



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

64. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER / OKTOBER 2012

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

SEPTEMBER/ OKTOBER 2012

INHALT

Andreas Rössler: **Latente Kirche** 113

(+) Otmar Kurrus: **Rede an meinem Grab** 116

Kurt Bangert: **Die Antwort auf die Gottesfrage -
hängt davon ab, wer fragt!** 119

Stefan Seidel: **Gedenken an Hermann Hesse** 126

Wolfram Zoller: **Andenken an den Theologen Gerhard Ebeling** 128

Bücher 132 **Termine** 140

Zum Nachdenken: Kurt Bangert, Gott erfahren

Zweimonatschrift des Bundes für Freies Christentum e. V.

Internet: www.bund-freies-christentum.de

Präsident

Professor Dr. Werner Zager

Alzeyer Straße 118, 67549 Worms

E-Mail: dwzager@t-online.de

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

Kurt Bangert, M.A.

Mondorfstr. 39, 61231 Bad Nauheim

Redakteur Stefan Seidel

Blumenstr. 76, 04155 Leipzig

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

Latente Kirche - universales Volk Gottes

„Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen“: So lautet das Thema der Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum am 21. bis 23. September 2012 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar.

Auch wenn es nicht gleich klar sein mag, was genau unter „universaler Offenbarung“ zu verstehen ist, ist das doch jedenfalls ein Thema, das ganz auf der Linie eines freiheitlichen, offenen, freisinnigen Christentums liegt. Denn erstens ist das Christentum wirklich im Spektrum der Religionen zu sehen und kann sich hier nicht ausklinken, so als sei es – wie die Anhänger Karl Barths häufig meinten – gar keine Religion oder höchstens die absolute und einzig wahre Religion. Und zweitens ist der eine Gott im „universalen“, weltweiten Horizont zu sehen. Wenn er sich Menschen „offenbart“, also sich kundtut, sich in seinem wahren Wesen erschließt, dann „universal“, also prinzipiell gegenüber allen geistigen Wesen, die eine Antenne für das Absolute haben, unabhängig von Ort und Zeit, Kultur und Religionszugehörigkeit. Gott offenbart sich nicht automatisch, denn er ist erhaben und nicht von uns abhängig, aber „wann und wie und wo er will“, um eine Formulierung des Schweizer liberalen Theologen Martin Werner (1887-1964) zu benutzen.

Ein Aspekt dieser universalen Offenbarung ist die religiöse Gemeinschaft. Menschen, die von der Selbstkundgabe Gottes in Jesus von Nazareth erfasst sind, sammeln sich im Allgemeinen in der christlichen Kirche – die freilich nicht einheitlich organisiert ist, sondern sich in einer Vielzahl von Denominationen (rechtlich selbstständigen Glaubensgemeinschaften) darstellt. Wenn sich der eine, allumfassende Gott aber nicht nur durch Jesus von Nazareth und seine Wirkungsgeschichte kundtut, sondern in einer unüberschaubaren Menge von Personen, Ereignissen und Überlieferungen, die zumeist in keiner direkten geistigen Verbindung zu Jesus von Nazareth stehen, dann kann man auch von einem universalen Volk Gottes reden, im Sinn von Apostelgeschichte 10,35: „In jedem Volk, wer Gott fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm.“

Die formelle Zugehörigkeit zur christlichen Kirche ist nicht heilsnotwendig. Heilsnotwendig ist allein die Gnade Gottes. Diese ist frei. Sie ist nicht an unsere Zuordnungen, Zugehörigkeiten, Bekenntnisse und Meinungen gebunden. Die formelle Mitgliedschaft oder Nicht-Mitgliedschaft sagt noch nichts über die

persönliche Überzeugung und Verhaltensweise. Ein anderes zentrales Bibelwort kommt hier ins Spiel: „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde [genauer: „dass alle Menschen gerettet werden“] und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Timotheus 2,4). Zu unterscheiden ist also das Heil, die Rettung, und die Erkenntnis des Heils, der heilsamen Wahrheit. Das Heil ist allein an Gott gebunden. Für die Erkenntnis des Heils aber ist die Kirche mit ihrer Lehre und Verkündigung mitzuständig.

Zum universalen Volk Gottes, zur religionsübergreifenden „Geistgemeinschaft“ gehören alle, die „Gott fürchten“, also die nach der Wahrheit suchen; die sich ihrer eigenen Grenzen bewusst sind; die sich vor einer letzten Instanz verantwortlich wissen; die sich um Nächstenliebe, Gerechtigkeit und um Ehrfurcht vor dem Leben bemühen.

Der protestantische Theologe Paul Tillich (1886-1965) vertritt das Konzept der „latenten Kirche“. Latente und „manifeste Kirche“ sind zwei deutlich abzugrenzende Größen. Wer zur „latenten Kirche“ zählt, befindet sich außerhalb der „manifesten Kirche“, nämlich der christlichen Kirche, der man als Mitglied angehört und in der es eine lehrmäßige Glaubensgrundlage gibt. „Die Geistgemeinschaft ist latent, solange sie der zentralen Offenbarung in Jesus dem Christus nicht begegnet ist, und die Geistgemeinschaft ist manifest, nachdem eine solche Begegnung erfolgt ist“ (Systematische Theologie Band 3, Stuttgart 1966, S. 180).

„Latente Kirche“ meint: Der „Geist Jesu“ (eine Formulierung von Albert Schweitzer) kann am Werk sein (bzw. man kann Spuren davon entdecken) auch (a) ohne einen expliziten Glauben an Jesus als den Christus und (b) ohne Zugehörigkeit zur christlichen Kirche. Der Geist Jesu ist in zweierlei Hinsicht wirksam: erstens im Handeln, im Verhalten (vgl. Matthäus 7,12-23; 25,31-46), und zweitens im Erkennen - dieses mindestens verstanden als Offenheit für Wahrheit, Wahrheitsliebe, Wahrheitssuche, häufig auch mit Einsichten über den Sinn des Lebens und die „letzten Fragen“, die mit der christlichen Botschaft zusammenstimmen, etwa dass wir uns einer göttlichen Schöpferkraft verdanken und aus deren Gnade existieren. Beides, also die Wahrhaftigkeit samt einer Wahrheitserkenntnis (bzw. einer Erkenntnis von Fragmenten der Wahrheit) und andererseits die Liebe, haben Christen nicht für sich allein gepachtet.

Zunächst scheint Tillich die „latente Kirche“ allerdings noch nicht ganz außerhalb, sondern eher am Rand der offiziellen Kirche gesehen zu haben. So 1936 in seiner autobiografischen Betrachtung „Auf der Grenze“.

Später hat Tillich dann die „latente Kirche“ eindeutiger ganz außerhalb der organisierten Kirche gesehen: „Der konkrete Anlass für die Unterscheidung zwischen einem latenten und einem manifesten Stadium der Geistgemeinschaft

war meine Begegnung mit Gruppen außerhalb der organisierten Kirche, die in eindrucksvoller Weise zeigten, dass das Neue Sein, wie es zentral im Christus erschienen ist, in ihnen lebendig war, obgleich sie sich dessen nicht bewusst waren und es auch nicht akzeptiert hätten, wenn man es ihnen bewusst gemacht hätte. Bestimmte Gruppen sind hier zu nennen: die Jugendbewegung, pädagogische, künstlerische und politische Bewegungen und einzelne ohne sichtbare Verbindung miteinander, in denen das Wirken der göttlichen Gnade fühlbar war. Sie gehörten zu keiner Kirche, ja sie standen ihr sogar oft gleichgültig oder ablehnend gegenüber, aber sie waren doch von der Geistgemeinschaft nicht ausgeschlossen. Wenn man diese Bewegungen mit den Kirchen vergleicht und sieht, wie viel Profanisierung und Dämonisierung in den Kirchen vorhanden ist, so ist es unmöglich, die Kirchen mit der Geistgemeinschaft zu identifizieren und solche säkulare Gruppen von ihr auszuschließen“ (Systematische Theologie 3, S. 180 f.).

Das Denkmodell „latente und manifeste Kirche“ wäre missverstanden, wollte man sagen, alle, die nicht offiziell zur manifesten christlichen Kirche gehören, seien der latenten Kirche zuzurechnen. Wer aber zur latenten Kirche gehört, ist offen, insofern man niemandem ins Herz schauen kann. Es gibt nur Anzeichen dafür, ob Leute, die nicht Mitglieder einer christlichen Kirche sind, doch in der Sache, im Geist mit dem zusammenstimmen, was echtes Christentum sowohl im Denken als auch im Handeln und Fühlen ausmacht.

Dem Denkmodell „latente und manifeste Kirche“ wird häufig vorgeworfen, hier sei von einer sachlichen Überlegenheit der manifesten (christlichen) Kirche her gedacht. In der manifesten Kirche sei die Fülle der Wahrheit gegeben, außerhalb von ihr fänden sich nur Fragmente der Wahrheit (Wahrheitspartikel). Dieser Inklusivismus sei aber geistlicher Imperialismus und wolle Nichtchristen vereinnahmen. Die Gefahr einer religiösen Arroganz ist in der Tat nicht ganz von der Hand zu weisen. Andererseits wird ja gerade anerkannt, dass die Zugehörigkeit zur manifesten christlichen Kirche nicht heilsnotwendig ist und dass sich Gott universal kundtut, und zwar auch auf heilbringende Weise.

„Latente Kirche“ ist freilich kein Zustand, mit dem sich die „manifeste Kirche“ schlicht zufrieden geben könnte, auch wenn Grund zur Freude über interreligiöse Grundgemeinsamkeiten gegeben ist. Die christliche Kirche will ja die (uns überhaupt mögliche) Fülle der Wahrheitserkenntnis vermitteln. Insbesondere will sie zeigen, dass Jesus Christus als die zentrale Manifestation des Wortes Gottes der Maßstab dafür ist, ob es sich wirklich um „Geistgemeinschaft“ und um Wahrheitserkenntnis handelt oder nicht. Es ist die Aufgabe der manifesten Kirche, die Eindeutigkeit, die in Jesus gegeben ist, bewusst zu machen und die biblische Botschaft von Generation zu Generation weiterzugeben.

Entscheidender Faktor für die „latente Kirche“ ist der „Geist Jesu“. Kriterium für den Geist Jesu ist Jesus von Nazareth, seine Verkündigung, sein Verhalten, sein Dasein für andere, sein Gottvertrauen.

Andreas Rössler

(+) Otmar Kurrus

Im Vertrauen auf Gott

Rede an meinem Grab

Studiendirektor i.R. Otmar Kurrus, Diplom-Mathematiker und leidenschaftlicher theologischer Denker, war langjähriger Autor in der Zeitschrift „Freies Christentum“. Mit Datum vom 7. Juli 2009 verfasste er eine „Rede an meinem Grab“. Sie sollte bei der Trauerfeier anlässlich seines Todes verlesen werden. Kurrus, geboren am 24. Mai 1929, starb am 23. Juni 2012. Auf der Todesanzeige ist zu lesen: „In Natur, Musik und Kunst fand er einen Abglanz Gottes. Sein Bemühen galt der Zusammenschau des westlichen und östlichen Denkens.“ Abgedruckt ist unter anderem ein chinesisches Sprichwort: „Besser auf neuen Wegen/ etwas stolpern,/ als im alten Pfad/ auf der Stelle treten.“ Bei der Trauerfeier mit anschließender Urnenbeisetzung am 6. Juli 2012 auf dem Hauptfriedhof in Freiburg verlas sein Freund Dr. Gerhard Augustin die Trauerrede, die im Folgenden dokumentiert wird.

Liebe Anwesende, es ist mein Wunsch und Wille, dass an meinem Grab weder unverbindliche noch gar unzutreffende Worte gesprochen werden. Deshalb sollen die folgenden Sätze als eine Art von Totenpredigt vorgelesen werden. Sie sind zugleich mein Glaubensbekenntnis.

Sie haben sich zu einer Trauerfeier versammelt. Im Urchristentum hätte man sich über den Tod gefreut. Man glaubte, der Gestorbene würde dem Herrn Jesus begegnen und mit ihm in das von ihm verkündete und unmittelbar erwartete Gottesreich eingehen. Doch das Reich Gottes ist bis heute nicht angebrochen. Muss man wegen dieser Fehleinschätzung Jesu verzweifeln?

Ich bin im Glauben an Gott gestorben. Doch war es nicht der kirchliche Gott. Dass mit diesem Gott etwas nicht stimmt, zeigt das Theodizeeproblem: die Rechtfertigung Gottes angesichts des unverschuldeten Leides der Menschen. Sämtliche Versuche der Philosophen und Theologen während der fast zweitausend

sendjährigen Geschichte des Christentums, dieses Problem zu lösen, sind gescheitert. Nach wie vor belastet das Leid des Menschen Gott und ist der Grund für Atheismus bzw. Gleichgültigkeit.

Gott ist kein übermenschlicher Vater. Er ist nicht nur Person, er ist auch der Urgrund des Seins. Ich glaube also an die Transpersonalität Gottes: er ist personal und zugleich apersonal. Und zwar im Sinne der holistischen und dynamischen Bipolarität des altchinesischen Yang und Yin, den Wirkkräften des Tao, das ein anderer Name für die Gottheit ist.

Gott befindet sich nicht außerhalb der sichtbaren Welt, er ist nicht nur im „Himmel“. Er ist das Größte und zugleich das Kleinste. Er ist in allem, das er aber auch umfasst. Ich glaube also an einen panentheistischen Gott: alles ist in ihm. Er ist verborgen in der Natur und im Weltall, das er umfängt. Sein Geist ist im Menschen. Alles durchdringt er und geht doch nicht darin auf. Jedoch ist er für unsere alltäglichen Sorgen und Nöte - dazu gehören auch Krankheiten - im allgemeinen nicht zuständig. Er ist kein „Mädchen für alles“.

Diese Gottheit, die das Universum erschuf und es auch erhält, hat auf unserer Erde die Evolution in Gang gesetzt. Ihr Geist war bereits latent in der Materie vorhanden. Während in Pflanze und Tier noch die ursprüngliche göttliche Einheit vorhanden ist, spaltete sich diese bei der Entstehung des Menschen durch Selbstorganisation der Materie gemäß dem Willen Gottes in Subjekt und Objekt, in den Erkennenden und das Erkannte. Durch diese Trennung entstand das Gute und das Böse. Sie war notwendig, um im Menschen Selbstbewusstsein und freien Willen entstehen zu lassen.

Nur durch die Entstehung des menschlichen Bewusstseins war es Gott möglich, in Erscheinung zu treten. Insofern braucht er den Menschen. Auch konnte dieser am Werke Gottes als der kleinere Partner mitwirken. Denn die Evolution hat eine Aufgabe und ein Ziel. Durch sie soll die ursprüngliche vorbewusste Einheit auf einer höheren Ebene zurückgewonnen werden.

Ich glaube an den Christus Jesus, an den Gesalbten Gottes, den größten jüdischen Propheten und Weisheitslehrer, aber nicht an Jesus Christus als die zweite göttliche Person. Denn erstens ist es vermessen, über die innere Struktur der Gottheit zu spekulieren. Sie ist ein Geheimnis und wird es immer bleiben. Und zweitens gab es weder beim Übergang vom Tier zum Menschen noch in der Frühzeit des Menschen eine Ursünde, die sich vererbte. Sowohl in der gesonderten Erschaffung des ersten Menschenpaares, ohne Anbindung an das Tierreich, als auch in der Abstammung von einem einzigen Menschenpaar - von der Molekularbiologie längst widerlegt - irrt die Bibel. Der Sündenfall fand nie statt. Das Christentum hat, beginnend mit Paulus, den einmaligen jüdischen Sündenfall auf

alle Nachkommen ausgedehnt. Die sündige Menschheit - eine Folge der Erbsünde - erforderte nach Paulus den Opfertod Jesu; und dieser - da es galt, eine kollektive Sünde zu sühnen - machte die Vergöttlichung Jesu notwendig.

Doch Jesus war nach den Synoptikern, den drei frühesten Evangelisten, nur Mensch. Einzig der sehr späte „Johannes“ behauptete seine Präexistenz in Gott, beschreibt ihn gewissermaßen als Gedanken Gottes. Jedoch auch Sokrates, Buddha und Konfuzius waren solche Gedanken.

Der Ausschließlichkeitsanspruch des Kirchenchristentums hat viel Leid in der Welt hervorgerufen. Der Mensch Jesus ist weder in den Himmel aufgefahren noch zu den Toten hinabgestiegen. Dies sind überholte Vorstellungen eines dreistufigen Weltbildes mit der Erdscheibe in der Mitte. Er wird auch nicht am Ende der Zeiten zu Gericht sitzen.

Ob Gott richten wird, entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls wird ein solches Gericht mit unseren irdischen Vorstellungen wenig zu tun haben. Es gibt kein Fegefeuer und keine Hölle. Sie dienten vor allem der Festigung der Priestermacht und haben in der Vergangenheit unzählige Menschen sehr geängstigt. Natürlich gibt es auch keinen Teufel. Diese Verkörperung des Bösen kam in die hebräische Bibel durch östliche, besonders persische Einflüsse. Als zweiter Gott hat der Satan bis heute die dualistische Haltung des Kirchenchristentum bewirkt und unheilvoll beeinflusst. Selbst Jesus hat fälschlicherweise an ihn geglaubt. Als Mensch seiner Zeit war auch er gegen Irrtum nicht gefeit.

Aber Jesus ist von Gott auferweckt worden. Die Vision des Petrus, die bereits Paulus erwähnt, muss man ernst nehmen. Es ist eine rein geistige Auferweckung, die wir uns alle erhoffen. Der Mensch ist zu Selbstbewusstsein und freiem Willen gelangt, ist damit Person. Wenn es Gott gibt, der dies plante und veranlasste, so wäre es widersinnig anzunehmen, dass dieser Gott mit dem Tod dieses Personsein auslöschte.

Allerdings bedeutet individuelles Weiterleben nicht, dass wir um unsere irdische Vergangenheit wissen werden. Und auch das Geschehen auf der Erde nach unserem Tod kümmert uns nicht mehr. Denn Leben in Gott ist so überwältigend, dass alles Irdische versunken ist.

Ich werde also, liebe Anwesende, Ihre Teilnahme an meinem Begräbnis gar nicht wahrnehmen. Trotzdem danke ich Ihnen herzlich. Als Zusammenfassung meiner Rede denken Sie immer: die Gottheit ist anders und größer als wir uns vorstellen können. Sie wird immer ein Geheimnis bleiben. Und Entsprechendes gilt auch für das Leben nach dem Tod. Streifen Sie überholte Vorstellungen von Gott ab, die ihn unglaubwürdig machen. Enthalten Sie sich Spekulationen über das Jenseits. Aber vertrauen Sie der Gottheit. Sie ist unsere einzige Hoffnung.

Die Antwort auf die Gottesfrage...

...hängt davon ab, wer fragt!

Die Antwort auf die Frage nach Gott hängt in erheblichem Maße davon ab, wer fragt und warum diese Frage gestellt wird. Eine Antwort auf diese Frage, die seit ewigen Zeiten die Menschheit umtreibt, ergibt sich nicht von selbst, sondern erst aufgrund der besonderen Fragestellung des Fragenden. Die Frage nach Gott kann aus beruflichen (fachlichen) oder aus persönlichen Gründen gestellt werden. Beide Motivationen sollen hier behandelt werden.

Was berufliche (fachliche) Beweggründe betrifft, macht es einen großen Unterschied, ob die Gottesfrage von Philosophen, Religionswissenschaftlern, Theologen, Gesellschaftswissenschaftlern, Naturwissenschaftlern oder etwa Künstlern gestellt wird.

Auch wenn die Frage aus privaten Gründen gestellt wird, kann es unterschiedliche Motivationen geben. Ich kann sie aus reiner Neugierde, intellektuellem Interesse, einem existenziellen Bedürfnis, ja vielleicht aus einer akuten Not heraus oder aus der Hoffnung auf eine bessere Zukunft stellen. Doch schauen wir uns zunächst die beruflichen Gründe an.

Fachliche Beweggründe für die Frage nach Gott

Philosophen haben die Frage nach Gott seit jeher gestellt. Wir sprechen darum von der philosophischen Theologie. Gott und die Götter waren bei griechischen Denkern ein oft behandeltes Thema, aber auch bei den Römern und natürlich bei den großen Denkern der europäischen Geistesgeschichte.

„Die Frage nach Gott bildet ja, mit wenigen Ausnahmen, die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch den höchsten Gegenstand des Denkens und dies nicht zufällig, sondern aus dem Wesen des Philosophierens heraus“, so Wilhelm Weischedel¹.

Freilich, die Antworten der Philosophen zur Gottesfrage fielen recht unterschiedlich aus. Noch im 20. Jahrhundert hat der Philosoph Richard Swinburne „Die Existenz Gottes“ in seinem so betitelten Buch philosophisch zu begründen versucht, während sein Zeitgenosse John Leslie Mackie in seinem „Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes“ im Wesentlichen

zu einem entgegengesetzten Schluss kam. Wie auch immer die Antwort ausfällt, die Gottesfrage ist und bleibt ein wichtiges philosophisches Rätsel. Für Weischedel, der sich intensiv mit der philosophischen Theologie auseinandergesetzt hat, galt Gott sogar als vorrangiges Thema der Philosophie. „Gibt die Philosophie diese ihre wesentliche Aufgabe preis, so gibt sie offenbar sich selber auf.“²

Anders dachte indes Martin Heidegger, der 1962 in einem („Zeit und Sein“ überschriebenen) Vortrag meinte, in Bezug auf die Gottesfrage sei es „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern schon auf die Frage zu verzichten“³. Es wäre jedoch ein Fehler, in diese Aufforderung einen Atheismus hineinzulesen. Immanuel Kant folgend, kritisierte Heidegger jede Art von Gottesbeweis und meinte, dass „ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muss, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und das Beweisen seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt“⁴. Zu diesem Gott könne der Mensch weder beten, noch könne er ihm opfern noch vor diesem Gott musizieren und tanzen.⁵

Eine Philosophie, die meint, die Frage nach Gott - so oder so - beantworten zu können, tut weder Gott noch sich selbst einen Gefallen. Denn es muss bezweifelt werden, „ob Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiss und als gewisser je nach Bedarf gleichsam auf die Seite gestellt werden kann, um nach Bedarf herbeigeholt zu werden“⁶.

Für Heidegger blieb die Gottesfrage eine unentschiedene Frage; aber es war für den deutschen Philosophen nur eine philosophische Unentschiedenheit, wusste er doch um den Unterschied zwischen einem philosophischen Fragen nach Gott, das immer nur ein offenes Fragen sein kann, und einem theologischen Fragen nach Gott, das der Gewissheit des Glaubens entspringt.

„Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des (philosophischen) Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche.“⁷ Dass die Theologie immer wieder nach der Philosophie schießt, um Gott rational zu erklären, macht Heidegger der Theologie zum Vorwurf und fragt dann, „ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen“⁸. Dieses Ernstmachen obliegt aber ausschließlich der Theologie, nicht der Philosophie. Denn es kann nach Heidegger keine christliche Philosophie geben, weil sich Philosophie immer nur aus sich selbst heraus bestimmen kann. Eine christliche Philosophie sei so widersinnig wie der Gedanke eines viereckigen Kreises.

Philosophie kann weder atheistisch noch theistisch sein, aber nicht aus Gleichgültigkeit heraus, „sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind“⁹. Unser Denken ist begrenzt, und aus philosophischer Sicht muss die Frage nach Gott notgedrungen eine offene sein.

Eine offene Frage wird sie auch für den *Naturwissenschaftler* bleiben. Denn die meisten Naturwissenschaftler verzichten nicht nur auf die Antwort, sondern, Heideggers Aufforderung beherzigend, schon auf die Frage.¹⁰ Und sie tun dies aus guten Gründen. Zum einen ist Gott kein Gegenstand, den Wissenschaftler untersuchen könnten, den sie empirisch erforschen könnten. Und zum andern muss der Naturwissenschaftler Gott aus seinen Überlegungen schon deshalb ausklammern, weil er sonst Gefahr liefe, bei Lücken im Ursache-Wirkungsgefüge Gott als eine Art Überbrückungserklärung oder Lückenbüßerbegründung ins Spiel zu bringen, statt weiter zu forschen und nach den eigentlichen Ursachen für die beobachteten Phänomene zu fragen. Hätte man sich bei Erdbeben, Vulkanausbrüchen und Tsunamis mit Gott als Ursache begnügt, so hätte man nichts über Plattentektonik, Kontinentalverschiebungen, Vulkanismus oder das Entstehen von Gebirgen in Erfahrung gebracht. Es gibt also gute Gründe, weshalb es Naturwissenschaftlern nicht erlaubt ist, Gott als Hypothese zu postulieren. - Was nicht heißt, dass Naturwissenschaftler nicht an Gott glauben können. Aber eben nicht als Naturwissenschaftler.

Von Berufs wegen stellen *Religionswissenschaftler* die Frage nach Gott. Sie vergleichen Religionen miteinander, ihre Lehren und Riten, ihre Mythen und - ihre Götter. Gottesbilder gehören zum Fachgebiet dieser Wissenschaftler, und vor ihrem kritischen Auge erscheinen alle Gottesvorstellungen prinzipiell gleichwertig. Sie sprechen allen Göttern eine gleichgestellte Berechtigung zu - oder dann auch wieder ab; und vielen Religionswissenschaftlern ist, wenn ich das richtig sehe, im Laufe ihres Vergleichens ein einst vorhandener Gottesglaube abhanden gekommen. Für den Religionswissenschaftler ist Gott zwar ein zentrales Thema, aber nur weil er objektiv zu beschreiben sucht, was die Religionen über Gott aussagen; nur selten setzt er sich zu Gott selbst in Beziehung; vielmehr bleibt er als neutraler Beobachter außen vor. Für ihn sind Religionen und ihre Götter gleich gültig, um nicht zu sagen gleichgültig. Die Frage nach der Wahrheit stellt sich ihm nicht, ja es gilt, „dass die Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft die Gottesfrage nicht stellen darf“, meint Karénina Kollmar-Paulenz.¹¹

Während die Naturwissenschaft die Frage nach Gott ausklammert und für Philosophie und Religionswissenschaft die Frage nach Gott eine offene Frage bleibt, setzt die *Theologie* Gott voraus. Wo die anderen Wissenschaften unverbindlich bleiben, hat sich die Theologie festgelegt. Sie konzentriert sich auf das ihr Spezifische, nämlich auf die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage. Für die Theologie ist sie das eigentliche Kerngeschäft. Für sie ist Gott ein Axiom. Ein Axiom ist eine Denkvoraussetzung, die einer Beweisführung weder bedarf noch fähig ist; ein Vorverständnis, dessen Wahrheitsgehalt aber durchaus reflektiert

werden darf und muss. Die Theologie versteht sich als Nachdenken über einen Gott, den sie grundsätzlich voraussetzt.

Wenn Heidegger, wie oben gesehen, der Theologie vorwirft, zu sehr nach der Philosophie zu schielen, um die Existenz Gottes rational erklären (oder gar beweisen) zu wollen, so ist dieser Vorwurf nicht nur als Kritik, sondern eher als Aufforderung an die Theologie zu werten, an Gott als einem unbedingten Apriori festzuhalten, aber nicht auf der Grundlage (philosophischen) Denkens, sondern wegen des in der Bibel bezeugten Gottesgeschehens. Die Theologie arbeitet eben mit anderen Denkvoraussetzungen als die Philosophie. Die Theologie geht davon aus, dass es schon immer Menschen gab, die bezeugten, Gott erfahren zu haben. Von Gott war offenbar schon immer die Rede. Menschen haben ihn erlebt und erfahren, sind ihm - irgendwie - begegnet. „Nach Gott wird gefragt, weil Gott bereits zur Sprache gekommen ist.“¹²

Nun muss man nicht allem, was Menschen berichten, uneingeschränkt glauben. Es wäre ein Fehler, Erfahrungen mit Tatsachen zu verwechseln. Erfahrungen sind immer Erfahrungen von etwas als etwas. Erfahrungen bergen in sich selbst die Deutung des Erfahrenen. Menschlicher Erfahrung haftet das Subjektive - aber auch das Unverwechselbare - inne. Wenn Menschen bezeugen, Gott erfahren zu haben, mag einem Naturwissenschaftler sogleich eine natürliche Erklärung dafür einfallen; die Theologie indes muss diese Erfahrung ernst nehmen, indem sie mit dem, der berichtet, fragt: War es wirklich Gott, dem du da begegnet bist? Kann es etwas anderes als Gott gewesen sein? Spricht etwas dagegen, diese Erfahrung als eine göttliche zu verstehen?

Gewiss: unsere Erlebnisse deuten wir entsprechend unseren eigenen Dispositionen. Mehr noch, unsere Dispositionen - unsere Einstellungen, Erwartungen, Wertmaßstäbe - bestimmen auch unsere Erlebniswelt und Erfahrungen. Die Wirklichkeit ist nicht etwas, dem wir bloß ausgeliefert sind, sondern etwas, das wir maßgeblich mitgestalten. Was immer wir als Wirklichkeit erleben, unterliegt unseren Erwartungen und Perspektiven. „Wirklichkeit ist ein Gewebe, an welchem menschlicher Wille webt.“¹³

Persönliche Beweggründe für die Frage nach Gott

Aber vielleicht wird ja gerade das als göttlich erlebt, bei dem wir uns auf keinerlei Eigenanteil, kein Zutun unsererseits berufen können. Da mag es Momente in unserem Leben geben, da wir ans Ende unserer Weisheit und unserer Möglichkeiten angekommen sind. Und doch tut sich plötzlich etwas Unerwartetes, Ungewöhnliches, Wundersames auf, das wir weder verursacht noch erwar-

tet noch zu hoffen gewagt hatten und vor dem wir uns nur noch staunend und dankbar verneigen können, vor dem wir singen und tanzen möchten. War es göttlich? War es Gott? Kann es etwas anderes als jenes unerklärliche Numinosum sein, das schon immer das eigentlich Religiöse ausmachte, jene Begegnung mit dem Heiligen, welches uns die Schuhe ausziehen lässt?

Jeder Art von Gotteserfahrung geht immer eine individuelle und subjektive Einstellung voraus, aus der heraus wir nicht nur unsere Erlebnisse deuten, sondern aus der heraus wir auch die Frage nach Gott stellen - wenn wir sie überhaupt stellen - und aus der heraus diese Frage auch beantwortet werden muss. Und damit sind wir bereits mitten bei den persönlichen Beweggründen für die Gottesfrage. Die Antwort auf diese Frage hängt somit nicht nur davon ab, aus welchen beruflichen Motiven, sondern - mehr noch - auch aus welchen persönlichen Gründen wir fragen. Sie hängt davon ab, wer fragt. Und es gibt keine persönlichere Frage als diese. Somit muss auch die Antwort eine ganz persönliche sein.

Philosophen und Theologen haben Gott als das Ganze, als das Sein, das Absolute, die letzte Wirklichkeit, als Möglichkeit, aber auch als Liebe oder Gerechtigkeit definiert.¹⁴ Nach Paul Tillich jedoch ist Gott „der Name für das, was uns unbedingt angeht“¹⁵. Rudolf Bultmann spricht davon, „dass Gott die unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit ist“¹⁶. Alles Reden über und von Gott hat keinen Sinn, wenn es nicht existenziell um uns, unser Dasein und Sosein geht. Gott als abstrakte Definition ist nur eine Gedankenspielerei - ohne Wirklichkeitsbezug und Erfahrungscharakter. Wenn wir von Gott oder über Gott reden - ob abstrakt oder in Bildern - geht uns Gott im Vollzug solchen Redens sogleich verloren. Denn von Gott können wir nicht wirklich reden, ohne uns selbst in dieses Reden mit einzubeziehen. Gott ist nicht Gott, wenn er nicht mein Gott, mein Gegenüber ist, das Du, vor dem ich stehe. „Nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden“, so Bultmann.¹⁷ Und noch schärfer: „Wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muss geantwortet werden: nur als ein Reden von uns.“¹⁸ Ich selbst habe Gott unter anderem auch als die meine eigentliche Identität bestimmende Wirklichkeit definiert.¹⁹ Die Wirklichkeit Gottes hat zu tun mit dem Ich, das zu sich selbst kommt.

Wenn wir nach Gott fragen - bewusst oder auch unbewusst - fragen wir immer nach uns selbst. Umgekehrt: Weil wir nach uns selbst fragen, ergibt sich die Frage nach Gott.

„Die Frage nach Gott stellt sich hier durchaus ohne Gott. Sie stellt sich von selbst.“²⁰ Denn jeder stellt sich früher oder später die Frage: Wer bin ich? Wieso

bin ich hier? Wozu bin ich auf der Welt? Woher komme ich und wohin gehe ich? Was will ich hier? Was soll ich hier? Wer soll ich sein?

Hinter diesen existenziellen Fragen stehen emotionale Befindlichkeiten; und zwar zwei gegenläufige Affekte, die tief in unser Innerstes hineinreichen: unsere Sehnsucht und unsere Angst. Unsere Sehnsucht nach Sinnhaftigkeit, nach Erfüllung, nach Bestimmung, nach ultimativer Geborgenheit. Und unsere Angst vor Getrenntsein und Entfremdung, vor Alleinsein und Einsamkeit, vor Unverstandensein und Sinnlosigkeit. Zu dieser Angst gehört auch - und vor allem - die Angst davor, nicht zu mir selbst gekommen zu sein oder kommen zu können, sich selbst und sein wahres Ich verfehlt zu haben.

Die Frage nach Gott ergibt sich nicht nur, weil wir Fragen nach uns selbst stellen, sondern öfters noch deshalb, weil wir uns vor Situationen gestellt sehen, die existenzielle Not hervorgerufen haben: Ereignisse und Erfahrungen, die uns an uns selbst, an der Sinnhaftigkeit unserer Welt und auch an Gott zweifeln lassen. Da ist der arbeitslose Akademiker, dessen Joblosigkeit an seinem Selbstbewusstsein und an seiner Identität nagt; die Frau, die von ihrem Mann verlassen wurde und nicht nur an der Liebe, sondern an sich selbst verzweifelt; der Todkranke, der seine Lebenserwartungen und Träume am Boden zerstört sieht; der Jugendliche, der, durch die Prüfung gefallen, plötzlich seine ganz Zukunft in Frage gestellt sieht. Da ist die durch den Tod eines geliebten Menschen - Tochter, Mann oder Mutter - in tiefe Trauer gestürzte junge Frau, die am Sinn von allem zweifelt. Da ist der Pensionär, der seinen Lebenszenit überschritten hat und sich endlich mit seinem eigenen Tod auseinanderzusetzen beginnt. Da ist der Naturwissenschaftler, der angesichts astronomischer, quantenphysikalischer und evolutionsbiologischer Zufälligkeit und Beliebigkeit am Sinn des Ganzen zweifelt.

Kann Gott die Antwort auf alle diese Nöte sein? Wenn Gott die Antwort auf das ist, was uns unbedingt angeht, wenn er das ist, was unsere Existenz bestimmt und uns Identität verleiht, dann ist Gott eben als jene Antwort zu verstehen, die in der Lage ist, uns in unserer Lebenskrise wieder Halt zu geben, und die uns wieder zu uns selbst finden lässt. Gott ist der, durch den wir unser verlorenes Ich wiedergewinnen. Gott ist die Antwort auf das Grunddilemma des Menschen, die Antwort auf meine Entfremdung, auf meine Endlichkeit, meine Sterblichkeit, meine Einsamkeit, meine Unsicherheit und meine Angst. Als Antwort auf meine Entfremdung kann er sich als der mir Vertraute offenbaren. Als Antwort auf meine Endlichkeit ist er der Unendliche und Unbegrenzte. Als Antwort auf meine Sterblichkeit ist er mein wahres Leben. Als Antwort auf meine Einsamkeit ist er der Vater, der mir nahe ist. Als Antwort auf meine Unsicherheit ist er mein sicheres Fundament. Als Antwort auf meine Perspektiv-

losigkeit ist er meine neu erflamnte Hoffnung. Als Antwort auf meine Angst ist er die Liebe. Was immer die Krise ausmacht, die mein Leben verdunkelt: Gott wartet am Ende des Tunnels auf mich.

Anmerkungen

1 Wilhelm Weischedel: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (Darmstadt 1971 und 1972), dtv-Ausgabe München 1979, S. XVIII.

2 Ebd.

3 Martin Heidegger: Zeit und Sein, in Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 2000, S. 21.

4 Martin Heidegger: Nietzsche, Bd. 1, S. 366; zitiert nach Weischedel: Der Gott der Philosophen, a.a.O., S. 489.

5 Martin Heidegger: Identität und Differenz, Pfullingen 1957; zitiert nach Weischedel, ebd.

6 Martin Heidegger: Nietzsche, Bd. 1, S. 324; zitiert nach Weischedel, ebd., S. 490.

7 Martin Heidegger: Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 110; zitiert nach Weischedel, ebd.

8 Martin Heidegger: Was ist Metaphysik?, Frankfurt/Main 1954; zitiert nach Weischedel, ebd.

9 Martin Heidegger: Über den Humanismus, Frankfurt/Main 1949; zitiert nach Weischedel, ebd., S. 491.

10 Eine Ausnahme bildet hier u.a. der Physiker Hans Sixl, der erst kürzlich das Buch „Gott erkennen und verstehen“ veröffentlichte, in dem er einen naturwissenschaftlichen Zugang zur Gottesfrage versucht.

11 Karénina Kollmar-Paulenz: Zur Relevanz der Gottesfrage für eine transkulturell orientierte Religionswissenschaft, in: Ulrich Körtner (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 46.

12 Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1986, S. 337.

13 Theodor Lessing: Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen, München 1921, S. 111.

14 Siehe dazu: Kurt Bangert: Die Wirklichkeit Gottes. Wie wir im 21. Jahrhundert an Gott glauben können, Bad Nauheim 2012.

15 Paul Tillich: Systematic Theology, Vol. One, Chicago 1951, S. 211.

16 Rudolf Bultmann: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders., Neues Testament und christliche Existenz, Tübingen 2002, S. 4.

17 Ebd., S. 8.

18 Ebd.

19 Bangert: Die Wirklichkeit Gottes, a.a.O., S. 272.

20 Jünger: Gott als Geheimnis der Welt, a.a.O., S. 4.

Stefan Seidel

„Die Gottheit ist in dir“

Im Gedenken an Hermann Hesse (1877-1962)

Hermann Hesse gilt als meistgelesener Autor des 20. Jahrhunderts. Auch weil er die religiöse Sprachlosigkeit überwand, wird er heute noch geschätzt. Was ist das für ein Zauber, der von Hermann Hesse ausgeht, dass er bis heute weltweit und millionenfach gelesen wird? Auch ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod ist die Begeisterung für Hesses Bücher ungebrochen. Allein der Subarkamp-Verlag verkauft jährlich rund 400 000 Hesse-Bücher. Die geschätzte Weltauflage beträgt 125 Millionen.

Es dürfte ein gutes Stück an Hesses Eigensinnigkeit liegen, die die Leser so in Bann zieht. Gerade junge Menschen fanden und finden in Hesses Büchern Ermutigung auf dem schweren Weg zu sich selbst. Die Geschichte eines durch Überforderung und Fremdbestimmung seelisch zugrunde gerichteten Schülers im Roman „Unterm Rad“ (1906) hilft auch noch nach 100 Jahren Jugendlichen, sich gegen übergriffige Ansprüche der Schule oder der Eltern zu behaupten.

Hesse scheint einen Ton getroffen zu haben, der über die konkrete Zeit der Entstehung seiner Bücher hinaus zu klingen vermag. Ihm ist es gelungen, Grundgeschichten des Menschen zu erzählen, die von den ewigen Konflikten des menschlichen Lebens handeln: Von den Schmerzen der Ablösung von den Eltern, vom Umgang mit den inneren Trieben, von Selbstbestimmung und Unterordnung, von Idealen und den Schwierigkeiten ihrer Verwirklichung. Hesse lieferte damit quasi die Poesie zur modernen Psychologie. Er zeigte, wie wichtig Träume und echte zwischenmenschliche Begegnungen sind.

Noch nicht gänzlich gewürdigt ist dagegen Hesses Bedeutung für die Wiederentdeckung der Religiosität durch den modernen Menschen. Ohne die übliche

Scheu anderer Autoren seiner Zeit widmete sich Hesse auch den Fragen der religiösen Sinnfindung.

Freilich ging er auch auf diesem Gebiet eigene, unkonventionelle Wege, verließ die streng-christliche Bahn, die ihm sein Elternhaus vorgegeben hatte. Er wollte immer ideologiefrei bleiben und war letztlich zeitlebens auch ein religiös Suchender.

Dass dem modernen, westlichen Menschen in seiner technikgläubigen Diesseitigkeit etwas Entscheidendes fehlte, wurde Hermann Hesse auf einer großen Indienreise 1911 bewusst. Die dort erfahrene tiefe Innerlichkeit und Achtsamkeit im Umgang mit der eigenen Seele beeindruckten ihn. Er sah es als seine Aufgabe an, der spirituellen Hilflosigkeit des Westens etwas entgegenzusetzen. „Unser Besitz an Wissen vom inneren Leben, an Mitteln zur Pflege der Seele ist ein Nichts“, stellte er 1922 fest.

Mit seiner Erzählung „Siddhartha“ fand Hesse schließlich eine Form, dem modernen Menschen einen Zugang zur verschütteten Quelle der Spiritualität zu eröffnen. In der frei gestalteten, fiktiven Lebensgeschichte des indischen Religionsgründers Siddhartha Buddha zeigt Hesse eine Möglichkeit religiöser Existenz heute auf: Jenseits fester Lehren und Dogmen gilt es, das Göttliche in sich selbst zu erkennen.

„Nein, keine Lehre konnte ein wahrhaft Suchender annehmen, einer, der wahrhaft finden wollte. Der aber, der gefunden hat, der konnte jede, jede Lehre gutheißen, jeden Weg, jedes Ziel, ihn trennte nichts mehr von all den tausend anderen, welche im Ewigen lebten, welche das Göttliche atmeten“, heißt es im „Siddhartha“.

Dieses Buch, das Hesse einmal als „Bekenntnis zur Liebe“ bezeichnete, wurde zu seinem erfolgreichsten. Es ist ein Plädoyer für die Achtsamkeit den eigenen seelischen Regungen gegenüber, für Geduld mit sich selbst und anderen. Es ist eine Einladung, das Göttliche mitten im Leben, mitten in sich zu entdecken.

„Der Mensch, der das Wesentliche des Lebens ahnt, und ihm näher zu kommen sucht, der erlebt – sei es nun im christlichen oder anderm Gewand – unfehlbar die Wirklichkeit Gottes, oder wenn Sie so wollen des Lebens, von dem wir Teile sind“, schreibt Hesse 1923 in einem Brief. In seinem Buch „Das Glasperlenspiel“ formulierte er es so: „Die Gottheit ist in Dir, nicht in Begriffen und Büchern.“

Es scheint, als würde „Siddhartha“ die Leere füllen, die die religionslos gewordene Moderne hinterlassen hat. Es ist wie eine Wiederverzauberung der Welt – jedoch nicht auf Kosten des Verstandes und des Rechts des Einzelnen auf Selbstbestimmtheit.

Hesses ungebrochener Erfolg könnte damit zu tun haben, dass er als einer der Wenigen die moderne Sprachlosigkeit in religiösen Dingen überwindet und zu spirituellen Impulsen findet, die jenseits leerer Formeln, überholter Dogmen oder oberflächlicher Frömmerei sind.

Am 9. August 1962 starb Hermann Hesse in seiner Schweizer Wahlheimat Montagnola an einem Gehirnschlag. In seinen Händen hielt er die „Bekenntnisse“ des Kirchenvaters Augustin.

Wolfram Zoller

Gottes Wort ist Geschichte geworden

Andenken an den Theologen Gerhard Ebeling (1912-2001)

Am 9. Juli 2012 jährte sich zum hundertsten Mal das Geburtsdatum eines der wichtigsten deutschen Theologen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der freilich den Nichttheologen meist nur dem Namen nach bekannt ist (wenn überhaupt): Gerhard Ebeling, während insgesamt acht Jahren Professor der Theologie in Tübingen. Wer in den fünfziger und sechziger Jahren dort studiert hat, konnte einen der vornehmsten Lehrmeister der Theologie unserer Zeit erleben.

Zum Leben

Ebeling ist Berliner. Im Theologiestudium erlebte er den zündenden Funken bei Rudolf Bultmann in Marburg, was ihn lebenslang prägte. Genauso wichtig war freilich seine Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche (BK) im Dritten Reich. Man darf nicht vergessen: Bultmann war neben Karl Barth einer der Mitbegründer der Dialektischen Theologie, die damals das härteste Bollwerk gegen die NS-Ideologie bildete. So war Ebeling einer der Teilnehmer an Dietrich Bonhoeffers illegalem Predigerseminar im Finkenwalde, woraus sich nicht nur seine zweite theologische Prägung, sondern darüber hinaus eine ganz persönliche Freundschaft mit Bonhoeffer entwickelte.

Bonhoeffer vermittelte ihm die Möglichkeit einer theologischen Promotion bei Fritz Blanke in Zürich, die Ebeling 1937/38 über Luthers Evangelienausle-

gung verwirklichte - und damit ist der Name der dritten ihn entscheidend prägenden Persönlichkeit gefallen: Martin Luther.

In dieser Zeit lernte er auch seine Frau kennen, eine Schweizerin, mit der er sich 1939 verheiratete. Die Beziehung zur Schweiz und speziell zu Zürich sollte sich später noch weitreichend fortsetzen.

Im selben Jahr 1939 übernahm Ebeling dann bis 1945 den Pfarrdienst an einer Notgemeinde der BK in Berlin, freilich im Krieg unterbrochen durch den Dienst als Sanitätssoldat. Es war Helmut Thielicke, der dann den vielversprechenden Mitkämpfer an der Bekenntnisfront und ausgewiesenen Lutherkenner nach Tübingen vermittelte als Assistent von Professor Hanns Rückert, und schon 1947 habilitierte er sich bei Rückert und wurde sogleich mit einer Professur in Kirchengeschichte betraut.

Aus dieser Zeit stammt sein programmatischer Aufsatz mit der Definition von „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“. Als Kirchengeschichtler verlor er sich aber nicht in historische Details; ihm ging es immer um die theologische Mitte der Kirche und ihrer Verkündigung, und das prädestinierte ihn 1954 zum Wechsel in die systematische Theologie als Nachfolger des nach Hamburg berufenen Thielicke.

Mit der vom Pietismus geprägten württembergischen Landeskirche tat sich Ebeling in jener Zeit der Aufregung um die Bultmann'sche Entmythologisierungstheologie freilich schwer (wie ebenso umgekehrt), und so nahm er zwei Jahre später, 1956, einen Ruf auf die Professur für Systematische Theologie an der Züricher Universität an. Nach neun Jahren dort kam es 1965 zu einem dreijährigen Interim noch einmal in Tübingen, doch schon 1968 kehrte er wieder nach Zürich zurück, jetzt als Professor für Fundamentaltheologie und Hermeneutik bis zu seinem Ruhestand 1979.

In diesem Jahr erschien dann seine theologische Summe, die gewichtige dreibändige „Dogmatik des christlichen Glaubens“.

Am 30. September 2001 starb Gerhard Ebeling 89-jährig in Zürich.

Zur Theologie

Bultmann - Bonhoeffer - Luther: Jede dieser drei prägenden Gestalten drehte sich - je in ihrer Weise - um das Zentralthema der Verkündigung des Evangeliums, um das Wort Gottes und um die menschliche Antwort, die es herauslocken oder herausfordern will, den Glauben. „Wort und Glaube“ hat deshalb Ebeling seine ersten drei großen Aufsatzbände überschrieben, und entsprechend lautet auch der Titel seiner ersten dogmatischen Summa, vorgetragen als Vorle-

sungsreihe für Hörer aller Fakultäten in Zürich im Wintersemester 1958/59 „Das Wesen des christlichen Glaubens“ - eines der schönsten theologischen Bücher, die ich kenne und das einen in aller gedanklichen Strenge hineinführt in die Tiefen des christlichen Glaubens wie der menschlichen Existenz.

„Wort“ heißt: Sprache. Sprache aber ist nichts Statisches, sondern immer in Bewegung und Entwicklung entsprechend dem menschlichen Wesen selbst, und deshalb unendlich vielgestaltig und in jeder Zeit immer neu ausgeprägt. Denn der Mensch - als einziges Wesen dieser Erde mit Selbstbewusstheit - hat Geschichte, ja ist Geschichte in seinem Wesen. Geschichtlichkeit ist daher sein Merkmal, das seine Welt, sein Leben und auch seinen Glauben prägt, neben Wort und Glaube daher der dritte Zentralbegriff in Ebelings Theologie. Seine erste programmatische Schrift als Systematiker heißt denn auch „Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem“.

Warum ist diese Geschichtlichkeit ein theologisches Problem? Eben weil nach Johannes 1 das ewige Wort Gottes Fleisch geworden ist in Jesus und darum eingegangen ist in eben diese Geschichtlichkeit, in die der Schöpfer uns gestellt hat. Wenn Gottes Wort aber Geschichte geworden ist, dann muss es in räumlicher wie zeitlicher Entfernung immer neu übersetzt werden, damit es sinngemäß verstanden werden kann. Das erfordert schon die Vielfalt der Völkersprachen, aber ebenso die Vielfalt der sprachlichen Wandlungen und Vorstellungsformen im Lauf der Zeit.

Übersetzen, dolmetschen heißt im Griechischen „hermeneuein“. „Hermeneutik“ ist daher die Lehre vom Verstehen und Übersetzen von Sprache, und so bedarf auch das Gotteswort einer angemessenen Hermeneutik, um sinngemäß verstanden und ins Leben übersetzt zu werden. Eben dies hat Ebeling als seine zentrale Lebensaufgabe gesehen, weshalb er in Zürich ein „Institut für Hermeneutik“ gegründet und selber eine „Einführung in theologische Sprachlehre“ geschrieben hat.

Damit wird auch deutlich, warum Luther für ihn eine so zentrale Bedeutung hat, - der Reformator, der das Evangelium, das Gotteswort, neu verstanden und übersetzt hat. Intensivst hat sich Ebeling in Luthers Werk vertieft als einer der bedeutendsten Lutherforscher des 20. Jahrhunderts und Mitherausgeber der großen Weimarer Lutherausgabe. Drei Bände „Lutherstudien“ zeugen von seiner Forscherarbeit, und wiederum hat er deren Frucht in einer Vorlesungsreihe für Hörer aller Fakultäten für alle verständlich gemacht: „Luther. Einführung in sein Denken“.

Man achte genau auf den Titel: Nicht um Kirchengeschichte geht es da, sondern theologisch um den Kern von Luthers Denken, das ja so vielfach missver-

standen werden kann, weil Luther nicht einlinig, sondern in Gegensätzen denkt: Buchstabe - Geist, Gesetz - Evangelium, Person - Werk, Reich Gottes zur linken - zur rechten Hand, Glaube - Liebe, Unfreiheit - Freiheit.

Was hält als Mitte von Luthers Denken all diese Gegensätze zusammen? Die Antwort, die hier in der Kürze nur angedeutet werden kann, liegt gerade in der Worthaftigkeit sowohl Gottes wie des Menschen beschlossen.

Man hat Ebeling vorgeworfen, er habe sich nur auf das Zentrum von Wort und Glaube konzentriert, lasse aber die Auswirkung dieser Mitte auf die Weite sowohl der restlichen Dogmatik als auch die Weite der praktischen Lebenswirklichkeit vermissen, im Bild gesprochen: Er konzentriere sich nur auf den Moment, wo der Stein ins Wasser fällt, habe aber die ganzen Wellen, die er schlägt, nicht im Blick.

Wie wenig dieser Vorwurf zutrifft, hat der reif gewordene Ebeling in seinen späten Jahren bewiesen. Gewiss, seine Konzentration galt zuerst einmal jener Mitte, von der alles ausgeht. Aber dann erscheint 1979 seine große „Dogmatik des christlichen Glaubens“, in der er das ganze Feld der Glaubenslehre abschreitet, und 1995 dann der vierte Aufsatzband von „Wort und Glaube“ unter dem eigenen Titel „Theologie in den Gegensätzen des Lebens“, wo er ausgreift in die Lebensbezüge des Glaubens, ins Feld der Religionswissenschaft, der Wissenschaften überhaupt, der Zeitgeistströmungen, der Ethik.

Und darin zeigt sich, wie Hans Jürgen Schultz in seiner Würdigung betont hat, dass in Ebeling von Anfang an der Bonhoeffer'sche Ansatz lebendig blieb: „Ganz Christus gehörend steht er (= der Christ) zugleich ganz in der Welt“, und zu Recht fasst Schultz Ebelings Wirken daher treffend zusammen: „Seine ganze Theologie ist der Versuch, die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt in der Wirklichkeit Gottes zu denken“ (Hg. Hans Jürgen Schultz, Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart und Olten 1967², S. 589 f.).

In diesem Sinn hat er viele der freier denkenden Theologen der Nachkriegszeit intensiv geprägt und ihnen in zeitgemäßer Weise einen lebendigen Kontakt zum Zentrum unseres christlichen Glaubens, dem Evangelium im Evangelium der Bibel, vermittelt, - auch dem Schreiber dieser Zeilen.

Bücher

Kurt Bangert: Die Wirklichkeit Gottes. Wie wir im 21. Jahrhundert an Gott glauben können, Philia-Verlag, Bad Nauheim 2012 (ISBN 978-3-00-037564-4). 285 Seiten, gebunden. 19,95 Euro.

Kurt Bangert, evangelischer Theologe, langjähriger Forschungsleiter des christlichen Hilfswerks „Word Vision“ in Deutschland und Autor zahlreicher Bücher vor allem zu Themen der Entwicklungshilfe, bringt das Kunststück fertig, auf etwa 270 Seiten in 23 Kapiteln über die Gottesfrage zu schreiben, ohne dass man an irgendeinem Punkt vor der Lektüre kapitulieren muss. Mit seiner Fähigkeit, die gegenwärtige Diskussionslage in verständlicher Weise zu referieren, auf zuverlässige theologische und philosophische Gewährsleute zurückzugreifen, spannend und packend zu schreiben, erinnert er an Heinz Zahrnt. Die eigene Meinung kommt vor allem im umsichtigen Abwägen verschiedener Standpunkte zum Vorschein.

Die elf Kapitel des ersten Teils („Die Frage nach Gott“) gehen von gegenwärtigen Fragestellungen aus. Etwa: eine Ortsbestimmung Gottes; die moderne Säkularität und doch die Sehnsucht nach Gott; Auseinandersetzung mit dem Atheismus; Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube; Gott, Gehirn und Gene; die Bedrohung des Gottesglaubens durch die Theodizee-Frage; was vom überkommenen Theismus bleiben kann und was davon überholt ist.

Der Mensch, und zwar auch der säkularisierte Zeitgenosse, ist für den Verfasser religiös bestimmt (S. 95-97). Er ist zur Religiosität „prädisponiert“, wenn auch nicht „prädestiniert“ (S. 96). Im Blick auf den Atheismus sagt Bangert zu Recht, auch der Atheist könne „Gott als das Ganze der Wirklichkeiten und Möglichkeiten“ nicht leugnen (S. 135), auch wenn er den so verstandenen Gott für „konturenlos und deshalb bedeutungslos“ halte (S. 136). Damit ist (mit Paul Tillich) zwischen der immer schon vorauszusetzenden Dimension des Absoluten, des Unbedingten, des „Sein-selbst“, und dem Profil, dem Charakter, den Konturen des Absoluten zu unterscheiden.

Die zwölf Kapitel des zweiten Teils („Gott – wer oder was ist das?“) bestimmen einerseits das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch und entfalten andererseits wesentliche Charakteristika des christlichen Gottesglaubens (wie „Gott als Heil“, „Gott als Mensch“, „Gott als Liebe“ und „Gott als Dreieinigkeit“).

Vehement vertritt Bangert den Grundsatz, dass modernes wissenschaftliches Denken, überhaupt der Gebrauch der Vernunft, und der Glaube an Gott sich an keinem Punkt ausschließen müssen. Freilich bedarf es dazu eines durch das neuzeitliche Bewusstsein, wie es sich in der Aufklärung artikuliert hat, gereinigten Gottesverständnisses. Eben dazu will Bangert einen Beitrag leisten. Dass Glaube und Vernunft zusammenpassen, ergibt sich schon daraus, dass Glaube eine Sache zugleich der Vernunft, des Tuns und des Gefühls bzw. der Erfahrung ist (S. 94). Auch Atheisten berufen sich auf ihre Vernunft. Bangert

meint einmal sogar, die Unsichtbarkeit Gottes könne den Atheismus rechtfertigen (S. 246). Gemeint ist aber doch wohl, dass Gottes Unsichtbarkeit und Rätselhaftigkeit den „Agnostizismus“ rechtfertigen kann.

Die Leitfrage Bangerts ist die nach der „Wirklichkeit Gottes“. Gott hat für uns nur dann eine Bedeutung, wenn er etwas anderes ist als eine bloße Idee oder eine Konstruktion der Spekulation oder gar ein Wunschgedanke. „Gott ist nur dann Gott, wenn er wirklich ist“ (S. 15). Aber welche Wirklichkeit kommt Gott zu? (S. 38). Und wie macht sich Gottes Wirklichkeit in unserer Lebenswirklichkeit geltend? (S. 77). Bangert kennt das Leiden unter Gottes mangelnder Präsenz in der Welt (S. 81). Gottes Gegenwart müsse gerade in seiner offensichtlichen Abwesenheit gesucht werden (S. 85). Entscheidend ist die Lebenshilfe, die im Glauben an Gott liegt: Gott soll für uns nicht nur eine „Idee bleiben“, sondern „Wirklichkeit werden“ – indem wir ihn „als heilende Präsenz erfahren“ (S. 147), insbesondere in Hoffnung, Zuversicht und Trost (S. 143 f.). Hier kommt auch die reformatorische Rechtfertigung allein aus Gnade ins Spiel, indem wir Vergebung unserer Schuld zugesprochen bekommen (S. 202). „Gnade“ befreit aber nicht nur von Schuld, sondern gibt uns auch Anteil an „Gottes göttlicher Natur“ (S. 207). Entscheidend ist die Begegnung mit dem als Liebe verstandenen, durch Liebe charakterisierten Gott: „Wer Gott kennenlernen und ihn erfahren möchte, der erfährt ihn am ehesten durch die Liebe und in der Liebe“ (S. 214). Oder noch grundsätzlicher: „Soll Gott erfahren werden, kann er nur durch die Liebe erfahren werden“ (S. 224).

Versteht sich der Verfasser als „Theist“? Einen veralteten Theismus lehnt er ab (S. 105-111). Gott ist kein „Lückenbüßergott“, kein Teil seiner Schöpfung, und er befindet sich nicht in einem Jenseits neben der Welt (S. 150-154). Unterschieden wird, mit der philosophischen Tradition, zwischen „Sein“ und „Seiendem“: „Gott ist ein sich vom Seienden essentiell unterscheidendes Sein“ (S. 154). „Wenn Gott das Sein ist, dann muss Gott der Schöpfer des Seienden sein“ (S. 155).

Eine gewisse begriffliche (nicht sachliche) Unklarheit besteht in der Erörterung der Frage nach der Diesseitigkeit oder Jenseitigkeit Gottes. Einerseits redet Bangert von einer „physikalischen Außerweltlichkeit (Transzendenz) Gottes“ (S. 154; vgl. auch S. 167). Gott befindet sich „gänzlich außerhalb unserer physikalischen Welt“ (S. 153), sei aber zugleich der Welt geistig immanent (so S. 154). In seiner ersten Seinsweise stehe der dreieinige Gott „außerhalb der Schöpfung, weil andernfalls er nicht der Schöpfer sein könnte“ (S. 247). Andererseits wird zusammengefasst: „Gott ist in allem, was die Welt ausmacht, ohne selbst die Welt zu sein“ (S. 175). Zu größerer Klarheit hätte es geführt, wenn Bangert – durchaus in seinem eigenen Sinn – die Transzendenz und Immanenz Gottes darin gebündelt hätte, Gott mit Tillich als die Dimension der „Tiefe“ in allem zu bezeichnen. Der Sache nach meint er eben dies: „Diese dem Universum innewohnende schöpferische Gesetzmäßigkeit und kreative Urkraft dürfen wir auch ‚Schöpferkraft‘ oder ‚Schöpfergeist‘ nennen“ (S. 171). Anders gesagt: Der Schöpfer ist die Tiefe seiner Schöpfung.

Der Theismus mündet bei Bangert in einen Panentheismus (so S. 130): „Gott ist das Ganze“; er ist „alles in allem“ und „der alles Umfassende und alles Umgreifende“ (S. 140).

Wenn dann Gott als „Summe oder Gesamtheit aller Wirklichkeiten und Möglichkeiten“ (S. 128) „das Ganze“ sein soll, so ist hier Gott doch nicht quantitativ gedacht. Vielmehr ist Gott die Tiefe dieser „Summe oder Gesamtheit aller Wirklichkeiten und Möglichkeiten“. Kapitel 13 mit der Überschrift „Gott als das Ganze“ (S. 124-139; Kap. 13) ist ein großartiger Angelpunkt des ganzen Buches.

Um über Gott zu streiten, muss man erst einmal wissen, was man unter „Gott“ versteht (so S. 70 ff.). Der Verfasser scheut sich nicht davor, Gott „definieren“ zu wollen (S. 114). Aber ist es nicht eher angemessen, Gott zu umschreiben und zu versuchen, sich ihm anzunähern? Bangert hat selbst gewisse Vorbehalte dagegen, Gott zu „definieren“ (S. 135). Dieses Problem löst sich leichter, wenn man mit Tillich die schon erwähnte Grunddifferenz von göttlicher Dimension und wahren Profil Gottes einführt.

Bangert unterscheidet ja selbst: Gott ist eine „Sache der Begrifflichkeit“, „aber vor allem auch eine Sache des Glaubens“ (S. 79). Gegen Ende des Buches heißt es: „Bei der Bedeutung Gottes als die mein Leben bestimmende und mein Leben tragende Wirklichkeit kommt es also nicht so sehr darauf an, wie ich Gott verstehe oder definiere, sondern wie ich mich von ihm als einem mir übergeordneten Prinzip definieren lasse, wie ich mich selbst verstehe und wohin ich mich durch Gott lenken lasse“ (S. 274).

Was meinen wir, wenn wir „Gott“ sagen? Zuerst einmal - und das ist die göttliche Dimension - „die uns bestimmende Wirklichkeit“ (S. 26), die „allumfassende Wirklichkeit“ (S. 29). Mit Anselm von Canterburys ontologischem Gottesargument formuliert: „das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (S. 65 f.). Oder die „Einheit des allumfassenden Seins“, das heißt das „universelle Sein“ (S. 126). Gott ist „allem Seienden voraus, weil er der Urgrund und das Ziel allen Seins ist“ (S. 247).

Dies sind abstrakte Formulierungen, aber das ist auch gut so. Denn nun muss die Frage nach dem konkreten und wahren Charakter des „Urgrundes und des Ziels allen Seins“ geklärt werden.

Bangert sieht durchaus ein Nebeneinander von göttlicher Dimension und von wahren Charakter Gottes, den er im Verständnis Gottes als Liebe gegeben sieht: „Gott wurde als das Absolute, als das Sein, als der Urgrund des Seins, als das Unbedingte usw. definiert, aber nur viel zu selten als Liebe: Wieso konnte man das Wichtigste übersehen? Wieso stellte man nicht in den Vordergrund, was das Neue Testament nachdrücklich zum Ausdruck bringt, nämlich dass Gott Liebe sei?“ (S. 213 f.). Oder anders gefragt: „Mit welcher Begründung und mit welchem Recht setzen wir Gott, den wir doch auch als das Ganze, ja die Gesamtheit der Wirklichkeiten und Möglichkeiten, definiert haben, der also alles in allem ist, nun zugespitzt mit dieser doch sehr menschlichen Eigenschaft der Liebe gleich?“ (S. 214). Doch hätte Bangert dieses Nebeneinander gar nicht problematisieren müssen, sondern es einfach als unentbehrliche Grundunterscheidung festhalten können.

Zum wahren Charakter Gottes äußert sich Bangert ausführlich in Kapitel 20: „Gott als Liebe“. Zusammengefasst: „Gott ist die Liebe nicht in dem Sinne, dass er neben der Liebe noch vieles andere ist, sondern sein eigentliches Wesen ist Liebe“ (S. 223). Eben dies ist an Jesus von Nazareth ablesbar.

Ein ungewöhnlich packendes Kapitel widmet sich dem Gesichtspunkt „Gott als Mensch“ (S. 195-209). Dieses Schlüsselkapitel ist erstaunlich, weil der Satz „Gott ist Mensch geworden“, der in den Kirchen üblicherweise vertreten wird, eigentlich nicht in ein freies Christentum passt, und Bangert selbst ist Mitglied im Bund für freies Christentum. Dann aber ist Bangerts universalistische Auslegung großartig: Erstens ist jeder Mensch eine Menschwerdung Gottes (S. 198). Zweitens hat sich Gott mit Jesus identifiziert, das heißt aber nicht, dass Gott und Jesus identisch wären. So „stirbt“ Gott am Kreuz, aber er stirbt in jedem unschuldigen Leiden und Sterben. Gott solidarisiert und identifiziert sich mit den unschuldigen Opfern, mit den Leidenden, mit den Armen. An anderer Stelle, im Zusammenhang der Theodizee-Frage, redet Bangert davon, dass Gott mit seinen leidenden Geschöpfen mitleidet (S. 103 f.). Drittens darf sich der Mensch mit Gott verbinden, an ihm teilhaben, und „diese Verbindung des Menschen mit der Wirklichkeit Gottes ist doch eigentlich, was Religion im Kern ausmacht“ (S. 203). An solchen Gedankengängen zeigt sich besonders eindrücklich, dass das Buch Bangerts nicht nur voller theologischer, biblischer, philosophischer und naturwissenschaftlicher Informationen und Einsichten steckt, sondern auch seelsorgerliche Hilfen bietet.

Andreas Rössler

Andreas Renz u.a. (Hg.): „Der stets größere Gott“. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012 (ISBN 978-3-791724270), 259 Seiten. 19, 90 Euro.

In schöner Regelmäßigkeit führt das Theologische Forum Christentum – Islam an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart christlich-muslimische Fachtagungen durch. Der vorzustellende Band dokumentiert die siebente dieser Tagungen vom März 2011.

In sechs Themenkreisen werden christliche und islamische Gottesvorstellungen referiert und diskutiert, wobei es selbstverständlich nicht zuletzt um den kritischen Vergleich zwischen den beiden verwandten Traditionen und ihren aktuellen Ausformungen geht. Die Themen seien hier zunächst im Überblick zusammengestellt: theologische und hermeneutische Grundlagen (S. 21-98); mystische Gotteserfahrungen in Christentum und Islam (S. 99-125); der eine und der drei-eine Gott (S. 127-156); Gottesbilder und Geschlechterkonstruktionen (S. 157-184); Gott und Gewalt (S. 185-214); die Gott-Mensch-Beziehung (S. 215-240). Eine Einführung, zusammenfassende und weiterführende Reflexionen sowie ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren komplettieren das Buch.

Da ich im gegebenen Rahmen die Beiträge nicht im Einzelnen vorstellen kann, möchte ich einiges Hervorhebenswerte genauer betrachten. Da geht es zunächst um hermeneutische Perspektiven des biblischen Redens von Gott. Bekanntlich sind die biblischen Gottesvorstellungen vielfältig, ja bisweilen geradezu widersprüchlich. Dies macht Ulrike Bechmann (S. 49-67) deutlich und akzentuiert besonders „die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“ sowie „die Spannung zwischen der Treue Gottes und der Reue Gottes“ (S. 63). Ihre hermeneutische Maßgabe für den heutigen kritischen Umgang mit diesen biblischen Vorgaben bezieht sie aus der Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils zu den

nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*. Fazit: „Aus der kontextuellen Bezogenheit heraus resultiert die Pluralität der Gottesbeziehungen zu den Menschen. Diese Pluralität wahrzunehmen, anzuerkennen und nicht einzugrenzen, das kann man an der biblischen Gottesrede lernen. Die Dynamik einer Entgrenzung des Heils weiterzudenken, über die eigenen Horizonte hinaus Gott größer sein zu lassen, auch dazu lädt biblische Gottesrede ein“ (S. 67). In einem weiteren Beitrag (S. 187-198) sieht Bechmann freilich auch Anlass zu Korrektur und Widerspruch gegenüber biblischen Gottesvorstellungen, nämlich da, wo sie Gewalt legitimieren bzw. Gott als gewalttätig darstellen. Dabei findet sie diese Korrektur sowie diesen Widerspruch bereits innerhalb der Bibel selbst (S. 196). Bemerkenswert noch, dass sich daraufhin der Beobachter aus islamischer Sicht gleichsam verwundert die Augen reibt und konstatiert: „Derartiges ist man muslimischerseits vom Umgang mit dem Koran nicht unbedingt gewöhnt“, es ist „bestenfalls im Umfeld sogenannter Liberaler und Reformier zu finden“ (S. 212).

Nun, solche „Liberalen und Reformier“ sind nicht zuletzt Reformierinnen. Das zeigen u.a. Rabeya Müllers kritische Überlegungen zu islamischen Gottesbildern im Blick auf das Geschlecht Gottes (S. 159-167). „Grundsätzlich ist sich die Mehrheit von Männern und Frauen in der islamischen Theologie einig darin, dass Gott kein Geschlecht hat. Dennoch herrscht aus unterschiedlichen Traditionen und durch überlieferte Projektionen das subtile Empfinden vor, dass Gott männlich sei“ (S. 159). In der Kritik an männlich dominierten Gottesbildern ist sich Müller mit ihrer christlichen Kollegin Helga Kuhlmann (vgl. S. 168-180) ebenso einig wie in dem Bestreben, die weiblichen Aspekte des Gottesbildes als gleichwertig herauszustellen. Dabei dürfte die islamische Theologie aufgrund ihrer Betonung der göttlichen Transzendenz sowie ihres dementsprechenden kritischen Vorbehalts gegen anthropomorphe Gottesvorstellungen im Vergleich zur herkömmlichen christlichen Theologie mit ihrem dominierenden Vaterbild sowie ihren Trinitätsvorstellungen eher gegenüber männlich dominierten Gottesbildern resistent sein. Vor allem aber kann man dem kritischen Fazit der muslimischen Beobachterin zustimmen, die meint: „Letztlich erscheint es absurd, sich über die Geschlechtlichkeit oder Nicht-Geschlechtlichkeit Gottes Gedanken zu machen, da Gott außerhalb der Kategorie Geschlecht steht und kein Modell für die menschliche Geschlechtlichkeit darstellt“ (S. 184).

Erwartungsgemäß ist auch das Problem der Einheit Gottes in Anbetracht der christlichen Vorstellung von der Drei-Einheit Gottes Thema der Diskussionen. Die bekannten Differenzen brauche ich hier nicht zu wiederholen. Interessant sind hingegen zwei Vorschläge zur Annäherung im christlich-islamischen Dialog. Der eine kommt von islamischer Seite und signalisiert die Bereitschaft, die christliche Trinitätslehre als Herausforderung zu begreifen, die den Verstehenshorizont von Muslimen überschreitet. Dies freilich nur, „wenn Christen ihrerseits bereit sind einzugestehen, dass diese Herausforderung, losgelöst von der eigenen Glaubenserfahrung in der Bezeugungsgemeinschaft, auch ihren Verstehenshorizont überschreiten muss“ (S. 154). Da von christlicher Seite immer wieder betont wird, dass es sich bei der Trinität um ein Geheimnis im strikten Sinn handelt, dürfte sich diese Bedingung einigermaßen leicht erfüllen lassen. – Der andere Vorschlag versteht sich als Ge-

sprächsangebot an die islamische Seite. Reinhold Bernhardt (S. 217-230) sieht bei allen Unterschieden gleichwohl eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen christlichem und islamischem Verständnis einer dreifachen göttlichen Offenbarung. „Auch im Islam ist ja davon die Rede, dass Gott sich als Schöpfer in der Schöpfung, als Offenbarer an einem Punkt in der Geschichte – im Koran – und in seinem allgegenwärtigen Beistand (in der Rechtleitung) äußert“ (S. 230).

Wie sich das islamische Offenbarungsverständnis, wenn auch gerade nicht in der von Bernhardt offerierten traditionsgemäßen Richtung, im interreligiösen Dialog weiter entwickelt, zeigt der m.E. anregendste Beitrag des vorliegenden Buches. Für Mouhanad Khorchide (S. 72-90) stellt sich nämlich aufgrund des christlich-islamischen Dialogs die Frage, ob nicht auch von islamischer Seite Offenbarung als *Selbstoffenbarung* Gottes verstanden werden kann, vielmehr sollte. Diese Frage bejaht Khorchide, indem er im Koran und weit darüber hinaus die Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit als zentral und somit als Kriterium jeglicher Offenbarung eruiert. Die folgenden beiden Sätze mögen belegen, wie anregend die Gedanken Khorchides sind. „Denkt man die Offenbarung [...] im Sinne der Selbstmitteilung Gottes, also als Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes, dann ist dieser Prozess noch nicht abgeschlossen und wir können, ja, sollen daran partizipieren, indem wir diese Offenbarung veranlassen. Dies tun wir, indem wir selbst gütig und barmherzig handeln“ (S. 90). Völlig zu Recht würdigt Bertram Schmitz (S. 91-98) diesen Vorstoß als wegweisend für den christlich-islamischen Dialog. Die „Vorstellung Gottes als Barmherzigkeit kommt der christlichen Wendung von Gott als Liebe [...] nahe und bietet einen tiefen Anknüpfungspunkt in der interreligiösen Diskussion“ (S. 95).

Der hiermit vorgestellte Band bietet über weite Strecken interessante Einblicke in den fortschreitenden Dialog zu einem, um nicht zu sagen *dem* zentralen theologischen Problem zwischen Christentum und Islam. Es ist überaus erfreulich, dass dieser Dialog nicht zuletzt hierzulande beträchtlich intensiviert werden konnte. Das Theologische Forum Christentum – Islam leistet dazu seit einigen Jahren einen sehr schätzenswerten Beitrag.

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

Klaus von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn u.a. 2012 (ISBN 978-3-506775375). 356 Seiten, kartoniert. 29, 90 Euro.

Neben Ulrich Winkler in Salzburg ist Klaus von Stosch in Paderborn wohl der profilierteste Vertreter einer Komparativen Theologie im deutschen Sprachraum. In seinem hier zu würdigenden Buch fasst er seine zahlreichen Einzelstudien zur Komparativen Theologie zusammen und entwickelt seinen Ansatz weiter. Dabei nimmt die Auseinandersetzung mit den Ansätzen einer Theologie der Religionen einen breiten Raum ein. Genauer gesagt, unternimmt er es im ersten Teil seines Buches (S. 15-252), die entwickelten Ansätze einer Theologie der Religionen gleichsam zu beerben, indem er die „Komparative Theologie als zeitgemäße Gestalt einer Theologie der Religionen“ (Überschrift, S. 133) zu erweisen

versucht. Er hält dies deshalb für unumgänglich, weil die bisherigen Theologien der Religionen „die Grundforderung jeder Theologie der Religionen“ nicht erfüllen, will sagen „ihr grundlegendes Dilemma“ nicht überwinden können. Diese Grundforderung ist eine doppelte: „einerseits andere religiöse Traditionen und deren Anhänger in ihrer Andersheit wertschätzen und andererseits am eigenen Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit festhalten zu wollen“ (S. 11). Dass die Komparative Theologie diese doppelte Grundforderung erfüllen und damit das Grunddilemma der innerhalb der Theologie der Religionen entwickelten Standardmodelle überwinden kann, will von Stosch mit seinem Buch zeigen (S. 12).

Im ersten Abschnitt des ersten Teils (S. 17-131) erörtert er „Theorien, Modelle und Probleme christlicher Theologien der Religionen“ (Überschrift, S. 17). Dabei diskutiert er die mittlerweile ziemlich ausdifferenzierten Varianten der religionstheologischen Grundmodelle (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) sorgfältig und auf argumentativ hohem Niveau. Trotz aller Ausdifferenzierungen bleibt sein grundsätzlicher Einwand gegen diese Modelle bestehen. Sie können nämlich, wie erwähnt, die doppelte Grundforderung nicht erfüllen: Können Exklusivismus wie Inklusivismus die anderen religiösen Traditionen und ihre Anhänger nicht wirklich in ihrer *Andersheit* würdigen, so kann der Pluralismus nicht am eigenen Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit festhalten. Zur Begründung seines Einwandes gegen den Pluralismus beruft sich von Stosch an argumentativ entscheidenden Stellen immer wieder auf *den* christlichen Glauben, *die* christliche Sicht, *die* christliche Auffassung von Offenbarung u.ä.

Aufgrund dieses Scheiterns der bisherigen religionstheologischen Modelle bietet sich die Komparative Theologie als Alternative an. Im zweiten Abschnitt des ersten Teils (S. 133-252) erläutert und diskutiert von Stosch diese Alternative in ihrem Programm, ihren Ausprägungen (vor allem im angelsächsischen Sprachraum), ihren Zielen, ihren philosophischen Grundlagen sowie in ihren Methoden. Obwohl sie abgesehen von den verworfenen Modellbildungen die Aufgabenfelder der Theologie der Religionen wie besonders die Fragen des dialogischen Verstehens zwischen Vertretern verschiedener religiöser Traditionen und die Frage nach interreligiösen Kriterien in sich aufnimmt, hält von Stosch die Komparative Theologie dennoch für ein neues Paradigma (darum auch die Großschreibung von „komparativ“). Denn sie gruppiert, abgesehen von ihrem anderen Ansatz, die übernommenen Bestandteile „in so charakteristischer Weise um, dass es mir gerechtfertigt zu sein scheint, von einem neuen Paradigma in der theologischen Beschäftigung mit der Vielfalt der Religionen zu sprechen und dieses entsprechend durch einen neuen Oberbegriff anzuzeigen“ (S. 133 f.). Der andere Ansatz zeigt sich in den drei gemeinsamen Anliegen der neueren Komparativen Theologie. 1. Sie verweigert „Allgemeinurteile und Generalisierungen“ (S. 138). Relationierungen und Beurteilungen von Religionen im Ganzen werden abgelehnt. Stattdessen wendet sie sich konkreten Problemen zu. „Will man also Geltungsansprüche von religiösen Menschen miteinander ins Gespräch bringen, muss man weg von der allgemeinen Ebene des Religionsvergleichs hin zu bestimmten Theologien, in denen die kognitiven Elemente von Religionen bestimmt sind und verständlich werden“ (S.

224). 2. Sie verknüpft „das Nachdenken mit der Praxis des interreligiösen Dialogs“ (S. 138. – S. 155-168 erörtert von Stosch fünf unerlässliche Haltungen bzw. Tugenden des interreligiösen Dialogs). 3. Sie entwickelt „hermeneutisch ein Bewusstsein für die eigenen normativen Grundlagen des Gesprächs und kultiviert die Bereitschaft, diese kritisch zu hinterfragen“ (S. 138). Dieses Anliegen verdeutlicht von Stosch m.E. vor allem im zweiten Teil seines Buches anhand christologischer Fragen.

In diesem zweiten Teil nun (S. 253-338) wendet er sich „Herausforderungen an die Komparative Theologie der Zukunft“ zu (Überschrift, S. 253). Diese bestehen einmal in der Christologie, in der sich der christliche Wahrheitsanspruch konzentriert; zum zweiten in der Frage nach interreligiösen Kriterien, die fundamental sind für das Ziel Komparativer Theologie, über das Verstehen hinaus zur Wahrheitsfrage vorzudringen; schließlich in Fragen der praktischen Umsetzung Komparativer Theologie in Universität und Schule (Religionsunterricht). – Ich kann dies hier nicht ausführlich darstellen, sondern möchte nur darauf hinweisen, dass von Stosch den christologischen Überlegungen besonders viel Raum widmet (S. 255-291). Er will dabei vor allem zeigen, dass der traditionelle Wahrheitsanspruch der orthodoxen Christologie festgehalten und dennoch die Gleichwertigkeit einer anderen Religion anerkannt werden kann. Vor allem erkennt er das Judentum als gleichwertig an - andeutungsweise auch den Islam (vgl. S. 287). Demgemäß erscheinen sowohl die Tora (wie auch der Koran) neben Jesus von Nazareth als gleichwertige Offenbarungen Gottes. Im Blick auf die Tora liest man: „Wenn man das jüdische, auch Jesus selbst eigene Bekenntnis zur Tora als direktes Wort Gottes ernst nimmt, sehe ich nicht, wie man den Gedanken einer Überbietung dieses Wortes denken kann. Denn das Wesenswort des Unbedingten ist per definitionem unüberbietbar“ (S. 273).

Das Buch bietet umfangreiche Analysen, diskutabile Argumentationen und vor allem einen fundierten Überblick zur Komparativen Theologie. Es setzt damit Maßstäbe für die weitere Diskussion eines verheißungsvollen Ansatzes, der sowohl im interreligiösen Dialog wie im Umgang mit den verschiedenen religiösen Geltungsansprüchen überhaupt wegweisend sein dürfte. Zwei kritische Fragen an von Stoschs Ansatz möchte ich abschließend dennoch nicht unterlassen: 1. Ist die doppelte Grundforderung an jede Theologie der Religionen tatsächlich zwingend? Muss man sich nicht vielmehr der einen Forderung, dem (traditionellen) Wahrheitsanspruch für die eigene Religion, verweigern? 2. Von Stosch verteidigt *konservative* christliche Positionen – mit welchem Recht beruft er sich dafür auf *den* christlichen Glauben, *die* christliche Sicht usw.?

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

Buch-Hinweis

Der Sammelband ist erschienen, der die Jahrestagung 2011 des Bundes für Freies Christentum in Wittenberg dokumentiert - ergänzt um zwei weitere Aufsätze. Das Buch wird später in der Zeitschrift „Freies Christentum“ besprochen werden. Hier zunächst nur der bibliographische Hinweis samt Inhaltsverzeichnis:

Werner Zager (Hg.), *Glaubwürdig von Gott reden. Im Gespräch mit Paul Tillich*, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, Leipzig 2012 (ISBN 978-3-374-03069-9). 193 Seiten, kartoniert. 28 Euro.

Werner Zager: Versuche, von Gott zu reden. Ein Streifzug durch die liberale Theologie. - Andreas Rössler: „Was uns unbedingt angeht“. Paul Tillichs Reden von Gott. - Bernd Hildebrandt: Sich mit Vernunft Gott nähern? Zwischen Philosophie und Theologie. - Wolfgang Pfüller: Das Gottesverständnis im interreligiösen Dialog. Ein Testfall Komparativer Theologie. - Martina S. Gnad: „Vater unser“. Wahrhaftiges Reden von Gott im Gebet. - Martin Schuck: Wie können wir von Gott glaubwürdig reden? Das Verschwinden Gottes aus dem Alltag als Herausforderung für Christen heute. - Matthias von Kriegstein: Aufgeklärt predigen im Kontext von Theologie als Wissenschaft und Rechtfertigungslehre. - Joachim Kunstmann: Die Frage nach Gott aus heutiger Sicht. Überlegungen im Anschluss an Paul Tillichs Rede von Gott.

Termine

Jahrestagung 2012 des Bundes für Freies Christentum

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

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

Dort *Mitgliederversammlung* des Bundes für Freies Christentum am Samstag, 22. September 2012, um 20 Uhr (siehe Freies Christentum 4/2012, S. 111 f.).

Programm, Preise, Informationen in Freies Christentum 4/2012, S. 112 und dritte Umschlagsseite, sowie im Flyer, welcher der Nummer 4/2012 beigelegt war.

Anmeldung: Schriftlich bis zum 14. September 2012: Evangelische Akademie, Gesundbrunnen 11, 34369 Hofgeismar. Fax 05671-881-154. E-Mail: ev.akademie.hofgeismar@ekkw.de
Internet: www.akademie-hofgeismar.de

Regionaltreffen in Stuttgart

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

10. November 2012 (Samstag), 15 bis 18 Uhr.

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

Gott erfahren

Gott darf und muss vielmehr gerade dort gesucht und (wieder)gefunden werden, wo er vermeintlich abwesend ist: dort, wo man ihn verabschiedet, entlassen, ignoriert, aufgegeben, herausgedrängt, fallen gelassen, gekreuzigt, getötet hat. (S. 85)

Gott erschließt sich mir nur bruchstückhaft und sukzessive, oft nur nach meinen begrenzten Vorstellungen und Erwartungen und nach meinem Glauben, nicht augenblicklich in seiner ganzen Totalität, nicht überall, sondern nur als Möglichkeit im Hier und Jetzt – und manchmal auch nur im Nachhinein. Gotteserkenntnis ist ein Prozess, eine fortwährende Suche, ein Graben nach verborgenen Schätzen. (S. 137)

Wenn Gott für uns nicht nur eine Idee bleiben, sondern Wirklichkeit werden soll, dann doch dadurch, dass wir ihn in den Stürmen und Feuern unseres oft aufreibenden Lebens als heilende Präsenz, als tröstende Gegenwart erfahren. [...] Die biblische Botschaft lautet: Gott ist uns dann besonders nahe, wenn wir unter der Gottesferne leiden. (S. 147)

Gott ist nicht einer, der uns vor allem Schaden und Unglück bewahrt [...]. Leid und Lust, Wohl und Wehe gehören wie der Tag und die Nacht zu den Polaritäten unseres Daseins. [...] Menschsein und Menschwerdung sind ohne Leiderfahrung schlechterdings nicht möglich. „Haben wir Gutes empfangen von Gott und sollten das Böse nicht auch annehmen?“ fragte Hiob.

Dennoch oder gerade deshalb: Gott ist nur dann wirklich Gott, wenn er unsere Wunden wieder zuwachsen lässt, wenn er uns in unserem Leid als heilende Salbung begegnet [...]. (S. 148)

Die Zitate sind entnommen aus:

Kurt Bangert: Die Wirklichkeit Gottes. Wie wir im 21. Jahrhundert an Gott glauben können, Philia-Verlag, Bad Nauheim 2012 (ISBN 978-3-00-037564-4). 285 Seiten, gebunden. 19,95 Euro.

Dieses Buch wird in dieser Nummer auf S. 132-135 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).