

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen



**Religionslos
glücklich?**

**Gottvergessenheit
und Lebensmut**

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

RELIGIONSLOS GLÜCKLICH?

Inhalt

Wort des Schriftleiters	141
Wolfgang Pfüller: Konfessionslos? Religionslos? Areligiös? Wichtige Unterscheidungen und Folgerungen im Blick auf religiöse Problemlagen	142
UN-Biodiversitätskonferenz in Kunming: Warnung vor dem Aussterben von einer Million Arten	151
Klaus Bohne: Gottvergessenheit und Lebensmut: Was tun, wenn die volkscirchliche Tradition aus dem Bewusstsein großer Bevölkerungsteile verschwindet?	152
Jürgen Linnewedel: Theodizee: befragt – hinterfragt	158
In Köln darf der Muezzin künftig zum Gebet aufrufen	159
Buchbesprechungen	160
Leser-Echo	164
Informationen	166
Termine	168
Religion: Zitate	III

Bezugspreis und Mitgliedschaft

Das Jahresabonnement dieser Zeitschrift beträgt 18 € (Einzelhefte 3,50 €). Die Mitgliedschaft im Bund für Freies Christentum beträgt 35 € p.a. und beinhaltet die Zeitschrift und den Jahresband.

Präsident des Bundes

Professor Dr. Werner Zager
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms
E-Mail: dwzager@t-online.de

Geschäftsführung und Geschäftsstelle

Karin Klingbeil
Felix-Dahn-Straße 39
70597 Stuttgart
Telefon 0711 / 762672 (vormittags)
Fax 0711 / 7655619
E-Mail: info@bund-freies-christentum.de
Website: www.bund-freies-christentum.de

Schriftleitung und Layout

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

Autoren

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

Prof. em. Dr. Klaus Bohne
Bonhoefferstraße 13
18069 Rostock

Druck:

DCC Kästl,
Schönbergstraße 45-47
37376 Ostfildern

Wort des Schriftleiters

Religionslos glücklich?

Für die meisten Deutschen spielt die Religion keine große Rolle mehr. Nur 33 Prozent der Deutschen bekannten laut einer Umfrage, dass ihnen Religion „wichtig“ oder „sehr wichtig“ sei. Dem stehen 61 Prozent der Deutschen gegenüber, denen Religion nicht wichtig ist. Dies ergab eine Erhebung, die das Meinungsforschungsinstitut YouGov durchführte. In den östlichen Bundesländern bezeichnet sich eine Mehrheit (56 Prozent) der Bevölkerung als „überhaupt nicht gläubig“. Nur 21 Prozent der im Osten lebenden Menschen halten sich für „gläubig“.

Diese Umfrage ist nur eine von vielen Erhebungen, die belegen, dass der Prozess der Säkularisierung in Deutschland weit fortgeschritten ist. Die Fragen, die sich daraus für Theologie und Kirche ergeben, sind vielfältig: Welche Rolle kann die Kirche heute in einer größtenteils säkularisierten Welt noch spielen? Wird sie sich auf ihre gläubigen Mitglieder konzentrieren müssen oder hat sie noch eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe zu erfüllen? Bedeutet der Glaubensverlust vieler Deutschen auch einen Religionsverlust? Oder wird man davon ausgehen dürfen, dass viele Menschen zwar keiner offiziellen Religion oder Kirche mehr angehören, sich aber

gleichwohl noch für religiös oder spirituell halten? Was aber ist mit jenen vor allem jungen Menschen, denen religiöse Fragen völlig fremd geworden sind und die Fragen nach Gott oder nach der Religion gar nicht mehr stellen, weil sie ihnen gänzlich aus dem Blickfeld entschwunden sind? Mehr und mehr Menschen empfinden die Heilsansprüche der Religionen eher als Zumutung und stehen der organisierten Religion zunehmend skeptisch gegenüber.

Da stellt sich die Frage, wie wir als Kirche, als Theologen und als freie Christen mit der Religionslosigkeit umzugehen haben? Bieten wir immer noch Antworten auf Fragen an, die gar nicht mehr gestellt werden? Oder hat Religion – wirkliche Religion – den Menschen immer noch Entschendes zu sagen, und wenn ja, was?

Solchen Fragen gehen die Autoren Wolfgang Pfüller und Klaus Bohne in diesem Heft auf ihre je eigene Weise nach, während Jürgen Linnewedel eine Frage behandelt, die typischerweise nur von jenen gestellt wird, für die der Gottesglaube noch sinnvoll ist, die Frage nämlich: Wie kann ein gütiger und allmächtiger Gott das ubiquitäre Leid und Elend seiner irdischen Geschöpfe zulassen? □

Kurt Bangert

Konfessionslos? Religionslos? Areligiös?

Wichtige Unterscheidungen und Folgerungen im Blick auf religiöse Problemlagen // von Wolfgang Pfüller

1. Problem¹

Einerseits heißt es, Ostdeutschland sei neben (oder noch vor) Estland und Tschechien das am meisten säkularisierte Land Europas oder gar weltweit. Die größte Konfession dort sei die der Konfessionslosen; und darunter seien nicht wenige Menschen, die längst vergessen hätten, dass sie Gott vergessen haben, bzw. denen Religion schlicht gleichgültig sei, die sich für religiöse Fragen nicht inte-

ressierten.² Und auch sonst schreite die Säkularisierung in Westeuropa voran, wenn auch nicht unaufhaltsam; immer mehr Menschen dort seien religionslos.

Demgegenüber heißt es von anderer Seite, dass eine solche Einschätzung auf einer verengten Wahrnehmung beruhe. Religion sei weder in Westeuropa noch gar global auf dem Rückzug und schon gar nicht am Verschwinden. Vielmehr wandle sie sich, werde geradezu populär, indem sie sich ins Spirituelle bzw. Religiöse hinein auflöse. Die Mehrheit in Westeuropa sei demzufolge noch nicht einmal religionslos, geschweige denn areligiös. Religion sei auch in Westeuropa überaus vital, zuweilen in faszinierender, zuweilen auch in erschreckender Weise.

1 Die in diesem Essay behandelten Fragen habe ich ausführlich erörtert in meinem Aufsatz *Religionslos, nicht areligiös. Von der Religion zum Religiösen*, der demnächst (1/2022) in der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (FZPhTh) erscheinen soll. Auf Überlegungen und Formulierungen dieses Aufsatzes greife ich im Folgenden zurück. – Diskutiert haben wir den Essay auf dem Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* am 14.11. 2020 in Leipzig; ich danke allen Beteiligten für das intensive, ergiebige Gespräch. Dieser Essay erschien zuerst im *Deutschen Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt*, Jg. 121 (8/2021), S. 479-483.

2 Vgl. dazu Martin Beyer u.a. (Hg.), *Religionsloses Ostdeutschland. Wahrnehmungen und Diskurse*, Leipzig 2015, bes. die Beiträge von W. Krötke und Gert Pickel. Vgl. auch Miriam Rose / Michael Wermke (Hg.), *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*, Leipzig 2014.

Mit diesen wenigen Bemerkungen mag das Spannungsfeld angezeigt sein, das ich im Folgenden zu erkunden versuche. Dabei nehme ich religionssoziologische Überlegungen auf, um mein Ziel zu erreichen. Dieses besteht darin nachzuweisen, dass sämtliche empirischen Studien zu Fragen der Religionslosigkeit, der religiösen Gleichgültigkeit usw. nur dann auf solider Grundlage beruhen, wenn sie mit einem präzisen Begriff der Religion und wichtiger noch des Religiösen ausgestattet sind. So geht es nach der Erörterung von Fragen der Säkularisierung oder der Transformation von Religion (1) um genau diesen Begriff der Religion bzw. des Religiösen (2). Abschließend soll ein kurzer Ausblick zeigen, was mit dieser soliden Grundlage gewonnen werden kann (3).

2. Säkularisierung oder Transformation?

Natürlich kann ich hier nicht die jahrzehntelangen Debatten über die Frage der Säkularisierung rekonstruieren.³ Es muss genügen, mit einigen wichtigen Stichworten das Problemfeld zu erhellen. Zunächst ist es hilfreich, zwischen Phänomenen sowie einer „Theorie“ der Säkulari-

sierung zu unterscheiden. Folgende Phänomene, die mit dem Begriff der Säkularisierung in Zusammenhang gebracht werden, sind weitgehend unstrittig: die Emanzipation gesellschaftlicher Bereiche aus kirchlicher bzw. christlicher Vorherrschaft, als da sind Politik und Wirtschaft, Philosophie und Wissenschaft, Kunst und Kultur, Erziehung und Moral; die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft in Subsysteme mit je spezifischen Funktionen; der Anspruch individueller Entscheidung im Blick auf Religion; eine bedeutende Pluralisierung von kulturellen bzw. speziell religiösen Orientierungen infolge einer ungeheuren Erweiterung des verfügbaren Wissens- und Erfahrungshorizontes.

Die „Säkularisierungstheorie“ demgegenüber versteht Säkularisierung als einen Prozess, in dem die gesellschaftliche Bedeutung der Religion im Zusammenhang mit gewissen Prozessen der Modernisierung insgesamt abnimmt. Genauer besagt „die Kernthese der Säkularisierungstheorie“, dass die Prozesse der Modernisierung, wie sie eben stichwortartig im Blick auf die Phänomene der Säkularisierung angedeutet wurden, letztlich die Stabilität und Vitalität sowie die Akzeptanz von Religionsgemeinschaften, von religiösen Praktiken und Überzeugungen negativ beeinflussen. Dabei wird, wohlgemerkt, nicht behauptet, dass sich eine solche Entwicklung unausweichlich oder auch nur unumkehrbar vollzieht; es

3 Vgl. zum Folgenden Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003 (2012); ders., *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009.

wird allerdings behauptet, dass sie wahrscheinlich ist.

Werden, wie gesagt, die Phänomene der Säkularisierung kaum bestritten, wird die entsprechende Theorie geradezu in jeder Hinsicht bestritten. Zum einen wird bestritten, dass Säkularisierung auf Modernisierung beruht.⁴ Demgegenüber zeige vor allem das schlagende Beispiel der USA, dass Modernisierung zwar zu einem Bedeutungsrückgang von Religion führen *kann*, aber keineswegs *muss*. Zum anderen wird bestritten, dass es in modernen, säkularisierten Gesellschaften überhaupt zu einem Bedeutungsrückgang von Religion kommt.⁵ Die säkularisierungstheoretische Perspektive wird hier als allzu eng eingeschätzt, insofern sie Religiosität zu eng mit christlicher, ja kirchlicher Religiosität verknüpfe. Religion werde verbunden mit traditionellen Religionsgemeinschaften, ihren Praktiken und Überzeugungen. Folglich würden offenere, weniger oder kaum traditionelle Formen der Religion bzw. besser des Religiösen oder Spirituellen mindestens zu wenig berücksichtigt, wenn nicht gar gänzlich übersehen.

4 Vgl. dazu Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg u.a. 2012.

5 Vgl. dazu und zum Folgenden Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York 2009. Vgl. auch Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 2¹⁹⁹³, dessen Überlegungen sein Schüler Knoblauch weiterführt.

Damit ist die Gegenposition zur Säkularisierungstheorie bereits angedeutet. Denn im diametralen Gegensatz zur Behauptung von der abnehmenden Bedeutung der Religion in modernen westlichen Gesellschaften steht die Behauptung von deren ungebrochener Vitalität. Danach geht die Bedeutung der Religion keineswegs zurück, bleibt vielmehr in gewandelter Form erhalten. Die These lautet: Religion wandelt sich grundlegend ins Religiöse bzw. Spirituelle hinein, was sich an vielen und vielfältigen Phänomenen belegen lässt. Zunächst wandeln sich die Kommunikationsformen von Religion, sodann ihre innere Ausrichtung. Was erstere betrifft, so könnte man prägnant sagen, dass sie nicht mehr institutionell, sondern marktförmig sind. Als dominierende Organisationsformen fungieren daher nicht mehr Kirche oder Sekte, sondern anerkannte Vereine oder freiwirtschaftliche Betriebe, die auf dem Markt ihre Leistungen anbieten. Den Markt und die Medien kann man als die „Kirche“ einer solchen Religion bezeichnen. Was sodann die innere Ausrichtung betrifft, so könnte man prägnant sagen, dass sich die Religion ins Religiöse bzw. Spirituelle transformiert. Wichtige Stichworte sind hier Ganzheitlichkeit und subjektive Erfahrungen der Transzendenz, wobei mehr oder weniger feste Formen der Gemeinschaft durchaus nicht ausgeschlossen werden. Indem dabei die Grenzen zwischen dem Religiö-

sen und dem Nichtreligiösen zunehmend verschwimmen, wird Religion sozusagen populär. Dazu nur einige Stichworte: Religiöse Bewegungen, die sich selbst explizit als „neopagan“ bezeichnen, sind sehr sichtbar in der Populärkultur verankert, was seinen Ausdruck in der entsprechenden Pop-Musik findet. Verschiedene Traditionen der Psychologie nehmen offenbar Züge einer alternativen Religion an und stellen sich in entsprechenden neuen Gruppierungen dar wie in Meditations- und Yogagruppen. Die alternative Medizin spielt für die gesellschaftliche Anerkennung der Spiritualität eine wichtige Rolle; Heilung und Heil im Sinne von Ganzheitlichkeit sind eng verbunden, wozu gesunde Ernährung, gesunde Kosmetik, körperliche Fitness und Psychohygiene wesentlich beitragen sollen. Schließlich darf auf die Popularisierung eines für die Religionen seit alters hoch bedeutsamen Themas hingewiesen werden, nämlich auf den Tod: Nahtoderfahrungen werden öffentlich diskutiert, der Glaube an die Reinkarnation ist weit verbreitet, Ratgeberbücher für den Umgang mit dem Tod gehören zur Alltagskultur, neue Formen der Bestattung werden populärer.

Gerade am Umgang mit dem einst in modernen westlichen Gesellschaften eher tabuisierten Tod wird nun ein Grundzug der populären Religion deutlich, nämlich wie ein Thema, das ehemals zum Bestand der religiösen Institutionen gehörte,

aus diesem Bereich auswandert und damit populär wird. Das aber besagt schließlich, dass es gleichgültig ist, ob innerhalb oder außerhalb der Kirchen über dieses Thema verhandelt wird, dass mithin die populäre Religion religiöse Themen (und Formen) entgrenzt, sie aus einem abgegrenzten religiösen Bereich mitten in das menschliche Leben hinein holt.

Sicher könnte man einwenden, dass die hier andeutungsweise beschriebene populäre Religion bzw. Spiritualität am ehesten Teile der (gehobenen) Mittelschicht sowie einige Randgruppen erfasst. Diese aber dürften weder eine gewichtige Mehrheit noch stabile Gruppen darstellen. Entsprechend wird denn auch eingewendet, dass die namhaft gemachten Phänomene populärer Religion zwar ohne Weiteres gegeben seien, jedoch sowohl quantitativ wie auch qualitativ überschätzt würden.⁶ Zum einen nämlich könnten die unleugbaren Gewinne durch neue religiöse Bewegungen u.a. Erscheinungsformen der Spiritualität die beträchtlichen Verluste der christlichen Kirchen längst nicht kompensieren. Und zum anderen seien solche Erscheinungsformen viel zu instabil, viel zu flüchtig, allzu wenig in eine stabilisierende gemeinschaftliche Praxis eingebunden.

Ich muss die beiden kurz vorgestellt, gegensätzlichen religionsso-

6 Vgl. D. Pollack, *Säkularisierung* (s. Anm. 3); ders., *Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*, Tübingen 2016.

ziologischen Positionen jetzt nicht weiter diskutieren. Denn mein Ziel besteht, wie anfangs gesagt, darin, das jeweils verwendete Religionsverständnis kritisch zu überprüfen und daraufhin zu zeigen, dass und wie die Diskussion durch ein zweckmäßiges Verständnis von Religion, genauer noch des Religiösen, auf eine solide Grundlage gestellt wird. Auf dieser Grundlage aber lässt sich nicht nur die Plausibilität der beiden Positionen mit stichhaltigen Gründen beurteilen; es lassen sich auch Phänomene wie religiöse Gleichgültigkeit, neue Formen der Religiosität bzw. Spiritualität zutreffender einordnen und gewichten. Diesem Vorhaben wende ich mich nunmehr zu.

3. Religion oder Religiöses?

Wie sich zeigen lässt, beruht die Kontroverse zwischen den Konzepten der Säkularisierung und der Transformation maßgeblich auf Differenzen im jeweils verwendeten Religionsbegriff. Und man kann grundsätzlich bereits im Vorhinein sagen, worin die Differenz liegt. Wirft die eine Seite der anderen vor, ihr Begriff von Religion sei zu weit und konturlos, so diese der anderen, ihr Begriff von Religion sei zu eng und unflexibel. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass beide Seiten Recht haben und daraufhin einen eigenen Begriff des Religiösen vorschlagen, der geeignet ist, über die Kontroverse hinauszuführen.

Ich verdeutliche die Position der einen Seite an den eingehenden Überlegungen Detlef Pollacks.⁷ Pollack will einen Religionsbegriff entwickeln, der weder zu weit noch zu eng ist. Daher muss s.E. „sowohl das Problem benannt werden, für das Religion Formen der Bearbeitung bereitstellt, als auch die Spezifik der Form erfasst werden, in der sie es bearbeitet“. Das Bezugsproblem benennt Pollack als das „der Kontingenz und Sinnhaftigkeit allen Daseins“ (S. 22). Die der Religion eigene Art, dieses Problem zu lösen, besteht nun zunächst darin, dass sie „mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz“ arbeitet (S. 25). Freilich ist das nur die eine Seite der Lösung. Die andere Seite ist die, dass das Problem der Kontingenz nur zu lösen ist, wenn die Transzendenz nicht unerreichbar bleibt, sondern zugänglich wird. Denn andernfalls wäre sie eben nicht „erfahrbar und kommunikabel“. Das aber besagt für Pollack, dass das paradoxe Zugleich von Unerreichbarkeit und Zugänglichkeit der Transzendenz „das typische Merkmal religiöser Sinnformen“ darstellt (S. 26). Nach alledem definiert er „Religion“ schließlich wie folgt: „Unter Religion verstehen wir also die Einführung der Differenz von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz, durch die das Transzendente immanent erreichbar gemacht

⁷ Vgl. zum Folgenden Detlef Pollack, *Was ist Religion? Eine kritische Diskussion*, Münster 2017; die Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

wird, sowie die gleichzeitige Abhebung des Transzendenten von allem Immanenten, durch die die religiösen Sinnformen der Kontingenz des Immanenten entzogen werden.“ (S. 26 f.)

Zu den Stärken seiner Definition zählt Pollack nicht nur ihre Weite sowie ihren engen Bezug zum Selbstverständnis der Religionsangehörigen (S. 33 f.), sondern auch, dass sie nicht zu weit ist, insofern sie religiöse klar von nichtreligiösen Phänomenen abzugrenzen vermag. Dieses Vermögen zeigt sich für ihn darin, dass es sich nach seinem Begriff bei den folgenden, der Religion eng verwandten Phänomenen gleichwohl (noch) nicht um Religion handelt: „Überschreitungen der Alltagswelt, Formen der Selbsttranszendenz, philosophische Spekulationen über Gott“. Diese Phänomene aber können genau deshalb „noch nicht als religiöse Sinnformen“ bezeichnet werden, „da ihnen die Konkretisierung des Transzendenten in der Immanenz [...] fehlt“ (S. 32).

Die von Pollack genannten Stärken seiner Definition bestehen m.E. nur zum Teil. Seine Definition ist in der Tat recht weit und besitzt gleichwohl deutliche Konturen, kann folglich religiöse von nichtreligiösen Phänomenen klar abgrenzen. Demgegenüber erscheint es mir jedoch sehr fraglich, ob sie an das Selbstverständnis der Religionsangehörigen in genügendem Maße anzuschließen vermag. Wie also will Pollack etwa Formen mystischer Religiosität so-

wohl fernöstlicher wie jüdischer, christlicher und islamischer Provenienz einordnen, die die für Pollack fundamentale Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz offensichtlich nicht vornehmen? Wie will er mit pantheistischen Gottesvorstellungen verfahren, die nicht nur in den indischen Religionen, sondern auch in Judentum, Christentum und Islam keineswegs selten zu finden sind? Und damit rede ich noch gar nicht von Formen der Alltagsreligion, für die Gott durchaus viel eher immanent als transzendent ist, etwa als Spender materiellen Segens (Gesundheit, Reichtum, intakte Familie, Sieg über die Feinde u.ä.). Schon aus diesen Gründen scheint mir Pollacks Religionsbegriff trotz seiner vorgeblichen Weite immer noch deutlich zu eng zu sein.

Eine Ausweitung des Begriffs der Religion zu einem Begriff des Religiösen empfiehlt sich aus mindestens zwei Gründen. Erstens haften dem Religionsbegriff, wie auch bei Pollack zu sehen, zumeist Hauptmerkmale der großen religiösen Traditionen an, die ihn allzu leicht nicht nur angesichts gewichtiger Strömungen dieser großen Traditionen, sondern auch angesichts des weiten Feldes der neueren religiösen Bewegungen, neuer, teils fluider religiöser Gruppierungen als zu eng erscheinen lassen. Zweitens empfiehlt sich ein möglichst weiter Begriff des Religiösen, weil er auch den vagen Ausdruck der Spiritualität in sich aufzu-

nehmen vermag. Diesen Ausdruck freilich will Hubert Knoblauch als Begriff stark machen, um damit die Eigenart der populären Religion zu erfassen.⁸ Grundlegender noch will er „eine Erweiterung des Begriffs der Religion“ dadurch erreichen, dass er „den Begriff der Transzendenz an die Stelle der Religion“ setzt (S. 12). Mit diesem Begriff will er die Phänomene der Spiritualität wie auch der populären Religion erfassen (S. 44). Dabei ist für ihn zunächst entscheidend, dass man Transzendenz „nicht als Teil einer binären Unterscheidung“ begreift, also vor allem nicht einer Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem oder Transzendenz und Immanenz (S. 55). Denn genau genommen bezeichnet das Wort Transzendenz, so Knoblauch, einen Prozess, eine Aktivität. Daher hielte er es eigentlich für angemessener, von Transzendieren statt von Transzendenz zu reden, will indes aus Gründen des „Stilempfindens“ das Wort Transzendenz dennoch beibehalten (S. 56). Wie auch immer, das Gemeinsame von Erfahrungen des Transzendierens liegt s.E. jedenfalls nicht in irgendwelchen spezifischen Inhalten, vielmehr darin, dass sie nicht alltäglich und in dem Sinne außergewöhnlich sind. Indem sie die Grenzen der „normalen Alltagserfahrungen“ überschreiten, sind sie Erfahrungen der „großen Transzen-

denz“. Freilich *müssen* diese Grenzen nicht überschritten werden. Das wird, so Knoblauch, ersichtlich an atheistischen „Weltsichten, wie sie etwa in sozialistischen Gesellschaften gängig waren“. Diese nämlich „können ohne jede Vorstellung eines Transzendenten auskommen und allein von der Hoffnung auf eine bessere Zukunft leben“ (S. 64 f.).

Hier indes bleibt einiges fraglich. Sollen „atheistische Weltsichten“ nun doch nicht religiös sein, obwohl sie die Grenzen des Alltäglichen jedenfalls erkennbar überschreiten? Warum redet Knoblauch unvermittelt von der „Vorstellung eines Transzendenten“, das jene Weltsichten nicht besitzen, obwohl es ihm doch eigentlich auf die Bewegung des Transzendierens ankommt, nicht auf die „binäre Unterscheidung“ von Transzendenz und Immanenz? Dass hier einiges ungereimt bleibt, liegt m.E. daran, dass Knoblauchs Begriff der Transzendenz, durch den er den Religionsbegriff ersetzen will, zu weit und mithin zu konturlos ist. Das aber dürfte wiederum daran liegen, dass Knoblauch keine gemeinsamen *Inhalte* der außeralltäglichen Erfahrungen zu erkennen vermag. Ohne ein inhaltliches Moment jedoch lässt sich offensichtlich das Religiöse nicht präzise vom Areligiösen unterscheiden. Und lässt sich dieses Moment ungeachtet aller Vielfalt der religiösen Erfahrungen nicht darin finden, dass es sich bei ihnen ausnahmslos um *Heilserfahrungen*

8 Vgl. zum Folgenden H. Knoblauch, *Populäre Religion* (s. Anm. 5); die Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

handelt? Sicher wird „Heil“ dabei sehr unterschiedlich verstanden. Das zeigt sehr eindrücklich Martin Riesebrodt⁹, der einen weiten Bereich der Religionsgeschichte erkundet, um seine These vom Heilsversprechen der Religionen zu belegen (S. 136-236). So vielfältig nämlich die Funktionen der Religionen sind, so „erstaunlich konstant“ „über historische und kulturelle Grenzen hinweg“ ist ihr Heilsversprechen. Demgemäß versprechen Religionen, „Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heilszustände herbeizuführen“ (S. 14). Wie angedeutet, wird das, was als Heil oder Unheil gilt, „kulturell spezifisch interpretiert“. Aber auch hier sieht Riesebrodt „Konstanten über historische und kulturelle Grenzen hinweg“. So lassen sich s.E. folgende „Dimensionen von Heil oder Unheil“ unterscheiden, nämlich „die natürliche Umwelt des Menschen, der menschliche Körper sowie zwischenmenschliche Beziehungen“. Konkreter „gelten etwa Krankheit und Hunger, Leiden und Schmerz, Not und Unterdrückung, Verfolgung und Vertreibung, Flut und Dürre, Krieg und Vernichtung gemeinhin als Unheil, wohingegen Gesundheit und Überfluß, erfolgreiche Jagd, Fruchtbarkeit und reiche Ernte, Frieden und soziale Harmonie als Heil gelten. Hinzu kommen

9 Vgl. zum Folgenden Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007; die Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

transzendente Heilserwartungen, die irdisches Heil und Unheil auf eine andere Ebene transponieren“, d.h. auf die Ebene „ewigen“ Heils bzw. Unheils (S. 139 f.).

Dass auch Riesebrodts Religionsbegriff noch zu sehr den traditionellen Religionen verhaftet ist, kann ich jetzt nicht weiter ausführen. Will man demgegenüber den Begriff der Religion zu einem Begriff des Religiösen erweitern, so sollte man dieses als eine spezifische Deutung verstehen. Und zwar als eine Deutung, „die eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Heil des Menschen in der Welt gibt“.¹⁰ Das religiöse „Bezugsproblem“ (Pollack) ist danach die Frage nach dem Heil, die spezifische religiöse Lösung ist die *positive* Antwort auf diese Frage. Damit ist sicher ein sehr weiter Begriff des Religiösen bezeichnet, der aber dennoch nicht konturlos ist. Denn negative oder auch skeptische Antworten auf die genannte Frage sind demnach jedenfalls areligiös. Anders und genauer gesagt: Nihilistische oder skeptizistische Lösungen des religiösen Bezugsproblems sind als (prinzipiell gleichwertige) Alternativen zur spezifisch religiösen Lösung zu betrachten. Dass auch altehrwürdige religiöse Traditionen ihre posi-

10 Wolfgang Pfüller, *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt a.M. u.a. 1999, S. 184; dort kurziv. Meine eingehende Studie zum Begriff des Religiösen liegt, wie sich versteht, den weiteren Überlegungen in Punkt 2 und 3 zugrunde.

tiven Antworten auf die Heilsfrage sehr unterschiedlich verstehen, hat nicht nur Riesebröckchen an vielen Beispielen eindrücklich demonstriert. Es ließe sich auch an der bloßen jüdischen und christlichen Religionsgeschichte in vielfältiger und schlagender Weise belegen. Und dass die neueren religiösen Bewegungen, die vielfältigen Formen „populärer Religion“ (Knoblauch), von Wellness und Ayurveda über Ganzheitlichkeit und Yoga bis hin zu Langlebigkeit und Antiaging, unterschiedlichste Varianten einer Heilsperspektive eröffnen, dürfte auf dem erläuterten Hintergrund ohne Weiteres zu verstehen sein. Um schließlich noch einige soziale bzw. je nachdem sozialphilosophische Perspektiven anzusprechen: Auch eine „ideale Kommunikationsgemeinschaft“, eine von jeglicher Ausbeutung des Menschen durch den Menschen freie „kommunistische Gesellschaft“, ein „Reich des Friedens und der Gerechtigkeit“ bezeichnen religiöse Perspektiven in dem hier gemeinten Sinn.

4. Ausblick

Um zum Schluss auf den Anfang und damit auf Ostdeutschland zurückzukommen: Natürlich gehört die Mehrheit hier keiner Religionsgemeinschaft an; gewiss lebt diese Mehrheit ohne Gott und vermisst dabei ganz offensichtlich nichts, indem sie längst vergessen zu haben scheint, dass sie Gott vergessen hat; sicher steht die

se Mehrheit der Religion weithin gleichgültig gegenüber, also weder freundlich noch feindlich. Insofern darf man diese Mehrheit mit gutem Recht als religionslos bezeichnen. Aber darf man sie auch als areligiös bezeichnen? Ich meine, nein, und will dies abschließend kurz erläutern, um damit zugleich die Fruchtbarkeit des hier vorgeschlagenen Begriffs des Religiösen zu unterstreichen.

Zunächst sollte man darauf hinweisen, dass zumindest bei jüngeren Menschen ungeachtet aller fehlenden religiösen oder gar kirchlichen Sozialisation das, was Knoblauch ziemlich treffend „populäre Religion“ nennt, durchaus in nennenswertem Ausmaß vorhanden sein dürfte. Sodann und vor allem aber wird man bei entsprechenden, das Religiöse betreffenden Fragen auch ergiebige Antworten erhalten können.¹¹ Na-

¹¹ Interessant sind hier die Fragen, die Rita Kuczynski, *Was glaubst du eigentlich? Weltsicht ohne Religion*, Berlin 2013, S. 24 f., den von ihr befragten Konfessionslosen gestellt hat. Denn sie berühren sich eng mit den von mir angedeuteten Fragestellungen und betreffen mithin genau das, was ich hier als Heilsperspektive bezeichne, wengleich sich die Interviewten selbst als religionslos verstehen und auch von Kuczynski als solche verstanden werden. Das aber liegt daran, dass diese einem sehr engen Religionsverständnis folgen, das Religion mit Glaube oder gar Glaube an Gott unlösbar verbunden sieht. – Interessant sind übrigens auch die in dem Buch festgehaltenen Antworten, vor allem weil sie zeigen, wie wichtig den Befragten eine positive Perspektive für ihr Leben, für die Gesellschaft und für die „Umwelt“ ist.

türlich maße ich mir nicht an, hier religionssoziologisch qualifizierte Fragen aufzulisten. Ich möchte vielmehr nur einige Fragerichtungen andeuten, um zu zeigen, wie fruchtbar der von mir aufgezeigte weite Begriff des Religiösen zu sein vermag.

Eine Fragerichtung könnte dahin gehen, zu fragen, was für die Menschen in ihrem Leben am wichtigsten (wertvollsten) ist, und ob dieses ihr Leben lebenswert macht. Hierunter könnten dann Fragen nach dem Wert von Gesundheit, Arbeit, Familie, Freundschaft subsumiert werden. Eine zweite Fragerichtung könnte dahin gehen, zu fragen, ob das Leben für die Befragten einen Sinn hat, und wenn ja, welchen, und wenn nein, ob sie ihrem Leben einen Sinn *geben* würden, und wenn ja, welchen. Dabei wäre sicher auch die Frage interessant, was die Befragten unter „Sinn des Lebens“ verstehen. Eine dritte Fragerichtung schließlich könnte dahin gehen, zu fragen, woran die Befragten glauben, wobei

nicht zuletzt aufschlussreich wäre zu erfragen, was sie unter „glauben“ verstehen.

Stellt man derlei Fragen – natürlich bei Gelegenheit gern auch im persönlichen Gespräch –, so wird man feststellen können, wie wichtig den Konfessions- bzw. Religionslosen eine positive oder anders gesagt eine Heilsperspektive für ihr eigenes Leben, aber darüber hinaus auch für das Leben der Anderen (mindestens des eigenen Umkreises) und sogar der Gesellschaft und der „Umwelt“ sein dürfte. Sicher darf man daraufhin kritisch fragen, ob diese Perspektiven nicht allzu eng sind und daher nicht weit tragen. Jedoch lassen sich solche verengten Perspektiven keineswegs nur bei Religionslosen, sondern auch bei zahllosen Religionsangehörigen in Vergangenheit und Gegenwart feststellen, wenngleich Letztere ihre höchsten Werte und Ziele weitgehend mit Gott bzw. einem höchsten Wesen o.ä. in Verbindung bringen dürften. □

UN-Biodiversitätskonferenz in Kunming: Warnung vor dem Aussterben von einer Million Tierarten

Vom 11. bis 15. Oktober 2021 fand in Kunming, China, der Auftakt der Weltnaturschutzkonferenz (UN Biodiversity Conference oder COP 15) statt, deren Ziel es ist, bis 2022 eine wirksame globale Vereinbarung zum Schutz der Natur und zur Renaturierung zerstörter Ökosysteme zu erarbeiten. Der weltweite Zustand der biologischen Vielfalt ist dramatisch. „Im Schnitt verschwindet alle zehn Minuten eine Art“, ließ Umweltministerin Svenja Schulze verlauten. Experten beklagen, dass das Artensterben heute um ein Vielfaches höher ist als im Durchschnitt der letzten zehn Millionen Jahre. Viele Ökosysteme an Land und auf den Meeren sind als Folge von Landnutzung, Umweltverschmutzung und Klimawandel verloren gegangen. (kb) □

Gottvergessenheit und Lebensmut

Was tun, wenn die volksskirchliche Tradition aus dem Bewusstsein großer Bevölkerungsteile verschwindet? // Klaus Bohne

Für Menschen, die sich mit den traditionellen christlichen Glaubenslehren schwer tun, wurden inzwischen Wege und Narrative gefunden, um den christlichen Glauben im Sinne eines modernen Wirklichkeitsverständnisses weiterhin „glaubhaft“ werden zu lassen. Doch was ist, wenn weder ein traditionelles noch ein modernes Glaubensverständnis im Horizont des heutigen Menschen auftaucht, moderne Deutungen nicht mehr nachgefragt werden und sich die Frage nach der Relevanz christlicher Lehren gar nicht mehr stellt? Wie kann eine gegenwartsbezogene Predigt von heute aussehen? (*kb*)

Die Situation

Der vor kurzem verstorbene systematische Theologe aus Greifswald, Bernd Hildebrandt, stellt fest, dass Gott für die meisten Menschen kein Thema mehr ist¹. Die geistlichen Begriffe des Christentums sind der Mehrheit der heute lebenden Zeitgenossen nicht mehr verständlich und – mehr noch – ihr Verständnis erscheint dieser Mehrheit auch nicht mehr interessant zu sein. Man macht die Erfahrung, dass auch nicht das mindeste Interesse vorhanden ist, zeitgemäße Erklärungen historischer Glaubenssätze überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, weil diese Erklärun-

gen Fragen beantworten, die nicht mehr gestellt werden. Wir begegnen vielen Menschen – in manchen Regionen ist es weitaus die Mehrheit –, denen geistliche Begriffe gänzlich unbekannt sind und die sich auch nicht veranlasst sehen, sich dafür zu interessieren. Ihnen fehlt – um mit Schleiermacher zu sprechen – „das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit“. Es ist daher nicht überraschend, wenn der Lebensmut dieser Menschen auf schwankendem Grund steht und eine Verdrängung von Ängsten oder eine Betäubung des Überdresses ständig aufrechterhalten werden muss.

John Shelby Spong, der amerikanische Altbischof, hat in einem seiner letzten Bücher mit großer Eindringlichkeit die Vorstellungen und

¹ Bernd Hildebrandt, *Ermutigungen und Kontraste*, Neopubli: Greifswald 2021, (ISBN 978-3753154985), S. 215.

Begriffe genannt, die in unserer Zeit auch in einem noch volkscirchlich geprägtem Land wie die USA ein Verständnis der christlichen Botschaft behindern.² In zwölf Kapiteln erklärt er, dass Glaubenssätze des Christentums vielen Zeitgenossen absurd und unverständlich erscheinen. Er fasst dies unter den Stichworten „Gott, Jesus Christus, Erbsünde, Jungfrauengeburt, Wunder, Bußtheologie, Ostern, Himmelfahrt, Ethik, Gebet, Ewiges Leben und Universalismus“ zusammen.

Zwar mag die Vorstellung von Gott als einem allmächtigen Wesen, das irgendwo außerhalb des Universums lebt und mit wunderbarer Kraft in die menschlichen Geschehnisse eingreift, wohl weitestgehend überwunden sein, aber ein überzeugendes Narrativ dazu fehlt noch. Wenn Gott aber nicht mehr als Person vorstellbar ist, dann ist die Rede vom „Sohn Gottes“ auch für diejenigen, die so etwas nicht schon immer für Blasphemie gehalten haben, einfach unpassend. Wir denken ein solches Verhältnis, das einerseits eine enge persönliche Bindung und andererseits eine Rangordnung nahelegt, heute nicht mehr in den Kategorien von Vater und Sohn.

In bürgerlichen Mittelstandsgesellschaften war bisher eine wohlwollende Toleranz verbreitet, die die traditionellen christlichen Glau-

benssätze ignoriert oder uminterpretiert hat. Wenn die volkscirchliche Tradition jedoch aus dem Bewusstsein von großen Teilen der Bevölkerung verschwindet, tritt schroffe Ablehnung an die Stelle der früheren Gewöhnung. Diese Situation ist deswegen bedauerlich, weil damit Lebensmöglichkeiten verloren gehen und Menschen keine geistliche Hilfe erfahren.

Zeitgemäße Interpretation traditioneller Glaubensinhalte

Für zahlreiche traditionelle Formulierungen von christlichen Glaubenswahrheiten sind Bilder und Narrative gefunden worden, mit deren Hilfe diese Wahrheiten in weniger anstößiger Form bewahrt werden können. Die Gottesbeziehung wurde von Anfang an durch Geschichten beschrieben, die realistisch erschienen, sich aber später als historisch unglaubhaft erwiesen haben. Das ist unvermeidlich, weil jede anschauliche Erklärung falsch sein muss. Praktisch wird das jedoch nur durch das angstbestimmte Beharrungsvermögen der Kirchen zum Problem.

Allen Menschen, denen die Frage nach Gott ins Bewusstsein tritt, kann mit vielfältigen Narrativen und zeitgemäßen Umschreibungen traditioneller Begriffe geholfen werden, wie das z.B. Kurt Bangert³ getan hat. Aus den Empfehlungen von Klaus-Peter

2 John Shelby Spong, *Unbelievable*, Harper One Publisher: San Francisco 2018, S. 26-28.

3 Kurt Bangert, *Die Wirklichkeit Gottes*, Philia: Bad Nauheim 2012 (2015).

Jörns⁴ ergibt sich daraus eine glaubwürdige Gestalt des Christentums, die aber nach wie vor die Begriffe der christlichen Religion verwendet.

Ein wichtiges Beispiel für eine solche Übersetzung betrifft die wohl wichtigste mythologische Erzählung des Christentums von der Menschwerdung Gottes. Man kann sie als Hinweis auf die Einheit der uns bekannten Raumzeitwelt mit dem Urgrund des Seins auffassen. Die Geschichte der „Ersünde“ kann – wenn sie von Schuldvorstellungen bereinigt ist – benutzt werden, um damit die Entwicklung des Bewusstseins verständlich zu machen. Von der primitiv-archaischen Anschauung, dass „Jesus für unsere Sünden gestorben ist“, können wir uns, dank Jörns⁵, leicht verabschieden; und seine „Auferstehung“ bedeutet nicht, dass der Körper von Jesus durch Reanimation wieder in die Geschichte eingefügt worden ist, sondern ist ein geistlicher Tatbestand. Daher muss, wie Spong es formuliert, „die Realität der Auferstehungserfahrung von ihren späteren mythologischen Erklärungen abgetrennt werden“.⁶ Die biblische Geschichte der Himmelfahrt setzt ein dreigeteiltes Universum voraus und muss neu erzählt werden. Jürgen Moltmann⁷ spricht von einer Auferstehungswelt, die nach Amit

4 Klaus-Peter Jörns, *Notwendige Abschiede*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2004.

5 A.a.O., S. 286-334.

6 J. S. Spong, *Unbelievable* (s. Anm. 2), S. 28.

7 Jürgen Moltmann, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2003, S. 125.

Goswami⁸ auch naturwissenschaftlich plausibel ist. Das Gebet sollte als eine Übung zum Innwerden der Transzendenz aufgefasst werden. Spong schreibt dazu: „*Wenn wir über das ewige Leben mit einem Mindestmaß an intellektueller Integrität sprechen sollen, müssen wir es als eine Dimension einer transzendenten Realität und Liebe auffassen – einer Realität und Liebe, die, wenn wir sie erfahren, uns Anteil am Ewigen haben lässt.*“⁹

Dies alles löst nicht das Problem, dass eine neue Interpretation traditioneller Glaubenswahrheiten nicht mehr nachgefragt wird – sie ist nur für Menschen interessant, denen die traditionellen Formulierungen ursprünglich etwas bedeutet haben, aber dann fraglich geworden sind.

Predigt in Zeiten der Gottesvergessenheit

Wenn Menschen keine Form des Glaubens kennen und keine brauchen, dann sollte diesen Menschen kein Mangel eingeredet werden. Da unter diesen Bedingungen jede Erwähnung traditioneller Glaubensbegriffe einen Kommunikationsabbruch zur Folge hat, muss ein solcher Dialog jede auch nur beiläufige Erwähnung traditioneller Glaubensbegriffe vermeiden und sollte auch nicht auf historische Eckpunkte zurückgreifen. Eine solche Ge-

8 Amit Goswami, *Physics of the Soul. The Quantum Book of Living, Dying, Reincarnation, and Immortality*, Hampton Roads: Charlottesville, VA 2001.

9 J. S. Spong, *Unbelievable* (s. Anm. 2), S. 29.

genwartspredigt erscheint Menschen, denen die christliche Glaubenswelt vertraut ist, als eine herbe und schwer zu ertragende Beschränkung, die aber leider unvermeidlich sein dürfte. Dennoch können gottesvergessene Menschen auf erweiterte Lebens- und Erlebnismöglichkeiten hingewiesen werden, die eine bessere Lebensorientierung ermöglichen. Es kann dabei nicht das Ziel sein, heutige Menschen in ihrer reinen Immanenzerfahrung zu bestärken, sondern ihnen vielmehr zu zeigen, dass die Immanenz Öffnungen zur Transzendenz hat, die gewöhnlich übersehen werden. Dabei wird unter „Transzendenz“ ein Sein verstanden, das jenseits von Zeit und Raum existiert. Auch John A. T. Robinson¹⁰ sieht eine wichtige Aufgabe darin, den Gedanken der Transzendenz für den modernen Menschen verstehbar zu machen. Wenn „die wahre Natur des Bewusstseins außerhalb der Raumzeit liegt“,¹¹ dann hat das weitreichende Konsequenzen für das zeitlose Dasein geistiger und seelischer Inhalte. Auf philosophischer Basis und ohne Bezugnahme auf Aussagen heiliger Schriften kommt Holm Tetens¹² zu dem Schluss, dass „sich das Ich-Bewusstsein einer Person in der

einen oder anderen Form über den physischen Hirntod hinaus fortsetzt“.

Es ist weiterhin das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass die naturgesetzlichen Zusammenhänge nicht zu geschlossenen Kausalketten führen, ja mehr noch, dass das Konzept der Kausalität schon innerhalb der Naturwissenschaften nur eine begrenzte Gültigkeit hat. Es muss also gezeigt werden – und das ist vielleicht schon einer der wichtigsten Inhalte einer solchen Gegenwartspredigt –, dass die Welt größer, umfassender, komplexer und ganz anders ist, als sie dem Menschen gewöhnlich erscheint. Schäfer zieht am Ende seines Buches aus quantenphysikalischen Phänomenen folgende Schlussfolgerungen:

- „Wenn die Wirklichkeit ein Netzwerk von nichtlokalen Verbindungen ist, dann ist es wahrscheinlicher, dass sie uns einschließt, als dass sie dies nicht tut.“
- Wenn die Wirklichkeit die Natur eines Bewusstseins hat, dann ist es wahrscheinlicher, dass sie sich uns mitteilt, als dass sie dies nicht tut.“
- Wenn die Entfaltung des Universums die Entfaltung des Bewusstseins ist, dann ist es wahrscheinlicher, dass wir an diesem Prozess beteiligt sind, als dass wir es nicht sind.“¹³

Ein anderer Zugang zu einer ganz auf die Gegenwart bezogenen Predigt

10 John A.T. Robinson, *Gott ist anders*, Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1966, S. 51.

11 Lothar Schäfer, *Versteckte Wirklichkeit. Wie uns Quantenphysik zur Transzendenz führt*, Hirzel: Stuttgart 2004, S. 63.

12 Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie* (Reclams Universal-Bibliothek R. 19295), Reclam: Stuttgart 2015, S. 70.

13 L. Schäfer, *Versteckte Wirklichkeit* (s. Anm. 11), S. 151.

sind die Überlegungen von Paul Tillich zum „absoluten Glauben“: „*Der Glaube, der den Mut erzeugt, [Zweifel und Sinnlosigkeit] in sich hineinzunehmen, hat keinen besonderen Inhalt. Er ist einfach Glaube – ungerichtet, absolut. Er ist undefinierbar, da alles Definierte durch Zweifel und Sinnlosigkeit aufgelöst ist.*“¹⁴ Tillich benennt drei Elemente des absoluten Glaubens:

1. die Erfahrung der Macht des Seins,
2. die Abhängigkeit der Erfahrung des Nichtseins von der Erfahrung des Seins,
3. die Erfahrung des Bejahtseins.

Wenn es einer solchen Gegenwartspredigt gelingt, Hörern die Erfahrung des Bejahtseins zu vermitteln, ja sie zur Annahme des Bejahtseins zu führen, wäre bereits Entscheidendes gewonnen.

Robinson gelangt auf den Wegen von Tillichs Denken zu der Aussage, dass die Wirklichkeit in ihrem innersten Wesen personal ist.¹⁵ Dies erscheint insbesondere im Licht der oben erwähnten Schlussfolgerungen von Schäfer plausibel. Personale Beziehungen haben somit eine grundlegende Bedeutung für die Struktur der Wirklichkeit. Wenn personale Beziehungen zu dem gehören, was – um einen Ausdruck Tillichs zu gebrauchen – „uns unbedingt angeht“, was wir ohne Vorbehalt ernst neh-

men, dann ergibt sich daraus, dass die letzte Wahrheit und Wirklichkeit die Liebe ist. Robinson erläutert das mit den Worten: „*Glaube an Gott ist [...] das Vertrauen, das geradezu unerhörte Vertrauen, dass wir nicht zuschanden werden, wenn wir uns bis zum Äußersten in Liebe hingeben, sondern dass wir ‚angenommen‘ werden; es ist das Vertrauen, dass Liebe der Grund unseres Seins ist, dem wir im letzten Sinne angehören.*“¹⁶ Auch Bangert¹⁷ kommt zu dem Schluss, dass „Gott nicht anders Gott sein kann als nur durch die Liebe“, mit anderen Worten: dass die letzte Wirklichkeit schließlich die Liebe ist.

In einem Albert Einstein zugeschriebenen Brief an seine Tochter heißt es: „Es gibt eine extrem starke Kraft, für die die Wissenschaft bisher noch keine formelle Erklärung gefunden hat. Es ist eine Kraft, die alle anderen beinhaltet und regelt und die sogar hinter jedem Phänomen ist, das im Universum tätig ist und noch nicht von uns identifiziert wurde. Diese universelle Kraft ist LIEBE. Wenn die Wissenschaftler nach einer einheitlichen Theorie des Universums suchten, vergaßen sie bisher diese unsichtbare und mächtigste aller Kräfte. [...] Liebe ist Gott und Gott ist die Liebe.“¹⁸

Wenn Gott die Quelle des Lebens ist, dann ist die einzige Möglichkeit

¹⁴ Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Steingrüben: Stuttgart 1953, S. 127.

¹⁵ J. A. T. Robinson, *Gott ist anders* (s. Anm. 10), S. 55.

¹⁶ A.a.O., S. 56.

¹⁷ K. Bangert, *Die Wirklichkeit Gottes* (s. Anm. 3), S. 210-216.

¹⁸ Vgl. <https://falschzitate.blogspot.com/2020/04/es-gibt-eine-extrem-starke-kraft-fur.html>

der Bejahung die Teilnahme am Leben. Ein demütiges Sichanvertrauen an die Macht des Seins würde für moderne Menschen eine bedeutende Lebenshilfe bedeuten. Eine solche Lebenshaltung sollte aber nicht mit untätiger Resignation verwechselt werden.

Spong kommt schließlich zu der Schlussfolgerung, dass eine verschwenderische Liebe die einzige Art ist, dem Grund des Seins gerecht zu werden. Wenn der Grund des Seins Liebe ist, dann ist die einzige Art, dem zu entsprechen, das Leben in Demut und Zuversicht, also angstfrei zu gestalten und damit den Mut zum Sein zur vollen Entfaltung zu bringen. Dies bedeutet vor allem auch ein Einreißen aller Grenzen zwischen Menschen.

Chancen und Kritik einer gegenwartsbezogenen Predigt

Erwartungsgemäß werden Menschen, die sich vom christlichen Glauben kirchlicher Prägung nicht abgewendet haben, sondern ihn nie kennengelernt haben, einer gegenwartsbezogenen Predigt eher aufgeschlossen sein als die, deren Lebensgeschichte eine volkkirchliche Phase durchlaufen hat. Letztere stehen vor der mühsamen Aufgabe, vor der Annahme neuer Wahrheiten alle alten Stresse, Zweifel und Konflikte zunächst ins Bewusstsein zu heben und aufzuarbeiten.

Nur wenige Stichworte einer gegenwartsbezogenen Predigt konnten

hier erwähnt werden. Man kann einwenden, dass die genannten Bestandteile einer solchen Zusprache an gottvergessene Menschen, zum Beispiel:

- die Welt ist anders und größer, als sie uns erscheint,
- es gibt die Erfahrung des Bejahtseins,
- die letzte Wahrheit und Wirklichkeit ist die Liebe,

aus der menschlichen Vernunft hervorgehen, aber nicht aus der göttlichen Offenbarung. Diesem Einwand ist insofern zuzustimmen, als nicht alle Elemente der Offenbarung, wie sie uns in den heiligen Schriften zugänglich gemacht sind, hier zum Ausdruck gebracht werden. Aber die geistige Situation unserer Gesellschaft erzwingt diese Beschränkung, von der man hoffen kann, dass sie dennoch für eine lebendige Spiritualität hilfreich ist.

Der Einwand, dass es sich bei der Gegenwartspredigt um eine rein immanente Rede handelt, die die göttlichen Offenbarungen nicht zur Sprache bringt, basiert dagegen auf einem Irrtum, der durch die Trennung oder Fragmentierung der Wirklichkeit verursacht wird. Wenn es nur eine Wirklichkeit gibt, dann kann sich jedes Sprechen über die Wirklichkeit – sei es im Kontext der Physik oder der Theologie – nur diesem ungeteilten Unnennbaren nähern. David Bohm¹⁹ schreibt

19 David Bohm, Fragmentierung und Ganzheit, in: Hans-Peter Dürr (Hg.), *Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung*

dazu: „Es ist nämlich die Ganzheit, die real ist, [...] und die Fragmentierung ist nur die Antwort dieses Ganzen auf das Handeln des Menschen.“ Auch Goswami kommt zu der Auffassung, dass die Wirklichkeit eine ungeteilte Einheit sei, der wir uns aus verschiedenen Richtungen annähern können.²⁰

mit dem Wunderbaren, Driediger Verlag: Georgsmarienhütte 2012, S. 216.

20 A. Goswami, *Physics of the Soul* (s. Anm. 8), S. 9-11.

Das Leben angstfrei im Bewusstsein des Angenommenseins zu bejahen, die Liebe zu verwirklichen, aus dem Mut zum Sein zu leben, das sind Wege, auf denen Menschen sich dem Urgrund des Seins nähern können. Es ist die Hoffnung, dass auf diesen Wegen Menschen befähigt werden, den Verlockungen des Bösen zu entgehen und für sich und ihre Umwelt die besten Entscheidungen zu treffen. □

Theodizee

befragt – hinterfragt // Jürgen Linnewedel

Theodizee – „Gottesgerechtigkeit“ (Theo-dikaia im Altgriechischen), es geht um die immer wiederkehrende, bedrängende Frage: Wie kann Gott, der Allmächtige und Gütige, all das Leid und Verderben zulassen, all die Not und das Elend in unserer Welt – in seiner eigenen Schöpfung?

Eine radikale Gegenfrage: *Ist Theodizee nicht letztlich ein von Menschen erdachtes, sozusagen menschengemachtes Problem?* Genau besehen, zeigt sich:

Die Frage der Theodizee ist aufs Engste verknüpft mit dem Gottesbild. Nur dann ist sie vorhanden, wenn wir Menschen uns Gott als menschenähnlich und menschenähnlich handelnd vorstellen, sozusagen als allmächtigen, gütigen, menschenähnlichen Weltenherrscher.

Solchem Gottesbild hat aber schon Martin Luther entschieden widersprochen und hat verwiesen auf Gottes über alles Menschliche erhabene „Majestät“, die eben Gutes und Verderbliches geschehen lassen könne (ja verhängen könne): Verderbliches als „verborgener Gott“, als uns Menschen unbegreiflicher Gott, Gutes hingegen als den Menschen zugewandter Gott – als Gott, der sich den Menschen unverborgen und

‚enthüllt‘ zeigt, mit Güte und Wohlwollen.¹

Hinzu kommt: Unser modernes Weltbild hat den alten „Himmel“ zersprengt. Was sich uns heute als Himmel und als Weltbild zeigt, ist ein unermessliches Universum.

Dahin ist damit offenbar das Bild von Gott als dem menschenähnlich-personhaften Weltenherrscher, waltend im Himmel über der Erde, – jenes Bild und jene Gottesvorstellung, die bei früherer Weltsicht möglich war.

Dahin ist damit, so scheint es, zugleich das Problem der *Theodizee*. Denn es ist in der Tat aufs Engste verknüpft mit eben jenem alten, heute nicht mehr haltbaren Gottesbild und Gottesverständnis.

Jedoch, könnte sich die Frage nach der Gottesgerechtigkeit, nach der *Theodizee*, nicht neu erheben? Könnte sie nicht auch bei einem

neuen, modernen Gottesbild auftauchen, sich damit verknüpfen? Dies scheint so gut wie ausgeschlossen: Gerechtigkeit ist eine menschliche Wertvorstellung, ist etwas Menschliches. Deshalb: Bei *jedem* Gottesbild würde gelten, was Luther so entschieden vertrat, nämlich die *über alles Menschliche erhabene* „Majestät“ Gottes. Diese „Majestät“ schließt jede menschliche Frage nach einer Gottes-Gerechtigkeit, nach einer *Theodizee*, als irrig und unstatthaft aus. Es würde Menschenmaß an Gott gelegt. Welch Vermessenheit!

Mein Fazit: Ich folge Martin Luther, einerseits. Hinzu kommt: Es sind die Unermesslichkeiten des Universums, wie wir sie heute kennen, die alle Vorstellungen von einem irgendwie menschenähnlich-personhaften Gott gesprengt, verdrängt, unmöglich gemacht haben, – und damit zugleich auch die *Theodizee*.

Mit diesem Abschied, so spüre ich, ist das wohl Bedrückendste in unserem Glauben von meinen Schultern genommen – und ist aus meinem Sinn. □

1 Martin Luther hat, wie er schreibt, „bis an den Abgrund und die Hölle der Verzweiflung“ gerungen, bis sich ihm seine neue, erlösende Sichtweise erschloss. So zu lesen in seiner Schrift „Über den unfreien Willen. Antwort an Erasmus von Rotterdam“ (1525).

In Köln darf der Muezzin künftig zum Gebet rufen

Die Stadt Köln startet nach ersten Gesprächen mit ortsansässigen Moscheegemeinden ein zunächst auf zwei Jahre befristetes Modellprojekt, bei dem auf Antrag die Moscheegemeinden ihre Gläubigen zum mittäglichen Freitagsgebet rufen dürfen, wie die Stadt Anfang Oktober mitteilte. Nach Abschluss der zweijährigen Probelaufzeit soll eine Auswertung stattfinden, um über die Zukunft der Regelung zu entscheiden. Die Ankündigung löste in Teilen der Bevölkerung Widerspruch und Entrüstung aus. Oberbürgermeisterin Henrietta Reker (parteilos) verteidigte die Maßnahme. (kb) □

Buchbesprechungen

✚ Der Offene Theismus

Manuel Schmid, *Gott ist ein Abenteurer. Der Offene Theismus und die Herausforderungen biblischer Gottesrede*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2020, 279 Seiten (ISBN 978-3-525-55669-6), geb., 100 Euro.

Ein Zufallsfund in der Bibliothek brachte mich mit dem „Offenen Theismus“ in Kontakt und lieferte das Thema für den ersten Online-Stammtisch des Bundes für Freies Christentum am 14.9.2021. Der „Offene Theismus“ ist eine Bewegung innerhalb des US-amerikanischen Evangelikalismus, die auf Basis evangelikaler Bibelhermeneutik liberal-christlichen Gedanken zur Gotteslehre erstaunlich nahekommt und damit reichlich Diskussionsstoff bietet. „Der reiche Fundus biblischer Gottesrede offenbart“ nach Einschätzung der Offenen Theisten „einen äußerst menschengestaltigen, nämlich personalen, beweglichen und verletzbaren Gott, der sich mit seiner Schöpfung auf ein unberechenbares Abenteuer einlässt und eine authentische Liebesgeschichte wagt“ (S. 138).

Der Offene Theismus wurde seit 1975 von den Theologen und Religionswissenschaftlern Clark Pinnock, Richard Rice, Gregory Boyd, David Basinger und William Hasker entwickelt. 1994 veröffentlichten sie das Gemeinschaftswerk „The Openness of God“, das heftige Kontroversen innerhalb des US-amerikanischen Evangelikalismus auslöste. Gegenwärtig ist Thomas Oord der wichtigste jüngere und weiterführende Vertreter der Bewegung.

Zentral für den Offenen Theismus ist die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe (1Joh 4,16). Weil Gott Liebe ist, übt er den Offenen Theisten zufolge keinen Zwang auf die Geschöpfe aus. Insbesondere hat er ihre Zukunft nicht vorherbestimmt und weiß also auch nicht, was sie in Zukunft tun werden. Die Zukunft ist für Gott offen, und Gott ist offen für die Zukunft, die die Geschöpfe gestalten werden. Dementsprechend formulieren die Offenen Theisten die klassischen Gottesattribute neu: Gottes Allwissenheit kommt als Weisheit zur Sprache, seine Allmacht als Kraft und seine Unveränderlichkeit als Treue. Denn wenn Gott auch offen für die Geschöpfe sei, so bleibe er sich doch in seiner Liebe zu ihnen treu und versuche, sie auf geistliche Weise – ohne Zwang – in eine bessere Zukunft zu führen.

Mit der Rede von der Offenheit Gottes verbinden die Offenen Theisten praktische Kernanliegen. Nur wenn die Zukunft offen sei und Gott auf das Handeln der Geschöpfe reagiere, mache das Bittgebet Sinn. Dann gebe es auch eine Antwort auf die Theodizeefrage, insofern Gott das Übel eben nicht mache, sondern den Geschöpfen bloß die Freiheit lasse, Leid zu verursachen. Oord zufolge muss er diese sogar lassen; sein Wesen ermögliche es ihm gar nicht, in die Freiheit der Geschöpfe einzugreifen. Die Rede von der Offenheit Gottes halte zudem den Glauben in der postmodernen Gesellschaft plausibel, meinen die Offenen Theisten, während ein allwissender und allmächtiger Gott heute nicht mehr zu vermitteln sei. Und schließlich verleihe der Offene Theismus christlichem Engagement Sinn, denn in ihm können Menschen die Zukunft zum Guten verändern.

Kommt der Offene Theismus in seiner Gotteslehre und seinen Kernanliegen damit liberal-christlichen Vorstellungen nahe, so basiert er doch auf dem klassisch-evangelikalsten Bibel-Verständnis. Nach evangelikalem Glauben offenbart sich Gott in der kanonischen Endgestalt der Bibel über alle Schriften hinweg widerspruchsfrei in gleicher oder zumindest konsistenter Weise. Für die Offenen Theisten zeigt sich Gott also in allen Schriften der Bibel als offen, etwa wenn er auf Reaktionen der Menschen gespannt ist (z.B. Gen 2,19 f. oder Gen 22), von ihnen enttäuscht ist (z.B. Ez 22) oder aufgrund menschlicher Handlungen reuig wird und seine Meinung ändert (z.B. 2Kön 20,6). Schwierig ist es für Offene Theisten zu erklären, wie „Jesaja“ schon vom Perserkönig Cyrus wissen kann, der erst 70 Jahre später auftreten wird (Jes 40-48; die Kapitel werden in historisch-kritischer Exegese einem späteren „Deuterijosaja“ zugeschrieben). Und dass Jesus die Verleugnung des Petrus detailgenau vorhersagt (z.B. Mk 14,27-31), spricht auch eher gegen die Meinung der Offenen Theisten.

Ich habe durch Schmid's Buch zweierlei über den US-amerikanischen Evangelikalismus gelernt. Erstens ist er heterogener, als er von jenseits des Atlantiks aus erscheint. Neben dem puritanisch-calvinistischen Erbe, das die Souveränität Gottes und die Grundverdorbenheit des Menschen betont, gibt es auch eine Linie von Jakobus Arminius (1560–1609) her, der mit seiner Betonung der Liebe Gottes auch die eher liberal eingestellten Remonstranten-Gemeinden prägte. Und zweitens ist er offener für liberale oder Mainstream-Theologie, als ich bisher dachte. Der „Offene Theismus“ zumindest ist erkennbar von der Prozesstheologie beeinflusst. So

geht die Metapher von Gott als einem „Abenteurer“ auf ein Hauptwerk des Prozessphilosophen Alfred North Whitehead zurück, *Adventures of Ideas*. Auch in der Bibel-Exegese nehmen Offene Theisten Erkenntnisse der Mainstream-Theologie auf, wenn sie sich etwa auf die Theologie des Alten Testaments von Walter Brueggemann beziehen.

Beim Online-Stammtisch des Bundes für Freies Christentum wurde viel Sympathie für die Gottesvorstellung der Offenen Theisten geäußert, insbesondere wegen der Ablehnung eines supranaturalistischen Eingreifens Gottes in das Weltgeschehen, wegen der geistlichen Interpretation des Wirkens Gottes und wegen der Vorstellung von der Freiheit der Geschöpfe. Hermeneutisch, so waren sich die Teilnehmenden einig, könnte eine historisch-kritische Bibellektüre die Offenen Theisten weiterführen. Dann würden sie auch etwas demütiger in Bezug auf Gott. Denn so sympathisch ihre Gottesvorstellung sein mag, so bleibt doch aus liberaler Sicht zu kritisieren, dass sie allzu genau zu wissen meinen, wer und wie Gott ist. Kommt Gott da noch als dasjenige zu stehen, das uns unbedingt angeht (Tillich)? Bleibt er „Geheimnis der Welt“ (Jüngel)? Vermag der ziemlich menschengestaltig beschriebene Gott der Offenen Theisten uns im Leben und Sterben zu trösten?

Schmid wurde für seine Arbeit die Auszeichnung für die beste Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Basel im Jahr 2018 verliehen. Sein Buch ist hervorragend zu lesen. Angesichts des Preises empfiehlt es sich, es in einer Bibliothek auszuleihen. □

*Pfr. Ingo Zölllich
Bonhoefferstraße 6
53840 Troisdorf*

❖ Religionstheologische Positionen

Reinhold Bernhardt, *Klassiker der Religions-
theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische
Studien als Impulsgeber für die heutige
Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der
Religionen, Bd. 20), Theologischer Verlag:
Zürich 2020, 339 Seiten (ISBN 978-3-290-
18331-8), kart., 34,90 Euro.

Bereits in seiner 1990 erstmalig
(²1993) erschienenen Dissertation
*Der Absolutheitsanspruch des Christen-
tums. Von der Aufklärung bis zur Plu-
ralistischen Religionstheologie* hat sich
Reinhold Bernhardt (Jg. 1957) nicht nur
der Religionstheologie im Allgemeinen
gewidmet, sondern auch als deren her-
ausragende Vertreter Ernst Troeltsch
(1865-1923), Karl Barth (1886-1968),
Karl Rahner (1904-1984) und John Hick
(1922-2012) ausführlich gewürdigt.
Nach nunmehr 30 Jahren darf Bernhardt
selbst als herausragender Vertreter der
Religionstheologie sowie als einer ihrer
besten Kenner bezeichnet werden. Mit
seinem neuen Buch stellt er die Genann-
ten diesmal in die Reihe der „Klassiker“
neben Friedrich Schleiermacher (1768–
1834), Paul Tillich (1886–1965) und Rai-
mon Panikkar (1918–2010).

Trotz seiner theologiegeschichtli-
chen Anlage ist das Buch nicht histo-
risch, sondern systematisch ausgerichtet.
Das zeigt nicht nur sein Untertitel; das
zeigen auch die abschließenden Ab-
schnitte der sieben Kapitel, in denen die
jeweiligen Konzepte kritisch weiterge-
dacht werden („Schleiermacher wei-
terdenken“, „Troeltsch weiterdenken“
usw.). Nicht zuletzt aber zeigt es das
achte und letzte Kapitel „Überlegungen
zur Konstitution einer Theologie der
Religionen“ (S. 321-335). Worum es in

der Theologie der Religionen für Bern-
hardt geht, macht er sofort in der Einlei-
tung (S. 11-19) deutlich. Danach geht es
„um die Beziehungsbestimmungen des
christlichen Glaubens zu den Lehr- und
Lebensformen außerchristlicher Religi-
onen und um die Selbstexplikation des
christlichen Glaubens in Bezug auf die-
se Religionen“. Dabei nimmt eine solche
Theologie „die Wirklichkeit und den
Wahrheitsanspruch dieser Religionen
von der Mitte des christlichen Glaubens
her in den Blick, nicht um diese besser
zu verstehen, als sie sich selbst verstehen,
oder um sie zu bewerten, sondern um zu
fragen, was deren Überlieferungen für
den christlichen Glauben bedeuten und
in welches Verhältnis sich dieser zu ih-
nen setzen kann“ (S. 11; vgl. S. 324 f.).¹
Pointiert gesagt: Bernhardt versteht die
Religionstheologie nicht als ein religi-
onsphilosophisches, sondern als ein,
in seinem Fall *christlich*-dogmatisches
Unterfangen, worin nicht von einer
neutralen Warte aus religiöse Positio-
nen erfasst, verglichen und beurteilt,
sondern von der „Mitte des christlichen
Glaubens“ her wahrgenommen und ge-
würdigt werden sollen. Das bringt ihn
ungeachtet aller Kritik in eine gewisse
Nähe zur Position Barths, aber auch zu
der Rahners, während die anderen von
ihm gewürdigten Positionen, vor allem
die Troeltschs und Hicks, entgegenge-
setzt oder doch zumindest anders gela-
gert sind.

Soweit ich das beurteilen kann, bietet
Bernhardt eine sehr zuverlässige, um-
sichtige, klar strukturierte, analytisch

1 Vgl. zu Bernhardts Konzept auch sein
jüngst erschienenenes Buch *Inter-Religio.
Das Christentum in Beziehung zu anderen
Religionen* (BThR 16), Theologischer Ver-
lag: Zürich 2019.

eindringliche und kenntnisreiche Darstellung der „Klassiker“.² Die Disproportionen, was den Umfang der Darstellungen angeht, sind freilich beträchtlich und hätten wenigstens in der Einleitung begründet werden sollen. Ich markiere hier nur die Extreme: Während Troeltsch auf bloßen 19 Seiten sehr kurz abgehandelt wird, erstrecken sich die Ausführungen zu Tillich über erkleckliche 91 Seiten. Und Barth, dessen von vielen eher als negatives Beispiel eingeschätzte religions-theologische Position von Bernhardt mit mehr oder weniger Recht auch positiv gewürdigt wird, erhält mit immerhin 52 Seiten den nach Tillich umfangreichsten Beitrag des Buches. Natürlich darf man auch fragen, ob die Auswahl der vorgestellten und diskutierten Entwürfe überzeugend ist. Bernhardt hält diese jedenfalls für „die Meilensteine und Leuchttürme der religionstheologischen Debatten in der jüngeren Theologiegeschichte“ (S. 18). Das mag so sein. Aber sind damit die Entwürfe von Rudolf Otto, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng oder auch Paul Knitter nicht doch unterschätzt? Zumindest hätte in der Einleitung begründet werden sollen, warum sie nicht berücksichtigt wurden.

Wie auch immer: Das Buch Bernhardts ist für die, die sich für die Entwicklung, Probleme und Lösungen der Religionstheologie interessieren, sehr wohl lesenswert. Denn zum einen gelingen Bernhardt teils sehr eindringliche Porträts (ich nenne besonders Barth, Tillich, Rahner und Hick), und zum anderen werfen seine weiterfüh-

renden sowie abschließenden Überlegungen Fragen auf, die allemal der Diskussion wert sind. Ich nenne zum guten Schluss vier dieser Fragen: 1. Welchen Stellenwert hat die vor allem von Troeltsch markierte, umfassende historische Relativität, also auch der Religionen und religiösen Positionen, für eine Theologie der Religionen? 2. Wie offen kann ein interreligiöser Dialog sein, wenn die anderen religiösen Positionen jeweils aus der Mitte des eigenen Glaubens wahrgenommen und eingeschätzt werden? Wie weit ist Bernhardts Position für die Revision dieser Mitte offen, wenn er zugesteht, dass sie nicht von vornherein und überhaupt feststeht, sondern sich im interreligiösen Dialog „allererst formiert und immer wieder transformiert“? (S. 216; vgl. S. 334) 3. Wie will Bernhardt mit dem von ihm favorisierten „mutualen Inklusivismus“ dem Relativismus entgehen, wonach alle religiösen Positionen zumindest in ihrer „Mitte“ gleichwertig sind? Wie soll irgendeine bewertende Abstufung möglich werden, wenn sich die religionstheologische Reflexion jeweils aus der Innenperspektive des eigenen Glaubens vollzieht und diese jeweiligen Innenperspektiven gleichberechtigt einander gegenüberstehen (vgl. S. 257)? 4. Eigentlich will Bernhardt andere religiöse Positionen nicht bewerten, sondern verstehen und mit der eigenen Position vergleichen, um diese selbst besser zu verstehen und gegebenenfalls zu vertiefen. Freilich meint er, dass man in einigen Fällen doch nicht um eine Bewertung umhin komme, denn „Religionen stiften nicht nur Heil, sie verbreiten auch Unheil“ (S. 71). Wie will er aber interreligiöse, religionsübergreifend akzeptable und nicht nur intrareligiöse, für die anderen religiösen Positionen von vornherein nicht verbindliche Kriterien für diese Bewertung begründen, wenn seine religionstheologischen Reflexi-

2 Dass er freilich bei der Darstellung der Position Hicks den sicher besten Kenner dieser Position, Perry Schmidt-Leukel, nicht nur nicht heranzieht, sondern nicht einmal erwähnt, verwundert denn doch sehr und soll daher wenigstens anmerkungswise festgehalten werden.

onen aus der christlichen Innenperspektive heraus erfolgen?

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

✚ Hin zur zentralen Botschaft

Gerd Theißen, *Botschaft in Bildern. Entmythologisierung als theologische Wahrheitssuche* (Theologische Interventionen, Bd. 6), Kohlhammer: Stuttgart 2021, 164 Seiten, (ISBN 978-3-17-040972-9), kart., 19 Euro.

Die Bibel ist weder ein akademisches Lehrbuch noch vorrangig ein Vorschriftenkatalog. Vielmehr spricht sie in mythischen Bildern. Doch sagen uns diese Bilder heute noch etwas bzw. wie können wir sie verstehen? Vor Jahrzehnten initiierte vor dem Hintergrund dieses Problems Rudolf Bultmann sein Programm der „Entmythologisierung“. Sein Ziel bestand allerdings gerade nicht darin, den Mythos zu eliminieren, sondern ihn existenziell zu deuten: „Die existenziale Interpretation hört aus der Vielfalt des Neuen Testaments nur die *eine* zentrale Botschaft von Kreuz und Auferstehung heraus, die den Menschen vor die *eine* Entscheidung über Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit seines Lebens stellt.“ So bringt Gerd Theißen in seinem Buch *Botschaft in Bildern* (S. 38) die Sache auf den Punkt.

In diesem schmalen, aber sehr gehaltvollen Band unternimmt er den Versuch, das Entmythologisierungsprogramm weiterzuführen und zugleich zu korrigieren. Konkret sieht er Korrekturbedarf im Gottes-, im Christus- und im Geistverständnis. Was z.B. das Gottesverständnis angeht, sieht Theißen den allzu schnellen Verzicht auf metaphysi-

sche Aussagen kritisch. Er plädiert dafür, Gott als „das geheimnisvolle Ganze der Wirklichkeit“ (S. 80) zu verstehen. Metaphysische Fragen sind „Türöffner“ (S. 82) zu einer Gesamtwirklichkeit, deren Resonanz wir vernehmen, wenn wir uns als frei erleben. Und was das Christusverständnis angeht: „Am Beispiel Christi können wir lernen, was religiöse Erfahrung überhaupt ist: In einer irdischen Gestalt ist der unsichtbare Gott präsent und zugleich abwesend.“ (S. 127) Christus ist ein Modell für die Erfahrung, dass sich Gott uns auch entziehen kann. An dieser kurzen Passage wird deutlich: Theißen kleistert die Risse der Lebens- und Gotteseffahrung nicht mit salbungsvollen Worten zu. Er spricht sie ebenso offen an wie die gesellschaftlich-politischen Umbrüche, die sich seit der Nachkriegszeit vollzogen haben.

Herausgekommen ist auf diese Weise ein gerade auch für Nicht-Theologen gut verständliches und hochgradig anregendes Buch. Gerd Theißen – mancher konnte ihn schon als Tagungsreferent beim Bund erleben – zeigt in diesem Essay seine ganze Souveränität. Sie ermöglicht es ihm, vom „Marburger kerygmatheologischen Reinheitsgebot“ (S. 39) abzusehen, wo es geboten erscheint. Sehr lesenswert!

Dr. Michael Großmann,
Scherwiller Straße 39, 77855 Achern

Leser-Echo

✚ Zum Beitrag über den UN-Klimabericht, in: *Freies Christentum* 5/2021, S. 126

Nur noch einige wenige Jahre, dann kippt das Klima, dann gerät die vorfindliche Welt, dann gerät unser ge-

wohntes Leben unrettbar außer Kontrolle. Das ist es, was der UN-Klimabericht sagt. Es droht ein nie dagewesener Verlust aller Lebensgrundlagen: ein Untergang als letzte Gewissheit. Kann daraus nicht unvermeidlich nur Eines folgen – eine gesamtgesellschaftliche Anstrengung zur Umkehr und zur nachhaltigen Transformation *aller* Lebensbereiche – und dies mit höchster Dringlichkeit? *Doch die Theologie schweigt.*

Auch in den Publikationen des Bundes kann man nur selten über theologische Perspektiven und Fragestellungen zur Klimakatastrophe lesen. Wie verändert sich im Anthropozän unsere *Gottesrede*? Können wir noch von *Bewahrung der Schöpfung* sprechen, wo Schöpfung und Artenvielfalt zerstört wurden? Welche Konsequenzen ergeben sich für unseren Glauben, wenn die *Zukunft unserer Kinder* und Enkel mit heraufziehenden, unberechenbaren Katastrophen verdunkelt werden wird? Welche theologischen *Hoffnungsbilder* können wir den nachfolgenden Generationen vermitteln, wenn das Leben gleichsam auf der Kippe steht? Wie gehen wir mit wissenschaftlich begründbaren Dystopien und mit einem „*Worst Case*“ um, der alles Vorstellbare überschreitet?

Das Klammern an vermeintliche biblische Zusagen, dass Gott uns schon retten wird, ist als „*billige Gnade*“ mit Verweis auf Bonhoeffer zu verwerfen. Könnten die unzähligen überlieferten *Narrative der Hoffnung*, die Religionen zu bieten haben, für die vielschichtigen Umkehr- und Transformationsprozesse von unschätzbarem Wert werden, mutlos Gewordene stärken und beunruhigte Menschen zum Engagement *motivieren*?

Durch die unaufhaltsame, katastrophale Zerstörung der Ökosysteme

müssen von der Theologie Fragen nach Leben und Tod, Schuld und Sühne, Verantwortung und Sinn des Lebens hoffnungsstiftend und *mit höchster Dringlichkeit* gestellt werden.

Bernd Stegemann versucht in seinem Buch „*Die Öffentlichkeit und ihre Feinde*“, eine säkulare Theologie im Anthropozän zu fordern: „Die Transzendenz der Ökologie zeigt sich uns nicht von sich aus, und wir haben die kulturellen Mittel verlernt, mit denen frühere Gesellschaften versucht haben, das Transzendente in die menschliche Gegenwart zu holen.“ Demütig sollen wir stehen vor der „Provokation der Ökologie“. Wann beginnen wir gleichfalls mit Demut eine *Theologie im Anthropozän mit biblischem Transzendenz- und Gottesbezug* zu diskutieren?

Magdalene Schönhoff

✚ Zum Beitrag von Günther R. Eisele „*Abbruch, Umbruch u. Aufbruch*“, in: *Freies Christentum* 5/2021, S. 114 ff.

Auf S. 118, rechte Spalte unten, heißt **A**es: „Heutiger Welt- und Lebenserkennnis entspricht m.E. ein *nicht-personales Gottesverständnis, das man ein ‚energetisches‘ nennen kann.*“ (Hervorhebung durch M.S.) Dem gegenüber stehen die Aussagen auf S. 120, linke Spalte unten: „*Vertrauen auf Gottes Liebe*“, „*Erfahrung von Gottes Liebe*“.

Im interpersonalen zwischenmenschlichen und sozialen Miteinander beziehen wir uns letztlich auf die transpersonale *Beziehung* zu Gott. Eine Personalität kann nur in einem Absoluten gründen, einem von der Welt unterschiedenen, welterschaffenden und welterhaltenden Absoluten, in dem auch Personales in unüberbietbarem Maß verwirklicht sein

muss. Gottes Existenz ist sein wirkendes Wesen. Gottes Wirken kann nur als reine *Beziehungswirklichkeit* gedacht werden. Gotteserfahrung wäre demnach von uns nur möglich in einer transzendent-immanenten Mensch-Gottes-*Beziehung*. Warum soll diese Mensch-Gottes-*Beziehung* auf ein energetisches Wirken reduziert werden? Welche Energie ist da gemeint? Physikalische Energie doch wohl nicht. Ebenso kann der Autor sicher auch nicht biodynamische Energie meinen. Ja, Gott ist Energie, aber doch nicht nur! Er muss GEIST, LIEBE, FREIHEIT sein. Wie anders wäre eine christliche Anthropologie mit Bezug auf Gott möglich? Wie soll GEIST, LIEBE und FREIHEIT a-personal gedacht werden? Gott ist keine Superperson – wohl wahr. Gott ist mehr als Person. Und auch nicht weniger. Von einem gänzlich unpersönlichen Wesen Gottes kann man überhaupt nichts wissen. Ist nontheistische Theologie überhaupt noch Theologie? Das DU Gottes ist mehr als ein menschliches Du, das für uns schon unbegreiflich ist. Das DU Gottes ist und bleibt unbegreiflich.

Aber in der transzendent-immanenten Mensch-Gottes-*Beziehung* ist es ansprechbar als unser eigentliches Gegenüber. Auch in der absoluten Einsamkeit eines Menschen bleibt so dieser Mensch dialogfähig.

*Magdalene Schönhoff,
Schenkendorfer Flur 39,
15711 Königs Wusterhausen*

Informationen

✦ W. Pfüller zum 70. Geburtstag

Am 27. November 2021 feiert unser Vorstandsmitglied Dr. habil. Wolf-

gang Pfüller seinen 70. Geburtstag. Dazu möchte ich ihm im Namen des *Bundes für Freies Christentum* sehr herzlich gratulieren und ihm für das neue Lebensjahrzehnt auch weiterhin Schaffensfreude, gute Gesundheit und Gottes Segen wünschen.

Wolfgang Pfüller ist für unseren Bund ein besonderer Glücksfall, da er zum einen ein profilierter Theologe ist und zum anderen als ausgewiesener Kirchenmusiker über musikalisches Talent verfügt, von dem wir schon öfters bei den Jahrestagungen profitieren durften. Hervorgehoben sei auch sein Humor, der allen, die ihm begegnen, stets zur Freude gereicht.

Der 1980 in Leipzig promovierte und 1984 habilitierte Theologe war zunächst von 1980 bis 1986 als Pfarrer in der Nähe von Leipzig tätig. Danach wirkte er von 1986 bis 1999 als Dozent mit Schwerpunkt Systematische Theologie am Kirchlichen Seminar Eisenach. Nach dessen Schließung folgte eine erneute Tätigkeit als Pfarrer von 1999 bis zum Ruhestand im Jahr 2012 in Eisenach. Seither lebt er in Leipzig – wohl nicht zuletzt wegen der idealen Bibliotheksverhältnisse.

Wolfgang Pfüller ist ein kreativer theologischer Kopf, was seinen Niederschlag in einer Vielzahl von Publikationen findet, aber auch in seinem Beitrag zum Selbstverständnis des Bundes. Besonders engagiert ist er im interreligiösen Dialog – und zwar im Sinne einer „komparativen Theologie“ –, der uns als freien Christenmenschen ein Anliegen ist. Neben seinen Buchbesprechungen in unserer Zeitschrift ist hier sein zuletzt erschienenes Buch „GOTT WEITER DENKEN. Stationen interreligiöser Theologie“ (Verlag Traugott Bautz) zu nennen.

Dass er bereit ist, sich immer wieder auf neue Fragestellungen einzulassen,

beweisen seine Vorträge auf unseren Jahrestagungen. Damit steht auch sein profundes Buch über die Bahai-Religion in Verbindung: „Ein Gott – eine Religion – eine Menschheit. Visionen und Illusionen einer modernen Weltreligion“ (Bautz-Verlag).

Hervorgehoben sei schließlich sein Engagement für die von ihm geleiteten Regionaltreffen Ost in Leipzig.

Wir hoffen und wünschen, dass Wolfgang Pfüller den *Bund für Freies Christentum* noch viele Jahre mit seinen Gedanken und Impulsen bereichern und befruchten wird.

Prof. Dr. Werner Zager

✚ Erster Online-Stammtisch des Bundes für Freies Christentum

Am 14. September fand der erste Online-Stammtisch des *Bundes für Freies Christentum* statt. Rund ein Dutzend Teilnehmerinnen und Teilnehmer diskutierten über den Offenen Theismus. Diese Bewegung innerhalb des US-amerikanischen Evangelikalismus gelangt mittels des klassisch-evangelikalen Bibel-Verständnisses zu einem Gottes- und Weltverständnis, das liberalen Vorstellungen durchaus nahe ist. Ingo Zölllich, Pfarrer in Troisdorf und Schriftführer im Vorstand des *Bundes*, stellte den Offenen Theismus anhand des Buches „Gott ist ein Abenteuer“ von Manuel Schmid vor. Bei der anschließenden Diskussion zeigten sich aber auch deutliche Unterschiede zwischen Offenem Theismus und liberalen Positionen. Die Offenen Theisten meinen, Gott aufgrund seiner Offenbarung in der Bibel ziemlich genau zu kennen, während hier aus liberalerer Sicht mehr Zurückhaltung angebracht ist. Eine ausführliche Rezension von Schmid's Buch

erscheint in dieser Ausgabe der Zeitschrift „Freies Christentum“. – Und der nächste Stammtisch ist auch schon terminiert: Er soll am Mittwoch, 12.1.2022, von 19.30 Uhr bis ca. 21 Uhr stattfinden. Michael Großmann, Herausgeber dieses Newsletters und ebenfalls Vorstandsmitglied des Bundes, wird den Abend zu politischer Theologie gestalten. (iz)

✚ Eberhard Jüngel †

Am 28. September verstarb der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel. Er war bis 2003 Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie sowie Direktor des Instituts für Hermeneutik an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Jüngel, am 5. Dezember 1934 in Magdeburg geboren, verbrachte die letzten Monate in einem Tübinger Pflegeheim. Der aus der DDR stammende Theologe wurde noch vor dem Mauerbau in Berlin-West promoviert und habilitierte sich an der Humboldt-Universität in Berlin-Ost. 1965 veröffentlichte er sein Buch *Gottes Sein ist im Werden*, in dem er die Theologie Barths mit derjenigen Bultmanns zu verbinden suchte. 1966 erhielt er die Erlaubnis, einen Ruf an die Universität Zürich anzunehmen, bevor er 1969 an die Universität Tübingen berufen wurde. 1977 erschien sein tiefgründiges Opus magnum *Gott als Geheimnis der Welt*. Darin versteht er die Menschwerdung Gottes als ein Geschehen, das erzählt zu werden verlangt (narrative Theologie). Gottes Menschwerdung verstand er als Gottes Identifikation mit Christus, wodurch Gottes Sein unwiderruflich als Liebe definiert wurde, und zwar so, dass Gott eben nicht anders als durch Liebe zu definieren ist, sodass auch die Umkeh-

rung des Satzes „Gott ist Liebe“ uneingeschränkt gültig ist. Liebe (und damit Gott) definierte Jüngel als „das Ereignis einer inmitten noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit“. Nur so sei Gott denkbar. Jüngels Vorlesungen in Tübingen waren stets überfüllt. Er war ein kreativer, stringenter Denker, der seine Vorlesungen ganz auf seine Studenten ausrichtete und auch sie zu rigorosem Denken anregte. Jüngel verband sein kirchliches Engagement mit einer liberalen und doch sorgsam ausgegogenen Theologie. (kb) □

❖ Lage in Afghanistan katastrophal

Nach der Machtübernahme der Taliban und dem Abzug der westlichen Truppen spitzt sich die humanitäre Lage in Afghanistan dramatisch zu. Hunger und Armut seien auf dem Vormarsch, ließ die Deutsche Welthungerhilfe verlauten. Mehr als die Hälfte der Menschen seien auf Überlebenshilfe angewiesen. Verschärft wird die Lage durch die vielen Vertriebenen. Seit Anfang 2021 seien rund 630.000 Menschen wegen der Kämpfe im Land aus ihren Dörfern geflohen. „Das Land steht vor dem wirtschaftlichen Kollaps“, berichtete Thomas tenBoer, Landesdirektor der Welthungerhilfe. „Die Menschen befinden sich in einem Teufelskreis. Das Bankensystem funktioniert nicht, es fehlt an Bargeld, die Preise für Nahrungsmittel sind gestiegen, und vor allem alleinstehende Frauen wissen nicht, wie sie ihre Kinder ernähren sollen; sie haben keinerlei Einkommen mehr und können ihr Haus nicht ohne männliche Begleitung verlassen. Im Winter wird sich die ausweglose Lage noch einmal

dramatisch verschärfen“, so tenBoer. Die Welthungerhilfe leistet seit 30 Jahren Not- und Entwicklungshilfe in Afghanistan. (kb) □

Termine

❖ Regionaltreffen Süd

Das nächste Regionaltreffen Süd findet am 13. November 2021, um 15 Uhr, in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39 statt. Wegen der Pandemie ist eine Anmeldung erforderlich (unter Tel 0711-762672 oder per E-Mail unter: info@bund-freies-christentum.de). Pfr. Dr. Andreas Rössler spricht über das Thema „Der abgründige und der nahe Gott. Aus der Sicht des Schweizer freisinnigen Theologen Ulrich Neuenschwander“ (dessen Geburt sich 2022 zum 100. Male jährt). □

❖ Online-Stammtisch des Bundes

Der nächste Online-Stammtisch des Bundes für Freies Christentum soll am 12. Januar 2022 von 19.30 bis 21.00 Uhr stattfinden. Vorstandsmitglied Dr. Michael Großmann wird den Abend zu politischer Theologie gestalten. Anmeldungen bitte an: Pfr. Ingo Zöllich unter: ingojoachim.zoellich@ekir.de. □

❖ Online-Stammtisch der GfGR

Auch die Gesellschaft für eine Glaubensreform, mit welcher der Bund für Freies Christentum partnerschaftlich verbunden ist, lädt zu ihrem nächsten Online-Stammtisch ein, der am 29. November 2021 stattfinden wird. Pfr. Bernd Rudolph wird zum Thema „Die Bilder bleiben hängen“, Teil II, referieren. □

Religion

„Wissenschaft ohne Religion ist lahm,
Religion ohne Wissenschaft ist blind.“

Albert Einstein

„Es ist nur eine Religion,
aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben.“

Immanuel Kant

„Für den gläubigen Menschen steht Gott am Anfang,
für den Wissenschaftler am Ende aller seiner
Überlegungen.“

Max Planck

„Wie der stille See seinen dunklen Grund in der tiefen
Quelle hat, so hat die Liebe eines Menschen ihren
rätselhaften Grund in Gottes Licht.“

Søren Kierkegaard

„Wir haben gerade Religion genug, um einander zu
hassen, aber nicht genug, um einander zu lieben.“

Jonathan Swift

„Es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig
verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall
auf das Schöne zurückbringt.“

Gotthold Ephraim Lessing

„Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf,
sondern zum Leben.“

Dietrich Bonhoeffer



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 und Mitgliedsbeitrag:

Informationen zum Bezugspreis dieser Zeitschrift und zum Mitgliedsbeitrag im Bund für Freies Christentum e.V. finden Sie auf der zweiten Umschlagseite (Inhaltsseite).

Mitgliedsanträge und Bestellungen bitte 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
Website: www.Bund-Freies-Christentum.de

Steuerliche Abzugsfähigkeit:

Der Mitgliedsbeitrag im Bund für Freies Christentum e.V. sowie Spenden an den Bund sind steuerlich abzugsfähig.

**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 den 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).