



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

57. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER / OKTOBER 2005

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

SEPTEMBER / OKTOBER 2005

INHALT

Andreas Rössler: **Friedrich Schiller und das freie Christentum** 113

Otmar Kurrus: **Albert Einsteins kosmische Religiosität** 116

Armin Münch: **„Gott ist, dass wir lieben können“. Dorothee Sölle - eine evangelische Mystikerin?** 124

Stefan Seidel: **Mystik und Widerstand. Ein fiktives Gespräch zwischen Dorothee Sölle und Albert Schweitzer** 128

Bücher 135 **Termine** 139

Zum Nachdenken

Hubertus Mynarek: **Radikales Denken, Transzendenz und Unsterblichkeit**

Zweimonatschrift des Bundes für Freies Christentum e. V.

Internet:

www.bund-freies-christentum.de

Präsident

Professor Dr. Werner Zager,
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms

Geschäftsführung

Karin Klingbeil,
Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart
Telefon 0711 / 762672
Fax 0711 / 7655619

Druck

Maisch + Queck
Benzstraße 8, 70839 Gerlingen

Anschriften der Autoren

Dipl.-Math. Otmar Kurrus,
Tannenweg 7, 79183 Waldkirch

Pfarrer Dr. Armin Münch,
Pfarrgasse 7, 74545 Michelfeld

Professor Dr. Hubertus Mynarek,
Turnhallstr. 9, 55571 Odernheim

Dipl.-Theol. Stefan Seidel,
Kochstr. 88, 04277 Leipzig

Schriftleitung

Dr. Andreas Rössler, Oelschlägerstraße 20,
70619 Stuttgart, Tel. 0711/4 78 06 47
E-Mail: drandreas.roessler@t-online.de

Wort des Schriftleiters

Friedrich Schiller und das freie Christentum

Professor Ulrich Mann (1915-1989), der frühere Präsident des Bundes für Freies Christentum, zitierte in seinen Vorträgen gerne ein bekanntes Distichon des Dichters Friedrich Schiller (1759-1805), das die Überschrift „Mein Glaube“ trägt und in Schillers Spätzeit entstanden ist: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,/ Die du mir nennst! ,Und warum keine?’ Aus Religion.“

Schiller, dessen 200. Todestag am 9. Mai 2005 begangen worden ist, streift in seinen Werken häufig religiöse Motive und Themen. Meist geht er damit nicht bekenntnishaft um, sondern eher probeweise oder spielerisch.

Doch das Epigramm „Mein Glaube“ ist ein eigenes Bekenntnis Schillers. Stellt er sich hier über den Unterschied von Protestantismus, dem er selbst angehört, und Katholizismus, der besonders in seinen Dramen eine beträchtliche und ihn selbst offensichtlich faszinierende Rolle spielt? Oder sprengt hier Schiller überhaupt die Grenzen des Christentums und nimmt einen interreligiösen Standpunkt ein, im Sinn einer „Ökumene der Religionen“?

Beides ist denkbar. Vielleicht legt Schiller aber eher an die christlichen Konfessionen und an die Religionen das Ideal einer wahren Religion an, hinter der die einzelnen Religionen seiner Ansicht nach zurückbleiben. Das Ringen um einen solchen Maßstab spiegelt sich etwa in Schillers christentumskritischem Gedicht „Die Götter Griechenlands“ (Erstfassung 1788, Zweitfassung 1793) wider. Hier bedauert er, der biblische Monotheismus (Eingottglaube) habe die Welt, die bei den alten Griechen voller Götter und damit voller Zauber gewesen sei, entgöttert und versachlicht. Freilich konnte Schiller um der Wahrheit willen nicht zu dem phantasievollen Polytheismus (Vielgötterglaube) der griechisch-römischen Antike zurück. Doch ist ihm die nüchterne Welt, wie sie sich aus dem Monotheismus ergibt, wiederum zu dürftig. Wo bleibt denn bei dem Glauben an den einen Gott das Geheimnisvolle, die Schönheit? So gesehen ist jede Glaubensweise an irgendeinem Punkt unvollkommen und weist über sich hinaus auf das irdisch unerreichbare Ganze.

In seiner Schrift „Die Sendung Moses“ (1789) bekennt sich Schiller im Anschluss an Mose, wie er ihn versteht, zu dem „wahren Gott“, dem Schöpfer von allem, dem ein Volk so viel wert sei als das andere. Mose habe diesen Glauben an „die Einheit und Allmacht Gottes“ aus den ägyptischen Mysterien ge-

wonnen und ihn in die israelitische Religion hinübergerettet, Gott aber zugleich zum „Nationalgott“ der „Hebräer“ gemacht, um so deren Vorstellungsvermögen entgegenzukommen. Schiller, so viel ist auch hier angedeutet, kritisiert an den einzelnen Religionen ihre Absonderungen und vor allem die Neigung zur Ausschließlichkeit. So hält er auch einen christlichen Absolutheitsanspruch nicht für angemessen. Mit einem Christentum, das alle Wahrheit für sich selbst gepachtet zu haben meint, kann er nichts anfangen.

Für Schiller ist nur ein offenes, tolerantes, freies Christentum sinnvoll. Der Schiller-Kenner Alfred Grieger aus Stuttgart-Sillenbuch, ein Freund des freien Christentums, bringt Schiller mit dem Weimarer Dichter, Philosophen und Theologen Johann Gottfried Herder in Zusammenhang. In einem Brief vom 12. August 1787 an seinen Freund und Förderer Christian Gottfried Körner erwähnt Schiller, am vorigen Sonntag einen von Herder geleiteten Gottesdienst besucht zu haben, und schreibt: „Herders Predigt hat mir besser als jede andere, die ich in meinem Leben zu hören bekommen habe, gefallen.“ Nach Grieger stehen sich Herder und Schiller geistig besonders nahe, und „Herder vertrat unablässig ein freies Christentum, das nicht am Buchstaben hängt. Er sieht im Christentum in erster Linie die Religion reiner Güte. Einem starren Dogmatismus stellt Herder das neue Humanitätsideal gegenüber.“

„Freiheit“ ist das Lebensthema Schillers. Das unterstrich Pfarrer Heinrich Frommer (Denkendorf) beim Stuttgarter Regionaltreffen des Bundes für Freies Christentum am 9. Juli 2005. Eben hinsichtlich der Freiheit stehe für Schiller die Kirche auf der falschen Seite. Dabei muss man differenzieren: Für Schiller ist der Freiheitsgedanke im Protestantismus stärker entwickelt als im Katholizismus. Über Martin Luther und die Reformation heißt es in Schillers Gedicht-Fragment „Deutsche Größe“ (1801): „Schwere Ketten drückten alle/ Völker auf dem Erdenballe,/ Als der Deutsche sie zerbrach,/ Fehde bot dem Vatikane,/ Krieg ankündigte dem Wahne,/ Der die ganze Welt bestach./ Höhern Sieg hat der errungen,/ Der der Wahrheit Blitz geschwungen,/ Der die Geister selbst befreit,/ Freiheit der Vernunft erfechten/ Heißt für alle Völker rechten,/ Gilt für alle ewge Zeit.“

In Schillers Gedicht „Die Worte des Glaubens“ (1797), in dem er wiederum deutlich seine eigene religiöse Überzeugung ausspricht, bildet die Freiheit den Angelpunkt. Frommer sieht folgenden Zusammenhang: Erstens hat Gott uns freigeschaffen. Die Freiheit ist in uns angelegt. Zweitens wird die Freiheit dadurch betätigt, dass man in der „Tugend“ lebt. Drittens sind die Freiheit und die Tugend in einem festen „heiligen Willen“, nämlich in Gott, zusammengefasst.

Ulrich Mann eignet sich Schillers Epigramm „Mein Glaube“ zunächst in dem

Sinn an, dass ein eigener, eigenständiger Gottesbezug angebracht sei, im Unterschied zu einem bloß durch Tradition, Erziehung und Hörensagen oder gar auf fremde Autorität hin übernommenen Glauben. Das liegt genau auf der Linie Schillers.

So deutet der Theologieprofessor Karl Sell in seinem Buch „Die Religion unserer Klassiker“ (2. Auflage Tübingen 1910) das Epigramm folgendermaßen: „Eines Menschen Religion ist nach Schiller sein eigentümliches Verhältnis zu Gott. Ist sie das, dann hat jeder ein Recht *auf seine eigene Religion*. Hat er die, so hat er Gott. Hat er nicht seine eigene Religion, so hat er überhaupt keine. ‘Aus Religion’, weil man Gott auf *seiner* Weise hat, kann man nicht die Religion *eines andern* haben. [...] Schillers Religion ist ihrer subjektiven Seite nach erstens die unbedingte Ehrfurcht vor dem Göttlichen, das heißt vor dem geheimnisvollen, unerforschlichen geistigen sittlichen Grunde der Welt. Dieses ‚Göttliche‘ zeigt sich in der Natur als Gesetz. Es zeigt sich im Menschen als der Grund der Freiheit. In der sittlichen Welt zeigt es sich als Schicksal. Dieses Göttliche lenkt die Geschicke der Menschen, führt sie von einer Stufe der Gesittung zur andern, immer höher empor. Das Ziel dieses aufsteigenden Ganzen, den letzten Gedanken der Gottheit mit den Menschen kennen wir nicht. Nur *dass* es einen gibt, davon ist Schiller überzeugt, denn Gott ist Wille“ (S. 177-178).

Ein solches eigenes Verhältnis zu Gott ist für Ulrich Mann freilich nicht freischwebend oder selbstfabriziert, sondern steht schon in einer bestimmten Glaubensgeschichte: „Letzten Endes [...] lässt sich Religion eben immer nur aus dem lebendigen Drinnenstehen in einer ganz bestimmten Religion fassen und begreifen. In diesem Sinn möchte ich das bekannte Schillersche Distichon abwandeln und sagen: „Welche Religion ich bekenne? / *Meine* von allen, / die du mir nennst.- Und warum / *deine*? – Aus Religion“ (Freies Christentum 1/1987, S. 9).

Im Sinn von Schillers Ideal des „wahren“ oder „philosophischen Gottes“ bleibt jede Art von Religion, sei sie gemeinschaftlich organisiert oder persönlich angeeignet, mit Menschlich-Allzumenschlichem vermischt und somit hinter dem Ideal zurück. Diese Begrenztheit und Fehlbarkeit gilt dann auch für Schillers eigenen Glauben. Es wird ja auch nicht der Weisheit letzter Schluss sein, dass – was Pfarrer Wolfram Zoller (Korntal-Münchingen) im Anschluss an Frommers Vortrag erwähnte – bei Schiller die Kunst die Stelle übernommen hat, die im Christentum Jesus Christus einnimmt.

Mit Schiller gesprochen (in seinem Epigramm „Trost“): „Nie verlässt uns der Irrtum, doch zieht ein höher Bedürfnis/ Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan.“

Andreas Rössler

Albert Einsteins kosmische Religiosität

Der Begründer der Relativitätstheorie ist vor 50 Jahren gestorben

Den Physiker und Nobelpreisträger Albert Einstein (1879–1955), den Begründer der Relativitätstheorie, nannte sein Kollege Max Planck den „neuen Kopernikus“. Einstein richtete seinen Blick auf den Kosmos sowie auf dessen göttliche Ordnung. Er setzte nicht wie der Pantheismus das Universum mit Gott gleich. Jedoch vertrat er eine kosmische Religiosität, die man unter dem Begriff „Panentheismus“ (= alles in Gott) einordnen kann. Der säkulare Jude Einstein glaubte an die Gottheit, die bei aller Überschreitung der Welt doch der Welt einwohnt. Am 18. April 2005 wurde Einsteins 50. Todestag begangen.

Auf die Frage seines Sohnes, warum er so berühmt sei, antwortete Einstein, er sei der einzige Käfer auf einer gekrümmten Oberfläche gewesen, der gemerkt habe, dass außerhalb dieser Oberfläche noch etwas existiert. Hier wird eine Analogie benutzt: Der Käfer auf der zweidimensionalen Kugeloberfläche steht für den Menschen Einstein in unserer dreidimensionalen Welt, der merkte, dass wir uns in Wirklichkeit im Vierdimensionalen befinden, im Raum-Zeit-Kontinuum. Einstein war ein Meister der Gedankenexperimente; aber er wusste, dass ein solches nur brauchbar ist, wenn ein normales physikalisches Experiment es bestätigt. Diese Bestätigung erfolgte tatsächlich. Wissenschaft muss mit der Vernunft - und das heißt hier, mit der Realität - übereinstimmen, im Gegensatz zur Religion, die nur - aber dies ohne Einschränkung!- vernunftverträglich sein sollte.

Noch etwas anderes lehrt die Antwort Einsteins. Er ging immer seinen selbstgewählten Weg, selbst wenn er ungewöhnlich war. Die Nutzenanwendung könnte lauten: Auch in der Religion, im Gottesbild sollte man einen eigenständigen Weg gehen, selbst wenn die Allgemeinheit diesen momentan nicht nachvollzieht. Dies nennt man Freiheit des Denkens.

Einstein wurde 1879 in Ulm geboren, wuchs in München auf und kam noch als Jugendlicher in die Schweiz, wo er sein Abitur ablegte. Später war er am Patentamt in Zürich beschäftigt. Ab 1914 leitete er das Kaiser-Wilhelm-Institut für Physik in Berlin. Allgemein berühmt wurde er durch seine Relativitätstheorien. Diese wurden in der Weimarer Republik mit dem Relativismus der Werte verwechselt: Alles ist relativ! Der Protest dagegen verband sich mit dem Antisemitismus. Einstein, der bis dahin seinem Judentum ferngestanden war - er hatte

bereits in seiner Jugend den konfessionellen Glauben verloren -, bekannte sich nun zu dieser Schicksalsgemeinschaft. Er wurde sozialistischer Zionist. Als Konsequenz der Regierungsübernahme durch Adolf Hitler kehrte er 1933 von einer Reise durch die USA nicht mehr nach Berlin zurück. Bis zu seinem Tod 1955 blieb er Amerika treu.

Unerschütterlicher Glaube an die Harmonie des Alls

Einstein hat sich zur Religion und insbesondere zum Gottesbegriff nie endgültig geäußert. Er sprach von dem „Glauben an die innere Harmonie unserer Welt, von dem ewigen Drang nach Erkenntnis, dem unerschütterlichen Glauben an die Harmonie des Alls“ als Ursache für die Entstehung der Naturwissenschaft. „Naturwissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Naturwissenschaft ist blind.“ Sein Glaube gründete sich auf Wissen und Erkenntnis. In der kosmischen Harmonie offenbarte sich für ihn eine übergeordnete Vernunft: „[Des Forschers] Religiosität liegt im verzückten Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit, in der sich eine so überlegene Vernunft offenbart, dass alles Sinnvolle menschlichen Denkens und Anordnens dagegen ein gänzlich nichtiger Abglanz ist.“ 1950 schreibt er: „Jeder, der sich ernsthaft mit Wissenschaft beschäftigt, kommt zur Überzeugung, dass sich in den Gesetzen des Universums ein Geist manifestiert - ein den Menschen weit überlegener Geist, angesichts dessen wir uns mit unseren bescheidenen Kräften nur demütig fühlen müssen.“

Deshalb waren für Einstein Gott und Natur keine Gegensätze. In der höchsten Harmonie - ein in China gern gebrauchter Begriff- verbinden sich beide zu einer umfassenden Ordnung. Oder wie es der Dichter Reinhold Schneider, der selbst große Schwierigkeiten mit der traditionellen Gotteskonzeption hatte, da oft Vorstellung und Wirklichkeit nicht übereinstimmen, in Bezug auf Einstein ausdrückte: Gott ist die regierende Denkkraft, das all umfassende Weltgesetz, nicht „nach dem Bilde des Menschen gedacht“. „Die wesentliche Ursache unserer heutigen Konflikte zwischen der Religion und der Naturwissenschaft liegt in dem Begriff eines persönlichen Gottes“ (Einstein). Einstein glaubte also nicht an den jüdisch-christlichen personalen Gott, wenngleich er in seiner Aussage „überlegene Vernunft“ dem göttlichen Wesen eine Denkweise zubilligte, die dem Menschen in seiner Personalität eigen und Ausfluss seiner Gottesebenbildlichkeit ist. Seine Gottheit war der universelle Geist, der aber durchaus Eigenschaften des Personalen einschloss. Insofern kam er dem Begriff der Transpersonalität Gottes, seiner Überpersonalität, nahe, der den Gegensatz des Personalen und Apersonalen auf einer höheren Ebene aufgehoben sieht. Diesen Gott sah er

zeitlos, darin war er ein echter Physiker; sind doch Naturgesetze immer gültig. In einem Kondolenzbrief schrieb er vier Wochen vor seinem Tod: „Nun ist er [der Verstorbene] mir auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts. Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch harträckigen Illusion.“ Er bezeugte damit seinen Glauben an die Einheit der drei Zeitmodi und damit auch an das Fortbestehen jenseits der menschlichen Zeit. Für Einstein existierte hinter ihr eine andere, eine sich als die eigentliche Wahrheit der Physik enthüllende Realität, die tiefere, uns aber noch verborgene Einheit, hinter der die Gottheit steht, ja die sie ist.

Zwar bekannte sich Einstein zum „Gott Spinozas“, aber im Gegensatz zu dessen pantheistischem Gottesbegriff - wobei „Pantheismus“ ein Begriff mit vielen Schattierungen ist - vertrat er eine Religiosität, deren Hintergrund durch die „überlegene Vernunft“ bestimmt und gestaltet wurde. Vernunft ist ein vom Menschen hergeleiteter Begriff, bezieht sich also auf etwas Personales. Bei Einstein scheint das Gemeinte allerdings mehr apersonalen Charakter zu haben. Die Anklänge an ein transpersonales Denken beruhen bei ihm aber auf dessen dialektischer Ausprägung (Hegel), also nicht auf dem holistischen (ganzheitlichen) Sowohl - als - auch des Ostens und der Quantenphysik.

Das Zitat Einsteins „Ich glaube an Spinozas Gott, der sich in der gesetzlichen Harmonie des Seienden offenbart“ kommentiert Carl Friedrich von Weizsäcker: „Spinozas Gott ist der Gott der griechischen Metaphysik.“ Er ist das Eine; bei Platon das Gute, bei Aristoteles der Geist genannt. Das Zitat Einsteins fährt fort: „nicht an einen Gott, der sich mit den Schicksalen und Handlungen der Menschen abgibt“ (1929).

Gott ist weder Pensionär noch Mädchen für alles

Der „Deismus“ Einsteins ist nicht zu übersehen. Dieser klassische Deismus, der die Gottheit nach ihrer Schöpfungstat in den Ruhestand schickt, steht im Gegensatz zum kirchlichen „Theismus“. Ein mittlerer Weg, der Extreme vermeidet, dürfte hier vorzuziehen sein: Gott ist kein Pensionär, aber auch kein Mädchen für alles. Man muss den passiven Deismus, der im 17. Jahrhundert in England entstand, im 18. Jahrhundert in Frankreich sein Haupt in Voltaire hatte und schließlich in Deutschland mit Lessing in die Aufklärung übergang, durch einen aktiven ersetzen.

Dabei wird man einerseits nicht so weit gehen wie Einstein, dass Gott sich nicht um die Schicksale und Taten der Menschen kümmert. Andererseits sollte

man Gott nichts Unnötiges zumuten und ihn dann mit Widersprüchen belasten - man denke an die Barmherzigkeit Gottes und das Leid in der Welt.

An einigen Stellen sprach Einstein von einer kosmischen Religiosität. Sie „lässt sich demjenigen, der nichts davon besitzt, nur schwer deutlich machen, zumal ihr kein menschenartiger Gottesbegriff entspricht“. Diese Religiosität setzt sicher eine geordnete Welt voraus, eine Ordnung, die Himmel und Erde umfasst. Hier stand Einstein dem chinesischen Universismus nahe, insbesondere dem Taoismus: Himmel und Erde bilden eine geordnete Einheit. Das Tao mit seinen Wirkkräften Yang und Yin wurde zu seiner Zeit von Physikern wie Niels Bohr entdeckt. Die Grundeinsichten dieser Bipolarität - auch die Transpersonalität Gottes ist eine solche - lösten das Problem des Lichtes (Dualismus Korpuskel-Welle) und überwand in der Quantentheorie die unnatürliche, auf Aristoteles zurückgehende zweiwertige Logik des wahr -falsch, das Entweder-oder, durch Benutzung von Wahrscheinlichkeiten.

Johannes Kepler vertrat einen christlichen Platonismus. Bei Platon hat die menschliche Seele Anteil an der Weltseele. Christlich gewendet bedeutet dies: Der Mensch ist gemäß seiner Geistigkeit Bild Gottes. Durch dieses Geistsein vermag er den Gedanken Gottes nachzugehen und sie in der Natur zu entdecken. Dieses Wiedererkennen war für Kepler etwas Heiliges, ein Teilnehmen am göttlichen Geheimnis. Ähnliches galt für Einstein: „Was versuchen wir denn anderes als Seine Linien nachzuzeichnen.“ Ein Wort voller Respekt und Verehrung.

Die Welt ist der Körper Gottes

Infolge seiner kosmischen Religiosität war für Einstein die Ordnung des Universums ein Beweis für die Gottheit. Manchmal schien er beide gleichzusetzen, neigte also wie die meisten Physiker seiner Zeit eher zu einem apersonalen Gott. Sein Glaube an eine höhere Weltordnung hatte einen mystischen Zug. Doch ist sein Hinweis auf Baruch Spinoza kein reiner Pantheismus: Gott „offenbart sich“ - also keine Gleichsetzung von Gott und Welt! Auch Spinoza war nur im weitesten Sinn Pantheist. Er vertrat die Immanenz (das Innewohnen) Gottes in der Welt im Gegensatz zu seiner Transzendenz (Außerweltlichkeit, Jenseitigkeit) beim kirchlichen Christentum. Einstein steht dem „Panentheismus“ näher, einer Alles-in-Gott-Lehre: die Gottheit umfängt das Größte und wirkt auch im Kleinsten. Die Welt ist gewissermaßen der Körper Gottes. Eine Trennung von Gott und Welt, wie im Judentum und kirchlichen Christentum unter hellenistischem Einfluss üblich, kam für ihn nicht in Frage. Auch war er sich der Unmöglichkeit bewusst, über das Wesen der Gottheit nähere Aussagen zu machen. Obwohl

selbst Jude, hatte er sich dem Judentum entfremdet. Einstein stand Zeit seines Lebens zwischen den Fronten. In einem Gelegenheitsgedicht meinte er: „Seh' ich meine Juden an, / hab' ich wenig Freude dran. / Fallen mir die Andern ein, / möcht' ich lieber Jude sein.“

Denn auch die christliche Spekulation über Gottes Dreifaltigkeit, die christlichen Schemata von Verdienst und Belohnung, von Sünde und Erlösung entsprachen nicht seinem Geist. „Das Wissen um die Existenz des für uns Undurchdringlichen, der Manifestationen tiefster Vernunft und leuchtendster Schönheit, die unserer Vernunft nur in ihren primitivsten Formen zugänglich sind, dies Wissen und Fühlen macht wahre Religiosität aus; in diesem Sinn und nur in diesem gehöre ich zu den tief religiösen Menschen. Einen Gott, der die Objekte seines Schaffens belohnt und bestraft, der überhaupt einen Willen hat nach Art desjenigen, den wir an uns selbst erleben, kann ich mir nicht einbilden.“ Im Sinn der „negativen Theologie“ zog er es deshalb meistens vor, über seine kosmische Religiosität zu schweigen. Wie das Tao ist „die innere Harmonie unserer Welt“ nicht definierbar; diese Begriffe kann man höchstens umkreisen. Einsteins kosmische Religiosität lässt mittels des Messbaren das Unermessliche ahnen.

„Der Herrgott würfelt nicht“

Doch findet man bei Einstein immer wieder einzelne Bemerkungen über seine Gottesvorstellung. Neben seinem bekannten Ausspruch „Der Herrgott würfelt nicht“ (im Zusammenhang mit den Wahrscheinlichkeiten der Quantentheorie, der er zu Unrecht skeptisch gegenüberstand, obwohl sie sicherlich noch ergänzt werden muss) ist seine Neugierde zu nennen, „ob Gott die Welt anders gemacht haben könnte“. Hatte „der Alte“ die bestmögliche Welt erschaffen? Eine Frage, die schon Leibniz zu beantworten versuchte. Mit dem Londoner Religionsphilosophen P. Vardy kann man annehmen, dass der zeitlose und damit unveränderliche Gott einzig seiner Natur nach handelt. Gott entschied nicht zwischen verschiedenen Welten, sondern erschuf gemäß seinem Wesen, also die ihm entsprechende allein mögliche Welt. Eine solche Verneinung von Einsteins Frage ist zwar nur eine philosophische Antwort, aber dieser schätzte solche Überlegungen. Dagegen lehnte Einstein, wie schon gesagt, theologische Spekulationen ab.

Für Einstein mussten Glauben und Wissen, Religiosität und Erkenntnis zu einer Einheit verschmelzen. Religiosität lag ihm näher als Religion, denn ersterer fehlt die Starrheit und Beschränktheit der festgelegten Religion. Jede Art von Dogma war ihm zuwider - sei es in der Naturwissenschaft oder im Glauben.

Glaubensvorschriften richten Trennwände auf, führen zu Intoleranz. Deshalb hielt Einstein Religion immer für etwas Individuelles. Sie bedarf keiner organisierten Masse. „Alles, was von den Menschen getan und erdacht wird, gilt der Befriedigung gefühlter Bedürfnisse sowie der Stillung von Schmerzen“, ist also ein Anliegen des Einzelnen. Einstein war bei aller Nüchternheit des Forschers auch der Welt der Gefühle zugänglich. So sprach er vom „Erlebnis des Geheimnisvollen“. Allein seine große Liebe zur Musik (Geige) weist auf eine geistige Spannweite hin, die von der kritischen Sicht des Naturwissenschaftlers zu der Erlebnisfähigkeit des Künstlers reicht. Als er 1929 den fast dreizehn Jahre alten Yehudi Menuhin in Berlin hörte, stürmte er nach dem Konzert ins Künstlerzimmer und rief: „Jetzt weiß ich, dass es einen Gott im Himmel gibt!“ Schönheit war für ihn eine herausragende Eigenschaft des Göttlichen.

Die Ideale: Güte, Schönheit und Wahrheit

In seiner Lebensführung war Einstein bescheiden und lehnte Besitz, Luxus und äußeren Erfolg ab. Die sozialen Unterschiede empfand er als nicht gerechtfertigt. In seinen Äußerungen - man denke an seinen wehrhaften Pazifismus und an seine Warnung vor der atomaren Gefahr - war er wahrhaftig und daher immer glaubwürdig. „Jeden Tag denke ich unzählige Male daran, dass mein äußeres und inneres Leben auf der Arbeit der jetzigen und der schon verstorbenen Menschen beruht, dass ich mich anstrengen muss, um zu geben im gleichen Ausmaß, wie ich empfangen habe und noch empfangen.... Meine Ideale, die mir voranleuchteten und mich mit frohem Lebensmut immer wieder erfüllten, waren Güte, Schönheit und Wahrheit. Ohne das Gefühl von Übereinstimmung mit Gleichgesinnten, ohne die Beschäftigung mit dem Objektiven, dem ewig Unerreichbaren auf dem Gebiet der Kunst und des wissenschaftlichen Forschens wäre mir das Leben leer erschienen.“ Zu Glaube, Hoffnung und Liebe und dem sozialistischen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit tritt bei Einstein als Vermächtnis eines Gelehrten Güte, Schönheit und Wahrheit. Aber ob am Anfang oder Ende einer Reihung stehend, Liebe, Brüderlichkeit und Güte sind das Gemeinsame aller drei Manifestationen und dieses Gemeinsame ist damit die zentrale Aussage.

Durch Einstein eröffnete sich ein neues und umfassenderes Verständnis des Kosmos. Die rationale Erweiterung unseres Wissens birgt aber auch einen Hinweis, der darüber hinausgeht. Denn noch größer als das Wunder des Weltalls ist das Wunder seines Verstehens durch den Menschen. Von Kopernikus war der Mensch entthront worden: Er lebte nicht mehr auf dem Zentralgestirn. Aber sein

Denken ermöglichte ihm zunehmend, bis an die Grenzen des Universums vorzudringen. Der menschliche Geist durchwandert Räume, die den Sinnen unzugänglich sind. Diese Tatsache dürfen wir als Unterpfand sehen, dass er über die vergehende materielle Welt hinaus bestehen bleiben wird. In der Anteilnahme an Gottes Geist ist er unvergänglich. Einstein, der dem Deismus nahe stand und die Gottheit eher apersonal auffasste, war von der Existenz Gottes und dem Überleben des menschlichen Geistes zutiefst überzeugt. Er, der wie kaum ein anderer sich der Großartigkeit des Universums, seiner Ordnung und Gesetzmäßigkeit, bewusst war, lebte in der Überzeugung, dass dieses nicht dem Zufall, sondern einem göttlichen Willen entsprungen ist.

Relativitätstheorie und Quantentheorie

Die ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts brachten in der Physik zwei große Theorien, die die Auffassung von der Wirklichkeit grundlegend veränderten: die Relativitätstheorien (1905 und 1915) und die Quantentheorie (Mitte bis Ende der zwanziger Jahre). Die ersten gehen fast ausschließlich auf Einstein zurück. Zur zweiten bewies er 1905, dass Licht von energetisch gequantelten Teilchen (Photonen) übertragen wird. Für diese Erkenntnis, den Photoeffekt, der für den atomaren Aufbau der Materie wichtig wurde, bekam er 1921 den Nobelpreis.

Am bekanntesten ist Einsteins Auffindung des Zusammenhangs zwischen Masse m und Energie E mittels der Lichtgeschwindigkeit c : $E = mc^2$. Doch traute er seiner eigenen Überlegung zunächst nicht. An einen Freund schrieb er: „Aber ob der Herrgott nicht darüber lacht und mich an der Nase herumgeführt hat, das kann ich nicht wissen.“

Die Äquivalenz von Masse und Energie war zwar richtig. Doch bis heute wird gestritten, ob dieses Wissen der Menschheit zum Segen (Lösung des Energieproblems ohne Umweltverschmutzung) oder Fluch (Atombombe, Gefahr atomarer Unfälle, Erblast der radioaktiven Endprodukte) geriet.

Einstein, dessen Religiosität und humane Einstellung ihn zu einem überzeugten Pazifisten werden ließen, litt bis zu seinem Lebensende daran, dass die von ihm gefundene Beziehung zwischen Masse und Energie für militärische Zwecke missbraucht wurde. Ihre „mögliche Verknüpfung mit dem militärischen Potential (war) meinen Gedanken vollkommen fremd“. Und: „Töten im Krieg ist nach meiner Auffassung um nichts besser als gewöhnlicher Mord.“

Seit den Hunderttausenden von Toten in Hiroshima und Nagasaki können sich die Naturwissenschaftler nicht mehr in Elfenbeintürmen verstecken. Ob

Physiker, Chemiker oder Biologen: sie müssen ihre Entdeckungen und deren Folgen verantworten. Dabei kann Einstein in seiner Lauterkeit, aber auch mit seinem Mut, ohne Rücksicht auf die eigene Person öffentlich die Wahrheit zu sagen, Vorbild sein.

1933 veröffentlichte Einstein eine Erklärung: „Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen, an Fanatismus grenzende Liebe zur Gerechtigkeit und Streben nach persönlicher Selbständigkeit - das sind die Motive der Tradition des jüdischen Volkes, die mich meine Zugehörigkeit zu ihm als ein Geschenk des Schicksals empfinden lassen.“ Sie spricht an ihrem Ende von „Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit“ als Werten, „die zur Veredelung der Menschheit beitragen“.

Demütige Bewunderung einer unbegrenzten geistigen Macht

Für Einstein war Naturforschung ein Erkenntnisweg zum Göttlichen. Er war kein Christ, aber wie Gandhi war er von seinem Denken und Handeln her ein „besserer Christ“ als viele sogenannten Christen. Denn Christentum zeigt sich nicht im Gehorsam zu einer Kirche, im Glauben an ihre Dogmen und in Befolgung ihrer Vorschriften, sondern im Mut zur Wahrheit, im Streben nach Gerechtigkeit und Güte und in dem aus freien Stücken ohne Lohn daraus erwachsenden lebendigen Tun. Gotteserkenntnis und Menschenliebe sind seine beiden Pfeiler.

In seinem letzten Aufsatz „Science and Religion“ schreibt Einstein: „Meine Religion besteht in meiner demütigen Bewunderung einer unbegrenzten geistigen Macht, die sich selbst in den kleinsten Dingen zeigt, die wir mit unserem gebrechlichen und schwachen Verstand erfassen können. Diese tiefe, emotionelle Überzeugung von der Anwesenheit einer geistigen Intelligenz, die sich im unbegreiflichen Universum öffnet, bildet meine Vorstellung von Gott.“

Dieser Text zeigt im zweiten Teil erneut personale Anklänge bezüglich der Gottheit. Andererseits dürfte sich Einstein die erwähnte geistige Macht im Sinne Spinozas als beseelte Welt vorgestellt haben.

Einer transpersonalen Deutung Einsteins steht daher nichts im Wege. Er wäre sicher damit einverstanden gewesen, dass in der Transpersonalität der Gottheit sich Ost und West in ihrem Verständnis des Göttlichen zusammenfinden, mögen auch die Schwerpunkte verschieden sein.

Spinoza verband Rationalismus und Mystik, äußere Strenge mit innerem Überschwang. Einstein sah ihn als religiöses Vorbild. Auch er war ein der Vernunft verpflichteter Mystiker.

„Gott ist, dass wir lieben können“

Dorothee Sölle – eine evangelische Mystikerin?

Die radikale Theologin Dorothee Sölle (1929-2003) wollte „atheistisch an Gott glauben“. Ist das eine Absurdität wie der viereckige Kreis und das kreisrunde Viereck? Oder kann „atheistisch“ auch einfach der Verzicht darauf sein, Gott in einem Begriffs-Käfig und in festgezimmerten Vorstellungen von einer allmächtigen Instanz außerhalb und über unserer Welt dingfest zu machen? Sölle jedenfalls bewegte sich auf eine Mystik zu, die in Bildern und Paradoxien vom Absoluten zu reden sucht und zugleich zur Tat schreitet.

„Gott ist, dass wir lieben können“: ein denk- und merkwürdiger Satz, den die Theologin Dorothee Sölle einmal in einer Predigt ausgesprochen hat. Im Zusammenhang hieß es: „Wenn wir in Zukunft von Gott noch etwas sagen können, dann nur dies: Gott ist, dass wir lieben können“ (Dorothee Sölle, *Sympathie. Theologisch-politische Traktate*, Stuttgart 1978, S. 285).

Sölle predigte damals am 8. Dezember 1968 zum Abschluss einer Akademie-Tagung in Bad Boll mit dem Titel „Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“. Der Predigttext war 1. Johannes 3, 11-18. Gleich zu Beginn sagte Sölle, die evangelische Botschaft und damit der Kern jeglicher Theologie sei unendlich banal und wolle nichts anders sagen als dass wir uns gegenseitig lieben sollen. Sie untermalte diese Aussage mehrmals mit einem Zitat der Beatles: „All you need is love.“

Vorwegnehmend erwähnt sie gleich selbst, dass man ihr damit eine Herabsetzung des Evangeliums auf Ethik sowie Politisierung und Anthropologisierung der Theologie vorwerfen würde.

„Gott ist, dass wir lieben können.“ Wir würden eigentlich erwarten, dass es heißt: „Gott ist die Liebe“ (1. Johannes 4,8.16). Das wäre eine bekannte und absolut richtige theologische Aussage, ein klar definierender Satz.

Dennoch bleibt der Satz „Gott ist die Liebe“ seltsam blass und steril. Warum? Wohl deshalb, weil es sich eben um einen herkömmlichen Satz handelt, mit Subjekt, Prädikat (in diesem Fall dem Hilfsverb „sein“) und Objekt. Sölle hat diesen Satz geradezu genial umgebaut. Weshalb? Um ihn verständlicher zu machen, um ihn lebendig werden zu lassen, um ihn an unsere menschlichen Erfahrung anzubinden. Gemäß ihrer anderen bedenkenswerten Aussage: „Einen Gott,

den ‚es gibt‘, kann es nicht geben“ (Sölle, Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, 1968; dtv 1983, S. 19).

Sölle wollte wegkommen von einer objektivierenden Vorstellung von Gott, wonach dieser sich irgendwie und irgendwo über uns befindet. Ein Gott, ferne von uns, ausgestattet mit bestimmten Eigenschaften, von denen eine dann eben Liebe ist. Und andere Eigenschaften etwa Allmacht, Gerechtigkeit, Gnade. Dieser Gott wirkt dann - wir wissen aber leider nicht recht wie - auf uns ein, von oben her, zu uns her. Eine „theistische“ Vorstellung, die als unbewusstes Denkmodell weithin vorherrscht. Sölle wollte demgegenüber ganz bewusst „a-theistisch“ reden. Wobei sich das negierende „a-“, nicht gegen „theos“, also Gott, richtete, sondern gegen den „Theismus“, gegen jede Dingfestmachung Gottes, und gegen das „Systemgeklapper des Heilsmechanismus“ (Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Stuttgart 1965, S. 114).

Der Fromme von morgen: ein Mystiker oder gar nicht mehr

„Wenn wir in Zukunft von Gott noch etwas sagen können, dann nur dies: Gott ist, dass wir lieben können“: ein Satz, der eine erstaunliche und überraschende Nähe zu jenem berühmten, vielzitierten Satz Karl Rahners besitzt: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein - einer, der etwas ‚erfahren‘ hat - oder er wird nicht mehr sein“ (in: Rahner, Schriften VII. Frömmigkeit früher und heute, 1966).

Es mag vielleicht (noch) ungewohnt sein, Sölle in die Nähe der Mystik zu stellen, ja sie womöglich als Mystikerin zu bezeichnen. Aber warum eigentlich nicht? Es ist unübersehbar, dass die Mystik kein modisches Zubehör ihres Werkes ist und auch kein Ergebnis irgendwelcher „Altersweisheit“. Bereits in ihrem Buch „Stellvertretung“ (1965) diskutierte sie Dietrich Bonhoeffers im Gestapo-Gefängnis aufgezeichnete, zukunftsweisende und durchaus mystische Aussagen über den ohnmächtigen, sich entäußernden Gott:

„Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘ [als wenn es Gott nicht gäbe]. Und eben dies erkennen wir - vor Gott!“ (Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1956, S. 241; das Zitat stammt vom 16. Juli 1944).

Was kaum bekannt ist: Die nach wie vor missverstandene amerikanische „Gott-ist-tot-Theologie“, als deren deutsche Exponentin Sölle in den späten 60er-Jahren galt und wofür sie auch heftig angegangen wurde, weist über Thomas J. J. Altizer (Altizer, Dass Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheis-

mus, Zürich 1968, amerikanisches Original 1966) auf die deutsche Mystik, insbesondere Meister Eckhart, zurück.

In ihrem Buch „Leiden“ (1973) setzt sich Sölle in einem Kapitel mit der Überschrift „Simone Weil, toujours Antigone“ mit der jung verstorbenen französischen Mystikerin Simone Weil (1909-1943) auseinander. Ganz ausdrücklich beschäftigt sich Sölle in ihrem Buch „Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen“ (1975) mit der Mystik: insbesondere mit Meister Eckhart und Heinrich Seuse, aber auch mit dem Buddhismus. Ihr „Hauptwerk“ schließlich, „Mystik und Widerstand“ (1997), hat dann ausdrücklich die Mystik im Titel. Ebenso ihr letztes Buch, „Mystik des Todes“ (2003), das aber aufgrund ihres eigenen Todes am 27. April 2003 - während einer Tagung in Bad Boll - Fragment bleiben musste.

Sölle ist selbstbewusst genug (manche würden vielleicht sagen: anmaßend genug), sich indirekt selbst als Mystikerin zu bezeichnen. Nachdem sie sagt, die Entdeckung der mystischen Tradition befreie die eigene vergessene Erfahrung, fährt sie fort: „Ich kann aus diesem Grund mit der Bescheidenheit mancher Mystikforscher, die sich selbst ständig als Nichtmystiker, Nichts-erfahren-Habende, „secondhand goods“ Verteilende begreifen, wenig anfangen. Als könnte man sich mit Mystik „beschäftigen“ wie mit einem anderen Geschäft. Ich suche bei den Mystikern etwas, das ich als Gefangene der großen Maschine nicht bekomme. Mein Interesse ist nicht, die Mystiker zu bewundern, sondern mich von ihnen er-innern zu lassen und das Innere Licht täglich so deutlich wie nur möglich zu sehen: Es ist auch in mir versteckt“ (Sölle, *Mystik und Widerstand*. „Du stilles Geschrei“, Hamburg 1997, S. 20).

Die Radikalität und das Paradoxe der Mystik ist ihrer Meinung nach notwendig, wenn Gott Liebe ist. Denn dann dürfe es keine Trennung in Religion und Ethik, in Systematische Theologie und Sozialethik, geben.

Luthers reformatorischer Durchbruch

Aber zurück zu jenem Satz „Gott ist, dass wir lieben können“: Mich erinnert dieser sprachlich-theologische Versuch Sölles an jenen Vorgang bei Martin Luther, den man den „reformatorischen Durchbruch“ genannt hat und den Luther selbst 1545 rückblickend beschrieben hat. Der junge Mönch Martin rang um das Jahr 1517 verzweifelt mit dem Wort „Gerechtigkeit Gottes“. Er kaute an einem Bibelvers herum, an dem er sich schier die Zähne ausbiss: „Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit Gottes aus Glauben in den Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben“ (Römer 1,17). Luther konnte sich

unter der „Gerechtigkeit Gottes“ nur einen Gott über ihm vorstellen, der die Menschen richtet und straft. Denn wer wäre schon gerecht und untadelig? Nicht einmal er selbst, der doch ein asketisch-strenges Mönchsdasein führte. Doch irgendwann gelang ihm ein Durchbruch, der später die Welt verändern sollte: eine „exegetische Entdeckung von hermeneutischer Tragweite“ (Gerhard Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, Tübingen 1942, 3. Auflage 1991, S. 275). Ich würde weiter gehen und sagen: eine hermeneutische Entdeckung von globaler, „kopernikanischer“ Bedeutung!

Luther verstand die Gerechtigkeit Gottes nicht mehr als eine Eigenschaft Gottes, also dass Gott gerecht ist, sondern als eine Gabe an uns Menschen, durch die Gott uns gerecht macht. Genauso war es anzuwenden bei anderen, ähnlichen Aussagen. „Werk Gottes“: wodurch Gott in uns wirkt. „Kraft Gottes“: wodurch Gott uns kräftig macht. „Weisheit Gottes“: wodurch Gott uns weise macht. Und so geht es weiter mit: „Heil Gottes“, „Herrlichkeit Gottes“, „Güte Gottes“.

Angewendet auf den Ausdruck „Liebe Gottes“ könnte man folglich sagen: wodurch Gott uns liebevoll, liebesfähig, liebend macht. „Liebe Gottes“ heißt dann: „Gott ist, dass wir lieben können.“ Durchaus auch mit der Variante in der ersten Person Singular: „Gott ist, dass ich lieben kann“.

Es ist ein ganz kleiner sprachlicher und kognitiver (erkenntnismäßiger) Vorgang, mit allerdings umwälzenden Konsequenzen. Das gewöhnliche Denken wird umgestellt, der Richtungspfeil umgedreht: nicht mehr von Gott zu uns her, sondern von uns zu Gott hin, und zugleich „aus Gott heraus“, sozusagen mit Gott „im Rücken“. Zugespitzt könnte man sagen, und das trifft auf Luther wie auf Sölle zu: Was Nomen (Substantiv, Hauptwort) war, soll Verb werden. Was Werk (ergon) war, soll Wirken (energeia) werden.

Schweigen, reden, handeln

Der norwegische Theologe Per Lönning ist einer der wenigen, die auf Sölles Satz aufmerksam wurden: Seiner Meinung nach „bietet ihr Satz ... einen interessanten Schlüssel zur (grammatischen) Auflösung eines logisch sinnvollen Gottesbegriffes“ (Lönning, Der begrifflich Unergreifbare. „Sein Gottes“ und moderntheologische Denkstrukturen, Göttingen 1986, S. 52). Allerdings kritisiert Lönning: „Hier liegt in, mit und neben der bemerkenswerten Entsubstantivierung eine radikale Anthropologisierung des Gottesgedankens vor“ (ebenda). Zurecht bemerkt Lönning: „Wenn ein Nomen mit designatorischer [etwas

bezeichnender]Funktion ohne weiteres durch eine Verbalkonstruktion ersetzt werden kann, muss das zu umstürzenden erkenntnistheoretischen Konsequenzen führen“ (ebenda, S. 258) - Konsequenzen, vor denen Lönning dann aber zurückschreckt, offenbar jedoch eher aus linguistischen als aus theologischen Gründen.

Nicht so Luther und Sölle. Nicht so ein Denken, das Gott aus dem Begriffskäfig befreien will, der immer unser eigener Käfig ist. Ein Theologisieren, das Gott ins Fließen bringen will. Gott ist in der jüdisch-christlichen Tradition ein „Wege-Gott“, ein „Movens“ (Sölle, Atheistisch an Gott glauben, S. 79). Gott ist nicht der unbewegte Beweger, sondern Bewegung. Nicht nur ein Wirker, und erst recht kein Werk, sondern „Wirken“. Eben Energie. Die Wirklichkeit der Wirklichkeit. Die Wahrheit Gottes ist keine aristotelische Satz-Wahrheit, sondern Weg, Leben, Frucht, Feuer, Geist. Welche Armut unserer Sprache, diese Wahrheit in Begriffen aussagen zu müssen!

Mystiker waren sich eigentlich immer uneins, ob sie über Gott besser schweigen oder reden sollten. Wenn sie dann doch geredet haben - und sie haben durchaus auch viel geredet -, dann meist in Paradoxien, in Bildern. Oder aber sie griffen zur Poesie. Manche auch zur Tat. Sie wurden politisch. Wie Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer, Dag Hammarskjöld, Thomas Merton und wie Dorothee Sölle. Unbequem, streitbar, umstritten, anstößig und inspirierend war Sölle ihr Leben lang. Ob sie eine Mystikerin war? In ihrem Satz „Gott ist, dass wir lieben können“ atmet der Geist der Mystik.

Stefan Seidel

Mystik und Widerstand

Ein fiktives Gespräch zwischen Dorothee Sölle und Albert Schweitzer

Mystik ist im Kommen. Bücher zu diesem Thema füllen die Regale der Buchhandlungen. Doch nur wenige der Autoren bedenken die Frage nach der Verbindung von Mystik und Ethik. Diese Leerstelle will Dorothee Sölle (1929-2003) mit ihrem Alterswerk „Mystik und Widerstand“ (1997) füllen (Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei. 1997, 4. Auflage München 2001). Es ist erstaunlich, wie viele der in diesem Buch entwickelten Gedanken sich schon in den Werken von Albert Schweitzer (1875-1965) finden. Schweitzer erweist sich einmal mehr als Vordenker. Im Folgenden soll dies durch einen Vergleich zwischen Sölle und Schweitzer verdeutlicht werden.

Das Hauptanliegen Sölles deckt sich mit dem Schweitzers: die Überwindung der „fatalen Trennung von Religion und Ethik“ (ebenda S. 20). „Wenn es wahr ist, dass Gott Liebe ist, dann ist die Trennung von Religion und Ethik gefährlich und selbstzerstörerisch für beide Seiten“ (ebenda). Sölle will die über-ethischen Tendenzen der Mystik bekämpfen und zu einer „Weltfrömmigkeit“ finden, die getragen ist von dem mystischen Traum der friedlichen Einheit allen Lebens auf der Erde. Dabei zeigt sie sich wie Schweitzer skeptisch gegenüber der Gottunmittelbarkeit, die einige Mystiker anstreben: „Das Dunkel Gottes, sein Schweigen kann nicht in eine vermeintliche Unmittelbarkeit aufgehoben werden“ (ebenda, S. 364).

Für Sölle und Schweitzer ist die Erde der Ort der Mystik und die tätige Ethik der Weg, mit dem Schweigen Gottes zurecht zu kommen. Beide Konzepte könnte man als „ethische Mystik“ bezeichnen, die Gott als „stilles Geschrei“ begreift und ihn in dieser Welt zu Gehör bringen will. Beide bejahen die Welt, ohne aber die Negativitäten der Welt zu ignorieren. Sölle spricht von einer „Mystik des Ja im Nein der Elendswelt“ (ebenda, S. 363). Sölle wie Schweitzer sind sich darin einig, „dass es jedem von uns verliehen sei, etwas von diesem Elend zum Aufhören zu bringen“ (Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, 1931; 4. Auflage Frankfurt 1999 = LD, dort S. 206; vgl. Sölle, *Mystik*, S. 345).

Frei werden von sich selbst

Für Sölle bedeutet Mystik ein inneres Freiwerden von Ego (Ich), Besitz und Gewalt, das zu aktiver Weltverantwortung in Form eines alternativen Lebensstils führt. Das erinnert an das „innere Freiwerden von der Welt“ und die daraus erwachsende „Sanftmut des Andersseins als die Welt“ in Schweitzers Konzeption. Sölle nimmt fast überdeutliche Anleihen bei Schweitzer, wenn sie den Kampf gegen die Zerstörung der Schöpfung in der „Mystik des Einsseins mit allem Lebendigen“ verwurzelt sieht. Beide begreifen das Leben als „ein Geheimnis des Verbundenseins und der Zugehörigkeit zueinander“ (Sölle, *Mystik*, S. 325).

Beide brauchen die weiten Horizonte der Mystik, um aus dem „Gefängnis der Individualisierung“ (Sölle) beziehungsweise dem „betäubten Dahinleben“ (Schweitzer) herauszukommen.

Die Ich-Bezogenheit und die Entfremdung vom eigenen Grund des Lebens (Sölle) beziehungsweise das Abgeschnittensein von den anderen Erscheinungen des Lebenswillens und der Verzicht auf „elementares Denken“ (Schweitzer) führen zum „spirituellen Tod“ (Sölle, *Mystik*, S. 242), zur „Verkümmerung“,

„Zerstreuung“, „Gedankenlosigkeit“ und „Passivität“ (Schweitzer, zum Beispiel LD S. 190.191.196.198-199).

Dagegen stellt der Mystiker wieder eine tiefe Beziehung zur ursprünglichen Einheit des Lebens her. Daraus erwächst der Traum eines anderen Verhaltens zur Mitwelt. Der Mystiker sieht die Welt mit den Augen Gottes und sucht die Umsetzung einer anderen Lebensrealität.

Mystik ist bei Sölle und bei Schweitzer das Gegenteil von Resignation und Rückzug aus der Welt. Die Frage nach dem Erfolg wird nicht gestellt. Dies kann man wohl am besten als „mystischen Trotz“ bezeichnen.

Mit ihrer Zentralthese „Mystik *ist* Widerstand“ (Mystik S. 246) will Sölle verhindern, dass das mystische Nicht-Zuhausesein in dieser Welt zur Weltflucht führt. Unter „Widerstand“ versteht sie alle gewaltlosen Formen nicht-konformen Verhaltens wie ziviler Ungehorsam, Verweigerung, Konsumboykott, Herstellen von Gegenöffentlichkeit, Bekanntmachung von „blutigen“ Profiten. Um das Verhältnis von Mystik und Ethik näher zu beschreiben, versucht Sölle - mit Meister Eckhart - die für Mystiker unhaltbare Spaltung der Menschen in „Macher und Träumende“ aufzuheben und (vgl. Lukas 10,38-42) „Maria in Martha hineinzu-denken“ (ebenda, S. 253). Auch lässt Sölle eine Aktivistin gegen die Apartheid in Südafrika zu Wort kommen: „Mystik, Versenkung, Einkehr ist Widerstand und bewirkt Widerstand gegen Phantasie- und Hoffnungslosigkeit, gegen ‚Sachzwänge‘ und Gewalt“ (ebenda, S. 260).

Anders sein als die Welt

Sölle und Schweitzer wählen einen mystischen Zugang, um ihre „Ethik des Andersseins als die Welt“ zu begründen. Es geht um die innere Verwandlung, das Selbstvergessen und das Wiederfinden des eigenen Ich außerhalb von sich selbst: im Mitmenschen und in allem Lebendigen.

So erlebt Schweitzer das Durchgleiten durch eine Flusspferdherde auf einer Ogowe-Dampferfahrt 1915 wie eine innere Offenbarung: „Am Abend des dritten Tages, als wir bei Sonnenuntergang gerade durch eine Herde Nilpferde hindurchfahren, stand urplötzlich, von mir nicht geahnt und nicht gesucht, das Wort ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ vor mir“ (LD, S. 138).

Sölle beschreibt das so: „Die Egozentriertheit schmilzt in der Sonne der mystischen Verschwisterung“ (Mystik, S. 268). Das ist die spirituelle Voraussetzung für einen anderen, nicht auf Raub und Vergewaltigung der Schöpfung beruhenden Lebensstil.

Damit kann die konsumorientierte Marktlogik der postmodernen Lebens-

welt überwunden und die von der Mentalität des Habens verschüttete Mentalität des Seins freigelegt werden.

Schweitzer und Sölle verbindet auch ein ähnliches Ziel. Schweitzer will „an der Wiederentfaltung des Feuers des Denkens“ beteiligt sein und fordert „eine Vergeistigung der Massen“ (LD, S. 193; Schweitzer, Kultur und Ethik, 1923, München 1990 = KE, dort S. 359). Sölle schreibt im Vorwort ihres Buches: „Mein wichtigstes Interesse ist gerade, die Mystik zu demokratisieren“ (Mystik, S. 13). Schweitzer tut das, indem er auf abstrakte Philosophie verzichtet und zu „elementarem Denken“ anleitet. Sölles Methode ist unter anderem, einen fassbaren „Fahrplan“ einer mystischen Reise für heute zu entwerfen (Mystik, S. 122-128).

Sölles Entwurf einer mystischen Reise für heute

Diese Reise hat drei Stationen, die ineinander übergehen. Sie beginnt nicht wie die herkömmliche Mystik mit einem Ritual der Läuterung oder Reinigung, sondern mit dem Staunen über die Kleinigkeiten und Großartigkeiten der Welt. Dabei wird der Schleier der Trivialität zerrissen und es leuchtet der Ursegen des guten Schöpfungsanfangs auf. Das Staunen befreit uns von Gewohnheiten und festgefahrenen Wahrnehmungen der Welt, berührt und begeistert uns. Dieses Staunen lässt uns Leben erleben, es ist ein Einverständnis mit unserem Hiersein. Es zaubert uns aus der Selbstversessenheit heraus. Staunen kann einen „überfallen“, aber es kann auch durch Kontemplation eingeübt werden. Das Symbol dieses „ersten Pfades“ ist die Rose, religiös drückt er sich im Lob Gottes aus und wird traditionell als „via positiva“ (Weg der Bejahung) bezeichnet.

Im Staunen erreichen wir den „zweiten Pfad“ der mystischen Reise, den des Loslassens von allem, was uns festhält. Sölle interpretiert diese Form der Askese nicht als eine puritanische Verzichtleistung, sondern als Enttrivialisierung und Reinigung von den Zwängen und Süchten der Konsumwelt. Es geht um das erkennende Loslassen falscher Wünsche, Bedürfnisse und Gewohnheiten unserer „Kultur“ (oder was wir vorschnell so bezeichnen). Im Loslassen wird auch all das Dunkle bewusst, alles Gebrochene des ursprünglich Ganzen und wie viel Unheil im ursprünglich Heilen ist. Das Symbol dieses zweiten Pfades ist die „dunkle Nacht“, religiös wird er als Vermissten Gottes erfahren und traditionell als via negativa (Weg der Verneinung) bezeichnet.

Dem Loslassen folgt das Einswerden mit dem Willen Gottes, das nicht allein Krönung mystischen Erlebens ist, sondern den Mystiker hineinführt in die Beteiligung an der weiter gehenden Schöpfung im Sinne des Heilens all dessen, was

unheil und zerstört ist. Im Einssein mit Gottes Willen geschieht die Veränderung der uns umgebenden Realität, das Widerstehen. Symbol dieses dritten Weges ist der Regenbogen, religiös ist das die Dimension des Lebens in Gott, traditionell die *via transformativa* (Weg der Umwandlung).

Schweitzers mystische Pfade

Ich denke, ein solcher Fahrplan hätte auch aus der Feder Schweitzers stammen können. Ich möchte versuchen, diese These an der Biographie Schweitzers zu erweisen.

Auch Schweitzer betritt den mystischen Pfad mit dem Staunen. Er scheut sich nicht, uns in seinen Schriften an seinem Staunen teilhaben zu lassen. Ich greife nur zwei Beispiele aus seinen Kindheitserinnerungen heraus: „So fing ich an, in ein Träumen über die tausend Wunder, die uns umgeben, zu geraten. [...] Es beherrscht mich noch heute und nimmt immer zu. Wenn ich über dem Essen in einer Wasserkaraffe das in Farben gebrochene Licht erblicke, bin ich imstande, alles um mich herum zu vergessen. Ich komme von dem Anblick nicht los“ (Schweitzer, *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*, 1924, München 1966, dort S. 60). An anderer Stelle schreibt er: „Da kam es vor, dass wir zu früh aus der kleinen Schule herübergekommen waren und vor dem Schulsaal der Großen warten mussten. Wenn dann der zweistimmige Gesang ‚Dort drunten in der Mühle saß ich in süßer Ruh‘ oder ‚Wer hat dich du schöner Wald‘ einsetzte, musste ich mich an der Wand halten, um nicht umzufallen. Die Wonne der zweistimmigen Musik lief mir über die Haut und durch den ganzen Körper“ (ebenda, S. 23). Es war auch die staunende Wahrnehmung einer im Ogowe badenden Flusspferdfamilie, die ihn zu seiner Erkenntnis der tiefen Zusammengehörigkeit allen Lebens führte.

Schweitzer beschränkt auch den zweiten Pfad. Er konnte loslassen. Er beendete eine glänzende Karriere als wissenschaftlicher Theologe und Organist und begab sich in einen der elendsten Winkel der Welt. Er tauschte eine wohlige bürgerliche Existenz gegen das unmittelbare Dienen am Nächsten. Er tauschte die Universität gegen einen Hühnerstall im drückend heißen Urwald Afrikas. Eine wichtige Rolle spielte dabei für Schweitzer das Jesuswort Matthäus 16,25: „Wer sein Leben verliert um meinet- und des Evangeliums willen, der wird es behalten.“ Er gab viel auf und viel von seinem Leben hin an andere.

Aber auch das zeitweise Loslassen eigener Gedanken und Wünsche, um Raum für Spiritualität zu eröffnen, war für Schweitzer seit frühester Kindheit wichtig: „Aus den Gottesdiensten, an denen ich als Kind teilnahm, habe ich den

Sinn für das Feierliche und das Bedürfnis nach Stille und Sammlung mit ins Leben genommen, ohne die ich mein Dasein nicht denken kann“ (ebenda, S.52).

Schweitzer beschritt auch den dritten Pfad der mystischen Reise, den des Heilens, und zwar in ganz direktem Sinn: Er heilte Menschen von Lepra, Schlaf- und Herzkrankheit. Er betätigte „das Christsein als Ergriffensein von einem sich der Wirklichkeit entgegenwerfenden Hoffen auf das Reich Gottes und Wollen desselben“ (Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, Neudruck Tübingen 1981, S. 373).

Für Schweitzer sind die drei Pfade der mystischen Reise miteinander verschlungen. Kein Pfad führt allein zum Ziel. Der Begriff „Ehrfurcht vor dem Leben“ bringt dies prägnant zum Ausdruck: Staunen - Loslassen - Heilen sind hier miteinander vereint.

Unterschiede zwischen Sölle und Schweitzer

Bei allen Übereinstimmungen scheint es mir doch auch Differenzen zwischen Sölle und Schweitzer zu geben. Diese möchte ich am Begriff „Widerstand“ herausarbeiten. Zunächst hat es den Anschein, „Widerstehen“ bei Sölle sei ein anderes Wort für die weltzugewandte, tätige Ethik Schweitzers. Widerstehen meint Veränderung der todbringenden Realität in Richtung auf die Wiederherstellung der Einheit des Lebendigen. Doch wirft der Begriff „Widerstand“ Fragen auf nach der Art der tätigen Ethik, die aus der Mystik erwächst: Kann Widerstand, der oft die ohnmächtige Konfrontation mit dem Bösen bedeutet, nicht auch zu unmystischen inneren Hassgefühlen führen? Geht Widerstand nicht in eine andere Richtung als das Heilen? Gibt es Fälle, in denen die Anwendung von Gewalt ethisch geboten ist?

Schweitzer hat sich 1935 mit diesen Fragen in einem Vortrag über das Prinzip der Nicht-Anerkennung von Gewalt (Ahimsa) auseinandergesetzt (Schweitzer: Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze. Werke aus dem Nachlass, herausgegeben von Claus Günzler u.a., München 2003, S. 188-200). Darin entfaltet er, dass das Prinzip Ahimsa in der welt- und lebensverneinenden Idee des Reinbleibens von der Welt wurzelt, erst durch Buddha um den Aspekt des passiven Mitleids erweitert wurde, die materielle Forderung nach Enthaltung von Schädigung und Tötung lebendiger Wesen und die geistige Forderung nach ständiger Bewahrung der Hass- und Leidenschaftslosigkeit umfasst. Erst das moderne indische Denken (unter anderen Mahatma Gandhi) habe versucht, in das Ahimsa-Prinzip die Forderung tätiger Liebe und die Möglichkeit gewaltlos ausgeübter Gewalt (passiver Widerstand) einzutragen. Doch werde damit das Ahimsa-Prinzip verabschiedet,

da zwischen dem tätigen und dem passiven Widerstand nur ein ganz relativer Unterschied liege und Gewalt anerkannt würde. Gandhi könne nicht die Hasslosigkeit im mobilisierten Volk bewahren und habe keine Möglichkeit, das Umschlagen von passiver in tätige Gewalt zu verhindern. Vielmehr müsse sich das moderne indische wie das europäische Denken in den Gedanken hineinfinden, „seine Hoffnung für die Schaffung besserer Zustände nur auf das Wirken der ethischen Idee (zu) setzen, die von ethischen Persönlichkeiten als eine Kraft ausgeht“ (ebenda, S. 199). Ist diese im Einzelnen gewachsene Gesinnung vorhanden, kann gewaltlos ausgeübte Gewalt (passiver Widerstand) zur ethischen Gesinnungsbildung der Gesellschaft beitragen und gesellschaftliche Missstände beseitigen.

Schweitzer hat große Bedenken gegenüber der Masse Mensch und ist skeptisch gegenüber jeder Form der verordneten Gesinnung. Er zweifelt (zurecht?) an der Aufrechterhaltung des Geistes der Nicht-Gewalttätigkeit bei kollektiven passiven Widerstandsformen. Sein Konzept hat einen strikt subjektiven, individualethischen Ansatz. In diesem Sinn beendete er auch sein Werk „Kultur und Ethik“: „Nur das Denken, das die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben zur Macht bringt, ist fähig, den ewigen Frieden heraufzuführen“ (KE, S. 368). Aus diesem Grunde ist Schweitzer wohl sehr vorsichtig mit dem Begriff „Widerstand“.

Allerdings bin ich der Meinung, dass sich Sölle und Schweitzer in der Sache weit gehend einig sind. Das Prinzip und der Geist der Nicht-Gewalttätigkeit gilt für beide als unumstößlich. Doch während Schweitzer eisern auf die ethische Gesinnungsbildung im Einzelnen setzt, ist Sölle überzeugt, dass passiver und gemeinsamer Widerstand zur Durchsetzung des Guten beitragen kann.

Revolutionäre Geduld

Beide aber, Sölle und Schweitzer, haben „revolutionäre Geduld“, mit der sie auf die durchdringende, subversive Wirkung des mystischen Widerstandes hoffen, der in den Köpfen und Herzen wächst. Es fällt auf, dass Sölle mehr konkrete politische Konsequenzen aus ihrer Mystik zieht als Schweitzer. Damit geht sie über Schweitzer hinaus, ohne ihn aber zu überbieten.

Die Stärke von Schweitzers Konzept ist und bleibt die elementare Denk- und Begründungsweise. Bei Sölle stellt sich mir die Frage, ob sie wirklich über eine theologisch gebildete Leserschaft hinauskommt. Schweitzers bleibender Verdienst ist das programmatische Schlagwort „Ehrfurcht vor dem Leben“. Dieses kann zur Not auch ohne lange Begründungen auskommen. Diese Wirkmächtigkeit wird „Mystik und Widerstand“ wohl nie erlangen.

Bücher

Christel Hildebrand: Tod als Tür? Wenn der Tod nicht bleibt was er ist. TVT Medienverlag, Tübingen 2004 (ISBN 3-929128-39-X), 99 Seiten, broschiert, 8,70 Euro.

In diesem lebensnahen und ermutigenden Buch der früheren Studienleiterin an der Evangelischen Akademie Bad Boll verbindet sich ein eindringliches, biblische Texte und elementare Glaubensfragen gründlich meditierendes theologisches Nachdenken mit Autobiografischem. Das konkrete Leben ist die Probe auf die Theologie. Teils werden einzelne Erlebnisse exemplarisch herangezogen, teils ganze Lebensstrecken offen und mutig erzählt, um daran den Tod mitten im Leben und das Leben mitten im Tod deutlich zu machen. Dazu kommen Beispiele aus der Geschichte der Glaubenszeugen.

Scheitern und Sterben muss nicht alles und muss nicht das Ende sein. Entgrenzung nach der Erstarrung, Auferstehung, neues Leben wird schon im irdischen Dasein erfahren. Das ist Hinweis auf ewiges Leben jenseits des Todes. Dieses ist in Jesus verbürgt, seinem Sterben und seinem in den Ostererfahrungen gewiss gewordenen bleibenden Leben in Gott.

Indem sich Gott mit dem leidenden Jesus identifiziert, erklärt er sich solidarisch mit leidenden und sterbenden Menschen. Gott verzichtet um der menschlichen Freiheit willen auf Macht, aber seine im Sterben Jesu begegnende Ohnmacht ist doch stärker als der Tod.

Ein vertieftes Leben vor dem Tod und die Hoffnung auf ein Sein bei Gott nach

dem Tod ergänzen sich: „Wenn Gottes Reich dort sich ereignet, wo sein Wille geschieht, dann war und ist es Irreführung, es nur im Jenseits zu lokalisieren. Genau so irrig ist es, anzunehmen, über das diesseitig Ausmachbare hinaus würde Reich Gottes sich nicht ereignen. Reich Gottes ereignet sich hier und jetzt und gehört zugleich der Ewigkeit an“ (S. 97).

Pfarrerin Hildebrand erweist sich in ihrer erzählenden Theologie als biblisch, systematisch, philosophisch und religionswissenschaftlich kundig.

Andreas Rössler

Hubertus Mynarek: Unsterblichkeit. Verlag Die Blaue Eule, Essen 2005 (ISBN 3-89924-133-9), 296 Seiten, kartoniert, 29 Euro.

Dieses Buch des Religionsphilosophen und Religionwissenschaftlers Hubertus Mynarek ist außergewöhnlich. Der frühere Theologieprofessor ist nämlich der Überzeugung, auch Atheisten könnten an ein persönliches Fortleben nach dem Tod glauben. Kronzeugen sind für ihn die Philosophen Arthur Schopenhauer und Ernst Bloch. Wer „hoch von den Möglichkeiten des menschlichen Geistes denkt, der darf auch irgendeine Art des persönlichen Fortlebens über den Tod hinaus als möglich annehmen, ohne deshalb mit Gott und Christentum in Verbindung gebracht werden zu müssen“ (S. 21). Die Idee der Unsterblichkeit der Seele sei nicht notwendig an die Existenz eines personalen Gottes gekoppelt“ (ebenda). Diese These ist nicht nur für Atheisten überraschend, die meistens ein Weiterleben nach dem Tod ablehnen, sondern auch für Christen, die sich ihrer eigenen Ohnmacht bewusst sind,

ein Weiterleben als Hineingenommenwerden in Gottes Ewigkeit allein aus Gnade verstehen und sich dabei ganz und gar abhängig glauben „von Gott, der die Toten lebendig macht und das ruft, was nicht ist, dass es sei“ (Römer 4,17).

Mynarek selbst versteht sich nicht als Atheist, aber auch nicht „Theist“, sondern eher als „Pantheist“. Das Absolute ist für ihn das „Sein“. „Das Schlüsselwort heißt nicht Gott, sondern ‚Sein‘. Das Sein ist ewig und unsterblich. Wie immer dieses Sein vor undenklich langen Zeiten einmal beschaffen war, wissen wir nicht. Aber eines wissen wir: Es muss ein Etwas seit Ewigkeit, seit nie angefangener Zeit dagewesen sein, sonst gäbe es bis heute nichts. Denn aus Nichts kann nichts entstehen“ (S. 8). Statt von „Sein“ redet Mynarek auch von dem „Geist in der Natur“ (S. 236): „ein intelligenter Geist, nicht ein Geist, der über der Welt thront, sondern ein Geist, der die Innenseite, der geheimnisvolle Kern der Natur ist“ (ebenda). Dieser der Materie und dem Leben inwohnende Geist könne „atheistisch, pantheistisch oder theistisch gedeutet werden“ (S. 245). Wenn Mynarek dann im Blick auf Nahtoderlebnisse schreibt, hier gelange, wer eine solche außerkörperliche Erfahrung mache, „auf eine höhere Bewusstseinsebene, auf der er sich als Teil eines Universalbewusstseins, eines alles liebend umfassenden, grenzenlosen Geistes versteht“ (S. 63), dann ist hier kein nennenswerter Unterschied zum christlichen Gottesverständnis wahrzunehmen.

Aber wie soll eine „Unsterblichkeit der Seele, die der Auferweckung durch Gott nicht bedarf“ (S. 21), denkbar sein? Auch Mynarek geht davon aus, dass ohne ein

alles bedingendes Sein nichts sein kann, Wenn wir aber überhaupt da sind, obwohl niemand sich selbst schaffen kann, dann könnte es, unter dieser Vorgabe unserer Ohnmacht, auch nach dem Tod individuell weitergehen. Denn von der wie auch immer zu verstehenden höheren Macht ist man nachtodlich genauso wie diesseitig ständig abhängig.

Während Christen *glauben*, dass Gott alles neu schaffen wird, will Mynarek *wissen*, was sein wird. Er findet dabei eine Fülle von Anhaltspunkten für ein nachtodliches Dasein. Sie sind für ihn Hinweise, nicht Beweise. Wo es um Wissen geht, kann man sich der Wahrheit nur annähern. Aber dass „der innerste personale Kern des Menschen den Tod überlebt, von ihm gar nicht angetastet werden kann, das ist eine Überzeugung, zu der jeder im Laufe seiner eigenen Lebens- und Selbstverwirklichung gelangen kann“ (S. 259). Mynarek gibt selbst zu, dass auch in seiner Suche nach Wissen über die nachtodliche Wirklichkeit ein „Fünkchen Glaube“ steckt: „Mein Glaube an die Unsterblichkeit verträgt sich durchaus mit meinem Bekenntnis zum Agnostizismus: Wir wissen nicht und nie alles, und wir wissen das möglicherweise Richtige nie mit unbedingter, uneingeschränkter Gewissheit. Allein schon dieser unumstößliche Tatbestand führt jeden ‚Unfehlbaren‘ (Papst, Führer, Guru etc.) ad absurdum. Das heißt: Wenn wir Geist und Unsterblichkeit akzeptieren, steckt da auch immer ein Fünkchen Glaube darin, ein willentlich-gefühlsmäßiges Ja-Sagen zu einer größeren überirdischen Wirklichkeit“ (S. 15).

Seine These eines „Fortbestehens des Bewusstseins nach dem Tod“ (S. 247) be-

legt Mynarek in seinem materialreichen Buch mit Beispielen aus verschiedenen Bereichen, die aber für diese These von unterschiedlichem Gewicht sind. Eindrucksvoll referiert er Nahtoderlebnisse, wie sie vor allem durch Elisabeth Kübler-Ross und Raymond A. Moody bekannt geworden sind (vor allem S. 48-61. 123-142). Ob allerdings aus den Nahtoderlebnissen zu schließen ist, es gebe kein göttliches Gericht, sondern nur ein „ethisches Selbstgericht“ (S. 49), ist erst noch zu diskutieren, zudem das ethische Selbstgericht ja eine Form des göttlichen Gerichts sein könnte. Ganz ohne eine Rechenschaft vor einer letzten Instanz wird es nicht gehen, gerade wenn „die geistig-ethische Selbstverwirklichung der Kernsinn des menschlichen Lebens ist“ (S. 254).

Der Abschnitt zur Hirnforschung (S. 197-251) ist ein bedeutsamer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um Gehirn und Willensfreiheit. Mynarek bejaht den Zusammenhang von Gehirn und menschlichem Bewusstsein, das nicht nur die Wirklichkeit wahrnimmt, sondern auch über das eigene Dasein nachdenken kann. Ohne eine Naturbasis gibt es nichts Geistiges. Doch ist der menschliche Geist nicht ein bloßer Ausfluss von physiologischen, chemisch-biologischen Vorgängen im Gehirn. Auch so hängen Gehirn und Geist miteinander zusammen, dass der Geist auf das Gehirn einwirkt. Die Eigenständigkeit des Bewusstseins ist für Mynarek ein Hinweis auf die Möglichkeit eines Fortlebens des Geistigen nach dem Tod: „Dieser innerste Kern des Bewusstseins, seine Intimität, Reflexivität und innigste Subjekthaftigkeit ist das ‚Über‘, das ‚Meta‘ und ‚Mehr‘ dieses Bewusstseins

dem Gehirn gegenüber, somit die reale, nicht illusionäre Basis für die reale, berechtigte Hoffnung auf Unsterblichkeit. Wie das sich selbst reflektierende Selbstbewusstsein des Menschen eine neue, höhere Dimension im Geschehen und Stufenaufbau der terrestrischen Evolution ist, so wäre die Unsterblichkeit, das Fortleben des menschlichen Geistes unter ganz anderen Bedingungen als den erdhaften jetzigen eine weitere, noch höhere Dimension der Evolution: das totale, vollendete zu sich selbst Gekommensein dieses Bewusstseins, das vollkommene Bei-sich-Sein desselben, seine vollkommene Intimität und Identität“ (S. 246).

Auf die Eigenständigkeit des Geistes und die Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem Tod weisen für Mynarek auch alle möglichen „rätselhaften Phänomene und überdimensionalen Fähigkeiten in Menschen und Tieren“ (S. 77-122) hin. Hier sammelt er viel Ungewöhnliches aus der Parapsychologie. „Es gibt mehr Dinge im Himmel und auf Erden, als eure Schulweisheit sich träumt“ (William Shakespeare, Hamlet).

Ein weiterer, allerdings äußerst problematischer Bereich ist Spiritismus und Okkultismus. Mynarek schildert Botschaften Verstorbener aus dem Jenseits, die sie durch Medien übermittelt haben sollen (etwa S. 35-48. 63-75. 186-188) oder auch Kontakte Lebender mit ihren verstorbenen Angehörigen (S. 142-196). Vielleicht wäre es besser gewesen, dies alles außen vor zu lassen, weil sich hier zu viele erkenntnistheoretische Fragen stellen und dann auch noch zu klären ist, wie die Spreu vom Weizen getrennt werden kann. Mynarek sympathisiert mit der Rein-

karnationslehre. Allerdings stuft er sie als eine „großartige, faszinierende Hypothese“ ein (S. 259). Zentral bleibt: „Nur auf das ‚Dass‘, auf das Faktum dieses Fortlebens [des geistigen Personkerns des Menschen] kommt es entscheidend an, weit mehr jedenfalls als auf das ‚Wie‘ des Weiterlebens nach dem Tod“ (S. 259).

Andreas Rössler

Wolfgang Gantke / Karl Hoheisel / Wilhelm-Peter Schneemelcher (Herausgeber): Religionswissenschaft im historischen Kontext. Beiträge zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching. Diagonal-Verlag, Marburg 2003 (ISBN 3-927165-85-9), kartoniert, 245 Seiten, 25 Euro.

Der Band beinhaltet eine Sammlung von Vorträgen, die aus Anlass des 100. Geburtstages von Gustav Mensching (1901-1978) 2001 an der Universität Bonn gehalten wurden. Die Beiträge aus Theologie, Ethnologie, Soziologie, Religionswissenschaft und Philosophie setzen sich durchweg wohlwollend, aber zugleich auch kritisch mit Mensching auseinander.

Der Beitrag Günther Menschings von der philosophischen Fakultät zeigt auf, dass das Denken seines Vaters Gustav Mensching stark geprägt war von der Lebensphilosophie und Hermeneutik (Wilhelm Dilthey) sowie der Phänomenologie Schelerscher Prägung. Rüdiger Schott weist in seiner Abhandlung über Stammesreligionen nach, dass Menschings Auffassungen über „Naturreligionen“ zu pauschal sind und sich - schon zum Zeitpunkt seiner Abhandlung - auf veraltete Sekundärliteratur stützen. Oliver Krüger stellt fest, dass Mensching als Religions-

soziologe nahezu unbekannt geblieben sei. Die Gründe lägen unter anderem in der Wende der Religionssoziologie hin zu empirischen Methoden und damit der Abkehr von Typologien, wie Mensching sie verwendet habe. Peter Parusel betrachtet informativ und zeitkritisch Menschings Wirken in der Zeit des Nationalsozialismus und kommt zum Ergebnis, Menschings Entlassung aus dem Hochschuldienst (Ende 1945 bis Herbst 1947) sei „durch sein lavierendes Verhalten“ mitverschuldet. Wilhelm-Peter Schneemelcher widmet sich dem Verhältnis Menschings zur evangelischen Theologie. Er hebt hervor, dass der „Bund für Freies Christentum für ihn ein ganz wichtiges Forum (war), dessen Arbeit er durch regelmäßige Beiträge begleitete“.

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass Karl Hoheisel sich mit „Gustav Menschings Religionstypologie“, Ulrich Vollmer mit „Volksreligion und Weltreligion in der Deutung von Gustav Mensching“, Heinz-Jürgen Loth mit „Gustav Menschings Religionsbegriff“, Hans Waldenfels mit „Gustav Mensching und die katholische Theologie“, Wolfgang Gantke mit „Toleranz und Wahrheit bei Gustav Mensching“ und Haruko K. Okano mit „Gustav Mensching als Wegbereiter für das interreligiöse Gespräch“ auseinandersetzt. Das Buch bietet eine Fülle von Anregungen und stellt für Mitglieder und Freunde des freien Christentums eine lohnenswerte Lektüre dar.

Dr. Werner Martin,

Martin-Buber-Str. 5, 26129 Oldenburg

Ulrich Dehn: Buddhismus verstehen. Versuche eines Christen. Verlag Otto Lembeck, Frank-

*furt am Main 2004 (ISBN 3-87476-458-3),
210 Seiten, 16 Euro.*

Dehns Buch „Das Klatschen der einen Hand“ von 1999 ist mit geringen Veränderungen mit einem neuen Titel in einem anderen Verlag wieder aufgelegt worden. Neu ist das Kapitel „Buddhismus und Gewaltfreiheit – mit einem Blick auf das Christentum“. Wichtig für den Dialog ist Dehns Erkenntnis, dass auch der Buddhismus gewaltsames Verhalten hervorbringen konnte und kann: „Die häufig zu hörende Behauptung, es habe in der Geschichte des Buddhismus keine buddhistisch legitimierte Gewalt und keine buddhistisch legitimierten Kriege gegeben, ist unzutreffend“ (S. 199).

Bei der Darstellung des klassischen Buddhismus beschränkt sich der Autor wesentlich auf den japanischen Zen-Buddhismus, wo er sich besonders gut auskennt, und den tibetischen Buddhismus. Kaum erwähnt wird der Theravada-Buddhismus, der sozusagen die Urform tradiert und insbesondere von der Deutschen Buddhistischen Union gepflegt wird. Nur gestreift wird der Amida-Buddhismus.

Die Veränderungen in den letzten fünf Jahren sind nicht mit einbezogen. So ist die Zahl der Anhänger in Deutschland inzwischen von 70 000 auf etwa 170 000 gestiegen. Die Entwicklung des Buddhismus in Deutschland hat sich institutionalisiert und christlich-buddhistische Dialoge haben zugenommen. Der Dalai Lama ist auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin aufgetreten.

*Pfarrer Wolfgang Wagner,
Akademieweg 11, 73087 Bad Boll*

Termine

Jahrestagung 2005 des Bundes für Freies Christentum

16. bis 18. September im Nibelungen-Hotel in Worms (Martinsgasse 16, 67547 Worms).

Thema: „Ich und Du, Mensch und Gott. Im Gespräch mit Martin Buber“.

Genaues Programm, Preise, Anreise in Freies Christentum 3/2005, S. 83-84.

„Last-minute“-Anmeldung

bei der Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum, Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart, Telefon (vormittags) 0711-762672, Fax -7655619; E-Mail: tgdst@t-online.de

Evang. Akademie Bad Boll

in Zusammenarbeit mit der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden:

16. bis 18. September 2005 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Akademieweg 11, 73087 Bad Boll (Telefon 07164 -79-0, Zentrale; Fax- 440).

Thema: „Und willst Du nicht mein Bruder sein... - Wie können die Weltreligionen friedensfähig werden?“

Unter anderem:

George Strasser (Brüssel): „Die Religionen, die interreligiöse Zusammenarbeit und die Europäische Union“. - Dr. Stephan Schlensog (Tübingen): „Interreligiöse Grundlagenforschung und Vermittlungs-

arbeit: Perspektiven der Stiftung Weltethos“. - Aiman Mazyek (Aachen): „Interreligiöse Friedensarbeit der Grünhelme“. - Heinz-Jürgen Metzger (Solingen): „Spirituelle und meditative Elemente der Friedensarbeit“.

Ankunft und (bis spätestens 5. September)
Anmeldung: Evangelische Akademie Bad Boll, Pfarrer Wolfgang Wagner, Telefon: 07164-79-269, Fax: -5269. e-Mail: wolfgang.wagner@ev-akademie-boll.de

Dietrich-Bonhoeffer-Verein Herbsttagung 7.-9. Oktober 2005

Wiesbaden-Sonnenberg, Am Heienberg 2, in den Räumen des Offenen Forums Wiesbaden.

In Zusammenarbeit mit Offenem Forum Wiesbaden, Evang. Marktgemeinde Halle/Saale und Ökumenischer Initiative Reich Gottes - jetzt!

Thema: „Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes. Der gemeinsame Horizont für gegenwärtige Weltverantwortung in Kirche, Politik und Gesellschaft“

Freitag, 7. Oktober.

Ab 18 Uhr Empfang und Quartierverteilung, 19.30 Begrüßungsabend.

Samstag, 8. Oktober.

9 Uhr. Dr. Karl Martin (Wiesbaden): „Das Thema ‚Reich Gottes‘ in der Theologie Dietrich Bonhoeffers“. - Professor Dr. Werner Zager: „Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes - exegetische Grundstrukturen“.

11 Uhr. Dr. Andreas Rössler: „Reich Gottes, ‚roter Faden‘ in Kirchen- und Dogmengeschichte unter besonderer Be-

rücksichtigung der religiösen Sozialisten“. 14 Uhr. Dipl.-Theol. Georg Wolter (Köln): „Reich Gottes als Motivation für praktisch-gesellschaftliches Engagement“.

- Dr. Claus Petersen (Nürnberg): „Reich Gottes und real existierende Kirche. Welche Veränderungen unerlässlich sind, damit die Kirche wieder als Botschafterin des Reiches Gottes erkennbar wird“.

15.30 Uhr Arbeitsgruppen mit den Referenten.

19.30 Uhr Geselliger Abend im Rheingau im Diefenhardt'schen Weingut.

Sonntag, 9. Oktober.

10 Uhr Gottesdienst in der Stephanusgemeinde Wiesbaden. Anschließend Abschlussrunde.

Weitere Infos, Tagungsprogramme und Anmeldungen im Büro des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins zur Förderung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft e.V. (dbv):

Am Heienberg 2, 65193 Wiesbaden-Sonnenberg, Tel. 0611-542179; Fax:-9545911. E-mail: dietrich-bonhoefferverein@dike.de <http://dietrich-bonhoeffer-verein.dike.de>

Regionaltreffen des Bundes für Freies Christentum in Stuttgart

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

22. Oktober (Samstag), 15- 18 Uhr.

Pfarrer Dr. Claus Petersen (Nürnberg): „Reich Gottes: Schlüsselbegriff christlichen Glaubens und Handelns“.

Radikales Denken, Transzendenz und Unsterblichkeit

Radikales Denken - Denken bis an die Wurzel, bis auf den Grund der Dinge, ohne Kompromisse, unbestechlich, rücksichtslos, ehrlich! Ein solches Denken wird immer wieder einmal an die Schwelle der Transzendenz stoßen bzw. sich vor das Problem des Fortlebens nach dem Tod gestellt sehen (S. 11)

Nur radikales Denken ist wahrhaftiges Denken, ist einzig und allein mutiges Denken, vor keiner unangenehmen Wahrheit, keinem mainstream der veröffentlichten Meinung, vor keiner Konsequenz der Wahrheit zurückschreckend. (S. 11)

Wer keinerlei Art von Transzendenz anerkennt, bleibt ein Banause, ein horizontaler Nomade, ein auf der Erde kriechender Wurm, der nie einen Standpunkt über der Welt gewinnt. Transzendenzoffenheit, Metaphysikoffenheit ist eine notwendige Voraussetzung echten Menschseins. Wer auch nur die *Möglichkeit* von etwas über das Irdisch-Empirische Hinausgehendem, eben Transzendierendem negiert, blockiert, beschneidet, der begrenzt seiner Seele, tötet sie auf die Dauer. (S.11)

Nur das Licht einer jenseitigen Dimension kann das Dunkel des Diesseits erklären und verklären! (S. 14)

Wenn es nach dem Tod nicht weitergeht, dann war der Mensch auf dem Planeten Erde nur eine sinnlose Episode, ein zweckloses Unternehmen. Aber man beachte die Überzeugung der antiken Philosophie: „Die Natur tut nichts umsonst“ (Aristoteles). (S. 15)

Geist ist auch das Wissen um die grundlegende Differenz, die Erkenntnis, dass das, was mein Auge sieht, mein Ohr hört, meine Hand ertastet, meine Haut empfindet, nicht das Ganze und Alles ist, dass alles Sinnliche und Materielle eingebettet ist in eine größere und bedeutendere Wirklichkeit. (S. 15)

Hubertus Mynarek, Unsterblichkeit, Verlag Die Blaue Eule, Essen 2005 (ISBN 3-89924-133-9), 29 Euro.

Die Zitate stammen aus dem 1. Kapitel: „Aphorismen zur Unsterblichkeit“. Das Buch wird in dieser Nummer auf Seite 135-138 besprochen.

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 56 037 137 (BLZ 611 500 20) oder Postbank Hannover 1550 78-307 (BLZ 250 100 30).

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: tgdst@t-online.de

In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum

wende man sich an die Geschäftsführende Vorsitzende, Frau Karin Klingbeil, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Pfarrer Dr. Andreas Rössler (Anschriften vorne).