



# Freies Christentum

*Auf der Suche nach  
neuen Wegen*

64. JAHRGANG – HEFT 1  
JANUAR / FEBRUAR 2012

---

# Freies Christentum

*Auf der Suche nach neuen Wegen*

JANUAR / FEBRUAR 2012

---

## INHALT

Andreas Rössler: **Neue religiöse Symbole** 1

Dorothea Zager: **Auf der Suche** 4

Jochen Vollmer: **Christentum und Judentum** 6

Andreas Rössler: **Gott „nicht-theistisch“ denken?** 12

Esther R. Suter: **Ökumenische Vision vom „gerechten Frieden“** 18

**Bücher** 23 **Buch-Hinweise** 25

**Mitgliederversammlung 2011 des Bundes für Freies Christentum** 26

**Termine** 28

**Zum Nachdenken:** Dorothea Zager, Suchen und Finden

### Zweimonatschrift des Bundes für Freies Christentum e. V.

Internet: [www.bund-freies-christentum.de](http://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](mailto:info@bund-freies-christentum.de)

### Druck

DCC Kästl

Schönbergstraße 45-47, 73760 Ostfildern

### Anschriften der Autoren

*Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller*

Am Ramsberg 11, 99817 Eisenach

*Pfarrerin Esther R. Suter*

Dornacher Straße 286, CH 4053 Basel

*Pfarrer Dr. Jochen Vollmer*

Burgstraße 112, 72764 Reutlingen.

*Pfarrerin Dorothea Zager*

Alzeyer Straße 118, 67549 Worms

### Schriftleitung

*Pfarrer Dr. Andreas Rössler*

Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart

Telefon 0711 / 47 806 47

E-Mail: [drandreas.roessler@t-online.de](mailto:drandreas.roessler@t-online.de)

---

# Wort des Schriftleiters

---

## Neue religiöse Symbole

Bei der Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum vom 7. bis 9. Oktober 2011 in Wittenberg, die dem „Gespräch“ mit dem Theologen Paul Tillich (1886-1965) gewidmet war, wurde unter anderem gefragt: Gibt es neue, heute besonders zeitgemäße, einleuchtende, zündende religiöse Symbole?

Authentische, echte Symbole können nicht am Reißbrett entworfen werden. Sie müssen „geboren“ werden, sich somit aufdrängen. Bewährte alte Symbole sollen nicht ersatzlos gestrichen werden. Alte und neue Symbole ergänzen sich und legen sich gegenseitig aus. Freilich können Symbole auch „sterben“: wenn sie nicht mehr in der individuellen und gemeinschaftlichen Erfahrung verankert sind.

Nach Tillich sind alle konkreten, spezifischen Vorstellungen und Aussagen über das Unbedingte, das Absolute symbolisch-gleichnishaft zu verstehen. Dem Geheimnis des Daseins können wir uns nur tastend annähern. Es übersteigt unsere Verstehensmöglichkeiten. Über Gott können wir nur nachdenken und reden mit Hilfe von Bausteinen, die wir aus unserer von Raum und Zeit bestimmten Erfahrungswelt nehmen. Was alle Grenzen von Raum und Zeit sprengt, können wir nur raum-zeitlich benennen.

Grundsätzlich kann alles Irdisch-Weltliche Material für Symbole bilden. Eine Person kann zum Symbol werden, etwa Jesus von Nazareth. Oder ein Geschehen, etwa der Kreuzestod Jesu. Oder geschichtliche Vorgänge, negativ etwa: Auschwitz, Hiroshima, Fukushima, positiv etwa: Lambarene. Oder ein Naturvorgang wie der Regenbogen. Oder eine uralte mythologische Vorstellung wie die jungfräuliche Geburt eines Helden. Oder eine Idee wie die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Das „Symbolmaterial“ weist über sich hinaus auf einen „Symbolgehalt“.

Etwas wird dann zum Symbol, wenn es für eine Gruppe von Menschen eine besondere (manchmal auch negative) Bedeutung und Kraft bekommt. Das Symbol ist transparent für etwas weithin Bedeutungsvolles und Gültiges. Ist es ein religiöses Symbol, so ist es transparent für das göttliche Geheimnis, das konkret nicht anders als eben symbolisch aussagbar ist.

Gibt es im Raum des Christentums neue religiöse Symbole? Tillich selbst hat das Symbol von Gott dem „Vater“ ausgeweitet: „Gott ist nicht nur Vater und Mutter für uns, sondern auch Kind“ (Das Neue Sein, Religiöse Reden 2. Folge,

Stuttgart 1959, S. 106). Fände diese symbolische Formulierung weitere Beachtung – die Akzeptanz als solche dürfte hier kein Problem sein – könnte das ein solches neues religiöses Symbol werden: „Gott ist Vater, Mutter und Kind“.

Ein relativ neues religiöses Symbol ist das vom „Tod Gottes“, das vor allem Friedrich Nietzsche (1844-1900) eingebracht hat. Christlich kann es aber nur dann nachvollzogen werden, wenn damit gemeint ist: Gott ist nicht in selbst tot, denn der wahre Hintergrund aller Dinge und Wesen kann nicht sterben, sondern in einer Atmosphäre der religiösen Gleichgültigkeit haben viele Menschen Gott und sogar die Frage nach ihm aus ihrem Bewusstsein verdrängt.

In einer „Theologie nach Auschwitz“ wird verstärkt über Gottes „Ohnmacht“ nachgedacht, im Gegensatz zum herkömmlichen Symbol der „Allmacht“ Gottes. Das „Leiden Gottes“, der „leidende Gott“ oder auch der „mitleidende Gott“ sind nach den Erfahrungen zweier Weltkriege, des Holocausts und der Völkermorde solche Symbole. Gott scheint machtlos zu sein. Nur müssen „Allmacht“ und „Ohnmacht“ Gottes aufeinander bezogen sein. Die alles erst ermöglichende kosmische Schöpferkraft, der „allmächtige Gott“, setzt sich menschlichem Widerspruch aus, wie man das am Kreuz Jesu erfährt. Gott begibt sich in die Ohnmacht, indem er der Natur und den Menschen Freiheit gewährt. So lässt er nicht nur zu, dass Jesus gekreuzigt wurde, sondern dass immer von neuem Menschen andere Menschen, symbolisch gesprochen, an Kreuze schlagen. Doch bleibt die Hoffnung auf das vollendete „Reich Gottes“, also darauf, dass Gott sich durchsetzen und das letzte Wort behalten wird.

Ein neues religiöses Symbol, das zum ersten Mal um 1900 auftaucht, ist das vom „kosmischen Christus“. Es findet sich etwa bei Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Es erhielt auf und seit der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi weite Resonanz. Es ist theologisch dann akzeptabel, wenn hier nicht in einem Zeitalter der „Entmythologisierung“ munter „remythologisiert“ wird und der Christus als engelartiges Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch verstanden ist, sondern deutlich zwischen dem kosmischen, universalen Christus und seiner herausragenden, aber nicht einzigen Manifestation in Jesus von Nazareth unterschieden wird. Dabei besteht eine Kontinuität zu biblischen Symbolen wie der Weisheit, dem Logos oder ewigen Wort Gottes (Johannes 1,1-14), dem Allherrscher (Pantokrator).

Der „kosmische Christus“ kann in der ökumenischen Tradition als die zweite „Person“ der göttlichen Dreieinigkeit verstanden werden und bedeutet der Sache nach dasselbe wie bei Tillich der „universale Logos“, der sich einzigartig im „konkreten Logos“ Jesus von Nazareth manifestiert hat, ohne in diesem aufzugehen. Der Erfahrungsbezug des Symbols „Kosmischer Christus“ liegt etwa in

der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens, bei denen wir spüren: Sie sind auf ihre Weise von der göttlichen Gnade getragen und erfasst. Der „kosmische Christus“ drückt also die Universalität der Gnade aus. Freisinnige Theologen wie Alois Emanuel Biedermann (1819-1885) oder Martin Werner (1887-1964) sprachen in diesem Sinn vom „Christus-Prinzip“.

Ein neueres religiöses Symbol ist der Regenbogen, im Anschluss an die Sintflutgeschichte von 1. Mose 8-9. Er steht für Versöhnung und Frieden zwischen Gott und den Menschen, aber auch zwischen den Menschen untereinander. In der christlichen Friedensbewegung, etwa in der früheren DDR, hat das biblische Wort von den „Schwertern, die zu Pflugscharen gemacht werden“ (Jesaja 2,4; Micha 4,3), existenzielle symbolische Bedeutung gewonnen.

Alte wie neue religiöse Symbole brauchen das begleitende theologische Nachdenken. So wird das Symbol der „Inkarnation“ (Fleischwerdung) fragwürdig, wenn eine „Menschwerdung Gottes“ so verstanden wird, als habe sich der Schöpfer in einen Menschen verwandelt. Sinnvoll ist es aber, von der „Menschwerdung des göttlichen Wortes“ (des Logos) zu reden: Das von Gott ausgehende Wort hat sich einzigartig in Jesus von Nazareth verkörpert. Das Symbol der Trinität ist nachvollziehbar, wenn eine Dreieinigkeit von Schöpfer, ewigem Logos (bzw. kosmischem Christus) und göttlichem Geist gemeint ist (und nicht von Gott, Jesus und Geist). Dabei gehen der Logos als universale Selbstkundgabe der göttlichen Liebe und der Geist als Kraft der Erleuchtung, Erneuerung und Vollendung vom Schöpfer aus.

Zuweilen besteht eine unheilige Allianz zwischen christlichen Traditionalisten auf der einen und radikal christentumsfeindlichen Traditionskritikern auf der anderen Seite. Beide sagen, die christlichen Symbole seien nur mit allem Drum und Dran ernst zu nehmen, also mit der vollen Wucht auch des wortwörtlich verstandenen Symbolmaterials. Der Tod Jesu etwa sei wirklich als Gott dargebrachtes Sühnopfer zu begreifen. Werde der Tod Jesu dagegen als Märtyrertod gedeutet, den Jesus aus Treue zu seiner Botschaft von der Liebe und Gnade Gottes auf sich genommen habe, dann sei das eine modernistische Aufweichung und Verwässerung. Christliche Traditionalisten wollen damit freien Christen den wahren Glauben absprechen. Christentumsfeindliche Traditionskritiker dagegen wollen die christliche Glaubenslehre auf eine möglichst fundamentalistische Form festnageln, um sie lächerlich zu machen. Hier ist an Friedrich Schleiermacher (1768-1834) zu erinnern, den „Kirchenvater des freien Protestantismus“. Besorgt fragte er 1829: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen, das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“

*Andreas Rössler*

Dorothea Zager

---

## Auf der Suche

---

*Gedanken zu Lukas 15,1-10*

---

*Pfarrerin Dorothea Zager hielt bei der Jahrestagung 2011 des Bundes für Freies Christentum in Wittenberg am 8. Oktober die Morgenandacht. Im Folgenden wird daraus die Ansprache dokumentiert. Weitere Stücke dieser Morgenandacht – ein „lyrischer Impuls zum Weiterdenken“ sowie ein Gebet und ein Segensspruch – sind in dieser Nummer auf der dritten Umschlagsseite abgedruckt.*

Vor einem Tag voller Vorträge und Wörter und Erkenntnisse sollten wir uns fragen: Was suche ich eigentlich hier? Was erwarte ich von diesem Tag? Was wünsche ich mir? Wenn ich mich heute auf die Suche begeben nach Neuem, dann bitteschön: Was suche ich?

„Alle Zöllner und Sünder kamen zu Jesus, um ihn zu hören. Die Pharisäer und die Schriftgelehrten empörten sich darüber und sagten: Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen. Da erzählte Jesus ihnen ein Gleichnis und sagte: Wenn einer von euch hundert Schafe hat und eins davon verliert, lässt er dann nicht die neunundneunzig in der Steppe zurück und geht dem verlorenen nach, bis er es findet? Und wenn er es gefunden hat, nimmt er es voll Freude auf die Schultern, und wenn er nach Hause kommt, ruft er seine Freunde und Nachbarn zusammen und sagt zu ihnen: Freut euch mit mir; ich habe mein Schaf wiedergefunden, das verloren war.

Ich sage euch: Ebenso wird auch im Himmel mehr Freude herrschen über einen einzigen Sünder, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben umzukehren.

Oder wenn eine Frau zehn Drachmen hat und eine davon verliert, zündet sie dann nicht eine Lampe an, fegt das ganze Haus und sucht unermüdlich, bis sie das Geldstück findet? Und wenn sie es gefunden hat, ruft sie ihre Freundinnen und Nachbarinnen zusammen und sagt: Freut euch mit mir; ich habe die Drachme wiedergefunden, die ich verloren hatte.

Ich sage euch: Ebenso herrscht auch bei den Engeln Gottes Freude über einen einzigen Sünder, der umkehrt.“

*Lukas 15,1-10*

Nicht alles, was ich verloren habe, suche ich. Manchmal merke ich gar nicht, dass es mir fehlt - eine Büroklammer, ein Bleistift, ein Päckchen Tempos. So unscheinbar. Pfennigbeträge! Ja, sogar selbst wenn ich es merken würde: „Hatte ich in der Tasche nicht mal ein Päckchen Streichhölzer?“ - dann macht es mir nichts aus! „Naja, nehm' ich halt ein Neues. Pfennigbeträge! Lohnt sich nicht, danach zu suchen.“ Und dann gibt es Dinge, die ich auf gar keinen Fall verlieren darf. Allein die Vorstellung daran treibt mir den Angstschweiß auf die Stirn: meine Hausschlüssel oder die Kreditkarte, meine Brieftasche oder das Passwort zu meinem Account. Das wäre eine Katastrophe, wenn ich das irgendwo vergessen oder liegen lassen würde.

Das gibt es übrigens auch umgekehrt! Wussten Sie das? Wir gehen verloren - und merken es manchmal gar nicht! Früher hab ich ab und zu noch Klavier gespielt oder in Ruhe einen Brief mit der Hand geschrieben. Dieser Muße bin ich mit der Zeit verloren gegangen. Schon lange hat sie mich nicht mehr gesehen. Mit meinen Freunden habe ich mich vor Jahren noch öfter getroffen, Karten gespielt, ein Glas Wein getrunken. Im Trubel meiner Tage schaffe ich es heute gerade mal zu einer Mail. Meinen Freunden bin ich zwar nicht verloren gegangen, aber der Geselligkeit, der Gemeinschaft. Eine SMS ersetzt kein Lachen in geselliger Runde.

Es gab eine Zeit, in der ich mich mehr mit meinem Glauben beschäftigt habe - gelesen, geredet, gesucht, gebetet. Dieser Einkehr, dieser Ruhe bin ich verloren gegangen. Schon lange hat sie mich nicht mehr still erlebt. Manchmal merken wir es gar nicht, dass wir Wege einschlagen, die ein Verlust für uns sind.

Die Evangelien sind voll von Geschichten, in denen Jesus jemanden findet. Er scheint ein Auge dafür gehabt zu haben, wenn Menschen die Orientierung verlieren und verloren gehen. Auch für einen jeden und eine jede von uns.

Das ist ein überaus tröstlicher Gedanken gerade auch für uns, die wir bei einer Tagung zwei Tage lang kaum etwas anderes tun, als zu suchen: Suchen nach Gotteserkenntnis. Suchen nach Glaubenswegen, die wir gehen können. Suchen nach Worten, in die wir unseren Glauben fassen können.

Das ist ein überaus tröstlicher Gedanke, dass wir nicht allein gelassen werden bei der ganzen Sucherei, dem Ringen und Kämpfen, dem Nachdenken und dem Miteinandersprechen. Denn eigentlich hat der, den wir suchen - hier auf unserer Tagung und zuhause in unserem Alltagsleben - , uns schon längst gefunden: „So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen“ (Jeremia 29,13f.). Darum freue ich mich, dass so viele Suchende hier sind und sich Zeit nehmen zum Suchen. Und wir können in diesen Tag hineingehen mit der festen Gewissheit: Der, den wir suchen, ist schon mitten unter uns.

# Christentum und Judentum

---

## *Zur Zuordnung der beiden Testamente der christlichen Bibel*

---

*Frank Crüsemann: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloher Verlagsbaus, Gütersloh 2011 (ISBN 978-3-579-08122-9), 384 Seiten. 29, 95 Euro.*

Frank Crüsemann, emeritierter Professor für Altes Testament aus Bethel, hat eine bedeutsame neue Verhältnisbestimmung und Zuordnung der beiden Testamente der christlichen Bibel vorgelegt gemäß dem Pauluswort „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht“ (1. Korinther 4,6): Die Schriften des Neuen Testaments können nach Paulus nicht über das hinausführen, was in der jüdischen Bibel, die die Bibel Jesu und der Urchristenheit war, geschrieben steht.

### **Die jüdische Bibel als „Schrift“ des Neuen Testaments**

Dieses Wort des Paulus wird für Crüsemann zum hermeneutischen Schlüssel für die Bibel. Die Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament ist „nicht bloß ein, sondern [...] *das* Problem christlicher Theologie, [...] von dessen Lösung so oder so alle anderen theologischen Fragen berührt werden“ (S. 20, ein Zitat von Antonius H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, GAT5, Göttingen 1977, aufnehmend). Es geht um das Verhältnis von Christentum und Judentum.

Entgegen den bisherigen Modellen, die von einer Vorrangigkeit des Neuen Testaments vor dem Alten ausgehen (Teil II, S. 31-90), behauptet und entfaltet Crüsemann „das Paradigma einer absoluten theologischen Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit beider Testamente“ (S. 24).

„Nicht wie neutestamentliche AutorInnen mit der Schrift umgehen, sondern die dabei theologisch vorausgesetzte Geltung der Schrift und die Bedeutung dieser Geltung für den christlichen Glauben und die christliche Theologie selbst sind ins Zentrum zu rücken“ (S. 27).

Crüsemanns Kernthese lautet: „Das Alte Testament muss für ChristInnen und die christliche Theologie, ja letztlich für den christlichen Glauben *denselben* (Hervorhebung Verf.) theologischen Rang haben, den es im Neuen Testament hat,



den es also für Jesus und für die Verfasser und Verfasserinnen der (meisten) neutestamentlichen Schriften hat“ (S. 28).

Im III. Teil „Die jüdische Bibel als ‚Schrift‘ des Neuen Testaments“ (S. 91-223) entfaltet und begründet Crüsemann seine Kernthese. „Für das Neue Testament ist das Alte Testament ‚die Schrift‘“ (S. 93). Es gilt, „die immer noch weithin selbstverständliche Überlegenheit des Neuen Testaments zu revidieren“ (S. 94). Das Neue Testament ist durchgängig auf das Alte bezogen. Im Römerbrief wie in den weiteren paulinischen Schriften gebe es „praktisch keinen einzigen Argumentationsgang, in dem nicht mit der Schrift und von der Schrift her argumentiert“ werde (S. 99). Was sich mit Jesus von Nazareth ereignet habe, werde „allein [...] von der Schrift her gesehen und [...] legitimiert“ (S. 100). Paulus sehe das Alte Testament „im Ganzen mit allen seinen Teilen durch Christus bestätigt und in Kraft gesetzt“ (S. 103). Die Schrift gibt den Rahmen vor und „nichts geht über diesen von der Schrift vorgegebenen Rahmen hinaus“ (S. 106). Auch nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes würden die vorangegangenen Worte Gottes durch das letzte Wort nicht aufgehoben (S. 109).

Aber wie Crüsemann „die alles überragende Herrlichkeit des Sohnes“ in den von Paulus vorgegebenen Rahmen „nicht über das hinaus, was geschrieben steht“ einordnet, ist dann doch kritisch zu fragen.

Eine Reihe von neutestamentlichen Aussagen haben ja immerhin die Konzeptionen der Überlegenheit des Neuen Testaments nahegelegt. Das „Anti-AT-Muster“ Gnade statt Tora sieht Crüsemann in der Perikope Johannes 7,53-8,11, die in einer kirchengeschichtlichen Phase entstanden sei, „in der das Alte Testament bereits antijüdisch gelesen“ wurde (S. 114). Nach dem Johannes-Evangelium seien „Jesus als der persongewordene Logos und die Schrift als Logos an Israel identisch“, handle es sich um zwei Gestalten des gleichen Logos (S. 124).

Paulus argumentiere gerade auch in seinen Antithesen mit der Schrift. Zwar unterscheide er deutlich mit der Schrift in der Schrift. Er sehe „den zeitlichen und sachlichen Vorrang des Glaubens vor dem Toragehorsam durch das Beispiel Abrahams bestätigt und nimmt dafür die Hauptlinie der Schrift in Anspruch“ (S. 127).

Für das Neue Testament selbst ist die Bibel Israels die Schrift. Die nachbiblische christliche Lehre von der Überlegenheit des Neuen Testaments werde in das Neue Testament zurückprojiziert und dessen eigene Haltung zur Schrift werde damit theologisch nicht ernst genommen (S. 136).

Das Neue Testament redet immer wieder von dem Neuen, das sich mit Christus ereignet hat, aber „ein großer Teil der neutestamentlichen Aussagen über das Neue (stammt) aus dem Alten Testament“ (S. 154): das neue Lied, der

neue Name, der neue Himmel und die neue Erde, das neue Herz und der neue Geist, der neue Bund. Das erwartete eschatologisch Neue hat den gleichen Zukunftsbezug wie im Alten Testament. Die alttestamentliche Hoffnung wird vom Neuen Testament als Hoffnung bestätigt und bekräftigt. In Jesu Macht über die bösen und unreinen Geister ist das erwartete und angesagte Neue, das Reich Gottes, bereits wirksam (S. 158). „Neu ist die Kraft, in der die alte Lehre jetzt ergeht“ (ebd.). Auch bei Paulus ist das Neue „die lang erwartete, endliche Wirksamkeit dessen, was seit langem als Neues erwartet und als dieses Neue inhaltlich auch bekannt war“ (S. 162). Die alte Erwartung, dass sich die Völker der Welt einst zum Gott Israels bekehren würden, realisiere sich bereits.

Der in Jeremia 31,31-34 verheißene Neue Bund hat keinen anderen Inhalt als der Alte. Es geht um die alte Tora, die nicht gehalten wurde und aufs Neue in Kraft gesetzt wird, indem sie in die Herzen geschrieben und so endlich erfüllbar wird. Nach dem Hebräerbrief besteht der neue Bund, durch den der alte eben veraltet, in der Einsetzung des Sohnes zum himmlischen Hohenpriester und damit einer viel weiter gehenden Realisierung der Sündenvergebung. Die Antithese des neuen und des alten Bundes nach 2. Korinther 3 - lebendig machender Geist gegen tötenden Buchstaben - bleibt insofern im Rahmen des Alten Testaments, als das Neue mit dem Sprachmaterial der Schrift ausgesagt wird. Paulus sieht im Wirken des Geistes das Neue sich ereignen, wovon Jeremia 31 redet. Aus dem Innern, dem Herzen des Menschen heraus wirkt Gott. Der Geist des Menschen wird durch Christus zum Tun der Tora befähigt (S. 182f.). Aus dem Bund mit Israel erwächst durch den neuen Bund im Blut Jesu Christi (Abendmahlstradition) das Heil für die Völker. Mit Jesu Tod und der Gabe des Geistes realisiert sich die eschatologische Perspektive von Jeremia 31. Die Erfahrung des Neuen ist Angeld und hat die Gestalt der Hoffnung.

Nach wie vor gilt der Bund Gottes mit Israel am Sinai, nach wie vor ist der neue Bund nach Jeremia 31 eine Hoffnung. Nach Genesis 12,1-3 entscheidet sich am Verhältnis zu Abraham, wen Gott segnet. Gott bindet seinen Segen an das Verhalten gegen Abraham und Sara und ihre Nachfahren. Aber das ist in der Christenheit grundsätzlich geleugnet worden (S. 198). Israel hat in seiner Sonderstellung eine Funktion für das Heil der anderen Völker. Das erwählte Volk ist das Instrument Gottes zur Gewinnung der Völker, als der Gottesknecht ist es das Licht der Völker (Jesaja 42,6; 49,6). Israel ist Priestervolk für die Menschheit (S. 203).

Die Kirche wird zu einer völlig neuen Gemeinschaft aus Juden und den Menschen der Völkerwelt (Galater 3,28). Sie ist die Gemeinschaft derer, die an den Messias Jesus und, soweit sie aus der Völkerwelt kommen, damit auch an

den Gott Israels glauben (S. 206). Sie ist der Leib des Messias Jesus in der Welt. 1. Petrus 2,9f. werden lauter Ehrentitel Israels auf die Kirche übertragen. Damit ist nicht gemeint, dass, was jetzt für die Kirche gilt, für das Judentum nicht mehr gelte. „Der Antijudaismus entzieht der Kirche selbst ihr Fundament“ (S. 211). Kirche kann sich als messianisches Projekt Gottes begreifen, und parallel dazu geht der Weg Gottes mit Israel weiter (S. 212).

Die Kirche hat mit besonderen als jüdisch geltenden Geboten gebrochen und sie bekämpft: Beschneidung, Speisegebote, den kultischen Bereich mit Festkalender, Opfern, Reinheitsvorschriften. Der Kern nachbiblischer christlicher Abwertung der Schrift betrifft diese Gebote und bezieht sich auch auf eine „angebliche(n) (sic!) Grausamkeit Gottes“ (S. 213). Die Gebote Gottes sind auf Gerechtigkeit angelegt. Ihre Durchsetzung wird im Neuen Testament als beginnende Gegenwart der Zukunft erfahren und geglaubt (S. 214). Was die Schriftgelehrten und Pharisäer lehrten, sei ohne Ausnahme (sic!) von den Jüngern und Jüngerinnen Jesu zu tun. Die ganze Tora gelte nach Matthäus uneingeschränkt auch für die Völker (S. 216).

Paulus geht es um die weltweite Durchsetzung von Gottes Recht und Gerechtigkeit. Die Kraft dazu kommt nicht aus der Tora, sondern durch die Sendung des Gottessohnes und die Wirkung des Geistes. Die neutestamentlichen Autoren setzen die Gültigkeit der Tora voraus. „Jeder theologische Weg, der an der Tora vorbeiführt, verlässt damit auch das Neue Testament“ (S. 223).

## **Christologie und jüdischer Gottesglaube**

Der IV. Teil „Der Gott der jüdischen Bibel und die Messianität Jesu“ behandelt das Verhältnis der neutestamentlichen Christologie zum jüdischen Gottesglauben. Die Schrift ist mit dem Kommen Jesu nicht einfach „erfüllt“, sondern aufs Neue „bestätigt“ worden. Der „Friede ohne Ende“ (Jesaja 9,6) ist mit Jesus keineswegs schon gekommen. Die alte Hoffnung der Schrift ist durch das, was durch Jesus geschieht, aktualisiert und neu ins Recht gesetzt worden (S. 244f.). Das durch Jesus bestätigte Neue bewegt sich ausschließlich im Horizont der Schrift (S. 249). „Erfüllung heißt vollmächtige Inkraftsetzung der Schrift“ (S. 255).

Auch das Bekenntnis zu Jesu Auferweckung bedeutet nach der Bekenntnisformel 1. Korinther 15,3-5 „nach den Schriften“ keinen Bruch mit der Schrift. Das Evangelium ist nur mit seinem Bezug auf die Schrift auszusagen (S. 263). Paulus bezieht sich Römer 4,17 auf den vorgängigen Glauben an die todüberwindende Kraft Gottes. Nach Lukas 24 ermöglicht allein die Auslegung der

Schrift, die von dem Gott redet, der lebendig macht, die Wahrnehmung des Auferstandenen (S. 272). Das Erste Gebot impliziert Gottes Macht über den Tod (S. 280). Gottes Macht über den Tod gehört zum israelitischen Gottesbild vom Zeitpunkt einer strengen Alleinvertretung an. Für die neutestamentlichen Autoren ist die Schrift die Wahrheit, in deren Horizont Christus gedeutet und verstanden wird.

In den dogmatischen Konflikten haben die Arianer darauf verwiesen, dass nach Psalm 110,1 Gott dem angeredeten Messias mehrfach überlegen sei. Was der Text in klarer Weise sagt, wird zur Häresie. Das Dogma wird der Schrift übergeordnet. So werden die neutestamentlichen Aussagen nicht mehr im Referenzrahmen der jüdischen Bibel, sondern der altkirchlichen Dogmen gelesen (S. 299). Das gelte auch von den Präexistenzaussagen, wobei zu beachten ist, dass sich im Römerbrief, der ja eine Zusammenfassung der Theologie des Paulus ist, keine Präexistenzaussagen finden. Der Gott Israels gewährte immer schon Rettung und Heil, also messianische Präsenz. Im Sog der Abwertung der Schrift gegenüber dem Christusgeschehen schloss die christliche Theologie: Nur bei Christus ist das Heil. Weil Israel aber bei Gott war, war es auch bei Christus (1. Korinther 10,1-4; S. 311).

Im „Jetzt“ des Heils bei Paulus kommt das Evangelium für die Völker ans Licht (S. 317). Das Evangelium ist das Wirksamwerden der Gerechtigkeit Gottes, das zur Geltung Kommen der Tora. Das Wirken Gottes zugunsten des erhöhten Messias wird als Wirken des Geistes erfahren. „Der Geist ist nach dem Neuen Testament die Gegenwart des messianischen Projektes“ (S. 325f.). Die Erfüllung ist nicht mehr als bestätigte Hoffnung. Auch was Joel 3 verheißt, bleibt zumeist Hoffnung. Die Schrift ist die Grundlage des neutestamentlichen Glaubens, das Alte Testament ist der vorgegebene Wahrheitsraum des Neuen.

„Der Kanon der neutestamentlichen Schriften und damit ein Gegenüber und eine Ergänzung zur Schrift Israels entsteht erst im Lauf des 2. Jahrhunderts. Erst damit kommt es zur zweigeteilten christlichen Bibel“ (S. 341). Inhaltlich-theologisch wird das Neue Testament damit der „Schrift“ überlegen. Das Alte Testament muss aber wieder in die Rolle eingesetzt werden, die es im Neuen Testament hat.

### **Mit Jesus Christus ist doch etwas Neues gekommen**

Mit seiner grundlegend neuen, in den Schriften des Neuen Testaments begründeten Verhältnisbestimmung und Zuordnung der beiden Testamente hat Frank Crüsemann einen Entwurf vorgelegt, der die bisherige Überlegenheit des

Neuen über das Alte Testament grundsätzlich in Frage stellt. Das Alte Testament hat den gleichen theologischen Rang wie das Neue. Das lutherische „sola scriptura“ (allein die Heilige Schrift) muss sich gerade darin bewähren, dass das Alte Testament nicht im Referenzrahmen der kirchlichen Lehrbildung des 4. und 5. Jahrhunderts gelesen wird, sondern im Horizont der Rezeption der neutestamentlichen Autoren. Das bedeutet eine kritische und tief greifende Reflexion der kirchlichen Lehrtradition, auch die Bereitschaft, das Judentum neu zu sehen sowie das Eingeständnis, dass wir im christlichen Horizont weithin nicht mehr so vollmundig von der „Erfüllung“ der alttestamentlichen Verheißungen in Jesus Christus reden können. Mit Israel leben wir immer noch im Modus der Hoffnung.

Kritisch muss freilich angemerkt werden, ob Crüsemann manche neutestamentlichen Texte wie Matthäus 5,17-20 und 23 nicht zu unkritisch rezipiert, ob er Paulus nicht da und dort biblizistisch vereinnahmt, ob er hinreichend würdigt, dass wir heute in einem anderen Referenzrahmen als Paulus leben, ob mit Jesus Christus nicht doch in der einen und anderen Hinsicht etwas Neues gekommen ist, das über das Alte Testament hinausweist, so was die Aktualisierung und Geltung der Tora im Horizont des mit Jesus angebrochen Reiches Gottes betrifft. Auch ist zu fragen, ob zwischen dem Sprachmaterial des Alten Testaments, dessen sich die neutestamentlichen Autoren bedienen, und den neuen Inhalten, mit denen sie dieses Sprachmaterial füllen, eine Differenz besteht. Der hermeneutische Ansatz Crüsemanns bedarf weiterer Klärungen. Können wir Paulus einfach nachsprechen, wenn er alle Verheißungen (einschließlich der Landverheißung) bestätigt findet? Müssen wir nicht kritischer würdigen, dass Paulus sich in Römer 9-11 ungemein schwer tut und mehrere Anläufe nimmt, das Verhältnis von Kirche und Israel zu klären? Können wir uns die oft eigenwillige Hermeneutik des Paulus in seiner Lektüre der Schrift zu eigen machen? Für hermeneutisch geradezu leichtfertig halte ich es, wenn Crüsemann von einer „angeblichen (sic!) Grausamkeit Gottes“ spricht (S. 213), ohne die vielfältigen Aussagen über Gottes Gewalt im Alten Testament (und im Neuen!) kritisch zu reflektieren. Über diese und andere Fragen muss weiter geredet werden.

Unbefriedigend ist für mich, dass Crüsemann im Grunde bei den Bezeichnungen Altes und Neues Testament bleibt und in Ergänzung dazu durcheinander Benennungen („jüdische Bibel“, „Schrift“, „Tora, Propheten und Schriften“, „Tenach“ und auch „so genanntes Neues Testament“) vorschlägt (S. 190f.). Mit dem Alten im Gegensatz zum Neuen ist immer auch die Konnotation des Überholten verbunden. Die traditionelle Bezeichnung Altes und Neues Testament bleibt so Ausdruck der antijüdischen Haltung, die die Kirche bis zur Shoa bestimmt hat. Auch die von Erich Zenger ins Gespräch gebrachte Bezeichnung

„Erstes“ und „Zweites“ Testament ist gegen das Missverständnis einer Überlegenheit des Neuen Testamentes nicht gefeit. Der die Intention von Crüsemann aufnehmende Sprachgebrauch „Die Bibel - Erster und Zweiter Teil“ wäre freilich sehr gewöhnungsbedürftig.

Die These von Crüsemann, dass das Alte Testament grundsätzlich der Wahrheitsraum des Neuen und damit die Überlegenheit des Neuen über das Alte Testament zu revidieren ist, fordert dazu heraus, das Verhältnis von Christentum und Judentum neu zu sehen, antijudaistische Implikationen christlicher Theologie zu benennen und zu entlarven und die kirchliche Lehr- und Bekenntnisbildung nicht immer wieder nur neu zu interpretieren, sondern sie an den neutestamentlichen Zeugnissen zu messen.

---

Andreas Rössler

---

## Gott „nicht-theistisch“ denken?

---

*Drei Neuerscheinungen kritisieren das traditionelle Gottesverständnis*

---

*John Shelby Spong: Jenseits von Himmel und Hölle. Eine neue Vision vom ewigen Leben, Patmos-Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2011 (ISBN 978-3-8436-0028-6). 221 Seiten, gebunden. 19,90 Euro.*

*Hubertus Halbfas: Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2011 (ISBN 978-3-8436-0100-9). 125 Seiten, Paperback. 9, 90 Euro.*

*Helmut Fischer: Christlicher Glaube - was ist das? Klärendes, Kritisches, Anstöße, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2011 (ISBN 978-3-290-17614-3), 165 Seiten. 12, 80 Euro.*

(1) Der anglikanische Theologe *John Shelby Spong* (geboren 1931), der über 20 Jahre lang als Bischof von Newark im US-Bundesstaat New Jersey amtierte, versichert, diese 2009 in den USA erschienene Abhandlung „Eternal Life. A New Vision. Beyond Religion. Beyond Theism. Beyond Heaven and Hell“ sei sein letztes Buch gewesen. Das autobiografisch durchsetzte Vermächtnis ist spannend. Spong gehört in eine Reihe progressiver anglikanischer Bischöfe wie John

A.T. Robinson, die das herkömmliche „theistische“ Gottesverständnis zu sprengen suchen, ohne damit in einen Atheismus abzugleiten. Faszinierend ist, dass ein solcher „post-religiöser“ und „post-theistischer“ Theologe ausdrücklich ein Leben nach dem Tod glaubt: „Meinst du, ein toter Mensch wird wieder leben?“ (Hiob 14,14). „Meine Antwort ist: ‚Ja!‘“ (S. 24).

Spong übt radikale Religionskritik. „Religion“ ist für ihn aus Lebensangst und Sicherheitsbedürfnis geboren und sucht nicht nach Wahrheit, sondern will sich gegen Krisen und Katastrophen absichern und ist auch auf Macht über andere bedacht. Damit beruht Religion nicht auf göttlicher Offenbarung, sondern ist schlicht von den Menschen produziert. Es gilt also, die Religion abzuschütteln und eine ganz neue Basis für die Sinnsuche und den Gottesglauben zu suchen. Wir können nach Spong nicht mehr an einen Gott glauben, der von außen in die Welt eingreift und dabei auch noch die Naturordnungen durcheinander bringt; auch nicht an einen Gott, der uns durch seine Vorschriften Angst macht. Wir können nicht an einen Gott glauben, der zur Welterklärung herangezogen wird und der hier als Lückenbüßer herhalten muss, bis die Wissenslücken geschlossen sind und Gott dann nicht mehr gebraucht wird. Wir können nicht in der Weise an ein Leben nach dem Tod glauben, dass wir über das irdische Dasein hinaus im Jenseits Glück beanspruchen, also unser eigensüchtiges Ich festhalten wollen.

Die Religionskritik Spongs ist freilich nicht eindeutig. Offensichtlich kritisiert er – um mit Paul Tillich zu differenzieren – „Religion im engeren Sinn“, also Religion mit Mythos, Kultus und heiligen Schriften, mit Ritualen und Gesetzen, mit einer von Autoritäten und Hierarchien bestimmten Gemeinschaft. Von der „Religion im weiteren Sinn“ kommt er aber nicht los, und das heißt in erster Linie von der Frage nach Gott, nach der Wahrheit und nach der Ewigkeit. Er kann *auch* sagen, dass die herkömmliche Religion nicht einfach beiseite geschoben und abgestreift werden darf, sondern dass man durch sie hindurch muss, um zur tieferen Einsicht über den wahren Sinn des Daseins zu gelangen.

Die geistige Entwicklung des einzelnen Menschen vom „Bewusstsein“, das ihn mit der ganzen Tierwelt verbindet, zum „Selbstbewusstsein“, dem spezifisch Menschlichen, und schließlich wenn möglich zu einem „universalen Bewusstsein“, das Spong in Jesus von Nazareth verwirklicht sieht, ist ein Spiegel der Evolutionsgeschichte, die Spong einprägsam skizziert.

Gewisse Unklarheiten durchziehen das Buch. Das Leben überhaupt, auch das vom „Bewusstsein“ zum „Selbstbewusstsein“ durchgestoßene menschliche Leben und schließlich jedes einzelne individuelle Menschenleben sei reiner „Zufall“ und verdanke sich keinem göttlichen Plan. Hier vermischt Spong naturwissenschaftlichen Befund und religiöse Deutung. Alles Dasein als *nichts anderes* als

bloßen Zufall zu deuten, sprengt die wissenschaftliche Zuständigkeit und wäre eine rein atheistische Deutung.

Die große Kehre in Spongs Buch ist der Durchbruch zu einem „universalen Bewusstsein“. Dieses ist sich im mystischen Sinn des Zusammenhangs von allem mit allem bewusst, damit also unserer Vernetzung mit allen Lebewesen und mit allen Menschen, und findet zugleich Gott in uns. Dabei ist das universale Bewusstsein auf „das Sein“ gerichtet, auf die Tiefe der Wirklichkeit. Hier begegnet der „post-theistische“ Gott, der „Gott über dem Theismus“. Das göttliche Sein ist die Liebe, die sich auf alles Dasein richtet. Spongs neues Gottesverständnis ist schließlich weitgehend pantheistisch (allenfalls panentheistisch): Wir selbst sind ein Teil Gottes und Gott ist ein Teil von uns. Diese „Wende von der Gottheit über uns zur Gottheit in uns“ (S. 128) findet Spong etwa im Johannesevangelium ausgedrückt, wenn sich dort der Christus mit Gott identifiziert.

Gottesverständnis und Verständnis des ewigen Lebens hängen zusammen. Nach dem Tod gehen wir in das allumfassende Sein ein, aus dem wir entstammen. Die Liebe, der wir uns verdanken, wird uns in sich bergen. Der Gedanke eines göttlichen Gerichts fehlt. Macht es denn keinen Unterschied, ob jemand wie Adolf Hitler oder wie Albert Schweitzer gelebt hat? Gehen die Täter und die Opfer gleichermaßen in das große Ganze ein? Hier sind Klärungen nötig, um Spongs eindrucksvolle Vision vom ewigen Leben nachvollziehen zu können.

(2) Der katholische Theologe und Religionspädagoge Professor *Hubertus Halbfas* lässt an der römisch-katholischen Amtskirche kein gutes Haar. In dieser leidenschaftlichen Streitschrift steckt Sprengkraft. Halbfas zählt die Mängel seiner Kirche auf, vom autoritären und machtbesessenen Anspruch des vollen Wahrheitsbesitzes und der doktrinären Forderung des „Glaubensgehorsams“, welcher der Hierarchie geschuldet sei, über das Unvermögen, auf die heutige Glaubenskrise, die zunehmende Entfremdung von der christlichen Botschaft beweglich einzugehen, bis zur mangelnden Bereitschaft, wissenschaftlich-theologische Erkenntnisse ernst zu nehmen. Auch die evangelische Kirche kommt nicht ungeschoren davon. Ihr wird Halbherzigkeit und mangelnde Konsequenz vorgeworfen. Dieses Versagen der Kirchen sei eine, aber nicht die einzige Quelle des heutigen Glaubensverlustes. „Gründe, warum die kirchliche Sprache ins Leere geht“, liegen auch „in der Sache selbst“ (S. 17).

So hat das Buch auch einen theologischen Strang, der mit dem kirchenkritischen zusammengewoben ist. Die traditionelle Darstellung der christlichen Botschaft sei nicht mehr haltbar und komme nicht mehr an. Das herkömmliche Bild des Schöpfers, der außerhalb der Welt steht und von Zeit zu Zeit in das



irdische Geschehen eingreift, passe mit unserer Erfahrung nicht zusammen. Halbfas stellt fest: Kirchliche Strukturreformen nützen nicht viel, solange die Kirchen unfähig sind, das Evangelium Jesu plausibel zu präsentieren.

Aufregend ist die Frage, was Gott denn mit Evolution und Kosmos zu tun habe (S. 63 ff.). Die Evolution zeige, dass das Menschsein und unser jeweiliges individuelles Dasein eine Sache des „Zufalls“ und nicht eines göttlichen Plans sei. Angesichts der Unermesslichkeit des Kosmos Gott als dessen Urheber anzusehen, überzeuge nicht, auch weil Gott dann auch für alle kosmischen Katastrophen haftbar zu machen sei. Halbfas versucht dieses Problems rein anthropozentrisch zu lösen. Gott hat dann nur mit dem Menschen, seinem Selbstverständnis und Handeln zu tun. Erst heißt es zwar: „Das Wort Gott steht vielmehr für eine ganz bestimmte Art, die Welt zu verstehen“ (S. 71). Zwei Sätze weiter heißt es dagegen: „Alles Reden von Gott *deutet* das menschliche Leben. Theologie ist Anthropologie. Religion ist Auslegung des menschlichen Daseins; zur rational-empirischen Erklärung der Weltwirklichkeit trägt sie nichts bei“ (S. 72). Man muss fragen: Ist Religion wenn sicher nicht „Erklärung“, dann nicht vielleicht doch „Auslegung“ bzw. „Deutung“ der „Weltwirklichkeit“? Offensichtlich ist Gott bei Halbfas aber gar nicht für die „Weltwirklichkeit“ zuständig, sondern nur für die menschliche Lebenswirklichkeit. Aber was heißt da überhaupt noch „Gott“, wenn er nicht mit „allem“ zu tun hat, wenn er nicht Grund des Ganzen ist, des Kosmos, von dem wir Menschen ein Teil sind? Diese Frage bleibt offen.

Hilfreicher ist der Maßstab, den Halbfas an die ganze kirchliche Lehrentwicklung und Praxis anlegt: die Liebe und die uneingeschränkte Annahme der Menschen, entsprechend der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, die in erster Linie eine Lebensweise ist und dann erst sich als Lehre verdichten kann.

Aufschlussreich sind einige der Kapitelüberschriften: „Die Wahrheit des Evangeliums Jesu ist etwas anderes als die Wahrheit einer Glaubenslehre“ (S. 18 ff.); „Jesus starb, wie er lebte, wie er lehrte - nicht um die Menschen zu erlösen, sondern um ihnen zu zeigen, wie man zu leben hat“ (S. 47 ff.); „Die Gottesbotschaft Jesu ist egalitär. Sie sprengt alle Trennungen und führt in die Völkerwelt“ (S. 57 ff.). Es gab und gibt nach Halbfas immer auch überzeugende Christen, für die eben die im Sinn Jesu verstandene Liebe das Entscheidende ist.

Ein Höhepunkt des Buches ist der Schluss (S. 118-121) mit der Überschrift „Auch Christologie ist Anthropologie“. Hier ist im Anschluss an Meister Eckhart von der Christusförmigkeit und Gottessohnschaft aller Menschen die Rede. Die klassischen „Dogmen“ können dann doch noch aufgeschlossen werden, indem sie existenziell und universalistisch interpretiert werden: „Das Göttliche, das ihn [Jesus] erfüllte, muss auch in uns zum Durchbruch kommen – als Licht der

Welt“ (S. 121). Ein äußerst fruchtbarer Impuls ist die (vielleicht nur rhetorisch gemeinte) Frage, „ob die innere und unbedingte Hinordnung des Menschen auf Gott nicht in dem Sinne ein Konstitutiv seines Menschseins ist, als der Mensch ohne dieses Konstitutiv nicht gedacht werden kann“ (S. 120).

(3) Der evangelische Theologe Professor *Helmut Fischer* (früher Direktor am Theologischen Seminar in Friedberg/Hessen) gibt in einem handlichen Taschenbuch eine gut zu lesende Einführung in Hauptthemen des christlichen Glaubens. Auf Grundfragen der Fundamentaltheologie (Religion - Basis und Bedingungen unseres Redens von Gott und Glauben - Bibel) folgen Fundamentalartikel des Glaubens (Gott – Jesus – Glaube – Schöpfung – Mensch – Kirche). Die fast durchweg kurzen Zwischenabschnitte enthalten materialreiche Basisinformation zu Religionsgeschichte, Bibel, Christentumsgeschichte und Konfessionskunde. Erkenntnistheoretische Fragen (S. 45-49) kommen ebenso zur Geltung wie Informationen zur Evolution des Menschen, zur Anthropologie und zur Geschichte des menschlichen Denkens. Die besonderen Untersuchungen des Verfassers zu Fragen der Sprachphilosophie werden fruchtbar (S. 42-49. 56-58. 104f.).

Fischer will „nicht-theistisch“ von Gott bzw. vom „Kern des christlichen Glaubens“ reden (S. 15): das heißt im Rahmen heutiger plausibler Denkmöglichkeiten und ohne die „nicht mehr selbstverständlich vorgegebene personale Gottesvorstellung“ (S. 122). Fischer zählt die Hauptelemente des seiner Meinung nach überholten „Theismus“ auf: „dass ein Gott jenseits unserer irdischen Welt existiert; dass Gott eine allmächtige Person ist; dass der jenseitige Gott in unsere diesseitige Welt handelnd eingreift“ (S. 156). Damit sind „das Weltmodell der Drei-Stockwerke“ sowie der „Diesseits-Jenseits-Dualismus“ überholt (S. 153). Die Ablehnung dieses althergebrachten Theismus müsse keineswegs ein Abgleiten in den „Atheismus“ bedeuten (S. 71f. 164).

„Nicht-theistisch“ redet Fischer von Gott, indem er nicht über Gott spekuliert, sondern auf Jesus verweist, und zwar auf dessen Lebenspraxis der Liebe: „Jesu Worte, Verhaltensweisen und Handlungen vergegenwärtigen eine Liebe, die keine Bedingungen stellt und die alle religiösen, ethnischen und politischen Grenzen sprengt. [...] Die Erfahrung des Gottes, den Jesus offenbar macht, ereignet sich dort, wo wir diese Liebe wahrnehmen, uns von ihr erfüllen lassen und daraus die Kraft gewinnen, sie weiterzugeben“ (S. 74 f.). Gemäß dem biblischen Grundsatz „Gott ist die Liebe“ (1. Johannes 4,16) kommt die „Gotteswirklichkeit“ als eine uns widerfahrende Liebe zur Geltung, in der wir uns als angenommen erfahren, und als dadurch gewonnene Kraft, anderen liebevoll zu begegnen. „Christen glauben nicht an eine Lehre über Gott; sie vertrauen sich

jener Liebe an, in der und durch die Gott gegenwärtig ist“ (S. 77). „Was wir von Gotteswirklichkeit wissen können, das ist in persönlichen Erfahrungen nur dort zu gewinnen, wo wir Liebe selbst erfahren und anderen Liebe schenken können“ (S. 102).

Fischer vertritt ein „undogmatisches Christentum“. Seine existenziale Interpretation konzentriert die „Gotteswirklichkeit“ auf das menschliche Selbstverständnis als geschöpfllich, beschenkt und geliebt. So wird etwa Ostern gedeutet: „Ostern lässt sich eher als der Prozess beschreiben, in dem sich Menschen bewusst wurden, dass die Kraft der Liebe, die ihnen in Jesus begegnet war, auch die trägt, die sie selber wagen, d.h., die aus Jesu Geist leben. Dieser Impuls der bedingungslosen Liebe, der auch nach Jesu Tod gegenwärtig blieb, konnte später in der Metapher von der Auferstehung Jesu ausgedrückt werden“ (S. 138).

„Im christlichen Glauben geht es im Kern [...] um jene Gotteswirklichkeit, die menschliches Verhalten auslöst und prägt“ (S. 120). Aber wieso ist das Geschehen der Liebe überhaupt mit *Gott* bzw. „*Gotteswirklichkeit*“ zu verknüpfen? Was meinen wir grundsätzlich, wenn wir „Gott“ sagen? Auf welche „Wirklichkeit“ wird da verwiesen? Was ist der *eine* Bezugspunkt aller Religionen? Sicher hat es Religion „bleibend mit jenen Urfragen zu tun, vor die sich ein Mensch, der sich seiner selbst und seiner Endlichkeit bewusst ist, jederzeit gestellt sieht“ (S. 19). Sie sucht die Antwort auf jene Urfragen nach dem Sinn und nach dem Ganzen, ob theistisch oder nicht-theistisch, in dem „Übermächtigen“ (S. 61). Wieso muss aber das Nachdenken über die „von keiner anderen Wirklichkeit abhängigen Urwirklichkeit“ eine „an philosophische Vorgaben gebundene kognitivistische Verkürzung des Glaubens auf Glaubenswissen“ sein? (so S. 67.) Das Nachdenken über die Urwirklichkeit verbindet doch Menschen jeglichen Glaubens miteinander und ist inhaltlich zunächst noch völlig offen. Die von Jesus bezeugte und praktizierte „Gotteswirklichkeit als Liebe“ ist die spezifisch *christliche* Antwort auf die Frage nach dem wahren Wesen der „Urwirklichkeit“. Bedarf nicht der christliche Glaube einer freien, selbstständigen Vernunft, die in elementarem Denken nach dem fragt, „was uns unbedingt angeht“, nach dem „Sein selbst“?

Wer für ein „nicht-theistisches“ Gottesverständnis plädiert, sollte auch weiter klären, wie dann das Verhältnis Gottes zur Welt zu denken ist, wenn nicht „theistisch“. Etwa „pantheistisch“? Oder „panentheistisch“? Letzteres könnte auf der Linie Fischers liegen, sofern mit Panentheismus gemeint ist, dass alles von Gott begründet, getragen und umgriffen ist.

Alles in allem: Fischers Einführung in den christlichen Glauben ist ein höchst anregender Beitrag zur Beschäftigung mit einem „nicht-theistischen“ Denken und Reden von Gott.

---

# Bericht

---

## **Friede soll als ein Menschenrecht anerkannt werden Die ökumenische Vision vom „gerechten Frieden“**

*Alle 12 bis 18 Monate tagt in Genf der Zentrallausschuss (ZA) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Der ÖRK besteht aus 349 Mitgliedskirchen mit über 500 Millionen Christen in mehr als 120 Ländern. An den ZA-Tagungen bearbeiten die Delegierten die jeweils an der vorübergehenden ÖRK-Vollversammlung (die letzte 2006 in Porto Alegre) beschlossenen Themenbereiche, die für den Zeitraum bis zur nächsten ÖRK-Vollversammlung vorgesehen sind, und greifen aktuelle Problembereiche auf.*

Bei der Tagung des ZA vom 16. bis 22. Februar 2011 in Genf wurde im Konsensverfahren das Thema der 10. ÖRK-Vollversammlung in Busan (Südkorea) im Herbst 2013 entschieden: der Gebetsruf „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“. Olav Fykse Tveit, ÖRK-Generalsekretär seit 2010, hatte vor der Entscheidung versichert, das Streben nach Gerechtigkeit und Frieden sei zugleich ein Ruf nach Einheit.

In seinem ersten Amtsjahr hatte Tveit tiefgehende inhaltliche Anstöße gegeben, zum Beispiel mit der Konsultation vom November 2010 zu „Gemeinschaften verändern: Christen und Muslime bauen eine gemeinsame Zukunft“ mit Vertretern aus dem Nahen Osten. Der interreligiöse Dialog erhält eine zusätzliche Bedeutung durch die neuen Ereignisse in dieser Region und in Nordafrika.

Mit der auf die ZA-Tagung folgende „Internationale ökumenischen Friedenskonvokation“ unter dem Leitwort „Ehre sei Gott und Friede auf Erden“ sollte dann vom 17. bis 25. Mai 2011 die „Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt“ (2001-2010) abgeschlossen werden. In den vier Themenbereichen: (1) Friede in der Gemeinschaft, (2) Friede mit der Erde (3) Friede in der Wirtschaft und (4) Friede zwischen den Völkern steht die Vision vom „gerechten Frieden“ als die Option im Raum, die bis zur 10. ÖRK-Vollversammlung 2013 zur Empfehlung führen soll, dass Friede als ein Menschenrecht anzuerkennen sei.

Als Weiterführung der abgeschlossenen Dekade in anderer Form sind sowohl die auf Versöhnung ausgerichteten „Living Letters“ als auch das seit 2002 erfolgreiche Programm eines Friedensengagements Freiwilliger in Palästina/Israel (EAPPI) vorgesehen. Die „Living Letters“, ein Projekt der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen (1988-1998), führten damals 75 Besuche durch, und in der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt im Zeitraum 2007-2010 insgesamt 24 Besuche in Konfliktsituationen und Konfliktgebieten. Dabei werden sichere Begegnungen zwischen und mit Konfliktparteien geschaffen, damit Beteiligte und Betroffene sich in einer Atmosphäre des Vertrauens ausdrücken können und die Gewissheit erhalten, nicht allein (gelassen) zu sein. Ein aktuelles Beispiel für die indirekte Versöhnungsarbeit, die vom ÖRK ausging, war die

im Januar 2011 beschlossene Gründung einer neuen Nation durch die Abspaltung Südsudans.

Die Thematik Gewalt gegen Frauen sollte dann in der „Friedenskonvokation“ im Themenbereich „Friede in der Gemeinschaft“ zur Sprache kommen. Sowohl die kubanische presbyterianische Pfarrerin und ÖRK-Präsidentin Ofelia Ortega Suarez wie auch die anglikanische ÖRK-Präsidentin Mary Tanner verwiesen auf die Empfehlungen der ÖRK-Konsultation von Sheffield 1981, die im 30-jährigen Rückblick nur teilweise erreicht worden seien. Tanner bezeichnete die damalige Thematik „Gemeinschaft von Frauen und Männer in der Kirche“ als prophetische Vision auch für die Gesellschaft, auf die in Zukunft wieder zurückgegriffen werde.

### **Internationale ökumenische Friedenskonvokation Mai 2011**

„Ehre sei Gott und Frieden auf Erden - Wenn du Frieden willst, bereite dich auf Frieden vor!“. Vom 17. bis 25. Mai fand dann in Kingston (Jamaica) die „Internationale ökumenische Friedenskonvokation“ statt, als krönender Abschluss der „Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt“ (2001-2010). Die beiden Gastgeber, der Kirchenrat von Jamaika und die Karibische Kirchenkonferenz, versammelten zusammen mit dem ÖRK etwa 1000 religiöse Führungspersonen, Delegierte und Friedensaktivisten.

Die „Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt“ verlief parallel zur internationalen „UNO-Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt“. Sie wurde auch in breitem Sinn inspiriert durch die vorher abgeschlossene „Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit Frauen“, in der die Gewalt gegen Frauen bei vielen Kirchen eine kritische Beachtung fand. Diese Dekade endete mit einem Aufruf an die Kirchen des ÖRK, von einer Solidarität mit Frauen wegzukommen hin auf eine Rechenschaftspflicht (von Kirchen) über Gewalt in all ihren Formen, sei sie sexuell, religiös, strukturell, physisch, spirituell oder militärisch, und die Kultur der Gewalt zu beenden, die das Leben und die Würde so vieler Frauen schädigt. Diese Dekade brachte die Verzweigungen und Tiefe der Gewaltkultur ans Licht, denn Gewalt hat vielfältige und komplexe Ursachen und die Kirchen tun recht daran, ihre eigene Verwicklung darin anzuerkennen und zu bereuen.

Der Mennonit Fernando Enns, Mitglied des ZA des ÖRK und Vorsitzender des Vorbereitungsausschusses für Kingston, sieht, dass eines der vom ZA formulierten Ziele für die Dekade, „die Friedensschaffung vom Rand in das Zentrum des Lebens und Zeugnisses der Kirche“ zu bringen, in manchen Kirchen „deutlich erreicht worden“ sei: „Das ‚Amt der Versöhnung‘, das zum missionarischen wie diakonischen Auftrag der Kirche gehört, wird deutlich ernster genommen“. Allerdings gelte dies keineswegs für alle Kirchen: „Die Versuchung, gerade bei Kirchenleitungen, die Nähe zu den jeweils politisch und wirtschaftlich Machthabenden zu suchen und sich gegenüber gesellschaftlichen Fragen der Gewaltanwendung und ihren Überwindungsversuchen eher ‚neutral‘ zu verhalten, ist nach wie vor groß“. Die Fortschritte seien vor allem in jenen lokalen Kontexten zu erkennen, in denen

Menschen diese Dekade zu „ihrem“ Programm machten und diesen Impuls nutzten, um zu fragen, wie sie selbst zu Friedensstiftern - gemeinsam mit anderen - werden könnten.

Für Enns ist in der ökumenischen Debatte durch die Dekade „vor allem eine Weitung der Perspektiven erreicht worden: Friedensethik beschränkt sich nicht auf die verengte Frage nach Krieg und dem Einsatz von Militär. Zum Aufbau von ‚Kulturen des Friedens‘ müssen zum Beispiel auch häusliche Gewalt, die Gewaltverherrlichung in den Medien oder ökonomische Ungerechtigkeiten sehr kritisch begleitet werden. Das war für viele Kirchen neu. Schließlich ist durch diese Weitung der Perspektiven die Suche nach kreativen gewaltfreien Präventions-, Konfliktlösungs- und Heilungswegen motiviert worden. Das ist sehr ermutigend“. Dafür steht für ihn das EAPPI-Programm als ein gutes Beispiel, das bis heute weiter läuft und an dem Freiwillige aus aller Welt teilnehmen, auch Bischöfe. Sie geben durch ihre Präsenz „ein deutliches Signal der ökumenischen Solidarität mit den Menschen, die täglich versuchen, der Kultur der Gewalt durch gewaltfreie Aktivitäten zu widerstehen, ein deutliches Zeichen an die politisch Verantwortlichen, dass die ökumenische Weltgemeinschaft sehr genau wahrnimmt, welche Gewalt (auch strukturelle oder psychische Gewalt, wie fortlaufende Demütigungen) von wem in der Region ausgeht. Es ist ein ökumenischer Lernprozess für diejenigen, die an dem Programm teilnehmen, denn sie kehren nicht unverändert aus diesen Einsätzen zurück, sie bleiben in Kontakt miteinander und werden zu Botschaftern des Friedens in ihren eigenen Kontexten, weil sie die Macht der Gewaltfreiheit am eigenen Leib gespürt haben“.

Enns fügt hinzu: „Gemeinsam ist allen Kirchen die Überzeugung einer engen Verschränkung im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, das eine ist nicht ohne das andere zu erreichen. Gemeinsam sehen die Kirchen die Notwendigkeit, den gesamten Bereich der Natur und des Klimas - also der Schöpfung - in Zukunft viel stärker mit einzubeziehen. Gemeinsam ist allen die Verpflichtung zur Gewaltfreiheit und der Wille, sich hier weitaus stärker als bisher betätigen zu wollen. Differenzen bestehen freilich nach wie vor in den ‚ethischen Grenzfällen‘. Gibt es Ausnahmen, in denen Gewalt hinzunehmen ist, um Menschen zu schützen? Womöglich muss es hier weiterhin einen guten Streit unter den Kirchen geben, in dem wir uns gegenseitig zur Verantwortung rufen, damit es sich keiner zu leicht macht. Friedensbildung bleibt ein fortdauernder Prozess. Die Kirchen wollen sich dem gemeinsam stellen.“

## **Globales Umdenken ist erforderlich**

Bei der Eröffnungsfeier der Friedenskonvokation in Kingston gab als Hauptredner Paul Oestreicher, anglikanischer Domkapitular an der Kathedrale von Coventry und zugleich Quäker, zum Thema „Eine neue Welt ist möglich“ eine vehemente und kompromisslose Grundsatzrede für die Notwendigkeit eines „gerechten Friedens“ und ein bedingungsloses Nein zum Krieg. Der Weg könnte geebnet werden zu einem Friedenskonzil, „das mit der Autorität der ganzen Kirche spricht“. Oestreicher ist überzeugt, dass die Abschaffung des Krieges möglich sei, wie auch die Sklaverei abgeschafft wurde. Er fordert

dazu auf, die kleine Stimme der historischen Friedenskirchen (Quäker, Mennoniten u.a.) ernst zu nehmen. Diese Kirchen hätten bis heute den Militär- und Kriegsdienst abgelehnt. Als die größte Herausforderung für den Frieden benannte er die Entthronung des militärisch-industriellen Komplexes. Das erfordere ein globales Umdenken und eine durchdachte Organisation, welche sowohl „Recht, Politik, internationale Beziehungen und Wirtschaft, Soziologie, Genderforschung, Individual- und Sozialpsychologie“ als auch die Theologie einschlieÙe.

Margot KäÙmann, die frühere Bischöfin der Landeskirche von Hannover, erinnerte daran, dass die Friedensfrage mit der Frage von Gerechtigkeit verbunden werden müsse. Ihre kritische Stimme erhob sie in Bezug auf die Folgen des 11. September 2001, den Terrorismus und die steigende Zunahme von Militärauslagen in Deutschland, Russland und den USA. Sie bringt den Frieden unter den Nationen mit dem Frieden unter den Religionen in Verbindung, denn Religionen hätten eine entscheidende Rolle für Friedensanstrengungen und die Überwindung von Gewalt zu spielen. Es sei klar auszusprechen, dass „Gewalt in keiner Weise von der Religion legitimiert wird“; dass die Frage von Gewalt eine vorrangige Stellung habe und zu den Fragen gehöre, die etwas über das Sein (das „esse“) der Kirche aussagen; dass Vermittlung in Konflikten und Versöhnung harte Arbeit in der konkreten Welt bedeuten. Sie schloss mit der Aufforderung, dass „Kirchen in der ganzen Welt die Regierungen ihrer Länder herausfordern, Herstellung, Finanzierung und Kauf von Waffen zu stoppen“.

## **Stimmen aus den Ostkirchen und aus Polynesien**

Am 22. Mai wurde die Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios von Konstantinopel als eine Videoaufnahme vorgeführt. Friede verlange nach einer Art Bekehrung (metanoia), nach Einsatz und Mut: „In einer zunehmend komplexen und gewalttätigen Welt haben die christlichen Kirchen erkannt, dass die Friedensarbeit einen vorrangigen Ausdruck ihrer Verantwortung für das Leben der Welt ausmacht. Sie sind herausgefordert, von einer reinen rhetorischen Anklage von Gewalt, Unterdrückung und Ungerechtigkeit wegzurücken und ihr ethisches Urteilsvermögen in Aktionen zu verwandeln, die zu einer Kultur des Friedens beitragen.“ „Wenn wir Frieden stiften wollen, ist es von entscheidender Bedeutung, dass wir die Wirkung unseres Verhaltens und Tuns auf andere Menschen (insbesondere die Armen) und auch auf die Umwelt erkennen. Genau das ist der Grund dafür, dass es keinen Frieden ohne Gerechtigkeit geben kann.“

Was ist ein „gerechter Friede“? Unter diesem Begriff kommen verschiedene Ansichten, Zugänge und kommt auch Kritik vor, die alle Ausdruck der Vielfalt wie auch eines gemeinsamen Weges sind.

So vertritt Erzbischof Nareg Amezian als Ökumenischer Beauftragter des Katholikos von Kilikien die Position der armenisch-apostolisch-orthodoxen Kirche: „Gerechter Friede bedeutet, wir sind als Christen aufgerufen, Frieden zu stiften.“ Um eine friedliche Welt zu schaffen, reiche es jedoch nicht, für Christus Zeugnis abzulegen, sondern der Einsatz als

Botschafter des Friedens seiner Kirche bedeute ein aktives Engagement in zwischenkirchlichen und interreligiösen Kontakten auf lokaler, regionaler und globaler Ebene. Krieg, Gewalt, Kriminalität und andere Formen von Feindseligkeit seien globale Bedrohungen für alle. Seine Kirche widersetze sich jeder Form von Gewalt, weil die Armenier kollektive Opfer von Scheußlichkeiten wurden und keine Wiederholung einer solchen Seite der Geschichte, dem ersten Genozid des 20. Jahrhunderts, wollen, weder an einem Land, einer Nation, Kirche oder Synagoge. Darin liege ihre Solidarität mit Marginalisierten und Opfern, die ihren Ausgangspunkt in Gott hat. Weiterhin sprechen sie für eine Anerkennung ihrer eigenen Geschichte. Nareg ist der Auffassung, dass durch eine Verurteilung der Türken und die Anerkennung des Genozids von Seiten der Weltgemeinschaft der Kirchen und humanitären Organisationen andere Genozide hätten vermieden können.

Margarita Neljubova, zuständig für die ökumenischen und internationalen Beziehungen des Moskauer Patriarchats der russisch-orthodoxen Kirche, sagt, das alltägliche Kämpfen für Gerechtigkeit zum Beispiel gegen Armut sei die weltliche Aufgabe der Kirche. Neljubova selbst hat 2010 ein Netzwerk gegründet zu Fragen von Gewalt aufgrund von Gender. Dabei geht es um Mädchen in Waisenhäusern, die oft in die Prostitution geraten; um Beistand für illegale Migranten, die mit Schwarzarbeit durchkommen; um Frauenhandel und sexuelle Ausbeutung und um HIV-positive Gefängnisinsassen, die zehn Prozent der Gefangenen ausmachen.

Pfarrer Tafue M. Lusama von Tuvalu, von acht kleinen Inseln in Polynesien mit 12.000 Einwohnern auf 26 Quadratkilometern, führte aus, wie sie es seit Jahrtausenden schafften, mit einem selbsterhaltenden Lebensstil sich klimatischen Veränderungen anzupassen und in Harmonie mit der Umgebung und Schöpfung zu leben. Die neu auftretenden Klimaveränderungen lösten jedoch Ängste aus: Angst davor, bei einer Überflutung ihrer Inseln zu heimatlosen und obdachlosen Menschen zweiter Klasse zu werden. Sie fürchten sich, ihre eigene Identität als Volk zu verlieren, wenn sie nicht mehr auf ihren Inseln leben könnten. Diese jetzigen Herausforderungen würden ihre Fähigkeiten der Anpassung übersteigen und sie seien auf Hilfe der internationalen Gemeinschaft angewiesen.

Angekommen am Dekade-Ende, hatte der ÖRK-Zentralausschuss einen Aufruf für gerechten Frieden erstellt: „Richte unsere Schritte auf den Weg des Friedens“ (Lukas 1,79). Zentral in diesem Aufruf ist die Vision des „gerechten Friedens“, verstanden als ein Wegkonzept, als ein gemeinsamer Weg und Prozess und als „die immer neue Bemühung, die göttliche Gabe des Friedens in die gegenwärtigen Kontexte von Gewalt und Konflikt hinein zu tragen“ (so der frühere ÖRK-Generalskretär Konrad Raiser). Der Impuls dieses „gerechten Friedens“ müsse Wege zu einer gewaltfreien Bearbeitung und Transformation von Konflikten eröffnen.

Im Bewusstsein, dass die Verheißung des Friedens ein Grundanliegen aller Religionen ist, wendet sich der Aufruf an alle, die Frieden nach ihren eigenen religiösen Traditionen und Verpflichtungen suchen. Der Aufruf für „gerechten Frieden“ soll an der 10. Vollversammlung 2013 in Busan (Südkorea) abschließend angenommen werden.

*Esther R. Suter*



---

# Bücher

---

Ulrich Neuenschwander, *Die neue liberale Theologie. Eine Standortbestimmung (mit einem Geleitwort von Werner Zager). Theologische Studien-Texte 21, Hartmut Spenner Verlag, Kamen 2011 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Bern 1953), 142 Seiten. 14, 80 Euro.*

Ulrich Neuenschwander (1922-1977) unternahm mit dem nunmehr wieder aufgelegten Buch Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Standortbestimmung der *neuen* in ihrem Verhältnis zur *alten* liberalen Theologie vom Anfang des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Dabei zeigt er in einem ersten Teil (S. 3-55) die Kontinuität zwischen beiden Theologien auf, indem er sieben Gesichtspunkte erläutert. Diese Punkte betreffen: (1) die unvoreingenommene Redlichkeit des wissenschaftlichen Denkens, (2) die Kritik am altkirchlichen Dogma, (3) die uneingeschränkte Bejahung der historischen Bibelkritik, (4) die Befürwortung der Autonomie des Erkennens wie (5) einer synthetischen Erkenntnislehre, (6) die Betonung der Toleranz und (7) das Ethos einer weltoffenen Gesinnungsethik mit dem Akzent auf der verantwortlichen Freiheit der Einzelentscheidung.

Was Neuenschwander in klarer Sprache und Diktion darlegt, will ich wenigstens in einigen Punkten näher ausführen. Das neue liberale Denken „hält an der Entschlossenheit fest, seinem Glauben keine Gestalt zu erlauben, die den wissenschaftlichen Ergebnissen widerspricht“. Damit widerspricht es als vorurteilsloses, stets revidierbares wissenschaftliches Denken der dogmatischen Methode, „die von festen Lehrsätzen ausgeht“ (S. 5). Es führt die Kritik an der altkirchlichen Dreieinigkeitslehre sowie der Zweinaturenlehre wie auch an der mittelalterlichen Genugtuungs- und Erbsündenlehre fort. Im Gegensatz zum Erkenntnisweg der autoritativen Heteronomie, „bei dem die *Anerkennung* der Wahrheit einer Aussage der *Einsicht* in diese Wahrheit vorangeht“, „gründet sich die Lehre von der Autonomie auf den Satz, dass der Anerkennung als Wahrheit die inhaltliche Einsicht in die Wahrheit einer Mitteilung vorangeht“ (S. 27). Dabei verbindet die liberale Theologie die drei möglichen Wurzeln religiöser Erkenntnis, nämlich die unmittelbare religiöse Erfahrung, die geschichtliche Überlieferung sowie das rationale Denken der Religionsphilosophie. Sie tendiert mithin zu einer synthetischen Erkenntnislehre, „die alle drei Weisen des Erkennens positiv bezieht und eine Balance sucht, in der sich die Resultate des von den drei Ausgangspunkten her vorstoßenden Denkens kritisch begrenzen“ (S. 35). Schließlich möchte ich darauf hinweisen, dass Neuenschwander den Grundsatz der Toleranz sehr wohl differenziert betrachtet. Zwar gilt: „Tolerantes Christentum ist liberal, liberales Christentum ist tolerant“ (S. 42). Gleichwohl ist im Blick auf das Toleranzproblem zum einen die Machtfrage von der Wahrheitsfrage zu unterscheiden, zum anderen sind Grenzen der Toleranz angezeigt - wie auch bei aller Relativierung des eigenen Glaubens keineswegs einem unterschiedslosen Relativismus das Wort geredet werden darf und muss.

Im zweiten Teil (S. 56-98) erörtert Neuenschwander die Diskontinuität zwischen alter und neuer liberaler Theologie. Als Kennzeichnung der geschehenen Veränderung verwen-

det er die Kategorie der Abgründigkeit bzw. auch der Zwiespältigkeit, deren Anwendung gegenüber dem Erkenntnis- und Geschichtsoptimismus der alten Theologie immer wieder im Hinweis auf die *docta ignorantia* (gelehrte Unwissenheit) endet. Die Abgründigkeit erweist sich sowohl im Blick auf Natur und Geschichte wie im Blick auf den Menschen wie auch und nicht zuletzt im Blick auf Gott. Weder in der Natur noch in der Geschichte kann mehr von einer zielgerichteten Entwicklung bzw. von einer durchgängig zweckmäßigen Einrichtung gesprochen werden; das teleologische Denken ist nicht mehr aufrecht zu halten. „Wie in der Schau der Natur, so ist auch in der Schau der Geschichte unser Wissen Stückwerk, ein Fragment aufblitzender Sinneinheiten in einem Meer von Rätseln“ (S. 62). Ebenso muss der Mensch erkannt werden als ein Wesen von abgründiger Zwiespältigkeit und fundamentaler Erlösungsbedürftigkeit. „Der Verzicht auf jede Erklärung des Ursprungs, des Sinnes und des Endes der sündigen Zwiespältigkeit im Menschen ... löst beides ab, sowohl die mythische Erklärung der Sünde durch das Dogma vom Sündenfall und Erbsünde als auch die philosophische Erklärung und teleologische Einordnung der Sünde vermittels des Entwicklungsbegriffes“ (S. 80). Schließlich und vor allem aber wird Gott selbst zu einem verborgenen Abgrund, „dessen Sinn niemand ganz erkennt“, und von dem wir im Grunde nichts wissen (S. 67). Diese göttliche Verborgenheit bleibt trotz aller Offenbarung und Gotteseerkenntnis unaufhebbar. „Ja, je mehr uns Gott offenbar wird, um so mehr wird er gerade als Geheimnis offenbar“ (S. 92).

Im abschließenden dritten Teil (S. 99-140) deutet Neuenschwander einige Konsequenzen bzw. Perspektiven der neuen liberalen Theologie an. Was zunächst das Verständnis des Reiches Gottes betrifft, so bedeutet es in Anbetracht der fundamental zwiespältigen Weltstruktur nicht Entwicklung, sondern Neuschöpfung, die nicht auf dem Boden dieser Welt möglich ist, vielmehr vorerst nur am Menschen. Über die Möglichkeit einer vollständigen Realisierung des Reiches Gottes wissen wir nichts, wobei es durchaus in den unendlichen Schöpfungsmöglichkeiten Gottes beschlossen liegt, „auf irgendeine Weise etwas Derartiges einmal eintreten zu lassen“ (S. 107). Was sodann das Christusverständnis betrifft, so ist Jesus zwar als der Christus zu benennen, aber nicht in exklusiver Weise; vielmehr „als eine besondere Art und Weise des Handelns Gottes in der Geschichte“ (S. 121). Demnach ist das Christusgeschehen größer als Jesus, aber weil es in ihm „in entscheidender Weise zum Ausdruck gekommen ist und weltumgestaltende Macht zeigt, erhält Jesus den Ehrennamen ‚der Christus‘“ (S. 121f; vgl. S. 135f). Dass Neuenschwander schließlich im Welt-, Menschen- und Christusverständnis eine neue Nähe der neuen liberalen Theologie zu Paulus sowie zum biblischen Existenzverständnis erkennt, sei hier nur noch erwähnt.

Neuenschwander versteht sein Buch nicht als Kundgabe einer Privatmeinung, vielmehr als repräsentativ für eine größere Zahl von „neuprotestantischen Theologen“ (S. 142). In der Tat: Mit welcher Klarheit und souveräner Übersicht hier ein 31-Jähriger die neuen Entwicklungen und Perspektiven der liberalen Theologie darlegt, erregt Bewunderung. Und die Entwicklungen liberalen theologischen Denkens mehr als 50 Jahre nach dem angezeigten Buch folgen durchaus im Wesentlichen Neuenschwanders Anregungen. Denn diese sind nicht nur für die Weiterentwicklung der historischen Jesusforschung einschließlich ihrer

Konsequenzen für die Christologie offen, sondern auch für eine Weiterentwicklung liberaler Theologie zu einer komparativen bzw. interreligiösen Theologie, wie sie heute geschieht und geboten scheint.

Wolfgang Pfüller

---

## Buchhinweise

---

Andreas Pitz / Werner Zager (Hg.): Spurensuche. Albert Schweitzer in Rheinhessen. In Zusammenarbeit mit dem Deutschen Albert-Schweitzer-Zentrum Frankfurt am Main, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011 (ISBN 978-3-374-02912-9), 96 Seiten, gebunden. 12,80 Euro.

Dietz Lange: Nathan Söderblom und seine Zeit, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen 2011 (ISBN 978-3-525-57012-5), 480 Seiten, gebunden. 49,50 Euro.

Nathan Söderblom: Ausgewählte Werke. Band 1: Offenbarung und Religionen. Hg. von Dietz Lange, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen 2011 (ISBN 978-3-525-57015-9), 284 Seiten, gebunden. 64,95 Euro.

Werner Schock: Sinnhinsichten des Geistes, Shaker Verlag, Aachen 2011 (ISBN 978-3-8440-0067-2), 105 Seiten, broschiert. 24,80 Euro.

Gotthold Hasenhüttl: Glaube ohne Mythos, 2 Bände, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (gebundene Ausgabe 2000). Jetzt 2012 (voraussichtlicher Liefertermin Mitte Januar) Taschenbuchausgabe, 802 und 808 Seiten (ISBN 978-3-7867-2325,7). 69,50 Euro.

---

## Leser-Echo

---

Zu: „Zum Wahrheitsanspruch der Religionen“ (*Freies Christentum* 5/2011, S. 130-132)

Sehr heikel ist die Frage nach einem Kriterium für Wahrheit in den Religionen. Trotzdem muss die Frage nach der wahren Religion stets im Vordergrund bleiben. Die Grenzen zwischen Wahrheit und Unwahrheit gehen durch die jeweils eigene Religion. Das heißt: Auch in den Religionen ist nicht alles wahr und gut. Es gibt auch in den Glaubens- und Sittenlehren, in religiösen Riten und Gebräuchen, Institutionen und Autoritäten Unwahrheiten und Ungutes.

Wie soll man zwischen Wahren und Falschem, Wertvollem und Wertlosem in den Religionen selbst unterscheiden können? Unabweisbare Ausgangsfrage muss sein: Können mit religiösen Zwecken alle Mittel geheiligt werden? Schon immer erwies sich die Religion dort am überzeugendsten, wo es ihr gelang, vor dem Horizont des Absoluten das Humanum wirksam zur Geltung zu bringen. Es seien nur der Dekalog, die Bergpredigt, der Koran, die Reden des Buddha und die Bhagavadgita genannt. Nach der Grundnorm echter Menschlichkeit lassen sich gut und böse, wahr und falsch unterscheiden, lässt sich auch unterscheiden, was in der einzelnen Religion grundsätzlich gut und was böse, was wahr und falsch ist. Dies allen Menschen aufgegebenes Humanum ist ein generelles Kriterium, das für alle Religionen insgesamt gilt. Wahre Menschlichkeit ist Voraussetzung wahrer Religion und wahre Religion ist Vollendung wahrer Menschlichkeit.

*Studiendirektor Heinrich Wübbolt, Sperberweg 44, 48291 Telgte*

---

# Jahrestagung 2011

---

## Mitgliederversammlung

*Die Mitgliederversammlung des Bundes für Freies Christentum am 8. Oktober fand im Rahmen der Jahrestagung 2011 statt, in der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Wittenberg (ein Bericht von der Jahrestagung findet sich in Freies Christentum 6/2011, S. 157-162). Aus der Mitgliederversammlung (zu der in Freies Christentum 4/2011, S. 111 f., eingeladen worden war) werden im Folgenden einige Schwerpunkte vorgestellt.*

### *(1) Mitgliedschaft.*

Zum Bund für Freies Christentum gehören zum Zeitpunkt der Mitgliederversammlung 143 Einzelmitglieder (2010: 137), zu denen 142 korporative Mitglieder der Tempelgesellschaft kommen. 276 Personen (2010: 271) haben die Zeitschrift „Freies Christentum“ abonniert. Dazu kommen Sammelbestellungen bei der Tempelgesellschaft und der Bremer St. Remberti Gemeinde.

### *(2) Veröffentlichungen.*

Das Forum-Heft Nr. 50 (Hg. Werner Zager, Zugänge zur Wahrheitsfrage- ein theologisch-philosophisches Gespräch) erschien im Dezember 2010. Im September 2011 erschien das Forum-Heft Nr. 51: Wolfram Zoller, Dichter als Grenzgänger des Glaubens: Hölderlin – Barlach – Christian Wagner.

Von Werner Zager herausgegebene Nachdrucke früherer Publikationen sowie der von ihm geplante Nachdruck des Werkes „Das Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß sind in Freies Christentum 6/2011, S. 166 f., unter der Rubrik „Buchhinweise“ erwähnt.

Auch von der Jahrestagung 2011 soll ein Sammelband herausgegeben werden, wahrscheinlich mit Ergänzungsbeiträgen zu Tillichs Theologie von Joachim Kunstmann („Rückkehr der Religion“) und Matthias von Kriegstein (Abschiedsvorlesung über Tillich).

### *(3) Öffentlichkeitsarbeit.*

Pfarrerin Dorothea Zager (Worms) wird für die Betreuung des Internetauftritts des Bundes besonders gedankt, denn dieser trägt wesentlich zur Verbreitung des Bekanntheitsgrades des Bundes bei.

### *(4) Vorstandswahlen.*

Satzungsgemäß muss der Vorstand von der Mitgliederversammlung alle vier Jahre gewählt werden: Präsident, Geschäftsführung, Kassenwart, Schriftführer und 6 -10 weitere Mitglieder. Der Schriftleiter der Zeitschrift „Freies Christentum“ ist von Amts wegen Mitglied des Vorstands und wird vom Vorstand gewählt bzw. bestätigt. Die Versammlung beschließt auf Antrag, offen und en bloc abzustimmen. Alle Kandidaten werden ohne Gegenstimmen bei 3 Enthaltungen gewählt. Dr. Andreas Rössler ist vom Vorstand einstimmig als Schriftleiter für die nächsten vier Jahre bestätigt worden. Der neue Vorstand setzt sich folgendermaßen zusammen:

Professor Dr. Werner Zager, Worms (Präsident); Karin Klingbeil, Filderstadt (Geschäftsführende Vorsitzende); Pfarrer Dr. Andreas Rössler, Stuttgart (Schriftleiter der Zeitschrift „Freies Christentum“); Dorothea Friemel, Bremen (Schriftführerin); Pastor Christian Leu, Bad Harzburg (Schriftführer); Oberstudienrat Artur Frölich, Eschborn; Pfarrer Heinrich Frommer, Denkendorf; Pfarrerin Susann Kirschke-Gotzen, Bremen; Dr. Werner Martin, Oldenburg; Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller, Eisenach; Karen Simon-Malue, Magdeburg; Professor Dr. Hans-Georg Wittig, Lörrach.

### *(5) IARF.*

Der Mitgliedsbeitrag für die IARF (Weltbund für religiöse Freiheit) soll wieder 200 Euro betragen.

### *(6) Jahrestagungen 2012-2013.*

Die Jahrestagung 2012 wird vom 21.- 23. September 2012 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar stattfinden. Thema: „Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen“.

Die Jahrestagung 2013 wird am 11.-13. Oktober 2013 in Landau stattfinden, zum Thema „Tod und Ewigkeit“.

Als Themen für künftige Jahrestagungen werden genannt: „Grenzen der Religionsfreiheit“, „Rudolf Otto“, „Apokalyptik“.

### *(7) Kirchentag.*

Es wird die Frage nach einer Beteiligung des Bundes am Kirchentag in Hamburg 2013 gestellt. Einhellige Meinung ist: Ein Stand auf dem Markt der Möglichkeiten überfordert die personellen und finanziellen Mittel des Bundes. Wünschenswert wäre aber eine Beteiligung an Podien, Vorträgen, Bibelarbeiten. Beziehungen und Möglichkeiten dafür sollen eruiert werden.

*(8) Nachtrag: Kollekte bei der Jahrestagung.* Die Gottesdienst-Kollekte am 9. Oktober für die von der Unitarischen Kirche in Rumänien betriebene Senioren-Begegnungsstätte in Klausenburg ergab 318 Euro.

*Dorothea Friemel / Andreas Rössler*

---

# Jahres-Register

---

Dieser Nummer liegt das von Wolfram Zoller zusammengestellte „Register des Jahrgangs 63/2011“ der Zeitschrift Freies Christentum bei.

---

## Termine

---

### **Regionaltreffen 2012 in Stuttgart**

im Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 3, jeweils am Samstag, 15 bis 18 Uhr.

31. März. Professor Dr. Werner Zager: „Gelebte theologische Existenz im Dritten Reich. Der Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Günther Bornkamm“.

7. Juli. Dr. Andreas Rössler: „Der kirchliche Liberalismus in Württemberg. Rückblick auf 100 Jahre 'Freie Volkskirchliche Vereinigung' (gegründet 1912)“.

10. November. Dr. Eberhard Zwink: „Eberhard Nestle (1851-1913) - der Herausgeber der textkritischen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments“.

### **Jahrestagung 2012 des Bundes für Freies Christentum**

21.- 23. September 2012 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar.

Thema: „Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen“.

Vorgesehen sind folgende Referate:

Professor Dr. Werner Zager: „Konzeptionen einer universalen Offenbarung innerhalb der liberalen Theologie“.

Dr. Martin Bauschke: „Die Vorstellung einer universalen Offenbarung aus der Perspektive von Judentum und Islam“.

Professor Dr. Perry Schmidt-Leukel: „Die Vorstellung einer universalen Offenbarung aus der Perspektive von Buddhismus und Hinduismus“.

Pfarrer Dr. Andreas Rössler: „Universales Gottesbewusstsein und religiöse Gleichgültigkeit. Ein Widerspruch?“

Pfarrerinnen Martina S. Gnadt: „Filmimpuls zur religiösen Situation in Deutschland“.

Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller: „'Universale Offenbarung' in religionspluralistischer Sicht“. - Gottesdienst am Sonntag; Akademiedirektor Pfarrer Karl Waldeck.

## Suchen und Finden

*(Lyrischer Impuls zum Weiterdenken)*

Ich finde meinen Weg,  
weil Du mich suchen lässt.  
Ich finde meinen Weg,  
weil Du mir hilfst,  
mich nicht zu verlieren.  
Und wenn ich Irrwege gehe,  
kommst Du mir entgegen.

Am Ende werde ich  
zu Dir sagen:  
„Da bin ich.  
War gar nicht so einfach,  
Dich zu finden!“  
„Dann ist es ja gut“,  
wirst Du sagen.  
Und werde Dir antworten:  
„Ich weiß.“

*(nach: Gerhard Engelsberger; Gottesdienst alltäglich,  
Gütersloh 2004, S. 131)*

*(Gebet)*

Lieber Vater, in den Stürmen unseres Lebens fühlen wir uns manchmal wie Herbstlaub: erfahren uns müde und welk. Wenn du uns aber Kraft schenkst, können wir wieder neu austreiben und grünen. Immer wieder. Darum bitten wir dich: Lass uns entdecken, was wir suchen: die Grenzen der Erde, die Weite unseres Lebens und das Ende unserer Angst.

*(Segensspruch)*

Gott schenke dir Erfolg bei deiner Suche. Er sei das Haus, das dich birgt. Er sei die Tür, die sich öffnet, und das Licht, das dir leuchtet.

*Dorothea Zager*

*(in der Morgenandacht am 8. Oktober 2011 bei der  
Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum  
in der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Wittenberg)*

## **PVSt DPAG Entgelt bezahlt E 3027**

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

**D**er 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).

**ISSN 0931-3834**