

70. Jahrgang – Heft 6

November/Dezember 2018

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen



Karl Barth
(1886–1968)

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

KARL BARTH – 50 JAHRE NACH SEINEM TOD

Inhalt

Wort des Schriftleiters	141
Kurt Bangert: Karl Barth (1886–1968) – zu Barths 50. Todestag und zum 100-jährigen Jubiläum der Veröffentlichung seines Römerbrief-Kommentars	142
Jürgen Linnewedel: Beitrag zum Religionsverständnis – Sieben Thesen	151
Jahrestagung in Bad Boll „Was ist (uns) heilig?“	152
Mitgliederversammlung des Bundes für Freies Christentum	157
Tagung „Liberale Theologie“ in München	158
Buchbesprechungen	161
Andreas Rössler: 50 Jahre Mitgliedschaft	168
Leser-Echo	168
Karl Barth – Zitate	III

Zweimonatschrift

des Bundes für Freies Christentum e. V.
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

Schriftleitung

Kurt Bangert
Mondorfstraße 39
61231 Bad Nauheim
Telefon 06032 / 92 52 050
E-Mail: kontakt@kurtbangert.de

Autoren

Jürgen Linnewedel
Wilhelm-Raabe-Straße 27
30826 Garbsen-Meyenfeld

Druck

DCC Kästl,
Schönbergstraße 45-47
73760 Ostfildern

Wort des Schriftleiters

Karl Barth – 50 Jahre nach seinem Tod: Segen oder Fluch?

Emily Levine, amerikanische Humoristin und Filmemacherin, sagte einmal: „Spätestens 50 Jahre nach deinem Tod wendet man sich von dir ab.“ Das könnte auch für Karl Barth gelten.

Barth starb am 10. Dezember 1968 in Basel – vor 50 Jahren. Mit der Veröffentlichung seines Römerbrief-Kommentars vor 100 Jahren zettelte er eine theologische Revolution an, mit der er die Totenglocken für die damalige liberale Theologie erklingen ließ.

Barth, von manchen als der beherrschende Theologe des 20. Jahrhunderts angesehen, sah sich berufen, die Theologie aus einer selbstverschuldeten Sackgasse herauszuführen. Seine „dialektische Wende“ führte zu einer neo-orthodoxen oder neo-reformatorischen Sichtweise, die sich von den liberalen Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts abzugrenzen versuchte.

Der historisch-kritischen Wissenschaft warf er vor, in dem Bemühen, die ursprüngliche Gestalt und Intention des biblischen Textes herauszufiltern, die spirituelle Kraft des Gotteswortes verschüttet zu haben. Für Barth konnten historische Erkenntnisse keine Glaubensbasis sein. Denn die Bibel habe vor allem aufzeigen wollen, wie Gott zum Menschen spricht. Und beim Glauben gehe es darum, sich dem Reden Gottes zu öffnen und es zu befolgen. Das „Wort Gottes“ kommt zu uns zu allererst durch Christus,

dann durch den biblischen Text, der diesen Christus bezeugt, und schließlich durch die Predigt dieses Textes. „Offenbarung“ sei nicht die Vermittlung von dogmatischen Wahrheiten, sondern die Selbstmitteilung Gottes als des „Ganz Anderen“.

Barths *Kirchliche Dogmatik* war eine Mischung aus scholastischer, reformatorischer und liberaler Theologie. Er war kreativ und wortreich, aber letztlich konservativ. Und er ging scharf ins Gericht mit allen, die ihm nicht folgten.

Obwohl er eine starke Bewegung in Gang setzte, blieb Barth doch erstaunlich isoliert und umstritten, während Theologen wie Bultmann und Tillich bis heute immer noch aktuell sind. Bultmann warf Barth vor, er sei so sehr von seiner Wort-Gottes-Theologie überzeugt, dass er zu wenig auf den biblischen Text höre.

Der Beitrag über Barth in diesem Heft befasst sich vor allem mit Barths Wende und seinem Römerbrief.¹

Weitere Inhalte dieses Heftes sind neben Buchbesprechungen auch der Bericht über die Jahrestagung des Bundes und eine wichtige Tagung über „Liberale Theologie“ in München.

Kurt Bangert

1 Eine ausführlichere Darstellung des biographischen Werdegangs von Karl Barth erscheint im nächsten Internet-Newsletter des *Bundes für Freies Christentum*.

Karl Barth (1886–1968)

Zu Barths 50. Todestag und zum 100-jährigen Jubiläum der Veröffentlichung seines Römerbrief-Kommentars // Kurt Bangert

Karl Barth war – nicht nur aus Sicht seiner Zeitgenossen – einer der großen Theologen des 20. Jahrhunderts. Am 10. Dezember erinnert man sich seines 50. Todestages. Das wäre Anlass genug, sich mit diesem außergewöhnlichen, aber nicht unumstrittenen Theologen würdigend und zugleich kritisch auseinanderzusetzen.

Es gibt aber noch einen zweiten Grund, seiner zu gedenken: Denn seinen Aufstieg als Theologe und seinen weltweiten Ruf verdankt Barth wohl in erster Linie seinem Kommentar zum Römerbrief, den er im August 1918 – also vor 100 Jahren – mit dem Vorwort zur ersten Auflage abschloss. Im Dezember 1918 – der Erste Weltkrieg war gerade zu Ende gegangen – ging Barths „Römerbrief“ in Druck. Als Erscheinungsdatum wurde im Impressum allerdings das Jahr 1919 angegeben.

Zwei Jahre zuvor hatte der erst 30-jährige Barth mit seinen Studien zum Römerbrief begonnen, um das darin von Paulus verkündigte Evangelium besser verstehen zu können – und zwar möglichst so, wie Paulus es selbst verstanden wissen wollte. Der *Römerbrief* von Karl Barth wurde zu einer programmatischen Schrift, mittels der er einen radikalen Bruch mit der liberalen Theologie seiner Zeit vollzog, der er allerdings zunächst selbst mit großem Enthusiasmus an-

gehört hatte. Angesichts der Ereignisse um den Ersten Weltkrieg war sich Barth jedoch der Unzulänglichkeiten einer liberalen Bibelwissenschaft bewusst geworden, die zwar viel zu einer aufgeklärten Bibelkritik beigetragen hatte, ihm aber zu wenig bot, um als Evangelium an die Gemeinde verkündigt zu werden. Als Pfarrer und Prediger fragte er sich, was er denn noch als Verkündigungsthemen in der Hand hätte. Um Antworten zu erhalten, las Barth die Bücher, die er bei seinem Vater Fritz Barth, einem Theologieprofessor für Kirchengeschichte und Neues Testament, in dessen Bibliothek vorfand. Dabei scheute sich der junge Barth auch nicht, konservative, ja biblizistische Autoren wie August Tholuck zu lesen.

Barths Wende

Um die Unzufriedenheit Barths mit der liberalen Bibelwissenschaft zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, wo diese moderne Theologie seiner Zeit stand: Immanuel Kant hat-

te wie kaum ein anderer die *Vernunft* zum Maßstab der Wahrheitsfindung gemacht; sie sollte als Korrektiv zur Offenbarung hinzutreten. Was nicht mit der Vernunft zu vereinbaren war, geriet in den Verdacht unvernünftiger Behauptungen und sollte aussortiert werden. Friedrich Schleiermacher erkannte jedoch die Grenzen der Vernunft und konzentrierte sich auf das religiöse Bewusstsein, von dem er glaubte, dass es in allen Menschen lebendig sei und darum als Faktor neben die Offenbarung treten dürfe. Albrecht Ritschl und seine Schüler legten Wert auf die *historische* Entwicklung der Kirche und der Dogmatik, die nicht ein für allemal festgeschrieben sei, sondern der weiteren Auslegung und Entwicklung bedürfe und von den Erfordernissen der Gegenwart bestimmt werden müsse. Ritschls Theologie stellte einen evolutionären Optimismus dar. Ernst Troeltsch sah sich genötigt, die christliche Offenbarung im Lichte der religionsgeschichtlichen Forschung (also der vergleichenden Religionswissenschaft) zu betrachten – und entsprechend zu relativieren. Ihm zufolge können wir die Bibel nicht losgelöst sehen von den anderen Religionen, die im 19. Jahrhundert mehr und mehr ins Blickfeld der Theologen (und insbesondere Troeltschs) gerieten.

Insgesamt gab es, nach Barth, Tendenzen innerhalb der liberalen Theologie, sich nicht nur auf die Schrift und die Tradition zu berufen, sondern auf allgemeine Zugänge zu einer „natürlichen Offenbarung“, die unabhängig von der Schrift erkannt wer-

den könne. Das kam Barth überaus suspekt vor. Die liberale Bibelkritik war zudem gekennzeichnet durch die Suche nach einem „historischen Jesus“, von dem manche hofften, dass er eine geeignetere Glaubensgrundlage für die Kirche sein würde als die ausgeschmückten Berichte der Evangelien oder die überhöhten Aussagen der kirchlichen Credos. Alle diese liberalen Tendenzen führten schließlich dazu, aus der christlichen Verkündigung eine anthropozentrische Existenzialtheologie zu machen, bei der weniger nach Gott gefragt wurde als nach den Bedingungen der menschlichen Existenz. Karl Barth hatte das Gefühl, dass diese liberalen Tendenzen wenn nicht in die Irre, so doch in eine Sackgasse führten. Es könne in der christlichen Theologie nicht um bloße Anthropologie oder um einen Existentialismus à la Kierkegaard gehen. Man müsse zurückkehren zum eigentlichen Evangelium.

Die Wendung, die sich bei Barth anbahnte, wurde verstärkt durch den Ersten Weltkrieg, dessen Ausbruch ihn erschütterte und aufwühlte. Schlimmer noch: 93 Intellektuelle unterzeichneten ein Manifest, das die Kriegspolitik des deutschen Kaisers unterstützte. Mit Schrecken las er da die Namen vieler seiner ehemaligen Professoren, darunter Adolf von Harnack und Wilhelm Herrmann. Er empfand das als deren ethisches Versagen und distanzierte sich von ihnen nicht nur politisch, sondern zunehmend auch theologisch. Es drängte sich Barth der Gedanke auf, dass es

gerade beim Predigen noch ganz anders und viel radikaler um Gott selbst gehen müsse. Man habe anzuerkennen, dass Gott Gott sei. Und diese Voraussetzung, nämlich dass Gott als Gott anerkannt wird, müsse Konsequenzen für das eigene Leben haben. An Gott zu glauben, ist eng zu verbinden damit, dass dieser Gott *mein* Gott ist.

Barth besann sich darum erneut auf die Aufgabe der Theologie. Theologie war für ihn „der mit den Mitteln des menschlichen Denkens und der menschlichen Sprache unternommene Versuch einer wissenschaftlichen Klärung der Frage nach dem Grund und Gesetz der Kirche und ihrer Verkündigung“.¹ Und dieser *Grund* konnte und durfte für Barth *nichts anderes* sein als der in Christus sich offenbarende Gott, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Neben diese „Offenbarung“ dürfe man keine weiteren „natürlichen“ oder „menschlichen“ Offenbarungen stellen, jedenfalls nicht als Grundlage für die Kirche.

Der Römerbrief

Barth erkannte, dass man eine ganz andere theologische Grundlegung bräuchte. Ein neues theologisches ABC musste her. Und weil niemand sonst da war, der diese Aufgabe übernahm, machte Barth sich selbst daran.

1 Karl Barth, „Das erste Gebot als theologisches Axiom“, Vortrag, gehalten in Kopenhagen am 10. März und in Aarhus am 12. März 1933. Zuerst erschienen in: *Zwischen den Zeiten* XI, 1933. – Abgedruckt aus: *Theologische Fragen und Antworten*, Zürich 1957, S. 127-143.

Er beschloss, einen Kommentar zum Römerbrief zu schreiben. Bei der Vorbereitung dazu erschloss sich ihm die ganze Bibel neu, und diese Neuentdeckung der Bibel hielt ihn in Atem. Vor allem fragte er sich, was diesen Paulus bewegt und angetrieben hatte.

Barth erkannte, dass man die Dinge dieser Welt endlich aus der Sicht Gottes beurteilen müsse. „Gotteserkenntnis ist kein Entrinnen in die sichere Höhe reiner Ideen, sondern ein mitleidendes und mitschaffendes und mithoffendes Eintreten auf die Not der jetzigen Welt.“² Worauf es ihm immer mehr ankam, war, „nicht die rechten Menschengedanken über Gott“ zu denken, „sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen“.³ Gott sollte wieder lebendig werden, ein Gott, der wirklich Gott ist. „Kein Gedanke, keine Ansicht, sondern die Lebenskraft, die die Todeskräfte überwindet ... Kein Schmuck der Welt, sondern ein Hebel, der eingreift in die Welt! Kein Gefühl, mit dem man spielt, sondern eine Tatsache, mit der man ernst macht.“⁴ Damit entfernte sich Barth mehr und mehr von Schleiermacher und anderen Liberalen. Während die liberale Theologie aus seiner Sicht Gott nicht mehr als Gott anerkannt hatte, wollte Barth, dass

2 Karl Barth, *Der Römerbrief*, EVZ-Verlag: Zürich 1940 (10. Abdruck der neuen Bearbeitung 1967; erstmals erschienen 1922 bei Chr. Kaiser, München), S. 223.

3 Karl Barth, Vortragssammlung I: *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1924, S. 29.

4 Karl Barth, Predigtsammlungen I: *Suchet Gott, so werdet ihr leben!*, Bern 1917, 2. Aufl., München 1928, S. 102 ff.

Gott wieder ernst genommen würde. Es ging um nichts anderes als darum, dass der Mensch sich nicht länger über Gott erheben sollte, sondern dass er sich Gott unterordnete.

Barth stellte damit keineswegs die notwendige und unentbehrliche Arbeit der historisch-kritischen Wissenschaft und der neueren Theologie infrage, und er hörte im Grunde auch nicht auf, ein moderner Theologe zu sein, aber er suchte die biblische Wissenschaft in die für ihn rechte Perspektive zu rücken. Die moderne Bibelkritik sei eine zwar nötige, aber letztlich nur vorläufige Voraussetzung für die Verkündigung der Kirche. Im Vorwort des *Römerbriefs* zur ersten Auflage schrieb Barth:

„Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: Sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müsste zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: Sie hat das größere, tiefere, *wichtigere* Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist. Ich bin froh, nicht wählen zu müssen zwischen beiden. Aber meine ganze Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, durch das Historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist.“⁵

Der Römerbrief ging 1918 in Druck, trug aber das Erscheinungsjahr 1919. Die zweite Fassung er-

schien 1922. Es war nicht nur der Römerbrief-Kommentar, der Barth bekannt machte, sondern auch eine Reihe von Vorträgen, die er hielt. Dazu gehörte ein Vortrag am 17. April 1920 in Aarau, bei dem auch Barths Lehrer Adolf von Harnack anwesend war und in dem Barth Gott als „das ganz Andere“ bezeichnete und Offenbarung als „Begegnung mit dem Gekreuzigten“ verstanden wissen wollte. Am 3. Oktober hielt Barth einen Vortrag auf der Elgersburg in Thüringen mit dem Titel „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“. In diesem programmatischen Vortrag brachte Barth das zum Ausdruck, was man später „dialektische Theologie“ nennen würde. Er suchte seine Hörer mit der „Furcht des Herrn“ vertraut zu machen und sagte: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“⁶ Das hieß, dass wir Menschen nach dem, was Gott will, nur suchen können, es aber nicht sicher zu wissen vermögen.

Die Bezeichnung „dialektische Theologie“ wurde Barth und seinen Verbündeten 1922 von einem Zuhörer angehängt, und Barth übernahm sie bereitwillig. Dialektisch meinte für ihn ein Denken im Gespräch des Menschen mit dem ihm souverän

5 Karl Barth, *Der Römerbrief* (s. Anm. 2), S. V.

6 Barth, *Vortragssammlung I*, a.a.O., S. 158; zit. nach: Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Chr. Kaiser Verlag: München 1975/³1978, S. 153.

begegnenden Gott.⁷ Weil Barth die Rede Gottes vor allem in der Heiligen Schrift suchte, sprach man später auch von der „Theologie des Wortes“. Einerseits erhielt diese Theologie großen Widerspruch, andererseits wurde sie zu einer neuen theologischen Schule.

Sein Buch *Der Römerbrief* hat Barth – nach eigenen Angaben – „mit Entdeckerfreude“ geschrieben. Die kräftige Stimme des Paulus schien ganz neu zu ihm zu sprechen. Barth legte den Inhalt des Römerbriefes des Paulus so aus, wie Paulus ihn – nach Barths Verständnis – gemeint hatte: nämlich als eine Botschaft, in der Gott zum Menschen redet. Er wollte diese Botschaft nicht destruiierend reduzieren, sondern aufbauend entfalten. Dass Barth in dem Bemühen, Paulus zu Wort kommen zu lassen, sich einer ebenso wortmächtigen wie konservativen Redeweise bediente, brachte ihm freilich die Kritik seiner Kollegen ein. Manche haben ihn sogar zu einem „Feind der historischen Kritik“ gemacht, was er jedoch weit von sich wies. Den liberalen Bibelwissenschaftlern machte er auch nicht die historische Kritik zum Vorwurf, deren Recht und Notwendigkeit er noch einmal ausdrücklich anerkannte, sondern vielmehr „ihr Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes, die ich keine Erklärung nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen“; so heißt es im Vorwort zur zweiten Auf-

7 Busch, *Karl Barths Lebenslauf* (s. Anm. 6), S. 157.

lage seines *Römerbriefes*. Diese Auslegungen der Bibelwissenschaftler waren ihm zu exegetisch-analytisch und zu wenig verkündigend. Es ging Barth nicht darum, den Text zu analysieren, sondern zu verstehen und zu erklären bzw. die Gedanken des Paulus so lange nach-zudenken, bis die Mauer zwischen dem 1. Jahrhundert und den heutigen Lesern transparent wird. „Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!“, meinte Barth.⁸

„Aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen ...“⁹ Man hat Barth zuweilen vorgeworfen, mehr in den paulinischen Text hinein- als herausgelesen zu haben. Doch weil es ihm gerade darum ging, die Mauer bzw. die Kluft zwischen dem 1. und 20. Jahrhundert zu überbrücken, fühlte er sich berechtigt, hier eine notwendige Übersetzungsarbeit zu leisten. Und er wollte diese Übersetzungsarbeit auch nicht einfach den praktischen Theologen und Homiletikern überlassen, sondern fühlte sich bereits als Systematiker und Dogmatiker dazu verpflichtet. Seine Prämisse war: Paulus wusste etwas von Gott, was Menschen in der Regel nicht wissen, aber durchaus wissen könnten, wenn sie ihn ernst nehmen. Und zu wissen, dass Paulus uns hier etwas voraus hat, das war

8 Barth, *Der Römerbrief* (s. Anm. 2), Vorwort zur Zweiten Auflage, S. XII.

9 A.a.O., S. XIII.

Barths „System“.¹⁰ Der Biblizismus, den man ihm zuweilen vorwarf, bestand lediglich in seinem von ihm gerne eingestandenem Vorurteil, dass die Bibel ein gutes Buch sei und es sich lohne, ihre Gedanken mindestens ebenso ernst zu nehmen wie die eigenen.¹¹

Würdigung und Kritik

Dass nicht nur Paulus ein Kind seiner Zeit war, sondern selbstverständlich auch Karl Barth, muss eigentlich nicht besonders hervorgehoben werden. Ob Barth wirklich so konservativ dachte oder nur so orthodox formulierte, obwohl er im Grunde doch ein Liberaler war, dies mag eine Frage sein, die noch zu klären sein dürfte.

Die Theologie eines Theologen wird man nicht vollends verstehen und würdigen können, wenn man nicht dessen Werdegang kennt. Der Historiker Edward Hallett Carr schrieb einmal: „Studiere den Historiker, bevor du anfängst, die Fakten zu studieren.“¹² Ich übertrage diesen oft zitierten Satz gerne auf die Theologie und sage: Studiere den Theologen, bevor du anfängst, seine Theologie zu studieren. Beispielsweise muss man über den „Vater der liberalen Theologie“, Friedrich Schleiermacher, unbedingt wissen, dass er eine Sekundarschule und dann auch das theologische Seminar der *Herrnhuter Brüdergemeine*

besucht hatte, ehe er, von der Enge des Herrnhuter Fundamentalismus abgestoßen und entfremdet, sich mit Kant und anderen aufgeklärten Denkern befasste, was dann zu seiner liberalen, für damalige Verhältnisse geradezu revolutionären Theologie führte.

Bei Barth war es umgekehrt. Der junge Karl Barth saugte während seines Studiums an den verschiedenen Universitäten das liberale Gedankengut deutscher Theologen und Philosophen auf, bis es ihm durch alle Adern floss. Was ihm jedoch – anders als bei Schleiermacher – nicht eingepflegt wurde, war das eifrige Studieren der Heiligen Schrift und das christologische Prinzip „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6). Barth spürte, dass ihm etwas fehlte und dass die liberale, wissenschaftliche und bibelkritische Theologie ihm nicht bei der vor ihm stehenden Aufgabe zu helfen vermochte, den von den Ereignissen des Ersten Weltkrieges erschütterten Gläubigen eine auf sicherem Grund fußende hoffnungsvolle Botschaft zu vermitteln.

Barth kam mit einigen pietistischen Predigern in Kontakt, die ihn dazu inspirierten, das Wort der Bibel ganz ernst zu nehmen. Von Paulus lernte er, dass es die Aufgabe der Kirche sein müsse, kein anderes Fundament der Verkündigung zu kennen als Jesus Christus, durch den Gott gesprochen hatte und der in der Schrift bezeugt ist. Von diesem Grund her entwickelte Barth seine Christologie, seine Versöhnungslehre, seine Gotteslehre, seine Lehre vom Wort Gottes und seine ganze *Kirchliche Dogmatik*.

10 A.a.O., S. XIV.

11 A.a.O., S. XVI.

12 Edward Hallett Carr, *Was ist Geschichte?* (Urbanbücher 67), Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1963/⁶1981, S. 23.

Die Kehrtwende von der liberalen zur dialektischen Theologie war für ihn eine persönliche und ekklesiologische Notwendigkeit. *Dialektisch* hieß für ihn: Weil wir über Gott eigentlich nichts wissen können, sind wir angehalten, sein Wesen und seine Pläne mit den Menschen zu ergründen, indem wir die Schrift mindestens ebenso ernst nehmen wie wir uns selber ernst nehmen und indem wir Christus als das geoffenbarte Wort Gottes zum Fundament unseres Glaubens machen. Das alles war seinen zeitgenössischen Theologenkollegen viel zu reaktionär, während viele Studenten seiner Zeit diese Barth'schen Botschaften gerne hörten und zu ihm strömten, um seinen Vorlesungen und Seminaren beizuwohnen.

Die geistige Nahrung für seine Dogmatik und systematische Theologie holte sich Barth nicht nur aus der Schrift selbst, sondern von den großen Theologen der Vergangenheit: von Augustin, Thomas von Aquin und von Anselm von Canterbury, aber vor allem von Luther und Calvin. Dabei fühlte er sich Calvin am ehesten verbunden, auch wenn er dessen Prädestinationslehre ablehnte. Immerhin war Barth, wie Calvin, reformierter Protestant und wirkte, wie jener, in Basel. Auch Schleiermacher, den er zuerst verehrt und dann verurteilt hatte und den er gleichwohl nicht loslassen konnte, blieb ihm ein ständiger Begleiter. Sie alle halfen ihm, die traditionellen Credos der Kirche zu verstehen und neu auszulegen.

Es ist wichtig zu betonen, dass Barth sich bei der Entfaltung seiner Dogmatik einer theologisch-konservativen Sprache bediente, die eher verschleierte als aufdeckte, dass er im Grunde seines Herzens immer noch ein Liberaler war. Aber gerade wegen seiner Liberalität bediente er sich weiterhin traditioneller Ausdrucksformen, deretwegen er zuweilen heftig kritisiert, aber eben auch verehrt wurde. Er konnte gewiss philosophisch und politisch-sozial denken, aber er betrachtete es als seine Aufgabe, bei des Schusters Leisten zu bleiben und *Theologie zu betreiben*. Theologie zu betreiben, hieß für ihn vor allem, *ekklesiologisch* und *homiiletisch* zu denken. Er formulierte so, dass sich die Kirche seine Sprache zu eigen machen konnte und dass die Pfarrer mit dem theologischen Rüstzeug ausgestattet wurden, um von der Kanzel das Evangelium recht zu verkündigen.

Barth wäre nicht Barth gewesen, wenn er nicht ein hellwacher Zeitgenosse mit politischem Instinkt gewesen wäre. Schon in der Schweiz als Pfarrer hatte er sich politisch engagiert und in soziale Belange eingemischt. Als junger Professor an deutschen Universitäten fand er wegen des enormen Arbeitspensums zunächst keine Zeit und – als Schweizer Bürger – auch keine Neigung, sich in die deutsche Politik einzumischen. Als dann aber Hitler zum Reichskanzler gewählt wurde, erwachte Barth zu einem neuen politischen Bewusstsein, weil er große Gefahren am Horizont

auftauchen sah. Der Versuchung, als Deutscher die deutsche Sache zu idealisieren, war er als Schweizer nicht ausgesetzt. Er blieb dem Nazi-regime gegenüber ein kritischer, ja feindlich gesinnter Gegner.

Aufgrund seiner Bedeutung als systematischer Theologe und beliebter Redner und Prediger, seiner Sprach- und Wortgewalt, seiner großen Zahl theologischer Schriften, seines Engagements in der Bekennenden Kirche und auch wegen seiner Rolle bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen und nicht zuletzt auch wegen seiner Kontakte in die USA und nach Osteuropa, muss Barth wohl als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts betrachtet werden.

Allerdings steht zu befürchten, dass er mit seiner Theologie eher rückwärtsgewandt als nach vorne orientiert war. Er wollte die Schrift und die kirchlichen Bekenntnisse „von Gott her“ auslegen. Was er nicht kommen sah, war eine Zeit, in der nicht nur Menschen außerhalb der Kirchen, sondern auch viele Gläubige innerhalb der Kirchen sich zunehmend schwer taten nicht nur mit der frommen theologischen Sprache, sondern auch mit den traditionellen Bekenntnissen und mit der althergebrachten Theologie und Dogmatik. Selbst das Apriori der göttlichen Existenz sollte zunehmend infrage gestellt werden. Die Methode Barths, die Gedanken Gottes nachzudenken (und zuweilen vorauszudenken) erschien manchen Zeitgenossen als Anmaßung. Die an-

thropologischen, vernunftbezogenen, entmythologisierenden, existenzialistischen, kulturhistorischen und religionsgeschichtlichen Aspekte, die Barth allesamt als zu „liberal“ ausblendete, gewannen im Laufe der Zeit wieder an Bedeutung und Anhänger, sodass bald eine post-Barthianische Zeit anbrach und zahlreiche Anti-Barthianer auf den Plan rief.

Spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wäre es notwendig gewesen, die Fragen des 1944 im Gefängnis sitzenden weit vorausschauenden Dietrich Bonhoeffer zu beantworten, der gefragt hatte: „Wie sprechen (oder vielleicht kann man eben nicht einmal mehr davon sprechen) wir *weltlich* von Gott, wie sind wir *religionslos-weltlich* Christen?“ Und damit verbunden war Bonhoeffers andere Frage: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“¹³ Hätten diese Fragen eigentlich schon im 20. Jahrhundert beantwortet werden sollen, um wie viel mehr sollten sie im 21. Jahrhundert beantwortet werden! Barth jedenfalls sprach noch sehr religiös-christlich von Gott und vom Christentum. Es muss nicht wundern, dass Barths Botschaft heute immer weniger Gehör findet.

Vielleicht gehört Barth, um es einmal zugespitzt auf den Punkt zu bringen, mit seiner Theologie gar nicht ins 20. Jahrhundert, sondern

13 Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer Auswahl*, Bd. 5: Briefe aus der Haft, Güntersloher Verlagshaus: Gütersloh 2006, S. 127.

eher noch ins 19. Jahrhundert. Er ist gleichsam hinter solch großen Theologen wie Schleiermacher und Harnack zurückgefallen. Das macht ihn als Zeitkritiker und Persönlichkeit nicht unbedeutender, aber 50 Jahre nach seinem Tode sind wir nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, diesen großen Theologen endlich aus *historischer* Perspektiver zu würdigen – und zu kritisieren.

Gewiss kann man vieles von dem, was Barth geschrieben hat, immer noch mit großem Gewinn lesen, aber zuweilen beschleicht den modernen liberalen Leser doch der Verdacht, man könne das, was Barth vor 100 oder vor 60 Jahren zum Ausdruck brachte, kürzer und einfacher, vor allem aber: moderner und undogmatischer sagen. Man darf auch nicht mehr davon ausgehen, dass Christen heute noch beidfüßig und fest gegründet auf dem biblischen Fundament stehen, von dem her sie ihr Weltbild und ihr Gottesbild, ihre Christologie und ihre Eschatologie beziehen. Vielmehr wird heute alles infrage gestellt, und das nicht nur von Atheisten und Nichtchristen, sondern gerade auch von Gläubigen innerhalb der Kirchen. Wie ist die Bibel heute zu verstehen? Ist Christus wirklich Gott oder ein besonderer Mensch? Musste Gott wirklich am Kreuz sterben, damit die Menschen in den Himmel kommen? Gibt es Gott überhaupt oder haben wir es hier eher mit einem Aspekt anthropologischer Existenz zu tun?

Und welchen Stellenwert hat das Christentum heute angesichts der immer näher an uns heranrückenden anderen Religionen wie dem Islam, dem Buddhismus oder den vielen Patchwork-Religionen, die sich die Menschen selbst zurechtbasteln?

Auf alle diese Fragen können die Kirchen nicht einfach nur mit Bekenntnissen und dogmatischen Formulierungen antworten. Alles gehört heute auf den Tisch. Alles darf und muss diskutierbar sein. Wir dürfen und sollen uns als Christen unseres Fundamentes zwar bewusst sein und bleiben, aber wir müssen und sollen unsere Vernunft und unser Denken nicht ausblenden, sondern einbringen. Wir dürfen uns auch nicht auf eine *Theologie* zurückziehen, die – durchaus verständlich – gewisse Axiome und Vorverständnisse voraussetzt, die wir aber nur aus *theologischer* Sicht, nicht jedoch notwendigerweise aus religionswissenschaftlicher, naturwissenschaftlicher, philosophischer oder soziologischer Sicht voraussetzen können.

Darum gilt es heute eine neue liberale Theologie zu begründen und zu betreiben, die sich ihrer historischen Grundlagen zwar sehr wohl bewusst ist, aber gleichzeitig die modernen Menschen – Christ oder Nicht-Christ – mit ihren kritischen, und oft sehr grundsätzlichen Fragen ernst nimmt. Nur dann wird die Botschaft Jesu heute noch verständlich und kraftvoll bleiben und zur Nachfolge anregen. □

Beitrag zum Religionsverständnis

Sieben Thesen // Jürgen Linnewedel

1. Es gibt eine große, allumfassende, alles wirkende Wirklichkeit. Die Menschen geben ihr unterschiedliche Deutungen und Namen:

- *Religiöse Namen:* „Gott“, „Brahman“, „Nirwana“;
- *Philosophische Namen:* „Das EINE“, „Das EINE ohne Zweites“;
- *Wissenschaftliche Namen:* „Universum“, „Kosmos“;
- *Sonstige Namen:* „Große Wirklichkeit“, das „All“, das „All und Eine“.

2. Alles, was ist, ist Teil dieser großen, allumfassenden Wirklichkeit.

Das riesige, unermessliche Universum gehört dazu; und so auch unsere Erde mit allem, was auf ihr ist – eben auch der Mensch.

3. Diese Wirklichkeit mit ihrer Wirkkraft schafft alles und erhält alles, lässt alles sich entwickeln und auch wieder vergehen.

4. Von ihr her hat der Mensch sein Leben und seine Kraft, seinen Geist und all sein Können und Vermögen.

5. Der Mensch – und nur er – kann erkennen und erfahren, dass er zu dieser großen, einen Wirklichkeit hinzugehört.

Der Mensch kann erspüren und erfahren: Sie, die Große Wirklichkeit, trägt ihn und hält ihn. Von ihr her empfängt er, immer neu, seine Kraft und seine Lebendigkeit und die Gewissheit: „Ihr bin ich nahe und verbunden – von ihr her habe ich mein Leben und alles, was ich bin.“

6. Das Überkommenene bewahren. Zentral sind auch heute die überkommenen Schriften und Texte der Religionen, ihre Lieder, Gesänge, Riten, Feiern, Musikwerke usw.

Sie sind unverzichtbar, wesentlich und hilfreich – selbst wenn sie aus längst vergangenen Zeiten stammen und im Rahmen eines Weltbildes verfasst sind, das heute nicht mehr besteht. Sie leiten auf ihre Weise hin zu der „Höheren Wirklichkeit“, verweisen auf sie, öffnen für sie, verbinden mit ihr.

7. Es gilt, „durch das Überkommene hindurchzuschauen“, durch die Bilder und Aussagen der alten Schriften und Lieder usw., auf das hin, was jeweils gemeint ist. Und das ist für uns Christen die große, letztlich unfassbare, allumgreifende, allmächtige, allgegenwärtige Wirklichkeit, die wir verstehen als Gotteswirklichkeit. □

Jahrestagung in Bad Boll

❖ „Was ist (uns) heilig?“

Die diesjährige Tagung des *Bundes für Freies Christentum* fand in der Evangelischen Akademie Bad Boll am Fuß der Schwäbischen Alb vom 12. bis 14. Oktober statt. Die kleine Ortsgemeinde Bad Boll stellt seit vielen Jahren ein wichtiges Zentrum der Herrnhuter Brüdergemeine dar; und die dortige Akademie ist die älteste der nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Evangelischen Akademien. Die seit 1945 bestehende Einrichtung ist eng verbunden mit dem Namen Christoph Blumhardt, der einen großen Einfluss auf Karl Barth hatte. Die Evangelische Akademie wurde in den letzten Jahren umfassend renoviert, verschönert und auf Nachhaltigkeit hin ausgerichtet. Sie ist eingebettet in einen großzügigen Park mit altem Baumbestand. Die Räume sind großzügig angelegt und lichtdurchflutet.

Die Tagung wurde gemeinsam vom *Bund für Freies Christentum*, von der *Evangelischen Akademie Bad Boll* und der *Evangelischen Erwachsenenbildung Worms-Wonnegau* organisiert und befasste sich mit dem Thema: „Was ist (uns) heilig?“ Das in Klammern gesetzte „uns“ im Titel signalisierte, dass es nicht nur um den religionswissenschaftlichen Begriff des *Heiligen* ging, sondern auch um alles, was uns heutigen Menschen noch – oder nicht mehr – *heilig* ist, nämlich im Sinne dessen, was für uns unverzichtbar, unantastbar und damit tabuisiert ist.

Im Rahmen der Tagung fand auch die jährliche Mitgliederversammlung des *Bundes* sowie eine Vorstandssitzung statt. Rund 50 Teilnehmer wohnten der Veranstaltung bei, darunter eine Reihe Nicht-Mitglieder. Prof. Dr. Werner Zager, Präsident des *Bundes*, führte am Freitagabend kurz in das Tagungsthema ein

und wies auf die vielfältige Verwendung des Begriffs „heilig“ hin. Als *heilig* werde angesehen, woran unser Herz hängt.



Evang. Akademie Bad Boll

Den ersten Vortrag hielt Dr. habil. Wolfgang Pfüller, der sich mit Rudolf Otto befasste, dessen Buch „Das Heilige“ ein theologischer Klassiker geworden ist. Für Otto standen das Heilige und die Religion in einer engen, ja konstitutiven Beziehung. Religion wurzelt im Innersten des Menschen, in seinem Erleben, so Otto. Dieses religiöse Erleben nennt er das „Heilige“ oder auch das „Numinose“. Andere Begriffe sind das *mysterium tremendum* oder auch das *mysterium fascinans*, also jenes irrationale göttliche Geheimnis, das dem Menschen ein schauervolles oder auch beseligendes Widerfahrnis erleben lässt. Als irrational wird das Heilige aufgefasst, weil es jenseits der Vernunftebene erlebt wird. Manche bringen darum das religiöse – zuweilen ekstatische – Erleben des Heiligen mit der Mystik in Verbindung. Gerne spricht man auch von einer „Gotteserfahrung“. Der Theologe Rudolf Otto hatte die Welt bereist und zahlreiche religiöse Formen und Praktiken in Afrika und Asien kennengelernt, sodass sein Begriff des Heiligen vornehmlich religionsgeschichtlich geprägt war. Allerdings glaubte er, dass das Christentum diesem Phänomen des Heiligen am ehesten ent-

spricht, und er führte auch ein komparatives Wertesystem ein. Ottos Darstellung des Heiligen ist in mancher Hinsicht kritisiert worden, so etwa wegen der Beschränkung des Erlebnisses des Heiligen auf das Subjektive und Irrationale. Liegt dem „Heiligen“ keine objektive Wirklichkeit zugrunde?

Nach einer Andacht von Pfarrerin Dorothea Zager am frühen Samstagmorgen befasste sich Prof. Zager mit der „Unterscheidung von heilig und profan im Alten Testament und deren Aufhebung im frühen Christentum“. Das Heilige sei der schlechthinnige Gegensatz der Profanität. Es stehe zunächst für die übernatürliche Welt. Mit den „Heiligen“ waren die Götter gemeint, und später – im Zuge des Monotheismus – nur noch die Engel. Der in seinem himmlischen Heiligtum thronende Gott wird mit „heilig, heilig, heilig“ angebetet. Das Heilige hat auch mit dem gottesdienstlichen Ritus im Jerusalemer Tempel, dem „Heiligtum“, zu tun. Es steht aber auch für den Gegensatz von *rein* und *unrein*, und darüber hinaus hat „Heiligkeit“ auch eine ethisch-moralische Komponente. „Ihr sollt heilig sein, denn ich, euer Gott, bin heilig.“ Die Priester sollen dabei besonders heilig sein, was u.a. heißt, dass sie nur eine Jungfrau heiraten bzw. keine Behinderung aufweisen dürfen. Für ihren Dienst werden sie „geheiligt“, also geweiht. Der Hohepriester sollte aufgrund seiner herausragenden Stellung noch heiliger als die Priester sein. Es gibt heilige Orte und heilige Zeiten. Moses auf dem Berg Gottes steht auf „heiligem Boden“. Die Stifshütte und der Tempel sind heilig, weil sie der Wohnort Gottes sind. Zion, der Hügel in Jerusalem, ist ein *heiliger* Berg. Auch der Sabbat, der sowohl schöpfungstheologisch (Ex 20) als auch heilsgeschichtlich (Dtn 5) begründet wird, ist heilig und heilig zu halten. Israel ist ein heiliges Volk, das sich vor allem durch das göttliche Gesetz, die Sab-

batobservanz und die Beschneidung von anderen Völkern unterscheidet und abgrenzt. Kurz ging Zager auch auf die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und Hochheiligen (auch Allerheiligsten) ein. So unterteilt sich der Tempel in das Heilige und das Allerheiligste. In Letzterem befand sich die als besonders heilig erachtete Bundeslade. Das Heilige kann auch „entheiligt“, d.h. entweiht werden, etwa wenn der Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes den Tempel in Jerusalem zu einer Kultstätte des Zeus unwidmet. Zager befasste sich dann mit dem Heiligen im Neuen Testament. Dort verliert es viel von seiner Bedeutung, obwohl es weiterhin ein wichtiges Element christlicher Theologie bleibt, etwa wenn Christen von der „Heiligen Schrift“ sprechen oder von Jesus als dem „Heiligen Gottes“ und von den Jüngern als den „heiligen Aposteln“. Allerdings gibt es einen wichtigen Wandel: Das Heilige wird nicht länger mit dem Tempel in Jerusalem verbunden, vielmehr kann Gott überall angebetet werden. Und die „Heiligung“ wird zu einem ethischen Begriff, mit dem moralisches Verhalten, die Ehrfurcht vor Gott und das Darbringen geistiger Opfergaben transportiert wird. An die Stelle des Opfertums tritt die Erfahrung des „Heiligen Geistes“. An die Stelle der Dichotomie von Priestern und Laien tritt das allgemeine Priestertum der Gläubigen. Im Grunde wird damit auch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen *heilig* und *profan* aufgehoben. Zager endete mit dem Satz: „Für Christen darf nichts sakrosankt, d.h. unhinterfragbar, sein. Gerade wenn wir Gott ernst nehmen, muss es erlaubt sein, über ihn eigenständig nachzudenken. In dieser Zeit und Welt dürften uns die Fragen und Zweifel nicht ausgehen.“

Jörg Lauster, Professor für Systematische Theologie an der Universität München und Autor zahlreicher Bücher, darunter der Bestseller „Die Verzauberung

der Welt“, sprach zum Thema „Erfahrungen und Vorstellungen des Heiligen im Wandel“ und führte die Hörer ein wenig durch die Theologiegeschichte. Zwar habe das Heilige auch in der protestantischen Gotteslehre noch seinen Platz, aber im Grunde tue sich der Protestantismus schwerer mit dem Heiligen als der Katholizismus. Schleiermacher habe das Heilige und das Transzendente als menschliche Deutungen, als subjektive Interpretationen gewertet. Damit habe er jedoch den Objektivitätsanspruch des Christentums infrage gestellt, so einige Kritiker. Und Ludwig Feuerbach, der bei Schleiermacher studiert hatte, hat dies auch konsequent bis zum Atheismus weitergedacht. Gleichwohl wurde Schleiermachers Ansatz immer wieder aufgegriffen und das Gewissen als derjenige Ort identifiziert, wo sich das Heilige zeige. Schleiermacher folgte hier Immanuel Kant, der das Objektive „an sich“ für unerreichbar und für nicht zugänglich hielt. Das Heilige, so der schwedische Religionswissenschaftler und Erzbischof Nathan Söderblom, beziehe sich auf die Erfahrungsvielfalt. Lauster ging dann auch noch auf Rudolf Otto ein, der viel von Schleiermacher gelernt hatte. Für Otto ist das Subjekt wesentlich am Heiligen beteiligt. Aber für Otto beziehe sich das Erlebnis des Heiligen (oder „Numinosen“) durchaus auf etwas, das auch außerhalb des Menschen zu verorten ist, denn das Heilige „widerfährt“ dem Menschen ja, es kommt gleichsam über ihn. Otto betonte allerdings, dass wir nicht objektiv wissen könnten, was genau das „Heilige“ sei, und wir könnten nur sagen, wie es beim Menschen „ankommt“. Paul Tillich, der mit Otto gut befreundet war, griff dessen Ideen auf und sprach von dem, „was den Menschen unbedingt angeht“. Lauster wies wie Pfüller auch auf die Kritik an Otto hin. Tatsache sei doch, dass wir das als heilig Empfundene

ne – was immer dieses auch sein mag – kaum so beschreiben könnten, dass es beim Gegenüber als das ankomme, wie wir es gemeint bzw. erlebt hätten. Außerdem könne das Heilige, wenn wir es der Subjektivität überlassen, alles Mögliche sein. In seinem Fazit riet Lauster dazu, wir sollten an der Kategorie des Heiligen festhalten, weil sich sonst alles andere in bloße Belanglosigkeit auflösen müsste. Als Heiligkeitserfahrung wertete Lauster alles, was unsere menschliche Existenz faszinierend mache (*mysterium fascinans*), auch wenn manche Zeitgenossen ihre eigenen existenziellen Erfahrungen nicht mit dem Begriff des Heiligen assoziieren würden. Die Kirche sollte jedenfalls das Gespräch über solche Heiligkeitserfahrungen in Gang halten. Dabei könne es aber nicht darum gehen, den säkularen Menschen die Etiketten des Heiligen oder Religiösen überzustülpen, sondern nur darum, sie einzuladen, sich des Grundes solcher Erfahrungen bewusst zu werden.



Dr. Michael Großmann (Bild auf dieser Seite), Vorstandsmitglied des Bundes, beschäftigte sich am Samstagnachmittag mit der Frage, was Menschen heute noch heilig ist (Thema: „Vom ‚heiligen Jenseits‘ zum ‚heiligen Diesseits‘“). Er wolle nicht systematisch vorgehen, so Großmann, sondern nur einige Themen anreißen. Zunächst thematisierte er, was unter „heute“ gemeint sei, und erinnerte an die Umwälzungen der Neuzeit für das Denken des heutigen Menschen, der sich zuweilen – wie Blaise Pascal – frage, warum er hier und heute und nicht woanders und zu einer anderen Zeit lebe. In dieser Frage komme die Zerrissenheit und Nichtigkeit des Menschen ebenso zum Ausdruck wie seine Zentralität als Mittelpunkt der Welt (seiner Welt). Neben dem fragwürdigen „Heute“ steht auch das fragwürdige „Heilige“. Können wir das Heilige überhaupt noch erfahren? Widerfährt es uns oder gestalten wir unsere Welt selbst? Die „Welt“ ist heute nicht mehr das, was der Fall ist, sondern nur das, was im Internet zu finden ist. Religion spielt bei uns kaum noch eine Rolle. (In China gehen mittlerweile mehr Menschen in den Gottesdienst als in Westeuropa.) Das, was wir einst „Volksfrömmigkeit“ nannten, sei nur noch ein Ideal vergangener Tage. Ist dem Menschen überhaupt noch etwas heilig? Und: ist der Mensch noch heilig? Gibt es für uns noch Absolutes, absolut Essentielles? Und was brauchen wir für unsere Identität? Tätowierungen als Selbstdefinition? Jugendliche nennen drei Dinge, die ihnen heilig sind: Familie, Freunde und das Handy. Anderen ist der Fußball heilig. Er wird auf einem „heiligen“ Rasen zelebriert – mit Ritualen und einem als *mysterium tremendum et fascinans* anmutenden kollektiven „Erlebnis“, das uns zum Pokal führen soll, einem liturgisch anmutenden überdimensionierten Kelch. Kommt es nicht zum Erfolg, erleben wir die Niederlage als „shock and awe“. Fußball als Pseu-

doreligion? Oder ist es doch eher das Geld, das zur Ersatzreligion wurde, die uns heilig ist? Geld und Hostie haben ja dieselbe Form. Ist Geld nur eine Veralltäglichere Form der Eucharistie, für die wir dankbar sein müssen? Die monetäre Transsubstantiation des religiösen Faszinosums? Wir sind *fasziniert* und dann auch wieder *ausgeliefert*, wenn wir die Börsenkurse steigen und fallen sehen. Wie rational oder irrational sind unsere heutigen Heiligtümer? So ganz irrational, meinte Großmann, sei weder das Heilige noch das Religiöse, weshalb er vom Heiligen lieber als einem protorationalen, metarationalen oder transrationalen als von einem irrationalen Phänomen reden würde.



Nach einer kurzen Pause verteilten sich die Teilnehmer auf drei Gruppen, in denen jeweils das „Heilige“ in der Bibel, in der Geschichte und in der Gegenwart lebhaft diskutiert wurde. Am Samstagabend fand die Mitgliederversammlung des *Bundes für Freies Christentum* statt, bei dem wie üblich der Geschäftsbericht

und der Finanzbericht vorgelegt wurden. Vorstand und Geschäftsführung wurden entlastet. Auch wurde das Selbstverständnis des Bundes diskutiert. (Näheres siehe dazu in dem gesonderten Bericht in diesem Heft.) Nach der Mitgliederversammlung hielt Prof. Dr. Hans-Ulrich Gehring, Studienleiter der Akademie, der die Tagung in enger Abstimmung mit Werner Zager vorbereitet hatte, einen Vortrag zum Thema „Die Erfahrung des Heiligen und die Ästhetik des Films“, bei dem er am Beispiel von vier Science-Fiction-Filmen das Phänomen des Heiligen in seinen unterschiedlichen Formen (heilige Orte, Zeiten und Personen) beleuchtete. Das Kino eignet sich offenbar gut, um nicht nur den Konflikt zwischen dem Guten und Bösen, sondern auch zwischen dem Heiligen und dem Profanen bildlich, symbolisch und narrativ darzustellen. Schon das Kino selbst wird als eine Art Heiligtum („Lichtspieltempel“) erlebt, entspricht es doch mit seinem Foyer und dem eigentlichen Kinoraum gewissermaßen dem Tempeldienst. Andächtig lauschen und betrachten die frommen Kinogänger dann das Schauspiel auf der allerheiligsten Leinwand, das ihnen eine transzendente (weil nicht reale oder profane) Wirklichkeit zugänglich macht. Das Kino als Sinnmaschine? Erfahrung des Heiligen im medialen Setting? Epiphanien im Wechselspiel von Licht und Dunkel? Und was wird erlebt? Erschreckendes, Wundersames, Aufwühlendes, Berührendes: *mysterium tremendum et fascinans*. Gehring ging beispielhaft auf die Filme „Stalker“ (1979), „Avatar“ (2009), „Melancholie“ (2011) und „Arrival“ (2016) ein. Anschließend gab es im Café Heuss noch Getränke und Gespräche in lockerer Runde, zu der man auch Fair-Trade-Produkte genießen konnte.

Am Sonntagmorgen gab es in der Kapelle einen Gottesdienst, den Pfarrer

Ingo Zölllich, Mitglied des Vorstands des Bundes, hielt. Auch er bezog sich auf das Heilige und insbesondere auf Jes 6,1-8. Er stellte die Frage, wo wir Menschen uns gerade befinden und wohin wir uns bewegen. Und wo befindet sich Gott? Womit ist er beschäftigt? Ist er im Jenseits? Oder hier bei uns? War er bei dem Seebeben in Indonesien? In Idlib, dem Ort, der gerade noch von einer Katastrophe verschont wurde? War Gott bei Jesaja, der den Herrn auf seinem Thron erblickte? Bei näherem Hinsehen, war es nicht der Himmel, sondern der Tempel, in dem sich Jesaja befand. Dort im Tempel oder hier, in der Kapelle, können wir Gott begegnen. „Weh mir, ich vergehe“, ruft Jesaja und hört die Worte: „Wen soll ich senden? Wer will mein Bote sein?“ Jesaja antwortet: „Hier bin ich, sende mich.“ Gott bleibt nicht in seiner Allgegenwart, sondern tritt direkt vor uns hin im Hier und Jetzt. Und ich bin aufgerufen, ihm im Hier und Jetzt zu antworten. Denn Gott meint immer mich.

Das letzte Referat hielt Pfarrer Dr. Andreas Rössler, der zum Thema „Die Heiligkeit Gottes und die Heiligkeit des Lebens. Perspektiven liberaler Theologie und Frömmigkeit“ sprach. Der *Heiligkeit Gottes* war der erste Teil seines Referats gewidmet. Die Heiligkeit sei – nach Nathan Söderblom – ein wichtigeres Element des Religiösen als Gott. Ohne Heiligkeit keine Religion. „Nicht die bloße Existenz der Gottheit, sondern ihr *mana*, ihre Macht, ihre Heiligkeit ist das, was die Religion ausmacht“, schrieb Söderblom. Aber das Heilige wird nicht nur erlebt, vielmehr muss der Mensch auf dieses Heilige auch reagieren. Gustav Mensching meinte: „Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.“ Rössler erinnerte auch an Paul Tillich, der „Religion im engeren Sinn“ (Religions-

gemeinschaften, Hierarchien, Praktiken, Riten, Symbole etc.) unterschied von der „Religion im weiteren Sinn“, nämlich das Ergriffensein von der Frage nach dem Sinn unseres Daseins, ja nach dem großen Ganzen, dem Unbedingten, das über Sein oder Nichtsein entscheidet. Vor allem verstand Tillich Religion als die „Tiefe des Seins“. Auch wer mit Gott nichts anzufangen vermag, könne doch mit der Tiefe des Seins etwas anfangen. Rössler erläuterte dann – sich auf Albert Schweitzer berufend – die „zweifache Heiligkeit Gottes“, womit er zum einen das Wirken Gottes in der Natur und Geschichte verstand, das uns letztlich doch rätselhaft bleibt, und zum andern Gott als „Wille zur Liebe“ meinte. Doch Rössler ging noch weiter: Das Göttliche habe einerseits mit dem Woher und Wohin unseres Daseins zu tun. Andererseits aber auch mit dem Geheimnis dessen, dass wir nicht zu sagen vermögen, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Der Urgrund unseres Daseins – und des Seins im Allgemeinen – bleibe ein Mysterium. In einem zweiten Teil befasste sich Rössler mit der *Heiligkeit des Lebens und dem Heiligen im Leben*. Dem Leben (und allem Sein) gegenüber sei Ehrfurcht angebracht. Hier war wieder an Albert Schweitzer zu erinnern. „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das Leben will.“ Dieses Leben schließt die ganze Schöpfung mit ein. Die Heiligkeit des Lebens und auch die Würde des Menschen sind unantastbar, obwohl beides immer wieder angetastet und verletzt wird bis hin zur Bedrohung des Planeten. Ungeborenes, auch behindertes Leben wird nicht wert erachtet; und sogar Kinder werden missbraucht und traumatisiert. Zur Heiligkeit des Lebens gehört im weitesten Sinn auch die Ehrfurcht vor der *Wahrheit*, so Schweitzer, und zwar sowohl als umfassende, letzte Wahrheit wie auch

als Wahrheit(en) über alles, was der Fall sei. Zum Schluss ging Rössler noch darauf ein, dass das Heilige nicht um seiner selbst willen beachtet werden will und nicht auf sich selbst verweise, sondern stets darauf, auch das Profane und das Ganze des menschlichen Daseins zu „heiligen“. Religion und Frömmigkeit begrenzen sich nicht auf bestimmte Orte, Zeiten und Personen, sondern wollen das ganze profane Leben durchwalten.

Zum Abschluss gab es statt einer Podiumsdiskussion eine wirkliche Gesprächs-Runde im großen Kreis, bei dem alle Teilnehmer zur Diskussion eingeladen wurden. Das wurde als bereichernde Innovation gewertet. Hier drehte sich das Gespräch um die Aktualität des Heiligen, um das Religiöse und Spirituelle und darum, wie sich das alles in unserer alltäglichen Wirklichkeit umsetzen lässt. Alles in allem wurde die Tagung als eine gelungene Veranstaltung empfunden, bei der exzellente Referate zu interessanten Themen gehalten wurden und unterschiedliche Aspekte des Heiligen und des Religiösen zur Sprache kamen. □ (kb)

Mitgliederversammlung

✦ des Bundes für Freies Christentum

Bei der im Rahmen der Jahrestagung stattfindenden jährlichen Mitgliederversammlung des *Bundes für Freies Christentum* am Samstag, dem 13. Oktober 2018 in Bad Boll, legte Karin Klingbeil, Geschäftsführerin des *Bundes*, ihren Jahrestätigkeitsbericht vor, bei dem sie u.a. von den beiden letzten Vorstandssitzungen berichtete und auch die Mitgliederentwicklung darstellte (es gab einen kleinen Zuwachs trotz der in

den letzten Monaten verstorbenen und aus anderen Gründen ausgeschiedenen Mitgliedern); im Augenblick werden 213 Hefte des *Freien Christentums* an Mitglieder und Abonnenten verschickt. Ein weiterer Agendapunkt war der Kassenbericht, der erneut einen Verlust auswies, mit dem man sich in Zukunft näher beschäftigen muss, um diesen Trend umzukehren. Nach Diskussion des Finanzberichts wurden der Vorstand und die Geschäftsführung durch die Mitgliederversammlung entlastet. Ein weiterer Tagesordnungspunkt waren die Themen der nächsten Tagungen. 2019 in Arnoldshain wird das Thema lauten: „Wie frei ist unser Wille?“ Und die vorläufigen Themen der darauf folgenden Tagungen lauten: „Ehrfurcht vor dem Leben – was können wir tun?“ und „Impulse eines freien Christentums im Alltag“. Schließlich diskutierte die Mitgliederversammlung das in Heft 4/2018 vom Vorstand vorgelegte Selbstverständnis des *Bundes*. Es bestand die einhellige Meinung, dass es sich hierbei zwar nicht um ein verbindliches, abschließend formuliertes Credo handele, aber doch um ein sinnvolles Statement gerade für die Außendarstellung, das unter den Mitgliedern weiter diskutiert werden soll. □ (kb)

Tagung „Liberale Theologie“

✦ 18.-21. Juli 2018 in München

Vom 18. bis 21. Juli 2018 fand an der Ludwig-Maximilian-Universität München die Tagung „Liberale Theologie heute“ statt, die unter der Leitung von Prof. Jörg Lauster von der Evangelischen Fakultät veranstaltet wurde. Den Teilnehmern der

Jahrestagung 2018 des *Bundes für Freies Christentum* in Bad Boll wurde Prof. Lauster jüngst als vorzüglicher Referent bekannt.

Die Tagung in München sollte nicht nur das Erbe der „liberalen Theologie“ in Erinnerung rufen, das vor allem mit der theologischen Strömung des 19. Jahrhunderts verbunden wird, sondern auch aufzeigen, dass diese theologische Liberalität noch immer lebendig ist. Die Konferenz sollte auch Gelegenheit zu einer Bestandsaufnahme sein und Impulse für eine zukünftige Theologie geben.

Zur Bearbeitung dieser Anliegen wurden zahlreiche Wissenschaftler/innen aus aller Welt nach München eingeladen. Einige Doktoranden konnten ihre einschlägigen Dissertationen vorstellen. Professor Lauster als Gastgeber machte darauf aufmerksam, dass wenn Deutsche über liberale Theologie sprechen, sie in der Regel etwas anderes meinen, als wenn Briten oder Amerikaner von liberaler Theologie reden. Insofern muss jeweils genauer nachgefragt werden, was gemeint ist.

Aus Platzgründen können wir hier nur beispielhaft einige wenige Referate der Münchner Tagung behandeln.

Katharina Opalka aus Bonn beschäftigte sich mit Albrecht Ritschl, einem der Gründerväter der liberalen Theologie. Sie erkannte in ihm einen erstaunlich „postmodernen“ Theologen. Insbesondere blickte sie auf Ritschls Reich-Gottes-Theologie.

Arne Lademann, Halle-Wittenberg, setzte sich mit Emanuel Hirsch auseinander, der später nicht nur als „liberaler Theologe“, sondern auch als Wortführer der „Deutschen Christen“ auftrat, stand er doch dem Nationalsozialismus viel zu nahe.

Die Schwedin Jayne Svenungsson befasste sich mit der „Erfahrung“ als einem entscheidenden Element liberaler Theologie.

Ein Highlight der Tagung war zweifellos der auf Englisch gehaltene Vortrag des Ame-

rikaners Gary Dorrien, der am Union Theological Seminary in New York die Reinhold-Niebuhr-Profsur innehat. Er erwies sich als vorzüglicher Kenner nicht nur der amerikanischen und britischen, sondern auch der deutschen liberalen Tradition. Dorrien ging vor allem auf Alfred North Whitehead und seine Prozessphilosophie ein, die auf die amerikanische liberale Theologie einen bleibenden Eindruck hinterließ. Nur die liberale Theologie habe sich wirklich der modernen Kritik gestellt, meinte Dorrien. Und deshalb gilt für ihn persönlich: Liberales Christentum oder sonst keines.

Der Theologe Jan Rohls nahm Albert Schweitzer und einige liberale Theologen aus der Schweiz in den Blick. Nach Rohls seien Albert Schweitzer und die Schweizer Schule (ohne „t“) ganz anders mit der Krise des Ersten Weltkriegs umgegangen als der Schweizer Karl Barth, der sich gegen die liberale Theologie wandte. Inspiriert von Schweitzers eschatologischer Deutung des Neuen Testaments hat Martin Werner (1887–1964) eine neue liberale Theologie zu begründen versucht. Werners Schüler Ulrich Neuenschwander plädierte für eine liberale Theologie, die sich aber in einigen Punkten von der alten liberalen Theologie abgrenzen müsse. Für Jan Rohls könnten die Schweizer „Liberalen“ – darunter auch Fritz Buri – den Weg für eine heutige liberale Theologie weisen.

Der holländische Theologe Rick Benjamins behandelte den Stand der liberalen Theologie in den Niederlanden. Ähnlich wie in Deutschland hat die liberale Theologie in unserem Nachbarland einen schweren Stand gehabt. Der Trend gehe dahin, die wissenschaftliche (säkulare) Beschäftigung mit der Religion von der konfessionsorientierten (kirchlichen) Theologie zu trennen.

Den Verlauf liberaler Theologie im Vereinten Königreich seit den fünfziger Jahren zeigte der Brite Mark Chapman

auf. Einen großen Einschnitt bedeutete offenbar John Robinsons einflussreiches Buch „Honest to God“. Das Buch entfachte einen Sturm der Entrüstung unter traditionellen Theologen, weil Robinson den „Gott da draußen“ in Abrede stellte.

Christian Danz, der Systematische Theologie in Wien lehrt, behandelte den Heiligen Geist in seinem Verhältnis zur Moderne vor dem Hintergrund der im 20. Jahrhundert geführten Diskussion über den Offenbarungsbegriff. In diesem Zusammenhang befasste sich Danz vor allem mit Ernst Troeltsch, der den Gottesgeist als Weiterbildung des Christentums und als Produktivität des religiösen Aktes verstand.

Der Marburger Claus-Dieter Osthöverner warf einen Blick auf die dogmatische Theologie Rudolf Ottos, der für sein Buch über das Heilige, das Numinose, bekannt wurde. Weniger bekannt ist er für seine Glaubenslehre. Ottos Beitrag zur liberalen Theologie bleibe nachhaltig.

Klaus von Stosch war einer der wenigen Katholiken in der Runde. Er engagierte sich besonders für den Dialog mit der islamischen Theologie. Sein Thema war die liberale Theologie im Dialog der Religionen. Er führte kurz in sein Konzept der komparativen Theologie ein und suchte dann einen Definitionsversuch von liberaler Theologie.

Isolde Karle, Homiletik-Professorin in Bochum, mokierte, dass die Evangelische Kirche sich kaum in der Lage sieht, die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu meistern. Auch kompensiere die Kirche ihre schwindende Bedeutung, indem sie immer wieder moralische Botschaften meint verbreiten zu sollen. Ausgehend von Friedrich Schleiermacher, befasste sich Karle mit dem Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gesellschaft.

Der Koreaner Sung Kim, in Hong Kong am Lutherischen Theologischen Seminar lehrend, fragte nach einer liberalen Theologie in Ostasien und kam nach sei-

Mitglieder werben Mitglieder

Der *Bund für Freies Christentum* möchte seine Mitglieder und die Abonnenten dieser Zeitschrift ermuntern, bei der Werbung um neue Mitglieder und Abonnenten mitzuwirken. Das kann auf mancherlei Weise geschehen; am wirkungsvollsten ist die persönliche Ansprache. Wenn Sie Menschen kennen, denen ein undogmatisches Christentum ebenso wichtig ist wie Ihnen selbst und die über eingefahrene theologische Gleise hinausdenken möchten, sollten Sie sie einladen, den *Bund* näher kennenzulernen. Wie kann das konkret geschehen?

Ein Jahresabonnement verschenken

Eine Möglichkeit wäre beispielsweise, einem Freund oder Bekannten ein Jahresabonnement des *Freien Christentums* zu schenken. Das kostet nur 18 Euro. Nach Ablauf des ersten Jahres wird die Geschäftsführung den oder die AbonnentIn dann fragen, ob er/sie das *Freie Christentum* weiterhin beziehen möchte oder gar Mitglied werden will.

Eine Mitgliedschaft lohnt sich nicht nur ideell, sondern auch finanziell

In manchen Fällen mag es sogar sinnvoll und opportun sein, seine Bekannten auch gleich zu einer Mitgliedschaft einzuladen; denn im Jahresmitgliedsbeitrag von nur 35 Euro sind ja nicht nur die Mitgliedschaft und die sechs Ausgaben unserer Zeitschrift enthalten, sondern zugleich auch der Tagungsband der Jahrestagung, der allein schon im Buchhandel um die 30 Euro kostet. Es lohnt sich also auf jeden Fall nicht nur ideell, sondern auch finanziell, Mitglied im *Bund* zu werden.

Den kostenlosen Internet-Newsletter anbieten

Eine weitere Möglichkeit, Bekannte und Freunde auf den *Bund* aufmerksam zu machen, wäre, ihnen den **kostenlosen** Internet-Newsletter anzubieten, den es seit wenigen Wochen gibt. Erbitten Sie ihre Bekannten um deren E-Mail-Adresse und bitten Sie die Geschäftsstelle, den Newsletter an diese Adresse zu schicken. Auf diese Weise werden Ihre Bekannten regelmäßig über Belange des Bundes und aus dem religiösen Umfeld informiert.

Die Geschäftsstelle informieren

Wenn Sie also als Mitglied des *Bundes* einer Bekannten oder einem Verwandten ein Jahresabonnement der Zeitschrift schenken oder einem Freund den kostenlosen Internet-Newsletter zukommen lassen möchten, informieren Sie bitte unsere Geschäftsstelle (Karin Klingbeil) unter der Telefonnummer 0711-76 26 72 oder unter der folgenden E-Mail-Adresse: info@bund-freies-christentum.de

ner Untersuchung insbesondere des *Asian Journal of Theology* zu der Einsicht, dass liberale Theologie in Ostasien so gut wie nicht vorhanden sei.

Friedrich Wilhelm Graf, Prof. em. in München und mitverantwortlich für die kritische Gesamtausgabe der Werke Ernst Troeltschs, brachte die Konferenz zum Abschluss. Er setzte die liberale Theologie ins Verhältnis zum politischen Liberalismus. Viele liberale Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts hatten sich selbst nicht als „liberal“ bezeichnet. Während viele von ihnen politische Positionen einnahmen, die nicht dem damaligen Mainstream entsprachen, gab es zahlreiche Theologen, die einerseits sehr liberale theologische Ansichten vertraten und gleichzeitig sehr konservativen, ja autoritären politischen Auffassungen anhingen.

Insgesamt wurde eine Vielzahl von Aspekten liberaler Theologie beleuchtet. Ein einheitliches Verständnis von dem, was liberale Theologie eigentlich ausmacht, war nur undeutlich erkennbar. Nicht zu leugnen ist die Tatsache, dass gerade in Deutschland die liberale Theologie des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Verruf geriet, zum einen, weil einige ihrer Vertreter sich (vor dem Ersten Weltkrieg und teilweise auch noch danach) einem Militarismus und Kulturnationalismus anhängen, der aus heutiger Sicht schwer verdaulich ist, und zum anderen, weil gerade Karl Barth einen geradezu missionarischen Feldzug gegen die liberale Theologie führte. Diese beiden Umstände entfallen für die liberale Theologie im angelsächsischen Raum weitgehend, weshalb Briten und Amerikaner ungezwungener mit dem Begriff der „liberalen Theologie“ umgehen. Die Tagung stellte einen wichtigen Impuls dar, die liberale Theologie nicht nur in Deutschland wieder hoffähig zu machen, sondern ihr auch international zum Durchbruch zu verhelfen. □ (kb)

Buchbesprechungen

✦ Glaube und Selbstverwirklichung

Hans-Martin Barth, *Selbstfindung und christlicher Glaube*, Claudius Verlag: München 2017, 160 Seiten, broschiert (ISBN 978-3-532-62530-9), 16 Euro.

Um „Selbstverwirklichung“ im Horizont des Gottesglaubens geht es in diesem Buch des emeritierten Marburger Professors für Systematische Theologie. Die existenzielle Grundfrage: Wer bin ich? Wie finde ich zu mir selbst und damit zu meinem Lebenssinn und meiner Lebenserfüllung?, also die Frage nach dem eigenen Ich, der eigenen Identität, ist das Thema dieses hilfreichen Buches voller praktischer Beispiele und Anregungen, in dem Seelsorgelehre, Psychologie und Glaubenslehre zusammenfließen. Die Selbstverwirklichung drängt sich als Problem und Notwendigkeit insbesondere in Krisensituationen auf, wenn nicht alles zu unserer Zufriedenheit geschieht, etwa in Leiden und Ängsten. Dann muss die Selbstverwirklichung unserer eigenen Begrenztheit abgetrotzt werden, darf sich dabei aber von Gott beschenkt und beauftragt wissen.

Das Buch ist eine stark überarbeitete Fassung der 1979 unter dem Titel „Wie ein Segel sich entfalten. Selbstverwirklichung und christliche Existenz“ erschienenen Schrift. In der Neufassung sind „Selbstfindung“ und „Selbstverwirklichung“ synonym gebraucht. Es ist aber faktisch durchgängig von „Selbstverwirklichung“ die Rede.

Barth hätte den sperrigen, aber neugierig machenden Begriff „Selbstverwirklichung“ auch im Buchtitel behalten können. Wie sich nämlich in dem ganzen

Buch zeigt, hat „Selbstverwirklichung“, recht verstanden, nichts mit Egoismus und einem Kreisen um sich selbst zu tun. Selbstverwirklichung im christlichen Sinn geschieht nicht rücksichtslos auf Kosten anderer, auch wenn es gar kein Leben gibt, das nicht *auch* auf Kosten anderer geht. Selbstverwirklichung muss anderen helfen, sich ihrerseits verwirklichen zu können. Es geht nicht um das isolierte Selbst, denn das Selbst steht immer in Gemeinschaften, ohne dass eine bestimmte Gemeinschaft dem Selbst aufgezwungen werden darf, wie es im dogmatischen Marxismus der Fall ist. Die Zuordnung von „Ich“ und „Selbst“ wird so vorgenommen, dass das „Ich“ als das „empirische Selbst“ vom „wirklichen Selbst“ unterschieden wird (S. 67-70). Von diesem „wirklichen Selbst“ aus, das zugesprochen, geschenkt ist und das in Jesus erfahrbar wird, kann sich das „empirische Selbst“ „verwirklichen“.

Die Selbstverwirklichung aus Glauben unterscheidet sich von einer nicht-religiösen, rein „humanistischen“ Selbstverwirklichung bei allen Gemeinsamkeiten dadurch, dass sie sich nicht aus eigenen Kräften zustande bringen muss, weil sie auf der Gnade basiert, dem Beschenktsein von Gott. Sie ist weder Askese noch eine Leistung, die man selbst vorweisen und mit der man den eigenen Lebenssinn schaffen will.

Barth versteht es, im christlichen Horizont die Selbstverwirklichung zu entkrampfen. So grundlegend für ein gelingendes Leben die Liebe ist, so sehr darf man doch auch auf die eigenen Bedürfnisse achten. Auch an sich selbst zu denken und die eigenen Möglichkeiten und Grenzen im Blick zu haben, muss keineswegs gegen die Liebe gerichtet sein, sondern kann im Gegenteil zu Mitmenschlichkeit und Liebe befreien.

Ein eigentümlicher und zentraler Gedanke des Buches liegt darin, dass auch Gott sich selbst verwirklichen muss, und dass dieser Vorgang noch „keineswegs ab-

geschlossen ist“ (S. 83, 86-88). Es gilt nun, mit der eigenen Selbstverwirklichung „an den Prozess der Selbstverwirklichung Gottes Anschluss zu finden“ (S. 86, 94). Eben dadurch wird die eigene Selbstverwirklichung entkrampft und entlastet.

Umgekehrt betont Barth auch, dass sich Gott mit seiner Selbstverwirklichung in uns Menschen verwirklicht. Dieser an Hegel erinnernde Gedanke lässt freilich fragen, ob uns Gott zu seiner Selbstverwirklichung *braucht*, oder ob er uns eben einfach daran teilnehmen lässt, im Sinn von Martin Luthers Gesichtspunkt zur zweiten Bitte des Vaterunsers: „Gottes Reich kommt auch ohne unser Gebet von selbst, aber wir bitten in diesem Gebet, dass es auch zu uns kommt“.

Wie auch immer: Zu Gottes Wesen gehört, „dass er die Beziehung zu uns aufgenommen hat“ (S. 88). An Jesus sehen wir, was es mit Gott und seinem Verhältnis zu uns auf sich hat (S. 86). In dem Abschnitt „Ich, doch nicht ich“ (S. 67-70) schreibt Barth mit bewegenden Worten von dem „Nachbarn Jesus“, in dem uns Gott sein Herz aufgeschlossen hat. Auf Jesu Autorität hin dürfen wir dem uns zugewandten Gott vertrauen, der auch über den Tod hinaus unsere Zukunft ist. Vom Angelpunkt Jesus aus wird der machtbesessene und damit Angst machende „theistische Gott“ überwunden (S. 89 f.), zugunsten des „dreieinen Gottes“, der „Schöpfung, Erlösung und Vollendung“ umgreift (S. 90).

Vermutlich dürfen im Sinn Barths in die Autorität Jesu für das Gottesverständnis auch die einbezogen werden, die im Geist Jesu denken, reden und handeln. Nur so wird dann auch ein Christozentrismus vermieden.

Eine Besonderheit der Ausgabe von 2017 gegenüber der von 1979 ist die im Abschnitt „Dem Ziel nahe“ (S. 143-150) zur Geltung kommende Perspektive des betagten Menschen. Hier gilt erneut und vertieft: „Ich erlebe mich eingebettet in ein

Netz von Beziehungen und in den Strom des sich Verändernden und Vergehenden. [...] Es zeigt und erschließt sich ein Hineingehören-Dürfen in Gottes Selbstverwirklichung, ins Größere, ins Ganze. [...] Die Gestalt Jesu ist mir Garant dafür, dass sein Vertrauen, Hoffen und Lieben diesem Ganzen entspricht und dass ich mich ihm überlassen darf“ (149 f.). □

Pfr. Dr. Andreas Rössler
Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart

✦ Historische Kritik in Christentum und Islam

Zishan Ghaffar, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung*, Schöningh: Paderborn 2018, 398 S., kartoniert (ISBN 978-3506788658), 69 Euro.

Das vorliegende Buch geht zurück auf die Dissertation von Zishan Ghaffar, die Anfang 2017 in Münster angenommen wurde (Erstbetreuer: M. Khorchide, Zweitbetreuer: K. von Stosch). Es beinhaltet zwei Hauptteile: Im ersten Teil „Kriteriologie“ (S. 21-133) werden die gängigen Kriterien in der Bibelwissenschaft sowie in der Leben-Jesu-Forschung in ihrer Geschichte und in ihrem Zusammenhang dargestellt und untersucht. Der zweite Teil „Leben-Muhammad-Forschung“ (S. 135-340) widmet sich der kritischen Leben-Muhammad-Forschung in der Islamwissenschaft vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, wobei besonderes Augenmerk auf der Methodengeschichte liegt. Denn Ghaffar will vor allem die methodentheoretischen Erkenntnisse der

historisch-kritischen Bibelwissenschaft und der Jesusforschung für die kritische Erforschung des Lebens Muhammads fruchtbar machen. Denn diese ist nach dem Urteil Ghaffars sichtlich defizitär, ja es gibt sie, genau genommen, gar nicht. „Die hier vorgenommene Übersicht zu den Methoden und Tendenzen verdeutlicht, dass es keine historische Muhammadforschung im eigentlichen Sinne gibt.“ (S. 285) Zwar gibt es selbstverständlich diverse Forschungen zur Frühgeschichte des Islams. Aber deren „fragmentierte Unterdisziplinen“ wie die Koran- und Hadithforschung oder die Forschung zur Prophetenbiographie müssen verbunden werden, so dass dadurch allererst die historische Muhammadforschung als eigenständige Disziplin entsteht, „die aus einer Metaperspektive die Forschungsergebnisse der jeweiligen Felder zusammenführt und nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Rekonstruktion des historischen Muhammad fragt“ (S. 285 f.).

Neben seiner hauptsächlich historischen verfolgt Ghaffar freilich auch eine theologische Absicht. „Zwar ist die historische Muhammadforschung der Hauptgegenstand der Untersuchung, weshalb es für die Ergebnisse und die Methode dieser Studie irrelevant bleibt, ob ein Islamwissenschaftler oder ein islamischer Theologe der Untersuchende ist. Doch soll im Fortgang dieser Arbeit stellenweise versucht werden, die theologischen Implikationen der erreichten Ergebnisse und der verwendeten Methode zu reflektieren (d.h. in Bezug zur traditionellen Glaubenslehre, Methodik usw.).“ (S. 16) Diese Reflexion ist jedoch eher schwach, da sie die erheblichen Herausforderungen historischer Forschung für die islamische Theologie nicht wahrnimmt. Statt hier ebenfalls die in der christlichen Theologie geführten Diskussionen zu Rate zu ziehen, beschränkt sich Ghaffar im Wesentlichen auf die Auseinandersetzung mit einem lediglich

programmatischen Aufsatz von Sven Kalisch. (Vgl. S. 333-340) Dementsprechend kommt er nicht darüber hinaus, als bleibendes Problem die Frage zu konstatieren, „wie man die (von den eigenen Glaubensüberzeugungen zunächst unabhängigen) Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse bei Widersprüchen mit einer kanonischen Lesart oder mit glaubensrelevanten Thesen theologisch bewertet“ (S. 340).

Was die historische Muhammadforschung betrifft, so versucht Ghaffar vor allem, das historische Plausibilitätskriterium in der kritischen Jesusforschung, wie es von Gerd Theißen und Dagmar Winter entwickelt wurde, auf die Leben-Muhammad-Forschung anzuwenden (S. 341-380). Dabei differenziert er dieses Kriterium nicht nur im Sinne Theißens und Winters, sondern demonstriert seine Verwendung auch anhand eines Beispiels, nämlich der „Prophetologie des historischen Muhammad“ im Rahmen der koranischen Prophetologie (S. 349-380).

Insgesamt vertritt Ghaffar eine moderate Sicht hinsichtlich der Gestalt Muhammads, d.h., dieser wird als historische Person betrachtet, über die die wesentlichen Daten aus der islamischen Überlieferung zu entnehmen sind. Sog. revisionistische Forschungen, die Muhammad eher als fiktive Gestalt betrachten und die Frühgeschichte des Islams weitgehend neu schreiben zu müssen meinen, lehnt Ghaffar ab. Er erwähnt und diskutiert sie zwar, aber doch recht kurz. Jedenfalls fällt auf, dass die neuen Forschungen der Saarbrücker Gruppe um Karl-Heinz Ohlig („Inārah“) überhaupt nicht in Betracht gezogen werden. Außerdem fällt auf, dass Ghaffar die Thesen Angelika Neuwirths vorbehaltlos zu übernehmen scheint.

Dennoch ist das Buch ein wichtiger Beitrag von islamischer Seite, da es die Bedeutung der historisch-kritischen Forschung im Blick auf die islamische Frühgeschichte im Allgemeinen sowie

Muhammad im Besonderen nicht nur sorgfältig und umsichtig untersucht, sondern diese Forschung auch ernst nimmt und konsequent anwendet. Damit schafft es eine wichtige Voraussetzung für eine islamische Theologie auf der Höhe der Zeit, in der die islamische wie jede andere Theologie nicht nur dem Reflexionsniveau der Naturwissenschaften, sondern auch dem der historischen Wissenschaften gerecht werden muss. Das ist für den interreligiösen Dialog umso wichtiger, als Ghaffars Einschätzung hinsichtlich der „islamischen Welt“ so zutreffend wie ernüchternd ist: „Es findet aber in der islamischen Welt keine grundsätzliche Reflexion über die historisch-kritische Methode und ihre konsequente Adaption für die Erforschung des Frühislams statt. Entsprechend wird man schwerlich eine theologische Reflexion über die Ergebnisse historischer Forschung für die eigene Glaubenslehre und -praxis finden, die über eine schroffe Ablehnung, apologetische Zurückweisung oder projektive Vereinnahmung hinausgehen (sic).“ (S. 135, Anm. 1) □

Dr. habil. Wolfgang Pfüller
Naunhofer Straße 17, 04299 Leipzig

✦ Erasmus und die Reformation

Ueli Greminger, *„Im Anfang war das Gespräch“*. Erasmus von Rotterdam und der Schatten der Reformation, Orell Füssli Verlag: Zürich 2017, 152 Seiten, gebunden (ISBN 978-3-280-05666-0), 24,90 Euro.

Auf diese Idee muss man erst einmal kommen: Ausgerechnet der Humanist Erasmus von Rotterdam (um 1466 – 1536), mit dem sich Martin Luther 1525 in seiner Schrift „Vom unfreien Willen“

heftig anlegt, als Geburtshelfer einer religiösen Neubesinnung für Protestanten, die mit ihrer eigenen kirchlichen Überlieferung auf Kriegsfuß stehen und sich neu auf den Kern der christlichen Botschaft besinnen wollen! Der Zürcher reformierte Pfarrer und liberale Theologe Ueli Greminger ist mit dem „Leben und Denken von Erasmus“ „auf eine Perle gestoßen“, die ihm „einen neuen Zugang zur Seele des christlichen Glaubens öffnete“ (S. 13). Greminger ist theologisch und literarisch bereits ausgewiesen durch ein originelles kleines Buch über Castellio im selben Verlag (*Sebastian Castellio. Eine Biografie aus den Wirren der Reformationszeit*, 2015).

Hier nun führt er, mit deutlich autobiografischen Elementen, eine Folge von 26 Dialogen zwischen einem Gemeindepfarrer „Peter Bodmer“ und einem mit diesem befreundeten Psychotherapeuten „Daniel Gehrig“ vor. Und dazwischen kleine Vor- und Nachbereitungen dieser Gespräche, angereichert mit Basisinformationen über Erasmus. Es sind spannend zu lesende, beispielhafte, existenziell ernsthafte Gespräche. Alles kann da auf den Prüfstand kommen, weil „das historische Denken nicht Halt machen darf vor dem, was als heilig gilt“ (S. 133). Die Partner hören aufeinander. Sie befragen sich. Sie argumentieren. Sie sagen sich ohne Scheu die Meinung. Die einzelnen Gespräche können auch ganz unfertig enden. Es geht redlich zu. Die Dialoge sind eine Wahrheitssuche im Prozess. Wird im ersten Teil „Abschied von der Willkür“ (S. 7) geübt, so kommt es im zweiten Teil zur „Ankunft bei der Menschwerdung“ (S. 77). Eingestreut sind kurze postmortale, mit O-Tönen gespickte Wortwechsel zwischen den Kontrahenten Luther, der „vom Sockel der Reformation“ herabsteigen muss, und Erasmus, der „aus der Mottenkiste der Renaissance“ auftauchen darf.

Erasmus wird in den Gesprächen beschrieben als Vorkämpfer des historisch-

kritischen Denkens in Bibelauslegung und Theologie, als Gegner alles doktrinären und autoritären Denkens und Verhaltens. Die „erasmische Methode“ lautet: „Genau hinsehen, historisch denken. Sie kennt kein Tabu, sie ist radikal [...] – bohren, bis es weh tut“ (S. 76).

Erasmus wird gezeigt als ein Verfechter der Vernunft auch in Glaubensfragen. „Der kranken Seele Arzt ist die Vernunft und die Medizin ist das vernünftige Gespräch“ (S. 64). So spielt dann für das Christsein Jesus die zentrale Rolle, denn „es ist die Vernunft, die einsieht, dass Jesus der maßgebende Mensch ist“ (S. 67). Das führt zu Bescheidenheit und Eingeständnis der eigenen Grenzen: „Wer Jesus nachahmt, bei dem löst sich der Zwang, vollkommen zu sein, und er kann sich damit bescheiden, bei den Menschen das schön zu finden, was sie besonders macht“ (S. 67). Die Gesprächspartner unterstreichen den Ruf zur Umkehr, die Erasmus so wichtig gewesen sei: „Er leitete die Menschen dazu an, selber zu lesen, selber zu denken, selber den Gesinnungswandel zu vollziehen“ (S. 29). Zentral sei für Erasmus Jesu Zusage vom sanften Joch und von der leichten Last, für alle, die Jesus nachfolgen (S. 75), nach Matthäus 11,30.

Führt Religion zu Zwängen und zu Gewalt? „Nur von der Religion befreit, sind wir wirklich frei“ (S. 19, 26), wird als Meinung zitiert. Dabei wird auch an die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung gedacht sein. Doch die als bedrückend empfundene Religion einfach zu verdrängen, das führt auch nicht zur Freiheit. Gerade Jesu Wort vom „sanften Joch“ zeigt, „dass die Befreiung von der Religion nicht wirklich frei macht“ (S. 148). Denn „Religion, wie Jesus sie verstanden hat, meint Menschwerdung, nicht Unterwerfung“ (S. 26).

Greminger streift die harte Kontroverse zwischen Luther und Erasmus

um die Willensfreiheit und plädiert im Sinn des Erasmus für ein humanistisches Christentum: „Bei Erasmus ist der Glaube ein Wechselspiel, ein Gespräch, nichts von schiefer Ebene, nichts von Unterwürfigkeit, Gott ist die natürliche Autorität, die seine Menschenkinder an die Hand nimmt und ins Leben führt“ (S. 48). Bei Luther dagegen sei die Gottesbeziehung „eine Einweg-Kommunikation, wobei der Mensch unten auf der schiefen Ebene im besten Fall gläubig und unterwürfig die Gnade des Höchsten empfängt“ (S. 48). Ob damit aber das Gottesverständnis Luthers getroffen ist, das doch unzähligen Menschen Trost vermittelt hat? Hier müsste ein dritter Gesprächspartner die Dialoge der Freunde „Bodmer“ und „Gehrig“ in einen Dialog ausweiten.

Wie auch immer: Der Psychotherapeut und Glaubenszweifler „Gehrig“ leidet unter der subtilen inneren Gewaltherrschaft seines inzwischen verstorbenen Vaters über ihn und versteht von daher die Gnade Gottes als die „Willkürherrschaft eines himmlischen Tyrannen“ (S. 12). Damit will er nichts zu tun haben. Der sich weiter tastende Gemeindepfarrer „Bodmer“ sucht „eine Alternative zur alten Lehre von der Gnade“ (S. 13), zumal er die von Luther übernommene Erbsündenlehre Augustins als „Gegenstück“, als Pendant zur Gnade ansieht, denn „ohne Sündenbewusstsein keine Gewissheit der Gnade, der Glaube verflüchtigt sich“ (S. 137). Aber was ist etwa mit der Schöpfungsgnade? Man möchte auch hier den Dialog für einen Dialog öffnen.

Die angedachten Umriss einer neuen Gnadenlehre lassen aufhorchen: „Der Mensch ist nicht ein Sünder, sondern ein Tor. [...] Damit haben wir die Erbsündenlehre ersetzt, zum Menschsein gehört von Natur aus die Torheit“ (S. 144). Durch dieses Ja zur menschlichen Bruchstückhaftigkeit hat „Gehrig“ seinen inneren Frieden gefunden: „Der väterliche Tyrann hat kei-

ne Macht mehr über mich und auch den göttlichen Tyrann habe ich verabschiedet“ (S. 75). Im fiktiven postmortalen Schlussgespräch der beiden großen geistigen Kontrahenten der Reformationszeit bekennt Luther: „Die Gnade bleibt das Höchste, was wir von Gott haben“, und Erasmus antwortet; „Einverstanden, wir verstehen sie als das göttliche Lob der menschlichen Torheit“ (S. 150). Allerdings ist mit dem notwendigen Abschied von der verhängnisvollen Erbsündenlehre die Wirklichkeit und Universalität menschlicher Sünde bzw. Schuld nicht erledigt.

In diesem kreativen Buch mit hohem Unterhaltungswert wird theologisch eigenwillig und gar nicht „ausgewogen“ disputiert. Nicht zuletzt dies führt aber zu heilsamem Grübeln. Ein apartes und weiterführendes Leseerlebnis! □

*Pfr. Dr. Andreas Rössler
Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart*

❖ Spiritualität heute

Jürgen Schäfer, *In der Liebe sein. Eine Spiritualität der Gegenwart*, EYE Verlag / Literatur der Wenigerheiten: Landeck/Österreich, o.J. (2018 erschienen), Leinen (ISBN 978-3-901735-30-1 oder 5), 30,00 Euro (Buchbestellungen unter: www.juergenschaefer.at)

*Liebe und Sünde
Kennen einander nicht
In der Liebe sein
Ist
In Gott sein
Es bedarf
Keiner Regeln
Keines Gesetzes
Nur
Vertrauen (S. 122)*

Das ist einer der Texte aus diesem wundersamen und – lässt man sich darauf ein – wunderbaren Buch unserer österreichischen Abonnenten. Wer er ist, sagt die Notiz hinten auf dem Leineneinband: „Jürgen Schäfer war langjähriger evangelisch-reformierter Pfarrer in Feldkirch, jetzt Seelsorger im Kaplan-Bonetti-Haus in Dornbirn“. Und um was es ihm geht, sagt er im Vorwort: „Unser Buch handelt von Freiheit und Liebe, von Sehnsucht und Erfüllung, von Grundanliegen unseres Herzens. Religionen geben Antworten auf die Grundfragen unseres Lebens. Spiritualität aber sucht nicht nach Antworten, sondern versucht, diese Fragen und Geheimnisse zu leben. Deshalb ist dies auch kein Lehrbuch mit einem Anspruch auf Weisheit und Wahrheit. Es ist aber getragen vom Wunsch nach Begegnung mit dem Leser und eine Einladung zum Gespräch.“ (S. 6)

Kirchliche Verkündigung erreicht die Menschen von heute immer weniger. Aber auf eben diesem Hintergrund wird der Wunsch nach einer neuen Spiritualität laut, die uns wieder Lebenssinn und Lebensmut vermittelt. Dieses Buch ist ein Versuch dazu, der nicht schöner hätte ausfallen können und der gewachsen ist auf dem Boden einer freien und kritischen christlichen Theologie einerseits und einer tiefen Kenntnis der menschlichen Psyche andererseits:

*„Keimen, aufblühen, entflammen,
wachsen, tanzen,
die Arme ausbreiten, aufatmen. Gottesgeschehen. (...)
Gott begegnen, Person werden, wachsen am Du.
Es geschieht, Geschenkhafte des Lebens, des Seins.
Dankbarkeit entsteht im Herzeigen der Seele, in der Sprache des Herzens.*

*Lachen, in die Augen schauen, sich öffnen,
ehrlich sein, spüren, sich ausdrücken,
Mensch werden, Mensch sein.“*
(S. 40)

Etwas von dieser Lebendigkeit will die ganze Gestaltung dieses Buches widerspiegeln. Abgesehen vom Vor- und Nachwort und zwei Dialogtexten gibt es nur rhythmische, oft rein poetische Verszeilen von meditativer Eindringlichkeit, die nicht mehr als eine, höchstens zwei Seiten füllen und die sich nicht einfach herunterlesen lassen, sondern zum Innehalten anleiten, das einen Tag ausfüllen kann. Das wird unterstrichen durch die edle Ausstattung des Buches: Leineneinband, Fadenheftung, ästhetische Seiten- und Einbandgestaltung, und dazu als Besonderheit zwischen den sieben Kapitelanfängen jeweils ein halbtransparentes Bildseitenpaar, das den Verfasser und seine Gattin beim Badeurlaub in der Toskana in Posen zeigt, in denen sich Lebensfreude und Offensein ausspricht und die beim Zusammenklappen der Blätter ganz eigene Konfigurationen ergeben. Denn die göttliche Liebe schließt Eros und Sexualität nicht aus, sondern ein: „Wir sind alle Produkte der Lust / Sexualität ist das Werkzeug, mit dem Gott uns zu seinen Kindern macht.“ (S. 94) Dass dabei aber die Theologie nicht zu kurz kommt, zeigen die Kapitelüberschriften: „Jesus und das Reich Gottes – Offenbarung und Wort Gottes – Von Gott und Mensch – Von Himmel und Hölle – In die Liebe kommen – In der Liebe sein – In der Liebe bleiben“.

In der Liebe bleiben – ja, darum geht's bei unserem Christsein, um nichts Anderes. □

Wolfram Zoller, OStR i.R.
Ulrich-von-Hutten-Straße 61
70825 Korntal-Münchingen

Andreas Rössler

❖ 50 Jahre Mitgliedschaft

Pfarrer Dr. Andreas Rössler kann in diesem Jahr das seltene Jubiläum von 50 Jahren Mitgliedschaft im *Bund für Freies Christentum* begehen. Der damals erst 28-jährige Theologe trat 1968 unserem *Bund* bei und bereits drei Jahre später wurde er in den Vorstand gewählt. Seit dieser Zeit hat er in verschiedenen Ämtern Verantwortung übernommen, zuletzt von 2004 bis 2012 als Schriftleiter unserer Zeitschrift „Freies Christentum“. Der Bund für Freies Christentum gratuliert ihm herzlich zu diesem besonderen Jubiläum und verbindet damit den Dank für sein großes Engagement als Referent und Autor, der es versteht, die Anliegen eines freien Christentums überzeugend zum Ausdruck zu bringen. Möge er uns auch weiterhin ein guter Gesprächspartner bleiben. *Prof. Dr. Werner Zager*

Leser-Echo

❖ Schleiermacher: Überwindung einer Spaltung

Zum Artikel „250 Jahre Friedrich Schleiermacher“ in *Freies Christentum* 4/2018 Juli-Aug., S. 114-133.

Denke ich an Friedrich Schleiermacher, kommt mir sein Zitat in Erinnerung: „Der Pantheismus ist die heimliche Religion der Deutschen“. Wollte Schleiermacher mit diesen Worten nichts Anderes aussagen als genau das: Wenn der religiöse Mensch und die göttliche Unendlichkeit ihre Grenzen überschreiten und zu einer Einheit verschmelzen, bestätigt sich Religion selbst. Der Pantheismus, der der Dreieinigkeit der christlichen Konfessionen einerseits diametral entgegensteht, sich andererseits

aber zwingend auf sie projizieren lässt, scheint ein Trend in unserer Gesellschaft zu sein. Wenn wir darauf vertrauen, dass Gott sich als Mensch offenbart, sind wir ein Teil von ihm. Natur, Umwelt, der Mensch und das ferne Universum – alles in seiner Gesamtheit gesehen ist Gott. Lässt sich das mit einem Christus vereinbaren, der als auserwählter König weit mehr ist als einer von uns (Joh 18,33 ff.)? Oder ist auch er nur ein Subjekt unter vielen, dem wir als Gottessohn zwar nachfolgen, den wir in den Grenzen unserer Rationalität aber nicht über das Maß der Dinge hinaus überhöhen können?

Schleiermacher spricht jeden Einzelnen von uns in seiner Individualität an. Religion wird zu etwas Höchstpersönlichem, der Mensch entflieht seiner Funktionalität. Die Aufrichtigkeit im Einnehmen einer Weltanschauung widerspricht bei Schleiermacher nicht der Gelassenheit des Gefühls, Überzeugung ist nicht ohne Empfinden möglich. In jedem von uns steckt Gott, die Göttlichkeit ist damit nicht ad absurdum geführt, sondern erfüllt sich auf wunderbare Weise im Prinzip deines Nächsten (Mk 12,31).

Wir machen uns die Frage nach Gott nicht zur Wohlfühlreligion, wenn wir das Göttliche in allem Irdischen sehen. Vielmehr zwingen wir uns zum kritischen Fragen über die Transzendenz, suchen nach Grund und Halt des Immanenten. Schleiermacher spürte schon früh die Sehnsucht des Menschen, nicht trennen zu müssen, sondern in allem und jedem von uns die Gegenwart eines Schöpfergottes zu erkennen. Nicht „er, da oben“ und „wir, da unten“. In der Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist wird die allumfassende Göttlichkeit deutlich. Sie repräsentiert die Ausformungen des Göttlichen, erleichtert dem rational Denkenden die Vorstellung eines theistischen Gottesbildes. Schleiermacher erkennt die Religion als Überwindung von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem an, er erklärt sie zum Postulat eines aufgeklärten Christentums. □ *Dennis Riehle, Martin-Schleyer-Straße 27, Konstanz*

Karl Barth – Zitate

„Wir sind Theologen und sollen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und Gott die Ehre geben.“

„Gerade jenes Einzige, ob es nun das höchste Sein oder der absolute Geist oder auch Gott genannt werde, ... dürfte vielmehr zu den andern Göttern gehören, die neben Gott zu haben durch das [erste] Gebot verboten sind.“

„Der Mensch, der nicht Mitmensch ist, ist Unmensch.“

„Die christliche Gemeinde soll lieber dreimal zu viel für die Schwachen eintreten als einmal zu wenig, lieber unangenehm laut ihre Stimme erheben, wo Recht und Freiheit gefährdet sind, als etwa angenehm leise!“

„Die Kirche soll Gott fürchten und die Welt nicht fürchten.“

„Göttliche Offenbarung ist das Aufgehen einer Tür, die sich nur von innen, nicht von außen öffnen lässt.“

„Wer die Osterbotschaft gehört hat, der kann nicht mehr mit tragischem Gesicht umherlaufen und die humorlose Existenz eines Menschen führen, der keine Hoffnung hat.“

„Wir beantworten Christi Ruf nicht mit *wahr* oder *falsch*, sondern mit *ja* oder *nein*.“

„Die Flüchtlinge tun uns ... die Ehre an, in unserm Land einen letzten Hort des Rechts und des Erbarmens zu sehen.“

„Es gibt nur ein Sakrament: der von den Toten Auferstandene selber.“

„Das letzte Wort, das ich als Theologe und auch als Politiker zu sagen habe, ist nicht ein Begriff wie ‚Gnade‘, sondern ein Name: Jesus Christus.“



Bund für Freies Christentum

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.

Abonnement inklusive Tagungsband: 30 Euro.

Mitgliedsbeitrag:

für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 35 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift und der des Tagungsbands enthalten.

Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Bestellungen an:

Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum,
Felix-Dahn-Straße 39,

70597 Stuttgart;

Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags);

Fax 0711 / 7655619

Email: info@bund-freies-christentum.de

**PVSt DPAG Entgelt bezahlt
E 3027**

Versandstelle Freies Christentum:

Geschäftsstelle des

Bundes für Freies Christentum:

Felix-Dahn-Straße 39

70597 Stuttgart

ISSN 0931-3834

Zahlungen an Bund für Freies Christentum:

Kreissparkasse Esslingen,

IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37

BIC: ESSLDE66XXX.

In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum wende man sich an die Geschäftsstelle, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Anschrift siehe 2. Umschlagseite (innen).