



Freies Christentum
*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

60. JAHRGANG – HEFT 6
NOVEMBER / DEZEMBER 2008

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

NOVEMBER / DEZEMBER 2008

INHALT

- Andreas Rössler: **Ehrfurcht vor der Wahrheit** 141
- Christian Leu: „**Euch ist heute der Heiland geboren!**“ 143
- Volker Keller: **Herabkunft des göttlichen Bewusstseins.
Die Bhagavadgita - eine heilige Schrift der Hindus** 147
- Andreas Rössler / Dorothea Zager: „**Liberales Christentum -
Perspektiven für das 21. Jahrhundert**“.
- Von der Jahrestagung 2008 des Bundes für Freies Christentum** 155
- Bücher 161 Leser-Echo 168 Termine 168**
- Zum Nachdenken:** Hans-Martin Schmidt, Vertrauen auf die Lebenskraft,
die Gott genannt wird

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

Pastor Volker Keller
Freier Damm 8, 28757 Bremen

Pastor Christian Leu
Sophienring 19, 38667 Bad Harzburg

Dr. Hans-Martin Schmidt
Morbacher Str. 53, 50935 Köln (Sülz)

Schriftleitung

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

Wort des Schriftleiters

Ehrfurcht vor der Wahrheit

Bei der Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum vom 26. bis 28. September 2008 in Hofgeismar erzählte im kleinen Kreis eine Teilnehmerin – sie ist von Beruf Lehrerin und sie ist in ihrer Kirchengemeinde ehrenamtlich im Kirchenvorstand tätig –, ein Kollege habe zu ihr gesagt, als er von ihrem kirchlichen Engagement hörte: „Du bist doch sonst bei Verstand!“ Ihr Nachdenken über diese verblüffende Aussage gipfelte in dem Gedanken: „Kirche muss nicht verdammt sein. Man kann auch mit Verstand Christ sein!“

Mir selbst war es bei meinem Klassentreffen 50 Jahre nach dem Abitur ähnlich ergangen. Ein alter Klassenkamerad, von Beruf Arzt, sagte zu mir: „Wenn die Menschen im Lauf der Evolution noch etwas intelligenter sein werden, dann wird Religion völlig überflüssig sein.“ Ist Religion also nur etwas für Dumme?

Zu Recht fordern die „kämpferischen Atheisten“ von den Christen, wirklich an der Wahrheit interessiert zu sein, mag diese nun erfreulich oder unbequem sein. Sie halten eine Aussage nur für sinnvoll, wenn sie sich grundsätzlich bewahrheiten oder widerlegen lässt. Wo man sich in der Religion mit bloßen Behauptungen oder Gefühlsäußerungen zufrieden gibt, da werfen sie der Religion vor, sie begnüge sich mit Einbildungen, Fiktionen und Illusionen.

Wir haben damit Ernst zu machen, dass es in der Religion um „nichts als die Wahrheit“ geht. Aber hat die Religion nicht das Verhalten, die Sittlichkeit zu fördern? Will sie Menschen nicht glücklich machen? Hat sie nicht zur Daseinsbewältigung und zum Verstehen einer komplizierter gewordenen Welt zu helfen? Das ist alles richtig. Doch an erster Stelle steht „die Wahrheit“ als die Ebene und das Ur-Thema der Religion. Alles andere sind Auswirkungen.

Religion und speziell christlicher Glaube gehen dabei nicht in Vernunft auf, sondern umfassen Vernunft, Gefühl und Willen und überschreiten sie zugleich auf das Unbedingte, das bleibend Gültige hin – indem der Glaube davon ergriffen ist oder wenigstens danach fragt. Jedenfalls müssen Glaube und Vernunft „kompatibel“ (vereinbar) sein.

Wie immer wir in religiöser Hinsicht „Wahrheit“ definieren: Auf alle Fälle ist das Bibelwort Lukas 16,10 („Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu; und wer im Geringsten ungerecht ist, der ist auch im Großen ungerecht“) zu beherzigen. Es geht nicht an, wie bei der Tagung in Hofgeismar ein Pfarrer

im Ruhestand zu Recht unterstrich, dass manche Pfarrer bei der Vorbereitung ihrer Predigten die historisch-kritische Bibelauslegung, die sie einmal gelernt haben, völlig außer Acht lassen. Das sei, wie wenn ein Arzt in der Behandlung seiner Patienten sein medizinisches Fachwissen über den Haufen werfe, nach dem Motto: „Ich mache jetzt auf Kräuterfrau.“

Aber was meinen wir in religiöser und in philosophischer Hinsicht mit „Wahrheit“? Professor Wilhelm Gräß von der Humboldt-Universität in Berlin, einer der Referenten der Tagung in Hofgeismar, vertrat die Meinung, in der Religion gehe es um „Sinndeutung“, und so werde die „Wahrheitsfrage“ gegenüber der „Sinnfrage“ relativiert. Das kann man so sagen, wenn unter „Wahrheit“ einfach die wissenschaftlich zu ermittelnden Tatsachen in den Einzelgebieten der erfahrbaren und erforschbaren Welt gemeint sind: Wahrheit also im Sinn von „Richtigkeit“. Ist aber unter „Wahrheit“ in erster Linie das Absolute, das Unbedingte verstanden, der Urgrund von allem, der Hintergrund der Welt, das Gültige und Bleibende und damit eben auch der Sinn unseres Daseins, dann hat es Religion mit „nichts als der Wahrheit“ zu tun. Insofern ist dieser kleine Streitpunkt nur eine Frage der Definition von „Wahrheit“.

Ein zweiter Kritikpunkt gegenüber dem Vorrang der Wahrheitsfrage in der Religion ist der Fundamentalismus-Verdacht: Eine Religion, der es „um nichts als die Wahrheit“ gehe, erhebe für ihre eigene Botschaft einen absoluten und exklusiven, andere Auffassungen ausschließenden Wahrheitsanspruch. Sie sei damit intolerant und nicht gesprächsfähig. Dieser Verdacht ist aber überhaupt nicht von vornherein berechtigt. Wer die Wahrheit nicht nur sucht, sondern auch überzeugt ist, einiges an unbedingter Wahrheit gefunden zu haben, muss damit noch lange nicht meinen, eben diese Wahrheit könne sich nicht auch in anderen Formen, Überlieferungen und Gemeinschaften finden. Wenn ich zum Gipfel eines Berges von einer Seite aus gelange, dann können ja andere denselben Gipfel von anderen begehbaren Seiten aus erreichen. Zudem enthält die bleibende Wahrheit immer eine unzugängliche, verborgene Seite. Der theologische Grundsatz „Gott ist immer größer“ (*deus semper maior*) kann auch philosophisch gefasst werden: „Die Wahrheit ist immer größer“ (*veritas semper maior*).

Albert Schweitzer, der große Vordenker und Repräsentant des freien Christentums, hat nicht nur den Grundsatz der „Ehrfurcht vor dem Leben“ vertreten, sondern auch den der „Ehrfurcht vor der Wahrheit“. So schrieb er – wie Professor Werner Zager in seinem Referat in Hofgeismar zitierte – anlässlich des Kongresses des Bundes für Freies Christentum 1956 an Hans Pribnow: „Wir dürfen uns getrösten, dass wir in der Ehrfurcht vor der Wahrheit immer auf dem rechten Wege sind und im Lichte wandeln.“

Andreas Rössler

„Euch ist heute der Heiland geboren!“

Gedanken zu Lukas 2,1-14

Der Evangelist Lukas war in der Verlegenheit, über die Geburt des Mannes, zu dessen Gefolgschaft er gehörte, nichts Genaueres zu wissen. Als er seinen Bericht über Jesus verfasste, konnte er zwar auf einiges Material zurückgreifen: Das unter dem Namen „Markus“ bekannt gewordene Evangelium war schon da. Auch gab es eine Sammlung von Sprüchen und bildhaften Vergleichen, die Jesus geprägt hatte. Zudem hatte Lukas einiges gehört – und sich vielleicht auch aufgeschrieben –, was Leute aus seinem Bekanntenkreis von Jesus gehört oder sogar selbst mit ihm erlebt hatten. Aber über die Geburt war ihm bei alledem nichts Genaueres bekannt geworden. Zeit und Ort und die näheren Umstände lagen im Dunkeln. Es waren ja auch schon einige Jahrzehnte ins Land gegangen.

So begann Lukas mit einem Rückschlussverfahren. Von dem ausgehend, was er über Jesus wusste und was er als das Bedeutendste an ihm erkannt hatte, erschloss er, wie es gewesen sein müsste oder jedenfalls gewesen sein könnte – damals, bei Jesu Geburt.

Rekonstruktion der Geburt Jesu

Lukas wusste, Jesus war irgendwann während der langen Regierungszeit des Kaisers Octavian geboren. Der Mann hatte die Verfassung des römischen Weltreichs verändert. Er hatte sich zum Imperator, zum Kaiser, ausrufen lassen. Als solcher hatte er mehr als vier Jahrzehnte hindurch für Frieden gesorgt.

Ja, Octavian mit dem Beinamen „Augustus“, der „Erhabene“, war wirklich ein Friedensherrscher gewesen. Den Tempel des Kriegsgottes hatte er schließen lassen. Ein neues Zeitalter des Friedens und der Wohlfahrt für alle römischen Bürger war ausgerufen worden. Man hatte dem Kaiser zu Ehren einen Friedensaltar geweiht. Die griechischen Landstädte der Provinz Kleinasien rühmten die Vorsehung, die den göttlichen Augustus zum Heil der Menschen als Retter, als Heiland, gesandt habe. Die an seinen Namen sich knüpfenden Freudenbotschaften – „Evangelien“ – verhiessen Lebenssinn und Glück für alle Welt.

Freilich war es ein teurer Friede geworden. Steuern und Abgaben lasteten schwer auf den Bürgern. Die römischen Heere standen hochgerüstet an den

Grenzen des Weltreichs. Die Sicherung des Friedens musste den Leuten das wert sein. Immerhin – so gut wie zur Zeit des Kaisers Augustus ist es den Menschen im Alten Rom, aufs ganze gesehen, nie wieder ergangen. Nicht von ungefähr sprachen die Dichter von einer Wiederkehr des sagenhaften Goldenen Zeitalters.

Lukas wusste aber auch schon, dass der römische Menschheitstraum nicht lange gewährt hatte. Schon unter Augustus' Nachfolger Tiberius hatten wieder Neid und Streit die innenpolitische Bühne beherrscht. Und Kriege hatte es auch wieder gegeben. Und die immerzu ergehenden Bekundungen über die Göttlichkeit des jeweiligen Kaisers, die man bei der Person des Augustus noch mit dem freudigen Überschwang der Gefühle erklären und halbwegs nachvollziehen und insofern für verzeihlich halten konnte, wirkten bei seinen weniger qualifizierten Nachfolgern geradezu peinlich.

Die Politik würde kein Heil bringen. Auch die beste Politik nicht. Sie konnte für etwas mehr Wohlstand, für eine Zeitlang Waffenruhe und für einigermaßen gerechte Lebensverhältnisse sorgen. Wenn sie dies tat, musste man sie rühmen – wie man seinerzeit den römischen Frieden, die „Pax Romana“, zur Zeit des Kaisers Augustus gerühmt hatte.

Aber Lukas wusste es sehr genau: Bei Gott steht das Heil, der Friede, der die Menschen in Übereinstimmung mit sich selbst bringen, also innerlich zufrieden machen kann – unabhängig von dem, was um sie herum vorgeht und wie erfolgreich sie selber sind in Geschäften und auf der Suche nach Erfüllung und Geborgenheit. Das Heil, auf welches das Menschenherz vertrauen und dem es für jetzt und immer sich anvertrauen kann, steht bei dem, der über alles Irdische hinaus ist, der allein wirklich erhaben und anbetungswürdig („augustus“) ist.

Gott ist ins Erdenleben eingetreten

Darum erzählt Lukas seine Geschichte von der Geburt Jesu unter einem Spannungsbogen, der vom Gebot des zu Unrecht vergöttlichten Kaisers in Rom hinüberreicht zur Botschaft eines Gesandten vom Himmel, der die wirklich universale Freudenbotschaft verkündet, die das ganze römische Weltreich, ja den gesamten Kosmos durchdringt: „Euch ist heute der Heiland geboren!“

Verbindlich, weil menschlich konkret, ist Gott ins Erdenleben eingetreten. Wir, seine Geschöpfe hier auf dieser Welt, sind nicht von allen guten Geistern verlassen. Nie und nirgends sind wir das – von der Geburt an bis zum Tode nicht. Gott sieht uns an und weiß um uns und ist da für uns: Der ferne Gott in der Höhe macht uns zu Menschen seines Wohlgefallens. Indem wir ihm die Ehre geben – vor allen andern, die sonst noch eingeschränkte, vorbehaltliche Ehrer-

bietung von uns beanspruchen können, – indem wir Gott in der Höhe mit unserm Singen und Beten, mit der Art, wie wir leben, die Ehre geben, werden wir, was wir sind, und sind wir, was wir sein sollen: Menschen seines Wohlgefallens, Menschen, die Anteil haben an dem Frieden, der von Gott kommt und den keine Macht der Welt uns nehmen, geschweige denn vollends zerstören kann.

Mit unserm Beten und Singen und mit unserer Art zu leben sollen wir Gott die Ehre geben. Dafür ist Jesus das lebendige Zeichen, der bedeutungsvoll lebende Mensch. Er ist es schon als das in Windeln gewickelte Kind, das zunächst einmal dort zu liegen kommt, wo sonst die Tiere ihr Futter finden. Jesus ist das Zeichen für die rechte Ehrung Gottes als das jüdische Kind, das gemäß dem Gesetz des Alten Bundes beschnitten und Gott dem Herrn im Tempel dargestellt und sozusagen geweiht wird. Er ist es mit seinem Predigen und Lehren, mit seinen Geschichten, die das menschliche Leben zum Schauplatz der vergebenden und erwählenden Liebe Gottes machen und zum Ort, wo der Mensch – durch seine Selbsteinschätzung und durch das Verhalten zu seiner Mitwelt – seine Entscheidungen trifft, ob er mit Gott leben will oder ohne oder gar gegen ihn.

Jesus ist das Zeichen. Wie reagieren wir auf ihn? Wie verhalten wir uns angesichts seiner Worte, seiner Taten, seines Leidens und Sterbens und angesichts der Nachricht, dass er am Ende den Tod hinter sich gelassen hat und ganz eingegangen ist in das all-ewige Gegenwärtigsein Gottes? Was für Konsequenzen ziehen wir daraus für unser Tun und Lassen? Sofern wir uns diesen Fragen stellen, öffnen sich Möglichkeiten, unserm Leben eine klare Richtung zu geben, so etwas wie eine durchgehende Aufgabe und einen tragenden Sinn in unserm Dasein zu erkennen.

Da können wir Halt und Orientierung finden. Bei Kaiser Augustus und seinen Nachfolgern finden wir die nicht! Das weiß Lukas nur allzu gut. Bei Augustus und seinem Statthalter in Syrien war damals ebenso wenig Halt und Hilfe zu finden wie bei den Damen und Herren, die heute in Politik und Wirtschaft und mittels der Medien über uns regieren. Wir müssen uns schon an Jesus halten.

Jesus - das Zeichen der göttlichen Liebe

In den großen Rahmen zwischen dem Gebot des Kaisers in Rom und der Botschaft des Engels vom Himmel spannt Lukas seine Geschichte. Mit seinem erzählerischen Talent kann er manches darin unterbringen, was er sonst noch weiß: dass Jesus aus Nazareth in Galiläa kommt und seine Eltern Maria und Joseph heißen; dass nach den Verheißungen der Propheten der von Gott zum

Herrscher des neuen Zeitalters Gesalbte, der Messias, in Bethlehem geboren werden sollte; dass Jesu Familie zu den Nachkommen des Königs David gehörte, der Israel tausend Jahre zuvor zu einem großen, mächtigen Staat hatte werden lassen. Ganz andere Verhältnisse waren das gewesen als zur Zeit der Geburt Jesu, wo es kein Israel gab und das Land aufgeteilt war in Kleinstaaten, die von Rom abhängig waren, und eine römische Provinz.

Aus der Geschichte seines Volkes und seiner Religion wusste Lukas, dass einst der Prophet Samuel nach Bethlehem gegangen war, um dort David zum König zu salben, den jüngsten Sohn des Jesse („Isai“ auf Hebräisch), der damals Schafe hütete. Vom Leben Jesu wusste Lukas, dass der Meister mit seinen Jüngern als Wanderprediger durchs Land gezogen war und oft keinen Platz gehabt hatte, wo er sein Haupt zur Nachtruhe hätte hinlegen können; dass er eigentlich sein Leben lang unterwegs gewesen war, unterwegs mit der Botschaft von Gottes Barmherzigkeit, seiner vergebenden und damit das Leben umkrempehenden Großzügigkeit, unterwegs zu den Menschen, mit der Gewissheit des ewigen Gottesreichs im Herzen. Lukas wusste ferner: Sein Ziel gefunden hatte der Weg Jesu darin, dass Jesus durch Leiden und Sterben hindurch in dieses Reich eingegangen war; und die seine Worte hörten und denen sie einleuchteten, folgten ihm nun nach.

So fügte sich dem Evangelisten Lukas die Geschichte zusammen: die Geschichte von der Geburt Jesu Christi in einer unbedeutenden Ecke des römischen Weltreichs, die Geschichte von der Geburt des göttlichen Kindes unterwegs, auf einer Reise, die Geschichte von der Ansage dieser Geburt an die Menschen, die drum herum waren und die mit dieser Geburt selbst berufen wurden, Menschen der neuen Weltzeit, Menschen des göttlichen Friedens und der unzerstörbaren Freude zu werden – Hüter und Hirten wie einst David.

Lukas erzählt die Geschichte von der Geburt des Weltenheilands entsprechend dem, was er weiß: Er kennt die Vergangenheit, er weiß von den religiösen, den politischen, den sozialen Verhältnissen, und ihm hat sich das Wesen dessen, von dem er erzählen soll und will, tief ins Herz eingebrannt. So erzählt er eine glaubwürdige Geschichte.

Seine Geschichte macht uns Mut zu glauben, dass Jesus Christus auch für uns als Heiland gekommen ist. Auch wir können uns über seine Geburt freuen. Denn sie ist ein Zeichen, an dem wir Gott erkennen: die Liebe, die klein und, für sich allein genommen, schutzlos ihr Werk beginnt – unter Menschen und Tieren. Im Einfachen, Elementaren wirkt sie und sucht die Herzen für den Frieden zu gewinnen. Sie ist die bestmögliche Weise, Gott in der Höhe hier auf Erden die Ehre zu geben.

Herabkunft des göttlichen Bewusstseins

Die Bhagavadgita - eine heilige Schrift der Hindus

Die Bhagavadgita (= Gita) hat in Indien seit jeher eine große Bedeutung. Sie ist eine der wichtigsten Offenbarungsschriften des Hinduismus. Der Verfasser der Gita ist einer der Vyasas („Sammeler“), die das große indische Epos Mahabharata zusammengetragen haben, in welchem die Gita das Kernstück bildet. Die Niederschrift wird heute noch zeitlich vor den Yogasutras von Patanjali eingeordnet, irgendwann in den letzten Jahrhunderten vor Christus. Die Inhalte sind allerdings wesentlich älter, sie wurden jahrhundertlang mündlich tradiert. Europa lernte die Gita im 18. Jahrhundert kennen; die Romantiker um die Brüder Schlegel griffen sie auf. Heute hat die Gita eine weltweite Bedeutung, die ihren Rang auf die Höhe von Bibel, Tao Te King und Koran hebt. Sie ist gekennzeichnet durch einen tiefgründigen philosophischen, religiösen, poetischen und moralischen Inhalt.

Die große Bedeutung der Bhagavadgita in Indien

Schon Kinder werden mit der Bhagavadgita vertraut gemacht, wie Nepal Lodh berichtete. Immer wieder wurde ihm die Gita von den Eltern vorgelesen, und auf diese Weise hat er ihren Inhalt verinnerlicht. Auch der Heilige Ramakrishna erzählt, welche hohe Bedeutung die Gita für ihn von klein auf hatte, und selbst ein indischer Christ, Pater Sebastian Painadath, spricht mit Hochachtung von dieser hinduistischen Schrift: „Mein Großvater war Christ, doch als Gelehrter rezitierte er die Heiligen Schriften der Hindus auswendig, vor allem die Bhagavadgita, während ich auf seinem Schoß saß. Das hat mich tief geprägt“ (Sebastian Painadath, Interview des Internationalen katholischen Missionswerkes Missio, Homepage vom 27.2.2007). Sein Orden ermöglichte ihm später, neben katholischer Theologie auch die Gita zu studieren. „Sie ist für mich wie eine geistige Mutter geworden“, erklärt Painadath (ebenda).

Mahatma Gandhi spricht nicht nur für sich, wenn er die Gita mit höchsten Worten seine Verehrung zuteil werden lässt: „In der Bhagavad Gita finde ich einen Trost, den ich selbst in der Bergpredigt vermisste. Wenn mir manchmal die Enttäuschung ins Gesicht starrt, wenn ich, verlassen, keinen Lichtstrahl mehr sehe, greife ich zur Gita. Dann finde ich hier und dort einen Vers und beginne langsam zu lächeln inmitten all der niederschmetternden Tragödien. Wenn sie alle

keine sichtbaren, keine unheilbaren Wunden an und in mir hinterlassen haben, verdanke ich das den Lehren der Gita“ (vgl. Sarvepalli Radhakrishnan, Die Bhagavadgita, S. 8). Was für ein größeres Lob und was für ein tieferes existenzielles Verständnis für eine Schrift könnte es geben?

Gita bedeutet „Lied“ und Bhagavadgita „das Lied des bhagavant“, des Erhabenen, das Lied Gottes. Die Gita ist die Weisheit des menschengewordenen Gottes Krishna. Kurzgefasst lautet ihr Inhalt: „Tu deine Pflicht! Nach dem Erfolg des Handelns frage nicht!“ (Bhagavadgita, Diederichs Gelbe Reihe Band 21, 2. Auflage 1980, S. 10). Es geht also um das Handeln, um Weltverantwortung. Die Gita führt ihre Leser nicht in eine Haltung der Weltentsagung und Weltverachtung, sondern stellt gerade heraus, dass ein Mensch handeln *muß*. „Wie kann ein Mensch die Niederungen des Daseins bewältigen und dennoch in seinem höheren Selbst zu Hause sein?“ bezeichnet Nepal Lodh die Kernfrage der Gita und fährt vielversprechend fort: „Eine vielblättrige Blume ist die Antwort der Bhagavadgita“ (Nepal Lodh: Yoga - natürlicher Weg zum Selbst. Lebenspraxis aus der Bhagavadgita, 2003, S. 25).

Die Gita gibt also nicht eine absolute Antwort, sondern verschiedene. Viele religiösen Richtungen Indiens finden sich in ihr wieder: der Glaube an das abstrakte Brahman genauso wie der Glaube an einen persönlichen Gott; die dualistische Samkhya-Yoga-Philosophie genauso wie die monistische Advaita-Vedanta-Lehre. Sie enthält genauso eine Krieger-Ethik wie eine Asketen-Ethik und Ahimsa [Gewaltlosigkeits]-Ethik. So bietet sie Menschen unterschiedlichen religiösen Charakters die Chance, ihren jeweiligen eigenen Weg zur Erlösung zu finden. Und sie lehrt jeden Einzelnen Toleranz gegenüber denen, die einen anderen Weg für sich als den richtigen ansehen. Die in der Gita beschriebene Yogapaxis des achtstufigen Weges lässt sich also offensichtlich mit unterschiedlichen religiösen Konzeptionen verbinden.

Die Gita ist Kernstück des Mahabharata, das einen Krieg innerhalb einer Herrscherfamilie beschreibt. Die Söhne des Fürsten Pandu werden von ihrem Onkel Dritharashtra aus dem Stamm der Kurus und von dessen Söhnen um ihren rechtmäßigen Thronanspruch betrogen und immer wieder Verfolgungen ausgesetzt. Schließlich kommt es zur großen Schlacht. Arjuna, der Held der Gita, befindet sich in einem persönlichen Konflikt zwischen der Zuneigung zu seinen Verwandten auf der Gegenseite und seiner Pflicht als Fürst und dem rechtmäßigen Anspruch seiner Familie auf Land und Thron. Er will nicht kämpfen. Auf seinem Streitwagen befindet sich als Lenker Krishna, der versucht, ihn durch religiös-philosophische Unterweisung aus seinem Zwiespalt zu befreien und zum Kampf zu bewegen. Das gelingt ihm. Arjuna kämpft und siegt.

Die philosophischen Grundkonzeptionen

In Indien gibt es zwei grundlegende philosophische Anschauungen, die das Verhältnis des Menschen zur ihn umgebenden Welt definieren: einmal die Advaita-Vedanta-Lehre, zum anderen die Samkhya-Yoga-Philosophie. Beide finden sich in der Gita, obwohl sie sich unterscheiden. Für den indischen Geist ist das kein Widerspruch: die beiden Lehren betrachten eine Wahrheit von zwei Standpunkten her. Weil die Menschen nun einmal unterschiedlich sind, gibt es unterschiedliche Religionen und Philosophien. Letztlich zielen sie alle auf die *eine* letzte Wirklichkeit.

(a) *Die Advaita-Vedanta-Lehre*

Die Lehre der Nicht-Zweiheit (advaita) ist monistisch. Es wird davon ausgegangen, dass die Wirklichkeit eine ist und somit kein substanzieller Unterschied besteht zwischen Gott, Welt und Mensch. Der Mensch *ist* Gott und erkennt das im höchsten Zustand geistiger Erkenntnis. Überhaupt ist alles Sein Bewusstsein.

Advaita ist Idealismus. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Seienden - der Mensch ist etwas anderes als beispielsweise das Tier - ist ein Produkt verblendeten Bewusstseins, das unterscheidet und nicht die Einheit erkennt. Es täuscht sich über die Mannigfaltigkeit der Welt-Dinge. Die Täuschung heißt „Maya“. Für den Erleuchteten gibt die berühmte Formel „tat tvam asi“ („Das bist du“) seine Identität mit absolut allem wieder.

In der Gita heißt es in der Rede von Krishna: „Wer mich überall erblickt und alles auch in mir erblickt, [...] bewegt sich andachtsvoll in mir“ (6,29 f). *Alles* ist Krishna, das gilt es zu erkennen. Wer es erkennt, wird kein Lebewesen mehr verletzen: „Wer denselben Herrn erkennt als den, der allen innewohnt, verletzt das (andere) Selbst nicht durch das Selbst (durch sich)“ (13,28). Wer begreift, dass er der Andere ist und der Andere er, schadet niemandem; er würde sich selbst schaden. „Liebe deinen Nächsten - er ist wie du“.

„Brahman“ ist die eine Wirklichkeit. Die Gita personifiziert allerdings diese abstrakte, unpersönliche Gottesenergie in dem menschengewordenen Gott Krishna.

(b) *Die Samkhya-Yoga-Philosophie*

In Gita 13,19-24 heißt es: „Natur und Geist ohne Anfang sie beide sind; doch Veränderung entspringt aus der Natur. Bei allem, was das Tun betrifft,

dafür ist die Natur Prinzip. Beim Genießen von Lust und Leid wird der Geist das Prinzip genannt. Der Geist, in die Natur gebannt, schmeckt, was sie schafft, sein Hängen an ihr ist Ursache steter Neugeburt. Das höchste Selbst wird genannt in diesem Leib der höchste Geist. Wer so den Geist und die Natur kennt, wo und wie er sich auch bewegt, erleidet keine Neugeburt. Durch Versenkung schauen manche in sich und durch sich selbst das Selbst, andere schauen`s durch Kraft des Denkens.“

Der letzte Vers spricht von der „Kraft des Denkens“, und damit erklärt sich der Begriff Samkhya: Er bedeutet Reflexion und ist eine Theorie des menschlichen Seins. Die geistig-körperliche Technik, die zu Moksha, zur Erlösung vom Kreislauf der Wiedergeburten führt, ist mit „Versenkung“ beschrieben. Und damit ist der Yoga gemeint, begründet in den 200 vor Christus verfassten Yogasutras des Patanjali. Was hier wie zwei spirituelle Wege erscheint, ist doch nur einer. Gita 5,4 f stellt klar, dass „Denken“ und „Versenkung“ „eins“ sind, denn „wer sich ganz nur dem einen weihet, erlangt aller beider Frucht“.

Diese Philosophie ist realistisch, das heißt, die Materie (prakriti) wird als seiend angesehen, sie ist nicht etwa nur Produkt einer Sinnes-Täuschung. Materie ist ein Urprinzip des Seins wie auch der Geist (purusha). Die Welt wird also als zweigeteilt angesehen, diese Lehre ist dualistisch. Der Text oben spricht dabei von „Natur“ und „Geist“. „Der Purusha, höchstes absolutes Bewusstsein, vereint sich mit der Prakriti, der Natur, bleibt aber selbst ein Unnahbarer, ein Zuschauer fernab vom Wirbel des Universums“ (Nepal Lodh: Yoga - natürlicher Weg zum Selbst, S. 38).

Wodurch entsteht für den Menschen nun sein Leid, seine Verstrickung in Samsara? Durch Ahamkara, den Ichnmacher! Der unerleuchtete Anteil des Geistes, das nur eingebildete „Ich“, wird als ständig in Bewegung angesehen, es ist von seinem eigentlichen Wesen, dem Atman, entfremdet und verwandelt sich immerzu in die Objekte, die es wahrnimmt. Es verwandelt sich in Sinnenobjekte gleichermaßen wie auch in innere Objekte: „Es nimmt Gestalt und Farbe all dessen an, was ihm Sinne, Phantasie, Gedächtnis und Gefühle zutragen; es besitzt die Macht der Verwandlung, die nie zur Ruhe kommt“ (Heinrich Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, Zürich, 3. Auflage 1979, S. 258). Ahamkara erzeugt die Illusion, es gebe ein Ich, das sich auf Objekte bezieht, die „seine“ sind, die „zu ihm gehören“. Ahamkara definiert sich durch diese Objekte („ich habe viel Besitz“, „ich bin ein Brahmane“).

Tatsächlich ist das „Ich“ eine Einbildung des unerleuchteten Geistes. Seinen Kern, den Atman, sein göttliches überpersönliches Selbst, erkennt der Ahamkara nicht. Er verkennt auch, dass in allem ihn umgebenden Sein dieser Atman in das

Gefängnis der Materie eingesperrt ist. „Der Geist ist in die Natur gebannt“, wie es oben heißt.

Das Problem des Menschen ist somit, dass er seine eigentliche Freiheit von der Materie und ihren unablässigen Wandlungen nicht begreift, sich immer wieder willig in sie verstrickt und wieder in eine leidvolle neue Existenz („Neugeburt“) durch Reinkarnation hineingeboren wird.

Samkhya lehrt den Menschen, in der Mannigfaltigkeit der Dinge durch Analyse (durch Erkenntnis ihrer Wandelbarkeit und Unstetigkeit) den Atman, den unbewegten unpersönlichen Wesenskern zu erkennen. Yoga ist der Weg des Zurückziehens der Sinne von den äußeren Objekten, die nicht Atman sind.

Zwei schöne Bilder beschreiben die Freiheit des Atman/Purusha von der Materie/Prakriti: Der Körper wird als königlicher Palast dargestellt, in dem der König nach orientalischer Weise untätig inmitten seines tätigen Hofstaates sitzt. Den Trubel im Hofstaat betrachtet er mit Gleichmut. Das zweite Bild erklärt, wie die Yogapraxis wirkt: Die Materie hört auf, tätig zu sein, sobald man mit dem Purusha identisch wird. Prakriti wird mit einer Haremstänzerin verglichen, die zu tanzen aufhört, sobald der Zuschauer ihr seine Aufmerksamkeit nicht mehr zuwendet (vgl. Heinrich Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, S. 287. 291).

Die klassischen vier Wege des Yoga

Religiöses Denken in Indien berücksichtigt immer die Unterschiedlichkeit der Menschen und hat dementsprechend verschiedene Wege zu Gott/zum Göttlichen entwickelt. „Die geniale Leistung der Bhagavadgita besteht darin, dass sie alle wesentlichen Schulen des gesamten religiösen Erbes von Indien nebeneinander stellt und koordiniert“ (ebenda, S. 363).

Jnana-Yoga ist der Weg der „Erkenntnis“, bei dem es gilt, die Unwissenheit durch intellektuelle Analyse zu überwinden. Die Erscheinungswelt wird in ihrer Vergänglichkeit, Wandelbarkeit und letztlich Nichtigkeit durchschaut. Auf ihrem Grund wird die *eine*, unwandelbare ewige Wirklichkeit geschaut; sie wird durch die Meditation des *Einen*, des Brahman, erfasst.

Raja-Yoga ist der „königliche“ Weg. Er umfasst die acht Stufen des Yogasutras Patanjalis, die Ethik, Übung des Körperbewusstseins und Meditation zum Inhalt haben. Samadhi ist der Zustand eines intuitiven Erfassens der *einen* göttlichen Wirklichkeit. Im sechsten Kapitel der Gita sind entsprechende Empfehlungen zu finden. Die Zügelung der Sinne, indem sie von der Außenwelt zurückgezogen werden (Pratjahara), und die Meditation (Dhyana), „den Geist auf *einen* Punkt richtend“ (Gita 6,12), sind dabei der Kern der yogischen Praxis.

Bhakti-Yoga dient Menschen mit einem Bedürfnis nach Gottesverehrung als Erlösungsweg. Der Yogi öffnet sich ganz der Liebe zu Gott, er denkt nur an seinen Gott, er bezieht alles auf ihn, alles erinnert ihn an Gott. „Wer in der Todesstunde meiner gedenkt, scheidet aus dem Leib und geht in mein Wesen ein“, verheißt Krishna seinen Verehrern (Gita 8,5). Ein Guru kann Gott repräsentieren und die ganze Hingabe des Verehrers auf sich beziehen.

Karma-Yoga, der Yoga der Tat, ist der vierte Weg. In der Gita heißt es: „Für den Tätigen gibt es den Weg der selbstlosen Tat. Niemand wird vollkommen dadurch, dass er der Arbeit entsagt. Deshalb musst du jede Tat vollziehen als eine Darbringung an Gott und frei sein von aller Bindung an die Ergebnisse. Der Nichtweise wirkt für die Früchte des Handelns. Der Weise handelt gleichfalls, doch ohne Verlangen nach Lohn. Er erreicht die letzte Wahrheit“ (Gita 3).

Die Gita lehrt ein Verhalten zwischen den Extremen der Jainas-Asketen, die eine Berührung mit der Welt durch Tatenlosigkeit zu meiden suchen, und den Weltmenschen, die sich von ihrem Ergehen in der Welt abhängig machen. Krishna stellt fest, dass der Leib des Menschen sein Handeln erforderlich macht. Er hat ihn zu erhalten und dem Nächsten bei der Erhaltung zu helfen. Durch ein gutes Handeln wird die Weltordnung im Gleichgewicht gehalten. Das Handeln ist dabei durch die jeweilige Pflicht bestimmt. Je nach Kaste sind diese Pflichten klar definiert. Arjuna hat als Krieger die Pflicht zu kämpfen.

Das Problem ist allerdings dabei eine drohende Verstrickung in die Welt, eine Bindung an die Welt:

Wer handelt, um eine Belohnung zu erhalten oder einer Diskriminierung zu entgehen, bindet sich mit seiner ganzen Aufmerksamkeit an die Welt, an ihr Wechselspiel aus Gewinn und Verlust, Berechenbarkeit und Zufälligkeit. Immer wieder wird die Welt ihn ins Leid stürzen.

Wie kann die Lösung dieses Widerspruches sein? Sie besteht in einem Handeln als selbstloses Tun. Der Handelnde erfüllt seine Pflichten, ist aber an der Frucht seiner Handlungen nicht interessiert. Er dient mit seinem Handeln Gott, das ist seine einzige Motivation. Er ist Zuschauer seiner Handlungen, oder - mit einem anderen Bild gesagt - Schauspieler, der eine Rolle spielt. Nur so bleibt er von der Welt unabhängig. Selbst ein am Guten orientiertes Handeln, zum Beispiel im Sinne von Ahimsa, würde ihn an die Welt binden, wäre er dabei nicht frei von Erfolgsorientierung. Er wäre unfrei gegenüber den Ergebnissen seines Handelns, weil er durch sein Handeln in der Welt etwas erreichen will. Die Welt hätte ihn in ihren Bann gezogen. Der Weise ist auf das ewige ruhende Sein hinter allen unruhigen Erscheinungen der Sinnenwelt konzentriert und weiß um ihre Bedeutungslosigkeit.

Kritisch ist anzufragen, ob ein Handeln ohne Herz, ohne Leidenschaft, ohne Interesse, die Welt zu verändern, vorstellbar ist. Wird die Motivation nicht schwach sein? Und wird der schwach Motivierte nicht immer damit liebäugeln, doch konsequent wie die Jainas alles Tun einzustellen, weil die Welt es eigentlich nicht lohnt?

Der Avatara Krishna und die Religion der Bhakti

Arjuna erkennt seine Pflicht, und mit welchem Bewusstsein er zu handeln hat. Dieser Erkenntnis geht das Zwiegespräch mit Krishna, seinem Wagenlenker, voraus.

Krishna ist im Glauben der Anhänger der Vishnu-Religion ein göttlicher Avatara, eine „Herabkunft“, eine Inkarnation des universalen göttlichen Bewusstseins - nicht die einzige. Neben ihm stehen weitere hinduistische Gottheiten wie auch Buddha und auch Jesus (Lexikon der östlichen Weisheitslehren, Bern 1986, unter „Avatara“). Die Avataras sind Verkünder der göttlichen Wahrheit auf Erden, und das zu einem Zeitpunkt, an dem sich die Welt im Chaos befindet und Spielball der Mächte des Bösen ist.

Diese dunkle Zeit, die Abenddämmerung der Welt (Kaliyuga), tritt zyklisch auf wie auch ihre Morgendämmerung. Der Avatara kommt und bekämpft die Unwissenheit der Menschen und führt sie zur Erkenntnis der göttlichen Ordnung und damit zur Gottheit. Ist dieses Ziel erreicht, zieht der Avatara sich wieder zurück. Sein Erscheinen ist ein Triumphzug - undenkbar, dass er an einem Kreuz enden könnte. Im Gegensatz zur christlichen Inkarnationsvorstellung ist die Herabkunft auch nicht einmalig, sondern ist ein wiederkehrendes Ereignis. In Indien wird die Geschichte nicht linear, sondern zyklisch gedacht: alles kommt wieder. Also: in Gelassenheit Tee trinken und abwarten.

Krishna war eine historische Gestalt, ein Mann aus dem Kriegerstand. Nach seinem Tod wurde er als Gott erkannt und verehrt. Der Glaube entfaltete sich, dass er von einer himmlischen Jungfrau und vom Geist Gottes, Vasudevas, geboren worden war. Krishna war der Religionsstifter einer Religion der „Bhakti“, der Liebe zu und der Hingabe an einen persönlichen Gott. 600 vor Christus, also zur Zeit des Buddha, erlebte dieser Kult eine Blütezeit.

Neben der Bedeutung als historische Gestalt ist Krishna eine Symbolisierung des Göttlichen in jedem Menschen. Überhaupt ist das Bild des Arjuna auf dem Wagen mit seinem Wagenlenker als Allegorie aufgefasst worden, als eine bildliche Darstellung abstrakter Inhalte. Yogameister Nepal Lodh interpretiert das Bild so, dass Krishna für die göttliche Vernunft steht, die Pferde für die Triebe, die Zügel

für den Verstand, der Wagen für den Körper, Arjuna als der Atman, als das göttliche Bewusstsein (Nepal Lodh, Yoga - natürlicher Weg zum Selbst, S. 41). Demnach ist das Zwiegespräch Arjunas und Krishnas ein Gespräch in der eigenen Seele des Kriegers. Im Verlaufe dieser Auseinandersetzung verwirklicht Arjuna seine göttliche Existenz und findet zur Erleuchtung. Dieses Ziel ist jedem Menschen vor Augen gestellt. Es gilt für den Einzelnen, den inneren, göttlichen Führer zu finden.

Das Gute um seiner selbst willen tun

Die Gita handelt von einem Arjuna, aber eigentlich handelt sie von jedem Menschen, der auf einem Weg der Erkenntnis ist. Sie ist Gleichnis unseres eigenen Suchens, Zweifelns und Erfahrens der höchsten Wahrheit. Die Gita motiviert uns, nach dieser Wahrheit unablässig zu streben und sich durch Hindernisse nicht abhalten zu lassen. Das Ziel des Lebens ist, aus dem Selbst heraus zu handeln - das ist Selbstzweck. Solches Handeln fragt nicht nach Lohn oder Erfolg, sondern das Handeln trägt seine Erfüllung in sich. Wer im Sinne der göttlichen Weltordnung handelt, ist längst mit dem größten Glück beschenkt: dass Gott sich ihm gnädig zugewendet und den Weg gewiesen hat. Wie sollte dieser auf Lohn schießen, da er doch schon das Höchste bekommen hat? Das Gute ist um seiner selbst willen zu tun, weil es keinen höheren Wert gibt als eben das Gute. Entsprechend lässt sich für die Yogaübung sagen, dass sie ihren Wert in sich selbst hat und am besten absichtslos geübt wird.

In der Asana [Körperhaltung im Yoga] drückt der Körper sein Bedürfnis nach vollkommener Gestalt aus. Das ist Erfüllung genug. Andere Zwecke mit ihr zu verbinden - Gesundheit zum Beispiel - ist ein Nebeneffekt, aber nicht der eigentliche Zweck. Für die Lotusblüte, die sich dem strahlenden Sonnenlicht öffnet und hingibt, kann es nichts Schöneres geben.

So wie die Sonne
die Enthüllerin
des Sichtbaren ist,
so ist die Weisheit
die Enthüllerin
des Verborgenen.

Thomas Höffer (in Anlehnung an einen Satz aus der Katha-Upanishad)

Jahrestagung 2008

„Liberales Christentum: Perspektiven für das 21. Jahr- hundert“

Die Jahrestagung 2008 des Bundes für Freies Christentum fand vom 26. bis 28. September 2008 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar statt und wurde von etwa 60 Personen besucht.

Das Thema der gemeinsam mit der Evangelischen Akademie durchgeführten Tagung lautete: „Liberales Christentum - Perspektiven für das 21. Jahrhundert“. Anlass dieses Themas war die Gründung des Bundes für Freies Christentum vor 60 Jahren, am 21. bis 23. September 1948 in Frankfurt am Main. So war die Jahrestagung 2008 einerseits eine Jubiläumstagung, mit Rückblick auf 60 Jahre Geschichte. Zugleich ging es um das Profil und die Aussichten eines freien, freisinnigen, liberalen, offenen Christentums in der Gegenwart und in der Zukunft. Der Bund für Freies Christentum selbst will als eine organisierte Form liberalen Christentums dazu seinen eigenen Beitrag leisten, im geistigen und freundschaftlichen Austausch unter Christen, für die Freiheit des Denkens, Wahrhaftigkeit und Toleranz einen hohen Stellenwert haben - wohl wissend und auch froh darüber, dass die Sache eines liberalen Christentums weit über jegliche organisatorische Gestaltungen hinausgeht.

Es ist vorgesehen, die Vorträge zum Tagungsthema samt einigen ergänzenden Texten in einem von Werner Zager herausgegebenen Band im Neukirchener Verlagsbaus zu veröffentlichen.

(Ein Bericht über die Mitgliederversammlung folgt in der nächsten Nummer.)

Zum Tagungsthema

(1) *Pfarrer Dr. Andreas Kössler* (der Verfasser dieses Teils des Tagungsberichtes) skizzierte in seinem Eingangsreferat „60 Jahre Bund für Freies Christentum (1948-2008)“ die beiden theologischen Stränge, aus denen der Bund gespeist worden ist.

In dem 1863 gegründeten „Deutsche Protestantenverein“ sammelten sich Anhänger einer „freien Theologie“, in der die Beziehung von Gottesoffenbarung und Glaubenserfahrung denkerisch durch religionsphilosophische Reflexion flankiert wird. Vorkämpfer dieser „freien Theologie“ waren die Theologen Alois Emanuel Biedermann (1819-1885), Richard Adelbert Lipsius (1830-1892) und Otto Pfeiderer (1839-1908). In der 1903 gegründeten „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“, dem Kreis um die Zeitschrift „Die Christliche Welt“ (1887-1941), sammelten sich stärker kirchlich gesonnene Liberale auf der Linie des Theologen Albrecht Ritschl (1822-1889). In der philosophischen Nachfolge Immanuel Kants waren sie gegenüber den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis in der Philosophie kritisch. In ihrem Glaubensverständnis unterstrichen sie die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus. In der Ethik betonten sie den Dienst am irdisch schon anbrechenden Reich Gottes. Hauptvertreter waren Martin Rade (1857-1940) und Adolf von Harnack (1851-1930).

Beide Hauptstränge waren sich einig in der uneingeschränkten historisch-kritischen Untersuchung der Bibel und der Dogmengeschichte. Theologisch gab es auch zahlreiche Überschneidungen. So war der Theologe Ernst Troeltsch (1865-1923)

im Kreis um die Zeitschrift „Die Christliche Welt“ mit seiner religionsphilosophisch ansetzenden und die Religionsgeschichte einbeziehenden Theologie ein Außenseiter. Die Religionsgeschichte fand aber auf der Ebene der historischen Forschung in beiden Hauptsträngen viel Beachtung.

Zwei herausragende theologische Vorbilder des Bundes für Freies Christentum sind Albert Schweitzer (1875-1965), mit seinem Gedanken der „Ehrfurcht vor der Wahrheit“ und damit seinem unentwegten Nachdruck auf Wahrhaftigkeit auch in Glaubensfragen, und Paul Tillich (1886-1965) mit seiner These, dass von dem immer größeren Gott nicht anders als gleichnishaft-symbolisch zu denken und zu reden sei.

Der Bund vertrat von Anfang an ein „undogmatisches“ im Unterschied zu einem „dogmatisch gebundenen“ Christentum. Dabei wurde der Ausdruck „undogmatisch“ auch als eher problematisch empfunden, da jede Form des Christentums feste Leitgedanken braucht. Auf alle Fälle ist bei „Bibel und Bekenntnis“ zwischen dem Wortlaut und dem damit gemeinten Sinngehalt zu unterscheiden, und auch bei dem auf diese Weise zu gewinnenden Sinngehalt ist auf die Übereinstimmung der Botschaft mit der eigenen Erfahrung und dem eigenen ehrlichen und kritischen Denken zu achten.

Zunehmend wichtig wurde im Bund die interreligiöse Begegnung, der Austausch mit Gläubigen anderer Religionen, die Bereitschaft, von anderen religiösen Überlieferungen zu lernen, auf der Grundlage einer „weltweiten Offenbarung“ Gottes und mit einem Ja zu einem Grund-

satz von Ulrich Mann (1915-1989): „Heil gibt es auch außerhalb der Kirche“, „Evangelium *kann* auch in anderen Religionen sein“. Dabei stellt sich immer die Frage eines Maßstabes, da es in allen Religionen auch Aberglaube und Missbrauch gibt. Den Maßstab finden auch freie Christen in Jesus Christus, ob sie hier nun den historischen Jesus oder den universalen, kosmischen Christus oder „Logos“ betonen.

Anders als in den Anfängen des Bundes ist inzwischen das Verhältnis zu den evangelischen Landeskirchen entspannt. Der Bund - dem übrigens nicht nur evangelische Christen angehören - hat in den evangelischen Kirchen sein Heimatrecht. Freilich kommen angesichts des in den etablierten Kirchen um sich greifenden Fundamentalismus neue Aufgaben auf das organisierte freie Christentum zu.

(2) *Professor Dr. Wilhelm Gräß*, Ordinarius für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität Berlin, sprach zum Thema „Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?“ Die von ihm verteilten drei Thesen, die seinem Referat zugrunde lagen, seien hier im vollen Wortlaut dokumentiert:

„Zur Zukunftsfähigkeit liberalen Christentums gehört (1.) eine *liberale evangelische Kirche*, die ein weites Herz hat. Sie übt keinen Bekenntnis- und Glaubenszwang aus. Sie lässt den Glauben eine innerliche Angelegenheit des einzelnen Menschen sein. Sie ist eine offene und den Menschen nachgehende Kirche. Sie lässt unterschiedliche Formen, Ausrichtungen und Intensitäten im Verhältnis der Menschen zu Kirche und Gemeinde zu. Sie will bewusst Kirche für die religiösen Interessen der Menschen sein.

Zur Zukunftsfähigkeit liberalen Christentums gehört (2.) eine *liberale Theologie*, die die Vermittlung des Christentums mit dem modernen Denken in Wissenschaft und Kultur sucht. Liberale Theologie ist Kulturtheologie, historisch-kritische Theologie, Vermittlungstheologie, rationale Theologie. Sie will mit einem Glauben aus freier Einsicht zusammengehen. Ihr ist wichtig, in allen Fragen des Glaubens intellektuell redlich zu bleiben. Sie weiß zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden, ist aber ebenso überzeugt, dass es zwischen Wissen und Glauben nicht zu unversöhnlichen Widersprüchen kommen muss.

Zur Zukunftsfähigkeit liberalen Christentum gehört (3.) eine *liberale Frömmigkeit*, die die religiöse Autonomie der Menschen anerkennt und verteidigt. Diese kann auf sehr verschiedene Weise Gestalt gewinnen. Sie kann ihr Zentrum in einer persönlichen Beziehung zu Jesus finden. Sie kann heute aber auch in einer Spiritualität lebenspraktisch werden, die ein inhaltlich eher unbestimmtes Transzendenzbewusstsein ausbildet. Liberale Frömmigkeit ist persönliche Frömmigkeit, freie Überzeugung, die sich nicht mit der Beugung unter unverständliche Dogmen verträgt.“ -

Zu einem „liberalen Geist“ gehört nach Gräb die Fähigkeit, „andere in ihrem Anderssein anzuerkennen“. Auch die Begegnung mit anderen Religionen sei „ein Kennzeichen heutigen liberalen Christentums“.

Einen denkerischen Zugang zu Gott und damit einen „vernünftigen Grund zu glauben“ findet Gräb unter dem Vorzeichen, dass Gott „kein Gegenstand in oder über der Welt“ ist, sondern das, „was die

Welt als Ganzes trägt“. Die einzigartige Beziehung zwischen den Menschen und der Welt, wonach „die Gegenstände der Welt unserem Wissen davon entsprechen“, sei in Gott begründet: „Gott stiftet die Zusammengehörigkeit von Welt und unserem Wissen davon.“ Der Glaube an Gott beginne also in unseren „Weltgewissheiten“: „Der Grund unserer Selbst- und Weltgewissheit ist das Gefühl Gottes.“ „Wir postulieren“ nach Gräb „Gott aufgrund unserer Selbst- und Weltgewissheiten als Grund von Selbst und Welt“. Und so sei es „schlicht vernünftig, zu glauben“.

Den „Grund individueller Freiheit“ findet Gräb im „Rechtfertigungsgeschehen“: „Wir sind anerkannt im Horizont des Unbedingten“.

Die Dimension der Religion ist nach Gräb nicht die „Welterklärung“, sondern die „Sinndeutung“. Religiöse Sinn- und Existenzfragen erledigten sich nicht durch den Fortschritt von Wissenschaft und Technik.

Die These Gräbs, in der Religion habe die „Sinnfrage“ einen Vorrang vor der „Wahrheitsfrage“, sodass die Wahrheitsfrage „relativiert sei“, war allerdings in der Diskussion umstritten. Man war sich darin einig, dass es keinen „liberalen Dogmatismus“ geben darf. Aber wenn es in der „Sinnfrage“ um den „wahren“ Sinn geht und nicht um einen Sinn, den wir uns selbst zurechtlegen, dann meinen „Sinnfrage“ und „Wahrheitsfrage“ dasselbe. Gräb selbst definierte „Sinn“ als den „Zusammenhang des Ganzen“ und sagte in seinem Referat: „Im Glauben an Gott den Schöpfer, den Erlöser und den Vollender sind wir im Unendlichen geborgen, auch über den Tod hinaus.“ In einem solchen

Satz liegt ein Wahrheitsanspruch, auch wenn damit nicht gemeint ist, das sei eine exklusiv christliche Wahrheit, die sich nicht auch in anderen Religionen finden könnte.

Eine solche Wahrheit ist keine „objektive Wahrheit“ in der Weise der wissenschaftlichen Richtigkeit oder Tatsachewahrheit, sondern sie ist deckungsgleich mit der „Nichtgegenständlichkeit und letzten Unbestimmtheit des Sinns“, von der Gräb sprach. Mit anderen Worten: „Die Wahrheit ist immer größer!“ Das heißt aber auch, wie in der Schlussdiskussion vertreten wurde, dass nicht die unbedingte Wahrheit relativ ist, wohl aber unsere Erkenntnis dieser Wahrheit.

(3) *Pastor Dr. Anton Knuth* (Hamburg) beschäftigte sich im Anschluss an Paul Tillich und Kurt Leese (1887-1965), beide durchaus Repräsentanten eines freien Christentums, mit der Frage nach einer universalen, weltweiten Offenbarung Gottes - einem Grundthema liberaler Theologie.

Tillichs religionsphilosophischer Zugang zum Verständnis Gottes entspricht in etwa dem, was Gräb in etwas anderen Begriffen zuvor skizziert hatte. Freilich setzt er die Akzente mehr auf die Ontologie (die Lehre vom Sein): Gott ist „der Grund unseres Seins“, und „Gott als das Sein-Selbst ist die Voraussetzung des Denkens“. Dahinter steht der „ontologische Schock“ mit der erschütternden Grundfrage: „Warum ist überhaupt etwas und nicht Nichts?“

In Tillichs universalistischer Position kann jede Erfahrung zu einer Manifestation Gottes werden, und „Offenbarung“ ist „die Manifestation dessen, was uns unbedingt angeht“. Nach Tillich wird „das Un-

endliche im Endlichen offenbar, aber das Endliche kann das Unendliche nicht fassen“. In allen Religionen gibt es danach göttliche Offenbarung. Andererseits bedarf es angesichts der Zwiespältigkeit der Religionsgeschichte eines Maßstabes, und den findet Tillich in Jesus, der nichts für sich selbst sein und festhalten wollte, sondern der sich auf Gott hin überschritt.

Tillichs lebenslanger Freund Leese betonte in seiner Spielart des religiösen Universalismus die „religiöse Anlage im Menschen“ (philosophisch gesprochen: das „religiöse Apriori“). Der Mensch wird danach über sich selbst hinausgetrieben. Das wird mystisch akzentuiert: „Die Identitätserfahrung zwischen Gott und Mensch gründet darin, dass uns Gott immer schon mit seiner Seinsgnade umgibt.“

Leese wendet sich energisch dagegen, die göttliche Offenbarung „supranatural“ (die Gesetze und Ordnungen der Wirklichkeit durcheinanderwirbelnd und unterbrechend) zu verstehen. Vielmehr ereigne sich Offenbarung ständig in Geschichte und Gegenwart, und zwar als Erlebnis, als Erleiden, als Widerfahrnis. Der Glaubensausdruck solcher Offenbarung geschehe in „gläubiger Freiheit“, als „Symbolproduktion“. Glaubensgrund ist für Leese nicht Christus als solcher, sondern „die von Christus bezeugte, gelebte und verkörperte Agape (Liebe) Gottes“. Maßstab der Offenbarung ist für Leese „Christus als Repräsentant der Agape“.

Knuth findet bei Leese einen „unkirchlicheren Typ von Theologie“ als bei Tillich. Für beide aber sei die religiöse Erfahrung ein unverzichtbares Element des Glaubens und für beide - so wurde es in

der Diskussion festgehalten - erschließen sich biblische Texte in der Erfahrung, wie sie auch eigene Erfahrung eröffnen.

(4) *Professor Dr. Werner Zager* beschäftigte sich in seinem Schlussreferat unter der Überschrift „Der religiöse Liberalismus ist ein Sauerteig, dessen das Christentum nicht entbehren kann“ mit dem Thema „Albert Schweitzer und der freie Protestantismus“. In seinen minutiösen historischen Untersuchungen stieß Zager darauf, dass der Marburger Theologieprofessor Theodor Siegfried (1894-1971) in einem Brief vom 24. Dezember 1932 Schweitzer von dem Vorhaben berichtete, als gesamtdeutschen Dachverband für verschiedene theologisch-liberale Vereinigungen einen „Bund für entschiedenen Protestantismus und freie Volkskirche“ zu gründen. Er bat Schweitzer, dessen Präsident zu werden. In seinem Antwortbrief vom 13. Januar 1933 dankte Schweitzer für „die große Ehre“, fügte aber hinzu, er könne wegen seiner Arbeitsüberlastung doch nicht Präsident „des Bundes für freies Christentum“ werden. So entstand die Bezeichnung „Bund für Freies Christentum“ kurioserweise über 15 Jahre vor dessen Gründung durch ein Versehen Schweitzers.

Im Lauf seiner Untersuchungen über das Verhältnis von Schweitzer zum freien Protestantismus bestätigten sich für Zager einerseits die engen theologischen und menschlichen Beziehungen Schweitzers zum Bund für Freies Christentum. Andererseits wurde es ihm unwahrscheinlich, dass Schweitzer formell „Ehrenpräsident“ des Bundes wurde, nachdem er am 17. Oktober 1950 diese Funktion ausdrücklich abgelehnt hatte, weil er mit zu viel Arbeit überlastet sei und zudem kei-

nen deutschen Pass habe. Doch schrieb Schweitzer im gleichen Atemzug: „Lasst mich als treuer, bescheidener Freund Eurer Bunde angehören.“

In der zusammenfassenden Beurteilung der vielen Grußadressen Schweitzers an den Bund für Freies Christentums stellte Zager fest, „dass Schweitzer mit keiner anderen Vereinigung des freien Protestantismus in so enger Verbindung stand wie mit dem Bund für Freies Christentum. Ebenso gilt natürlich, dass Schweitzer dem freien Protestantismus weltweit angehört, stand er doch mit liberalen Theologen und Christen verschiedener Nationalitäten in Kontakt und in geistiger Gemeinschaft.“

Das „zentrale Anliegen des Protestantismus erkannte Schweitzer“ nach Zager „in der radikalen Suche nach Wahrheit und der damit einhergehenden Selbstverpflichtung auf die erkannte Wahrheit“.

Dieses Leitmotiv der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit, des ehrlichen, intellektuell redlichen Suchens und Glaubens, der Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft, wirkt befreiend: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Johannes 8,32). So gehören in einem freien Christentum Wahrheit und Freiheit untrennbar zusammen. So ist eine nicht beliebige oder willkürliche, sondern verantwortliche, in der Wahrheit gegründete und an die immer größere Wahrheit gebundene Freiheit von Anfang an der ausdrückliche Grundgedanke des Bundes für Freies Christentum.

Im Faltblatt des Bundes für Freies Christentum von 2006 ist zu lesen: „Dabei ist uns ‚Freiheit‘ zum Leitmotiv geworden, unter dem wir die wegweisenden Überlieferungen der Bibel, der Reformati-

on und der Aufklärung verbunden sehen.“ Entsprechend schloss Zager sein Referat mit den in die Zukunft weisenden Worten: „Wie Kirche nur noch als Kirche der Freiheit überzeugen kann, so kann Christsein nur noch als freies Christsein überzeugend, das heißt mit Herz und Verstand gelebt werden.“

Andreas Rössler

Gespräche - Andacht - Musik

Die vier Vorträge der Referenten waren eingebettet in ein reichhaltiges Tagungsprogramm. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer hatten so Gelegenheit, sich auf vielfältige Weise mit dem Tagungsthema „Liberales Christentum - Perspektiven für das 21. Jahrhundert“ auseinanderzusetzen.

Ein wesentliches Moment dieser Auseinandersetzung war der Gedankenaustausch der Tagungsteilnehmer über das in den vier Hauptreferaten Gehörte und über eigene Glaubenserfahrungen und Glaubensnöte als liberale Christen. So ergaben sich nicht nur direkt im Anschluss an die Vorträge lebhaft Diskussionen im Plenum, sondern vornehmlich in Arbeitsgruppen konnte persönlich reflektiert und auf das eigene Leben bezogen werden, was die Referenten an theologischem und philosophischem Reichtum geboten hatten. Dabei ging es auch um die Frage nach konkreten Schritten, wie liberales Gedankengut Menschen aller Generationen in Gemeinden, Schulen und Universitäten nahegebracht werden kann -in bewusstem Respekt vor Andersdenkenden.

Liberales Christentum lebt nicht zuletzt auch durch gemeinsame Gottes-

dienste, Lobgesang und Gebet. Dass liberales Gedankengut seinen Niederschlag auch in der Verkündigung, im Gesang und im Gebet finden kann und muss, konnten die Tagungsteilnehmer gleich zweimal erleben: In einer ermutigenden Morgenandacht über Galater 5,1 („Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder in das knechtische Joch fangen!“) von *PfarrerIn Barbara Hager* am Samstag und im Gottesdienst am Sonntagmorgen, der von *PfarrerIn Eveline Valtink* gestaltet wurde. Anhand des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden (Lk 19,12-27) machte Frau Valtink Mut, im Dienste der Freiheit lieber das Risiko einzugehen, mit Zweifeln, Fragen und Anfeindungen kämpfen zu müssen, als den Glauben und die Liebe ängstlich zu vergraben. Ihre eindrückliche Predigt wird in einem der nächsten Hefte von „Freies Christentum“ zu lesen sein. Die Kollekte des Gottesdienstes in der Kapelle der Akademie Hofgeismar, die auch dieses Mal für das unitarische Seniorenheim in Klausenburg bestimmt war, ergab 419,90 Euro.

Albert Schweitzer als geistiger Förderer des Bundes für Freies Christentum erfuhr im Laufe der Tagung eine besondere Hommage: Der Kirchenmusiker *Artur Frölich* aus Eschborn brachte den Hörern mit großer Liebe und Sachverstand die Interpretation Johann Sebastian Bachs durch Albert Schweitzers Orgelspiel anhand von Musikbeispielen nahe.

Ein großer Gewinn der Tagung war die hervorragende Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Deren Direktorin Eveline Valtink begrüßte die Tagungsteilnehmer am ersten Abend

persönlich mit herzlichen Worten. Sie nahm als Teilnehmerin an der gesamten Tagung teil und sorgte mit den freundlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Gästehauses der Akademie dafür, dass es den Gästen an nichts mangelte. In ihrem Abschiedswort am Ende der Tagung dankte Frau Valtink für die inhaltliche Organisation dieser Tagung durch den Bund für Freies Christentum, sowie ausdrücklich auch für den freien Geist und den freundschaftlichen Umgangston, der in den Gesprächen und Arbeitsgruppen herrschte.

*Pfarrerin Dorothea Zager,
Alzeyer Str. 118, 67549 Worms*

Bücher

Werner Zager (Herausgeber): Führt Wahrhaftigkeit zum Unglauben? David Friedrich Strauß als Theologe und Philosoph. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008 (ISBN 978-3-7887-2342-2), 224 Seiten, Paperback. 19,90 Euro.

David Friedrich Strauß (1808-1874), der im Jubiläumsjahr 2008 wider Erwarten großes Interesse erregte, hat sich der Bund für Freies Christentum schon 2007 als Thema für die Jahrestagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll vorgenommen. Der Tagungsband ist mit Recht in einem renommierten Verlag erschienen.

Auf dem „Blumhardt-Friedhof“ von Bad Boll liegt der Tübinger Philosophieprofessor *Walter Schulz* begraben. Er hat

1958 in Ludwigsburg, der Geburts- und Sterbestadt von Strauß, eine Festrede gehalten, deren Abdruck in dem Band eine gelungene Einleitung bildet und die Antwort auf die Frage nach dem „Was bleibt für uns heute?“ vorwegnimmt: der „Fortschrittsoptimist ist uns fremd“, aber er kann „Vorbild sein, nämlich in der kritischen Wahrhaftigkeit“ (S. 11).

„Wahrhaftigkeit und (Un)glaube“ waren auch das Leitmotiv der Tagung, mit der subtilen Abgrenzung hin zum Begriff der „Wahrheit“. Der junge Strauß, der des „Leben Jesu“, wählte sich als Junghegelianer und dann als Überwinder von Hegel auf dem rechten Weg dahin.

Geschickt steht der Vortrag des Greifswalder Systematikers *Bernd Hildebrandt* „David Friedrich Strauß als systematischer Theologe“ am Anfang. Hildebrandt versteht es bestens, in Kürze Hegels System des sich entwickelnden Geistes auf das Absolute, also auf die Wahrheit hin, verständlich zu machen, um gleich den „mittleren Strauß“, den der „Glaubenslehre“ von 1840, auf seinen theologischen Höhepunkt zu führen und ihn damit seine entscheidenden Grundlagen überwinden zu lassen, nämlich die mit dem „Leben Jesu“ strapazierte Unterscheidung von „Vorstellung“ und „Begriff“. Dies hat eine (scheinbaren) Identität von Transzendenz und Immanenz zur Folge (S. 22). Damit fällt auch die Einzigartigkeit des einen - historischen - Menschen Jesus Christus, aufgelöst in eine Idee einer allgemeinen Menschheitserlösung, in eine „unendliche Vielheit der Subjekte“ (S. 29).

Hildebrandt unterstellt Strauß einen apersonalen Pantheismus (S. 28). Das bedeutet anstelle des „Unsterblichkeitsglaubens“

bens“ (S. 30) eine einzige Gegenwärtigkeit des Geistes. Strauß gerät aber nicht wie Feuerbach in den schieren Atheismus, sondern bewahrt sich immerhin einen „Sinnszusammenhang von oben“ (S. 33).

Der Beitrag zur modernen Verantwortungsethik des Hamburger Systematikers *Wolfgang Erich Müller* nimmt breiten Raum ein, wobei der von Hegel befreite und in die Autonomie entlassende Strauß nur den theologiehistorischen Anlass gibt, eine grundlegende Umschau über die gegenwärtigen Ethik in der in autonome Verantwortung gestellten Menschheit zu geben.

Dabei spielen John Rawls mit seiner Gerechtigkeitstheorie, Hans Jonas mit seinem Verantwortungsbegriff und Michael Pauen mit seiner von ihm vertretene Willensfreiheit gegen den derzeit propagierten Determinismus der Neurobiologie eine entscheidende Rolle. Bleibt die Frage nach einer neuen, aus der Autonomie der Verantwortung geborenen normativen Ethik. Straußens Weg der Wahrhaftigkeit, welche die Heteronomie entlarvt (S. 84), bleibt für Müllers Ansatz einer autonomen Verantwortungsethik richtungweisend.

Es ist ein methodisch geschickter Zug in der Reihenfolge der Beiträge zuerst nicht den jungen Strauß des „Leben Jesu“ (1835), sondern den der „Glaubenslehre“ (1840) und damit den entscheidenden Entwicklungsschritt des Gefeierten herauszustellen. Strauß hat Hegel und jede Art von Fremdbestimmung überwunden, wollte es zumindest.

Werner Zagers Beitrag zur Rezeption von Strauß durch Albert Schweitzer in dessen „Geschichte der Leben Jesu-Forschung“ verlanget natürlich, auf das Ju-

gendwerk des ungestümen Siebenundzwanzigjährigen einzugehen. Strauß hat Hermann Samuel Reimarus und dessen Evangelienkritik bekannt gemacht. Beide großen Gestalten hätten nach Schweitzer ihre „Leben Jesu“ - Bücher „mit Hass“ geschrieben. Strauß ging daran „zugrunde“ (S. 87). Auch Zager baut sein Straußverständnis mit Schweitzer auf den Begriff der Wahrhaftigkeit auf (S. 87). Zager erklärt anhand des Wunderphänomens die drei damals herrschenden Positionen, die des Supranaturalismus, des gewöhnlichen Rationalismus und des radikalen Rationalismus, der den Ausweg seiner Kritik in der Auflösung des Historischen, im Mythos findet. Strauß formuliert treffend den Mythos als (kollektive) „Einkleidung urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“ (S. 89). Schweitzer übt insofern Kritik an Strauß, als dieser insbesondere die neutestamentlichen Geschichten in Bezug auf das Alte Testament als *vaticinia ex eventu* (= nachträglich formulierte Weissagungen) deute und den historischen Zusammenhang ganz aufgeben. In der Frage der synoptischen Abhängigkeiten, Prioritäten, Kompositionsabsichten oder Einzelüberlieferungen, namentlich im Hinblick auf das Johannesevangelium, konnte Strauß ohne die Erkenntnisse von Ferdinand Christian Baur nichts Endgültiges formulieren, aber richtungweisend sein, dem Johannesevangelium den historischen Charakter abzusprechen. Schweitzer verteidigt das „Leben Jesu“ als nicht überholt und fasst in zwölf Punkten die Ergebnisse zusammen, denen Zager zehn Punkte der heutigen neutestamentlichen Exegese gegenüberstellt, womit Strauß den Schweitzerschen „Eh-

rentitel“ (S. 100) „Prophet einer kommenden Wissenschaft“ zu Recht verdiene, insbesondere wegen der eschatologischen Komponente in der Predigt Jesu, die später von Johannes Weiß (1892) vertieft wurde. Schließlich relativiert Zager die scharfe Kritik Schweitzers am „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ (1864), dass es eben nicht nur auf den liberal-sittlichen Messias reduziert sei, sondern dass das Eschatologische dort durchaus seinen Platz habe. Schweitzers Hochachtung für das Wahrhaftigkeitsbestreben von Strauß blieb lebenslang.

Andreas Rössler geht in seinem Beitrag „David Friedrich Strauß als nachchristlicher Philosoph“ auf das Thema Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und intellektuelle Redlichkeit (S. 114) unter Berücksichtigung wissenschaftlicher Methoden, persönlicher Erfahrung und einem „uneingeschränkten Ja zur Vernunft“ (S. 115) noch einmal ausführlich ein, auf das Charakteristikum, das Strauß lebenslang ausgezeichnet hat. Anliegen von Rössler ist es, dass die Methode von Strauß nicht ganz vom Christentum weg in den Atheismus führe, sondern auch den Weg in ein „freies Christentum“ eröffne. Zunächst hält Strauß an den „ewigen Wahrheiten“ der Christologie fest, entfernt sich aber um ca. 1840 davon und wird so zu einem nachchristlichen Religionsphilosophen, der auch die Vermittlungstheologie ablehnt, die in sich selbst falsch und widersprüchlich sei (S. 119 f). Letztlich kommt es mit „Der alte und der neue Glaube“ von 1872 zum Bruch mit dem Christentum, jedoch nicht zum Atheismus, sondern zu einem aus der Spekulation gewordenen Alternativglauben, den man mit Vorsicht einen mo-

nistischen Naturalismus, Pantheismus, aber nicht Materialismus nennen kann. Auf alle Fälle bricht er mit jeder Art von Dualismus und beschwört das All als Eines (S. 124 f), das Universum als unendlich, außer dem nichts ist und nichts war. Rössler entwickelt nun die Alternative zwischen freireligiösem Glauben und einer „freien christlichen Position“ bei Strauß (S. 132 ff). Er führt Stellen an, die das Universum nicht „bloß [als] eine rohe Übermacht“ begreifen, sondern ihm auch „Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte“ zubilligen. Rössler möchte hier bei Strauß eine „transpersonale“ neben einer „apersonalen“ Vorstellung des Universums ausmachen. Letztlich attestiert Rössler Strauß zwischen einem „monistisch-naturalistischen Pantheismus und einem frei-christlichen transpersonalen Pantheismus“ einen „engagierten [...] Agnostizismus“ (S. 133 f). Strauß sei vom Christentum nie ganz losgekommen. Rössler fügt dann eine Reihe von theologischen Aussagen der Nach-Strauß-Ära an, die mit ihm konform gehen und ihn nicht ganz aus der Theologiegeschichte ausschließen.

Ganz anderes beschäftigt sich *Wolfram Zoller* mit dem kritischen Theologen: „David Friedrich Strauß als Poet: seine Gedichte als Spiegel seines Lebens und Denkens, Kostproben aus dem ‚Poetischen Gedenkbuch‘“. „Seine dichterische Begabung war sogar so stark, dass er sich als junger Mensch vor die Alternative gestellt sah, entweder die Poesie oder die Theologie zu seinem Lebensberuf zu machen“ (S. 143). Zoller ordnet die in der Quelle chronologisch gedruckten lyrischen Perlen nach Schlagwörtern von Jugend,

Religion, Nation, Geschichte, Kunst, Musik, Ehe, Kinder, Enkel, Zweite Liebe, Alter und Tod und anderem. Es überrascht und es lohnt sich, Strauß von dieser ästhetischen und emotionalen Seite kennen zu lernen.

Heinrich Frommer zeichnet die Biographie nach und hebt in seinem auf die Region bezogenen Beitrag „David Friedrich Strauß und seine schwäbischen Landsleute“ einerseits auf die weltbekannten Größen wie Schelling, Hegel oder Baur, zum anderen auf die nahezu gleichaltrigen, ebenso in Ludwigsburg geborenen Freunde Justinus Kerner, Eduard Mörike und Friedrich Theodor Vischer ab. Dann referiert Frommer den vom Biblizismus der ersten Tübinger Schule (vertreten durch den Alttestamentler und Stiftsephorus Christian Friedrich Steudel) beherrschten Geist in der Theologischen Fakultät, ferner die Abneigung des Psychologen und Esoterikers Carl August von Eschenmayer, der mit seinem Schlagwort „Ischariothismus“ die Kritik an Strauß pointierte. Wichtig für die Stimmung in Württemberg war auch, dass wegen der biblizistischen Zahlenspekulationen von Johann Albrecht Bengel der Beginn des Tausendjährigen Reiches auf das Jahr 1836 berechnet worden war. 1835 erschien Straußens „Leben Jesu“! Seine literarischen Biographien kreisen ebenfalls zum Teil um Personen des Südwestens: Ulrich von Hutten und Christian Friedrich Daniel Schubart. Seine Ehefrau Agnese Schebest, Sopranistin am Stuttgarter Hoftheater, hatte keine Beziehung zur wie auch immer gearteten landestypischen Spekulation! Auch die Politik, die Strauß als Kandidaten der Paulskirche ganz und als Abgeordneten

des Landtags alsbald scheitern ließ, bot keinen Ersatz für den Verlust an akademischen Erfolgen.

Noch einmal *Andreas Rössler*: „Friedrich Theodor Vischers Anmerkungen zu David Friedrich Strauß, zwei geniale Ex-Theologen, Weggefährten und kritische Freunde.“ Vischer, ein halbes Jahr vor Strauß geboren, gehörte mit Strauß zusammen zu den Besten der Tübinger „Geniepromotion“. Kongenialität, Freundschaft, aber stets eine gewisse Distanz bestimmten das Verhältnis der beiden. Vischer, hegelianischer Pantheist und scharfer Gegner des Pietismus, begleitete den Lebensweg des Freundes und dessen Publikationen mehr kritisch als apologetisch. Er verfocht gegen Strauß die vollständige Immanenz des (geistig verstandenen) Religiösen. Rössler geht ausführlich mit zahlreichen Zitaten (besonders S. 187-209) auf Vischers unpersönlichen Gottesbegriff ein, der schließlich in einer totalen Ablehnung von Dogma und Kirche endet, jedoch die durch den Protestantismus gewonnene Freiheit bewahrt (S. 185). Dass Vischer fordert, die Kirche solle im Staat aufgehen, bezeichnet Rössler „aus heutiger Sicht als völlig abwegig“ (S. 185). Mit dem Alterswerk von Strauß „Der alte und der neue Glaube“ (1872) geht trotz der Vermittlung des Pfarrers Ernst Rapp die Freundschaft der beiden in die Brüche. Vischer veröffentlicht 1873 eine Rezension des Buches, in dem er Strauß Unklarheit in der Definition des Göttlichen vorwirft und selbst einen strengen „Geistmonismus“ (S. 206; „dass Natur und Geist [...] doch nur eines ist“, S. 198), aber keinen Darwin'schen Mechanismus vertritt. Aber weder Strauß

noch Vischer haben auf letzte Fragen „überzeugende Antwort gefunden“ (S. 209). Rössler deutet am Schluss an, mit dem Begriff der „Transpersonalität“ könne zwischen Pantheismus und Geistmonismus vermittelt werden.

Zurück auf historischen Boden bringt den Leser, mit Wort- und wirklichen Gefechten, der Schweizer Autor *Emil Zopf*, aus dessen Buch „Schrot und Eis“ Passagen zum „Züriputsch“ am 6. September 1839 abgedruckt wurden. Straußens Berufung auf den Lehrstuhl an der Universität Zürich war wegen eines längst schwelenden sozialen und religiösen Konflikts zwischen Land- und Stadtbevölkerung Anlass zu offener und gewaltsamer Auseinandersetzung.

Der Sammelband bietet Vielfalt und Facettenreichtum und ist bei aller Information über Strauß höchst bereichernd, insbesondere was den Freund Friedrich Theodor Vischer anbelangt, dessen nahe Distanz viel zum Verständnis von Strauß beitragen kann.

*Dr. Eberhard Zwick,
Kelterstr. 4, 73547 Lorch (Waldhausen)*

Manfred Gailus (Herausgeber): Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung. Konturen einer vergessenen Biographie (1893-1977), Wichern-Verlag, Berlin 2008 (ISBN 978-3-88981-243-8), 233 Seiten, kartoniert. 19,80 Euro.

1935/36 verfasste die Berliner Studienrätin Dr. Elisabeth Schmitz die Denkschrift „Zur Lage der deutschen Nichtarier“ (S. 191-228). Während die Bekennende Kirche Preußens auf ihrer Synode vom 23.

bis 26. September 1935 in Berlin-Steglitz noch nicht einmal den Mut hatte - wie von Heinrich Vogel und Martin Niemöller verlangt -, die Stellung der Christen jüdischer Herkunft in der Kirche zu thematisieren, prangerte Schmitz Verfolgung und Entrechtung von Menschen aus rassistischen Gründen an, die mehrheitlich nicht der Kirche angehörten. In aller wünschenswerten Klarheit werden zunächst die „innere Not“ (Aufhetzung der öffentlichen Meinung im Namen von Blut und Rasse, Folgen der Verhetzung, Lage der Kinder, Ehe) sowie die äußere Not (Existenzfrage, Wehrgesetz, Schule) geschildert. Davon ausgehend, wird eine Stellungnahme der Bekennenden Kirche gefordert - als Reaktion auf die bohrenden Fragen:

„Warum tut die Kirche nichts? Warum lässt sie das namenlose Unrecht geschehen? Wie kann sie immer wieder freudige Bekenntnisse zum nationalsozialistischen Staat ablegen, die doch politische Bekenntnisse sind und sich gegen das Leben eines Teiles ihrer eigenen Glieder richten? Warum schützt sie nicht wenigstens die Kinder? Sollte denn alles das, was mit der heute so verachteten Humanität schlechterdings unvereinbar ist, mit dem Christentum vereinbar sein?“ (S. 210 f).

Mit ihrem anonym verfassten Manifest, dessen Verfasserschaft erst 1999 öffentlich bekannt wurde, gegen nationalsozialistische Willkür, Verfolgung und Gewalt zählt Elisabeth Schmitz neben Dietrich Bonhoeffer zu den wenigen Gestalten innerhalb der Bekennenden Kirche, die sich frühzeitig mit hohem persönlichen Einsatz und Risiko für ihre jüdischen Mitbürger engagierten (Schmitz auch durch die Aufnahme ihrer „nichtarischen“

Freundin Dr. Martha Kassel in ihre Wohnung, welche zum 1. April 1933 ihrer Arztpraxis verloren hatte). Dabei ist theologiegeschichtlich von besonderem Interesse, dass Schmitz - promoviert bei dem Berliner Historiker Friedrich Meinecke - vermutlich als erste Frau zum Schülerkreis Adolf von Harnacks gehörte, des führenden liberalen Theologen und Kirchenhistorikers seiner Zeit. Wie auch andere Zeugnisse neben der Denkschrift erkennen lassen, ist Schmitz in der Welt des liberalen Protestantismus beheimatet. Um so bedauerlicher ist es, dass sie nach ihrer auf eigenen Antrag hin erfolgten Entlassung aus dem Berliner Schuldienst 1938 (sie konnte es mit ihrem Gewissen nicht mehr vereinbaren, die von nationalsozialistischer Ideologie bestimmte Erziehung mitzutragen) und Rückkehr in ihr Hanauer Elternhaus keinen Anschluss an den Bund für Freies Christentum fand. Wirkte doch Hans Pribnow (1908-1990), Mitbegründer des Bundes und langjähriger-Schriftleiter der Zeitschrift „Freies Christentum“, von 1947 bis 1974 als Pfarrer der Wallonisch-Niederländischen Gemeinde in Hanau.

Der vorliegende Band enthält die Vorträge einer 2007 in Berlin in Verbindung mit der Evangelischen Akademie zu Berlin durchgeführten Tagung. Vielfältige Aspekte von Leben und Werk Elisabeth Schmitz' werden darin beleuchtet. So werden unter anderem ihre Prägungen durch Adolf von Harnack und Friedrich Meinecke herausgearbeitet, die Berliner Schulverhältnisse der 20er- und 30er- Jahre treten in Verbindung mit der Schmitz'schen Lehrerinnenexistenz plastisch vor Augen, der Briefwechsel zwischen Elisabeth

Schmitz und Karl Barth findet eine einfühlsame Kommentierung, last not least wird Professor Dr. Elisabeth Schiemann (1881-1968), Expertin für Pflanzengenetik, als Schmitz' Weggefährtin im Widerstand vorgestellt.

Allen, die an einem in schwerer Zeit glaubwürdig gelebten Christentum interessiert sind, sei dieses mit ansprechendem Bildmaterial und einem Personenregister ausgestattete, gut lesbare Buch empfohlen.

Werner Zager

Hubertus Mynarek: Eine Jugend im Osten des Dritten Reiches, Verlag Die Blaue Eule, Essen 2008 (ISBN 978-3-89924-217-1), 184 Seiten, kartoniert. 25 Euro.

Der bekannte Theologe, Religionsphilosoph und Kirchenkritiker Hubertus Mynarek ist ein scharfsinniger Denker und ein begnadeter Erzähler. Der 1929 im oberschlesischen Groß Strehlitz geborene und dort auch aufgewachsene Vollblut-Schlesier berichtet aus seiner Kindheit und Jugend im Dritten Reich und dann aus der Zeit nach Kriegsende bis zu seiner Aussiedlung 1958 in die Bundesrepublik Deutschland.

Mynarek wurde 1953 katholischer Priester und 1966 Theologieprofessor. Er brachte es in seiner akademischen Karriere bis zum Dekan der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, bis er 1972 aus seiner angestammten Kirche austrat und in den folgenden Jahren wegen seiner kirchenkritischen Schriften mit Prozessen überhäuft wurde. Der Lebensweg Mynareks war aber längst zuvor schon ungewöhnlich bewegt.

Das autobiographische Buch müsste eigentlich umständlich heißen „Eine Kindheit und Jugend im Osten des Dritten Reiches und dann eine Jugend und Studienzeit im Westen Polens“. Denn auf die Schulzeit und das freilich ideologisch nicht aufgeladene Engagement in der Hitler-Jugend folgten Jahre im 1945 polnisch gewordenen Schlesien. Mynarek blieb mit seinem Vater, einem Handwerker und Kaufmann, absichtlich in der Heimat zurück, erlernte in kürzester Zeit die polnische Sprache, besuchte das polnische Gymnasium und legte dort das Abitur ab. Als angeblicher deutscher Nationalist wurde er ins Gefängnis gesperrt und studierte nach seiner Freilassung katholische Theologie. 1954 promovierte er zum Doktor der Theologie.

Mynarek kritisiert jene seiner Schulkameraden, die im Dritten Reich mit Begeisterung nationalsozialistisch agierten und die Polen als Menschen zweiter Klasse verurteilten, sich dann nach der Flucht in Westdeutschland stromlinienförmig und ohne Einsicht in ihre einstige Schuld demokratisch gaben, sich nie wieder in ihrer angestammten Heimat blicken ließen, bis sie nach der politischen Wende 1989/1990 auf einmal als Freunde der deutsch-polnischen Versöhnung auftraten und sich in Groß Strehlitz entsprechend feiern ließen. Mynarek selbst hatte sich, wie er in seinen Jugenderinnerungen schildert, ernsthaft um die Verständigung zwischen Polen und in ihrer Heimat gebliebenen deutschen Schlesiern bemüht, was ihm freilich von seinen einstigen Schulkameraden nicht gedankt wurde.

Geradezu unglaublich sind die Zustände, die Mynarek aus seiner Kindheit,

Jugend und Studienzeit schildert. In der deutschen Schulzeit wurden die Schüler aus der Oberschicht und aus den NS-Kreisen gravierend gegenüber den Schülern aus der Schicht der Handwerker, Bauern und Arbeiter bevorzugt. Man kann sich ausmalen, welche Wunden damit Jugendlichen zugefügt worden sind, die noch ein unverbogenes Gerechtigkeitsempfinden hatten. In seiner Zeit als Theologiestudent in Krakau und Lublin und besonders als Zögling des Priesterseminars in Opatów und Neißة und dann auch noch in seiner Zeit als Gemeindepriester war er als Deutscher Verleumdungen seitens extrem polnisch-nationalistischer und mit dem kommunistischen Geheimdienst zusammenarbeitender Mitstudenten, Priester und Professoren ausgesetzt. Mehrmals drohte so auch seine wissenschaftliche Laufbahn zu scheitern, ehe sie überhaupt begonnen hatte. Umso eindrucksvoller heben sich einzelne Priester und Theologen ab, die sich bei Gefahr für die eigene berufliche Existenz in ihrem Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit nicht bestechen ließen. Das Buch ist insbesondere ein Denkmal für Dr. Jan Tomaschewski, den untadeligen Regens des oberschlesischen Priesterseminars. Vielleicht hätte Mynarek bei aller ihm eigenen seelischen Robustheit ohne solche leuchtenden Beispiele nicht durchhalten und seinen Weg als Religionswissenschaftler beginnen können.

Dieses Zeitzeugnis liest sich wie ein Roman. Eine vergessene oder verdrängte Zeit wird am Beispiel der oberschlesischen Region in Erinnerung gerufen. Ermutigend ist, dass es trotz allem möglich war, den aufrechten Gang durchzuhalten.

Andreas Rössler

Leser-Echo

Zu: „Mehrfache Religionszugehörigkeit?“ (*Freies Christentum* 5/2008, S. 122-129)

Im Bann spiritueller Selbstverwirklichung werden nicht nur Christen heute von vielen Seiten ermutigt, ihren Glauben nicht allein auf die dogmatischen Vorgaben einer einzigen Religion zu richten, sondern das Verbindende statt Trennende im interkulturellen Dialog zu sehen und zu würdigen. Viele Initiativen setzen sich dafür ein, dass der Grundgedanke einer jeden Religion, der Glaube an eine höhere Kraft, genügt, um die Sehnsüchte des Menschen zu stillen.

Wenig Verbindlichkeit, dafür ein hohes Maß an Toleranz lassen Befürworter laut werden, die zunehmend dafür plädieren, die Bevölkerung an einer gemeinsamen Vision arbeiten zu lassen: eine Religion, die für alle akzeptabel ist - oder eben eine Zugehörigkeit zu mehreren Religionen gleichzeitig, um Respekt und Ehrfurcht allen Glaubensrichtungen entgegenzu bringen. Doch wo bleiben hierbei die reibenden Elemente? Ist es nicht gut, dass Christen an Jesus glauben, Buddhisten dagegen eher an Buddha? Kann ein Mensch mit gutem Wissen von sich sagen: Ich bin Christ und Hinduist zugleich?

Fernöstliche Religionen scheinen offener für diesen Gedanken zu sein - blickt man allerdings tiefer, so wird man entdecken, dass jeder Glaube für sich Grenzen hat, die auch im Endeffekt verteidigt werden. Es ist der Streit um Wahrhaftigkeit

und um das, was wirklich Realität ist. Religionen wollen überzeugen - und dafür brauchen sie Charakter und Substanz.

Ich bin Christ, weil ich eben nicht an die Lehre von Reinkarnation und Karma glaube. Ich bin Anhänger von Jesus, weil ich den Dalai Lama nicht als mein direktes Vorbild sehe. Genau das sollte akzeptiert werden. „Multiple religiöse Identität“ ist nicht erstrebenswert, erfordert sie doch einen Spagat zwischen Überzeugungen, Ansichten und Lebensweisen, der schnell dazu führen kann, schwammig und ohne wirklichen Inhalt zu glauben. Achtung und Akzeptanz Andersdenkender ist aber trotzdem unbedingt notwendig - und zeichnet damit das wirklich Tragende der Religionsvielfalt aus. Wir als Christen haben bereits die große Aufgabe, alle Konfessionen und Strömungen in unserer Religion zu vereinen. Da benötigen wir Klarheit und Bekenntnis zu dem, was für uns charakteristisch ist.

Dennis Rieble,

Martin-Schleyer-Str. 27, 78465 Konstanz

Termine

Regionaltreffen in Stuttgart

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

8. November (Samstag), 15 bis 18 Uhr.
„Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert“ – Einsichten und Fragen bei der Jahrestagung 2008 in Hofgeismar“.

Einführung: Dr. Andreas Rössler.

· Vertrauen auf die Lebenskraft, die Gott genannt wird

Ich bin ein Mensch im Werden, ich bin ein Teil der Menschheit, der Natur des Planeten Erde und des Kosmos im Werden.

Ich weiß nicht, wie meine und meiner Mitwelt Entwicklung sein und worauf sie hinauslaufen wird, aber ich vertraue darauf, dass in mir und meinen Mitmenschen sowie in der Natur und im gesamten Kosmos eine Lebenskraft wirkt, die ich in meiner kulturellen Tradition Gott nenne.

Ich glaube deshalb, dass Gott mein und alles Leben so wachsen lässt, dass es langfristig seine jeweilige Aufgabe in der Ko-Evolution alles Lebendigen erfüllen kann. Er macht mir meine Stärken und Schwächen bewusst und ermöglicht es mir, Liebe zu geben und zu empfangen.

Ich glaube, dass Jesus in meiner kulturellen Tradition Maßstäbe für mein Verhalten zum Gott des Lebens und der Liebe, zu meinen Nächsten und Feinden, auch zu Menschen anderer kultureller Traditionen gesetzt hat, die wir alle weiterentwickeln. Sie machen mir den jeweiligen größeren Zusammenhang bewusst und ermöglichen mir Entscheidungen aus der Sicht auf das Ganze.

Ich glaube, dass aus dem Geiste Jesu eine Gemeinschaft der Menschen zusammenwächst, die im größeren Zusammenhang denken und handeln, so, als wäre in ferner Zukunft ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden möglich.

Hans-Martin Schmidt

In: Peter Rosien (Herausgeber): Mein Credo – Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen, Publik-Forum Verlagsgesellschaft mbH, Oberursel 1999, 176 Seiten.

Dort S. 67.

PVSt DPAG Entgelt bezahlt E 3027

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

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

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

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

Zahlungen an Bund für Freies Christentum:

Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX).

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

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

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