



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

68. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER/OKTOBER 2016

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

SEPTEMBER/OKTOBER 2016

ZWEIFEL UND GEWISSHEIT

Wort des Schriftleiters	113
Andreas Rössler: Ernsthafter Zweifel. Ein ständiger Begleiter des Glaubens	115
Wolfgang Pfüller: Erlösung im Tod oder Erlösung vom Tod. Zur Musik von Richard Wagner und Johannes Brahms	123
Buchbesprechungen	130
Termine	140
Der Zweifel	III

Zweimonatsschrift

des *Bundes für Freies Christentum e. V.*
Internet: www.bund-freies-christentum.de

Präsident

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

Geschäftsführung

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

Druck

DCC Kästl,
Schönbergstraße 45-47
73760 Ostfildern

Schriftleitung

Kurt Bangert
Mondorfstraße 39
61231 Bad Nauheim
Telefon 06032/92 52 050
E-Mail: bangertkurt@gmail.com

Anschriften der Autoren

Pfarrer Dr. Andreas Rössler
Öelschlägerstraße 20
70619 Stuttgart

Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller
Naunhofer Straße 17
04299 Leipzig

WORT DES SCHRIFTFLEITERS

Zweifel und Gewissheit

Eine Zeitschrift, die sich dem christlichen Glauben widmet, wird nicht umhin können, nicht nur über das zu reden, was den Glauben ausmacht, sondern auch darüber, was ihm im Wege steht: nämlich den Zweifel. Der Artikel über den Zweifel von Andreas Rössler wird vielen Lesern dieses Heftes aus dem Herzen sprechen, denn welcher ernsthaft Glaubende hätte nicht schon in vieler Hinsicht einmal an dem gezweifelt, was ihm oder ihr von den Eltern in die Wiege gelegt oder von der Kirche als Glaubenslehre aufgetragen wurde. Der Zweifel sei ein ständiger Begleiter des Glaubens, heißt es schon im Untertitel von Rösslers Aufsatz. Er ist nicht der Widersacher, sondern der Kamerad des Glaubens. Das liegt schon in der Natur des Glaubens, der sich vom Wissen ja gerade dadurch unterscheidet, dass der Gegenstand, auf den er sich bezieht, nicht sicher gewusst werden kann, sondern aufgrund mancherlei Unsicherheiten nur „geglaubt“ zu werden vermag. Der Zweifel ist sozusagen ein integraler Bestandteil des Glaubens.

Unser Glaube gerät vor allem an den Kreuzwegen des Lebens ins Wanken – wenn Krisen wie Krankheit, Unfall, Trennung oder Sterben uns bedrängen und das Leben plötzlich keinen Sinn mehr zu machen scheint. Dann geraten nicht nur Lebensglück und Lebenssinn ins Fadenkreuz unseres Zweifels, sondern auch so fundamentale Glaubensvorstellungen wie die Existenz eines augenscheinlich unsichtbaren Gottes oder die ohnehin unsichere Aussicht auf ein Leben nach dem Tod. Gerade die Konfrontation mit dem Tod beziehungsweise mit der Gewissheit unserer Endlichkeit ist gut geeignet, den Zweifel auf den Plan zu rufen und sich mit unserer Sterblichkeit und Vergänglichkeit auseinanderzusetzen. Dies wird schön veranschaulicht in dem Artikel von Wolfgang Pfüller, der erläutert, wie die Musiker Johannes Brahms und Richard Wagner sich in ihren Kompositionen mit dem Tod befassten und in der Liebe die einzige Kraft zu sehen glaubten, die stärker als der Tod ist und über diesen hinaus wirkt.

Was *dürfen* wir glauben? Was *müssen* wir glauben, um Christen zu sein? Die Religionen insgesamt und die christlichen Kirchen im Besonderen müssen sich wohl den Vorwurf gefallen lassen, den Menschen suggeriert zu haben, dass es beim Glauben vor allem darauf ankommt, bestimmte Glaubenssätze für wahr zu halten. Schon das Aufsagen eines „Glaubensbekenntnisses“ impliziert ja, dass wir bestimmte Sätze bejahen, die Gegenstand unseres Glaubens sind. Doch wenn wir diese Sätze nicht mehr uneingeschränkt für wahr halten können, zerfließt uns der Glaube wie Sand durch die Hände. Dogmen haben ja den Zweck, Zweifel abzuwehren. Nun bin ich aber überzeugt, dass, wenn wir den Glauben als Zustimmung zu Dogmen bzw. Lehrsätzen verstehen, wir einem großen Missverständnis zum

Opfer fallen. Denn wenn wir Jesus von Nazareth ernst nehmen, muss niemand irgendwelche Sätze glauben müssen. Niemand muss müssen müssen. Wenn Jesus die Menschen seiner Zeit zum Glauben einlud, dann zu dem Zweck, dass sie zunächst einmal an sich selbst glaubten und an die heilenden Kräfte, die in ihnen steckten. Der Ausspruch Jesu „dein Glaube hat dir geholfen!“ (Lk 8,48) bezog sich auf diese Selbstheilungskräfte, die geradezu Wunder wirkten. Der Glaube an sich selbst, den Jesus in anderen hervorrief, bezog sich aber nicht nur auf körperliche, sondern auch auf seelische Heilungen. Jesus wollte die Menschen nicht nur von ihren Krankheiten, sondern auch von ihren Schuldgefühlen, von ihren Sorgen, von ihren Sünden, von ihrer Angst heilen. „Fürchte dich nicht, glaube nur!“ (Mk 5,36) Habe Mut, gib nicht auf, entledige dich deiner Grenzen und Hemmnisse, erwarte Großes von dir selbst, ihr könnt Berge versetzen, wenn ihr nur glaubt. „Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?“ (Mk 4,40)

Aber nicht nur an uns selbst dürfen wir glauben, sondern auch an andere. Wir dürfen an das Gute im andern glauben und wir dürfen an die Liebe glauben. Jesus selbst legte reichlich Zeugnis davon ab, wie wichtig es ist, an andere zu glauben, anderen Mut zu machen, anderen Vertrauen zu schenken, ihre Widerstandskräfte zu stärken, ihnen Lebensfreude zu schenken und die in ihnen steckenden Möglichkeiten zu wecken, damit sie nicht ängstlich und verzagt sind, sondern unerschrocken, entschlossen und wagemutig. Die Liebe, die Jesus propagierte, ist der Gegenpol aller Angst, aller Mutlosigkeit, aller Verbitterung, aller Hassgefühle. Die Liebe ist der eigentliche Gegenstand des christlichen Glaubens, ja allen Glaubens. Der Glaube an die Liebe ist der alles entscheidende Glaube. Jeder andere Glaube ist sekundär, nebensächlich, belanglos.

Gewiss, auch an Gott zu glauben, hat Jesus uns eingeladen. Aber nicht an irgendeinen Gott. Sondern an den Gott der Liebe. Nicht jeder mag an Gott glauben. Nicht jeder kann an Gott glauben. Aber jeder Mensch möchte doch an die Liebe glauben. Und wer an die Liebe glaubt, der glaubt auch an Gott. Paul Tillich hat einmal denen, die nicht an Gott zu glauben vermögen, zugerufen: „Wenn das Wort [,Gott‘] für euch nicht viel Bedeutung besitzt, so übersetzt es und sprecht von der Tiefe in eurem Leben, vom Ursprung eures Seins, von dem, was euch unbedingt angeht, von dem, was ihr ohne irgendeinen Vorbehalt ernst nehmt. [...] Denn wenn ihr erkannt habt, dass Gott *Tiefe* bedeutet, so wisst ihr viel von ihm. [...] Wer um die Tiefe weiß, der weiß auch um Gott.“¹ Ich möchte den letzten Satz dahingehend abwandeln, dass ich sage: Wer um die Liebe weiß, weiß auch um Gott. Es geht beim Abwehren des Zweifels also nicht um die Bejahung kirchlicher Lehrsätze, sondern letztlich um nichts anderes als um die Bejahung der Liebe, die es in uns selbst und in anderen zu wecken, zu stärken und zu pflegen gilt. Wer an die Liebe glaubt, hat wahre Glaubensgewissheit. □

Kurt Bangert

1 Paul Tillich, *Religiöse Reden*, De Gruyter: Berlin/New York 1952, S. 55 f.

ERNSTHAFTER ZWEIFEL

Ein ständiger Begleiter des Glaubens

Wer als Christ über christliche Glaubenslehren ins Grübeln kommt, etwa über die Existenz eines persönlichen Gottes, oder darüber, ob Gott uns in Barmherzigkeit und Güte zugewandt ist, oder darüber, ob oder wie es nach dem Tod für uns weitergehen wird, kommt sich im Allgemeinen so vor, als gehöre er in der Kirche nicht so richtig dazu, oder fühlt sich sogar schuldig.

Nach Hebräer 11,1 scheinen sich Glauben und Zweifeln auszuschließen. Ja, der Zweifel scheint uns nach Hebräer 11,6 die Tür zum Reich Gottes zu verschließen. Martin Luther hielt dem humanistischen Gelehrten Erasmus von Rotterdam entgegen: „Der heilige Geist ist kein Skeptiker, er hat nichts Zweifelhafte oder unsichere Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Gewissheiten, die gewisser und fester sind als das Leben selbst und alle Erfahrung.“¹

Ein Vorkämpfer einer positiven Sicht des Glaubenszweifels, wonach der Zweifel als ständiger Begleiter zum Glauben gehört, war Paul Tillich (1886–1965) mit seiner Lehre von der „Rechtfertigung des Zweiflers“. Danach gilt die Botschaft von der freien Gnade Gottes nicht nur den Menschen, die ihre Schuld einsehen und bereuen, sondern auch den ehrlichen Zweiflern, die gerade in ihrer Suche nach Glaubenserkenntnis auf Gott bezogen sind: „Viele Christen wie auch viele Anhänger anderer Religionen sind durch Angst, Schuld und Verzweiflung betroffen von dem, was sie ‚Verlust des Glaubens‘ nennen. Aber ernster Zweifel ist eine Bestätigung des Glaubens. Er beweist den Ernst und die Unbedingtheit ihres Betroffenseins.“²

Das christliche Recht zu zweifeln wird im Folgenden mit zehn Thesen erläutert.

These 1: Ernsthafter, ehrlicher Zweifel hat in der Religion sein gutes Recht.

Was ist der wahre Sinn meines Lebens? Wozu bin ich verpflichtet? Was ist die Wahrheit, die gilt und bleibt? Was ist die Macht, der sich alles verdankt und ohne die nichts sein kann? Was habe ich jenseits der Schwelle des Todes zu erwarten? In solchen Grundfragen des Daseins kommen wir immer wieder ins

1 Martin Luther, *Vom unfreien Willen*, 1525; WA 18, S. 605.

2 Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens* (Gesammelte Werk Bd. 8), Stuttgart 1970, S. 126.

kritische Nachdenken und Schwanken. Wir können uns solche Zweifel leisten und sie uns und anderen eingestehen. Geht es uns ernsthaft um überzeugende, haltbare Antworten auf diese Fragen, dann ist es ein Zeichen von Wahrhaftigkeit und innerer Freiheit, die uns angebotenen Antworten auf derartige Grundfragen selbst zu prüfen.

Der Zweifel, der in Glaubensfragen sein gutes Recht hat, ist kein „Skeptizismus“ im Sinn eines Herumkritisierens an allem und jedem. Er richtet sich auf bestimmte Botschaften und Behauptungen vor allem in der jeweils eigenen Glaubensgemeinschaft: im Christentum also auf Glaubenslehren wie die von der Göttlichkeit Jesu, seinem stellvertretenden Leiden und Sterben für uns, oder die von der Dreieinigkeit Gottes.

Zweifel ist etwas anderes als Ablehnung. Man ist offen für ein differenziertes, mit vertieften Deutungen versehenes Ja oder für ein klares Nein. Nicht um Zweifel handelt es sich, wenn ich eine mir fremde, in meiner eigenen Tradition gar nicht vertretene Lehre rundweg ablehne. So werden Protestanten die römisch-katholischen Dogmen von der Unfehlbarkeit des Papstes und der unbefleckten Empfängnis Mariens nicht bezweifeln, sondern schlicht ablehnen. Katholiken dagegen, die ins Grübeln kommen, werden diese Dogmen vielleicht bezweifeln, um dann zu einem differenzierten Ja oder einem Nein zu gelangen.

Angebracht sind in der Religion ernsthafte, ehrliche Zweifel: (a) im Unterschied zu zynischen Zweifeln, mit denen alles, was anderen wichtig und heilig ist, niedergemacht wird; (b) im Unterschied zu überheblichen, selbstgefälligen oder besserwisserischen Zweifeln; (c) oder zu müden Zweifeln, denen die Grundfragen des Daseins nicht mehr wichtig sind und die schließlich in der Gleichgültigkeit versickern.

These 2: Um gut begründete Erkenntnis zu gewinnen, ist „methodischer Zweifel“ unentbehrlich, und zwar in allen Gebieten des Nachdenkens, Lernens und Forschens.

Das Lernen und Forschen fängt meistens damit an, dass mir etwas vorgesetzt wird, auf das ich von mir aus nicht gestoßen wäre. Dann stelle ich Fragen. Wenn ich frage, will ich wissen, ob die Auskünfte stimmen, die ich bekomme, oder ob es sich um bloße Behauptungen oder um Ausflüchte handelt. Mein Zweifel wird erst dann behoben, wenn die Antworten auf meine Fragen gut begründet sind.

Auf allen Wissensgebieten ist ein solcher „methodischer“ Zweifel nötig. Auch in den Religionswissenschaften einschließlich der Theologie sowie im eigenen religiösen Nachdenken hat der methodische Zweifel also seinen Platz.

These 3: Glaube an Gott und religiöser Zweifel können nebeneinander in ein und demselben Menschen bestehen.

Angenommen ich bin gewiss, dass Gott die Macht der Liebe ist und dass ich von ihm gehalten bleibe, dass also nichts „uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn“ (Röm 8,38-39). So kann ich doch nicht diese Gewissheit durch meine Argumente anderen vermitteln, die an Gottes Liebe zweifeln oder die nicht einmal Gott als überpersönlichen, geistigen Willen verstehen können. Ihnen gegenüber kann ich den Glauben an den gütigen, uns zugewandten Gott mit meinen Argumenten immerhin als eine vernünftige Entscheidung aufweisen, mehr aber auch nicht. Dass es zu eigener Glaubensgewissheit kommt, sprengt menschliche Möglichkeiten. Es ist Sache des göttlichen Geistes.

Der Gläubige, der mit seinen noch so guten Gründen Zweifler nicht von der Wahrheit seines Glaubens überzeugen kann, und der Zweifler, der sich die Gewissheit des Gläubigen nicht zu eigen machen kann, sitzen hier letztlich im selben Boot. Beide müssen einsehen, dass unsere Einsicht in das Göttliche, den Urgrund von allem, immer vorläufig sein wird. Das kann man einen „erkenntnistheoretischen Agnostizismus“ nennen: Rein von der Erfahrung und Vernunft her stoßen wir an die Grenzen unseres Erkennens. Es gibt keine strengen, jedem mit Vernunft begabten Menschen einleuchtenden „Gottesbeweise“ in dem Sinn, dass man rein philosophisch und wissenschaftlich Gott als Macht der Liebe und der Gerechtigkeit nachweisen könnte. Es gibt nur ein grundlegendes allgemein-menschliches Bewusstsein von etwas Absolutem, Unbedingtem, dem wir uns verdanken. Wie dieses Absolute aber näherhin zu verstehen ist, wie wir also mit ihm dran sind, das ist Sache des wagenden Glaubens. So kann also ein und derselbe Mensch einen erkenntnistheoretischen Agnostizismus vertreten und zugleich gläubiger Christ sein.

Übrigens lässt sich ernsthafter, engagierter religiöser Zweifel nur dann gefühlsmäßig durchhalten, wenn er verbunden ist mit bestimmten Grundgewissheiten, hinter die man nicht mehr zurück kann und muss. Dabei ist (a) wie gesagt ganz elementar an das Bewusstsein von einer alles bedingenden Daseinskraft zu denken, auch wenn man um die Einsicht in deren wahren Charakter und damit auch ihren Bezug zu uns ja gerade ringen muss. Dazu kommen (b) ethische Grundeinsichten wie die, dass Liebe, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit unbedingt gelten, etwa im Sinn der „Goldenen Regel“ (Mt 7,12).

These 4: Ernsthafter religiöser Zweifel legt sich von der Verborgenheit Gottes her nahe.

Wenn wir von Gott reden, dann von der Macht, die größer ist als alles, was ist und was gedacht werden kann. Eine begrenzte Daseinskraft wäre weniger als

Gott. Gott umfasst und übersteigt alles. Er ist „immer größer“. Er ist gegenüber der Welt der „ganz Andere“. Die Welt und wir in ihr sind geschöpflich, er ist der Schöpfer. So besteht zwischen Gott und der Welt eine qualitative Differenz, auch wenn Gott zugleich in seiner Schöpfung anwesend ist und wirkt, als ihr Hintergrund, ihre Tiefe. So ist uns Gott nur in gebrochener Weise zugänglich (1Kor 13,9.12).

Mag sich Gott unter den Menschen hier und dort noch so eindeutig kundtun, so bleibt er doch zugleich verborgen und damit rätselhaft. Mag jemand noch so fest auf Gott vertrauen, so bleibt doch das Element des Nicht-Wissens. Das gilt besonders im Blick auf die Frage, was (im Einzelnen) nach dem Tod kommen wird, oder die Frage, wie Gott in der Welt tätig ist, ohne die von ihm geschaffenen Gesetze und Ordnungen gelegentlich zu durchbrechen. Nur gleichnishaft-symbolisch können wir uns dem Geheimnis Gottes (Röm 11,33.36) nähern.

These 5: Ernsthafter religiöser Zweifel folgt vor allem aus der schmerzhaften Erfahrung des Dunklen und Bösen.

Unsere Welt ist voller Dunkelheiten, Katastrophen und Ungerechtigkeiten. Menschen werden heimgesucht von Krankheiten, Epidemien, Krieg und Zerstörung. Sie werden unterdrückt und verelenden. Manches Leid kommt einfach aus Vorgängen in der Natur, die uns überrollen. Anderes Leid ist von Menschen produziert, die voller Machttrieb und Geldgier sind und keine Rücksicht auf andere nehmen. Hier zeigt sich das Böse. So erfahren ungezählte Menschen ihr Leben als eine „Hölle auf Erden“.

Sicher ist Gott nicht unser Glücksbeschaffer. Aber wenn man die Botschaft von der Güte und Barmherzigkeit Gottes vernommen hat, drängt sich die Frage auf: Wie lässt sich all das Böse und Schmerzhafte in der Welt, die Schrecken und alles unsägliche Leid, mit Gottes Güte und Barmherzigkeit zusammenreimen? Nicht dass Gott all das Dunkle und Böse wirken würde. Er lässt seiner Schöpfung und den Menschen in ihr offensichtlich die Freiheit, sich selbst zu entfalten, und diese Freiheit hat den hohen Preis, dass sie sich auch gegen das Glück und Wohlbefinden der Geschöpfe entfalten kann. Aber wieso hat er es so eingerichtet, dass es zu solchen Auswüchsen kommt?

Auf diese „Theodizeefrage“ haben wir keine plausible Antwort. Gott bleibt gerade hier rätselhaft. Wo ich Leid bei mir selbst durchmachen muss oder es bei anderen erlebe, kann es zu schweren inneren Krisen und dabei zu hartem religiösem Zweifel kommen. Auch bei bislang gläubigen Menschen kann hier der Gottesglaube erheblich ins Wanken geraten, wenn nicht sogar verloren gehen.

These 6: Auch die Erfahrung der religiösen Vielfalt kann zu Zweifeln führen.

Religiöser Zweifel richtet sich normalerweise zunächst auf etwas, das mir vorgegeben ist: eine Botschaft oder Lehre, die ich bisher für mich gelten gelassen habe, weil ich sie aus meiner Umgebung und zusammen mit ihr fraglos übernommen habe oder weil sie mir persönlich eingeleuchtet hat.

Nun begegne ich in einem Umfeld der religiös-weltanschaulichen Vielfalt Menschen, die mit innerem Engagement Auffassungen vertreten, die mir ganz fremd sind: Anhänger anderer christlichen Konfessionen oder nichtchristlicher Religionen, oder auch Gefolgsleute von irgendwelchen Weltanschauungen, und schließlich Atheisten. Sie alle erheben ihre eigenen Wahrheitsansprüche. Es kann sein, dass ich durch freundliche Begegnungen oder geistige Zusammenstöße mit ihnen in meiner bisherigen religiösen Überzeugung unsicher werde.

Vielleicht werde ich schließlich von einer mir bisher fremden Botschaft so sehr eingenommen, dass ich sie aus Gründen meiner Wahrhaftigkeit für mich selbst übernehme. Oder ich werde in dem, was ich bisher schon geglaubt habe, durch alle Zweifel hindurch gefestigt. Möglicherweise habe ich in den fremden Überzeugungen Wahrheitselemente gefunden, die ich in meine eigene religiöse Überzeugung einbeziehen kann. Damit ist dann mein Glaube in der Begegnung mit Andersgläubigen vertieft worden.

These 7: Maßgebliche religiöse Glaubensdokumente wie die Bibel stammen aus früheren Zeiten und sind von vergangenen Weltbildern mitgeprägt. Das bringt Zweifel mit sich.

In den Kirchen, in der sogenannten Gemeindefrömmigkeit und auch unter manchen Intellektuellen wird eine Kluft als besonders schwerwiegend empfunden: Die Bibel ist im Christentum die maßgebliche Glaubensquelle. Sie ist in einem Zeitraum von über tausend Jahren entstanden und liegt seit fast zweitausend Jahren als verbindliche Sammlung vor. Schon während der Entstehungszeit der Bibel hat sich das Weltbild, also das Verständnis von den Vorgängen in Natur und Geschichte, erheblich geändert, sodass etwa die Vorstellungen von der Entstehung der Welt und des Menschen in 1. Mose 1 und 1. Mose 2 völlig unterschiedlich sind. Zwischen dem antiken Weltbild in der Bibel insgesamt und dem heutigen von den Naturwissenschaften und der Geschichtswissenschaft bestimmten Weltbild ist die Kluft aber um etliches größer.

Nicht nur die Schöpfungsgeschichten selbst, sondern auch die Wundergeschichten und Heilungsgeschichten, die Vorstellungen vom Universum und die Erwartungen vom Ende der Geschichte sind in der Bibel von einstigen, heute veralteten Weltbildern geprägt. Das macht besonders solchen Christen erhebliche Schwierigkeiten, für die die Bibel Wort für Wort von Gott eingegeben ist.

Die Anhänger der Verbalinspiration lehnen eine historisch-kritische Bibelauslegung ab, weil diese nicht mehr die Autorität der Bibel anerkenne und von der Vernunft her über die biblischen Aussagen zu Gericht sitze.

Wer die Bibel Wort für Wort als unantastbar versteht, gerät in Zweifel, sofern er mit der streng wissenschaftlichen Bibelauslegung konfrontiert wird. Solche Zweifel werden häufig als besonders schwerwiegend empfunden. Der Sache nach sind es aber eher religiöse Zweifel leichter Art. Die Kluft kann nämlich überbrückt werden, indem man (a) nach dem Kern in den maßgeblichen biblischen Texten fragt und (b) die einstige weltbildhafte Einkleidung in eine dem heutigen Erkenntnisstand entsprechende Fassung überträgt. Dabei tritt etwa an die Stelle einer Schöpfung in sieben Tagen oder Zeitaltern die fortdauernde Schöpfung mittels der Evolution. Man muss sich (c) grundsätzlich klarmachen, dass religiöse Aussagen angesichts der Begrenztheit unseres Erkennens immer bildhaft, gleichnisartig sind. Eine wortwörtliche Aneignung der grundlegenden Glaubensaussagen ist also in ein freies, symbolisches Verständnis zu überführen.

These 8: Bei der Begegnung mit religiösen Wahrheitsansprüchen sind Zweifel sogar geboten.

Gegenüber religiösen und weltanschaulichen Autoritäten, die einen Wahrheitsanspruch für sich behaupten und unbedingte Gefolgschaft verlangen, ist zunächst einmal Zweifel geboten. Es mag sich dabei (a) um Leute handeln, die auf ihre Inspiration verweisen; (b) um Leute, die mit ihrer Faszination Anhänger um sich scharen; (c) um die Vertreter eines kirchlichen Lehramts, die auf ihre Deutungshoheit pochen. Man muss allen solchen Autoritäten und Instanzen gegenüber erst einmal vorsichtig sein. Sonst wird man indoktriniert und manipuliert. Man gerät allzu rasch in eine blinde Hörigkeit. Man verliert die eigene Entscheidungsfreiheit und Mündigkeit.

In diesem Sinn mahnt der protestantische Humanist Sebastian Castellio (1515–1563), Vorkämpfer der Toleranz, Universitätsprofessor in Basel und Gegenspieler von Johannes Calvin, gegen Ende seines Lebens eindringlich, alle religiösen Autoritäten, die sich uns anbieten oder gar aufdrängen, zuerst einmal zu prüfen: „Es gibt keine Verblendung, die so groß ist, dass sie den Menschen nicht befallen könnte, wenn er sich eines blinden Führers bedient und sich zugleich davor scheut, an seinem Führer zu zweifeln. [...] Indem sie [sc. die Führer in der Vergangenheit] verlangten, ihre Auslegungen für Gottesworte zu halten, haben sie ihre Nachwelt in religiöse Fesseln geschlagen und davon abgeschreckt, sie genau zu prüfen, um nicht zu sagen ihnen mit Zweifeln zu begegnen. Dadurch sind viele glanzvolle Geister, die all das leicht erkannt hätten, wenn sie nur ein klein wenig zu zweifeln gewagt hätten, in dieser Dunkelheit umgekommen.“³

³ Sebastian Castellio, *Die Kunst des Zweifels und Glaubens, des Nichtwissens und Wissens*, Essen 2015, S. 334.

Das ist eine Umschreibung des biblischen Grundsatzes „Prüft alles und das Gute behaltet“ (1Thess 5,21). Da mag es dann, nach gründlicher Prüfung, aus eigener Einsicht und Gewissensüberzeugung, durchaus einmal zur Gefolgschaft kommen. Hier ist in allererster Linie an Jesus von Nazareth und seine mit seinem Leben und Sterben glaubwürdig abgedeckte Verkündigung zu denken. Mit seinem Ruf in die Nachfolge und in den Dienst am Reich Gottes will er keinen blinden Glauben, keine Unmündigkeit, keinen Fanatismus, sondern Freiheit aus Gott und Freiheit zu den Mitmenschen.

These 9: Eingestandener Zweifel fördert Bescheidenheit und damit Toleranz.

Wer im Rahmen seiner eigenen Glaubensüberzeugung tiefere Erkenntnis der Wahrheit sucht und sich dabei Glaubenszweifel eingesteht, ist bescheiden genug, um anderen religiösen Überzeugungen neugierig zu begegnen und sie zu respektieren. Im Bewusstsein, dass Gott alles menschliche Vorstellen und Begreifen sprengt, lassen sich auch anderswo Wahrheitsmomente entdecken. Das bedeutet Toleranz.

Castellio konnte eine theologische Auseinandersetzung mit dem Satz beenden: „Aber vielleicht irre ich mich auch vollkommen.“⁴ Er fand zu einer „christlichen Bescheidenheit“.⁵ Sie hielt ihn davon ab, Andersdenkende zu verurteilen, und zwar ohne dabei seinen eigenen Standpunkt zu verleugnen.

These 10: Religiöser Zweifel ist ein Durchgangsstadium. Er setzt bestimmte Grundgewissheiten voraus und sucht Gewissheit über den wahren Sinn unseres Daseins.

Es gibt Leute, die sich in ihren religiösen Zweifeln behaglich eingerichtet haben. Sie vertreten einen grundsätzlichen Agnostizismus, der im Blick auf das Absolute und auf das von uns Geforderte sagt: „Wir wissen es nicht und wir werden es niemals wissen“ (Emil Du Bois-Reymond, 1808–1896: „Ignoramus et ignorabimus“). Das mag bescheiden klingen. Aber es ist möglicherweise ein Freibrief dafür, sich in ethischen Grundfragen und Entscheidungen nicht festzulegen. Außerdem kann man sich so die Mühe der Wahrheitssuche ersparen.

Auf ein Ringen um Gewissheit ist Theodor Fontane auf seinen „Wanderungen durch die Mark Brandenburg“ bei der Sarginschrift Karl Otto von Arnims (1779–1861) gestoßen, des älteren Bruders des Dichters Achim von Arnim. Diese Inschrift zeigt die Glaubenszweifel eines Menschen, der sich nicht in seinen Zweifeln eingerichtet hat, sondern von einer Grundgewissheit hergekom-

4 Mirjam van Veen, *Die Freiheit des Denkens. Sebastian Castellio, Wegbereiter der Toleranz. Eine Biographie*, Essen 2015, S. 177.

5 Castellio, *Die Kunst des Zweifels und Glaubens, des Nichtwissens und Wissens*, S. 214.

men ist und eine endgültige Gewissheit gesucht hat. Die lateinische Inschrift lautet:

„Dubius vixi, non impius.
Incertus morior, non perturbatus.
Humanum est nescire et errare.
Ens entium, miserere mei!“⁶

Und in der Übersetzung Fontanes ins Deutsche:

„In Zweifeln hab' ich gelebt, nicht unfrohm,
In Ungewissheit sterb' ich, nicht zitternd;
Nichtwissen und irren ist Menschenlos.
Wesen der Wesen, erbarme dich mein.“

Der Zweifler, der sich in dieser Grabinschrift zu Wort meldet, ist „nicht unfrohm“ gewesen, also ein aufrichtiger Gottsucher. Er stirbt zwar ohne Gewissheit darüber, ob und wie es nach dem Tod weitergehen wird, aber „nicht zitternd“, also gelassen und geborgen. Er bekennt sich zu der universalen Grundgewissheit, dass eine unendliche Seinskraft vorzusetzen ist: ein „Wesen der Wesen“, das alles trägt, was ist. Das, was er in gewisser Weise schon ahnt, erhofft er sich in aller Demut: „Wesen der Wesen, erbarme dich meiner!“

Die Religionen und Weltanschauungen geben verschiedene, teilweise völlig gegensätzliche Antworten auf die Frage nach dem wahren Charakter des Absoluten, Unbedingten. Hier setzt der ernsthafte Zweifel ein, der zwar von einer religiösen Antwort darauf schon getroffen ist, sie aber dann doch wieder in Frage stellt und persönliche Gewissheit über den wahren Charakter des Daseinsgrundes und damit über den wahren Sinn des Daseins sucht.

Solche Glaubensgewissheit kann man nicht aus sich selbst erreichen. Aber man kann sich dafür offenhalten, nicht zuletzt mit ehrlichem Zweifel. Dieser erweist sich dabei als ein Durchgangsstadium. Darin liegt sein gutes Recht – entsprechend dem Bibelwort „Wenn ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen, spricht der Herr“ (Jer 29,13b-14a). □

Dr. Andreas Rössler ist Pfarrer i.R. Der Theologe war viele Jahre Schriftleiter dieser Zeitschrift und lebt in Stuttgart.

⁶ Theodor Fontane, *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*, Bd. 1: Grafschaft Ruppin, Berlin 1862.

ERLÖSUNG IM TOD ODER ERLÖSUNG VOM TOD?

Zur Musik von Richard Wagner und Johannes Brahms¹

Richard Wagner (1813–1883) und Johannes Brahms (1833–1897) gelten mit Recht als Antipoden, wenngleich diese Gegnerschaft mehr eine der jeweiligen AnhängerInnen als eine der Protagonisten selbst gewesen sein dürfte. Was freilich ihre Charakterzüge, ihren Lebensstil sowie vor allem ihre musikalischen Konzepte betrifft, so lassen sich Wagner und Brahms recht eindrücklich als gegensätzlich beschreiben. Das muss hier indes dahingestellt bleiben. Ich möchte im Folgenden Wagner und Brahms vielmehr in ihrer Verwandtschaft als Sehnsuchtsmusiker gerade angesichts des Todes darstellen.

Bekannt sind Friedrich Nietzsches abschätzige Bemerkungen zu Brahms' Musik in seinem Pamphlet *Der Fall Wagner*. Danach hat Brahms „die Melancholie des Unvermögens; er schafft *nicht* aus der Fülle, er *dürstet* nach der Fülle. Rechnet man ab, was er nachmacht [...], so bleibt als sein Eigenstes die *Sehnsucht*.“² Womöglich hätte Brahms solcherart Kritik gar als Lob verstanden. Denn er maßte sich durchaus nicht an, aus der Fülle zu schaffen, und Sehnsucht kann er gar als eines der wönigsten Gefühle bezeichnen, und zwar gerade in Anbetracht dessen, dass Erfüllung nicht möglich ist. „Das ist eines der wönigsten Gefühle für mich, die Sehnsucht, das durchschauert so süß, dass einem ganz, ganz wohl wird.“³

Hier nun ist Wagner nahe mit Brahms verwandt. Zwar mag er den Eindruck erwecken, aus der Fülle seiner göttlichen Eingebungen zu schaffen; zwar mag er sein künstlerisches Werk geradezu als Erfüllung der Musikgeschichte sehen: Er bleibt gleichwohl durchdrungen von einer tiefen Sehnsucht, der Sehnsucht nach Erlösung. Im Sinne dessen kann man sowohl Brahms wie Wagner als Sehnsuchtsmusiker begreifen, die Erlösung gerade angesichts des Todes vor allem gesucht, aber in gewisser Hinsicht wohl auch gefunden haben. Und in dem Sinne dürfte die Bemerkung Martin Gecks zutreffen, wenn er Brahms ungeachtet seiner tief sitzenden Skepsis jedenfalls in Bezug auf seine Musik als „Gottsucher“ bezeichnet – übrigens „nicht anders als neben ihm Wagner“.⁴

1 Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich am 12. Oktober 2013 an der Evangelischen Akademie Loccum im Rahmen der Tagung *Tod und ewiges Leben* – zugleich die Jahrestagung des *Bundes für Freies Christentum* – gehalten habe.

2 Zitiert nach: Martin Geck, *Johannes Brahms*, Reinbek bei Hamburg 2013, S. 118.

3 Johannes Brahms, *Briefe*, Leipzig 1983, S. 88.

4 Geck, a.a.O., S. 140.

1. Der Tod als Grundproblem

Bereits mit etwa 14 Jahren schuf Richard Wagner, der in seiner Familie stark vom Theater geprägt wurde, ein umfängliches Schauspiel mit dem Titel *Lenbald*. In diesem frühreifen Stück sieht Martin Geck gleichsam ein für alle Mal Wagners „Urszene“ fixiert, die besagt: „Liebe ist stets mit Tragik verknüpft; eine definitive Vereinigung ist erst im Tod möglich.“⁵ Demnach scheint für Wagner der Tod allerdings weniger ein menschliches Grundproblem darzustellen als vielmehr das Mittel der Erlösung. Diese aber besteht im liebenden Selbstopfer, vor allem der Frau. Ich nenne nur zwei Beispiele. 1. Der sündige Tannhäuser wird zwar vom Papst nicht begnadigt. Aber „Elisabeths selbstloser Opfertod hat den Bannfluch des Papstes Lügen gestraft, denn der abgestorbene Bischofsstab ist in frischem Grün zum Leben erblüht und symbolisiert so Tannhäusers Erlösung durch Gottes Gnade.“⁶ 2. Isolde stirbt den „Liebestod“ und erfährt somit ihre Verklärung in einer mystischen Einheit von Liebe und Tod. In ihrem Schlussmonolog „verströmt sie sich gleichsam allein durch die Kraft ihres spirituellen inneren Empfindens [...] aus der Welt des trügerischen Tages in das unendliche Reich [...] ewiger Liebesnacht.“⁷

Das alles scheint eher darauf hinzudeuten, dass für Wagner der Tod nicht ein Grundproblem des menschlichen Lebens, vielmehr dessen Lösung qua Erlösung ist. Allein, der Schein trügt. Zum einen ist es nicht der Tod, der erlöst, sondern die Liebe in Gestalt der liebenden Hingabe des eigenen Lebens, wobei noch genauer zu fragen ist, um welche Art von Liebe es sich hier handelt. Zum anderen ist mit den genannten Werken Wagners letztes Wort noch nicht gesprochen, denn im *Parsifal* scheint er eine andere Lösung zu favorisieren. Somit dürfte der Tod für ihn sehr wohl ein menschliches Grundproblem darstellen, auch wenn er nicht sein Hauptproblem zu sein scheint. Denn dieses ist offenbar viel mehr die Frage nach der möglichen Erfüllung der Liebe sowie nach der Erlösung angesichts der tragischen menschlichen Situation von Schuld und Verhängnis.

Für Johannes Brahms ist demgegenüber der Tod vor allem bittere Realität und als solcher so etwas wie der *cantus firmus* seines kompositorischen Schaffens. Vom *Begräbnisgesang*, 1858 entstanden, über das bekannte *Requiem*, das er bezeichnenderweise mitten im Leben stehend komponierte, bis hin zu den *Vier ernsten Gesängen* und den *Orgelchorälen* als seinen letzten Werken begleiten ihn die Gedanken an den Tod.⁸ Brahms hat sichtlich zutiefst unter der menschlichen

5 Martin Geck, *Wagner. Biographie*, München 2012, S. 23.

6 Sven Friedrich, *Richard Wagners Opern. Ein musikalischer Werkführer*, München 2012, S. 37.

7 Ebd., S. 56.

8 Vgl. Johannes Forner, *Brahms. Ein Sommerkomponist*, Leipzig²2007, S. 67.

Endlichkeit gelitten. Er hat die *Vier ersten Gesänge*, „diese ergreifendsten und erschütterndsten seiner Lieder“ selbst „unter Tränen gespielt. Er konnte sie öffentlich nicht ertragen.“⁹ Der Tod war für ihn ein zentrales Thema im Sinne der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens und damit des *eigenen* Lebens, das „davon muss“ (Ps 39,5) und dem es damit nicht anders ergeht als dem „Vieh“ (Pred 3,19). Indem Brahms diese biblischen Metaphern in seinem *Requiem* bzw. in den *Vier ersten Gesängen* aufgreift, zeigt sich der Tod für ihn einmal mehr als eine das menschliche Leben bestimmende, bittere Realität. Dementsprechend ist seine Musik durchtränkt von Melancholie, von Wehmut, vom Herbstgefühl des wehmütigen Abschieds. Nach Martin Gregor-Dellin gibt es nur wenige Komponisten, die „so todesnah und zugleich gegen den Tod komponiert haben wie Johannes Brahms“.¹⁰

Nach alledem scheint der Tod für Brahms ein zumindest gewichtigeres Grundproblem zu sein als für Wagner. Denn während dieser dazu neigt, die bittere Realität menschlicher Endlichkeit im „Liebestod“ gleichsam schwärmerisch zu überfliegen, ist für jenen die Bitterkeit des Todes wesentlich bestimmender und folglich deprimierender. Wenn jedoch der Tod für beide auch ein unterschiedliches Gewicht zu haben scheint, so sind sie gleichwohl zutiefst in der Sehnsucht nach der Erlösung im bzw. vom Tod verbunden. Darauf möchte ich nun abschließend etwas ausführlicher eingehen.

2. Die Erlösung als Ziel

Wie erwähnt, sieht Wagner offenbar im selbstlosen Opfertod bzw. im liebenden Selbstopfer die Möglichkeit zur Erlösung der schuldig Gewordenen. Die Frage ist nun, von welcher Liebe hierbei die Rede ist. Die göttliche Liebe im Sinne der Agape dürfte es jedenfalls nicht sein, denn diese scheitert, wie der Versuch des göttlichen Gesandten Lohengrin zeigt. „Gemäß der Idee einer Humanisierung des Göttlichen verkörpert Lohengrin den aus Erlösungsbedürfnis Mensch gewordenen Gott, den es aus seiner statusbedingten Isolierung und Einsamkeit aus Sehnsucht nach Teilhabe an den Glücksmöglichkeiten seiner eigenen Schöpfung zum Menschsein, zum menschlichen Lieben und Geliebtwerden drängt.“¹¹ Dieses hehre Ansinnen scheitert; Gott und Mensch, Lohengrin und Elsa, finden nicht zueinander, Lohengrin muss die menschliche Welt wieder verlassen. Andererseits scheint Wagner die erotische Liebe allein

9 Aa.O., S. 271.

10 Martin Gregor-Dellin, Brahms und die Normalität, in: ders., *Was ist Größe?*, München 1985, S.197-216, hier 213.

11 Friedrich, *Richard Wagners Opern*, S. 46 f.

für die Erlösung zumindest nicht auszureichen; jedenfalls kehrt Tannhäuser nicht in die Welt der Venus zurück. Am ehesten scheint die erlösende Liebe aus einer Verbindung von Eros und Agape zu bestehen, wie sie von Elisabeth verkörpert wird. Aber welcher Art ist dann diese Verbindung? Ist sie eine „barmherzige Liebe“, wie sie Wagners Frau Cosima am Schluss des *Rings* in Brünnhilde dargestellt findet?¹² Oder ist sie doch eher von der Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Geliebten bestimmt, also von dem, was man in der platonischen Tradition Eros nennt? Ich lasse diese Frage hier aus zwei Gründen offen. Zum einen dürfte sich bei Wagner in den genannten Werken selbst keine klare Antwort finden. Zum anderen aber scheint es, als würde er in seinem letzten, sozusagen krönenden Werk eine andere Lösung finden. So sieht es zumindest Peter Steinacker. Während in den vorangegangenen Werken die Erlösung im liebenden Selbstopfer beschlossen liegt, ist im *Parsifal* Erlösung in der Entsagung gegeben. Damit aber wird, so Steinacker, die Macht des Eros durch die der Agape abgelöst. „Aus der erotischen Liebe wird das asketisch ‚rein‘ gehaltene Mitleid.“¹³ Ob dabei, wie Steinacker meint, die Agape mehr buddhistisch als christlich gedacht ist, insofern der Mensch durch Mitleid und Askese seine Erlösung selbst vollzieht, kann jetzt dahingestellt bleiben. Ebenso kann dahingestellt bleiben, ob man die genannten Werke vor dem *Parsifal* tatsächlich als (ungeteilt) vom Eros bestimmt verstehen darf, wie Steinacker behauptet. Jedenfalls verfolgt Wagner im *Parsifal* offensichtlich eine andere Idee als vorher. Bemerkenswert ist dazu der Hinweis von Martin Geck. Danach habe sich Wagner in der „langen Latenzzeit“ bis hin zu *Tristan und Isolde*, und zwar vom Herbst 1854 bis zum Spätsommer 1857, nicht nur intensiv mit Schopenhauers Philosophie befasst, sondern auch Vorarbeiten zu einem Bühnenwerk mit dem Titel *Die Sieger* ausgeführt. Dieses Werk aber war dem Thema Erlösung durch Entsagung gewidmet, wurde freilich nicht fertiggestellt. Stattdessen komponierte Wagner den *Parsifal*. Dessen Wahlspruch aber „stark ist der Zauber des Begehrenden, doch stärker der des Entsagenden“ „ist die Antwort nicht nur auf *Tristan und Isolde*, sondern auch auf den *Ring*“.¹⁴

Nach alledem sind Wagners Werke jedenfalls nicht nur von der Sehnsucht nach Erlösung getrieben, sondern haben auch die Idee der Erlösung weiter entwickelt. Diese Idee aber scheint für Wagner stärker noch als in den oft dunklen Worten seiner musikalischen Dramen in deren Musik zum Ausdruck zu kommen, die gleichsam das Unsagbare sagbar macht. In dem Sinne schreibt

12 Vgl. Geck, *Wagner*, a.a.O., S. 310.

13 Peter Steinacker, „Alles, was ist, endet!“ Richard Wagners Weg von der Weltanschauung zur Religion, in: Deutsches Pfarrerblatt 113 (2013), S. 274.

14 Geck, *Wagner*, a.a.O., S. 240.

er 1861 über „Zukunftsmusik“: „In Wahrheit ist die Größe des Dichters am meisten danach zu ermessen, was er verschweigt, um das Unaussprechliche selbst schweigend uns sagen zu lassen; der Musiker ist es nun, der dieses Verschwiegene zum hellen Ertönen bringt, und die untrügliche Form seines laut erklingenden Schweigens ist die *unendliche Melodie*.“¹⁵ Die Musik also ist es, die selbst die Tragik unerfüllter, ja in diesem Leben unerfüllbarer Liebe zur Erlösung hin öffnet. Sie sorgt letztlich dafür, „dass aus dem ‚entseelten Dahinsinken‘, von dem in den Regiebemerkungen so oft die Rede ist, jene ‚milde Versöhnung‘ wird, in der Isolde ihren beispielhaften Liebestod stirbt“.¹⁶ Sie transzendiert die Bitterkeit des Todes in die ewige Wirklichkeit der Erlösung hinein, was durch die Harfenklänge, mit denen viele Werke Wagners enden, zum Ausdruck gebracht wird. So mag denn auch wie so manches andere der Schluss des *Parsifal* vage ausfallen. Dies entspricht durchaus der Auffassung Wagners, „dass sich Erlösung weder durch Worte noch durch Handlung ausdrücken, vielmehr nur musikalisch darstellen lasse“. Entscheidend ist mithin nicht der zuweilen dunkle Sinn der Worte; „entscheidend ist, dass via Musik Erlösung zelebriert wird“.¹⁷

Während Wagner, von der Sehnsucht nach Erlösung beseelt, diese zunächst im liebenden Opfertod, dann in der mitleidvollen Entsagung und über all das hinaus in der sehnsuchtsvollen, mehr noch Erlösung zelebrierenden Musik finden will, ist der nüchterne Brahms viel mehr um Erlösung verlegen, bleibt zumindest vorerst sozusagen bei der Sehnsucht danach stehen. Dabei scheint vor allem anderen das *Requiem* mit Hoffnungsbildern aus der biblischen Tradition geradezu gesättigt zu sein. Freilich ist es die Frage, welche Bedeutung Brahms diesen Texten beimisst. Denn sicher hat er gerade die apokalyptischen Texte aus 1. Korinther 15 nur als musikalisch gut verwendbare Bilder verstanden, etwa um Dramatik und sieghafte Hoffnung zum Ausdruck zu bringen. Brahms, der überhaupt sehr belesen war, war zweifellos auch ein intensiver Bibelleser. Von den fünf Bibeln, die zuletzt in seiner Bibliothek standen, hat ihn besonders seine „Knabenbibel“ aus dem Jahr 1833, vermutlich ein Taufgeschenk, lebenslang begleitet. „Sie zeigt intensive Lesespuren, verschiedenfarbige Anstreichungen und die charakteristischen Kratzstellen im Papier. Das, was ihn gedanklich bewegte, fand er hier treffend formuliert, wobei ihm das Alte Testament näher stand als das Neue.“¹⁸ Den Sinn der u.a. im *Requiem* verwendeten Texte aber sah er, der sich selbst als „bibelfesten Ketzer“ bezeichnete, offenbar nicht nur

15 Richard Wagner, *Ausgewählte Schriften*, Leipzig 1982, S. 222.

16 Geck, *Wagner*, a.a.O., S. 29.

17 A.a.O., S. 329.

18 Forner, *Brahms*, S. 137.

darin, dass wir Leid und Tod als zum menschlichen Leben gehörig und damit als unvermeidbar begreifen. Denn Sinn sah er wohl vor allem darin, dass wir Menschen dem Unvermeidbaren „die Kraft der Liebe und des Tröstens entgegenstellen“ können.¹⁹ Dementsprechend ist das *Requiem* oft und zu Recht vor allem als Musik des Trostes besonders für die, „die da Leid tragen“, verstanden worden. Dass für Brahms dabei die im herkömmlichen lateinischen Text der Totenmesse zentralen Motive der Fürbitte um den Seelenfrieden der Verstorbenen, der Bewahrung vor den Schrecken des letzten Gerichts, der Erlösung der Menschen durch den Kreuzestod Christi keine Rolle spielen, zeigt sowohl seine kritische Haltung gegenüber der kirchlichen wie seinen liberalen Umgang mit der biblischen Tradition.

Wie sehr für Brahms die Sehnsucht nach und die Hoffnung auf Erlösung von Leid und Tod bestimmend sind, zeigt sich neben manchen anderen Werken nicht zuletzt an den bereits erwähnten *Vier ersten Gesängen*, die Arnold Schönberg nicht von ungefähr als Brahms' Vermächtnis betrachtete.²⁰ Die immer wieder zu beobachtende Tendenz zu einem tröstlichen Abschluss seiner zuweilen düsteren Kompositionen finden wir hier in überaus eindrucksvoller Weise wieder. Die vier Gesänge auf biblische Texte sind zunächst von tiefer Trauer über die menschliche Endlichkeit sowie über das im menschlichen Leben herrschende Unrecht gekennzeichnet – so dass der Tod neben seiner Bitterkeit sogar als Wohltat erscheinen mag. Dabei spiegeln die biblischen Texte aus weisheitlicher Tradition (Prediger Salomo, Jesus Sirach) die trübe, wehmütige Stimmung, in der sich Brahms selbst befand. Er beendete die drei auf diesen Texten beruhenden Gesänge an seinem 63. Geburtstag; nicht einmal 14 Tage später stirbt Clara Schumann, er selbst hatte nur noch knapp elf Monate zu leben. Und dennoch: Als sich Brahms entschließt, die Gesänge zu veröffentlichen, kann er offenbar wiederum nicht auf einen tröstlichen Abschluss verzichten. Daraufhin fügt er einen bereits früher komponierten Gesang auf bekannte Verse aus 1. Korinther 13 an. Dieser Gesang, der als einziger in Dur steht, endet mit den bekannten Worten: „Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“ Mit diesem Hymnus auf die Liebe endet also das vielleicht trübste Werk von Brahms. Er wollte eben gegen alle Traurigkeit Trost und Zuspruch vermitteln, und zwar sicher besonders denen, die „Unrecht leiden unter der Sonne“.²¹ Offensichtlich waren also die biblischen Texte für ihn nicht bloße Tradition, sondern vermittelten auch in

19 A.a.O., S. 65.

20 Arnold Schönberg, Brahms, der Fortschrittliche, in: ders., *Stil und Gedanke*, Leipzig 1989, S. 99-145, hier 141.

21 Vgl. Frank Schneider, Welt, was frag ich nach dir? Johannes Brahms, in: ders., *Welt, was frag ich nach dir? Politische Porträts großer Komponisten*, Leipzig 1988, S. 198-211, hier 210.

der Gegenwart Trost und Hoffnung. Natürlich muss man die Frage stellen, welche Art von Liebe Brahms meint, wenn er das „Hohelied der Liebe“ verwendet. Immerhin spart er die von Paulus aufgeführten Charakteristika der Agape aus (vgl. 1Kor 13,4-7). Gleichwohl scheint mir, dass er die *vollkommene*, also die *göttliche* Liebe meint, worauf zumindest die Verwendung von 1. Korinther 13,12 schließen lässt. Dass Brahms die traditionelle Verheißung ewigen Lebens nicht direkt anführt, ist wohl wahr. Aber dass wir in diesen ernsten Gesängen, wie Johannes Forner behauptet, „keine Stelle des Trostes“ finden, dass sie die Überzeugung von der höchst fragwürdigen, ja sinnlosen menschlichen Existenz zum Ausdruck bringen, dass sie endlich gar „die letzte Konsequenz aus zutiefst pessimistischer Haltung“ darstellen²²: Dies wird nicht nur durch den angefügten vierten Gesang widerlegt, sondern mehr noch durch Brahms' kompositorisches Schaffen überhaupt einschließlich der zuletzt vertonten Orgelchoräle.

Nach all diesen Ausführungen sind Wagner und Brahms in vielem in der Tat als Antipoden zu begreifen und standen sich demgemäß fern. Nahe beieinander sind sie jedoch nicht nur in ihrer Sehnsucht nach Erlösung gerade angesichts des Todes, sondern auch in der Hoffnung darauf, dass die Macht der (entsagungsvollen, hingebenden) Liebe größer ist als der Tod. □

Dr. habil. Wolfgang Pfüller (geb. 1951) war Schulpfarrer, Gemeindepfarrer und Dozent mit Schwerpunkt Systematische Theologie. Er beschäftigt sich insbesondere mit dem Islam und hat zahlreiche Arbeiten zum interreligiösen Dialog veröffentlicht, darunter zuletzt *Sieger und Verlierer: Mohammed und Jesus. Ein kritischer Vergleich*, Verlag Traugott Bautz: Nordhausen 2015. Siehe dazu die Buchbesprechung in diesem Heft.

„Die Musik ist die Sprache der Leidenschaft.“

„Ich kann den Geist der Musik nicht anders fassen als in Liebe.“

„Nur die Liebe bringt uns Verständnis bei.“

„Der Blick über die Welt hinaus ist der einzige, der die Welt versteht.“

„Der schafft Kultur, der mehr als sie erstrebt.“

*„Kein einzelner kann glücklich sein, ehe es nicht alle sind,
weil kein einzelner frei sein kann, ehe nicht alle frei sind.“*

Richard Wagner

²² Forner, *Brahms*, S. 271.

BUCHBESPRECHUNGEN

Der Franziskus des Ostens

Martin-Michael Passauer (Hg.), Begegnungen mit Gottfried Forck. Wegegefährten berichten, Wichern-Verlag: Berlin 2015, broschiert (978-3889813947), 208 Seiten, 19,95 Euro.

Viele Geschichten aus dem Leben und Wirken des früheren Ost-Berliner Bischofs Gottfried Forck (1923–1996) könnten auch in der Bibel stehen. Anlässlich seines 19. Todestages ist nun ein Buch über Begegnungen mit diesem aufrechten Kirchenmann erschienen. Es zeichnet eindrücklich sein Leben in der Nachfolge Jesu nach. Forck wollte eine „Kirche für andere“ und gab mannigfaltige Beispiele dafür. „Er griff immer als Erster zu: beim Kaffee-Einschenken, beim Umräumen von Tischen und Stühlen, bei der Hilfe in den Mantel. Jede Bevorzugung, die sich durch Amt und Würde nahelegte, wehrte er ab“, erinnert sich der Wegegefährte Jürgen Henkys. Andere erzählen, dass er immer zuerst den Pförtner und das Küchenpersonal begrüßte, nach Veranstaltungen das Geschirr mit abtrocknete, mit der Diakonie-Sammelbüchse auf der Straße stand, sich gegen Gehaltserhöhungen wehrte, auf einer Rüstzeit anderen die Schuhe putzte und auch Reinigungskräften und Hauswerkern Geburtstagskarten schickte. Er schien eine Art Papst Franziskus des Ostens gewesen zu sein.

In den 32 Erinnerungen von Wegegefährten Forcks wird aber vor allem sein mutiges und klares Eintreten für oppositionelle Jugendliche in der Endzeit der DDR gewürdigt. Forck schonte sich nicht und ging dorthin, wo es weh tat – zu den Gerichtsprozessen gegen Wehrdienst-

verweigerer, zu Verhandlungen mit der Staatsmacht wegen Exmatrikulationen aus politischen Gründen und zu inhaftierten Demonstranten. Oft erwirkte er Freilassungen und Milderungen. Nahezu alle Autoren erwähnen eine prophetische Zeichenhandlung Forcks: Als der Konflikt um das öffentliche Tragen des Aufnehmers „Schwerter zu Pflugscharen“ zu eskalieren drohte, erschien er zu den diplomatischen Gesprächen mit den Staatsorganen eben mit diesem Aufnehmer auf der Aktentasche. Er zeigte Solidarität. „Wir nannten ihn den ‚Vorreiter unter den Vorsichtigen‘“, erinnert sich der Sozialarbeiter Michael Heinsch. Die Ermutigung, die davon ausging, dürfte wohl ein Baustein für die Friedliche Revolution gewesen sein. Sein Mitarbeiter Manfred Stolpe schreibt: „Er war wie ein Leuchtturm in Sturm und Unwetter.“

Am Ende wurde Gottfried Forck von einer schweren Erkrankung heimgesucht. Seine zweite Frau Beatrix erinnert sich an seine letzten Tage und daran, dass ihn der Glaube an „die andere Welt“, auf die er immer hingelebt habe, getragen hat.

Dieses Buch bietet ein bewegendes Glaubenszeugnis. Und es sichert ein Erbe der DDR-Kirche: dass es darauf ankommt, Kirche für andere zu sein – in aller unangenehmen Konkrektion.

So zeigt sich während der Lektüre, dass gerade liberales Christentum eine zutiefst fromme Form christlicher Religiosität darstellt. Oder jedenfalls darstellen muss, wie Albert Schweitzer schrieb: „Mögen wir alle das Bedürfnis in uns wach halten, an uns zu arbeiten, dass unsere Frömmigkeit immer tiefer und lebendiger werde; [...] nicht nur freies, sondern tiefstes Christentum sei unser Ideal“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 379).

*Stefan Seidel
Thierbacher Straße 8
04277 Leipzig*

Das Vaterunter

Hans-Martin Barth, Das Vaterunser. Inspiration zwischen Religionen und säkularer Welt, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2016 (ISBN 978-3-579-08233-2), 222 Seiten, geb. 19,99 Euro.

Der emeritierte Marburger Professor für Systematische Theologie und frühere Präsident des Evangelischen Bundes legt das Vaterunser mit seinen neun Teilen in einer ganz besonderen Weise aus – die Anrede Gottes als „Vater“, die sieben einzelnen Bitten (eindrucksvoll zusammengefasst S. 204 f.) und den abschließenden Lobpreis: Er hat bei seiner Besinnung auf das christliche Grundgebet, diese elementare „Kurzformel des Glaubens“ (S. 14), zugleich ein weit über die Christenheit hinausreichendes doppeltes Gegenüber im Blick, nämlich die Welt der Religionen, konzentriert auf Judentum und Islam, Hinduismus und Buddhismus, sowie die „areligiösen“, nichtglaubenden, säkularistischen Zeitgenossen, wobei er unter den „Areligiösen“ offensichtlich sowohl die Atheisten als auch die religiös Gleichgültigen (die religiös „Unmusikalischen“) versteht und auch die Agnostiker einbezieht, soweit diese keiner Religionsgemeinschaft angehören.

Die ersten acht der neun Kapitel sind jeweils dreiteilig aufgebaut: Zuerst wird zu den einzelnen Themen der Befund aus der Welt der Religionen erhoben, wobei auch die antike Religionsgeschichte herangezogen wird. Das ist nicht nur eine Horizont-erweiterung. Bei Andersgläubigen werden Christen manches bejahen können, aber zuweilen profiliert sich ihnen gegenüber die christliche Position: etwa bei Jesus das Leiden für andere und nicht wie im Islam „ein gewaltsamer Kampf gegen das Böse“ (S. 196, 217 Anm. 29). Sodann schaut sich Barth im areligiösen Umfeld um, wobei

er auch auf Literatur und Philosophie zurückgreift. Schließlich folgt die spezifisch christliche Besinnung, in Zustimmung und Widerspruch durch die Stimmen der anderen Religionen angereichert, und herausgefordert durch säkularistische Auffassungen.

Wieso werden gerade die Areligiösen und die Atheisten so stark beachtet? Sie bestimmen zunehmend das geistige Klima. Schon um des Zusammenlebens willen sind Gemeinsamkeiten von Glaubenden und Nichtglaubenden auszuloten. In der Ethik zeigt sich ein breiter Konsens. Ferner bestätigen die Areligiösen mit ihrem Nein zum Gottesglauben, dass das herkömmliche „theistische“ Gottesverständnis in mancherlei Hinsicht veraltet ist (S. 11 f. u. 18). An die Stelle des gewohnten Theismus tritt bei Barth offensichtlich ein „Pantheismus“ (der Ausdruck kommt im Buch nicht vor), der Gott als immer größere, alles in sich fassende Daseinskraft versteht (S. 99), verborgen und doch zugleich nah: „Einem Glaubenden wird im Leid, das ihm zugemutet wird, das Unverfügbare begegnen, der unbegreifliche und doch ihm nahe Gott“ (S. 191). „Posttheistisch“ verstanden, ist Gott für Barth das unauslotbare Woraufhin unseres Vertrauens, und Glaube das Vertrauen auf ein nicht auszuschöpfendes Du (vgl. S. 36 u. 38-40).

Schließlich will Barth, der frei nach 1Kor 9,20-22 („den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche“) „den Areligiösen ein Areligiöser wird“, den Nichtglaubenden (und den auch in den Gläubigen versteckten Nichtglaubenden) Brücken bauen zu einem vertieften Daseinsverständnis. Besonders in der Thematik der Schuld sieht Barth bei den Areligiösen einen Nachholbedarf (S. 144-149 u. 151 f. sowie 155). „Plötzlich kann sich eine letzte Instanz melden und Rechenschaft fordern“ (S. 147); denn Barth versteht Gott auch „als eine letzte Instanz, die einen zur Verantwortung ruft“ (S. 168).

In gegenseitiger Vergebung „kann sich ein Heil-Sein melden, das als etwas Tieferes erlebt wird denn als psychische Balance oder gelungene Mediation. Der christliche Glaube nennt es Gottes Vergebung oder ‚Rechtfertigung‘“ (S. 155).

Nicht nur die Gottesfrage, sondern auch das Beten wird immer wieder thematisiert (etwa S. 82 f., 104-106 u. 109). Mit Romano Guardini unterstreicht Barth, „dass Bitten ‚etwas anderes bedeutet, als einfaches Hilfesuchen bei einer wohlgesinnten höchsten Macht‘, durch deren Eingreifen zu unseren Gunsten dann alles in Ordnung kommen würde“ (S. 203 f.). Jedenfalls ist Beten, mit dem DDR-Schriftsteller und Atheisten Erwin Strittmater formuliert, „ein Sich-Hinwenden zur letzten Ursache aller Erscheinungen“ (S. 105). Vielleicht bedürfen auch die Areligiösen „eines Umfängen-Seins ihrer Sehnsucht“ (S. 109). Auch sie wollen „mitunter ihrer Dankbarkeit und Lebensfreude Ausdruck geben“ (S. 202). Die Dankbarkeit könnte auch ihnen „als Ausgangspunkt dafür dienen, sich anzuvertrauen und eine Bitte ‚um etwas‘ zu wagen“ (a.a.O.). In Extremsituationen könnte es „auch Nichtglaubenden hilfreich sein, den Schrei zu wagen, gleichsam ins Offene hinein, ‚to whom it may concern‘“ (S. 174; vgl. 101).

Im Übrigen trägt ein Gebet wie das Vaterunser zur „Selbstklärung des Beters“ bei, verändert die eigene „Befindlichkeit“ und hilft dazu, eine „Situation zu durchdenken“ (S. 193 f.). „Das Vaterunser bietet nicht den Sprung ins Ungewisse an, sondern das Nachdenken“ (S. 204) – wozu Barths materialreiches, packend geschriebenes Buch reichlich Anregung bietet. Dieses Nachdenken „wird zum Gebet, wenn es sich mit Sehnsucht verbindet“ (S. 205).

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

Nahtoderfahrungen

Herbert Koch, Gott wohnt in einem Lichte ... Nahtoderfahrungen als Herausforderung für die Theologie, Güterslohner Verlagshaus: Gütersloh 2016 (ISBN 978-3-579-08220-3), 144 Seiten, geb. 16,99 Euro.

Dieses Buch hätte schon vor vierzig Jahren geschrieben werden können und müssen! Doch auch jetzt ist sein Erscheinen immer noch erfreulich genug. Denn der Verfasser, hessischer Theologe, rührt an ein sorgsam gehütetes Tabu, nämlich die möglichen theologischen Implikationen von Nahtoderfahrungen (abgekürzt NTE).

In diesen letzten Jahrzehnten sind zwar eine Fülle von Publikationen zum Thema NTE erschienen, fast alle aber aus dem Lager der Nicht-Theologen. Wo sich aber Theologen mit dem Thema befassen, wird es als für den Glauben unerheblich abgetan. Eben dieses Dilemma nimmt Herbert Koch aufs Korn, und entsprechend ist das Buch aufgebaut. Am Beginn muss notwendigerweise eine summarische Beschreibung der erlebten Phänomene stehen, sodass auch der Leser, der mit der Materie bisher nicht vertraut war, die grundlegenden Sachverhalte erfährt (z.B. unbeschreibliche Erlebnisqualität, Körperlosigkeit, der Lichttunnel, Paradieserfahrungen, personale Begegnungen, Lebensrückblick). Man erfährt, dass solche Erfahrungen schon Kinder machen können, vor allem aber, dass sie so gut wie immer tiefgreifende Nachwirkungen auf die Betroffenen haben (wie z.B. Verlust der Todesangst oder ethische Neuorientierung).

In einem zweiten Teil werden dann die bisherigen medizinischen Erklärungsversuche dieser so merkwürdigen Phänomene referiert, wobei deutlich wird, dass auch die übliche Naturwissenschaft und die Medizin die Bedeutung der NTE als bloße Äußerungen eines extrem gestressten Gehirns

herunterspielen; denn würden sie die NTE wirklich ernst zu nehmen haben, stünde auch ihre meist materialistische Weltanschauung in Frage (obwohl diese von der modernen Quantenphysik schon längst relativiert ist!). In einem dritten Schritt befragt der Verfasser – durchaus ergiebig – die biblischen Texte auf Phänomene von NTE hin, um dann im vierten Teil zu dem Thema zu kommen, um dessentwillen dieses Buch überhaupt erarbeitet wurde, überschrieben mit dem Titel, der zugleich (etwas gekürzt) der Untertitel des ganzen Buches ist: „Nahtoderfahrungen als Herausforderung von Theologie und Kirche“.

Eigentlich müsste die Kirche, für die doch Sterben und Tod seelsorgerlich wie theologisch zentrale Bedeutung haben, höchstes Interesse für die NTE aufbringen. Aber das Gegenteil ist der Fall. Es herrscht in ihr zu diesem Thema ein betretenes Schweigen wenn nicht vehemente Abfertigung als unerhebliche Träumereien oder gar Spinnereien. Oder man schließt sich auf ernsthafterer Ebene dem gängigen medizinischen Urteil an, dass es sich hier um rein physische Äußerungen eines extrem gestressten Gehirns handelt, dessen Vorstellungsinhalten keinerlei objektive Bedeutung zukomme.

Dabei wird nicht zur Kenntnis genommen, dass es seit längerer Zeit eine gewichtige Literatur gibt, die darlegt, dass sich dieses Problem nicht auf so simple Weise erledigen lässt. Bahnbrechend war dabei das Buch des amerikanischen Mediziners *Raymond Moody*: „*Leben nach dem Tod*“ (mit einem Vorwort von *Elisabeth Kübler-Ross*, Rowohlt 1977, amerikanische Originalausgabe 1975); aber unabhängig von ihm hatte in Deutschland *Johann Christoph Hampe* ebenfalls schon im Jahr 1975 entsprechendes Material gesammelt und dargestellt unter dem Titel „*Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod*“ (Stuttgart 1975). Dann boomte die

Sterbeforschung (NTE eingeschlossen) mit den Werken von *Elisabeth Kübler-Ross*. Von der Fülle der inzwischen weiter publizierten Bücher seien hier nur noch drei für uns besonders exemplarische Autoren genannt: *Günter Ewald* (*Mathematikprofessor*): „*Nahtoderfahrungen – Hinweise auf ein Leben nach dem Tod?*“ (Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2006), und zuletzt „*Auf den Spuren der Nahtoderfahrungen. Gibt es eine unsterbliche Seele?*“ (Kevelaer 2011, 5. Aufl. 2013); ganz elementar *Pim van Lommel* (*niederländischer Kardiologe*): „*Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*“ (Düsseldorf, 2. Aufl. 2009); *Jörgen Bruhn* (*Religionspädagoge und Mitglied unseres Bundes*): „*Blicke hinter den Horizont. Nahtoderlebnisse: Deutung – Bedeutung*“ (Hamburg 2. Aufl. 2009).

Fast alle diese Autoren sind keine Theologen, Hampe und Bruhn ausgenommen, Ewald versteht sich auf bewusst christlichem Hintergrund. Wo Theologen sich sonst aber mit diesem Thema beschäftigen, wird es in der Regel als unerheblich für den Glauben abgetan. Worin hat das seinen Grund? Einerseits gewiss in der Übereinstimmung mit der gängigen negativen medizinisch-naturwissenschaftlichen Haltung gegenüber allem, was nicht ins materialistisch bestimmte Wissenschaftschema passt. Andererseits aber hat es wohl noch einen ganz anderen Grund, der spezifisch theologischer Art ist, nämlich die im Gefolge der theologischen Krise durch die Katastrophe des Ersten Weltkriegs entwickelte sogenannte „Dialektische Theologie“ (mit Karl Barth und Rudolf Bultmann als den bei uns bekanntesten Vertretern), die hierzulande die theologische Szene des ganzen restlichen 20. Jahrhunderts noch bis in unsere Tage hinein dominierte.

Es war eine Theologie in radikaler Ablehnung des im 19. Jh. überaus einflussreichen theologisch-liberalen Flügels (z.B. Adolf von Harnack) mit seiner Staats- und

Kulturnähe, die dem übersteigerten deutschen Nationalismus mit seiner fanatischen Kriegspropaganda keinerlei Widerstand entgegensetzte, sondern mit ihm konform ging. Dieser geistlichen Bankrotterklärung gegenüber wollte Karl Barth das theologische Denken ebenso radikal wieder auf die Quelle des christlichen Glaubens konzentrieren, die biblische Offenbarung in Jesus Christus, die nicht ein Einvernehmen mit der Welt, sondern eine revolutionäre Kritik an Welt und Mensch bedeutet. Daneben könne keinerlei andere Quelle einen göttlichen Offenbarungsanspruch erheben, Gottes Evangeliumswort schlägt wie eine Bombe „senkrecht von oben“ in unsere Wirklichkeit ein und stellt sie zuallererst radikal in Frage und unter sein Gericht, und erst nach dem „Nein!“ dieser „Feuertaufe“ kann das „Ja!“ des Evangeliums seine ebenso radikale befreiende und erlösende Wirkung entfalten (daher „dialektische Theologie“).

Diese Theologie hatte natürlich ihre Auswirkung auch auf die Anschauung vom Wesen des Menschen. Nach Barth'scher Auffassung konnte es auch hier keinerlei positives Element geben, an dem Gottes Zuwendung anknüpfen könnte (weder die menschliche Natur noch die menschliche Leistung). Deshalb könne es auch keine „unsterbliche Seele“ geben als natürliche Basis für den Glauben an Auferstehung und ewiges Leben, der Tod beende das Menschenleben radikal und der Mensch werde nach seinem Tod nur aus dem Gedächtnis Gottes ganz neu erschaffen – „Ganztod-Theologie“ wird daher diese Lehre genannt. Es versteht sich von selbst, dass unter dieser Voraussetzung Nahtodererfahrungen – mögen sie auch noch so realistisch erlebt worden sein wie nichts Anderes – keine Glaubensbedeutung beanspruchen können – sie wären ja eine Art weitergehende Offenbarung der göttlichen Welt. Zwar werden in diesen Erfahrungen in großer Überein-

stimmung Erlebnisse berichtet, die ein Außersichsein des Bewusstseins vom Körper, also eine „Seele“, objektiv bezeugen (z.B. in den Beobachtungen von Details, die der im Koma Befindliche eigentlich niemals hätte wahrnehmen können). Für die Ganztod-Theologie aber hat allen Tatsachen zum Trotz die Dogmatik Vorfahrt, weshalb es dann mit Christian Morgensterns Palmström heißen muss: „Weil, so schließt er messerscharf, nicht sein kann, was nicht sein darf“ – übrigens eine interessante Parallele zur schulmäßigen Naturwissenschaft, die sich genauso wenig ihr Dogma von der rein materiellen Struktur der Wirklichkeit in Frage stellen lassen will.

Herbert Koch macht diese Zusammenhänge klar, gerade auch vor dem Hintergrund des Neuen Testaments, das jener Ganztodtheologie in vieler Hinsicht klar widerspricht. Wie hätte Jesus sonst dem Schächer am Kreuz zusprechen können: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“! Und wenn Paulus in 1Kor 15, 35-38 den Zusammenhang des Auferstehungsleibes mit dem natürlichen Leib am Beispiel des Saatkorns veranschaulicht, dem Gott einen neuen Leib, nämlich den geistigen gibt, dann ist damit auch ausgedrückt, dass dieser geistige Leib durch Gottes Geist (sein „Unterpfand“ 2Kor 5,5) seinen Beginn im natürlichen Leib hat.

Ein großes Problem für den nicht-theologischen Gottesdienstteilnehmer ist freilich der Terminus „Auferstehung“, der ja in unserem Apostolischen Glaubensbekenntnis als „carnis resurrectio“, als „Auferstehung des Fleisches“ (so noch in meiner Jugend gebräuchlich) charakterisiert ist. Darin hat sich die alte Christenheit auf die Basis der späteren altisraelitischen Lehre von der Auferweckung der Körper gestellt, denn das ursprüngliche Judentum kennt ja kein „ewiges Leben“ nach dem Tod; hier galt noch, was der Prediger

drastisch in Worte gefasst hat: „Es geht dem Menschen wie dem Vieh: wie dieses stirbt, so stirbt auch er, und sie haben alle einen Odem, und der Mensch hat nichts voraus vor dem Vieh“ (3,19) – Urbild der christlichen Ganztod-Theologie. Aber als dann von Persien her die apokalyptisch-jenseitige Reich-Gottes-Erwartung auch in Israel Fuß fasste, interpretierte man das vom Propheten Hesekiel gebrauchte Bild der Auferweckung der toten Gebeine (das von ihm rein metaphorisch als Bild für die geistliche Erweckung Israels gemeint war, Hes 37), ganz realistisch und versuchte so, den Ganztodglauben mit der neuen Lehre von einem jenseitigen Weiterleben nach dem Tod in Einklang zu bringen. In diesem Glauben haben die jüdischen Anhänger Jesu dann ganz selbstverständlich das unerklärliche Geschehen von Kreuz und nachtodlicher Lebendigkeit Jesu zu verstehen versucht, wie es später auch in unser Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde. Aber Herbert Koch hat völlig Recht mit seiner Kritik, dass diese zeitgebundene apokalyptische Vorstellung nicht mehr für unsere heutige Welt Gültigkeit haben kann, weshalb er das Glaubensbekenntnis an dieser Stelle am liebsten auf die bloße Aussage „und das ewige Leben“ beschränken würde. Für ihn ist es ein echtes Ärgernis, in jedem Gottesdienst das Apostolikum unter der selbstverständlichen Vorgabe „Wir bekennen unseren christlichen Glauben“ mitsprechen oder – pointiert gesagt – „mitlügen“ zu sollen, und damit spricht er unserem *Freien Christentum* ja aus dem Herzen.

Summa: Endlich wird hier die Theologie herausgefordert, nicht mehr die Wirklichkeit puristisch ins Prokrustesbett des Dogmas zu zwingen, sondern das Dogma bzw. unseren Glauben an der Wirklichkeit zu messen. Gewiss, in dieser Richtung haben schon früher die theologisch engagierten Autoren jener Bücher (Hampe,

Bruhn) vorgedacht. Zum ersten Mal aber wird hier ein Buch dezidiert als „Herausforderung von Kirche und Theologie“ publiziert. Das ist dem Verfasser höchlichst zu danken, wobei freilich dieses schmale Buch nicht mehr sein kann als ein Impuls, diese Herausforderung endlich anzunehmen und sich Gedanken darüber zu machen, was sich für Glaube und Theologie ändern könnte und müsste, wenn jene weitgehend in sich übereinstimmenden Nahtoderfahrungen wirklich ernst genommen würden.

Wolfram Zoller
Ulrich-von-Hurren-Straße 61
70825 Korntal-Münchingen

Sieger und Verlierer

Wolfgang Pfüller, *Sieger und Verlierer. Mohammed und Jesus. Ein kritischer Vergleich*, Verlag T. Bautz, Nordhausen, 2016 (ISBN 978-3-95948-033-8), 178 Seiten broschiert 20,00 Euro.

Der Autor dieses Buches ist als Theologe gut mit der theologischen Wissenschaft vertraut, zugleich aber auch ein Kenner der modernen Islamwissenschaften. Als Vorstandsmitglied des *Bundes für Freies Christentum* äußerte er sich immer wieder zu islamwissenschaftlichen Publikationen. Nun hat er selbst ein Buch zum christlich-islamischen Dialog vorgelegt, in dem er den Versuch unternimmt, die beiden Protagonisten der zwei großen Religionen Christentum und Islam kritisch miteinander zu vergleichen.

Pfüller war sich bewusst, dass dieser Vergleich zwischen Mohammed und Jesus nicht unproblematisch ist, stand er doch vor der Frage, ob er den Mohammed der islamischen Tradition mit dem Jesus der christlichen Tradition vergleichen sollte oder stattdessen den „historischen Jesus“

dem „historischen Muhammad“ gegenüberstellen soll. Ein Vergleich der historisch greifbaren Gestalten ist insofern problematisch, als der „historische Jesus“ nur in Umrissen erkennbar wird, während der „historische Muhammad“ – geht man von einigen Ansätzen moderner Islamforschung aus – sogar ganz im Nebel der ungesicherten Entstehungsgeschichte des Islams entschwindet; wird doch heute sogar die historische Existenz Muhammads infrage gestellt (während die Historizität Jesu kaum noch angezweifelt wird).

Aufgrund dieser Problematik bemüht sich Pfüller um eine sorgfältige Hinführung des von ihm beabsichtigten Vergleichs. Er bekennt sich zunächst dazu, weder die durch viele dogmatischen Überfrachtungen belastete traditionelle Christologie noch die mit vielen Legenden und erfundenen Erzählungen geprägte Frühgeschichte des Islams zur Grundlage zu machen, sondern sich einer modernen historisch-kritischen Sichtweise zu bedienen. Jesus „erscheint nun nicht mehr als vom Himmel herab gekommener, unfehlbarer und unangefochtener Gott, vielmehr als fehlbarer, irrender, angefochtener Mensch“ (S. 22). Für Muhammad und den Islam muss in Rechnung gestellt werden, „wie stark historisch-kritische Forschung die traditionelle Behauptung in Frage stellt, der Koran sei das reine, unfehlbare Wort Gottes bzw. Allahs“ (S. 27). Und dann vergleichen wir nicht mehr einen göttlichen Jesus mit einem vom unfehlbaren Wort bedachten Muhammad, sondern „zwei Menschen von herausragender religiöser Bedeutung mit herausragenden religiösen Botschaften“ (S. 28).

Pfüller kommt zu dem Zwischenergebnis: „Solange Mohammed und Jesus als historische Gestalten und nicht als bloße Fantasieprodukte gelten sollen, muss mittels

historischer Forschung versucht werden, Verlässliches über sie zu eruieren. Dass wir dabei über vorläufige, mehr oder weniger stichhaltig begründete Ergebnisse nicht hinauskommen, versteht sich, da es der Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis entspricht.“ (S. 35)

Pfüller erläutert die vielen historiologischen Probleme zur Person Muhammads anhand einiger moderner Autoren, maßt sich dazu aber kein endgültiges Urteil an. Vielmehr sucht er einen Mittelweg zu gehen zwischen zwei theologisch überhöhten Protagonisten und zwei historisch halbwegs greifbaren Protagonisten, indem er einen Vergleich von zwei „idealtypischen“ Religionsgründern unternimmt. Bei einer idealtypischen Rekonstruktion geht es weder um eine legendarisch-theologisch überfrachtete Tradition noch um einen historisch gesicherten (oder ungesicherten) Kern der Protagonisten, sondern um die Herausarbeitung einiger weniger paradigmatischer Grundkoordinaten (gemäß dem soziologischen Ansatz von Max Weber). Der Idealtypus ist eine Art Modellbildung. Auf diese Weise werden Jesus und Mohammed zu zwei Paradigmen religiöser Existenz.

„Dass es hier um die *religiöse* Existenz geht, besagt, dass Mohammed und Jesus als herausragende Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit verstanden werden, die über die Jahrhunderte hin bis heute und in absehbarer Zukunft die menschliche Existenz in ihrer religiösen Ausrichtung mustergültig geprägt haben und aller Voraussicht nach prägen werden. [...] Genau als solche erweisen sie ihre mustergültige, prägende Kraft über die Jahrhunderte, ja über die Jahrtausende. Mohammed und Jesus sind zweifellos als solche Phänomene zu betrachten.“ (S. 106 f.)

Eine solche idealtypische Rekonstruktion führt Pfüller dazu, Mohammed als

„Sieger“ zu deuten und Jesus als „Verlierer“. Trotz vieler Anfangsschwierigkeiten, die Mohammed zu überwinden hatte, um als göttlicher Prophet und irdischer Staatsmann anerkannt zu werden, beendet er sein Leben doch als siegreicher Triumphator. Er kehrt als Sieger in seine Heimatstadt Mekka zurück, weihet die Kaaba zum weltweiten, zentralen Heiligtum, hält eine Abschiedspredigt vor mehr als 100.000 bekehrten Muslimen und stirbt in den Armen seiner Lieblingsfrau. (S. 112)

Anders Jesus. Hat der jüdische Wanderprediger anfangs noch viele Anhänger und Zuhörer, sodass mit ihm sogar die jüdischen Messiaserwartungen verbunden werden, so ist sein Ende – jedenfalls nach christlicher Lesart – eher unrühmlich. Er entwickelt keine politischen Ambitionen; sein Einzug nach Jerusalem endet in einem Fiasko; selbst seine engsten Nachfolger verlassen ihn, er wird gefangengenommen, gefoltert, hingerichtet. Auch die Vollendung des von ihm gepredigten Reiches Gottes ist nicht in Sicht.

Dass Mohammed als Sieger und erfolgreicher militärischer Triumphator bei Muslimen Faszination, Bewunderung und nacheifernde Gefolgstreue auslösen konnte, kann man wohl verstehen – insbesondere aus arabischer Sicht. Wieso hingegen der vermeintlich gescheiterte Verlierer Jesus „als Paradigma religiöser Existenz“ gedeutet werden konnte, ruft nach einer Erklärung. Die Lösung, die Pfüller dafür gibt, macht aus dem Verlierer Jesus zwar noch keinen Gewinner, vermag dieses Phänomen aber zu erklären. Was Christen an Jesus – zumindest nachträglich – bewundert und zu seinen Nachfolgern gemacht haben, seien (1) sein „ungemein starkes Vertrauen auf Gott und sein kommendes Reich“; (2) die „heilenden Kräfte

und Wirkungen, die von Jesus ausgingen“ sowie (3) seine große Leidensfähigkeit, die ihre „bis heute vorbildliche und inspirierende Wirkung“ nicht verfehlt (S. 116 f.).

Neben diesem Schema des Siegers bzw. Verlierers lassen sich, nach Mark A. Gabriel,¹ noch andere Unterschiede und Gegensätze zwischen Jesus und Mohammed herausarbeiten:

„1. Mohammed gab seinen Leuten die Vollmacht, Krieg zu führen; Jesus gab seinen Jüngern die Vollmacht, Dämonen auszutreiben. 2. Mohammed gab seinen Leuten Anweisungen, wie sie die Güter aufteilen sollten, die sie von den Ungläubigen erbeuteten; Jesus wies seine Jünger an, sich keinerlei Güter zu verschaffen. 3. Wenn eine Stadt den Islam ablehnte, befahl Mohammed den Muslimen, sie anzugreifen. Hingegen gab Jesus die Anweisung, jedes Haus und jede Stadt, die die Botschaft und Praxis des Reiches Gottes ablehnte, zu verlassen, den Staub von den Füßen zu schütteln und sie dem Gericht Gottes zu überantworten. 4. Mohammed wies seine Leute an, die Ungläubigen mit aller Kraft zu bekämpfen. Jesus sagte seinen Anhängern, sie sollten sich darauf gefasst machen, dass die Ungläubigen sie bekämpfen würden.“ (S. 120)

Zu diesen Gegensätzen passt, laut Pfüller, „der gegensätzliche Lebensstil der beiden. Hier Mohammed, der sich im Laufe der Zeit mehr und mehr etabliert, zu Reichtum kommt, viele Frauen ehelicht, zum weitgehend unangefochtenen Herrscher avanciert. Dort Jesus, der mittellos und ehelos durchs Land zieht, um sich ganz der Botschaft und Praxis vom kommenden Reich Gottes zu widmen, der aber mit seinen Anliegen nicht durchdringt und schließlich eliminiert wird.“ (S. 121)

¹ Mark A. Gabriel, *Jesus und Mohammed. Erstaunliche Unterschiede und überraschende Ähnlichkeiten*, Resch: Gräffelfing 2006.

Pfüller fragt sich, nach welchen Kriterien er die beiden Protagonisten miteinander vergleichen soll. Er scheut einen moralischen Vergleich und stellt vielmehr das Konzept des „Heils“ als eines wesentlichen Merkmals jeglicher Religion in den Mittelpunkt, wobei er sich nicht darauf festlegen will, ob mit diesem Heil ein kurzfristiges (Gesundheit/Erfolg) oder längerfristig (Reich Gottes/ewiges Leben) gemeint sei. Die Bedeutung paradigmatischer Existenzen erweist sich nach Pfüller darin, „dass sie die göttliche Heilsmacht in einer außerordentlich eindringlichen Weise vergegenwärtigen“ (S. 129). Außerdem unterscheidet er bei diesem Heils-Kriterium nach „Heilsexintensität“ und „Heilsintensität“.

In Bezug auf die *Heilsexintensität* scheint Mohammed die göttliche Heilsmacht durch seinen politischen Expansionsdrang ziemlich direkt zu verkörpern, während Jesus offenbar überhaupt nicht nach politischer Macht und Einflussnahme strebte. Insofern verhalten sich die beiden Protagonisten komplementär oder gar konträr zueinander.

In Bezug auf die *Heilsintensität*, nämlich die unmittelbare Vermittlung des göttlichen Heils an den Einzelnen, sieht Pfüller eine Überlegenheit bei Jesus, dessen heilender Einfluss die Menschen offenbar sehr direkt berührte, sodass man ihn (zumindest im Deutschen) als den „Heiland“ titulierte hat. „Ja, man kann ihn in dieser Weise sicher geradezu als Sinnbild der grenzenlosen, hingebungsvollen Liebe betrachten.“ (S. 130)

Aber auch was die Machtlosigkeit Jesu gegenüber Mohammed angeht, sieht Pfüller zwar keinen direkten, wohl aber einen indirekten Vorteil auf der Seite Jesu, der die Menschen ja nicht mit Gewalt, sondern nur durch seine gewaltlose Über-

zeugungskraft gewinnen wollte. Oder, um es mit Mahatma Ghandhi zu sagen: „Die Selbstaufopferung eines unschuldigen Menschen ist millionenmal mächtiger als das Selbstopfer von einer Million Menschen, die dabei starben, während sie andere töteten. Das freiwillige Opfer des Unschuldigen ist die machtvollste Antwort auf eine rücksichtslose Tyrannei.“²

Pfüller schlussfolgert: „Insgesamt erweist sich Jesus demzufolge im Vergleich zu Mohammed als die überzeugendere Manifestation der göttlichen Wirklichkeit. Man könnte es zugespitzt und paradox so formulieren: Der ‚Verlierer‘ besiegt den ‚Sieger‘.“ (S. 148)

Dass hier ein christlicher Theologe in seinem Urteil zu dieser Überlegenheit Jesu gegenüber Mohammed kommt, muss freilich nicht überraschen. Im Gegensatz dazu haben Muslime diesen leidenden, sieglosen, am Ende scheinbar gescheiterten Jesus zwar als Prophet und Messias anerkannt, sich seiner Verlierermentalität aber nicht unterworfen und sich lieber auf die Seite des machtbewussten, gewaltbereiten und am Ende auch erfolgreichen Mohammed geschlagen. Welcher Lebensentwurf letztlich überzeugender ist und welches Paradigma sich in der Welt schließlich durchsetzen kann, wird sich noch erweisen müssen.

Kurt Bangert

Jesu „Reich Gottes“

Claus Petersen: WeltReligion. Von der paulinisch-lutherischen Kreuzestheologie zur Botschaft Jesu von der Gegenwart des Reiches Gottes. Von den Strukturen der Gewalt zu einer Kultur des Friedens,

2. Zit. nach: Wolfgang Sternstein, *Ghandi und Jesus. Das Ende des Fundamentalismus*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2009, S. 161.

tradition-Verlag, Hamburg 2016, kt. (ISBN 978-3-7345-2159-1), 226 Seiten, 12,95 Euro bzw. Hardcover (ISBN 978-3-7345-2160-7), 20,95 Euro.

Claus Petersen, der im Jahr 2002 die „Ökumenische Initiative Reich Gottes – jetzt!“ gründete, unternimmt in seinem Buch *WeltReligion* den Versuch einer Rekonstruktion der Botschaft Jesu, die er als „Evangelium von der Gegenwart des Reiches Gottes“ bestimmt. Dieses Reich-Gottes-Evangelium stellt er dem „Evangelium von Kreuz und Auferstehung“, wie es in den Paulusbriefen begegnet, gegenüber (S. 60-64). Da das paulinische und in den Kirchen bis heute vorherrschende Evangeliumsverständnis aufgrund der Sühnopfertheologie dem „Mythos der erlösenden Gewalt“ verhaftet sei (S. 53), könne auf diesem Boden keine Kultur des Friedens gedeihen, weshalb „ein fundamentaler, ein an die Wurzeln gehender, ein wahrhaft radikaler Neubeginn“ nötig sei (S. 56).

Als „Fundament der neutestamentlichen Überlieferung“ bzw. „Urgrund des Neuen Testaments“ bezeichnet Petersen 21 unter Berufung auf die historisch-kritische Methode rekonstruierte Worte Jesu, die er offenbar als allein authentisch betrachtet. Es handelt sich dabei um folgende sogenannte „ipsissima verba“ (ureigene Worte) Jesu: 1) Mk 2,19a; 2) Mk 2,21 f.; 3) Mk 2,27; 4) Mk 4,3-8; 5) Mk 4,26-28; 6) Mk 4,30-32; 7) Mk 10,14b-15; 8) Mk 10,25; 9) Mk 10,43b-44; 10) Mt 5,3 par. Lk 6,20b; 11) Mt 5,39b par. Lk 6,29a; 12) Mt 8,22 par. Lk 9,60; 13) Mt 11,12 f. par. Lk 16,16; 14) Mt 12,28 par. Lk 11,20; 15) Mt 13,33 par. Lk 13,21; 16) Lk 14,16-21a; 17) Mt 13,44; 18) Mt 20,1-14; 19) Lk 9,62; 20) Lk 10,18; 21) Lk 17,20b-21 (s. dazu S. 71-119). Für diese Worte – und zwar in der vom Autor als ursprünglich angesehenen Fassung – sei charakteristisch, dass sie „weder Bezüge zur jüdischen Religion

noch aber auch zur Theologie der frühen Kirche erkennen“, sondern vielmehr „einen ganz neuen, höchst ungewohnten und dennoch wie längst vertraut klingenden Ton vernehmen“ ließen: „Ohne Ausnahme beziehen sie sich auf einen Zusammenhang, den Jesus ‚Reich Gottes‘ nennt und der für ihn eine präsentische, für die menschliche Existenz alles entscheidende, ihr das wahre Leben in seiner ganzen Fülle erst wirklich erschließende Größe darstellt.“ (S. 120)

Habe Jesus anfangs die akute Naherwartung von Endgericht und Reich Gottes mit Johannes dem Täufer geteilt, so sei er später aufgrund einer spirituellen Erfahrung zur Gewissheit der Gegenwart des Reiches Gottes gelangt (S. 125-127). Jesus habe Menschen eingeladen, die Welt als Reich Gottes, d.h. laut Petersen: in ihrer „Heiligkeit“ und „Göttlichkeit“ wahrzunehmen. Folglich seien sämtliche Worte, in denen das Reich Gottes erwartet bzw. erhofft wird, Jesus erst nachträglich in den Mund gelegt worden (S. 134). Ähnliches gelte für alle Sätze, in denen Jesus Gott als seinen Vater anspricht (ebd.). Somit könne weder das Vaterunser noch das Gleichnis vom verlorenen Sohn als jesuanisch beurteilt werden. Damit sind für Petersen sowohl die Hoffnung über den Tod hinaus als auch eine personale Gottesvorstellung – wenn nicht sogar jegliche Gottesvorstellung (dies bleibt in der Schwebe) – hinfällig geworden.

Was folgt daraus für Theologie und Kirche heute? Der Begriff „Reich Gottes“ ist nichts anderes als eine Metapher für eine „tief empfundene Weltverbundenheit, für die Welt-Religion [so ja auch der Buchtitel in der Schreibweise ‚WeltReligion‘], eine Religion, deren Medium die Welt ist“ (S. 150). Alleinstellungsmerkmal einer radikal erneuerten Kirche ist das „Am-Reich-Gottes-Anteil-Haben“ mit den Zielvorgaben „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (S. 13). Da sich die gesam-

te kirchlich-theologische Dogmatik erlitten habe (S. 12), fordert Petersen dazu auf, sämtliche Feste des Kirchenjahres in Reich-Gottes-Feste zu transformieren. Ähnliches wird dann auch für Taufe und Abendmahl sowie für sämtliche kirchliche Amtshandlungen propagiert (S. 193-222). Und in der *ecclesia reformata* soll – offenbar anstelle des Kreuzes – ein „hell erleuchteter Globus auf dem (Altar-)Tisch“ als „Sinnbild einer Welt“ dienen, „die nach den Spielregeln des ‚Reiches Gottes‘ eingerichtet ist“ (S. 14).

Die von Petersen hiermit vorgelegte Programmschrift einer radikalen Kirchenreform kann nicht überzeugen, steht doch das Ganze auf tönernen Füßen. Mag man noch über die eine oder andere gewagte Rekonstruktion eines Jesuswortes hinwegsehen, so zeugt es doch von einem erheblichen Mangel an theologischer und historischer Hermeneutik, wenn der Verfasser glaubt, man könne auf der Grundlage von 21 als authentisch beurteilten Jesusworten einen völligen Umbau kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens vornehmen.

Weiterhin hat der Verfasser offensichtlich keinerlei Kenntnis der Jesusforschung der letzten vier Jahrzehnte, weshalb er sich in unreflektierter Weise des Unähnlichkeitskriteriums³ bei Echtheitsfragen von Jesusworten bedient.

Ferner ist in mehreren neueren exegetischen Arbeiten zur Verkündigung Jesu der

3 Das Kriterium der Dissimilarität bzw. der Unähnlichkeit, auch Differenzkriterium genannt, besagt: Echtes Jesusgut ist, was weder aus der frühchristlichen Verkündigung noch aus den Voraussetzungen des damaligen Judentums hergeleitet werden kann. Eine besondere Schwierigkeit bei der Anwendung dieses Echtheitskriteriums besteht darin, dass es möglich ist, dieses weiter oder enger zu fassen, was zu voneinander abweichenden Echtheits- bzw. Unechtheitsurteilen führt. Denn in aller Regel steht ein Jesuswort zu vergleichbaren jüdischen oder frühchristlichen Worten, Motiven, Vorstellungen und Gedanken *sowohl* in einer Beziehung teilweiser Übereinstimmung *wie* teilweiser Differenz.

Nachweis erbracht worden, dass Jesus sich das Kommen des Reiches Gottes als einen endzeitlichen Prozess vorgestellt hat, der bereits begonnen hat und in naher Zukunft zur Vollendung gelangt. Davon hat der Autor keinerlei Notiz genommen.

Ein rein präsentisches Reich-Gottes-Verständnis für Jesus anzunehmen, ist ein modernes Konstrukt. Daher bedeutet es einen Rückfall in eine längst überwundene Phase der Leben-Jesu-Forschung, wenn versucht wird, die eigene Weltanschauung durch den historischen Jesus zu legitimieren.

Schließlich stellt Petersens Theologie – wenn man überhaupt von einer solchen sprechen kann – eine monothematische Engführung dar, die die Weite und Freiheit des theologischen Denkens verkümmern lässt. Eine sogenannte *ecclesia reformata* im Sinne von Petersen verdient nicht, eine christliche Kirche genannt zu werden, da sie sich in keiner Weise in der kirchlichen Tradition verankern kann. Bei mir weckt sie jedenfalls keine Begeisterung, sondern eher Langeweile.

Werner Zager

TERMINE

Regionaltreffen in Stuttgart

Das nächste Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39, findet am 19. November 2016 um 15 Uhr statt. Das Thema lautet (anders als zuvor angekündigt): „Nahtoderfahrungen und christlicher Glaube. Eine Herausforderung.“ Referent ist Wolfram Zoller.

DER ZWEIFEL

*Dubium sapientiae initium.
Zweifel ist der Weisheit Anfang.*

René Descartes

Der Glaube versetzt Berge, die der Zweifel geschaffen hat.

Lothar Schmidt

*Zweifel ist zwar kein angenehmer geistiger Zustand,
aber Gewissheit ist ein lächerlicher .*

Voltaire

*Wer recht erkennen will,
muss zuvor in richtiger Weise gezweifelt haben.*

Aristoteles

*Der Zweifel ist eine Huldigung,
welche man der Hoffnung darbringt.*

Comte des Lautréamont

Ich denke, also zweifle ich.

Manfred Hinrich

*Du kannst zweifelsohne zweifeln ohne zu denken,
doch denken ohne zu zweifeln ist zweifelhaft.*

Manfred Hinrich

*Wissen können wir nie,
aber zweifeln können wir immer.*

Wolfgang J. Reus

PVSt DPAG Entgelt bezahlt

E 3027

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

Der Bund für Freies Christentum versteht sich als „Forum für offenen religiösen Dialog“. Er ist ein Zusammenschluss überwiegend protestantischer Christen, die sich für eine persönlich verantwortete, undogmatische, weltoffene Form des christlichen Glaubens einsetzen und dabei ein breites Spektrum von Auffassungen zu integrieren suchen.

Bezugspreis: jährlich 18 Euro; Einzelhefte je 3,50 Euro.

Mitgliedsbeitrag: für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 28 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift enthalten. Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Zahlungen an Bund für Freies Christentum: Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX). Kassenführung bei der Geschäftsstelle des Bundes, Anschrift siehe unter „Bestellungen“.

Bestellungen: Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum, Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart; Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags); Fax 0711 / 7655619 (E-Mail-Anschrift vorne).

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

ISSN 0931-3834