



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

57. JAHRGANG – HEFT 6
NOVEMBER / DEZEMBER 2005

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

NOVEMBER / DEZEMBER 2005

INHALT

Andreas Rössler: **Gottes Wort in Person** 141

Heinrich Frommer: **Predigt zu Markus 9,17-29** 143

Wolfgang Pfüller: **Warum Christentum und Islam (nicht) notwendig
fundamentalistisch sind** 146

Werner Zager: **Die Menschwerdung des Logos** 154

Berichte 157 **Bücher** 160

Tagungsbericht: **„Ich und Du. Mensch und Gott. Im Gespräch mit
Martin Buber“** 163

Aus dem Bund für Freies Christentum 167

Termine 168

Zum Nachdenken:

Martin Buber, Aufgekündigt ist uns nicht worden

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

Pfarrer Heinrich Frommer,
Hauffstr. 3, 73770 Denkendorf

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

Schriftleitung

Dr. Andreas Rössler,
Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart
Tel. 0711/4 78 06 47

E-Mail: drandreas.roessler@t-online.de

Wort des Schriftleiters

Gottes Wort in Person

Die Jahrestagung 2005 des Bundes für Freies Christentum war dem Gespräch mit Martin Buber (1878-1965) gewidmet. Bei der Vorbereitung stieß ich auf einen für mich ungewöhnlichen Gesichtspunkt. Ausgerechnet dieser jüdische Religionsphilosoph nähert sich in seinem Buch „Gottesfinsternis“ (1953) dem christlichen Grundgedanken der „Inkarnation“, der Verleiblichung oder Menschwerdung des göttlichen Wortes. Die „Inkarnation“ ist die Botschaft von Weihnachten: „Das Wort (der Logos) ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Johannes 1,14).

Von jemandem, der in der jüdischen Tradition beheimatet ist, erwartet man eigentlich keinen Beitrag zur Inkarnation. Das Judentum geht von der Erhabenheit Gottes über alles Irdische aus und damit vom unendlichen Abstand zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung. „Gott ist immer größer“ (deus semper maior): Dieser Grundsatz verbindet jüdisches und christliches Denken. So umschreibt Buber Gott als „das wesenhafte Geheimnis, zu dessen Wesen seine Unerforschlichkeit gehört: das Unerkennbare“.

Ist Gott aber in dieser Weise jenseitig (transzendent), dann ist zunächst nicht klar, wie wir mit ihm dran sind, was wir von ihm zu erwarten haben und was er von uns erwartet. Eine persönliche Beziehung zu Gott, im Sinn von Bubers Verhältnis des Ich zum absoluten Du, ist erst dann möglich, wenn es nicht bei einer bloßen Verborgenheit Gottes bleibt. Das Jenseitige muss sich diesseitig (immanent) bekannt machen.

Nach Buber werden wir des „ewig Namenlosen“ inne, indem (religionsgeschichtlich gesprochen) göttliche Wesen „zu uns in Beziehung traten, Gestalten wechselnd, gestaltbewahrend, gestaltlos, und uns gewährten, zu ihnen in Beziehung zu treten. Wesen wandte sich aus seiner Transzendenz zu uns, stieg zu uns nieder, zeigte sich uns, redete zu uns, in der Immanenz.“ Dies ist schon der Gedanke der Inkarnation. Buber redet von „Personalisierung“. Die „Urwirklichkeit“ sprengt jeden Rahmen menschlichen Personseins. In seiner Unbegrenztheit ist Gott „absolute Person“. „Das Absolute“ darf nicht auf „die Personhaftigkeit reduziert“ werden. Doch setzt sich Gott in Beziehung zu uns und macht sich dabei quasi zur Person: „Man darf die Personhaftigkeit Gottes

als seine Tat verstehen, ja, dem Gläubigen wäre das Bekenntnis gestattet, Gott sei ihm zuliebe Person geworden, weil es unserer menschlichen Wesensart nach eine gegenseitige Beziehung mit uns nur als eine personhafte gibt“. Freilich nimmt Buber diese Personalisierung Gottes gleich wieder halb zurück. Er redet von dem „sich auf keine Gestalt festlegenden, sich aus jeder Manifestation wieder zurückziehenden Gott“.

Aus christlicher Sicht hat sich Gottes Anrede an die Menschheit in Jesus von Nazareth personalisiert. In ihm ist die „Kräftigkeit des Gottesbewusstseins“ (so Friedrich Schleiermacher) so intensiv wie nirgends sonst. In Jesus hat sich Gott menschlich verständlich und eindeutig gemacht: als voraussetzungslose Gnade und Barmherzigkeit sowie als unbedingte Forderung zu Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe. „Inkarnation“ heißt nicht, das Geschöpfliche werde in einen anderen Seinszustand verwandelt, der Mensch Jesus etwa sei zugleich Gott gewesen. Inkarnation bedeutet vielmehr eine Personalisierung Gottes, von der er sich nicht mehr zurückziehen wird und die somit zuverlässig ist und gültig bleibt.

Jesus von Nazareth ist Gottes Wort in Person. Wie ein Leben nach dem Willen Gottes aussieht, das wird an Jesus deutlich. In der Nachfolge Jesu versuchen Christen, dem „Wort Gottes in Person“ zu entsprechen. Man kann aber universalistisch auch von einem Leben „im Geist Jesu“ sprechen, das nicht auf die ausdrücklich an Jesus als den Christus Glaubenden begrenzt ist.

Ist die Inkarnation des Wortes Gottes auf Jesus von Nazareth einzuschränken? Ein offenes, freies Christentum nimmt weitere Menschwerdungen des Wortes Gottes an, denn Gott als alles tragende Kraft, als alles zum Ziel führenden Geist ist stets gegenwärtig und macht sich immer von neuem bekannt. Die Richtung hält sich dabei durch, denn Gott widerspricht sich nicht.

Könnte es dann sogar in unserem eigenen Leben in ganz kleiner Dosierung zu so etwas wie Inkarnationen des göttlichen Wortes kommen? „Herr, komm in mir wohnen, lass mein' Geist auf Erden dir ein Heiligtum noch werden“ (Gerhard Tersteegen in seinem Lied „Gott ist gegenwärtig“). Im Blick auf die Weihnachtsbotschaft heißt das: „Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren“ (Angelus Silesius). Wird Gottes „Wille der Liebe“ – nach Albert Schweitzer die von Gott ausgehende Liebe und die dadurch ermöglichte tätige menschliche Liebe – in unserem Leben ansatzweise wirklich, dann mag das zwar recht unscheinbar sein, kann sich aber hier und dort befreiend auswirken. Der christliche Maßstab steht dabei fest: Nach aller Erfahrung ist keine Inkarnation so dicht und so glaubwürdig wie die in Jesus von Nazareth, denn bei ihm stimmen Wort und Tat überein.

Andreas Rössler

Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig

Gedanken zu Markus 9,17-29

Bei der Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum in Worms hielt Pfarrer Heinrich Frommer, Vorstandsmitglied im Bund, am 18. September 2005 den Gottesdienst in der Friedrichskirche. Seine Predigt zu der Geschichte von der Heilung eines epileptischen Knaben in Markus 9,17-29 konzentrierte er auf das Wort Jesu „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt“ (Vers 23) und die Antwort des verzweifelten Vaters: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!“ (Vers 24). Die Überschrift seiner Predigt ist ein Zitat von Martin Buber.

Martin Bubers „Erzählungen der Chassidim“ enthalten eine große Anzahl von Wundergeschichten aus einer alten Zeit und einem Kulturkreis, der vergangen ist. Was sollen diese Geschichten? In der Einleitung zu seinem Buch gibt Buber der Überzeugung Ausdruck, Wundergeschichten würden schon allein dadurch nicht nur gegenwärtig, sondern auch wirkungsmächtig, wenn man sie wieder erzählt: „Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig.“ Wir vertrauen auf Bubers Erfahrung und nehmen uns die Geschichte von der Heilung eines epileptischen Knaben vor: eine Wundergeschichte, eine ergreifende Geschichte!

Mindestens für zwei Menschen beginnt ein neues Leben. Da ist der Knabe, der vom Leben nichts anderes weiß, als dass es schmerzhaft und bedroht ist. Noch nie konnte er ohne fremde Hilfe sein. Er ist sich dessen bewusst, dass in jedem Augenblick und ohne Vorankündigung das Schreckliche über ihn hereinbrechen kann. Hinterher weiß er nichts davon, versteht nicht, was das ist und spürt nur seine Schwäche und Erschöpfung. Er weiß, dass er nie richtig zu den Geschwistern und Freunden gehören wird, und er weiß nicht, ob sein Leben überhaupt eine Zukunft hat.

Doch jetzt ist alles anders. Man hat ihm berichtet, wie sich alles abgespielt hat. Er ist frei. Er gehört zu den anderen. Er kann bei allem mitmachen, was sie tun. Er ist glücklich und freut sich auf jeden neuen Tag. Er denkt auch oft an Jesus, den Mann, der ihm geholfen hat. Es war ein Wunder, und es ist immer noch eines. Es scheint so zu sein, dass das, was ein Wunder ist, immer weitergeht und niemals aufhört.

Der Vater des Kindes ist der andere, in dieser Geschichte unmittelbar Betroffene. Man spürt, dass die Lebensnot des Kindes seine eigene ist. Er liebt es, vielleicht mehr als das eigene Leben. Er würde alles für es tun oder hingeben. Unermüdlich ist er auf der Suche nach etwas, das helfen oder wenigstens lindern könnte. Aber er fand die Hilfe nicht, auch nicht bei den Jüngern Jesu. Und dann hat Jesus den Knaben bei der Hand genommen, nach einem entsetzlichen Anfall, und hat ihn zu ihm geführt, gesund. Einfach so. Da kann man nichts begreifen. Man kann es nur immer wieder erzählen, wie es war. Es war ein Wunder.

Wer ein Wunder erlebt hat, weiß, dass das Leben ein Geschenk ist. Wir haben diese Wundergeschichte gerne wieder erzählt, weil wir uns freuen, wenn Menschen geholfen werden kann. Wahrscheinlich hat Buber auch dieses Mal Recht, und wir spüren, dass auch für uns in dieser Geschichte eine geheime Kraft verborgen sein kann.

Ist alles möglich?

Und doch steckt in dieser Wundergeschichte für uns ein großes Unbehagen. Jesus sagt: „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt.“ Das Unbehagen besagt: Für niemanden sind „alle Dinge möglich“. Allein schon der Gedanke daran ist lächerlich und ein lästerlicher Hochmut. Sollte ausgerechnet den Glaubenden ein solches Privileg zuteil werden, das nicht menschenmöglich und vielleicht sogar unmenschlich ist?

Es gibt Menschen, die so sehr auf ein Wunder gehofft und so sehr dafür gebetet haben, aber das Wunder kam nicht. Es ist entsetzlich, wenn ihnen dann von „frommen“ Seelen mit Bezug auf unsere Bibelstelle vorgehalten wird: „Du hast eben zu wenig oder nicht den richtigen Glauben. So kann Gott natürlich auch nichts für dich tun.“ Aber in dieser Auslegung wäre dieses Wort Jesu gründlich missverstanden. Der Glaube kann und möchte uns nicht zu Menschen machen, die nach Art eines Zauberers ganz flott Dinge zu Stande bringen, die niemand für möglich gehalten hätte.

Jesu Wort verweist auf Gott, der alles in seiner Hand hat. Für seine schaffende Kraft gibt es nicht die Unterscheidung von möglich und unmöglich. Er tut alles für uns und er tut es so, wie es für uns nach seinen Gedanken auf seine Wege führt. Hier ist der Glaube gefragt. Glaube ist ein Vertrauen, das alles in Gottes Hand legt und alles aus seiner Hand annimmt. Auch darauf hat uns Buber aufmerksam gemacht.

Der Glaube also macht es möglich zu verstehen, dass alles von Gott kommt, wo ich Weg und Hilfe erbitte. Es ist möglich, dass der Knabe gesund wird und

ein neues Leben anfängt: ein Wunder. Es kann sein, dass für ihn eine Pflegestelle gefunden wird, die genau das Richtige für ihn ist: Es ist wie ein Wunder. Es ist möglich, dass der Knabe sterben wird und die Bereitschaft zu seinem Weg findet. Ich hörte von einer Krankenhauspfarrerin, die bei krebserkrankten Kindern war. Sie sagte, es sei kaum fassbar, wie innerlich reif solche Kinder schon sein könnten und offen für das Ewige, oft weitaus mehr als die Eltern. Es scheint unmöglich und ist doch da als eine große Kraft: ein Wunder.

Wo der Glaube sich auf Gott einlässt, wird alles möglich. Es wird möglich, alles als Gottes Wunder anzunehmen, was er für uns bereithält.

Glaube und Zweifel bewegen uns beide

Der Hilferuf des bedrängten Vaters heißt: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ Das ist vielleicht eines der wichtigsten Bibelworte über den Glauben. Hier zeigt sich der Glaube als die Bereitschaft, sich von Gott führen zu lassen. Es ist der gute Wille, alles aus Gottes Hand anzunehmen; die Überzeugung, dass Gott auch das Unmögliche zu Möglichkeiten macht, mit denen wir leben können.

Aber gleich daneben steht der Zweifel (hier „Unglaube“ genannt), der sich für viel zu schwach hält, einen solchen Glauben durchzuhalten. Er merkt plötzlich, dass Gott doch viel zu weit weg ist, um in unser Leben einzugreifen. Er wird umgetrieben von der Einsicht, dass Gott nicht dazu da ist, meine Wünsche zu erfüllen. Glaube und Zweifel sind wie Geschwister. Was das eine hat, gibt es dem anderen in die Hand. Es ist unmöglich, nur das eine zu haben. Deshalb die Bitte an Jesus: „Hilf meinem Unglauben!“ Nur mit Gottes Hilfe leitet der tief in uns wohnende und nie ganz verschwindende „Unglaube“ hinüber zum Glauben. Nur durch Gottes Gegenwart wird unser Glaube vor Hochmut und Selbstgefälligkeit bewahrt, und wir werden uns unseres „Unglaubens“ bewusst. Wir spüren erneut, dass nur dort das Unmögliche zu Gottes Möglichkeiten mit uns werden kann, wo wir uns mit seiner Hilfe auf die stete Bewegung einlassen zwischen unserem „Unglauben“ und dem Glauben, den Gott schenkt

Wie lange geht es?

Es gibt Leute, die meinen, man müsse mit Gott viel Geduld haben. Wer auf Gottes Eingreifen hofft, braucht einen langen Atem, bis Gott sich zeigt.

Vater und Sohn in unserer Geschichte haben das anders erfahren. Jesus hat sofort eingegriffen. Die beiden konnten sofort weiterleben in der neuen Situation, die er ihnen geschaffen hatte. So kann auch unser Glaube entdecken und

begreifen: Unsere Möglichkeiten liegen in dem, was Gott uns zudenkt. In dieser Zuversicht dürfen wir dann auch damit rechnen, dass noch heute, oder auch vielleicht morgen, uns die Augen für etwas aufgehen, das wir für ganz unmöglich hielten und das uns doch von Gott als eine Möglichkeit aufgezeigt wird. Sicher wird sich später auch noch erweisen, dass diese Möglichkeit eine gute Lösung war. Aber das ist dann so etwas wie eine Wundergeschichte, und die - so meint Buber - muss man dann einfach wieder erzählen.

Wolfgang Pfüller

Warum Christentum und Islam (nicht) notwendig fundamentalistisch sind

Prinzipielle Überlegungen aus aktuellem Anlass

Eine erste Fassung dieser Überlegungen hat der Eisenacher Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller am 3. Dezember 2001 an der Universität Osnabrück vorgetragen.

Es gab Zeiten, da hielt man den Fundamentalismus für eine rasch vorübergehende Erscheinung. Das war so zu Anfang des 20. Jahrhunderts, als amerikanische Protestanten die Schriftenreihe „The Fundamentals“ herausgaben, die nur von 1910 bis 1915 Bestand hatte. Diese Zeiten sind vorbei. „Seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts traten religiös-politische Protestbewegungen unter Christen, Muslimen, Juden, Sikhs, Hindus, Theravada-Buddhisten und japanischen Religionsangehörigen in den Blick der Öffentlichkeit, auf die der Begriff des Fundamentalismus übertragen wurde“ (Art. Fundamentalismus, LThK Band 4, 3. Auflage 1995, S. 224-226; dort S. 224). Und sie traten nicht nur in den Blick der Öffentlichkeit; sie scheinen sich auch zunehmend zu verbreiten (vgl. M.Volf, Die Herausforderung des protestantischen Fundamentalismus, in: Concilium 28/1992, S. 261-268; dort S. 261). Schließlich und nicht zuletzt ist spätestens seit dem 11. September 2001 klar, von welcher verheerender „Schlagkraft“ fundamentalistische Überzeugungen sein können. All dies dürfte Anlass genug sein, sich mit dem Fundamentalismus näher zu befassen, wie dies ja auch von den verschiedensten Seiten her geschehen ist und geschieht.

Allein, dem Ausdruck „Fundamentalismus“ scheint es zu gehen wie manchem im Lauf der Geschichte angereicherten Ausdruck auch: Er droht, zum

Etikett zu verkommen und als Begriff unbrauchbar zu werden, da er nichts Genaueres mehr begreift. So werden daraufhin allzu schnell irgendwelche, irgendwie religiös motivierte, meist gewalttätige Protestbewegungen mit einem solchen Etikett versehen. Ein solcher Sprachgebrauch indessen, forciert durch den Wettlauf um verkaufsfördernde Schlagworte und Schlagzeilen in den öffentlichen Medien, kann dem gründlichen Nachdenken über die durch den Fundamentalismus gegebenen Herausforderungen nicht zuträglich sein. Kein Wunder also, dass manche der Verwendung des Ausdrucks Fundamentalismus überhaupt skeptisch gegenüber stehen. Dennoch ist es wohl besser, den Ausdruck begrifflich zu präzisieren. Denn: „Ob man will oder nicht, dieser Begriff hat eine Entwicklung durchlaufen. [...] Er ist jetzt soweit verbreitet und eingebürgert, dass er nicht wegdiskutiert werden kann. Es lässt sich wohl besser damit leben, wenn dieser Begriff sorgfältig definiert wird“ (M. E. Marty, Fundamentalismus, in: Dialog der Religionen 4/1994, S. 87-95; dort S. 87). Vor allem können auch erst infolge dieser begrifflichen Präzisierung die Herausforderungen deutlich wahrgenommen werden, die durch den Fundamentalismus zweifellos gegeben sind.

Die folgenden Überlegungen wollen sich diesen Herausforderungen im Blick auf das Christentum wie den Islam zuwenden, nachdem sie den Ausdruck Fundamentalismus für ihre Zwecke hinreichend präzisiert haben. Dabei befassen sie sich nicht mit dem Fundamentalismus als soziales oder auch (sozial)psychisches Phänomen. Es geht vielmehr um den Fundamentalismus als geistiges Phänomen, mit anderen Worten um seine Denkstrukturen. Diese bestimmen den Fundamentalismus nicht nur zutiefst; sie beinhalten auch die vermutlich größte Herausforderung sowohl für das Christentum wie für den Islam.

Ich möchte im Folgenden so vorgehen, dass ich zunächst anhand zweier Thesen die Denkstrukturen des Fundamentalismus analysiere und damit den Ausdruck Fundamentalismus begrifflich präzisiere, woraufhin in zwei weiteren Thesen die Herausforderung ins Auge gefasst und aufgenommen werden soll.

1. Der Fundamentalismus erscheint als Reaktion auf den infolge des neuzeitlichen kritischen, besonders historischen Denkens drohenden Relativismus.

„Darüber, dass es sich bei dem Fundamentalismus um eine Protestbewegung handelt, besteht bei fast allen Forschern Einigkeit“ (V. N. Makrides, Fundamentalismus aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: Dialog der Religionen 4/1994, S. 2-25; dort S. 19). Oft wird dieser Protest pauschal als einer gegen „die Moderne“ diagnostiziert. So schreibt Wolfgang Beinert: Der „Fundamentalismus ist ein Antimodernismus“ (Beinert, Christentum und Fundamentalismus, Nettetal

1992, S. 27). Diese Behauptung ist jedoch sicher zu undifferenziert (vgl. M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000, S. 50). Im Gegenteil, man kann Fundamentalisten in gewisser Hinsicht durchaus als modern charakterisieren. „Weit entfernt davon, Neandertaler oder Fossilien zu sein, sind Fundamentalisten meist mit Kassettenrecordern, Computern, Radio, Fernsehen und, falls sie militant sind, mit modernsten Waffen vertraut. Weit entfernt davon, die moderne Welt zu ignorieren, [...] möchten sie die Kräfte, von denen sie sich bedroht fühlen, für sich benutzen“ (Marty, 1994, S. 89-90). Jedoch übernimmt zumindest der christliche Fundamentalismus - aber nicht nur er - nicht allein die technischen Errungenschaften der Moderne. Er übernimmt auch zentrale Merkmale der Moderne wie den Individualismus und den Rationalismus. Letzteren übernimmt er besonders in Form eines erkenntnistheoretischen Grundlagendenkens, wonach Wissen nur durch unzweifelhafte Grundlagen gerechtfertigt ist (René Descartes). Freilich handelt es sich hierbei um ein Merkmal der frühen Moderne, genauer gesagt des 17. Jahrhunderts (vgl. Volf, S. 264-265).

Demgegenüber reagiert zunächst der christliche Fundamentalismus zu Anfang des 20. Jahrhunderts auf die vom historischen und naturwissenschaftlichen Denken besonders im 19. Jahrhundert hervorgerufenen Entwicklungen (Volf, S. 262). Gegen die infolge dieses Denkens geschehene einschneidende Relativierung der biblischen Autorität setzt er als das entscheidende der „five fundamentals“ die Lehre von der Verbalinspiration und absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel. Das entscheidende der „five fundamentals“ ist dies deshalb, weil die anderen „fundamentals“ wie Göttlichkeit und Jungfrauengeburt Jesu, sein stellvertretendes Sühnopfer, die leibliche Auferstehung und die Wiederkunft Jesu (vgl. K. Kienzler, *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München 1996, S. 30) mit Berufung auf die irrtumslose Schrift begründet werden können. Hatte das historische Denken nach den Worten von Ernst Troeltsch „Alles und Jedes“ relativiert, so versuchte der Fundamentalismus diese Relativierung an einer entscheidenden Stelle wieder rückgängig zu machen. Sein Versuch ist damit dem der protestantischen Orthodoxie des 16./17. Jahrhunderts vergleichbar, die der Relativierung der uneingeschränkten biblischen Autorität seitens der römisch-katholischen Kirche und Kontroverstheologie durch ihre Lehre von der Verbalinspiration der Schrift zu begegnen gedachte.

Der islamische Fundamentalismus oder „Islamismus“ (A. Th. Khoury, *Fundamentalismus*, in: Khoury u.a., *Islam-Lexikon*, Freiburg 1999, S. 266-272; dort S. 266) reagiert mit einigem Zeitverzug auf dasselbe Problem. Heutige islamische Fundamentalisten teilen mit den protestantischen Fundamentalisten an der Wende

vom 19. zum 20. Jahrhundert „die Frontstellung gegen die Säkularisierung und gegen andere für die Entstehung der modernen Welt im europäisch-nordamerikanischen Wortverstand konstitutive Entwicklungen.[...] Daraus resultiert auch bei ihnen eine Abwehrhaltung gegen die moderne Wissenschaft, insofern diese sich nicht an das vermeintlich geoffenbarte Natur- und Geschichtsbild gebunden fühlt, und gegen bestimmte ihrer Ansicht nach den geoffenbarten Normen zuwiderlaufende moderne Formen politischen Lebens und sozialen Verhaltens“ (R. Wielandt, *Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus – Hintergründe und Perspektiven*, in: *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?*, herausgegeben von K. Kienzler, Düsseldorf 1990, S. 46-66; dort S. 47). Der Islamismus sieht in solchen Phänomenen nicht zu Unrecht Erscheinungsformen „westlichen Denkens“ bzw. „westlicher Werte“, die den Islam in fundamentaler Weise bedrohen.

Nun mag es schon sein, dass der Fundamentalismus den alle „Wahrheiten“ vergleichungstüchtigen Relativismus mit dem Pluralismus vermischt. „Der Pluralismus, also die Toleranz dafür und die Möglichkeit dazu, unterschiedliche möglicherweise berechnete Meinungen zuzulassen, hat, aus fundamentalistischer Sicht, unausweichlich relativistische Tendenzen zur Folge“ (M. E. Marty, *Was ist Fundamentalismus? Theologische Perspektiven*, in: *Concilium* 28/1992, S. 199-207; dort S. 203). Nur, sind die Grenzen zwischen Pluralismus und Relativismus nicht in der Tat allzu oft fließend? Hat dies nicht in jüngster Zeit gerade die Diskussion um die pluralistische Religionstheologie unüberschaubar deutlich gemacht? Wie dem auch sei: Wenn man der durch den Fundamentalismus gegebenen Herausforderung begegnen will, wird man nicht zuletzt begründen müssen, warum der Pluralismus nicht notwendig zum Relativismus führt.

2. Der Fundamentalismus wählt die Fundamente willkürlich aus und erklärt sie für unumstößlich.

Offensichtlich verfolgt der Fundamentalismus eine „Immunsierungsstrategie“ (Hans Albert). Dies tut er, indem er den Begründungsvorgang an bestimmten Stellen willkürlich abbricht, die entsprechenden Positionen dogmatisiert und sie als unumstößliche Fundamente deklariert. Dies zeigt sich im christlichen wie im islamischen Fundamentalismus gleichermaßen. Zum einen ist die Auswahl der „fundamentals“ offensichtlich willkürlich, denn mit Berufung auf die vermeintlich irrtumslose Schrift ließen sich natürlich auch weitere oder andere Lehren bzw. Verhaltensregeln als fundamental bestimmen. Zum anderen sind die mit Berufung auf den Koran gewonnenen vermeintlich unumstößlich gültigen früh-

islamischen politischen und sonstigen Ordnungsvorstellungen (vgl. Khoury, S. 266; Wielandt, S. 47) durchaus nicht einheitlich und ein für alle Mal feststehend. Vielmehr gibt es hier Entwicklungen und Veränderungen bereits zu Zeiten des Korans und im Koran selbst (vgl. M. Arkoun, *Der Islam. Annäherung an eine Religionen*, Heidelberg 1999, S. 73 ff; H. Zirker, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, S. 70 ff). Damit aber zeigt sich das entscheidende Problem des christlichen wie des islamischen Fundamentalismus. Das alle anderen „fundamentals“ tragende Fundament, die vermeintlich irrtumslose heilige Schrift, trägt nicht. Ihre durch das neuzeitliche naturwissenschaftliche und vor allem historische Denken erwiesene Relativierung ist nicht zu bestreiten. Ja, selbst wenn sie gleichsam als vom Himmel gefallen behauptet wird, so erweist sich dies dem historischen Denken als nicht mehr als eben eine Behauptung, die es in vergleichbarer Weise in verschiedenen religiösen Traditionen gibt.

Sicher füllt der Fundamentalismus mit seiner vermeintlich unumstößlichen Botschaft ein „Sinnvakuum“ (J. Coleman, *Fundamentalismus als weltweites Phänomen. Soziologische Perspektiven*, in: *Concilium* 28/1992, S. 221-228; dort S. 227; vgl. Makrides, S. 21), zumal der fundamentalistische Glaube gewöhnlich klare Konturen hat und demzufolge einfache, weithin verständliche Orientierung anbietet (J. Niewiadomski, *Fundamentalismus*; in: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Freiburg 1994, S. 336-344; dort S. 341). Das erklärt unter anderem seine Attraktivität auch für verunsicherte Intellektuelle. (Man sollte sich nicht der Täuschung hingeben, wonach der Fundamentalismus etwa nur für naive Geister attraktiv sei. Gerade Intellektuelle sind angesichts der unüberschaubaren Vielzahl und Vielfalt von sogenannten Sinnangeboten oft erheblich verunsichert und haben das verständliche Bedürfnis nach klaren, sicheren, richtungsweisenden Orientierungen. Zudem sind jedenfalls die führenden Köpfe fundamentalistischer Gruppen alles andere als naive Geister, wie nicht zuletzt der 11. September 2001 belegt.)

Dennoch erreicht der Fundamentalismus das von ihm vornehmlich verfolgte Ziel nicht. Er überwindet den Relativismus gerade nicht, ist vielmehr im Gegenteil selbst ein Ausdruck des Relativismus, nämlich eine Gestalt des Subjektivismus. Die von ihm willkürlich gelegten Fundamente haben bloß subjektive Gültigkeit, sind also von daher beliebig. Das heißt sie können von anderen mit demselben Recht und Anspruch auf Unumstößlichkeit an anderer Stelle gelegt werden. Da sie demzufolge gleichermaßen gut oder vielmehr schlecht begründet sind, sind sie gleich gültig, ihre Auswahl mithin gleichgültig. Folglich zeigt sich der Fundamentalismus als eine Spielart des Relativismus, den er doch zu überwinden ange-treten war.

3. Solange Christentum und Islam ihre Endgültigkeitsansprüche aufrecht erhalten, unterliegen sie fundamentalistischem Denken.

V.N. Makrides hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es sowohl innerhalb des Christentums wie des Islam „immer starke Totalitäts- und Absolutheitsansprüche (gab), welche die Entwicklung der beiden Religionen, in verschiedenen Formen, entscheidend geprägt haben“ (Makrides, S. 13-14). Die formulierte These nimmt diesen Tatbestand auf. Sie bezeichnet aber darüber hinaus meines Erachtens zugleich die eigentliche Herausforderung, die der Fundamentalismus für das Christentum wie für den Islam darstellt. Denn die beiden, oft so genannten Offenbarungsreligionen sind traditionell zutiefst von fundamentalistischem Denken infiziert, ohne dass man sie damit etwa mit Fundamentalismus gleichsetzen dürfte. Ich behaupte also, dass die in beiden religiösen Traditionen dominierenden Endgültigkeitsansprüche fundamentalistischen Denkstrukturen verhaftet sind. Denn sie berufen sich auf vermeintlich unumstößliche Fundamente, ohne diesen Anspruch angesichts erkenntniskritischer Einsichten sowie historischen Denkens aufrecht erhalten zu können (vgl. W. Pfüller, Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive, Münster 2001, S. 23 ff. 52 ff). Folglich unterliegen auch sie an entscheidender Stelle der vom Fundamentalismus verwendeten „Immunsierungsstrategie“. Sie dogmatisieren die von ihnen vertretenen Offenbarungsansprüche und deklarieren sie als unumstößliche Fundamente. Diese Strategie und die damit verbundene fundamentalistische Denkstruktur ließen sich an vielen Beispielen belegen. Ich greife vier Beispiele heraus.

(1) An erster Stelle möchte ich auf den von christlicher Seite traditionell vertretenen Exklusivismus bzw. Inklusivismus im Blick auf die Heils- und Wahrheitsansprüche anderer religiöser Traditionen hinweisen. Diese religions-theologischen Positionen sind mittlerweile oft analysiert worden. In Kürze lassen sie sich so zusammenfassen: Heil und Wahrheit sind nur im Rahmen der christlichen Religion zu finden. Die anderen religiösen Traditionen werden von diesem Heil und dieser Wahrheit ausgeschlossen (Exklusivismus) oder als - diesen Traditionen selbst natürlich unbewusste - Teilhabe an diesem Heil und als Teilwahrheiten in diese Wahrheit eingeschlossen (Inklusivismus). Selbstverständlich können derlei Ansprüche von anderen religiösen Traditionen mit demselben Recht vertreten werden - und sie werden dies auch. Folglich erweisen sich solche Ansprüche als gleichermaßen gültig, was relativistische Konsequenzen nach sich zieht. Damit aber erweist sich erneut, dass derartige Ansprüche fundamentalistischem Denken unterliegen. Denn sie ziehen sich auf vermeintlich unumstößliche

Fundamente zurück, ohne doch die Willkür eines solchen Verfahrens ausschließen zu können.

(2) In gleicher Weise sind die Ansprüche des traditionellen Islam zu bewerten, und zwar der Anspruch auf Verbalinspiration und dementsprechender Irrtumslosigkeit des Korans, die Behauptung des Islam als ursprünglicher Religion, das heißt als Urreligion der Menschheit, und der Anspruch für Muhammad als „Siegel der Propheten“ (vgl. Wielandt, S. 53-56). In jedem Fall wird auch hier endgültige Wahrheit für die eigene Religion in Anspruch genommen, und die kritischen Einwände sind demzufolge die gleichen wie sie hinsichtlich des christlichen Exklusivismus bzw. Inklusivismus vorgetragen wurden. Im Übrigen sind die Positionen des Exklusivismus und des Inklusivismus erwartungsgemäß auch feste Bestandteile der islamischen Tradition.

(3) J. Coleman hat auf die Verwandtschaft zwischen dem Fundamentalismus einerseits und den in der christlichen Tradition weithin dominierenden Positionen von Orthodoxie, Traditionalismus und Konservatismus andererseits aufmerksam gemacht. Er schreibt: „Die Fundamentalisten sind bemüht um eine Kontinuität zwischen ihrer fundamentalistischen Bewegung und der Glaubenstradition, die sie wiederherzustellen beabsichtigen. Die den fundamentalistischen Bewegungen zugrunde liegenden Kernsymbole leiten sich im Allgemeinen von zentralen Aspekten der Orthodoxie der jeweiligen Religion her. So verbinden z.B. der aus dem Sola-Scriptura-Prinzip [= Prinzip „Allein die Heilige Schrift“] gewordene Glaube an die Unfehlbarkeit der Schrift oder der aus dem Primat des Papstes entstandene päpstliche Fundamentalismus die fundamentalistischen Gruppierungen mit dem traditionellen Protestantismus bzw. Katholizismus.[...] Manchmal fällt es schwer, klare Trennungslinien zwischen Fundamentalisten und feiner nuancierten Traditionalisten oder Konservativen zu ziehen“ (Coleman, S. 223).

Dass solche klaren Trennungslinien in der Tat überhaupt nicht zu ziehen sind, liegt an den gleichen Denkstrukturen von Fundamentalismus, Orthodoxie, Traditionalismus und Konservatismus. Denn auch die möglicherweise „feiner nuancierten“ Positionen des Traditionalismus, des Konservatismus und der Orthodoxie treten in aller Regel mit der Berufung auf ein unumstößliches Fundament in Erscheinung; sei es nun ein Teil der kirchlichen oder theologischen Tradition oder die rechte bzw. reine Lehre, die wiederum unter Berufung auf irgendeine Tradition oder eben auf die heilige Schrift vertreten wird.

(4) Aufschlussreich für die in der traditionellen christlichen Theologie tief verwurzelten fundamentalistischen Denkstrukturen mögen nicht zuletzt folgende Bemerkungen sein. Wohlgermerkt, mit ihnen versuchen sich christliche Denker gegenüber dem Fundamentalismus abzugrenzen - und unterliegen damit doch

ungewollt selbst fundamentalistischem Denken. So wird etwa kritisch moniert, der Fundamentalismus erkläre „eine bestimmte Konkretisierung der Letztgrundsätze für [...] letztgültig“ (Beinert, S. 10); er identifiziere ein bestimmtes Deutungsmodell mit dem Fundament selbst (Art. Fundamentalismus, LThK, S. 224); er halte statt der zugrunde liegenden Intentionen, Werte und Normen konkrete Formen und Institutionen der Tradition für endgültig, weil gottgegeben, während diese doch geschichtlich relativ seien (Khoury, S. 270-271). Wie leicht zu sehen ist, werden ungeachtet solcher vermeintlichen Abgrenzungen zum Fundamentalismus dessen Denkstrukturen keineswegs beseitigt. Denn die unumstößlichen Fundamente werden lediglich an anderer Stelle gesehen als sie der kritisierte Fundamentalismus sieht.

4. Die Suche nach identitätsstiftenden Fundamenten ist angesichts des grassierenden Relativismus für das Christentum wie den Islam heute dringender denn je. Diese Fundamente können jedoch nicht unumstößlich, vielmehr nur möglichst fest begründet sein.

Die Suche nach identitätsstiftenden Fundamenten ist heute angesichts des grassierenden Relativismus der „postmodernen Beliebigkeit“, des „anything goes“, sowohl für das Christentum wie für den Islam dringender denn je. Hier liegt das zweifelsohne berechnete Anliegen jeglichen Fundamentalismus. Dabei rede ich deshalb von identitätsstiftenden Fundamenten, weil es um den konstitutiven Kern der beiden religiösen Traditionen geht. Es geht also um das, was diese beiden Traditionen jeweils gleichsam im Innersten zusammenhält.

Freilich, wie gezeigt, suchen der Fundamentalismus wie auch das fundamentalistisch strukturierte Denken überhaupt diese Fundamente auf dem falschen Weg. Endgültigkeitsansprüche bzw. Ansprüche auf unumstößliche Fundamente nämlich sind als Äußerungen menschlicher Hybris, nicht als solche christlicher oder islamischer Identität zu betrachten. Beide Traditionen sollten also derlei Ansprüche tunlichst aufgeben.

Dafür plädiert jedenfalls und zu Recht die pluralistische Religionstheologie, wie sie vor allem im christlichen Bereich in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurde, wie sie aber auch unter islamischen Denkern, wenngleich noch vereinzelt Anklang findet (vgl. P. Schmidt-Leukel, Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?, in: Ökumenische Rundschau 49/2000, S. 259-272; dort S. 261).

Aber führt nicht der Pluralismus geradewegs in den Relativismus, wie es der Fundamentalismus argwöhnt? Ich kann diese Frage hier nicht ausführlich erörtern (vgl. Pfüller, S. 52 ff, besonders S. 59-61). Nur soviel: Der Pluralismus anerkennt uneingeschränkt die (historische bzw. schlicht menschliche) Relativität aller

von Menschen vertretenen Auffassungen, mithin selbstverständlich auch der religiösen Auffassungen. Er verwechselt Relativität jedoch nicht mit Relativismus. Das besagt: Im Unterschied zum fundamentalistisch strukturierten Denken behauptet der Pluralismus, dass keine Auffassung die Vielzahl der anderen Auffassungen mit dem Anspruch auf endgültige Wahrheit dominieren wollen, also in die eigene vermeintlich endgültige Wahrheit einschließen oder sie von dieser ausschließen darf. Er behauptet hingegen nicht, dass alle Auffassungen gleichrangig, gleich gültig sind (=Relativismus). Der (freundschaftliche!) Streit um besser oder schlechter begründete, immer jedoch fehlbare Auffassungen ist im Gegenteil Kennzeichen eines recht verstandenen Pluralismus. In diesem Streit sind die möglichst fest begründeten Fundamente von Christentum und Islam zu finden.

Freilich sind diese möglichst fest begründeten Fundamente auch insofern nicht unumstößlich, als sie einer vergleichenden Beurteilung unterzogen werden müssen (vgl. Pfüller, S. 62-66. 196 ff).

Mit diesen wenigen Überlegungen wollte ich zeigen, welches Anliegen und welche Denkstrukturen den Fundamentalismus kennzeichnen; welche große Herausforderung die fundamentalistischen Denkstrukturen für das traditionelle Christentum wie für den traditionellen Islam darstellen; in welcher Richtung Christentum und Islam dieser Herausforderung begegnen können und sollten, indem sie zugleich das berechtigte Anliegen des Fundamentalismus aufnehmen.

Werner Zager

Die Menschwerdung des Logos

Grundinformation zum Johannes-Evangelium

Das Johannes-Evangelium ist wegen seines mystischen und philosophischen Anstrichs eine Art Lieblingsevangelium des freien Christentums geworden – sofern dieses eine entschieden „symbolische“ Bibelauslegung vertritt. Damit man dabei aber den historischen Boden nicht unter den Füßen verliert, ist Grundinformation nötig.

1. Die literarische Gestalt des Johannes-Evangeliums (= Joh): Das Joh gliedert sich in zwei Teile: In Joh 1-12 steht Jesus vor Augen als der vom Himmel in die Welt gekommene, von Gott als seinem Vater gesandte Sohn, der mit dem Vater „eins“ ist. Joh 13-20 thematisiert den Kreuzestod des Sohnes Gottes als seine Rückkehr zum Vater. Joh 21 ist ein späteres Nachtragskapitel und enthält

weitere Ostergeschichten. Johannes beginnt, anders als Markus, nicht mit dem Bericht über Johannes als den Täufer Jesu, und auch, anders als Matthäus und Lukas, nicht mit einer Erzählung über Jesu Geburt als Davidsson

Er beginnt mit der gewaltigen Ouvertüre des Prologs 1,1-18, der mit dem engen Verhältnis des „Logos“ (= des Wortes) zu Gott im Uranfang der Welt-schöpfung einsetzt und sodann seine Inkarnation (= Menschwerdung) in dem Menschen Jesus als Gottes „einzig geborenen“ Sohn bekennt.

2. Das Joh und die synoptischen Evangelien: Die Anzahl der Stoffe, die die synoptischen Evangelien (das Matthäus-, Markus- und Lukas-Evangelium) und das Joh gemeinsam haben, ist relativ gering gegenüber der großen Mehrzahl von Stoffen ganz eigener Art. An einigen Stellen ist zwingend zu erweisen, dass der Verfasser des Joh das Markus-Evangelium wie auch das Lukas-Evangelium gekannt und benutzt hat. Ob auch das Matthäus-Evangelium, muss offen bleiben, weil es eindeutige Textbeobachtungen nicht gibt und bei den meisten mit Markus parallelen Vergleichsstellen nicht entscheidbar ist, ob nun Markus oder Matthäus zugrunde liegen. Jedenfalls setzte der Johannes-Evangelist bei seinen Lesern die Kenntnis synoptischer Evangelien voraus.

Während nach den synoptischen Evangelien an eine etwa einjährige öffentliche Wirksamkeit Jesu zu denken ist, in der Jesus zunächst in Galiläa auftrat und dann nach Jerusalem zog, wechselt bei Johannes der Schauplatz mehrfach zwischen Galiläa und Jerusalem. Dreimal ist von einem Passahfest die Rede (2,13; 6,4; 11,55), viermal macht Jesus sich nach Jerusalem auf den Weg (2,13; 5,1; 7,10; 12,12). Nach den Synoptikern fand Jesu letztes Mahl mit den Jüngern im Rahmen eines Passahmahls statt (Markus 14,12-26 und Parallelen), nach Johannes aber stirbt Jesus als das wahre Passahlamm noch vor dem Fest zu der Stunde, in der die Passahlämmer geschlachtet werden (18,28; 19,14).

3. Theologische Absichten des Joh: Das Joh ist eine Neuinterpretation des urchristlichen Glaubens. Während die ersten Christen Gottesherrschaft, Wiederkunft Christi, Totenaufstehung und Endgericht von der - wenn auch nahen - Zukunft erwarteten, verlagert das Joh diese Erwartung in die gegenwärtige Glaubenserfahrung. In der Begegnung mit Jesus entscheidet sich Heil und Unheil - und zwar hier und jetzt.

Anders als der Jesus der synoptischen Evangelien verkündigt der johanneische Jesus nicht das Reich Gottes, sondern sich selbst. Er und der Vater sind eins. Nicht in dem Sinne der späteren Trinitätslehre (= Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit), als ob die Überordnung des Vaters aufgehoben wäre. Aber der Vater

steht überall hinter dem Tun des Sohns, er bevollmächtigt und inspiriert ihn, erhört sein Gebet um das Wunder. Der Sohn seinerseits vertritt allezeit den Vater mit seinem Tun.

4. Abfassungsverhältnisse: Wenn im Joh die synoptischen Evangelien benutzt worden sind, dann kann es vor der Verbreitung des Lukas- und Markus-Evangeliums nicht entstanden sein, das heißt nicht vor dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts. Da andererseits das früheste Zeugnis der handschriftlichen Verbreitung ein aus Ägypten stammendes Papyrusstück aus dem ersten Viertel des 2. Jahrhunderts ist, das Joh aber in Ägypten nicht seinen Ursprung hat, muss es vor der Jahrhundertwende entstanden sein. Zwischen seiner Abfassung durch den Evangelisten und seiner Herausgabe durch eine Gruppe von Schülern (21,24) nach dem Tod des Evangelisten ist ebenfalls eine Zeit zu berücksichtigen.

Die Gegenwart des Evangelisten und seiner Leser ist von akuten Verfolgungserfahrungen bestimmt. Offenbar ist es kurz zuvor zu einem Bruch zwischen den johanneischen Gemeinden und dem synagogalen Judentum ihrer nächsten Umgebung gekommen, durch den jahrelang vorausgehende Auseinandersetzungen ein abruptes, von Gewalttätigkeit begleitetes Ende gefunden haben und die sich danach in permanenter offener Feindseligkeit fortsetzten.

Im Schlusswort des Nachtragskapitels heißt es: „Dieser [der Lieblingsjünger] ist es, der darüber Zeugnis gibt und der das aufgeschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist“ (21,24). Offensichtlich handelt es sich dabei um die Idealgestalt eines Jüngers, die jedoch nicht historisch greifbar wird. Dagegen identifizierte die altkirchliche Tradition den Verfasser des vierten Evangeliums mit dem Zebedaïden Johannes (dem Sohn des Zebedaïus). Die erheblich vom synoptischen Typus abweichende Darstellung der Verkündigung Jesu innerhalb des Joh macht jedoch eine Verfasserschaft durch einen Augenzeugen unmöglich. Als Entstehungsort für das Joh kommt Ephesus in Betracht.

5. Zur Botschaft des Joh: Vorzugsweise in gleichnishafter Sprache verdeutlicht das Joh, was Jesus für uns ist: der gute Hirte, der sein Leben für die Schafe hingibt; das Brot des Lebens; das Licht der Welt; der Weg, die Wahrheit und das Leben; der wahre Weinstock; die Auferstehung und das Leben. Dabei handelt es sich gewissermaßen um „Platzhalter“, die mit unseren eigenen Glaubenserfahrungen gefüllt werden wollen. Das ist gewiss wichtiger als ein formales Bekenntnis zur Gottheit Christi. Ob wir Jesu Jüngerinnen und Jünger sind, entscheidet sich daran, inwiefern wir Liebe untereinander haben (Joh 13,34-35).

Berichte

Ist Gott nur ein Hirngespinnst?

Die neuesten Entwicklungen der Hirnforschung lassen aufhorchen: Von Bereichen des menschlichen Hirns ist die Rede, deren Reizung Gotteserfahrungen und religiöse Erlebnisse auslöse. Ist damit der Beweis erbracht, dass alle Religion nur ein Ergebnis biochemischer Reaktionen ist? Religionskritiker wittern „eine neue Möglichkeit, die Diessseitigkeit von Religion zu beweisen und ihren Ursprung in den Menschen selbst hinein zu legen“ (Jan Badenien).

Unter dem Titel „Gott – ein Hirngespinnst?“ setzte sich eine Tagung der Evangelischen Akademie Baden mit der Hirnforschung und ihren Auswirkungen auf die Theologie auseinander.

Kritik an reduktionistischen Positionen in Medizin und Biowissenschaften übte der Bioethiker Axel W. Bauer (Mannheim). Die naturwissenschaftliche „Gleichsetzung des ganzen Menschen mit seinem Gehirn“ habe erhebliche Konsequenzen für ethische, soziale und politische Fragestellungen: Wo Gott zu einem neuronal erzeugten Hirnphänomen und die menschliche Seele zum Nervenbündel wird, „da verliert auch das zentrale Nervengewebe seine ethische und menschliche Dimensionen“. Kein noch so kompliziert aufgebauter „biologischer Zellhaufen“ könne noch auf eine besondere Menschenwürde Anspruch erheben.

Michael Frotscher, Direktor des Anatomischen Instituts der Universität Freiburg, relativierte die Resultate der Hirn-

forschung. Aktuell sei sie mit der Frage beschäftigt, wie es zum Aufbau der Ordnung von Zellen im Hirn komme. Ihre größte Erkenntnis sei, dass „das Hirn nicht immer in allen Regionen aktiviert ist“ und dass es so etwas wie eine „topographische Karte des Hirns“ gebe. Die Hirnforschung sei aber weit entfernt von der Beantwortung von Fragen wie die Existenz eines „Gottesmoduls“.

Bewusstsein und Selbstbewusstsein, freier Wille und moralische Verantwortung galten bis vor kurzem noch als Zuständigkeitsbereich von Theologie und Philosophie. Schon ein Hinweis auf diese Phänomene reichte aus, um die Einzigartigkeit des Menschen zu garantieren, sagte der Theologe Tobias Kläden (Münster).

Durch die Hirnforschung angestoßen würden allerdings diese spezifisch menschlichen Charakteristika „als natürliche Phänomene betrachtet und ihnen jegliche Sonderstellung abgesprochen“. Die Brisanz dieser Entwicklung liege auf der Hand: die fundamentalen Attribute der menschlichen Selbstbeschreibung stünden auf dem Spiel.

Die kernspintomographische Erforschung der Widerspiegelung religiösen Erlebens im Gehirn ist nach Auffassung des Religionswissenschaftlers Ulrich Dehn legitim und begrenzt hilfreich. Sie biete allerdings derzeit noch keinen Erkenntnisfortschritt für religionswissenschaftliche und theologische Forschung. Die bisherigen Forschungsprozesse basierten auf „inszenierten Erfahrungen und ihre wissenschaftliche Wahrnehmung sei immer eine voyeuristische“. Authentisches religiöses Erleben sei noch nicht Gegenstand neurologischer Forschung gewesen.

Ob es einen Gott gibt oder ob Gott nur ein Hirnprodukt ist, können die neurophysiologischen Erkenntnisse nicht deuten, unterstrich auch der Theologe Ulrich Eibach (Bonn). Bestenfalls könnten sie sagen, in welchen Regionen des Gehirns sich die unterschiedlichen Formen religiösen Erlebens widerspiegeln. Auch vermögen sie nicht die Frage nach der Bedeutung der religiösen Erlebnisse und der Wahrheit der auf sie aufbauenden Religionen zu beantworten. Die neurophysiologischen Erkenntnisse leisteten allerdings einen Beitrag dazu, den „naturalistischen Empirismus“, der nur der sinnlich wahrnehmbaren und erforschbaren Welt Wirklichkeit zubilligt, auch auf wissenschaftlicher Ebene in Frage zu stellen.

Ralf Stieber, *epd-Wochenspiegel* 24/ 2005, Ausgabe Südwest (Innenteil S. 14)

IARF Regionalkonferenz Europa

Die Region Europa und Mittlerer Osten der IARF (Weltbund für religiöse Freiheit) hielt vom 21. bis 24. Juli 2005 in Klausenburg (Cluj-Napoca, Kolozsvár) in Siebenbürgen (Rumänien) ihre Konferenz ab. Das Thema lautete „Unsere Nachbarn wahrnehmen – religiöse Toleranz in gemischten Gesellschaften“ (Recognising our Neighbours – Religious Tolerance in Shared Societies). Es sollte dazu geholfen werden, Strategien für Harmonie und Zusammenarbeit innerhalb multireligiöser und gemischter Gesellschaften zu vergleichen und zu entwickeln. Die Dimension des Mittleren Osten führte dazu, sich einer unter besonderem Stress stehenden multireligiösen Umgebung auszusetzen.

Der Hauptredner Dr. Dennis de Jong von der Menschenrechts-Abteilung des niederländischen Außenministeriums hielt einen Vortrag zum Thema „Die Bedeutung der Religion in der Außenpolitik“. Er berührte Bereiche wie „das Ende der Multikulturalität“ in den Niederlanden und in den terroristischen Bombenattentaten in London im Juli 2005. Er bekräftigte die Notwendigkeit für die Staaten, auf die Provokationen fundamentalistischen Terrors nicht mit der Einschränkung der Menschenrechte zu reagieren. Religiöse Gemeinschaften müssen verstanden werden als Verbündete der Regierungen, wenn diese sich um den Fortschritt der Menschenrechte und der Entwicklung bemühen. Dabei hat die Politik aber die gesellschaftlich-kulturellen Verwicklungen dieser Vorgänge in Betracht zu ziehen.

(aus: IARF Newsletter September 2005)

Interreligiöser Dialog beim ÖRK

„Entscheidender Moment im interreligiösen Dialog“ war der Titel einer internationalen Konferenz im Juni 2005 in Genf zur künftigen Ausrichtung des interreligiösen Dialogs beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK).

Der Dialog mit anderen Glaubensgemeinschaften ist zu einem Kernthema des ÖRK geworden. Er wird notwendig, um die aktuellen Bedrohungen auf unserer Erde wirkungsvoller angehen zu können. Während von vielen ein Konflikt der Zivilisationen befürchtet und durch Medienberichte verstärkt wird, teilen eine Reihe religiöser Persönlichkeiten eine ande-

re Sicht und setzen sich dafür ein, eine Kultur des Dialogs aufzubauen. Im gemeinsamen Lösen dringender Weltprobleme wie Globalisierung, Hunger, Wasser, Armut, HIV-Aids sehen sie eine Chance, eine Konfrontation der Zivilisationen und der Religionen zu vermindern oder gar zu vermeiden. Ein Schwerpunkt soll dabei die Verbesserung der Lebensbedingungen von Frauen und Kindern sein, die ökonomisch und politisch ausgebeutet werden.

Im Vordergrund der Auseinandersetzung stand das Verhältnis Christentum-Islam. Deutlich wurde von islamischer Seite geäußert, „Proselytismus“ - also Menschen zu bekehren und zu Anhängern der eigenen Religion zu machen - müsse der Vergangenheit angehören und dürfe nicht mehr praktiziert werden.

Ein großes Maß an Misstrauen ist auf beiden Seiten vorhanden. Oft stehen Christentum und Islam in einem Wettbewerb zueinander, weil sie beide eine universale Botschaft verkünden. Nun gilt es, andere Wege zu finden, um zusammenarbeiten zu können.

Ein Beispiel dafür brachten Bischof Samuel Azariah von der Church of Pakistan und Muhammad Hanif Jalandry, Vorsitzender des Weltrates der Religionen in Pakistan: Sie betonten, der interreligiöse Dialog gehe dann fehl, wenn er auf höherer Ebene gesucht werde und nicht im eigenen engeren Umfeld, um dort anstehende Probleme zu lösen. Es gelte, die Prioritäten zu ändern und zur Basis zu gelangen. Beide führen regelmäßig Seminare für Friedensbildung in den Schulen durch und versuchen, die Ebene des Volkes zu erreichen.

In Pakistan gibt es Tausende von islamischen Religionsschulen mit Millionen von Studierenden, meist aus ärmerer Umgebung. Pakistan ist ein islamischer Staat mit einer minimalen christlichen Minderheit in einer labilen religiösen und politischen Situation. Christen führen ihre eigenen, religiös gemischten, Schulen mit hohem qualitativem Niveau. Für sie ist es eine Überlebensfrage, in einem Staat mit islamischer Rechtsprechung gute Beziehungen aufzubauen.

Wande Abimbola, Professor, Hohepriester der Yoruba und Regierungsberater in Nigeria, wies auf die schmerzhafteste Vergangenheit mit einer Missionierung hin, welche die indigenen Religionen auszurotten versuchte. Er vertrat die Überzeugung, alle Religionen seien einander gleichgestellt.

Es wurde festgehalten, alle Religionen hätten ein Interesse daran, der Tendenz gegenseitiger Ausgrenzung entgegenzuwirken und einen gemeinsamen Boden für Dialog und Verständnis zu bereiten. Allen Religionen sei als Minimum gemeinsam: Spiritualität, „Gott“, das Leben nach dem Tod und Gerechtigkeit.

Interreligiöse Beziehungen und Dialog haben gezeigt, dass Religion manchmal als Ursache von Konflikten gilt.

Tatsächlich aber dürfte es eher so sein, dass Religion schon bestehende Konflikte verschärft. „Interreligiöse Beziehungen und Dialog sollen dazu beitragen, die Religion von dieser Art des Missbrauchs zu befreien, und religiösen Menschen die Möglichkeit bieten, gemeinsam für Heilung und Versöhnung zu wirken“ (ÖRK 2003).

*Pfarrerin Esther R. Suter,
Dornacherstr. 286, CH-4053 Basel*

Bücher

Werner Zager (Herausgeber): Albert Schweitzer und das freie Christentum. Impulse für heutiges Christsein, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005 (ISBN 3-7887-2133-2), 188 Seiten, 19,90 Euro.

Vier der acht Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die bei der Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum im September 2004 in Frankfurt am Main gehalten wurden.

Zunächst nimmt Andreas Rössler das Thema „Albert Schweitzer und das freie Christentum“ auf. Deutlich wird: Für Schweitzer geht es um Freiheit von Unterwerfung unter Dogmen und um die Hingebung an die Religion der Liebe Jesu. Zugleich plädiert Schweitzer: „Hat die Kirche den Geist Jesu, so ist in ihr Platz für alle christliche Frömmigkeit, auch für die frei gerichtete.“ Demnach ist freies Christentum eine Gestalt unter Vielgestaltigem und gehört zur Ökumene. Und: Freies Christentum geht von der Erfahrung aus, nicht vom Dogma, und tritt, wie man heute sagen könnte, für eine „Kirche von unten“ ein, nicht für eine „Kirche von oben“. Rössler betont weiter: In einer Zeit, da viele Menschen, auch innerhalb der Kirchen, sich eher von Gefühlen und Stimmungen leiten lassen, könne man von Schweitzer lernen, die Würde der von Gott gegebenen Vernunft hochzuhalten, um einer religiösen Beliebigkeit zu wehren.

Zager zeichnet „Albert Schweitzer als liberalen Bibelausleger“, als Vertreter his-

torisch-kritischer Bibelauslegung ohne Einschränkung durch irgendeine Kirchenlehre. So erkläre sich Schweitzer zufolge aus Jesu Vorstellung von dem ohne weiteres aus Gottes Barmherzigkeit kommenden Verzeihen, dass Jesus seinen Tod nicht als Sühnopfer habe ansehen können. Assoziation: Bis heute höchst aktuell, schon vom Propheten Hosea verkündet (Hosea 6,6) und wohl von Jesus aufgenommen: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Matthäus 9,13).

Claus Günzler geht dem Thema „Albert Schweitzer als liberaler Theologe“ nach, und zwar anhand von dessen in den „Werken aus dem Nachlass“ publizierten Hibbert-Vorlesungen von 1934 und Gifford-Vorlesungen von 1934/35. Hier bringe Schweitzer erstmals in einen Zusammenhang, was er bisher den Philosophen als „elementares Denken“ und den Theologen als „elementare Religion“ empfohlen habe. Schweitzer diagnostiziere da zunächst die denkmüde Gesellschaft und warne vor einer Forschung ohne Ethos. Das ist heute so taufriisch wie ehemals. Sodann fordere Schweitzer die Vereinigung von Denken und Religion und schließlich unternehme er eine ethische Gratwanderung „vom Lebenswillen zur Liebesethik“. Hier habe Schweitzer als liberaler Theologe eine Perspektive eröffnet, die auf Erweiterung und Verfeinerung angelegt sei.

Rössler begibt sich danach mit dem Thema „Der Gottesgedanke bei Albert Schweitzer“ auf ein weites Feld. Denn Schweitzer kann sich atheistisch wie agnostisch verlautbaren und zugleich allabendlich das Vaterunser beten. Von Rösslers Ausführungen nenne ich hier nur

„die zweifache Begegnung mit Gott“. Gott wirke einmal in der Welt rätselhaft und verborgen. Andererseits offenbare sich Gott in unserem Inneren als Wille im Geist Jesu. Ich assoziiere: Aus der Frage „Warum, mein Gott?“ wird die Frage „Was sollen wir tun?“

Wolfgang Erich Müller entfaltet in seinem Beitrag „Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Schweitzers Ansatz einer dogmatisch wenig vorgeprägten Ethik“ zunächst Emil Brunners dogmatisch geprägte Ethik und meint, damit einen Kontrast zu Schweitzers Offenheit ausmachen zu können. Hier frage ich: Ist Brunners Ethik ein gutes Beispiel solchen Kontrastes? Brunner schrieb am 30. Mai 1929 an Schweitzer: „Bei aller Verschiedenheit weiß ich mich im Tiefsten mit Ihnen verbunden wie mit wenigen.“

Müller bietet dann eine subtile Darstellung von Schweitzers lebensbezogener Kulturethik. Darin heißt es unter anderem, hier werde Verantwortung nicht auf ein verstandesmäßig vermitteltes Prinzip gegründet, sondern auf eine Erfahrung, die das Leben als in Gott verankert sehe und auf die der Mensch mit seinem durch Ehrfurcht geprägten Tun antworte.

Es folgt ein Exkurs „Die postmoderne Ethik der Achtung Gianni Vattimos als mögliche Auslegung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“. Dazu kurz: Vattimo bedenkt das gegenwärtig allgemeine Wiedererwachen des religiösen Interesses, widerspricht aber einem autoritären Religionsverständnis und „will das Wort des Evangeliums so interpretieren, wie Jesus selbst es zu tun geehrt hat, indem er die häufig gewalttätige Sprache der Propheten in eine dem Liebesgebot an-

gemessene Sprache übersetzt“. Zwischen Schweitzer und Vattimo sieht Müller Analogien, und so könne der Ansatz der Ehrfurcht vor dem Leben und dessen ethische Intention unter den Bedingungen der Postmoderne fortgesetzt werden.

Helmut Langel äußert sich einfühlsam zu „Albert Schweitzer als liberaler Prediger“. Aufgegriffen sei: Der Pfarrer habe nach Schweitzer auf der Kanzel nur einen Beruf: zu helfen, die Bibel zu verstehen und lieb zu gewinnen, und dazu diene die theologische Wissenschaft. Einfach, schlicht und naiv sei Schweitzers Reich-Gottes-Predigt von 1903, wenn er das Wort Jesu „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“ (Lukas 17,21 in Luthers eigener Übersetzung) als die Glücksstunde deute, „wovon ihr euch sagtet: Das kann man mir niemand mehr nehmen“.

Am Schluss bringt Langel elf Anregungen aus der Beschäftigung mit Schweitzers Predigten, die auch die Homiletik unserer Tage beeinflussen könnten. Für mich sind es goldene Worte. Beispiel: „Suche eine einfache Sprache, die die Menschen, die dir zuhören, sprechen und verstehen können. Sei frei in deinen Formulierungen, auch wenn sie dem kirchlichen Duktus nicht entsprechen. Vermeide aber jede Art von sprachlicher Anbiederung. Man nimmt sie dir nicht ab.“

Zager entfaltet anschließend „Die Rede vom heiligen Geist in Albert Schweitzers Predigten“. Für unsere Zeit besonders wegweisend sei Schweitzers bewusster Verzicht auf dogmatische Lehrformeln. Ich assoziiere: Die Formel vom „heiligen Geist“ höre ich oft, wenn man nichts mehr zu sagen hat. Und weiter Zager: Schweitzers Weise, vom heiligen Geist zu

sprechen, sei nicht die, welche man aus der Dogmatik kenne. Zwar identifiziere Schweitzer den heiligen Geist mit dem Geist Christi bzw. dem Geist Gottes, aber dieser Geist sei nicht die dritte Person der göttlichen Dreieinigkeit. Der Geist Christi sei als solcher nicht selbst Person, sondern werde erst in Verbindung mit dem Geist eines konkreten Menschen wieder Person, um „die Taten zu wirken dessen, der ihn auf die Welt gebracht“ hat.

Markus Aellig beschließt das Buch mit „Jesus von Nazareth und der christliche Glaube in der Theologie Martin Werners“. Trefflich, dass hier wieder einmal von dem Berner Theologieprofessor Martin Werner (1887-1964) die Rede ist, den eine tiefe persönliche und theologische Freundschaft mit Schweitzer verband.

Von Werners Gedanken führt Aellig etwa aus: Die Bestimmung des Menschen zur Ehrfurcht vor dem Leben bringe ihn in einen Gegensatz zur Welt, in der auch Sinnwidriges geschehe. Im Weltgeschehen walte ein Sinnwiderspruch zwischen Aufbau und Zerstörung, Werden und Vergehen, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Liebe und Hass, Zweckmäßigem und Unzweckmäßigem. Sinnzwiespältigkeit, nicht Sinnlosigkeit, sei der Charakter der Welt. Sie erlebe der Mensch auch als Widerspruch in sich selbst. In der Todesangst sähen wir den Tod als Versinken in den furchtbaren Abgrund eines finsternen Nichts. Im Glauben aber würden wir das Geheimnis des Todes als das Geheimnis einer Seinsverwandlung anerkennen, die uns zum ewigen Ursprung zurückbringe.

*Pfarrer Peter Niederstein,
Forellenweg 22, CH-7015 Tamins*

Anton Knuth: Der Protestantismus als moderne Religion. Historisch-systematische Rekonstruktion der religionsphilosophischen Theologie Kurt Leeses (1887–1965) (Beiträge zur rationalen Theologie, Band 14), Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2005 (ISBN 3-631-53760-3), 307 Seiten, 51,50 Euro.

Mit seiner Dissertation zeichnet Anton Knuth das Werden der Theologie des Religionsphilosophen und Systematischen Theologen Kurt Leese nach. Zugleich bietet er einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Theologie des liberalen Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg. Diese Arbeit leitet „das übergeordnete Interesse an einer systematischen Theologiegeschichte, die zum Ziel hat, die Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne noch einmal neu aufzurollen, um ein hinreichendes Fundament für eine Theorie des neuzeitlichen Christentums zu erstellen“ (S. 9).

Leese gehört zu den zu Unrecht vergessenen liberalen Theologen, die angesichts der beherrschenden Stellung der Dialektischen Theologie oder Neo-Orthodoxie in Deutschland nach 1918 ins Abseits gedrängt wurden. Dabei zählt der Hamburger Theologe und Religionsphilosoph – einst Hörer Albert Schweitzers, später mit diesem befreundet und in theologisch-philosophischem Gedankenaustausch stehend – zu den profiliertesten theologischen Köpfen seiner Zeit. Der Bund für Freies Christentum kann sich glücklich schätzen, einen solchen Theologen einmal in seiner Mitte gehabt zu haben. So hat Leese nicht nur eine Reihe von Beiträgen für die Zeitschrift „Freies Christentum“ geschrieben, son-

dern auch immer wieder an Kongressen des Bundes mitgewirkt.

Charakteristisch für Leese sind der Mut zur religiösen Wahrhaftigkeit sowie das Eintreten für „das Recht einer auf die Individualität und Unmittelbarkeit des Erlebens des Einzelnen bezogenen ‚Laienfrömmigkeit‘“ (S. 12). Dass Leese hier keine falschen Kompromisse eingegangen ist, davon zeugt nicht zuletzt die Niederlegung seines Pfarramtes im Jahr 1932. „Insbesondere das christologische, altkirchliche Dogma sowie das lutherische Abendmahlsverständnis erscheinen dem Theologen in der Moderne nicht mehr mit der eigenen religiösen Wahrhaftigkeit vereinbar“ (S. 13).

Leese wirkte seit 1929 als Privatdozent und dann ab 1935 als unbeamteter Professor an der Hamburger philosophischen Fakultät. Geriet er anfangs bei seiner Auseinandersetzung mit der völkischen Religiosität der 1930er-Jahre auf weltanschauliche Abwege, so führte doch 1940 seine Kritik an der nationalsozialistischen Rassenideologie zu seiner Entlassung. Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches erfolgte seine Rehabilitierung und Berufung als Professor für Religionsphilosophie an die Universität Hamburg.

Knuths Buch besteht aus fünf Teilen: Nach einer Einleitung, die die eigene Fragestellung profiliert sowie über die Forschungs- und Quellenlage informiert, ist der zweite Teil der „Biographie und Werkgeschichte Leeses“ gewidmet, der wiederum historiographisch sachgemäß in drei Abschnitte untergliedert ist: „Suche nach einer modernitätstauglichen Form des Christentums (1907–1933)“, „Theologie des Lebens unter den Bedingungen der

NS-Diktatur (1933–1945)“ und „Für eine Renaissance des religiösen Liberalismus (1945–1965)“. Im dritten und vierten Teil verfährt der Autor systematisch: Unter der Überschrift „Religion als Erlebnis weltöffener Gottesmystik“ rekonstruiert er Leeses Religionstheorie, indem er sie aus dessen Schriften herausarbeitet und von ihrer Sachlogik her entfaltet. Folgerichtig schließt sich Leeses Protestantismustheorie an, die den „Protestantismus als Religion der Moderne“ begreift. Der fünfte Teil: „Die Aufgabe einer Theorie des neuzeitlichen Christentums“ zeigt die Aktualität von Leeses Protestantismus-Verständnis auf und vermittelt Anstöße für die theologische Forschung. Sehr wertvoll ist das Quellen- und Literaturverzeichnis.

Knuths kenntnisreiches Buch ermutigt uns als „freie Christen“, uns für einen Protestantismus als moderne Religion der Freiheit einzusetzen, der „seinen Ursprung nicht lediglich in der spätmittelalterlichen Reformation, sondern auch in der neuzeitlichen Aufklärung hat“ (S. 254). Es sei allen denen zur Lektüre empfohlen, die über eine weltoffene und wahrhaftige Gestalt des Christentums theologisch reflektieren wollen.

Werner Zager

Jahrestagung

Ich und Du. Mensch und Gott. Im Gespräch mit Martin Buber

Die Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum vom 16. bis 18. September 2005 in

Worms wurde in Kooperation mit der Martin-Buber-Gesellschaft und der Evangelischen Erwachsenenbildung Worms-Wonnegau durchgeführt. Zu den 60 Dauerteilnehmern kamen zusätzliche Besucher einzelner Vorträge. Es ist vorgesehen, die Vorträge zum Tagungsthema „Ich und Du. Mensch und Gott. Im Gespräch mit Martin Buber“ in einem von Werner Zager herausgegebenen Band im Neukirchener Verlag zu veröffentlichen – wie im selben Verlag die Vorträge der Jahrestagungen 2003 („Jesus in den Weltreligionen“) und 2004 („Albert Schweitzer und das freie Christentum“).

Was hat der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber (1878-1965) mit einem freien Christentum zu tun? Hier bestehen innere Verbindungen, denn Buber ist Repräsentant eines offenen, liberalen, „freien“ Judentums.

Das zeigte der Verleger Lothar Stiehm (Heidelberg), der Vorsitzende der Martin-Buber-Gesellschaft, am Beispiel der geistigen Verwandtschaft und der freundschaftlichen Beziehungen zwischen Buber und Albert Schweitzer. Wie nach Schweitzer Gott immer rätselhaft bleibt, auch wenn er sich andererseits als „Wille der Liebe“ in den Menschen offenbart, so verstand Buber die Begegnung mit Gott als eine „Begegnung mit dem verhüllt Bleibenden“. Beide seien sich darin einig gewesen, dass Jesus Jude war und in der prophetischen und endzeitlichen Denkweise des zeitgenössischen Judentums lebte. Buber machte sich schon 1901/1902 Schweitzers „konsequente Eschatologie“ zu eigen und blieb auch dabei. Zu deren Vergegenwärtigung gehörte für Schweitzer, dass das Reich Gottes jetzt schon in unserem Inneren anhebt und dann heilend und befrei-

end in die Umwelt hinein ausstrahlt, und für Buber, dass die Erlösung der Seele und der Welt nicht zu trennen sind.

In seinem Referat zum Thema „Reden von und zu Gott in einer Zeit der Gottesfinsternis – ausgehend von Martin Bubers Buch“ unterstrich Andreas Rössler (der Verfasser dieses Berichts) die Liberalität Bubers. In seiner Spannung zwischen der Verwurzelung in der eigenen religiösen Tradition und einem universalistischen Ausgreifen zu allen Religionen sei Buber Schweitzer und Paul Tillich nahe gewesen. Rössler fasste Bubers grundlegende Aussagen zu Gott in seinem Buch „Gottesfinsternis“ (1953) zusammen:

„(1) Das Vorgegebensein des Daseins und das Staunen darüber führt zur Frage nach dem Seinsgeheimnis, nach Gott.

(2) Ohne eine alles bedingende Kraft kann nichts sein. Der aus sich selbst seiende Gott ist da, ob wir nach ihm fragen oder ihm gegenüber gleichgültig sind, ob wir an ihn glauben oder nicht.

(3) Aus sich heraus, aus freier Gnade, wann, wo und wie er will, redet Gott die Menschen an, offenbart sich ihnen. Der immer größere Gott verbirgt sich zugleich, wenn er sich offenbart. Er ist und bleibt unfassbar und unbegreiflich.

(4) Gottes Offenbarung geschieht im einzelnen Menschenleben und in einer Gemeinschaft von Glaubenden, quer durch die Religionen, immer von neuem, auch wenn die Glaubenden auf grundlegende, einzigartige Offenbarungen in der Geschichte ihrer Glaubensgemeinschaft zurückblicken können.

(5) Die Begegnung mit Gott ist die Beziehung des ewigen Du zum menschlichen Ich, und der Mensch wird gerade in

dieser Beziehung zum wirklichen Ich, zur Person, und fähig zu mitmenschlichen Ich-Du-Beziehungen. Die angemessene Haltung des Menschen in seiner Beziehung zu Gott ist ganzheitlich. Er ist also mit seiner ganzen Existenz, mit Denken, Fühlen und Handeln daran beteiligt.

(6) Das Reden von Gott und von der Begegnung mit ihm geschieht in unzulänglichen Vorstellungen und Begriffen, die über sich hinausweisen, die also gebrochen, gleichnishaft, symbolisch sind.

(7) Die Menschen haben von Gott die Freiheit bekommen, ihn zu vernehmen und auf seine Anrede einzugehen. Sie haben aber auch die Freiheit, sich diesem Anruf zu verweigern und ihre eigenen Wege zu gehen.“

Professor Werner Zager unterzog Bubers Buch „Zwei Glaubensweisen“ (1950) einer „Prüfung aus christlicher Sicht“. Glaube (*ämunah*) als „Urverhältnis zur Gottheit“, als „Vertrauensverhältnis der menschlichen Person in ihrer Ganzheit zu einem an sich Unbedingten“, und Glaube (*pistis*), der etwas als wahr anerkennt, als „Akzeptation dessen, was als wahr anerkannt wird“, ließen sich, gegen Buber, allerhöchstens vorrangig auf Judentum und Christentum verteilen. In Wirklichkeit seien beide Glaubensweisen für den jüdischen wie für den christlichen Glauben unentbehrlich. So sei christlicher Glaube einerseits Glaube an die Auferstehung Jesu Christi, andererseits verwirkliche er sich in der Liebe. Zagers Referat mündete in sieben Thesen:

„(1) Ein liberales Christentum, das den Idealen der Aufklärung verpflichtet ist, weiß sich mit einem liberalen Judentum einig in der fundamentalen

Glaubenshaltung der Ehrfurcht und des Vertrauens gegenüber dem einen Gott.

(2) Insofern Bekenntnisaussagen über Jesus nicht als wahr zu haltende Lehrsätze bzw. Dogmen ausgegeben werden, stehen sie nicht notwendigerweise trennend zwischen Juden und Christen.

(3) Genauso wie Jesus von jüdischer Seite als ‚jüdischer Bruder‘ (so der Buber-Schüler Schalom Ben-Chorin) geschätzt werden kann, ist es uns umgekehrt als Christen möglich, in den alttestamentlichen Propheten Gottes Willen zu vernehmen.

(4) Der Glaube Jesu verbindet Juden und Christen.

(5) Als ein urjüdisches Gebet kann das von Jesus gelehrt Vaterunser nicht nur von Christen aller Konfessionen gebetet werden, sondern es vermag auch eine Brücke zwischen Juden und Christen zu bilden.

(6) Für ein freies Christentum sind Jesu Worte in der Bergpredigt von unheim größerer Bedeutung als christologische Formeln oder trinitarische Spekulationen, denen als solchen ein Selbstwert zugemessen wird. Denn nur ein Glaube, der sich auch im ethischen Verhalten bewährt, trägt wirklich und vermag andere zu überzeugen.

(7) Ein liberales Judentum und ein liberales Christentum sind sich möglicherweise näher als die jeweiligen Extreme innerhalb derselben Religion.“

Professor Daniel Krochmalnik (Heidelberg), jüdischer Theologe und Rabbiner, unterzog Bubers „Zwei Glaubensweisen“ einer „Prüfung aus jüdischer Sicht“. Auch er meinte, die beiden von Buber nebeneinander gestellten

Glaubensweisen seien nicht genau auf Judentum und Christentum aufzuteilen. *Āmunab* sei ein „Vertrauensverhältnis“, nämlich Beständigkeit, Wahrheit, auch die Verbundenheit mit den Ahnen in der Treue zu Gott. *Pistis* sei das „Fürwahrhalten einer Glaubenstatsache“. Diese Glaubensweise wurde zwar von Moses Mendelssohn (1729-1786) abgelehnt, der „das Dogma von der Dogmenlosigkeit des Judentums“ vertrat und das Judentum als „eine Religion ohne Dogmen“ verstand. Der maßgebliche jüdische Religionsphilosoph Moses Maimonides (1135-1204) allerdings stellte in seinen 13 Glaubenartikeln fest, was für Juden gültig sei. Buber habe ein solches jüdisches Glaubensbekenntnis zur jüdischen „Verfallsgeschichte“ gerechnet und hier kein authentisches Judentum sehen wollen. Doch werde Buber selbst „nicht zum authentischen Judentum“ gezählt. Buber sei vielmehr allenfalls „ein jüdischer Philosoph für Nichtjuden“. Buber halte die Offenbarung offen, und das lasse sich nicht mit dem normativen Judentum vereinbaren. Zudem sei Buber ein „Gesetzesbrecher“ in Sinn von Psalm 119,126 gewesen.

Dies war eine eindrucksvolle Demonstration, dass es einem „freien Juden“ wie Buber innerhalb seiner Religionsgemeinschaft ähnlich ergeht wie manchen freien Christen innerhalb ihrer Kirchen.

Professor Hans-Joachim Werner, Philosophieprofessor in Karlsruhe, beschäftigte sich mit „Bubers ethischem Denken“. Bubers dialogische, ganzheitliche Ich-Du-Beziehung, die sich vom distanzierenden, dinglichen Ich-Es-Verhältnis abhebe, sei nicht nur auf das Verhältnis von Menschen zueinander beschränkt.

Auch Schöpfer und Geschöpf stünden in der Ich-Du-Beziehung zueinander. Außerdem habe die Ich-Du-Beziehung eine „kosmische Weite“, indem Mensch und Natur aneinander teilhätten. Wahrheit erzeuge sich nicht nur „in der Begegnung mit dem Anderen“, sondern auch „mit der Natur“. Auch im Umgang mit der Natur sei eine „Kultur des Hörens“ erforderlich.

In der Ethik, wo es um „wertmäßiges Entscheiden“ innerhalb der eigenen Möglichkeiten gehe, spiele die Ich-Du-Beziehung eine wesentliche Rolle. Nicht durch seine Inhalte, sondern durch seine „Bindung an das Absolute“ bekomme die Ethik ihre „Absolutheit“. So gingen „Religiöses und Ethisches ineinander über“. Als „zentrale ethische Ideen“ oder absolute Gebote im Sinn Bubers bezeichnete Werner „Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe“. Deren Anwendung in konkreten Situationen sei aber nicht festgelegt, denn „die Situationen haben immer ein Wort mitzureden“. Man müsse im Einzelfall entscheiden, wo man Kompromisse eingehen könne und wo es „Bis hierher und nicht weiter“ heißen müsse. Im Übrigen wollte Werner auch das Ich-Es-Verhältnis zu seinem Recht kommen lassen. Auch in der Ich-Du-Beziehung zu Gott spielten Inhalte, Gehalte eine Rolle, die nicht ohne distanzierende Reflexion formuliert werden können.

Die vielseitige Bedeutung und Wirkung Bubers, die sich aus seiner religiös-ethischen Mitte ergibt, illustrierte Lothar Stiehm an „Bubers erzieherischem Impuls im Denken wie im Leben“. Der Pädagoge Buber entwickelte keine methodisch ausgefeilte Theorie der Erziehung, sondern lebte das Erziehen im Sinn der Ich-Du-

Beziehung. Im Anschluss an die grundlegende Gottesbegegnung von 2. Mose 3,14 gelte für die Erziehenden: „Der ‚Ich bin da‘ schickt mich zu euch.“ Das heißt: „Wer erziehen will, erzieht nicht. Der Erziehende muss vielmehr ganz da sein“ und sich dem Anderen zuwenden.

In der Schlussrunde war man sich einig: In der Religion geht es in erster Linie um Vertrauen zu Gott und um die Begegnung mit Gott. Ein Dogmatismus oder objektivistischer Konfessionalismus ist abzulehnen. Doch darf an die Stelle eines Dogmatismus keine Standpunktlosigkeit treten.

Pfarrer Heinrich Frommer hielt im Rahmen der Tagung den Gemeindegottesdienst in der Friedrichskirche zu Worms. Seine Predigt ist in dieser Nummer dokumentiert (S. 143-146).

Frau Stella Schindler-Siegreich, die Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Worms, führte die Tagungsteilnehmer durch die Alte Synagoge und das Raschi-Haus und informierte dabei über die hochbedeutende und zugleich (wie anderswo in Deutschland auch) bedrückende Geschichte der Wormser Juden.

Während der Tagung wurde wie in den vergangenen Jahren für Umbau und Renovierung eines Gebäudes der unitarischen Kirchengemeinde in Klausenburg (Siebenbürgen) gesammelt. Die Kollekte ergab 375 Euro.

Über die Mitgliederversammlung am 17. September 2005 wird in Freies Christentum 1/2006 berichtet werden.

Andreas Rössler

Aus dem Bund für Freies Christentum

Geschenk-Abonnement

Mit einem Geschenk-Abonnement der Zeitschrift „Freies Christentum“ kann man Verwandten, Freunden oder Bekannten ein besonderes Weihnachtsgeschenk zukommen lassen. Das Abonnement kann auf ein Jahr oder etwa auch auf zwei Jahre begrenzt sein. Das Geschenk-Abonnement für jährlich 18 Euro ist bei der Geschäftsstelle zu bestellen

Bankeinzug der Jahresbeiträge

Die Geschäftsstelle bittet die Mitglieder des Bundes und die Bezieher der Zeitschrift „Freies Christentum“, einen Bankeinzug (Lastschrift) des jährlichen Mitgliedsbeitrags oder Bezugspreises zu erwägen. Das erspart der Geschäftsstelle Arbeit und Gebühren. Sie müssten dazu der Geschäftsstelle eine Einzugsermächtigung zukommen lassen. Formale dafür schickt die Geschäftsstelle auf Anfrage gerne zu. Vielleicht können Sie dabei auch den Beitrag aufrunden.

Spende für ein neues Faltblatt

Mitglieder und Freunde des Bundes sowie Leser der Zeitschrift „Freies Christentum“ sind eingeladen, für eine Neubearbeitung und den Neudruck des Faltblatts des Bundes eine Spende zu geben.

Termine

Internationale Fritz Buri-Gesellschaft

Jahrestagung am Samstag, 26. November 2005 im theologischen Seminar, Nadelberg 10, Basel. - Thema: „Der historische Jesus und der Christus des Glaubens“ oder „Historische Relativität und Christlicher Wahrheitsanspruch“.

10 Uhr Begrüßung. - 10.15 Uhr Pfarrer Markus Aellig : „Innere Vollendung und tätige Liebe. Zu Albert Schweitzer und Martin Werner.“. - 11.15 Uhr Professor Dr. Werner Zager : „Jesus als Vermittler wahren Lebens. Zu Ulrich Neuenschwander.“ - 14.15 Uhr Professor Dr. Uwe Gerber und Pfarrerin Esther R. Suter : „Ende der Christologie - Ende der Existenz - Ende der Geschichte? Zu Fritz Buri.“ - 15.15 Uhr Rückfragen und Panel. .16.30 Uhr Generalversammlung (nur für Mitglieder). 17 Uhr Ende der Tagung.

Die Tagung ist kostenlos und steht allen Interessierten offen. Das Mittagessen im Restaurant „Schnabel“ ist fakultativ und geht auf eigene Rechnung.

(Die Vorträge werden später im Bulletin 9/2006 der Internationalen Fritz Buri-Gesellschaft veröffentlicht werden, das dann beim Sekretariat angefordert werden kann.)

Auskunft beim Sekretariat der „Internationalen Fritz Buri-Gesellschaft für Denken und Glauben im Welthorizont“:

Pfarrerin Esther R. Suter,
Telefon 0041-613311725.
E-Mail: esther-r.suter@unibas.ch

Regionaltreffen in Stuttgart

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

4. März 2006, 15-18 Uhr. Professor Dr. Werner Zager: „Wie die anderen Jesus sehen. Liberale Christologie und interreligiöser Dialog“.

32. Kongress der IARF (Weltbund für religiöse Freiheit)

26. bis 31. März 2006, im Buddhistischen Kloster von Fo Guang Shan bei Kao-Hsiung, etwa 300 Kilometer entfernt von Taipeh (Taiwan).- Kongresssthema: „Dignity in Diversity“. Unterthemen: „Religion and Peacemaking“, „Religion and Family Life“, „Religion and Civic Engagement“.

Hauptredner: Ven. Master Hsing Yun, der 48. Patriarch der Lin-chi-Richtung (japanisch: Rinzai) von Ch'an; Dr. Welton Gaddy, Präsident der Interfaith Alliance; Rev. Mvume Dandala (Afrika); Dr. Kamar Oniah Kamaruzzaman (Malaysia); Dr. Elizabeth Harris (Großbritannien); Professor Dr. Harvey Cox (USA).

Informationen zum Programm und zur Anmeldung: im Internet unter www.globalinterfaith.org

Jahrestagung 2006 des Bundes für Freies Christentum

22. bis 24. September in Bremen.
Thema: „Abenteuer Religion – Jugend und freies Christentum“.

Aufgekündigt ist uns nicht worden

(Am 14. Januar 1933 führte Martin Buber mit dem evangelischen Neutestamentler Professor Karl Ludwig Schmidt im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart ein Zwiegespräch. Dabei sagte Martin Buber unter anderem:)

Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms, an die mich auch eine Tradition meiner Ahnen bindet; und ich fahre von Zeit zu Zeit hinüber. Wenn ich hinüberfahre, geh ich immer zuerst zum Dom. Das ist eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt. Ich umwandle schauend den Dom mit einer vollkommenen Freude. Dann gehe ich zum jüdischen Friedhof hinunter. Der besteht aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofgewirr zu der herrlichen Harmonie empor, und mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf. Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt; man hat nur die Steine und die Asche unter den Steinen. Man hat die Asche, wenn sie sich auch noch so verflüchtigt hat. Man hat die Leiblichkeit der Menschen, die dazu geworden sind. Man hat sie. Ich habe sie. Ich habe sie nicht als Leiblichkeit im Raum dieses Planeten, aber als Leiblichkeit meiner eigenen Erinnerung bis in die Tiefe der Geschichte, bis an den Sinai hin.

Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels.

Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht.

Der Dom ist, wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist. Aber aufgekündigt ist uns nicht worden.

In: Martin Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Verlag Lambert Schneider, Gerlingen 1993, 2. Auflage, S. 555.

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).