



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

60. JAHRGANG – HEFT 3
MAI / JUNI 2008

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

MAI / JUNI 2008

INHALT

Andreas Rössler: **Christus im ersten und im zweiten Sinn** 57

Matthias Dreher: **Gottes dunkle und helle Seite** 59

Wolfgang Sternstein: **Mahatma Gandhi und der Westen** 65

Peter Niederstein: **Nachfolge Jesu ohne Spekulationen** 75

Bücher 77 **Termine** 83

Zum Nachdenken: Thomas Hoffer, Eine neue Sichtweise

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 - 7655619
E-Mail: info@tempelgesellschaft.de

Druck

Maisch + Queck
Benzstraße 8, 70839 Gerlingen

Anschriften der Autoren

Pfarrer z.A. Dr. Matthias Dreher
Pfarrer-Bezler-Str. 23
86316 Friedberg/Stätzing

Pfarrer Peter Niederstein
Forellenweg 22
CH-7015 Tamins

Dr. Wolfgang Sternstein
Hauptmannsreute 45
70192 Stuttgart

Schriftleitung

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

Wort des Schriftleiters

Christus im ersten und im zweiten Sinn

Eine für freisinnige Christen eindrucksvolle Entdeckung beim Blick hinaus über den Tellerrand abendländischer Art des Christentums ist das Denken des japanischen Religionsphilosophen Katsumi Takizawa (1909-1984). Im Zen-Buddhismus aufgewachsen, studierte er nach dem Universitätsexamen in Philosophie von November 1933 bis Oktober 1935 Philosophie und evangelische Theologie in Deutschland. Durch das Studium bei Karl Barth bekehrte er sich zum evangelischen Christentum. Er war bis 1971 Philosophieprofessor an der Universität Fukuoka und wurde in Deutschland ab 1965 durch etliche Gastprofessuren bekannt. Zwei Bücher („Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum“, Frankfurt am Main 1980; „Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie“, Göttingen 1987) und einige Aufsätze Takizawas wurden in deutscher Sprache veröffentlicht.

Skurrilerweise fing Takizawa Feuer, als Karl Barth Vorlesungen über die „Jungfrauengeburt“ Jesu hielt. Barth legte die in Jesaja 7,14 formulierte und in Matthäus 1,23 zitierte Verheißung eines „Immanuel“ aus. Das hebräische Wort „Immanuel“ bedeutet: „Gott mit uns“. Eben diese Botschaft des „Gott mit uns“ leuchtete Takizawa ein.

Takizawa fragt nach der Bedeutung Jesu für unser Heil. Einerseits begegnet in Jesus die Barmherzigkeit Gottes. Andererseits ist Jesus ein Mensch wie andere auch, und Takizawa betont immer die seinsmäßige Differenz zwischen Gott und Mensch. Jesus gehört in seiner „Fleischsgestalt“ auf die Seite der Menschen, der Welt. Gott und die Welt dürfen auf keinen Fall miteinander vermischt werden.

Mit dieser seinsmäßigen Differenz von Gott und Welt setzt sich Takizawa von einem pantheistisch gearteten Buddhismus ab, in welchem mein „größeres Selbst“, in das hinein ich mich durch Preisgeben meiner Ichbezogenheit öffnen kann, mit dem Göttlichen identisch wird, sodass ich durch meine Befreiungserfahrung hindurch ein Teil des Göttlichen werde.

Die Lösung dieses Problems ist für Takizawa die Unterscheidung von „Immanuel erster und zweiter Ordnung“ oder von „Christus im ersten und im zweiten Sinn“. Das ist die Unterscheidung von „Logos“ oder universalem, kosmischem Christus einerseits und dem historischen Jesus von Nazareth andererseits.

„Jesus als der ‚Christus im zweiten Sinne‘ ist der erste Christ, die vollkommene Norm aller Christen. Sein Kreuz müssen wir selbst mit ihm zusammen tragen. ‚Christus im ersten Sinne‘ dagegen ist im Grunde des Seins des fleischlichen Menschen Jesu, geht allem seinen Wirken voraus, wirkt unaufhörlich bei ihm und bei jedem Menschen, ehe dieser, ja ehe Jesus selbst etwas tut oder redet. Dieser Christus, der im Anfang war, jetzt ist und bis am Ende der Welt überall sein wird, kann nicht ‚eingegrenzt‘ werden in den Christus im zweiten, zeichenhaften Sinn. Weder der Satz ‚Jesus wurde Christus, der Sohn Gottes‘ noch der Satz ‚Der ewige Logos wurde Jesus‘ können jenes streng geordnete Verhältnis zwischen Christus im ersten und im zweiten Sinne rückgängig machen. Ähnlich wie es ja auch unmöglich ist, uns mit Gott zu identifizieren unter Berufung darauf, dass wir ja im Glauben an Jesus Christus ‚Gottes Kinder‘ genannt werden“ (Das Heil im Heute, S. 194).

In der Deutung Takizawas ist diese das Heil bringende Menschwerdung des universalen Christus nicht exklusiv in Jesus von Nazareth geschehen, sondern in ihm nur besonders deutlich. Von „Gott mit uns“ ist die gesamte Schöpfung bestimmt: „Das Evangelium Gottes, Jesus Christus, der Immanuel (Gott mit uns) als Urfaktum, ist die einzige Wirklichkeit, von der abgesondert nichts in dieser Welt wirklich sein und geschehen kann“ (Reflexionen... , S. 114).

Takizawa ließ sich erst 1958 taufen. Er wollte nämlich zuvor theologische Klarheit darüber, dass auch die „Heiden“, also etwa seine eigenen Vorfahren, nicht vom Heil ausgeschlossen sind, nur weil sie die Botschaft Jesu nicht kennen oder in ihrer angestammten Religion beheimatet bleiben.

Das „eine Wort Gottes klingt in jedem Menschen als sein gnädiges Gericht, auch wenn der Mensch es gar nicht hört, ja wie fest er auch immer seine Ohren ihm gegenüber zuschließen mag. Der Mensch Jesus aber hat dieses Wort genau gehört und klar ausgesprochen, das Wort, das im Grunde seines Fleisches, ehe er handelt und spricht, schon wohnt, ohne welches er selbst überhaupt nicht existiert. Dieses Wort Gottes selbst lebt aber auch in den anderen Menschen genauso konkret vollständig wie im Menschen Jesus. Ein klares Echo dieses lebendigen Wortes kann und soll auch in den anderen Menschen vernehmbar werden, die noch nie Jesus von Nazareth gesehen und gehört haben. [...] Wenn wir Christen die Verabsolutierung der historischen Gestalt Jesu für unsere Rettung bzw. die Verurteilung aller anderen Religionen als unwahr von vornherein für notwendig halten, ist das nur ein Zeichen dafür, dass wir über das im Grunde unseres eigenen Seins liegende Sein bzw. Wirken des wahren Gottes noch nicht volle Klarheit gewonnen haben“ (ebenda, S. 61).

Andreas Rössler

Gottes dunkle und helle Seite

Gedanken zu Römer 9,14-24

In seiner Predigt zu Römer 9,14-24 am Sonntag Septuagesimae, am 20. Januar 2008, in Friedberg/Bayern beschäftigt sich Pfarrer Dr. Matthias Dreher mit der Prädestinationlehre des Apostels Paulus und findet darin eine gute Nachricht für Christen wie auch für Andersgläubige.

„Was sollen wir nun hierzu sagen? Ist denn Gott ungerecht? Das sei ferne! Denn er spricht zu Mose: ‚Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig; und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.‘ So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. Denn die Schrift sagt zum Pharao: ‚Eben dazu habe ich dich erweckt, damit ich an dir meine Macht erweise und damit mein Name auf der ganzen Erde verkündigt werde.‘ So erbarmt er sich nun, wessen er will, und verstockt, wen er will.

Nun sagst du zu mir: Warum beschuldigt er uns dann noch? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich so? Hat nicht ein Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Klumpen ein Gefäß zu ehrenvollem und ein anderes zu nicht ehrenvollem Gebrauch zu machen?

Da Gott seinen Zorn erzeigen und seine Macht kundtun wollte, hat er mit großer Geduld ertragen die Gefäße des Zorns, die zum Verderben bestimmt waren, damit er den Reichtum seiner Herrlichkeit kundtue an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er zuvor bereitet hatte zur Herrlichkeit.

Dazu hat er uns berufen, nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.“

(Römer 9,14-24)

(Literarische Hinführung)

„Ich habe ein eigentümliches Tier, halb Kätzchen, halb Lamm. Es ist ein Erbstück aus meines Vaters Besitz, entwickelt hat es sich aber doch erst in meiner Zeit, früher war es viel mehr Lamm als Kätzchen, jetzt aber hat es von beiden wohl gleichviel. Von der Katze Kopf und Krallen, vom Lamm Größe und

Gestalt, von beiden die Augen, die flackernd und mild sind, das Fellhaar, das weich ist und knapp anliegt, die Bewegungen, die sowohl Hüpfen als Schleichen sind, im Sonnenschein auf dem Fensterbrett macht es sich rund und schnurrt, auf der Wiese läuft es wie toll und ist kaum einzufangen, vor Katzen flieht es, Lämmer will es anfallen, in der Mondnacht ist die Dachtraufe sein liebster Weg, Miauen kann es nicht und vor Ratten hat es Abscheu, neben dem Hühnerstall kann es stundenlang auf der Lauer liegen, doch hat es noch niemals eine Mordgelegenheit ausgenutzt, ich nähere es mit süßer Milch, die bekommt ihm bestens, in langen Zügen saugt es sie über seine Raubtierzähne hinweg in sich ein. Natürlich ist es ein großes Schauspiel für Kinder. Sonntagvormittag ist Besuchsstunde, ich habe das Tierchen auf dem Schooß und die Kinder der ganzen Nachbarschaft stehn um mich herum. Da werden die sonderbarsten Fragen gestellt, die kein Mensch beantworten kann.“

(aus: Franz Kafka, Eine Kreuzung, in: Franz Kafka, Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa, hrsg. von R. Hermes, Fischer TB Verlag, Frankfurt/Main 1996)

Der Bibeltext Römer 9,14-24 ist angetan, Gott zu hassen. Nun ist es die schwerste Sünde, Gott zu hassen - und doch haben wir darin ein „Vorbild“: Martin Luther hat als Mönch wider Willen gelernt, Gott zu hassen. Warum? Weil Gott ihn offenbar so gemacht hatte, dass er nur verdammt werden könne. Der angeblich erlösende Gott hatte den Weg zur Erlösung in Wirklichkeit versperrt. So erfuhr es Luther.

Auf dieser Linie liegt auch dieser Abschnitt aus dem Römerbrief. „Nun sagst du zu mir: Warum beschuldigt er uns dann noch? - Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst?“ - Zwar heißt es auch: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.“ Aber das ist wenig tröstlich, wenn *ich* nicht dazugehöre. Und damit ich dazugehöre - dafür kann ich ja, wie Paulus überdeutlich sagt, gerade überhaupt nichts tun.

„So liegt es nun *nicht* an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.“ Punkt aus. Den einen trifft's, den anderen nicht. Glück oder Pech, das war's. - Hieß die christliche Botschaft nicht Evangelium, gute Botschaft? Zeigte nicht Johannes der Täufer am Jordan mit langem Zeigefinger auf Jesus und rief: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt!“ Und nun trägt es uns nicht, dieses Lamm, sondern fährt fauchend seine Krallen aus wie das Misch-Vieh in unserer Anfangs-Geschichte.

Wir versuchen, diese Botschaft in drei Kapiteln zu verdauen: 1. Die Angst. 2. Der Blick. 3. Der Pelz.

Die Angst

Wer will mit einem solchen Gott zu tun haben? Aber wenn dieser Gott denn wirklich existiert und wir mit ihm zu tun haben *müssen*, weil er uns geschaffen hat und weil nur er uns letztlich erlösen *könnte*, dann bleibt uns nichts als die Angst. Die Angst, dass ich zu denen gehöre, die verstockt worden sind, und die Gott erwählt und geformt hat zu Gefäßen seines Zorns.

Darauf kommt uns nun sogleich die Theologie zu Hilfe und will uns trösten. Christliche Theologie ist ja deshalb so hoch entwickelt, weil christlicher Glaube seinem Wesen nach denkender Glaube ist. So sagt uns nun die Theologie, dass man diese Lehre von der Vorherbestimmung (Prädestination) nicht so für sich betrachten dürfe, sondern dass das alles nur dafür da sei, damit wir begreifen: Gott ist frei. Und nur weil er frei ist, gnädig zu sein oder nicht, ist seine Gnade auch wirklich Gnade und etwas wert. Wenn Gott gnädig sein *müsste*, oder anders herum: Wenn wir einen *Anspruch* auf seine Gnade geltend machen könnten, dann wäre Gott ein Popanz, ein Götze unserer religiösen Geschäfte. Gott kann uns nur retten, wenn er größer, stärker und freier ist als wir selbst - und nichts anderes sage diese Vorherbestimmungslehre bei Paulus. Sie wolle nicht sagen, dass Gott die Hälfte der Menschheit verstockt, sondern dass er theoretisch die Möglichkeit hat, so etwas zu tun. Und nur weil er auch anders kann, ist sein Erbarmen echt und rettet uns.

Das stimmt auch alles, und vielleicht fällt davon auch wirklich ein bisschen Trost ab. Aber ist es mehr als der Trost, dass auch jenes Mischwesen aus Lamm und Katze manchmal im Sonnenschein scheinbar seelenruhig auf dem Fensterbrett schnurrt? An sich mag das ein tröstlicher Anblick sein. Aber er tröstet nicht darüber hinweg, dass es jenes schauderhafte Wesen überhaupt gibt.

Aber die Theologie gibt nicht auf: Macht euch doch klar, sagt sie uns: diese Vorherbestimmungslehre, so ungemütlich sie klingt, sichert euch doch allein die Gewissheit eures Heils! Wenn euer Heil von eurem Wollen und Laufen abhinge - oje! Wie brüchig, wie unstet ist euer Wollen und Laufen. Wenn ihr euch damit in die Ewigkeit retten müsstet, da wärt ihr völlig verloren. Retten kann euch eben nur Gottes freies Erbarmen, und damit ihr euch auf keinen Fall auf euch selbst verlasst, sondern wirklich nur auf sein Erbarmen, muss sozusagen als Kehrseite der Medaille diese Vorherbestimmungslehre sein. Ist das ein Trost? Mag sein. Aber wohl kaum mehr, als wenn es von jenem Katzen-Lamm heißt, es liegt stundenlang neben dem Hühnerstall auf der Lauer, doch hat es noch niemals eine Mordgelegenheit ausgenutzt. Denn es wäre doch erst dann freies Aufatmen möglich, wenn überhaupt keiner auf der Lauer läge!

Warum trösten uns diese theologischen Vertröstungen kaum? Weil sich in unsere Angst der Hass mischt wie bei Luther. In Wahrheit, höre ich von Paulus, bin ich wehrlos Gottes Willkür ausgeliefert und ich hatte doch auf so ganz andere Worte hin angefangen, an ihn zu glauben. „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln.“ „Fürchte dich nicht, ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein.“ „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken.“ Solche Worte hatten mich doch zum Glauben geladen und gerufen - und jetzt das. Auf einmal bin ich für Gott nicht mehr als ein dreckiger Klumpen Lehm, aus dem er ebenso gut einen edlen Pokal wie einen gemeinen Nachttopf machen kann. Ich dachte, es ginge darum, mit Gott eine Beziehung anzuknüpfen, ihn selbst zu hören, ihm selbst zu antworten - und da auf einmal macht er mich total runter, zerschlägt mir alle Hoffnung, dass da einer ist, der es ernst mit mir meint, mit mir, weil ich eben ich bin.

Das kränkt mich, das mit dem Klumpen Lehm. Natürlich kann einer, der größer und stärker ist, sagen: He du da, was willst du mit mir rechten, du Wicht?! Aber ich dachte bis jetzt eben doch, dass Gott es sich nicht so „raushängen“ lässt.

Soll ich, *kann* ich mich abwenden und Gott links liegen lassen? Aber wenn ich das jetzt beleidigt täte, gäbe ich nur zu, dass ich nicht von *niemandem*, sondern eben von *jemandem* beleidigt wurde. Und dieser Jemand ist weiter da. Also bleibt die Angst.

Der Blick

Die Theologie hat noch mehr zu bieten. Sie nimmt uns mit in die Geschichte; in die Situation, in der Paulus das alles geschrieben hat. Wenn wir da mal mitgehen, verändert das in der Tat den Blick auf die ganze Sache. Paulus hat sich ja nicht hingesezt, den Römerbrief diktiert und zwischendurch im neunten Kapitel gedacht: „Jetzt bring ich euch noch die Theorie zur Vorherbestimmung; das ist sicher interessant für euch.“ Nein, er geht von einem ganz konkreten Sachverhalt aus: nämlich davon, dass es neuerdings christliche Gemeinden aus ehemaligen Juden und ehemaligen Heiden gibt, dass aber der Großteil seines eigenen jüdischen Volkes nicht an diesen Christus glaubt. Das ist für Paulus ein Problem, weil Gott doch sein Volk erwählt und mit ihm einen Bund des Heils geschlossen hatte. Aber jetzt hat Gott sich voll und letztgültig in seinem Sohn offenbart, den die meisten Juden nicht anerkennen. Und so kommt sein christlicher Glaube ins Denken und Erklären. Aber die Perspektive, der Blickwinkel ist entscheidend. Paulus schaut nicht von außen, quasi neutral auf Gottes Vorherbestimmung und entwirft eine Theorie, sondern im Gegenteil: Er ist gewiss, dass nicht nur er,

sondern eben die christliche Gemeinde und Kirche die Gemeinschaft der Erwählten ist. So schreibt er ja von „den Gefäßen der Barmherzigkeit, die Gott zuvor bereitet hatte zur Herrlichkeit“, um dann fortzufahren: „Dazu genau hat er uns ja eben berufen, nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.“

Wir Gläubigen gehören also zu der Töpferware, deren Gott sich erbarmt hat, und wir sind bestimmt für die Herrlichkeit. Von da aus schweift jetzt ein zögerlicher, fast ängstlicher Blick auf die ehemaligen Glaubensgenossen, die Juden, und es wird erklärt, warum die nicht oder noch nicht dabei sind: Wohl, weil Gott sie verstockt hat.

Die Vorherbestimmungslehre ist also nur dann richtig verstanden und angewandt, wenn ich mir gläubig und dankbar für meine Erwählung Gedanken mache über Nicht-Christen. Darin liegt eine Portion Evangelium, die wir keineswegs zu gering veranschlagen dürfen. Sozusagen ein Evangelium für die Nicht-Christen. Denn wenn es einzig darauf ankommt, wen Gott erwählt, dann dürfen wir den Nicht-Christen auch keinen Vorwurf machen, dass sie nicht auf christliche Art und Weise glauben. Wenn die Christen etwa im Mittelalter das beherzigt hätten, dass es allein an Gott liegt, wessen er sich erbarmt und wessen nicht, dann wären nicht so viele Pogrome gegen Juden passiert. Und statt jüdische Ghettos im Zorn zu schleifen, wie es allzu oft vorkam, hätten die Christen hier in der Bibel gelesen, dass einzig von *Gottes* Zorn die Rede ist und nirgends davon, dass *wir* diesen Zorn zu vollstrecken hätten.

Die Lehre von der Vorherbestimmung - wenn sie recht in den Blick genommen wird - lehrt uns also, dass wir im Glauben allein auf Gott zu schauen haben, der uns erwählt hat. Wir haben nicht urteilend nach links oder rechts zu sehen und die Stufenleiter des höheren oder besseren Glaubens aufzurichten. Nein! Der Glaube vergleicht sich nicht mit anderen, weil er keine Leistung ist. Er verdankt sich Gott. Und der zeigt uns die Krallen, wenn wir sein Geschenk, den Glauben, zur selbstgemachten Leistung verkommen lassen.

Der Pelz

Hier geht es jetzt nicht um das Evangelium, die frohe Botschaft, für Nicht-Christen, sondern für uns selbst: Wie können wir uns aussöhnen mit diesem beleidigenden Text von den Lehmklumpen? Luther hat hier von dem abgewandten, dunklen Gott gesprochen und davon zu sprechen ist wichtig, weil Gott eben größer ist als unser Verstand, aber auch größer als unser Gefühl, größer als unser Gerechtigkeitsinn. Und er ist auch größer als unsere menschlichen Bedürfnisse und Sehnsüchte. Gott ist kein Dienstleister. Deshalb hat er, wie Luther

wusste, eine dunkle Seite - oder im Bild der Lamm-Katze: Er hat eben Krallen und scharfe Zähne.

Was empfiehlt Luther? Er sagt, wir sollten nun auch im eigenen Interesse den Blick wenden: von der dunklen Seite zur hellen. Die helle Seite, das ist die *offenbare* Seite. Was ist da im hellen Osterlicht zu sehen? Der Gekreuzigte. An ihn und seine Einladung zur Versöhnung mit Gott sollen wir uns halten. Es bringt uns nichts, wenn wir uns blutig kratzen an Gottes geheimnisvollen Krallen. Auch für uns selbst hängt die Frage nach Heilsgewissheit oder Heilsverzweiflung vom Blick ab, von unserem Blick auf Gott.

Und dafür beschäftigen wir uns nochmal mit der Lamm-Katze. Da heißt es so passend: „Sonntagvormittag ist Besuchsstunde“ - es ist wohlgemerkt gerade Sonntagvormittag! - „ich habe das Tierchen auf dem Schooß und die Kinder der ganzen Nachbarschaft stehn um mich herum. Da werden die sonderbarsten Fragen gestellt, die kein Mensch beantworten kann.“

Wenn wir Gott so besuchen, wie diese Kinder dieses „Tierchen“, - auch wenn wir Gott am Sonntagvormittag zum Gottesdienst so besuchen, dann werden wir nicht *mehr* finden als ein interessantes, staunenswertes Etwas. Und über so ein Etwas kann man dann sehr sonderbare Fragen stellen, die niemand beantworten kann. Das macht aber auch nichts, weil es einen eh nichts angeht. Das ist so, wie wenn man sich bei einem Party-Smalltalk über die buddhistischen Mönchsideale unterhält. Irgendwie interessant, letztlich aber doch langweilig, weil es uns nichts angeht.

So kann man sich auch hoch logische Gedanken darüber machen, wie gerecht Gott eigentlich seine Gnade verteilt. Aber jemand, der meint, von außen über Gottes Gnade urteilen zu können, scheint auf diese Gnade nicht angewiesen zu sein. Der Angeklagte hingegen, der vor seinem Scharfrichter zittert, philosophiert nicht mehr über Gerechtigkeit, sondern erlebt den erlösenden Gnadenspruch - und hört ihn oder hört ihn eben nicht. Indem ich von Gott als dem „Scharfrichter“ spreche, bin ich schon wieder bei den Krallen und Zähnen der Lamm-Katze. Ob jemand vor diesem Tier gelangweilt oder verzweifelt-betroffen steht: Den Schafspelz *und* zugleich die Raubtierkrallen sieht nur, wer dieses Wesen aus gehöriger Entfernung betrachtet.

Aber dieser entfernte Ort ist nicht *unser* Ort! Wer glaubt und getauft ist, betrachtet Gott nicht aus Distanz und muss auch nicht in Angst verfallen in dieser distanzierten Einsamkeit. Wer glaubt und getauft ist, hat seinen Ort im Schafspelz Gottes. Da gehören wir hin. Und wir haben uns nicht mit Gottes Zähnen und Krallen zu beschäftigen, die er womöglich für Andersgläubige und Ungläubige aufblitzen lassen könnte, sondern - um in der Tierwelt zu bleiben - : Wie die klei-

nen Affenjungens sich am Fell der Mutter festklammern, so sollen, dürfen, können wir uns in Gottes Schafspelz klammern, wo wir seine weiche Wärme spüren; wo wir ihm so nahe sind, dass uns der Blick auf die Krallen versagt ist. Ja mehr, wo uns die Krallen nichts mehr angehen.

Da fällt alle Angst von uns ab, aller Erwählungszweifel und aller Erwählungsstolz. Gott lädt uns ein, ihm auf den Pelz zu rücken! Nicht auf die Theorie von der Erwählung haben wir zu reagieren, sondern auf diese Einladung. Wenn wir sie annehmen und unsere Finger hineingleiten lassen in diesen warmen, dichten Pelz, dann ist alles, aber auch wirklich alles entschieden, was unsere Erwählung betrifft. So entschieden, dass wir nur noch geborgen „Danke!“ sagen können.

„Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt!“ Wo aber bleibt der gekränkte Hass, die größte der Sünden? Auch er ist längst abgefallen, weil ich - im Pelz hängend - längst gemerkt habe, dass ich nicht als Lehmklumpen geladen war, sondern als der, der ich wahrhaft bin.

Wolfgang Sternstein

Nur Wirkheitskraft kann die Welt retten

Gandhi und der Westen - eine Geschichte der Missverständnisse

Vor sechzig Jahren, am 30. Januar 1948, wurde Mahatma Gandhi (1869-1948) von einem Hindu-Fanatiker erschossen. Die geradezu religiöse Verehrung, die er bei einem Teil seiner Landsleute und das hohe Ansehen, das er in vielen Teilen der Welt genießt, können freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass er im eigenen Land wie auch im Westen nur selten verstanden wurde und noch seltener Nachfolger fand. Selbst so bedeutende Gelehrte wie Albert Schweitzer, Karl Jaspers und Erik H. Erikson haben ihn, wie im Folgenden zu zeigen versucht wird, nicht wirklich verstanden. Von den zahlreichen Missverständnissen, denen seine Lehre und sein Leben ausgesetzt war, seien hier die sieben häufigsten angesprochen.

Missverständnis 1: Gewaltfreiheit wird mit Friedlichkeit verwechselt

Wenn Nachrichtensprecher mitteilen, eine Demonstration sei „gewaltfrei“ verlaufen, so meinen sie damit, sie sei ohne Gewalthandlungen von Seiten der Demonstranten oder der Polizei verlaufen. Das war ursprünglich anders. Der Berliner Politologe Theodor Ebert prägte den Begriff Gewaltfreiheit, um damit

Gandhis Prinzip und Methode der Satjagraha zu bezeichnen. Was aber ist Satjagraha? Im Jahr 1906 entdeckte Gandhi eine Methode der Konfliktaustragung, die er Satjagraha nannte: Festhalten an der Wahrheit, Kraft der Wahrheit, der Liebe oder der Seele (im Unterschied zu Körperkraft). Wahrheit ist für Gandhi ein anderes Wort für Gott, deshalb kann Satjagraha auch als die Kraft Gottes beschrieben werden, die in uns und durch uns wirkt.

Was hat es mit dieser Kraft auf sich? Es handelt sich, kurz gesagt, um die Fähigkeit, Böses mit Gutem zu vergelten, um es auf diese Weise zu überwinden. Dazu Gandhi selbst: „Immer und immer wieder habe ich die Erfahrung gemacht, dass das Gute Gutes hervorruft, das Böse aber Böses erzeugt. Wenn daher dem Ruf des Bösen kein Echo wird, so büßt es aus Mangel an Nahrung seine Kraft ein und geht zugrunde. Das Übel nährt sich nur von seinesgleichen. Weise Menschen, denen diese Tatsache klar geworden ist, vergalten daher nicht Böses mit Bösem, sondern immer nur mit Gutem und brachten dadurch das Böse zu Fall. Gleichwohl lebt das Böse weiter. Denn nicht viele befolgen diese Lehre, obwohl das Gesetz, das ihr zugrunde liegt, mit wissenschaftlicher Genauigkeit arbeitet“ (Hg. Fritz Kraus: Vom Geist des Mahatma. Ein Gandhi-Brevier, Zürich o.J., S. 134).

Das ist im Grunde nichts Neues. Gandhi meinte denn auch, was er zu sagen habe, sei so alt wie die Berge. Er habe lediglich versucht, es in die Tat umzusetzen. Im abendländisch-christlichen Kulturraum kennen wir es aus der Bergpredigt Jesu von Nazareth. Es ist die Lehre von der Feindesliebe. Ihr Geltungsbereich wird jedoch im Christentum zumeist auf das Verhalten von Einzelnen beschränkt. Bei Konflikten zwischen Gruppen und Nationen gälten andere Gesetze, die Gewalt keineswegs ausschlossen. Gandhi widerspricht dieser Auffassung nachdrücklich. Das hat Martin Luther King klar erkannt, als er schrieb: „Ehe ich Gandhi gelesen hatte, glaubte ich, dass die Sittenlehre Jesu nur für das persönliche Verhältnis zwischen einzelnen Menschen gelte. Das ‚Dem biete die andere Backe dar‘ und ‚Liebe deine Feinde‘ galt meiner Meinung nach nur dann, wenn ein Mensch mit einem anderen in Konflikt geriet. Wenn aber Rassengruppen und Nationen in Konflikt kamen, schien mir eine realistischere Methode notwendig zu sein. Doch nachdem ich Gandhi gelesen hatte, sah ich ein, wie sehr ich mich geirrt hatte. Gandhi war wahrscheinlich der erste Mensch in der Geschichte, der Jesu Ethik von der Liebe über eine bloße Wechselwirkung zwischen einzelnen Menschen hinaus zu einer wirksamen sozialen Macht in großem Maßstab erhob. Für Gandhi war die Liebe ein mächtiges Instrument für eine soziale und kollektive Umgestaltung. In seiner Lehre von der Liebe und Gewaltfreiheit entdeckte ich die Methode für eine Sozialreform, nach der ich schon so viele

Monate gesucht hatte“ (Martin Luther King: Freiheit! Der Aufbruch der Neger Nordamerikas, München 1968, S. 74).

Gewaltfreiheit kann demnach organisiert und eingeübt werden und sie lässt sich in dieser Form bei Konflikten auf allen gesellschaftlichen Ebenen anwenden. Sie ist, kurz gesagt, eine konstruktive Alternative zur Gewalt als Mittel der Konfliktaustragung. Damit ist gemeint, sie ersetzt etwas Schlechtes durch etwas Gutes, etwas Untaugliches durch etwas Taugliches. Man kann Gewaltfreiheit auch als die Fähigkeit beschreiben, Gewalt hinzunehmen ohne zurückzuschlagen, aber auch ohne zurückzuweichen, um sie auf diese Weise zu überwinden, sie gleichsam wieder aus der Welt zu schaffen. Die zu Grunde liegende Vorstellung ist, dass Gewalt wie ein Gift wirkt, das die persönlichen und gesellschaftlichen Beziehungen zerstört, das jedoch durch das Gegengift der Gewaltfreiheit neutralisiert werden kann.

Ich fürchte, der Versuch, die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs Gewaltfreiheit wieder herzustellen, ist zum Scheitern verurteilt. Martin Arnold hat deshalb vorgeschlagen, Satjagraha mit Gütekraft zu übersetzen. Ich ziehe indes den Begriff Wahrheitskraft vor, da er weniger missverständlich ist und dem von Gandhi geprägten Begriff Satjagraha, einer Verbindung der Sanskritworte satja (Wahrheit) und agraha (festhalten, zupacken, angreifen), am nächsten kommt.

Bei Konflikten, in denen Wahrheitskraft zur Anwendung kommt, geht es folglich keineswegs friedlich zu. Entweder wird Gewalt in der milden Form des körperlichen Zwangs durch Polizisten, etwa bei der Räumung einer Sitzblockade, angewandt oder in massiver Form durch Schlagstock- und Tränengaseinsatz durch die Staatsgewalt oder aber in Form von Tötlichkeiten von Seiten politischer Gegner. Für Satjagrahis (gewaltfreie Kämpfer) ist Gewaltanwendung allerdings in jedweder Form tabu.

Missverständnis 2 : Gewaltfreiheit wird mit Passivität gleichgesetzt

Man könnte dieses Missverständnis auch das „christliche“ nennen, da es seine Wurzel im Christentum hat, wie es im Westen verstanden wird. Ihm liegt die Vorstellung zugrunde, der Christ solle dem Bösen nicht widerstehen. Er solle die Gewalt des Angreifers vielmehr bereitwillig erdulden nach dem Jesuswort: „Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andre hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm“ (Matthäus 5,39-41).

Ich halte die Auslegung, die unter Feindesliebe *passives Erdulden* der Gewalt versteht, für falsch. Was Jesus meines Erachtens sagen will, wird klar, wenn wir im Text das Wort Gewalt ergänzen: „Du sollst dem Bösen nicht mit *Gewalt* widerstehen, du sollst ihm vielmehr widerstehen, indem du Böses mit Gutem vergiltst, um es auf diese Weise zu überwinden.“

Satjagraha (Wahrheitskraft) hat jedenfalls mit Passivität gar nichts zu tun. Sie ist vielmehr höchste Aktivität. Die Lehre vom Nichtwiderstehen gegenüber dem Bösen, die sich auch bei Leo Tolstoi findet, hat ihre Ursache meines Erachtens in einem falschen Verständnis des Lebens und der Lehre Jesu. Die christliche Dogmatik sieht in Jesus das sündlose Opferlamm, das für unsere Sünden den Tod erlitt. Vorbild für diese Deutung ist das vierte Lied des zweiten Jesaja vom Gottesknecht: „Zu unserm Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen. Er wurde misshandelt und niedergedrückt, aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (Jesaja 53, 5-7). Gandhi bestreitet die Deutung Jesu als sündloses Opferlamm. Er nennt ihn vielmehr einen Fürsten des Satjagraha und die christlichen Märtyrer Satjagrahis.

Im Katholizismus versuchte man, Jesu Gebot der Feindesliebe dadurch zu umgehen, dass man die hohen ethischen Forderungen der Bergpredigt als „evangelische Räte“ auf den Klerus beschränkte, die Laien jedoch von der Verpflichtung zur Feindesliebe freistellte. Die Reformatoren, welche die Unterscheidung von Klerikern und Laien zugunsten eines „Priestertums aller Gläubigen“ aufhoben, suchten das Problem auf ihre Weise zu lösen. So unterschied beispielsweise Martin Luther im Christen eine „Christperson“ und eine „Welperson“. Als Christperson hat der Christ Jesu Gebot der Feindesliebe bedingungslos zu befolgen und die Gewalt des Feindes widerstandslos zu erdulden. In seiner Eigenschaft als Welperson, die für den Schutz anderer verantwortlich ist, ist er berechtigt, ja verpflichtet, dem Bösen mit Gewalt zu wehren, da andernfalls das Gute vernichtet würde.

Bei Max Weber erscheint dieses Denkmuster als Gegensatz von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Der Gesinnungsethiker folgt seiner hehren Gesinnung, indem er Gewalt grundsätzlich ablehnt. Er rettet seine Seele, liefert aber zugleich seine Angehörigen und sein Volk der Gewalt des Feindes aus. Der Verantwortungsethiker hingegen begegnet der Gewalt des Feindes mit Gegengewalt, um seine Angehörigen und sein Volk zu schützen, selbst wenn er dabei „Schaden nimmt an seiner Seele“.

Für Gandhi ist diese Zweiteilung des Menschen völlig unannehmbar. Wer gewaltfrei oder wahrheitskräftig handelt, schützt damit sich und seine Angehörigen gleichermaßen. Dass er dabei riskiert, verletzt oder getötet zu werden, tut nichts zur Sache, denn dieses Risiko läuft der Soldat ja auch, sogar in weit höherem Maße, da einem Konflikt, bei dem beide Seiten Gewalt anwenden, eine Tendenz zur Eskalation innewohnt, während der gewaltfrei ausgetragene Konflikt eine Tendenz zur Deeskalation aufweist. Für Gandhi gilt: Wer an der Wahrheit festhält, kann nicht verlieren, selbst wenn er im Kampf sein Leben verliert. Wer dagegen die Wahrheit loslässt, hat schon verloren, selbst wenn er aus dem Kampf als Sieger hervorgehen sollte.

Es gilt also festzuhalten: Wahrheitskraft ist eine positive, aktive und aufbauende, ja eine schöpferische und heilende Kraft, welche die Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen als strukturelle, personelle und kulturelle Gewalt (nach Johan Galtung) überwindet. (Mit „struktureller Gewalt“ ist die in den Besitz- und Machtverhältnissen gleichsam geronnene Gewalt gemeint, mit „personeller Gewalt“ die physisch und psychisch verletzende oder tötende Gewalt und mit „kultureller Gewalt“ unter anderem Gewalt rechtfertigende oder verherrlichende Ideologien.) Wahrheitskraft ist ein Drittes jenseits des Gegensatzes von Aktivität und Passivität, von Gewalt antun und Gewalt erleiden.

Missverständnis 3: Satjagraha (Wahrheitskraft) wird mit passivem Widerstand gleichgesetzt

Gandhi hat anfangs für seine Kampfmethodemangels eines besseren den Begriff „passiver Widerstand“ gebraucht. Als ein Journalist den Widerstand der Inder gegen die Rassendiskriminierung in Südafrika als „Waffe der Schwachen“ kennzeichnete, erkannte er die Untauglichkeit dieses Begriffs, der zu Missverständnissen geradezu einlud, und ersetzte ihn durch den von ihm geschaffenen Begriff Satjagraha. Um den Unterschied möglichst klar herauszuarbeiten unterschied er fortan eine „Gewaltlosigkeit der Starken“ (Satjagraha) und eine „Gewaltlosigkeit der Schwachen“ (passiver Widerstand). Wer passiven Widerstand leistet, verzichtet zwar auf verletzende und tötende Gewalt als Mittel der Konfliktaustragung, nicht aber auf die Methoden des Zwanges und des politischen Drucks.

Verwirrend ist, dass sich die Gewaltlosigkeit der Starken und die der Schwachen oftmals der gleichen Aktionsmethoden bedienen, nämlich der Aufkündigung der Zusammenarbeit in Form von Streik oder Boykott. Der Unterschied zeigt sich jedoch rasch, sobald der Gegner zur Gewalt greift um den Widerstand

zu brechen. Die „Gewaltlosigkeit der Schwachen“ wird dann gewöhnlich zusammenbrechen oder in gewaltsamen Widerstand übergehen, die „Gewaltlosigkeit der Starken“, sofern es sich denn tatsächlich um solche handelt, wird die Gewalt des Gegners hinnehmen ohne Zurückweichen oder Zurückschlagen, um sie dadurch zu überwinden. Selbstverständlich kann es auch bei einem derartigen Kampf Tote und Verletzte geben, langfristig wird jedoch eine Verhandlungslösung erreicht, welche die legitimen Interessen aller Beteiligten berücksichtigt.

In ausgeprägte Form findet sich die Gleichsetzung von Wahrheitskraft und passivem Widerstand selbst bei dem Gandhi durchaus geistesverwandten Albert Schweitzer: „Er (Gandhi) meint, der passive Widerstand, im Geist der Hasslosigkeit der wahren Ahimsa (Nicht-Gewalt) durchgeführt, sei die Waffe, die ihm die Ethik zu führen erlaubt. Er irrt. Zwischen dem tätigen und dem passiven Widerstand ist nur ein ganz relativer Unterschied. Durch Zustände, die auf nicht-gewaltsame Weise geschaffen werden, soll ein Druck auf den Gegner ausgeübt und Nachgiebigkeit erzwungen werden. Als ein Angriff, der schwerer abzuwehren ist als der tätige, kann der passive Widerstand mehr Erfolg haben als dieser. Es ist aber auch Gefahr, dass diese versteckte und indirekte Anwendung von Gewalt mehr Erbitterung schafft als die offene. Ist passiver Widerstand anders geartet als aktiver? Nein: Er ist Gewalt“ (Albert Schweitzer: Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, herausgegeben von Claus Günzler u.a., München 2003, S. 198).

Gandhi ist da ganz anderer Ansicht: „Zwischen passivem Widerstand und Sajagraha ist der Unterschied groß und grundsätzlich [...] Wenn wir weiterhin glauben und andere glauben lassen, wir seien schwach und hilflos und leisteten deshalb passiven Widerstand, dann würde unser Widerstand uns niemals stark machen, und bei der geringsten Gelegenheit würden wir unseren passiven Widerstand als eine Waffe des Schwachen aufgeben. Wenn wir dagegen Satjagrahis sind und Satjagraha leisten in dem Glauben, stark zu sein, so werden sich daraus zwei klare Folgen ergeben. Indem wir den Gedanken der Stärke nähren, werden wir von Tag zu Tag stärker. Mit dem Wachsen unserer Stärke wird auch unsere Satjagraha wirksamer, und wir werden nie nach einer Gelegenheit Ausschau halten, sie aufzugeben. Und während wiederum im passiven Widerstand kein Raum für Liebe ist, hat andererseits in der Satjagraha Hass nicht nur keinen Platz, sondern ist ein ausdrücklicher Verstoß gegen ihr leitendes Prinzip“ (Hg. Fritz Kraus: Vom Geist des Mahatma, S. 167).

Missverständnis 4: Die religiös-philosophische Wurzel von Satjagraha wird abgeschnitten

Ich nenne dieses Missverständnis das wissenschaftliche, weil Sozialwissenschaftler mit Gandhis Satjagraha-Konzept naturgemäß Probleme haben. Zwar schließt Gandhis Formel „Gott ist die Wahrheit“ auch philosophische Wahrheitsdefinitionen ein, doch nur, sofern sie eine metaphysische Dimension der Wirklichkeit anerkennen. Das ist beim wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff definitionsgemäß nicht der Fall. Wird dem Satjagraha-Konzept die religiös-philosophische Wurzel abgeschnitten, stirbt es wie eine Pflanze, die man ihrer Wurzel beraubt. Die „Gewaltlosigkeit der Starken“ verwandelt sich augenblicklich in die „Gewaltlosigkeit der Schwachen“, das heißt in verdünnte Gewalt oder passiven Widerstand. Dieses Missverständnis begegnet u.a. bei Gene Sharp und Adam Roberts, teilweise auch bei Theodor Ebert (Gene Sharp: *The Politics of Nonviolent Action*, 3 Bände, Boston 1973; Hg. Adam Roberts: *Gewaltloser Widerstand gegen Aggressoren. Probleme, Beispiele, Strategien*, Göttingen 1971).

Ihrer Ansicht nach hat Gandhi durch seine Askese und die religiöse Begründung von Satjagraha eine breite Akzeptanz seines Konzepts im Westen verhindert. Ich weiß nicht, was Gandhi auf diesen Vorwurf geantwortet hätte. Meine Antwort lautet: Billiger ist Satjagraha nun mal nicht zu haben. Wer nicht bereit ist, den Preis zu bezahlen, soll es lassen. Jesus von Nazareth sprach in einem ähnlichen Zusammenhang vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle, die zu erwerben jeden Preis wert seien (Matthäus 13,44-46).

Heißt das, eine Satjagraha-Kampagne könne nur durch ausgebildete Satjagrahis mit Erfolg durchgeführt werden? Keineswegs. Die Erfolgsaussichten sind zwar desto größer, je mehr Satjagrahis sich daran beteiligen. Die zweitbeste Lösung aber ist die Verbindung einer gewaltfreien Führerschaft mit einer gewaltlosen Gefolgschaft. Von einer Kombination gewaltfreier und gewaltsamer Aktionsmethoden ist jedoch abzuraten, da sie auf gegensätzlichen Prinzipien beruhen. Gandhi und King hätten lange warten müssen, hätten sie ihre Kampagnen mit ausgebildeten Satjagrahis durchführen wollen. Gandhi stand überdies unter extremem Handlungszwang, denn in Indien war bereits eine Befreiungsbewegung entstanden, welche die Briten durch Attentate und Terroranschläge zu massiven Unterdrückungsmaßnahmen herausforderte. Ihr Gewaltverzicht zu predigen, ohne ihr eine konstruktive Alternative zur Gewalt als Mittel der Konfliktaustragung anzubieten, hielt er für nutzlos, ja verwerflich. Eine gemischte Kampagne leidet freilich an der Schwäche, dass mit dem Tod der charismatischen Führergestalt die treibende Kraft für den gewaltfreien Kampf versiegt. Das war sowohl in Indien als auch in den USA der Fall.

Missverständnis 5: : Satjagraha mit moralischem Zwang gleichgesetzt

Karl Jaspers schreibt in seinem Buch „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit“ (1958): „Es wird berichtet von der Verwandlung der Atmosphäre in Indien durch Gandhi. Statt der Liberalität verbreitete sich ein allgemeiner Zwang des Fürwahrhaltenmüssens. Diese Gewaltlosigkeit, die zwar auf physische Gewalt verzichtet, übt eine andere, die unerträglich werden kann.[...] Man könnte erinnern an die alte indische Lehre von der Gewalt der Asketen. Durch ihre unerhörte Selbstvergewaltigung häufen sie eine magische Macht, die zur Herrschaft über alle Dinge führt. Selbst die Götter geraten in Angst vor der Macht solcher Asketen. Gandhis Selbstdisziplin erfolgt nicht ohne innere Gewaltsamkeit. Diese wird bei den ihm Folgenden anders, weil fanatisch. Solche Gewaltsamkeit gegen sich selbst aber ist keineswegs Läuterung, nicht freies Zu-sich-selbst-Kommen. Daher ist, wer sich selbst vergewaltigt, zur Vergewaltigung anderer bereit. Solche Vergewaltigung anderer durch moralischen Druck ist ein Element in Gandhis Wirksamkeit“ (München 1958, Sonderausgabe des Deutschen Bücherbundes, S. 66).

Der amerikanische Psychoanalytiker Erik H. Erikson zielte in die gleiche Richtung, als er in einem fiktiven Brief an Gandhi dessen Askese als Selbstvergewaltigung aufzudecken unternimmt, die zwangsläufig zur moralischen Vergewaltigung seiner Angehörigen, seiner Anhänger und seiner Gegner führen müsse. Als Analytiker Freudscher Schule glaubt er aufgrund der Ambivalenz der Gefühlsbeziehungen in Gandhis „Liebeskraft“ (Satjagraha) latent eine nicht minder starke doch uneingestandene und unerkannte „Hasskraft“ am Werk zu sehen: „Aber ich muss jetzt bekennen, dass ich so manches Mal in Deinem Werk [...] an Abschnitte geraten bin, die *mich* beinahe an den Punkt gebracht hätten, von dem auch ich nicht mehr imstande gewesen wäre, mit dem Schreiben *dieses* Buches fortzufahren, weil ich gerade in der leidenschaftlichsten Berufung auf die Wahrheit die Gegenwart einer nicht greifbaren Art von Unwahrheit zu verspüren glaubte, von etwas Unreinem, wo alle Worte von etwas Unwirklich-Reinem zu sprechen vorgeben; und vor allem von verdrängter Gewalttätigkeit, wo angeblich Gewaltlosigkeit [gemeint ist Gewaltfreiheit] das einzige Thema sein will“ (Erik H. Erikson: Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit, Frankfurt 1971, S. 272 f).

Für Gandhi, wenn ich ihn recht verstehe, bedeutet Satjagraha etwas Drittes jenseits des Gegensatzes von (egoistischer) Liebe und Hass, und mit Brahmatscharja (Streben nach dem Göttlichen) meint er etwas Drittes jenseits des Gegensatzes von Trieb ausleben und Trieb unterdrücken. Bei Sigmund Freud hätte

Erikson durchaus den Schlüssel zum Verständnis von Gandhis Askese finden können. Freud erkannte klar die Kultur schaffende Wirkung der Triebsublimation. Er sieht in den Kulturleistungen des Menschen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, in Philosophie, Kunst und Wissenschaft sublimierte Triebenergie am Werk. Was Gandhi von uns Normalsterblichen unterschied, war seine für viele Menschen erschreckende und abstoßende Radikalität. Er gibt sich mit der *relativen* Sublimierung der Triebenergie nicht zufrieden. Ihm geht es um nichts Geringeres als die *vollständige* Triebsublimation, nicht nur des Sexualtriebs, sondern sämtlicher Triebe, um sie in geistige Energie umzuwandeln und zum Wohl der Menschheit einzusetzen: „Brahmatscharja bedeutet nicht nur physische Selbstkontrolle. Es bedeutet völlige Kontrolle über alle Sinne. So ist ein unreines Denken ein Bruch von Brahmatscharja, ebenso Ärger. Alle Kraft kommt von der Erhaltung und Sublimierung der Vitalität, die für die Erzeugung von Leben verantwortlich ist. Wird diese Vitalität gespart, statt verschwendet zu werden, so wird sie in schöpferische Energie der höchsten Art verwandelt.[...] Bei jemandem, der große Menschenmassen zu gewaltfreier Aktion zu organisieren hat, muss die vollständige von mir beschriebene Kontrolle versucht und verwirklicht werden“ (Hg. Fritz Kraus: Vom Geist des Mahatma, S.79).

Missverständnis 6: Satjagraha (Wahrheitskraft) könne nur gegen einen moralisch ansprechbaren Gegner mit Erfolg eingesetzt werden

Deshalb habe Gandhi die Engländer besiegen können, einem Hitler oder Stalin gegenüber sei Wahrheitskraft jedoch zum Scheitern verurteilt. Diesem Argument liegt die Vorstellung zugrunde, Wahrheitskraft beruhe auf einem moralischen Appell oder der Anwendung moralischen Drucks. Gandhi hat dieser Auffassung vehement widersprochen. Wahrheitskraft ist für ihn nicht subtile oder verdünnte Gewalt, sondern das Gegenteil von Gewalt. Sie schafft die Gewalt sozusagen wieder aus der Welt und zwar nach der schlichten Dreisatzregel: Wo wenig Gewalt ist, genügt auch wenig Gewaltfreiheit, um sie zu neutralisieren, wo viel Gewalt ist, bedarf es viel Gewaltfreiheit, und wo sehr viel Gewalt ist, bedarf es sehr viel Gewaltfreiheit, um sie wieder aus der Welt zu schaffen (Mahatma Gandhi: Für Pazifisten, Münster 1996, S. 51-70, hier S. 59).

Selbstverständlich kann auch ein gewaltfreier Kampf verloren gehen, doch nur, wenn die Satjagrahis resignieren, zum passiven Widerstand übergehen oder zur Gewalt ihre Zuflucht nehmen. Solange sie an der Wahrheit festhalten, können sie nicht wirklich verlieren, selbst wenn sie im Kampf ihr Leben verlieren, denn das Festhalten an der Wahrheit ist Sieg, das Loslassen der Wahrheit ist Niederlage.

Die Erfolgsaussichten (im herkömmlichen Sinn des Wortes) eines gewaltfreien Kampfes sind allerdings desto größer, je mehr Menschen sich bereit finden, ihr Leben im Kampf einzusetzen und je besser sie vorbereitet und organisiert sind.

Gandhi sieht hier bei allen Unterschieden in Zielen und Mitteln eine gewisse Parallele zum bewaffneten Kampf. Wie eine gewaltfreie „Schlacht“ aussehen könnte, hat er mit dem Versuch, die Dharasana-Salzwerke im Zuge der Unabhängigkeitskampagne von 1930/31 zu erobern, vorexerziert (beschrieben in: Louis Fischer: Das Leben des Mahatma Gandhi, München 1951, S. 286 ff). Diese Schlacht ging zwar verloren, da es den Satjagrahis nicht gelang, die Salzwerke zu erobern. Im Unabhängigkeitskampf Indiens spielte sie jedoch eine wichtige Rolle und trug durch indirekte Wirkungen zu seinem Erfolg bei.

Die Engländer waren übrigens keineswegs Menschenfreunde, die den rückständigen Indern die Segnungen der modernen Zivilisation bringen wollten. Sie waren rücksichtslose Kolonialisten, deren Hauptziel darin bestand, den indischen Subkontinent wirtschaftlich auszubeuten und in politischer Abhängigkeit zu halten. Sie bevorzugten allerdings das System indirekter Herrschaft, das heißt sie zogen eine Schicht von Indern heran, die dieses Geschäft für sie besorgten und daran kräftig verdienten. Dieser „Kompradorenbourgeoisie“ gehörte der in London zum Rechtsanwalt ausgebildete Gandhi ja ursprünglich ebenfalls an.

Der relativ gewaltlose Verlauf des indischen Unabhängigkeitskampfes ist meines Erachtens auf die deeskalierende Wirkung der Gewaltfreiheit zurückzuführen. Hier wird folglich auf das Konto der Engländer verbucht, was in Wahrheit dem Konto Gandhis gutgeschrieben werden muss.

Missverständnis 7: Die Zweck-Mittel-Relation außer Acht gelassen

Ein Hauptargument gegen das Satjagraha-Konzept lautet, es sei außerstande, ein Land gegen einen militärischen Angreifer zu verteidigen. Gandhi bestritt diese Behauptung. Als Indien 1942 durch eine japanische Invasion bedroht war, entwickelte er in Grundzügen das Konzept der Sozialen Verteidigung, das auf den Methoden des gewaltfrei-gewaltlosen Kampfes beruht. Richtig ist allerdings, dass Gewaltfreiheit das denkbar ungeeignetste Mittel ist, Reichtum, Macht und Privilegien zu erwerben oder als Staat andere Länder zu erobern sowie die Rohstoffversorgung des eigenen Landes zu sichern und den Zugang zu fremden Märkten und Transportwegen offen zu halten. Wer diese Ziele verfolgt, muss zu direkter oder indirekter Gewalt greifen. Wählt er gewaltfreie Methoden, wird er mit Sicherheit scheitern. Andererseits gilt: Wer Frieden, Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte erkämpfen oder verteidigen will, sollte zu

gewaltfreien Methoden greifen. Mit Gewalt wird er sein Ziel niemals erreichen. Zwischen Mittel und Zweck, Weg und Ziel besteht folglich ein ebenso enger Zusammenhang wie zwischen Same und Pflanze. Die weit verbreitete Ansicht, die auch Max Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik zugrunde liegt, dass nämlich der gute Zweck die bösen Mittel heilige, zumindest aber entschuldige, lässt er nicht gelten. Mittel und Zweck, Weg und Ziel müssen übereinstimmen, soll der Zweck erfüllt, das Ziel erreicht werden.

Das Missverständnis besteht in diesem Fall darin, Wirkungskraft für eine Aktionsmethode zu halten, die für beliebige Ziele einsetzbar ist. Es ist zwar richtig, dass sie auf allen gesellschaftlichen Ebenen von der persönlichen bis zur globalen Ebene mit Aussicht auf Erfolg eingesetzt werden kann, vorausgesetzt, die von mir genannten Bedingungen sind erfüllt. Das heißt aber nicht, dass sie für beliebige Ziele einsetzbar ist. Was in den Augen der Kritiker der schwerwiegendste Nachteil von Satjagraha ist, ist meines Erachtens ihr größter Vorzug, vorausgesetzt die angestrebten Ziele sind wirklich rein.

Wirkungskraft im kleinen wie im großen Maßstab ist, soweit ich sehe, das einzige, was die hilflos am Abgrund der Selbstvernichtung entlang taumelnde Welt noch retten kann. Doch, nüchtern betrachtet, ist das Verhängnis nicht mehr abzuwenden. Es ist wie in der griechischen Tragödie. Es gibt zwar einen Rettungsweg, doch der Held sieht ihn nicht, und selbst wenn er ihn sähe, könnte er ihn nicht gehen.

Peter Niederstein

Nachfolge Jesu ohne Spekulationen

Zu einer Schrift von Walter J. Hollenweger über Albert Schweitzer

Walter J. Hollenweger: Albert Schweitzer. Von der christologischen Spekulation zur Nachfolge Jesu, Metanoia-Verlag, Ch-8962 Bergdietikon, 2008 (ISBN 978-3-907038-38-3). 17 Seiten. 5 Euro.

Jesus will freie, selbstbewusste Menschen schaffen: Dieses Anliegen hat Albert Schweitzer oft betont. Nun publizierte Walter J. Hollenweger (1965-1971 Exekutivsekretär beim ÖRK, 1971 bis 1989 Professor für interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft) einen im November 2007 in Freiburg im Breisgau

gehaltenen Vortrag. Sich schwungvoll und allgemeinverständlich zu äußern, ist Hollenwegers Gabe. Wie Schweitzer und andere die Nachfolge Jesu praktizierten, zeigt Hollenweger an ausgewählten Beispielen bis hin zu Mahatma Gandhi. Wer diese Schrift liest, bekommt womöglich neuen Mut zur Nachfolge Jesu, der die Zivilcourage eigen ist.

Was im Untertitel mit „christologischer Spekulation“ angepeilt ist, meint die Aussagen des Glaubensbekenntnisses von Jesus Christus als „wahrem Gott“ und „wahrem Menschen“, die Schweitzer für unnötige Spekulationen hielt. Sie seien sekundäre Spekulationen von Johannes und Paulus, die Jesus nicht gekannt hätten und ihre eigenen Gedanken an die Person Jesu hefteten. Nach Hollenweger erweist sich diese christologische Spekulation heute als Stolperstein für Juden, die erkannt haben, dass Jesus ein frommer Jude war, für viele Muslime, die wissen, dass Jesus im Koran eine wichtige Rolle spielt, und „für ehrliche Menschen, die gerne Jesus nachfolgen würden, aber das Geschwätz der Kirche nicht mehr ertragen“. - Ich zitiere Hollenweger:

„Mit der Betonung der Göttlichkeit Jesu hat die Kirche eine Barriere aufgestellt für den Glauben an diesen Jesus. Darum haben viele von Ihnen Schwierigkeiten mit dem Christentum. Diese Schwierigkeiten haben wir Theologen und Kirchenführer produziert – unnötigerweise. Was bleibt denn von Jesus, wenn man mit Schweitzer die Göttlichkeit Jesu abstreift?

1. Es bleibt ein außerordentlich transparenter Mensch, der das tat, was er sagte. - 2. Es bleibt ein Mensch, der seine Botschaft in Gleichnissen – und nicht in Begriffen – kommunizierte und damit die Zuhörer zum selbstständigen Übersetzen auf ihre eigene Situation zwang. - 3. Es bleibt ein Mensch, der jede Gewalt konsequent ablehnte und auch konsequent gewaltfrei lebte. - 4. Es bleibt ein Mann, der einen erstaunlichen Umgang mit den Frauen vorlebte, vor allem, wenn man ihn mit der allgemeinen Verachtung der Frauen damals und vielleicht auch heute – zum Beispiel in der katholischen Kirche – vergleicht. [...]

5. Es bleibt ein Mann, der durch seine integrative Kraft Kranke heilte, wenn auch einige der Heilungsgeschichten übertrieben anmuten. Diese Heilungspraxis muss wieder Standard werden in unseren Kirchen. Ansätze dazu sind vorhanden. Wir brauchen in der Liturgie mehr Handeln und weniger Reden. - 6. Es bleibt eine erstaunlich scharfe Polemik am Klerus. ‚Blinde Blindenleiter‘ werden sie genannt, weil sie das Gegenteil von dem verkündigen, was sie glauben. Sie werden ‚getünchte Gräber‘ genannt, außen schön weiß und innen stinkend von Leichengift. Parallelen zu heute können Sie selber ziehen.

Nach Albert Schweitzer sollen wir aufhören mit unnützen Spekulationen und uns stattdessen der Nachfolge Jesu befleißigen.“

Bücher

Ulrich Börngen: Gemeinsam unterwegs zu einer Ökumene der Weltreligionen. Rückblick auf 12 Gebetsstunden der Religionen für den Frieden in Stuttgart und Erfurt, Books on Demand, Nordstedt 2007 (ISBN 978-3-8370-0746-6), 172 Seiten. 12,50 Euro.

Der Stuttgarter Internist Ulrich Börngen ist seit Jahrzehnten in der Friedensbewegung und der Kirchentagsarbeit tätig gewesen und seit etwa 1987 besonders im interreligiösen Dialog und für eine „Ökumene der Religionen“ engagiert. Gebetsstunden der Religionen für den Frieden wurden und werden von ihm mitorganisiert oder auch hauptverantwortlich geleitet. Zwölf dieser gemeinsamen Gebetsstunden aus den Jahren 1990 bis 2006 sind in diesem Band dokumentiert. Eine davon wurde im Augustinerkloster Erfurt veranstaltet, elf in Stuttgart, in evangelischen oder katholischen Kirchen, in Moscheen und 1999 beim Deutschen Evangelischen Kirchentag. Beteiligt sind regelmäßig Vertreter von Bahai, Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Islam und Judentum. Die Gebetsstunden ergaben sich auf dem Hintergrund zahlreicher interreligiöser Treffen, in denen theologische und ethische Themen erarbeitet wurden. So stehen die meisten dieser Gebetsstunden unter einem spezifischen Thema, und diese Themen zeigen schon die universalistische religionstheologische Ausrichtung von Börngen, der unter anderem dem Bund für Freies Christentum, dessen Mitglied er ist, dieses Buch widmet:

„Weltethos. Ökumene der Weltreligionen. Geschwisterlichkeit – alle Menschen sind Bild Gottes. Wie geben wir unseren Glauben weiter? Religionen – Salz der Erde. Leben statt viel haben. Mystik – ein Pfad zum Ewigen. Alexandriaerklärung – ein Weg zum Frieden nicht nur im Nahen Osten. Wie gehen Religionen mit Natur und Naturkatastrophen um? Zentrale Gebete der Religionen und ihre Weitergabe an die Jugend.“

In diesem Band sind die zwölf Gebetsstunden der Religionen bis in die Einzelheiten dokumentiert. Das gibt dem Band den Charme des Konkreten und bietet eine Fülle von Material für entsprechende Gebetsstunden der Religionen auch anderswo. Vor allem ist der Band voll von Texten aus dem Schatz der verschiedenen Religionen und somit eine Fundgrube zur religiösen Besinnung und Vertiefung. Börngen hat reichhaltiges spirituelles Glaubensgut und auch aktuelle Texte zu Frieden und Versöhnung zusammengetragen.

„Gemeinsam unterwegs zu einer Ökumene der Weltreligionen“ ist ein programmatischer Titel. Gerade wenn Gläubige verschiedener Religionen in ihrer je eigenen Weise auf das Absolute, das Göttliche, das Geheimnis des Daseins bezogen und jeweils fest in der eigenen Glaubensgemeinschaft beheimatet sind, können sie ohne Angst füreinander offen sein und in der Begegnung mit Andersgläubigen spüren, dass Gott immer größer ist. Er ist nicht nur Gott für mich und meinesgleichen, sondern auch für die Anderen, die zunächst Fremden. So können wir unsere jeweiligen Glaubenserfahrungen austauschen, uns gegenseitig befragen und

miteinander zu einer etwa von dem Theologen und Religionswissenschaftler Friedrich Heiler vertretenen „Ökumene der Weltreligionen“ unterwegs sein - und damit zu dem einen weltweiten Volk der Gottesfürchtigen und die Wahrheit ernsthaft Suchenden. Dabei sind religiöse Grundüberzeugung und ethisches Handeln verbunden. Aus dem Transzendenzbezug heraus ist der „konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ auch interreligiös weiterzuführen.

Andreas Rössler

Philip Clayton: Die Frage nach der Freiheit. Die Emergenz des Geistes in der Welt, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen 2007 (ISBN 978-3-525-56981-8), 184 Seiten. 29,90 Euro.

Dieses Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die Philip Clayton, Professor für Philosophie und Religion in Claremont (Kalifornien), im Mai 2006 an der Universität in Frankfurt am Main gehalten hat. Es befasst sich mit der Problematik menschlicher Freiheit besonders aus Anlass der aktuellen Herausforderungen durch die Neurowissenschaften.

Dementsprechend setzen sich die ersten drei der insgesamt sechs Kapitel mit der zentralen Herausforderung des Reduktionismus auseinander. Die Frage ist, ob nicht alle menschlichen Verhaltensweisen auf neuronale Prozesse zurückgeführt werden können, mithin im „Zeitalter der Neurowissenschaften“ das Ende der Freiheit festgestellt werden muss. Sind also mit anderen Worten Gehirntätigkeiten für die Erklärung geistiger Erfahrung nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend?

Und ist damit die Ansicht veraltet, der Mensch übe Kontrolle über seine Handlungen aus?

Clayton verneint diese Fragen entschieden, und dies zunächst in streng naturwissenschaftlicher Argumentation. Er zeigt zum einen die im Verlauf des Evolutionsprozesses wachsende Komplexität und Spontaneität und folglich den sich erweiternden Handlungsspielraum des Lebens. Zum anderen zeigt er die Wechselwirkungen, die durch die Entwicklung einer sozialen und kulturellen Welt hervorgerufen werden. Zusammengefasst: „Die Entwicklung des Lebens, angefangen bei den ersten primitiven, einzelligen Organismen bis zu den komplexeren Verhaltensweisen der höheren Primaten zeugt von einem kontinuierlichen Zusammenspiel genetisch codierter und übertragener Information einerseits und epigenetischer Faktoren andererseits“ (S. 72). Dieser Gedanke wird weiter verfolgt und verstärkt durch die Beobachtung der Ko-Evolution zwischen den biologischen Vorgängen und den verschiedenen Gestalten kulturellen Lernens. Das heißt dann vor allem, dass es einen kausalen Einfluss zu beobachten gibt - nicht nur der biologischen auf die kulturellen Prozesse, sondern auch umgekehrt der kulturellen auf die biologischen Prozesse.

Somit erweist sich für Clayton immer wieder die folgende dialektische Struktur: Zwar ist die Verhaltensbiologie mit ihrem Repertoire (Molekularbiologie, Neurowissenschaften, Genetik, Evolutionspsychologie) zur Erklärung menschlichen Erkenntnisvermögens und Verhaltens notwendig, jedoch nicht hinreichend. Zur Erklärung der menschlichen Gedankenwelt,

der Moral und Religion müssen auch die Erklärungen auf höheren Ebenen als der biologischen Ebene herangezogen werden. „Diese Erklärungen höherer Ordnung schließen die biologischen Funktionen keineswegs aus, sondern die höheren und unteren Ebenen bestehen zusammen in einer ständigen dialektischen Spannung“ (S. 85). Im Blick auf die menschliche Freiheit lautet schließlich das Fazit aus der Argumentation der ersten drei Kapitel: Menschen sind frei im Sinne einer zunehmenden Spontaneität und Plastizität ihres Handelns gegenüber ihrer Umwelt sowie sonstigen, einschließlich genetischen Konditionierungen. Die Evolution erzeugt demzufolge eine *graduelle Freiheit* im Sinne einer allmählich entstehenden Variabilität des Verhaltens, „und Tiere bzw. Menschen genießen wachsende Freiheit in dem Maße, in dem ihre kognitiven Fähigkeiten zunehmen“ (S. 99).

Die Frage für Clayton ist freilich, ob die zunehmende Spontaneität und Plastizität des Handelns tatsächlich als Freiheit bezeichnet werden darf. Denn frei sind solche Handlungen ja offensichtlich nicht in der Weise, dass sie durch keinerlei kausale Einflüsse außerhalb des Handlungsträgers bestimmt sind. Demnach kann hier von „unbedingter Freiheit“, wie sie in der philosophisch-theologischen Tradition behauptet wurde, keine Rede sein. Diese Freiheit kann auf der bisher entwickelten Argumentationsebene bestenfalls asymptotisch erreicht werden und tritt mithin nur als regulative Idee in den Blick. Das legt Clayton im vierten Kapitel dar. In den beiden letzten Kapiteln verlässt er deshalb diese Ebene zugunsten einer religiösen Argumentation. Denn wie „reizvoll die

Vorstellung eines allmählichen Spontaneitätszuwachses bei zunehmender Komplexität der Organismen bis ganz hinauf zur Ebene des Menschen auch sein mag, so betonen die religiösen Traditionen darüber hinaus einen noch radikaleren Freiheitsbegriff“ (S. 123 f).

Die Argumentation für einen religiösen Freiheitsbegriff bereitet Clayton im fünften Kapitel mit einem etwas diffusen Plädoyer für Religion im Anschluss an Friedrich Schleiermacher vor, indem er „Eine Rede an die wissenschaftlich Gebildeten unter ihren Verächtern“ hält. Im Abschlusskapitel erörtert er dann das nicht reduzierbare Hervortreten, das heißt die „Emergenz des freien Geistes“ im Sinne eines Transzendierens der natürlichen Kausalkette. Denn alle im Rahmen der natürlichen Evolution gegebenen wissenschaftlichen Erklärungen für wachsende Spontaneität und wachsenden Handlungsspielraum können Freiheit in ihrer vollen Bedeutung niemals erreichen. Hierzu muss vielmehr der empirische Kausalzusammenhang transzendiert werden, wie dies auf der religiösen Ebene geschieht. Die in dieser Hinsicht vorgetragene Argumentation entwickelt Clayton vor allem im Anschluss an Karl Rahner, wobei die theologische Anthropologie seines deutschen Doktorvaters Wolfhart Pannenberg den Hintergrund bildet. Das Resultat lautet: „Nur in Bezug auf eine Seinsebene, die von der endlichen Ordnung der Ursachen unterscheidbar ist, kann der Begriff eines geistigen Subjekts bewahrt werden, dem man eine bedeutsame Freiheit zusprechen kann.“ Mit anderen Worten: Gott ist der tragende Grund und das letzte Ziel unbedingter Freiheit (S. 162).

Damit ist Clayton am Ziel seiner differenzierten, umsichtigen Argumentation, die in bester Tradition angelsächsischen Philosophierens und Theologisierens steht.

Der Mensch ist nicht nur frei im Sinne gradueller Freiheit, die sich in emergenten natürlichen Prozessen in zunehmendem Maße herausbildet. Er ist auch und vor allem frei im Sinne unbedingter Freiheit, weil und sofern er bezogen ist auf die alle natürlichen kausalen Zusammenhänge transzendierende Wirklichkeit Gottes.

Überzeugend ist die Argumentation Claytons dennoch nur zum Teil, nämlich im Blick auf die graduelle Freiheit.

Im Blick auf die unbedingte Freiheit hingegen übersieht Clayton meines Erachtens die wichtige Unterscheidung zwischen Entscheidungsfreiheit und Existenzfreiheit.

Dass der Mensch das Höchstmaß der ihm möglichen Freiheit erreichen kann, indem er seine Existenz in der göttlichen Wirklichkeit gründet, lässt sich meiner Auffassung nach stichhaltig begründen. Demgegenüber ist es aber eine ganz andere Frage, ob der Mensch im Blick auf diese Freiheit in seiner Entscheidung frei ist. Immerhin gibt es auch eine bedeutende theologische Argumentation, die genau dies bestreitet, mit der sich Clayton jedoch nicht auseinandersetzt.

Für alle, die sich mit der Freiheitsproblematik gerade auf dem Hintergrund der aktuellen Herausforderungen etwa durch die Neurobiologie intensiver befassen möchten, bietet das Buch eine instruktive Lektüre.

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

Werner Zager (Herausgeber): Die Macht der Religion. Wie die Religionen die Politik beeinflussen, Neukirchener Verlagshaus, Neukirchen-Vluyn 2008 (ISBN 978-3-7975-0206-3), 173 Seiten. 16,90 Euro.

Den hier gesammelten Aufsätzen liegen Vorträge zugrunde, die 2007 im „Wormser Forum Philosophie und Religion“ gehalten wurden. Dazu kommen zwei Artikel aus der „Zeit“ zu den Themen Islamismus in Pakistan und terroristische Tendenzen bei einigen islamischen Konvertiten in Deutschland. Anlässe für diese Neubesinnung auf das Verhältnis von Religion und Politik sind gegenwärtige Tendenzen zur Politisierung von Religion und zur Ideologisierung von Politik, die besondere Herausforderung durch das Erstarken des Islam und eine Rückbesinnung auf Impulse des Philosophen Immanuel Kant.

Einige der Artikel geben grundsätzlichere theologische und philosophische Besinnungen. Der Kirchenpräsident der Landeskirche von Hessen und Nassau und systematische Theologe Peter Steinacker entwickelt in seinem Aufsatz „Das Verhältnis von Toleranz, Absolutheit und Kampf der Kulturen“ einen religiösen Toleranzbegriff, der darin besteht, dass die Religionen einander ihre Absolutheitsansprüche gegenseitig zugestehen. Steinacker vertritt einen exklusiven Wahrheitsanspruch für das Christentum, findet im Neuen Testament dazu nur in der lukianischen „Areopagrede“ des Paulus (in Apostelgeschichte 17) ein Gegenargument und lehnt die „Ringparabel“ von Gotthold Ephraim Lessing als religionsgeschichtlich falsch ab. Werner Zager dagegen qualifiziert

in seinem Aufsatz „Suchet der Stadt Bestes“. Christentum und freiheitliche Demokratie“ von einer Religion erhobene Absolutheitsansprüche als „fundamentalistisch“. Mit Steinacker ist er sich aber darin einig, dass in Deutschland das Grundgesetz ein den Pluralismus zusammenhaltendes einigendes Band ist und sein muss. Zager weist auf die christlichen Wurzeln unserer Grundrechte, die freilich häufig gegen kirchliche Widerstände erstritten werden mussten, und sieht eine besondere Nähe der Demokratie zum christlichen Menschenbild.

Der Philosoph Ulrich Fritz Wodarzik beschreibt „Philosophische Perspektiven zum Verhältnis von Religion und Politik“. Lessings Ringparabel sieht er nicht als eine Nivellierung der Wahrheitsfrage, denn „das Ertragen einer fremden Wahrheitsüberzeugung setzt bereits die Existenz der Wahrheit an sich voraus“ (S. 146). Der Mensch hat nach Wodarzik einen säkularwelthaften und einen transzendierenden, spirituellen Pol. So sind Politik und Religion komplementär zueinander, dürfen sich aber nicht vermischen. Ethik und damit auch politische Ethik braucht eine religiöse Verwurzelung, verträgt aber keinen religiösen Zwang. Weltfrieden wird „asymptotisch möglich“, „wenn eine interkulturelle Balance zwischen Säkularisation und religiösen Denken gelingt“ (S. 150).

Anschauungsbeispiele für verhängnisvolle Vermischungen von Religion und Politik finden sich in dem Beitrag von Geiko Müller-Fahrenholz mit der Überschrift „'Gott segne Amerika'. Globalisierung – Religion und Politik“ sowie bei Hans-Georg Meyer zum Thema „Zwischen Orthodoxie und Säkularisation. Re-

ligion und Politik in Israel“. Müller-Fahrenholz bemerkt mit Recht: „Wenn das eigene Tun von einer göttlichen Mission gedeckt ist, kann der Täter nicht belangt werden“ (S. 28). Meyer redet vom verhängnisvollen Einfluss „der Religiösen“ in der Politik Israels. Man fragt sich, ob denn die „Religiösen“ immer nur fanatisch in Erscheinung treten müssen und wo die bewusst liberal gesonnenen „Religiösen“ eigentlich bleiben.

In seinem gründlich differenzierenden, informativen Beitrag „Im Namen Gottes? Religion und Politik in der islamischen Welt“ lehnt es Martin Bauschke ab, alles, was in der islamischen Welt geschieht, „dem Islam“ zuzuschreiben (vgl. S. 45-47). Der Islam dürfe nicht mit dem fundamentalistischen, militanten „Islamismus“ gleichgesetzt werden. Dessen beiden Hauptmerkmalen, dem Freund-Feind-Denken und der Politisierung der Religion, entspreche „eine ähnliche extremistische Geisteshaltung oder Grundüberzeugung in allen Religionen“ (S. 58). „Die weltweite Renaissance der Religionen geht häufig einher mit dem religiösen Extremismus“ (S. 53).

In seinem Beitrag „Kant über moralische, juristische und religiöse Gesetze“ versucht der Philosoph Bernd Dörflinger von Kants politischer Ethik her Maßstäbe gegen die gegenwärtige unselige Vermischung von Religion und Politik zu gewinnen. Kant stützt sich auf eine moralische „Vernunftreligion“, die den Menschen nicht von außen aufgedrängt wird, sondern ihnen in ihrem eigenen Gewissen einleuchtet, und die dann auch in einer religiös pluralistischen Gesellschaft bei allen Unterschieden der „Offenbarungsreligio-

nen“ als ethischer Grundkonsens verbindlich gemacht werden muss. Die Toleranz gehört zu diesem Konsens, doch „bedeutet Toleranz nicht, dass irrationale Ansprüche unangetastet bleiben und mit allgemeiner Nachsicht rechnen können [...]. Schutz und Toleranz bedeuten nur, dass der in der Sache unvermeidliche Konflikt auf rationale und nicht auf gewaltsame Art ausgetragen wird“ (S. 118).

Andreas Rössler

Martin Bauschke: Der Spiegel des Propheten, Abraham im Koran und im Islam, Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main 2008 (ISBN 978-3-87476-552-7), 252 Seiten. 16 Euro.

Abraham hat im christlich-islamischen Dialog Konjunktur, meint Martin Bauschke, seit 1999 Leiter des Berliner Büros der „Stiftung Weltethos“. Der Religionswissenschaftler und Theologe geht diesem Phänomen exegetisch, historisch und religionspolitisch nach. Dabei prüft er die Annahme vieler dialogbereiter Menschen, ob Abraham tatsächlich als Beispiel der Versöhnung zwischen den Religionen taugt. Doch provoziert eine gemeinsame Basis nicht nur Gemeinschaft, sondern auch Streit. Deswegen kommt es darauf an, mit den Differenzen umgehen zu lernen. Bauschke versteht Abraham als eine Projektionsfigur, vor allem eben für Muslime und Mohammed selber.

Zunächst wird „Abraham im Koran“ untersucht. Dabei kann man eine gewisse Entwicklung im Umgang mit dieser Identifikationsfigur feststellen. Sämtliche 205 Koran-Verse, die Abraham betreffen, werden ausführlich analysiert. Diese histo-

risch-kritische Koranauslegung allerdings wird die Wirkung des Buches unter Muslimen behindern. Wünschenswert wäre es, wenn es einmal eine dialogische Koranexegese geben könnte. Die zahlreichen Zitate von muslimischen Gelehrten sind nur ein dürftiger Ersatz dafür. Das schließt nicht aus, dass man Christen und Muslime zur gemeinsamen Lektüre und Diskussion einlädt.

Dann bringt Bauschke einige Beispiele aus der islamischen Tradition. Diese ist oftmals für das religiöse Leben heutiger Muslime viel wichtiger. Leider sind die zahlreichen Texte der „Sunna“ ziemlich unübersichtlich. Bauschke konzentriert sich deswegen auf exemplarische Erzählungen in Verbindung mit Orten der Abrahamverehrung. Er greift hier einige wenige Themenbereiche heraus.

Schließlich stellt er kurz dar, wie heutige Muslime, besonders in Deutschland, mit der Abrahamtradition umgehen. Ein religionspädagogischer Text hat den gastfreundlichen Abraham zum Thema. Bauschke selber bietet eine persönliche Vision von „jüdisch-christlicher-islamischer Freundschaft“ am Beispiel der Verklärung Jesu.

Abraham ist für Muslime vor allem das untadelige Vorbild eines gottergebenen Menschen. Darum werden biblische Überlieferungen, die auch die Schattenseiten zeigen, weggelassen oder sind nicht bekannt. Diese Ansicht gibt Muslimen ein Überlegenheitsgefühl, da sie nicht nur die jüngste Religion vertreten, sondern gewissermaßen auch die älteste. In den frühen Jahren Mohammeds spielt Abraham noch keine herausragende Rolle. In der zweiten Phase seiner Wirksamkeit in

Mekka ist Abraham der, der gegen die Polytheisten kämpft und das sogar in einem persönlichen Konflikt mit seinem Vater austrägt. Dieser Konflikt spiegelt sicher auch die Situation Mohammeds und seiner Anhänger in dieser Zeit. Viele Ehrentitel werden Abraham zugeschrieben. Er ist ein Gerechter und Sanftmütiger, vor allem aber der Freund Gottes.

Spannend ist die Erzählung von Isaaks bzw. Ismaels verhinderter Opferung. Hier entzündet sich die Debatte um die Identität des Sohnes, da Ismael für die Muslime eine ganz besondere Bedeutung hat. Es geht aber auch um das Verständnis von Opfer, das die Christen bald auf Jesu Kreuzestod bezogen haben. Im Islam führt man das Opferfest auf diese Geschichte zurück. Das Opferverständnis des Abraham wird gewissermaßen nachgeahmt als ein Schlachtopfer für alle und kein exklusiv priesterliches Brandopfer.

Schließlich ist Abraham im Koran auch ein Repräsentant der Auferstehung und zeigt Gottes Souveränität über die Zeit. Für den Glaubenden bedeutet der Tod keine endgültige Trennung von Gott. Für den Islam gilt eine Werkgerechtigkeit: Alle Berufung auf Abraham nützt nichts, wenn nicht entsprechende Taten folgen. „Juden, Christen und Muslime sollen nicht nur mit Abraham glauben, sondern auch wie Abraham glauben, denn für sie alle miteinander ist sein Vorbild der entscheidende Maßstab“ (S. 125).

Betrachtet man die zahlreichen Abrahambilder der Gegenwart, muss man mit Bauschke feststellen, dass sich sowohl Terroristen als auch Friedensfreunde auf ihn berufen. Gleichwohl könnten Juden, Christen und Muslime lernen, andere

Heilswege nicht nur zu dulden, sondern positiv zu sehen.

Es kann allerdings auch ohne Abraham einen gelingenden Dialog geben. „So unverzichtbar Abraham für ein Christentum bleibt, das sich seiner jüdischen Wurzeln bewusst ist, ist gleichwohl das Eintreten für einen Dialog und das friedliche Miteinander der monotheistischen Religionen aus christlicher Perspektive nicht notwendig abrahamisch zu nennen und zu begründen“ (S. 191).

*Pfarrer Wolfgang Wagner, Akademieweg 11,
73086 Bad Boll*

Termine

Jubiläumstagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins (dbv)

15. – 18. Mai 2008 in Braunschweig.
Themen: „Dem Glauben Öffentlichkeit geben. Dietrich Bonhoeffer als Herausforderung zu verantwortlichem Glauben, Denken und Handeln“ (15. Mai), sowie „Zwischen Gehorsam und Ungehorsam. Auf der Suche nach einem widerständigen Glauben“ (16.- 18. Mai).

Information und (rasche) Anmeldung bei:
Büro des dbv, Frau Irmela Milch,
Dreispietzstr. 14, 65191 Wiesbaden, Telefon 0611-2384627, Fax -562710. E-Mail: info@dietrich-bonhoeffer-verein.de

IARF-Konferenz 24.–27. Juli

Die IARF (Weltbund für Religiöse Freiheit) veranstaltet zusammen mit der ELPN (European Liberal Protestant

Network = Europäisches liberales protestantisches Netzwerk der IARF) vom 24. bis 27. Juli 2008 in Belfast (Nordirland) eine Konferenz zum Thema „Religion in the public space“ (= Religion in der Öffentlichkeit), seitens der IARF, und zum Thema „The Liberal dilemma – propaganda or dialogue?“ (= Die liberale Verlegenheit: Propaganda oder Dialog?), seitens der ELPN.

Workshops, Vorlesungen, Diskussionen und Foren. Einer der Sprecher ist der siebenbürgische unitarische Bischof Professor Dr. Arpad Szabo.

Einzelheiten des Programms im Internet unter www.liberalprotestants.net

Informationen und Anmeldeformalitäten bei der Organisatorin der Konferenz: Frau Wytse Dijkstra, Meidoornpad 95, NL-3732 VS De Bit, Niederlande.
Ihre E-Mail-Anschrift vor der Konferenz: conference2008@liberalprotestants.net

Regionaltreffen in Stuttgart

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

26. Juli 2008, 15 bis 18 Uhr. Oberstudienrat i.R. Wolfram Zoller:
„'Der Einzige'. Hölderlins späte Christologie im Rahmen seiner poetischen Religion“.

Jahrestagung 2008 des Bundes für Freies Christentum

26 bis 28. September in der Evangelischen Akademie Hofgeismar.

Gesamtthema: „Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert“.

Aus dem Programm:

Freitag, 26. September:

19.30 Uhr. Begrüßung .

20 Uhr. Pfarrer Dr. Andreas Rössler: „60 Jahre Bund für Freies Christentum 1940-2008. Entwicklungen und Perspektiven“ .

Samstag, 27. September:

8 Uhr. Morgenandacht. .

9 Uhr. Professor Dr. Wilhelm Gräb (Berlin): „Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?“

11 Uhr. Arbeitsgruppen.

16 Uhr. Pfarrer Dr. Anton Knuth (Rellingen): „Universale Offenbarung Gottes? Im Gespräch mit Kurt Leese, Paul Tillich und Theodor Siegfried“ .

19.30 Uhr. Oberstudienrat Artur Frölich: „Albert Schweitzer spielt Bach“ .

20.15 Uhr. Öffentliche Mitgliederversammlung des Bundes für Freies Christentum.

Sonntag, 28. September:

9.15 Uhr Gottesdienst. Predigt: Pfarrerin Eveline Valtink.

10.15 Uhr. Professor Dr. Werner Zager: „'Der religiöse Liberalismus ist ein Sauer Teig, dessen das Christentum nicht entbehren kann.' Albert Schweitzer und der Bund für Freies Christentum“ .

11.15 Uhr. Podiumsdiskussion unter Beteiligung des Plenums.

12.30 Uhr Abschluss mit dem Mittagessen.

(Weitere Einzelheiten werden in der nächsten Nummer veröffentlicht werden)

Eine neue Sichtweise

Jeder Teil
ist auch ein Ganzes;
jedes Ganze
ist auch ein Teil.
Die Sichtweise
bestimmt das Ergebnis
unserer Wahrnehmung.

Wunder
sind nicht
in der Realität unmöglich,
sondern nur
in unserem Denken.
Sie zeigen
die Begrenztheit
unseres Denkens.

Aus einem Widerspruch
muss man
Konsequenzen ziehen.

Wirkliches Denken
nimmt Anstoß,
gibt einen Anstoß
und wird darum auch
(von bestimmten Leuten)
als anstößig empfunden.

Thomas Hoffer

PVSt DPAG Entgelt bezahlt E 3027

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

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

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

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

Zahlungen an Bund für Freies Christentum: Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX) **oder Postbank Hannover, Konto-Nr. 1550 78-307, BLZ 250 100 30** (IBAN: DE30 2501 0030 0155 0783 07. - BIC: PBNKDEFF).

Kassenführung bei der Geschäftsstelle des Bundes, Anschrift siehe unter „Bestellungen“!

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

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