



Freies Christentum
*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

62. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER / OKTOBER 2010

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

SEPTEMBER / OKTOBER 2010

INHALT

- Andreas Rössler: **Und wenn Jesus nicht gelebt hätte?** 113
Wolfgang Wagner: **Verantwortung vor der höchsten Instanz** 116
Werner Zager: **Mut zum eigenen Denken** 121
Helmut Langel: **Gerechtigkeit in Religion und Religionen** 125
Peter Lange: **Freichristliches Denken in Australien** 136
Bücher 137 **Termine** 140
Zum Nachdenken: Udo Sopp, Drei Gegner eines freien Christentums

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

Peter Lange
Ingwerweg 12, 70619 Stuttgart
Pastor Helmut Langel
Heymelstr. 35, 28359 Bremen
Pfarrer Wolfgang Wagner
Akademieweg 11, 73086 Bad Boll
Oberstudienrat i.R. Wolfram Zoller
Ulrich-von-Hutten-Str. 61,
70825 Korntal-Münchingen

Schriftleitung

Pfarrer Dr. Andreas Rössler
Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart
Telefon 0711 / 47 806 47
E-Mail: drandreas.roessler@t-online.de

Wort des Schriftleiters

Und wenn Jesus nicht gelebt hätte?

Es gibt nichts, was es nicht gibt. Man hat sich mit Mühe an den Gedanken gewöhnt, dass im Raum des Christentums eine „Gott-ist-tot-Theologie“ aufgetreten ist. Als theologische Richtung ist sie schon Geschichte, aber einzelne atheistiche Geistliche machen immer noch oder immer neu von sich reden. Ferner ist zur Kenntnis zu nehmen, dass es im Raum des Christentums eigentümlicherweise eine Art „Jesus-hat-nie gelebt-Theologie“ gibt. (Man kann sich darüber im Internet auf der Homepage „www.radikalkritik.de“ informieren.)

Dabei schließen sich beide mit dem Ansatz des Christentums eigentlich nicht zu vereinbarenden Sondermeinungen gegenseitig aus. Die „Gott-ist-tot-Theologie“ legt nämlich allen Nachdruck auf den historischen Jesus. Der protestantische Theologe Paul Tillich (1886-1965) schreibt hierzu im dritten Band seiner „Systematischen Theologie“ von einem „Christo-zentrischer Unitarismus“, bei dem „Christus Gott und den Geist in sich“ hineinnehme. Kommt dann aber doch zur „Gott-ist-tot-Theologie“ eine „Jesus-hat-nie-gelebt Theologie“ dazu, dann bleibt religiös rein gar nichts übrig. Das Resultat ist blanker Atheismus. Die „Jesus-hat-nie-gelebt-Theologen“ selbst wollen als religiöse Basis immerhin ein Gottesverständnis festhalten, häufig in pantheistisch-monistischer Fassung.

Was für Folgen hätte es für den christlichen Glauben, wenn Jesus nie gelebt hätte? Müsste ein redliches Christentum dann nicht wie ein Kartenhaus in sich zusammenfallen? (Auch im Islam gibt oder gab es eine entsprechende Extremmeinung: Der islamische Konvertit Sven Kalisch, von 2004 bis 2010 Professor für Islamkunde in Münster, vertritt die These, Mohammed habe nicht gelebt. Doch hat Kalisch sich konsequenterweise kürzlich wieder vom Islam losgesagt.) Bei der Jahrestagung der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft vom 9. bis 11. April 2010 in der Evangelischen Akademie Bad Boll ging es um „die Christologie Paul Tillichs“. Dabei kam unter anderem zur Sprache, dass sich Tillich 1911 als Vikar fragte, was es bedeuten würde, wenn Jesus von Nazareth gar nicht existiert hätte. Noch in seiner Autobiografie „Auf der Grenze“ (deutsch 1962) bekannte er sich zu solchen Gedankenspielen: „Ich halte den Radikalismus dieser Frage [wie die christliche Lehre zu verstehen wäre, wenn die Nichtexistenz des historischen Jesus historisch wahrscheinlich würde] gegenüber Kompromissen, wie sie mir schon damals begegneten [...], auch heute aufrecht“ (Tillich, Begeg-

nungen. Gesammelte Werke Band XII, Stuttgart 1971, S. 33). Dabei steht für Tillich selbst, wie für die erdrückende Mehrheit der christlichen Fachtheologen, außer Zweifel, dass Jesus tatsächlich gelebt hat. Man könnte ja mit gleichem Recht fragen: Haben Sokrates und Caesar, Alexander der Große und Kaiser Augustus gelebt? Haben Buddha, Augustinus und Mohammed gelebt?

Die Frage, ob Jesus von Nazareth tatsächlich gelebt hat oder ob er ein Fantasieprodukt einer religiösen Gemeinschaft ist, hat sich Tillich nicht aus den Fingern gesogen. Sie wurde um 1900 heftig diskutiert. Der ehemalige Theologe Bruno Bauer (1809-1882) hielt den gesamten Inhalt der Bibel für das Produkt von Schriftstellern. Anders war es übrigens bei dem radikalen Theologen und Jesus-Forscher David Friedrich Strauß (1808-1874), wie Bauer ein Schüler des Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Für Strauß ist in den Berichten der Evangelien über Jesus Historie und Mythos ineinander verwoben, wobei Mythos und Legende die Überhand hätten. Doch bestritt er nie die Existenz Jesu.

1909 erregte Arthur Drews (1865-1935), der Karlsruher Philosophieprofessor und Vordenker der freireligiösen Bewegung, mit seinem Buch „Die Christusmythe“ erhebliches Aufsehen. Er sah im Symbol des idealen Christus die Idee der Gottmenschheit veranschaulicht, gab aber den historischen Jesus vollständig preis. Gesinnungsfreunde fand er merkwürdigerweise in drei protestantischen Pastoren in Bremen: Albert Kalthoff (1850-1906), der das Erscheinen der „Christusmythe“ nicht mehr erlebte, Friedrich Steudel (1866-1939) und Hermann Raschke (1887-1970), der jahrezehntelang in Bremerhaven amtierte.

Kann es christlichen Glauben ohne den historischen Jesus geben? Das eine Extrem ist die Auffassung: „Wenn Jesus nicht gelebt haben sollte, ändert sich am christlichen Glauben gar nichts“. Das andere Extrem vertrat der Gießener und dann Tübinger Theologieprofessor Johannes Gottschick (1847-1907) mit seinem Bekenntnis: „Ohne Jesus wäre ich Atheist“. Tillich bahnte sich einen Weg zwischen diesen Gegensätzen.

Ohne Jesus gäbe es weder Christentum noch christliche Kirche. Ein Glaube ohne Anhalt und Rückbezug an Jesus von Nazareth ist schwerlich als *christlich* zu qualifizieren. Wer die Existenz Jesu bestreitet und doch *Christ* sein will, ist inkonsequent, kann aber immerhin von den Grundinhalten eines Gottesverständnisses und einer Ethik zehren, wie sie durch Jesus verkörpert und durch Jesu Jünger weitergegeben worden sind.

Freilich ist das, was wir von Jesu Leben, Lehre und Wirken wissen, immer nur mit Wahrscheinlichkeit zu ermitteln, wie man in der Geschichtsforschung über Annäherungen an das tatsächlich Gewesene nicht hinauskommt. In diesem Zusammenhang war es Tillich (und ist es nicht nur ihm) wichtig, dass der christ-

liche Glaube, der aus Jesu Leben, Lehre und Wirken schöpft, nicht von den wechselnden Ergebnissen der Geschichtswissenschaften abhängig wird. In diesem Sinn hatte schon Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) in der Sprache der Aufklärung gesagt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“ (Über den Beweis des Geistes und der Kraft). So geht Tillich nicht direkt vom historischen Jesus aus, sondern von dem Eindruck, den Jesus auf seine Jünger machte, und dieser Eindruck schlug sich im „biblischen Christusbild“ nieder, im vielfältigen Christuszeugnis des Neuen Testaments. Dass dieses biblische Christusbild kein bloßes Produkt menschlicher Fantasie ist, sondern mit dem historischen Jesus und damit mit realer Geschichte zusammenhängt, zeigt sich Tillich an der befreienden, heilenden, erlösenden Wirkung, die vom biblischen Christusbild ausgeht. Jesus ist Träger und Vermittler des „Neuen Seins“, der neuen, heilen, mit Gott und den Menschen versöhnten Wirklichkeit. An ihr bekommen wir selbst teil, indem wir uns auf sie einlassen und sie in uns einlassen.

Ein Vertrauen auf Gott (ob unter christlichen oder andersgläubigen Vorzeichen) setzt voraus, dass uns immer etwas vorgegeben ist, von dem wir abhängig sind und dem wir unser Dasein verdanken. Tillich redet hier von Gott als dem „Sein-Selbst“. Aber was ist dessen wahrer Charakter? Schon im Alten Testament vertrauten die Gläubigen auf Gottes Barmherzigkeit und Güte (etwa Psalm 103). Immer von Neuem gibt sich Gott den Menschen kund, in den verschiedensten Kulturen und Religionen. In Jesus aber zeigt sich nach christlicher Überzeugung Gottes Güte in einer sonst nicht erreichten Tiefe. Mit Worten Martin Luthers: Christus ist „ein Spiegel des väterlichen Herzens [Gottes]“.

Bei Jesus stimmen – nach dem biblischen Christusbild – Botschaft und Leben zusammen. Er ist für Christen die tiefste Verkörperung und der Bürge der göttlichen Gnade, aus der wir leben und auf die wir hoffen. Er ist zugleich, angesichts der Vielfalt religiöser Überlieferungen, der Maßstab dafür, was gilt, was also nicht bloßes Produkt menschlicher Fantasie und Wunschdenken ist.

Und wenn Jesus nicht gelebt hätte? Es könnte auch dann, wie im Judentum, Vertrauen auf Gottes Liebe geben sowie das Bewusstsein eines unbedingten Gefordertseins zu Gerechtigkeit, Liebe und Wahrhaftigkeit. Es würde aber ein verlässlicher, eindeutiger Wegweiser zum immer größeren, unbegreiflichen Gott fehlen. Aber ist es nicht ein Wesenszug des menschenfreundlichen Gottes, uns Menschen menschlich verständlich und nachvollziehbar anzusprechen und sich uns damit trotz aller bleibenden Verborgenheit und Rätselhaftigkeit soweit begreifbar zu machen, wie wir es nötig haben?

Andreas Rössler

Verantwortung vor der höchsten Instanz

Gedanken zu Römer 14,10-13

Die folgende Predigt hielt Pfarrer Wolfgang Wagner, Studienleiter für Ökumene und interreligiösen Dialog an der Evangelischen Akademie Bad Boll, am 27. Juni 2010 in der Martinskirche zu Tübingen. (Die Vorausschau auf die 11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 20. bis 27. Juli 2010 in Stuttgart wurde redaktionell als Rückschau formuliert.)

Elf lange Kapitel braucht der Apostel Paulus, um den Christen in Rom die Liebe Gottes in Christus zu beschreiben. Nur fünf Kapitel im zweiten Teil (Römer 12-16) reichen, um die ethischen Konsequenzen auszuführen. Bei uns ist es meistens umgekehrt: Ob konservativ oder progressiv - wir verwenden viel Mühe für die Moral und haben wenig zu sagen von der Freude und dem Jubel, die die Erfahrung der Liebe Gottes auslösen. Um so schöner, wenn wir in unseren Chorälen davon singen können. Römer 14, 10-13 ist auch aus dem kurzen, aber gewichtigen zweiten Teil des Schreibens und handelt von der Verantwortung der Christen.

„Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder du, was verachtest du deinen Bruder? Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden. Denn es steht geschrieben (Jesaja 45,23): ‚So wahr ich lebe, spricht der Herr, mir sollen sich alle Knie beugen, und alle Zungen sollen Gott bekennen.‘ So wird nun jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben. Darum lasst uns nicht mehr einer den andern richten, sondern richtet vielmehr darauf euren Sinn, dass niemand seinem Bruder einen Anstoß oder Ärgernis bereite.“

Römer 14,10-13

Auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag (12. bis 16. Mai 2010) in München sagte Bundeskanzlerin Angela Merkel in einem Gespräch: „Wir haben nicht die Freiheit, uns keinerlei Verantwortung mehr zuzumuten, sondern wir führen ein Leben in Gemeinschaft in einer gegenseitigen Verantwortung füreinander.“

Verantwortung - das deutsche Wort zeigt es deutlich - gibt es dort, wo ich antworte. Seine Wurzel ist religiös, ja biblisch. Ich antworte einem, der größer ist als ich selber. Die ganze Bibel ist voll von Geschichten, wie Menschen Verantwortung übernehmen oder aber auch versagen. Mit der Schöpfungsgeschichte

fängt es an: „Und Gott der Herr rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du?“ Bekanntlich drückte der sich um die Verantwortung und versteckte sich.

Richterstuhl Gottes und Jüngstes Gericht

Im Neuen Testament ist ein Symbol für die Verantwortung „der Richterstuhl Gottes“. In manchen alten Handschriften heißt es auch „Richterstuhl Christi“. Es ist ein unbequemes Bild, das wir gern verdrängen. Vielleicht, weil es in der Kirchengeschichte jahrhundertlang zu wuchtig gemalt worden ist. Die vielen Bilder vom Weltenrichter, wo die einen zur Hölle fahren und die andern in den Himmel schweben, hat sicher nicht nur positive Gefühle ausgelöst. Der Heiland Christus ist im Laufe der Zeit zum Henker geworden. Das kann nicht sein! Als im Mittelalter die bischöfliche Gerichtsbarkeit endgültig durchgesetzt wurde, da wurde das Jüngste Gericht in den gotischen Kathedralen zum Hauptmotiv im Tympanon über den Eingangsportalen. Sehr fragwürdig!

Ein solches Bild hatte Paulus gewiss nicht vor Augen. In diesem Zusammenhang ist eine archäologische Entdeckung aus jüngster Forschung ganz aufschlussreich. An Christen in Rom ist ja der Römerbrief geschrieben, wahrscheinlich im Frühjahr 56 n.Chr. von Korinth aus. In der (damals schon) Millionenstadt Rom lebten 50.000 Juden und eine unbekannt Zahl von Christen. Vielleicht konnte man beide noch nicht genau unterscheiden. Sie begruben ihre Toten in den Katakomben, riesigen Friedhöfen unter der Erde. Es ist eine Legende, dass man dort Gottesdienste feierte - dazu stank es zu sehr. Man hat sich dort auch nicht vor den Verfolgern versteckt - die Eingänge waren leicht kontrollierbar. Das sind Fantasien unserer Romantik des 19. Jahrhunderts. Aber die ersten Christen haben dort ihre Toten bestattet und in diesem Zusammenhang Bilder an die Wände gemalt, die heute rekonstruiert werden. Und das Besondere ist: Bis zum 5. Jahrhundert gab es keine Motive vom leidenden Christus oder vom Kreuz. Jesus wurde gemalt als guter Hirte, als diskutierender Lehrer und Philosoph, als Seelsorger, als Wundertäter. Kein Bild vom Gekreuzigten oder vom Weltenrichter!

Gleichwohl zitiert Paulus das Symbol vom Richterstuhl, um in Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition die Verantwortung des Menschen vor Gott zu betonen.

Heute wird in der Philosophie oft bestritten, dass Religion die entscheidende Quelle der Moral sei. Ich halte es da mit dem Philosophen Max Horkheimer von der „Frankfurter Schule“, der einmal in einem Interview sagte, er habe zwar Schwierigkeiten, sich ein „Jüngstes Gericht“ vorzustellen. Ohne dieses Symbol jedoch verliere die Ethik ihren letzten Ernst.

Paulus zitiert in der Art der Rabbinen einen Vers aus dem Jesajabuch, der im Original lautet: „Wendet euch zu mir, so werdet ihr gerettet, aller Welt Enden; denn ich bin Gott, und sonst keiner mehr. Ich habe bei mir selbst geschworen, und Gerechtigkeit ist ausgegangen aus meinem Munde, ein Wort, bei dem es bleiben soll: Mir sollen sich alle Knie beugen und alle Zungen schwören und sagen: Im Herrn habe ich Gerechtigkeit und Stärke“ (Jesaja 45,23-24).

Verantwortung ist also in der jüdischen Tradition, aus der Paulus kommt, immer verbunden mit Gottes Gerechtigkeit, die zur Gerechtigkeit unter Menschen werden soll.

Die „Schwachen“ und die „Starken“

Paulus wendet dies nun auf einen Konflikt in Rom an, der uns heute läppisch vorkommt. Man streitet sich um die Speisegebote: Die einen bleiben bei den strengen jüdischen Vorschriften, bezeichnenderweise von Paulus „die Schwachen“ genannt. Das bedeutet im Umfeld des Neuen Testaments: abergläubisch, ängstlich, rückständig. Sie klammern sich an die wörtliche Befolgung der Gebote und meinen, damit Gott wohlgefällig und stark im Glauben zu sein. Paradoxerweise werden sie „die Schwachen“ genannt. Die „Starken“ setzen sich darüber hinweg, sind doch darüber längst hinaus, belächeln wahrscheinlich diese Konservativen, bekommen aber gleichwohl den friedensstiftenden Rat: „Darum lasst uns nicht mehr einer den andern richten; sondern richtet vielmehr darauf euren Sinn, dass niemand seinem Bruder einen Anstoß oder Ärgernis bereite“ (Vers 13). Und später konkret: „Es ist besser, du isst kein Fleisch und trinkst keinen Wein und tust nichts, woran sich dein Bruder stößt“ (Vers 21). Die Starken sollen also auf die Schwachen Rücksicht nehmen. Erpressen lassen - denn manche vermeintlich Schwache können das ganz gut! - brauchen sie sich aber nicht: „Selig ist, der sich selbst nicht zu verurteilen braucht“ (Vers 22).

Die Speisegesetze sind nicht mehr unser Problem, aber die Religion ist gleichwohl oft Quelle von Streitigkeiten.

Die Religion als Quelle von Streitigkeiten: drei Beispiele

(1) Denken wir nur an die Unfähigkeit in der innerchristlichen Ökumene. Da höre ich immer: Wir sind zwischen Katholiken und Evangelischen noch nicht reif für ein gemeinsames Abendmahl. In München hat beim Ökumenischen Kirchentag die katholische Seite erheblich Druck ausgeübt, um gemeinsame Abendmahlsfeiern zu verhindern. Um des lieben Friedens willen hat die evangelische

Seite nachgegeben und als Leitung ihrerseits dafür gesorgt, dass alle sich an die Abmachung halten. Eine gar nicht kleine Gruppe, die die Geduld verloren hat und nicht auf den Sankt-Nimmerleins-Tag warten will, musste ihre Feier in einem Hörsaal der Universität halten, weil keine einzige Kirche zur Verfügung gestellt wurde. Der dafür verantwortliche Priester wurde behandelt wie ein Verbrecher. Ihn konnte man aber nicht mehr maßregeln, weil das schon nach dem Berliner Ökumenischen Kirchentag geschehen ist. Wer ist da eigentlich „stark“ und wer „schwach“?

(2) Da feiert man ein Jubiläum der Confessio Augustana, des Augsburger Bekenntnisses von 1530. Ich will gern seine historische Bedeutung anerkennen und vor allem die Absicht Philipp Melanchthons, die großen Konfessionen zu vereinen. Aber mir wird schlecht, wenn ich in der schon arg geglätteten Gesangbuchfassung immer noch lesen muss: „Deshalb werden alle verdammt, die anders lehren.“ Verdammt? Schlimm genug, dass dies Sprache und Sitte des 16. Jahrhunderts war. Gerichtet war das beispielsweise gegen Täufer, wie Michael Sattler (um 1500-1527) einer war. Ihn hat man in Rottenburg zusammen mit seiner Frau hingerichtet. Das „verantwortete“ zwar die katholische Obrigkeit, aber die evangelische war damals oft nicht milder. Ich wandere manchmal von Kiebingen nach Rottenburg, wo wir am alten Galgenplatz einen Gedenkstein aufgestellt haben (vgl. Elisabeth Schröder-Kappus / Wolfgang Wagner: Michael Sattler. Ein Märtyrer in Rottenburg, TVT Medienverlag, Tübingen 1998).

Schön, dass sich am 22. Juli 2010 der Lutherische Weltbund bei seiner Vollversammlung in Stuttgart mit den Mennoniten versöhnt hat - nach bald 500 Jahren! Doch müssen wir solche Dokumente wie das Augsburger Bekenntnis nun immer weiter mitschleppen, zumal die Bekenntnisse ja zum Evangelium führen sollen? Wir müssen schon im eigenen Haus, in der Kirche aufräumen. Deshalb war mir in der nun zu Ende gehenden Dekade „Gewalt überwinden“ so wichtig, dass wir die gewaltträchtigen Elemente unserer christlichen Tradition theologisch überwinden. Fertig sind wir noch lange nicht damit!

(3) Aber wir sollten auch den inflationären Gebrauch des Wortes „Verantwortung“ kritisch sehen. „Deutschland muss Verantwortung in der Welt übernehmen.“ Einverstanden! Aber schnell merkt man, dass die Verfechter dieses Satzes damit nicht etwa Entwicklungshilfe, sondern militärische Einsätze meinen. Unser voriger Bundespräsident Horst Köhler ist über einen solchen Satz gestolpert. Das angeblich letzte Mittel, die „ultima ratio“ ist eben doch oft das erste oder anscheinend einfachste Mittel, um diese Art „Verantwortung“ zu zeigen.

Nun hat die Evangelische Kirche seit geraumer Zeit eine revolutionäre Wende eingeleitet. Sie spricht seit einigen Jahrzehnten nicht mehr vom „gerechten

Krieg“, der die christliche Ethik jahrhundertlang beherrschte, sondern vom „gerechten Frieden“. Und dazu sind einige Anstrengungen nötig. Wenn man nun aber damit in den Kirchengemeinden beginnt, dann erlebt man Konflikte, die denen im alten Rom ähneln. Dann gibt es viele, denen die Rede vom Frieden nur sehr allgemein schmeckt. Je konkreter es wird, desto mehr Widerspruch erfährt man. Ich brauche nur die Reizworte zu sagen aus meinem speziellen Arbeitsbereich wie „Pazifismus“, „Waffenexporte aus Oberndorf“, „Islam und Islamismus“ oder „Partner für den Frieden“, Palästina/ Israel, „Nichts ist gut in Afghanistan“ (Margot Käßmann). Ich gebe gern zu, dass diese Themen nicht unbedingt für eine Predigt, sondern eher für Diskussionen geeignet sind. Darum haben ja weitsichtige Menschen 1945 die Evangelische Akademie Bad Boll gegründet, damit solche Kontroversen diskutiert werden können. Das kann manchmal ganz schön an die Nerven gehen. Nicht nur bei politischen, auch bei religiösen Themen. Denn beide Felder sind meistens emotional besetzt. Und wenn sie zusammenkommen, kann die Mischung recht explosiv sein. Da weiß man oft nicht mehr, wer „die Schwachen“ und wer „die Starken“ sind. Aber das hilft nichts.

Schöner ist allerdings das Erlebnis, wenn Menschen sich zuhören, zu verstehen suchen und den Splitter oder gar Balken im eigenen Auge entdecken. Zum Glück erleben wir das immer wieder. Für solche Bildung ist das dafür nun mal nötige Geld unserer Kirche gut angelegt.

Die Kirche bezieht ihren Auftrag aus Gottes Wort, nicht aus Umfragen

Doch das Kriterium ist Gottes Gerechtigkeit und nicht die Harmonie einer Gruppe oder die Friedhofsruhe. Gott sei Dank bezieht die Evangelische Kirche ihren Auftrag nicht aus Umfragen, sondern aus dem Wort Gottes.

Ich arbeite in Bad Boll, darum sei zum Schluss ein Wort des dortigen „Ortsheiligen“ Christoph Blumhardt (1842-1919) gestattet: „Dass Gott irgend etwas oder jemand in der ganzen Welt aufgabe, davon kann keine Rede sein, weder heute noch in alle Ewigkeit. Das Ende muss heißen: Siehe, da, alles ist Gottes. Jesus kommt als der, der die Sünde der Welt getragen hat. Jesus kann richten, aber nicht verdammen. Das will ich verkündigt haben bis in die unterste Hölle und werde nicht zuschanden werden [...]. Jesus ist nicht gekommen, die Welt hinzurichten, sondern sie herzurichten.“

Mut zum eigenen Denken

Reformation und Demokratisierung

Bei Martin Luther und Philipp Melanchthon demokratisierende Tendenzen festmachen zu wollen, wird gewiss zunächst befremden. Man braucht sich nur die ablehnende Haltung der beiden Wittenberger Reformatoren gegenüber den „Zwölf Artikeln“ der Bauern (1525) wie überhaupt deren Positionierung im Bauernkrieg zu vergegenwärtigen.

Anders sieht es freilich aus, wenn wir uns die reformatorische Zielsetzung menschlichen Lebens vor Augen führen. Melanchthon zufolge ist das gesamte Leben auf „Frömmigkeit und Bildung“ auszurichten. Im Sinne Luthers müsste man wohl eher von „Glauben“ als von „Frömmigkeit“ reden. Freilich hat hier auch der Begriff der Frömmigkeit seine Berechtigung, kann doch als Zielsetzung menschlichen Lebens Glaube nicht als punktuelles Geschehen verstanden werden. Glaube muss vielmehr täglich gelebt und bewährt werden.

Die Freiheit des Glaubens

Entscheidend ist nun, dass Glaube nicht verordnet oder einfach übergestülpt werden kann. Glaube ist Sache des Einzelnen, ist Gewissenssache. Ob oder wie beziehungsweise was einer glaubt, das gilt von anderen respektiert zu werden. Um mit Melanchthon zu sprechen: „Es ist keinem Menschen, weder Vater noch Mutter noch irgendeiner geistlichen oder weltlichen Obrigkeit, nicht dem Papst zu Rom noch dem Kaiser noch dem König, irgendeinem Menschen in seinem Glauben und in seinem Gewissen Gewalt anzutun“ (Zit. nach: Melanchthon klug & weise. Seine besten Zitate, hg. v. Uwe Birnstein, Leipzig 2010, S. 36).

So darf es als eine Sternstunde der Reformation betrachtet werden, als Luther am 18. April 1521 auf dem Reichstag zu Worms unter Berufung auf sein Gewissen es ablehnte, seine Schriften zu widerrufen: „Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift oder klare Vernunftgründe (ratione evidente) überwunden werde - denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, sintemal es am Tage ist, dass sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben - so bin ich durch die Stellen der Heiligen Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes. Daher kann ich und will

ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist.“ Deutsch fügte er noch hinzu: „Gott helfe mir, Amen!“ (Zit. nach: Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982, S. 185).

Es war eine Sternstunde protestantischer Freiheit, als sich Luther 1521 vor dem Reichstag zu Worms weigerte, seine Schriften zu widerrufen, solange er nicht durch Zeugnisse der Schrift oder klare Vernunftgründe überwunden würde. Damit hatte Luther in Frage gestellt, dass irgendeinem einzelnen Menschen oder einer kirchlichen Instanz hinsichtlich des Glaubens eine letzte und in bestimmten Fällen zugleich unfehlbare Autorität zukomme. Und mit dieser Infragestellung löste er eine für die Kirchengeschichte des Abendlandes einzigartige Bewegung aus.

Luther bestritt schlicht, dass menschliche Autoritäten verbindliche Glaubensinhalte für alle Christen festlegen und vorschreiben dürfen. Alle kirchliche Lehre sollte sich vielmehr allein an der Bibel ausrichten. Natürlich war sich auch Luther bereits dessen bewusst, dass die Bibel nicht ein in sich stimmiges, widerspruchsfreies Buch ist. Er erkannte sehr wohl, dass die einzelnen Schriften der Bibel auch unterschiedliche, teils entgegengesetzte Botschaften beinhalten. Dennoch erklärte Luther die Bibel zu der alleinigen Autorität, mit deren Hilfe man Gottes Wort hören, erkennen und weitergeben könne.

Dadurch wurde dem einzelnen Christen eine große Freiheit eröffnet: Er sollte die Bibel selbst lesen dürfen, und zwar in seiner eigenen Sprache. Genauso sollte er Gottesdienste feiern und Lieder singen dürfen, deren Sprache und Inhalt er verstehen konnte, und er sollte glauben dürfen, was er mit seinem eigenen Gewissen vereinbaren konnte.

Zugleich gab Luther mit seinem Bekenntnis auf dem Reichstag zu Worms zu erkennen, dass seine Haltung nicht irreversibel, nicht unumkehrbar sei. Für aus der Bibel geschöpfte Gründe oder Argumente der Vernunft zeigte er sich offen, diese zu prüfen und sich gegebenenfalls auch überzeugen zu lassen.

Damit ist ein Wesensmerkmal einer jeden demokratischen Ordnung erreicht: Keiner sollte seine eigene Meinung absolut setzen und als unhinterfragbar ausgeben. Vielmehr entspricht es der demokratischen Idee, sich einer offenen Diskussion zu stellen, in der das Für und Wider unterschiedlicher Optionen untereinander ausgetauscht und abgewogen wird. Zwar ist auch in der Demokratie nicht gewährleistet, dass sich stets die am besten begründete Position durchsetzt, da die Mehrheit entscheidet. Aber derjenige, der überstimmt worden ist und daher die Mehrheitsentscheidung zu achten hat, darf weiterhin für seine Überzeugung eintreten.

(Zur Vertiefung protestantischen Freiheitsverständnisses darf ich auf den von mir herausgegebenen Band hinweisen: Martin Luther und die Freiheit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010. Dieser Band, der die Vorträge der Wormser Tagung „Martin Luther und der Freiheitsgedanke“ vom 19. bis 21. Juni 2009 dokumentiert, möchte zum einen dazu beitragen, Luthers Freiheitsverständnis in seinen biografischen, theologie- und geistesgeschichtlichen Bezügen herauszuarbeiten. Thematisiert werden hier Luthers Auftreten vor dem Reichstag zu Worms, die Kontroverse zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam um die Willensfreiheit sowie die Spannung zwischen theologischer Erneuerung und konservativem Beharren bei Luther und Melanchthon. Zum anderen wird die Wirkungsgeschichte von Luthers Freiheitsverständnis in den Blick genommen und danach gefragt, welche Bedeutung der von Luther vertretenen christlichen Freiheit für uns heute zukommt - sei es für den einzelnen Christen oder für die Kirche insgesamt. Weiterhin wird die Freiheitsthematik religionsphilosophisch beleuchtet - sei es dass Luthers Bedeutung für den Deutschen Idealismus herausgestellt wird, oder sei es dass Luthers Religionsbegriff für den interreligiösen Dialog fruchtbar gemacht wird. Dem Tagungsort Rechnung tragend, werden die Leser schließlich auf eine Suche nach Luthers Spuren in Worms mitgenommen.)

Protestantisches Bildungsverständnis

Was die zweite Zielsetzung menschlichen Lebens nach reformatorischer Auffassung - die Bildung - betrifft, so maß Melanchthon ihr einen hohen Stellenwert für das menschliche Verhalten bei. Soll sich dieses nicht lediglich von unmittelbaren Eindrücken und Eingebungen leiten lassen, kommt es darauf an, sich mit dem auseinanderzusetzen, was Menschen vor uns dachten und lehrten, für bedeutend und wegweisend hielten, welche Hoffnungen und Erwartungen sie bestimmten. Dass es hier zunächst mühsamer Aneignungsprozesse bedarf, dies ist heute nicht anders als zu Zeiten der Reformation. Jedoch geht es dabei nicht um bloßes Kopieren und Nach-Sprechen. Das wäre noch keine Bildung - weder in humanistischem noch in demokratischem Sinn. Vorgegebenes sich anzueignen, schließt mit ein, dieses zu durchdenken. Auf einer solchen Basis ist es möglich, selbst weiter zu denken, das heißt eigenständig zu denken und folglich auch dementsprechend zu reden und zu handeln.

Wie wichtig dies Melanchthon war, zeigt sich daran, dass er seine programmatische Wittenberger Antrittsvorlesung mit dem Horaz-Wort beschloss: „Sapere aude!“ (= habe den Mut, dich deines Verstandes zu bedienen!). Hieran konnte die Aufklärung nahtlos anknüpfen. Es war kein Geringerer als Immanuel Kant, der 1784 eben dieses Zitat des lateinischen Dichters an den Anfang seiner „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ stellte: „Aufklärung ist der Ausgang

des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (Immanuel Kant, Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften, Philosophische Bibliothek, Bd. 512, hg. v. Horst D. Brandt, Hamburg 1999).

Der von Reformation und Aufklärung eingeforderte Mut zum eigenen Denken hat an Aktualität nichts eingebüßt. Er ist meines Erachtens in unserem heutigen demokratischen Staat besonders aktuell - in einer Zeit, in der sich Menschen immer mehr aus der politischen Verantwortung in ihre private Nische zurückziehen, in der die etablierten Parteien häufig die Bereitschaft zu einem offenen Dialog über kontroverse Fragen vermissen lassen, sei es in den eigenen Reihen (so wird auf den einzelnen Abgeordneten häufig ein „Fraktionszwang“ ausgeübt, während er laut Grundgesetz Art. 38 „als Vertreter des ganzen Volkes an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur seinem Gewissen unterworfen“ sein soll), sei es bei der Einbindung der Bürger in politische Entscheidungsprozesse. Die Demokratie wird da gelebt, wo die Mündigkeit des Einzelnen nicht untergraben, sondern anerkannt und zur Geltung gebracht wird.

Das demokratische Prinzip wird verfehlt, wo an die Stelle eines wirklichen Dialogs zwischen Bürgern und Politikern ein Monolog der gewählten Volksvertreter tritt, die in leuchtenden Farben sowohl ihre bisherigen Erfolge preisen als auch ihre politischen Lösungskonzepte vorstellen, ohne echtes Interesse an den Bedürfnissen, Erfahrungen, Einsichten und Ideen der Bürger. Ein Dialog setzt vielmehr die Bereitschaft auf beiden Seiten voraus, eigene Positionen und Sichtweisen hinterfragen zu lassen, selbst zu hinterfragen und gegebenenfalls auch zu verändern. Die Bürger müssen spüren, dass vonseiten der Abgeordneten ihre Meinung ernst genommen wird.

Das eigene Denken zu fördern, ist die vornehmste Aufgabe von Schule und Universität in einer Demokratie, welche sich - um mit Melanchthon zu sprechen - als „Gemeinschaft der Lernenden“ verstehen (Hg. Hans-Rüdiger Schwab, Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch, dtv 2415, München 1997, S. 177). Treffend formulierte der „Praeceptor Germaniae“ (der Lehrer Deutschlands) in seiner „Rede über das Lob des schulischen Lebens“ von 1536: „Zwei Werke sind besser und göttlicher als alles, das dem menschlichen Wesen zugehört: die Wahrheit und die Gerechtigkeit. Beide zu erforschen und zu entfalten, ist den Schulen anvertraut“ (Philipp Melanchthon, De laude

vitalis scholasticae oratio, 1536, in: Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus. Lateinisch/Deutsch, ausgewählt, übersetzt und hg. v. Günther R. Schmidt, Stuttgart 1989, S. 204).

Zum Thema auch: Werner Zager, Bildung - eine Aufgabe der Kirche? Überlegungen zum Bildungsverständnis in evangelischer Perspektive, in: Deutsches Pfarrerblatt, 104. Jg., H. 6 (Juni 2004), S. 316-319 = ders. (Hg.), Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 2009, S. 179-188.

Helmut Langel

Gerechtigkeit in Religion und Religionen

Mutmaßungen in zehn Thesen

Die folgenden zehn Thesen beschränken sich auf einige mehr oder weniger assoziativ entwickelte Gedanken und enthalten keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Dasselbe gilt dem Sinn nach auch für die Befassung mit dem weiten Feld der Religionen. Ich werde mich weitgehend auf die drei „abrahamitischen Religionen“ konzentrieren.

(1) Religion konstituiert Gerechtigkeit im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz, wobei sie nach dem Prinzip der analogia entis (Entsprechung des Seins) verfährt. Insofern steht jede gesellschaftliche und menschliche Gerechtigkeit vor der Frage der eigenen Kontingenzt (Zufälligkeit). Denn was analog (entsprechend) ist, kann nie identisch werden.

Zunächst könnte man gemeinhin sagen, Gerechtigkeit sei eine reine Kategorie der Ethik oder des Rechts. Welchen Sinn sollte es also machen, dass Theologie und Religion sich in die Frage nach dem Inhalt von Gerechtigkeit einmischen? Es lassen sich darauf mehrere Antworten geben. Ich will nur an drei erinnern:

(a) Eine Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit, die - um es einmal so zu sagen - „nicht von dieser Welt“ ist, d.h. die eigene Welt (die immanent ist) übersteigt (transzendiert), hat den entscheidenden Vorteil, dass sie menschliche und gesellschaftliche Vorstellungen über das, was Gerechtigkeit zu sein hat, von vornherein unter dem Gesichtspunkt ihrer Begrenztheit wahrnimmt.

(b) Gibt es indessen so etwas wie eine göttliche Gerechtigkeit, so könnte dies andererseits auch ein kritisches Korrektiv sein für das, was menschliche Gerechtigkeit so alles anstellt. Die Jahrzehnte alte Diskussion über den „gerechten Krieg“ und die mit ihr verbundene Tabuisierung des Krieges schlechthin bekommt gegenwärtig eine besondere Brisanz.

(c) Auf diese Weise geraten menschliche und gesellschaftliche Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit unter Verdacht. Vor der göttlichen Gerechtigkeit gilt menschliches Recht und Rechtshandeln fortwährend als ein Abweichen vom rechten Weg und steht dem göttlichen Ideal nicht selten entgegen.

Mensch und Gott entsprechen sich

Das Modell, in dem theologisch über Gerechtigkeit nachgedacht wird, ist das Modell der Analogie im Verhältnis des Menschen zum göttlichen Bereich (eine einfache und klare Darstellung der Methode der Analogie findet sich in Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 1. Band, Darmstadt 1971, S. 113 ff). Es geht dabei um das Verhältnis des ewigen Gottes zum vergänglichen Sein der Schöpfung, das darin ein Gleichnis seines Wesens sei. Gott wird in der Analogie negativ bestimmt als nicht endlich, nicht zeitlich, als über jede Macht der Menschen erhaben. Negativbestimmungen Gottes sind gewissermaßen der logische Trick, um der begrifflichen Vereinnahmung des Unbegreifbaren zu entgehen. Von diesem Standpunkt aus kommt das Menschenbild der Religionen in den Blick. Die biblische Literatur, aber auch der Koran sehen im Menschen ein „Abbild“ des Ewigen. Daraus folgt, dass der Mensch ein widersprüchliches Wesen hat. Er ist göttlich und menschlich zugleich. Wir entsprechen als Menschen der unendlichen Seinsfülle des Göttlichen, befinden uns aber zugleich in einem unendlichen Abstand zu Gott.

Der Mensch ist nach diesem Modell der Analogie ein offenes Buch, das sich in jeder Situation neu entscheidet. So ähnlich sieht es auch die jüdische Anthropologie (Gershom Scholem entwickelt die Analogie vor allem im Kontext der Mystik und des Neuplatonismus und kommt auf diese Weise zu einem offenen Menschenbild: G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main 1996, S. 53 ff).

Das Modell der Analogie von Gott und Mensch birgt zugleich eine entscheidende Konsequenz für den Begriff von Gerechtigkeit. Gottes Gerechtigkeit kann der menschlichen ethischen Frage nach Gerechtigkeit helfen, kann und soll sie indessen nicht ersetzen: „helfen“ eher in dem Sinn, dass sie die Diskussion

dabei konsequenter und ethisch fundamentaler befruchtet. Ich bin als Mensch, wir sind als menschliche Gesellschaft befugt und zugleich gefordert, Maßstäbe für ein gerechtes Leben zu entwickeln.

Ein absoluter Maßstab für Gerechtigkeit ist nicht notwendig religiös

(2) Ethische Betrachtungen zur Gerechtigkeit transzendieren ihrerseits den immanenten Bezugsrahmen ihres Gerechtigkeitsbegriffs („Auf See und vor Gericht bist du allein in Gottes Hand“) und postulieren auf diese Weise idealtypische Begriffe, die absolut gelten könnten (Aristoteles: *iustitia distributiva*, austeilende Gerechtigkeit; *iustitia commutativa*, ausgleichende Gerechtigkeit).

Die nichtreligiöse ethische Betrachtung der Gerechtigkeit zeigt durchaus auch einen gewissen Zug zur Metaphysik. Die Gerichtssymbolik macht dies deutlich, auch der soeben zitierte Spruch. Andererseits sollten wir die Frage zulassen: Ist die *religiöse* Legitimation und Konstitution des Gerechtigkeitsbegriffs notwendig? Ich möchte die Frage eindeutig mit Nein beantworten. Aristoteles und Platon haben in meinen Augen eins gemeinsam: Sie formulieren einen absoluten Maßstab für Gerechtigkeit, der durch menschliche und politische Verhältnisse nicht verändert werden darf. Es gibt die Gerechtigkeit, die die Güter und Rechte entsprechend der Bedürfnisse und Fähigkeiten der Menschen verteilt und andererseits die von Natur ungleichen Menschen vor dem Gesetz gleich gelten lässt. Da braucht es zunächst keinen Gott, auch wenn es von Plato zunächst so gedacht wird. Die Götter sind eher schmückendes Beiwort der Ideen.

Aber wenn die Idee von Gerechtigkeit ewig und unabänderlich ist, begegne ich einem Einwand: Die Frage taucht auf, inwieweit menschliche und gesellschaftliche Vorstellungen von Gerechtigkeit nicht durch Geschichtsprozesse und gesellschaftliche Bedingungen grundlegend verändert werden dürfen und müssen. Sind z.B. Tiere eigentlich nur Sachen, wie sie früher gedacht wurden? Oder muss ich sie als menschenähnliche Wesen mit Würde und Recht auf Leben erkennen? Gilt heute etwa Albert Schweitzers Diktum: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“? (A. Schweitzer, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hg. von Rudolf Grabs, München 1974, Band 5, S. 181). Inwieweit hat sich in dieser Frage eine Äquivalenz (Gleichwertigkeit) von Ethik und Recht entwickelt?

Gleichzeitig bleibt gerade darum auch die Frage nach Gerechtigkeit als absoluter, also nicht den Zeitbedürfnissen dienender Begriff bestehen. Die Religion behauptet indessen, dass Gerechtigkeit ein Ziel haben müsse, um ihrem Begriff zu entsprechen.

Heilsein als Ziel der Gerechtigkeit und die Rechtfertigung

(3) Gottes Gerechtigkeit führt den Menschen ins Heil und formuliert auf diese Weise Maßstäbe menschlicher Gerechtigkeit. Menschen „hungern und dürsten“ nach Gerechtigkeit (Matthäus 5,6). Sie besitzen sie nicht.

Was ist das Ziel der Gerechtigkeit? Sie soll den Menschen ins Heil bringen, im Griechischen: sie soll ihn glücklich machen. Der Begriff des „Heils“ ist in allen drei abrahamitischen Religionen von besonderer Bedeutung. Es gibt das hebräische Wort *shalom* ähnlich im Arabischen (*salam*). Das Wort wird meistens mit „Friede“ übersetzt, meint aber eigentlich mehr (Hans Heinrich Schmid, *Shalom - Frieden im Alten Orient und im Alten Testament*, Stuttgart 1971). Es geht dabei um den Zustand des Heilseins, Unversehrtseins. So ähnlich wie ein Kind zu seinem Vater sagt: „Mach mir das Auto bitte heil!“ Da dieses Heil aber alle menschlichen und weltlichen Verhältnisse umfasst, sich also universal und ganzheitlich darstellt, bleibt es letztendlich in den Augen der Religion eine Art Utopie, die das Streben des Menschen nach Heil in der Gegenwart fördert und seine hoffnungsvolle Ausrichtung auf Zukunft unterstützt - eine Zukunft, die menschlichen Machbarkeitsphantasien entzogen ist. Im Gegenteil, wer meint, als Politiker einen Zustand des Heils durch seine Gerechtigkeitsvorstellungen herbeiführen zu können, ist im religiösen Sinne im Status der Ungerechtigkeit. Utopie wird zum Wahnsinn.

Insofern sagt die Religion mir, wie ich in einen Zustand gelangen kann, dass ich mit mir selbst und mit meiner Umwelt „im Reinen“ bin. Das sei freilich ein Hoffnungszustand und im Grunde nur bei Gott zu erlangen. Gerechtigkeit hat also immer auch eine eschatologische (endzeitliche) Dimension und macht auf diese Weise das menschliche Gerechtigkeitsdenken bescheidener und zugleich großzügiger. Bescheidenheit und Großzügigkeit sind die natürlichen Feinde von kleinkarierten Aufrechnereien, die unter den Titel „Gerechtigkeit“ geraten. Damit eröffnet sich aus der religiösen Hoffnungsperspektive ein neuer Aspekt:

(4) Gott relativiert seine Gerechtigkeit durch Gnade und Barmherzigkeit. Er verzichtet auf Strafe, vergibt dem Sünder, lässt also Gnade vor Recht ergehen. Nur in diesem Zusammenhang ist auch die Rechtfertigung des Sünders zu verstehen. Der *Geist* der Gerechtigkeit ist wichtiger als ihr *Buchstabe*.

Ein Konfirmand hat mir einmal gesagt: „Wenn Gott gnädig oder barmherzig ist, dann ist er ja im Grunde genommen ungerecht.“ Damit hat er zweifellos irgendwie recht. Wenn ich aber Barmherzigkeit und Gnade auch als Bestandteil der Gerechtigkeit wahrnehme, dann müsste ich gleichzeitig den Gedanken zulassen,

dass der Maßstab für das, was Recht und Gesetz zu beinhalten hat, etwas anderes ist als das, was mir die Buchstaben des Gesetzes sagen. Jugendliche können das ganz gut nachvollziehen, wenn sie den überkorrekten Umgang mit Normen und Regeln an ihren pädagogischen Vorbildern kritisieren. Recht und Gerechtigkeit können also in Widerstreit zu einander gelangen.

An dieser Stelle sei ein kleiner Ausflug in die evangelische Rechtfertigungslehre gewagt. Nirgendwo sonst wird das Verhältnis von Gnade und Gesetz in der Religion diskutiert. Nach Martin Luther wird die Rechtfertigung des Menschen „allein aus Glauben“ aus der paulinischen Literatur abgeleitet und bekommt in der Fassung einer Substitutions (Enteignungs)-Theologie eine deutlich kontroverstheologische, ja antijudaistische Pointe. Das überlieferte Gesetz der Juden, so heißt es, sei durch Christus überwunden und durch das Evangelium des Glaubens ersetzt. Überspitzt gesagt: Das Jüdische ist abgetan, das Christliche setzt ein Neues Testament, einen neuen Bund in die Welt. Gerecht wirst du allein durch Glauben, nicht durch die Werke des Gesetzes. Diese Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium, von altem und neuem Bund (Altes und Neues Testament) hat das Bild der Juden in der evangelischen Theologie nachhaltig beeinflusst und bestimmt es im Grunde noch immer.

Aus der judaistischen Literatur erfahre ich indessen, dass man den Rechtfertigungsgedanken auch ganz anders lesen kann (Schalom Ben-Chorin, Paulus, München 1994, S. 52 ff). Es ist nämlich die Frage, wie ich die griechischen Worte für Gesetz (nomos) und für Glauben (pistis) bei Paulus lese. Meint nomos die Thora (die fünf Bücher Mose) insgesamt oder abgeleitete Ritualgesetze? Wenn Letzteres der Fall ist, dann stellt Paulus nicht die Thora insgesamt infrage, sondern ihre Anwendung. Auf der anderen Seite: Meint Glaube ein Fürwahrhalten christlicher Dogmen oder nicht vielmehr die Existenzialkategorie des hebräischen „emuna“, das Vertrauen, das das ganze menschliche Dasein umfasst? Das würde auch die Nähe von Glaube und Liebe bei Paulus erklären (1. Korinther 13).

Nehmen wir einfach einmal diese Überlegung ernst, dann würde Rechtfertigung vor Gott heißen, dass alle menschlichen Gesetze, auch die Ritualgesetze oder ethischen Normen, unter dem Vorbehalt der Offenheit für die menschlichen Gegebenheiten zu sehen sind, und andererseits, dass ich als Mensch von Gott angenommen bin, weil ich seinen Wegweisungen vertrauen kann. In diesem Sinn ist das bedingte und abgeleitete Gesetz für die Menschen und ihre Vertrauenswürdigkeit gemacht und nicht der Mensch für das Gesetz. Denn Gott hat den Menschen sich zum Bild gemacht und somit zum Maßstab für seine Weisungen. Die Thora ist dann kein äußerliches Gesetz mehr, sondern eine Sache des Herzens (Jeremia 31). Glaube und Gesetz in diesem Sinn stehen in keinem Gegen-

satz mehr. Auf diese Weise würden Altes und Neues Testament wieder zusammen gehören und nicht christentümlich auseinander gerissen. Andererseits gibt es in der religiösen Literatur einen dunklen Gedanken, der alles eben Gesagte zu widerlegen scheint:

Die Theodizee-Frage

(5) Die Relativierung der Gerechtigkeit Gottes reflektiert sich umgekehrt in der „Theodizee“-Frage: Wie verhalten sich Gottes Gerechtigkeit und Weisheit zu den Schrecken in der Welt?

Es gibt bislang nicht einen einzigen Konfirmanden-Jahrgang, der diese Frage nicht gestellt hat - die Frage, die alle göttliche Gerechtigkeit ganz fundamental ad absurdum führt. Das gilt im Kleinen wie im Großen. Ich sehe die Grausamkeit in der Natur und erschrecke vor ihr. Ich höre von einem Erdbeben, das Kinder in einer unglaublichen Qual sterben lässt. Wie kann ich angesichts eines an Krebs Leidenden der Frage ausweichen: Warum lässt Gott das geschehen? Hiob stellt diese Frage. Abraham stellt sie im Grunde auch und mit ihnen viele biblische Figuren: Wie kann ich Gottes Güte und Gerechtigkeit rechtfertigen angesichts des von ihm zugelassenen Grauens in der Welt? Schon Epikur hat die Ausweglosigkeit dieses Problems erfasst, wenn er behauptet: Entweder will Gott das Grauen in der Welt beenden, kann es aber nicht, oder aber er kann es, will es aber nicht. Luther spricht hier von dem „deus absconditus“, dem verborgenen Gott, den kein Mensch verstehen kann und wird. Daraus folgt, dass es bei der Theodizee-Frage in erster Linie um ein Aushalten des innewohnenden Zwiespalts und nicht so sehr um eine vorschnelle Antwort gehen kann.

Jeder Lehrer, jeder Theologe, der hier seinen Finger hebt, sollte sich lieber in diesen beißen, bevor er von „Prüfung“ oder „Schuld“ redet. Es gibt für mich keinen Philosophen der Neuzeit, der die Theodizee-Frage eindringlicher und radikaler gestellt hat als Theodor W. Adorno. Nur wer sich dem bitteren und menschlich letztlich unerträglichen Zwiespalt stellt, kann im Ansatz streiten über die Unzulänglichkeiten menschlicher Gerechtigkeitsvorstellungen.

Vergeltungsgerechtigkeit und Tatfolge

(6) Ich setze noch einmal an einem anderen Gesichtspunkt an: Aus dem imago-Dei-Schema (dem Schema der Gottebenbildlichkeit des Menschen) ergibt sich für die menschliche Gerechtigkeit ein Verzicht auf Rache. Das ius talionis

(Recht der Wiedervergeltung) ersetzt die Maßlosigkeit der Blutrache (2. Mose 21,24) durch Verhältnismäßigkeit. Jesu Formulierungen in der Bergpredigt (in Matthäus 5-7) lösen die Verhältnisse der Thora nicht auf; sie geben ihnen eine bestimmte Deutung und erfüllen sie auf diese Weise.

„Talion“ heißt im römischen Recht Wiedervergeltung eines Körperschadens. Gesellschaftliches Leben verlangt die Vergeltungsgerechtigkeit, ohne deshalb ein Rachebedürfnis gelten zu lassen. Sie entzieht die Vergeltung einem persönlichen Zorn und einer politischen oder gesellschaftlichen Wut, die sich gern austoben möchte. Insofern ist das Prinzip „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (2.Mose 21,24; 3.Mose 24,20) ein fortschrittliches Prinzip, weil es mir klar macht, dass Vergeltung einer willkürlichen und individuellen Betrachtung entzogen werden muss, um gerecht oder besser ausgewogen zu sein. Andererseits kann eine Gemeinschaft ohne Vergeltung in einem gewissen Rahmen nicht existieren. Jedes Märchen kennt dieses Prinzip.

Wenn es aber eine solche Vergeltungsgemäßheit gibt, widerspricht die Bibel dort sich selbst, wo sie die Todesstrafe zulässt. Denn wenn es um das Leben geht, dann gilt allein Gottes Recht. Er hat es geschaffen und nicht der Mensch. Somit ist auch nur er befugt, es zu nehmen - nicht der Mensch oder seine Gerichte. In diesen Kontext gehörten dann auch die Debatten über Euthanasie oder über Schwangerschaftsabbruch oder über ähnliche Fragen, wenn es um menschliches Leben geht.

Vergeltungsgerechtigkeit als Prinzip nicht nur des menschlichen Lebens findet in der jüdischen Weisheit und in den Religionen und Weltanschauungen des Ostens noch eine besondere Ausprägung:

(7) Die Universalisierung der distributiven (austeilenden) Gerechtigkeit als Prinzip des Kosmos taucht im Karma-Gedanken (Gesetz der Tatfolge) ebenso auf wie in der jüdischen Weisheit. Dem Menschen spiegelt die Wirkung seines Handelns den Status seines Seins. Daraus leiten sich die Hierarchie der Wiedergeburt (samsara) ebenso ab wie die unterschiedlichen Ebenen geistiger (Yoga) und ethischer (Taoismus) Vollkommenheit.

Es ist ein interessantes Phänomen der Religionsgeschichte, dass West und Ost in einem übereinzustimmen scheinen. Das Gesetz des Karma beinhaltet die Vorstellung, dass sich meine Taten von mir als Person ablösen und eine eigene Gesetzmäßigkeit erlangen, die auf mich zurückwirkt. Die jüdische Weisheit formuliert einen ähnlichen Gedanken und ist nicht zufällig auf diese Weise in das allgemeine Gut der Spruchweisheiten eingegangen: „Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.“ Oder „wie man in den Wald ruft, so schallt es wieder

heraus“. Indische und jüdische Weisheit machen diese Wechselwirkung zu einem kosmischen Lebensprinzip. Die indische Weisheit ist in diesem Zusammenhang noch konsequenter, weil sie es für alle Lebensformen, nicht nur für die menschlichen, formuliert (Andreas Becke, Hinduismus, Hamburg 1996, S. 44 ff).

Schließen wir uns einer solchen Sichtweise der Welt an, kommt eine vollkommen andere Denkweise ins Spiel, als wir sie in unserer westlich geprägten Religiosität und Ethik kennen. Ich möchte sie die Dimension der „passiven Gerechtigkeit“ nennen: das Unterlassen, das Nicht-Tun von Handlungen, die mir nützlich erscheinen, zum Beispiel das Töten von Lebewesen. Radikaler formuliert diese Dimension noch der Taoismus (Shaoping Gan, Die chinesische Philosophie, Darmstadt 1997, S. 68 ff) mit seinem wu-wei-Moment, das des Nichts-Tun vor dem Fließen der Weltordnung. Formen des passiven Widerstands als gerechtes Handeln haben östliche Bewegungen auch politisch oftmals so zu Vorbildern werden lassen.

Dagegen behauptet die jüdische Weisheit die ganz einfache und praktische Seite der Tatfolge. Sie formuliert die Praxis als Kriterium für die Gerechtigkeit des Daseins. Jesus nimmt diesen Gedanken auf, wenn er in der Bergpredigt sagt: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Reich der Himmel kommen, sondern wer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut!“ (Matthäus 7,21).

Durch eine kosmische Dimensionierung wird Gerechtigkeit indessen zu einem Bestandteil des Naturrechts und auf diese Weise wieder dem menschlichen und gesellschaftlichen Kalkül entzogen. Das bedeutet zu guter Letzt, dass der kosmische Begriff der Tatfolge als Inbegriff der Gerechtigkeit einen radikal ökologischen Aspekt in sich trägt. Die Natur wird Vergeltung üben, wenn der Mensch sie missbraucht. An dieser Stelle sei nur auf die deutlichen und zugleich poetischen Texte naturreligiöser Vorstellungen verwiesen.

Wenn Protest notwendig ist, dann öffnet gerade auch ein religiös geprägter Gerechtigkeitsbegriff neue Räume:

Prophetischer Protest

(8) Vor einem transzendent legitimierten Begriff von Gerechtigkeit relativiert sich jeder menschliche, gesellschaftliche und ethische Anspruch auf Normgebung. Recht verwandelt sich nur allzu oft in Unrecht. Unrecht tarnt sich als Recht und provoziert den „prophetischen Protest“ (Paul Tillich, Christentum und soziale Gestaltung, Gesammelte Werke Band II, Stuttgart 1962, S. 240 ff). Im Namen der Gerechtigkeit muss Protest möglich sein, auch wenn dieser sich gegenüber

menschlichen Satzungen ins Unrecht setzt. Dass solche Proteste auch in den Religionen gedacht werden, zeigen uns viele Gestalten. Buddha war ein Kritiker der bestehenden Religionspraktiken. Mohammed wurde verfolgt wegen seiner kritischen Äußerungen gegenüber den Verhältnissen seiner Zeit. Jesus legte sich mit den Jerusalemer Religionsbehörden an. Heftigste Kritiker des Bestehenden waren vor allem die Propheten der Bibel. Amos schreibt über sein Volk: „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch (Israel) erkannt, darum will ich auch an euch heimsuchen all eure Sünden“ (Amos 3,2). Ein schier blasphemisches Zitat: Israel wird zum Bestraftwerden erwählt. Da kann man Gänsehaut bekommen.

Drei Impulse für die Diskussion über die Gerechtigkeit ergeben sich aus dem sogenannten „prophetischen Protest“:

(a) Prophetie ist prinzipiell herrschaftskritisch. Ein Gottesgnadentum lässt sie nicht gelten. Und wer im Namen Gottes Kriege führt, der wird von den Propheten in die Wüste geschickt. Darum haben Propheten es auch sehr schwer und enden nicht selten durch das Schwert.

(b) Prophetie erkennt Unrecht, das sich als Recht tarnt. Besonders im sozialen Bereich macht sie auf Ungerechtigkeit gegenüber den Armen und Witwen aufmerksam. Buddha kritisiert die Kasten und meint, ein Brahmane sei geistig und nicht nach seiner gesellschaftlichen Stellung ein Brahmane. Die alttestamentlichen Propheten geißeln die soziale Not und vergleichen sie hart und unerbittlich mit dem Anspruch der Thora. Ihre Sprache entbehrt nicht jeder Art von Polemik.

(c) Prophetie kritisiert den Zustand von Krieg und Frieden. Ich denke an die wunderbaren Visionen eines Jesaja oder eines Micha. Auch an dieser Stelle könnten bestimmte Äußerungen aus der östlichen Literatur ebenfalls hilfreich sein.

Freilich sollte in diesem Zusammenhang aber einschränkend gesagt sein: Ich idealisiere in meinen Ausführungen die Religionen. Selbstverständlich gibt es auch die dunkle Seite ihrer Macht. Religionen sind pluralistische Gebilde. Wenn man ihnen gerecht werden will, muss man ihnen (durch holzschnittartige Darstellung oder Überzeichnung) Unrecht tun, um zu eindeutigen und klaren Überlegungen zu kommen. Ein Fundamentalist hätte sich zu diesem Thema anders geäußert.

Wegweisungen aus geschenkter Freiheit

(9) Die etymologischen Assoziationen von Recht, Richtung, richtig, aufrecht haben ihre Entsprechungen in religiös formulierten Rechtssatzungen. Die Thora gilt als Weisung, Wegweisung. Ähnlich ist es bei der Scharia (dem religiösen

Recht des Islams). Grund, Voraussetzung und Richtung der Weisungen bestimmen sich aus der geschenkten und erfahrenen Freiheit.

In Psalm 23 sagt der Dichter: „Er führt mich auf rechter Straße um seines Namens willen“ (Psalm 23,3). Der Name Gottes ist wie im Islam mit Recht und Gerechtigkeit eng verbunden. Die Zehn Gebote sind eigentlich keine Gebote, sondern Wegweisungen, wie das Wort „Thora“ es andeutet. Scharia heißt auch so etwas Ähnliches. Vergleichbare Assoziationen lassen sich für „Gerechtigkeit“ in Bezug auf das hebräische Wort „zedaka“ und das griechische Wort „dikaio-syne“ behaupten. Und das Tao des Laotse erscheint als das Bewegungsgesetz des Seins. Ontologie und Ethik stehen in einer engen Verbindung. Die Gesetze meines Tuns sind es in einem doppelten Sinn: Ich tue etwas nach einer äußerlich und innerlich gegebenen Gesetzmäßigkeit und werde auf diese Weise der Weltweisung gerecht.

Das lässt sich an den „Zehn Geboten“ verdeutlichen. Leider lernen wir sie heute immer noch oftmals in der uns durch Luther überlieferten verstümmelten Fassung (Luther hat in seinem „Kleinen Katechismus“ das zweite Gebot entfernt und gleichzeitig die letzte der zehn Weisungen geteilt. Dies geschah auch aufgrund der Auseinandersetzung mit den Bilderstürmern seiner Zeit). Dies wird vor allem beim ersten und zweiten Gebot deutlich. Der wichtigste Satz im Dekalog, so erzählte mir ein Rabbiner, sei der erste: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland, dem Land der Knechtschaft, geführt hat. Du wirst keine anderen Götter neben mir haben“ (2. Mose 20,2-3). „Wenn Ihre Konfirmanden nicht diesen ersten Satz lernen, brauchen sie die anderen Gebote auch nicht zu lernen.“ Warum ist das so? Für die Bibel ist die geschenkte Freiheit die unerlässliche Voraussetzung für die Einhaltung der Weisungen. Es gibt einen inneren Zusammenhang zwischen den Weisungen und ihrer Voraussetzung, der Freiheit. Deklinieren wir das einmal für uns durch, so gewinnen wir eine ganz neue Perspektive für den Dekalog: Wir haben Freiheit bekommen. Darum werden wir den Namen des Freiheitgebers nicht missbrauchen. Wir werden keinen anderen Gott anbeten. Wir werden unseren Nächsten, ebenfalls Ebenbild unseres Befreiers, nicht töten, ihn nicht bestehlen usw.

Die Freiheit des Menschen ist die hermeneutische Besonderheit für das biblische Menschenbild sowohl in der Auszugserzählung wie in dem Schöpfungs-bekenntnis (nicht „Schöpfungsbericht“: 1. Mose 1-2 werden hier nicht als Schöpfungsgeschichten verstanden, sondern als Bekenntnisse. Auf diese Weise kann das Missverständnis des Kreationismus, es handle sich um Darstellungen der Entstehung der Welt, gar nicht erst entstehen). Recht und Gerechtigkeit sind eng mit der Freiheit des Menschen verbunden.

Die Kriterien von Gerechtigkeit: Gnade und Barmherzigkeit

(10) Aus dieser Sicht widersprechen Gerechtigkeit und Gnade sich nicht. Sie stehen in einem notwendigen Entsprechungsverhältnis. Wer Gerechtigkeit ohne Gnade und Barmherzigkeit ausübt, wird selbst zum Ungerechten. Gesellschaftliche Moral gerät auf den Prüfstand.

Weil der Mensch als freies Wesen und somit als offenes Buch gedacht wird, stellt die religiöse Tradition in vielen Bereichen einen offenen Gerechtigkeitsbegriff auf, der folgende Kriterien für einen rationalen Diskurs entwickelt:

(a) Da Gottes Gerechtigkeit nicht passgenau mit den gesellschaftlichen Normen übereinstimmt, stellt sich die Frage: Wie offen sind unsere ethischen und moralischen Vorstellungen?

Ich denke da z.B. an die Gleichnisse Jesu, insbesondere das Gleichnis vom Schatz im Acker (Matthäus 13,44), das, moralisch betrachtet, eine Herausforderung darstellt. Ich denke auch an Jesu Verhältnis zu den Zöllnern und Sündern.

(b) Inwieweit haben Menschen das Recht, über andere zu urteilen? „Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein!“ (Johannes 8,7). Nach Johannes 8 geht das nicht mehr so einfach mit dem Richten im Namen der Gerechtigkeit. Vor Gottes Gerechtigkeit ist jeder Richter auch immer im Unrecht und jeder Lehrer gibt die falsche Zensur.

(c) Sollten Gnade und Barmherzigkeit Kriterien von Gerechtigkeit sein? Das Gleichnis vom Schalksknecht beweist es. Wer unbarmherzig urteilt, verfällt sogar dem Richterspruch Gottes (Matthäus 18,21-35). Da gibt es dann kein Erbarmen. Das ist zwar nicht logisch, aber dafür klar und eindeutig.

Der Islam formuliert es programmatisch in der ersten Sure des Koran: Gottes Allbarmherzigkeit wird in einem engen und unkündbaren Verhältnis zu seiner Gerechtigkeit gesehen.

Alles in allem eröffnet mir Religion die Perspektive, jeden menschlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Begriff kritisch zu sehen vor der Gerechtigkeit Gottes.

Der polnische Aphorismendichter Stanislaw Jerzy Lec schreibt in seinen „Unfrisierten Gedanken“ den Satz: „Geh der Gerechtigkeit aus dem Weg, sie ist blind!“ Das könnte ich weiter denken und sagen: Wenn die Gerechtigkeit blind ist, dann nur, damit wir sehend werden und offen und kritisch miteinander streiten über unsere verschiedenen Auffassungen und Vorstellungen über das, was „Gerechtigkeit“ sein könnte.

Dem gerecht zu werden, ist unsere und nicht Gottes Sache. Denn er hat es zu unserer Sache gemacht.

Bericht

Freichristliches Denken in Australien im Aufwind

In Australien gibt es einen eigenen Zweig der Tempelgesellschaft, die Temple Society Australia (TSA). Der deutsche Zweig ist korporatives Mitglied des Bundes für Freies Christentum.

Über die TSA erhalten wir in letzter Zeit Berichte über neuere Entwicklungen in Australien hin zu freichristlichem Denken und zu einer „fortschrittlichen Religion“. Angestoßen durch das Auftreten des liberal eingestellten anglikanischen Bischofs John Shelby Spong 2008 in Sydney und die dabei erfahrene große Resonanz seiner Vorträge, wurde vom 15. bis 18. April 2010 in Melbourne unter dem Thema „Common Dreams“ (Gemeinsame Träume) ein Anschluss-Kongress in Fragen religiöser Freiheit veranstaltet. Viele liberal orientierte Christen aus unterschiedlichen Denominationen sowie Vertreter nicht-christlicher Religionen nahmen teil.

Herta Uhlherr und Renate Beilharz berichteten im Mai-Heft des „Templer Record“ über diesen großen Kongress. Sie fühlten, wie notwendig und förderlich eine geistig-religiöse Auseinandersetzung mit Menschen ähnlich geistig-religiöser Ausrichtung außerhalb der Tempelgemeinde ist. Sie wollen dazu beitragen, dass die Mitgliedschaft der TSA im „Progressive Christian Network of Victoria“ (Fortschrittlich-Christliches Netzwerk in Victoria) in der Zukunft intensiviert wird. Ihrem Eindruck nach gibt es in ihrer erweiterten Umgebung überraschend viele Menschen, die zu Fragen über Jesus, Gott

und die Bibel „templerische“ Standpunkte einnehmen, deren Gemeinden aber noch stark von kirchlicher Tradition geprägt sind. Trotz dieser traditionellen Prägung sind Entwicklungen zu neuen Formen des Gemeindelebens spürbar, die vor allem auch junge Menschen einschließen. Allerdings werden manche Pfarrer und Gemeindeleiter wegen solcher Anstöße von ihren Vorgesetzten gerügt.

Einen großen Widerhall im Kongress fand der Hauptvortrag der Gründerin des „Kanadischen Zentrums für fortschrittliches Christentum“, Pfarrerin Gretta Vosper, die Bischof Spong vor zwei Jahren als „brillante, scharfsinnige und mutige junge Frau“ bezeichnet hatte, „eine höchst begeisternde Stimme im Christentum des 21. Jahrhunderts“. In ihrem 2008 erschienenen Buch „With or without God - Why the way we live is more important than what we believe“ spricht sie davon, dass Christsein nicht bedeute, an bestimmte Lehrsätze zu glauben oder festgelegte Formen und Riten mitzumachen, sondern „alles zu tun, das mich in radikal ethischer Weise im Leben bindet“. Ihr Buch war in der Öffentlichkeit auf große Zustimmung gestoßen, doch von mancher Seite auch auf scharfe Ablehnung. Es war damals sogar ihre Amtsenthebung gefordert worden.

In einem Interview erklärte Vosper in Melbourne, warum sie ihr Zentrum „fortschrittlich-christlich“ nennt. Diese Bezeichnung sei ursprünglich umstritten gewesen, denn manche Kritiker hätten darauf hingewiesen, eine solche Bezeichnung impliziere, dass man andere Ansichten als rückschrittlich ansehe. Sie hätten daraufhin versucht, ihre Charakterisierung durch Adjek-

tive wie „offen“ oder „evolutionär“ zu ersetzen, hätten jedoch gefunden, dass diese ebenfalls missverstanden werden könnten. Letztlich hätte man sich dann doch für „fortschrittlich“ (englisch: „progressive“) entschieden, weil daraus hervorgehe, dass es ein lebendiger Prozess ist, zu dem aufgerufen wird, nämlich zu einem Schritt weg von der Stelle, an der man bisher stand. Es geht Vosper um die persönliche Bereitschaft, sich im eigenen Denken zu verändern und neue Schritte zu wagen.

(Weitere Informationen über die Anschauungen des „Progressive Christian Network“ und die Aussagen des Kongresses „Common Dreams“ im Internet unter „www.pcnvictoria.org.au“ und „www.commondreams.org.au“.)

Peter Lange

Bücher

Reiner Strunk: Poetische Theologie. Grundlagen - Bausteine - Perspektiven. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008 (ISBN 978-3-7887-2314-9), 200 Seiten. 24,90 Euro.

Merkwürdig: Gegen die Verbindung von Glaube und Musik hat in unserer christlich geprägten Kultur niemand etwas einzuwenden, haben wir doch Johann Sebastian Bach und das ganze übrige Repertoire der religiösen Musik im Ohr. Das Verhältnis zur bildenden Kunst gab schon mehr Anlass zu kritischer Reserve, vor allem im Bereich des auf Zwingli und Calvin zurückgehenden Protestantismus, während das Luthertum dieses Verhältnis entspannt sieht und Katholizismus wie Orthodoxie einen positiven Bezug dazu ha-

ben. Warum aber ist das nicht so beim Verhältnis des Glaubens zur Dichtkunst, wo doch die Bibel zu einem erheblichen Teil und unser Gesangbuch durchgehend aus poetischen Texten bestehen? Doch wenn es um die Frage der Glaubensausformung geht, um Theologie und Bekenntnis, um Predigt und Unterricht, findet das Poetische nur schwer Raum. Da wird Poesie als Allotria oder gar als Konkurrenz zur „reinen Lehre“ aufgefasst, die zum ästhetischen Genuss gut sein mag, von der Sache des Glaubens aber eher ablenkt. Wo kommt in Predigten oder theologischen Zeitschriften Poesie vor? Sollte die Poesie mehr sein als ein ästhetisches Kollateralprodukt des Glaubens, sollte sie am Ende wesentlich etwas mit unserem Glauben zu tun haben, dann sieht unser frommer oder auch kritischer Verstand die Substanz des Glaubens in der Gefahr, „nur“ auf Poesie gegründet zu sein, nur Produkt menschlicher Einbildungs- und Gestaltungskraft zu sein.

Es ist an der Zeit, den Irrtum dieser Sichtweise zu erkennen und zu merken, wie sehr sie dem Wesen unseres Glaubens widerspricht. Einen wichtigen Beitrag dazu leistet das Buch „Poetische Theologie“ des emeritierten württembergischen Pfarrers Reiner Strunk, dem wir schon zwei höchst lesenswerte Titel in diesem Feld über Mörike und Hölderlin verdanken (zum Letzteren vgl. meinen Beitrag über Hölderlin in *Freies Christentum* 3/2009, S. 64-71). Gleich zu Anfang bekennt Strunk, dass es sich dabei nicht um eine „poetisierende Theologie“ handle. Er wolle den Versuch wagen, „dem Poetischen in der Religion und dem Religiösen in der Poesie nachzuspüren und ihre inne-

ren Verbindungen aufzudecken“ (S.11): also poetische (poeto-logische) Theologie.

Zunächst werden klassische Verdächtigungen der Poesie aufgeführt. Sie gründen einerseits auf Platon, der die Dichtkunst als Abklatsch der realen Wirklichkeit sah, die ihrerseits die ewigen Ideen nur auf vergängliche Weise abbildete. Von ihnen als der höchsten Wahrheit war also die Poesie doppelt weit entfernt, ganz abgesehen vom sophistischen Missbrauch der Dichtkunst zur rhetorischen Manipulation der Menschen. Diese negative Bewertung teilte sein Schüler Aristoteles nicht, aber wegen seiner streng wissenschaftlichen Ausrichtung geriet er in der christlichen Antike in Vergessenheit, sodass der die Geschichte des westlichen Christentums prägende Kirchenvater Augustin die platonische Abwertung der Poesie übernahm und fürs ganze Mittelalter fortpflanzte. Der andere, neuzeitliche Strang der Verdächtigung religiöser Dichtung stammt aus der Aufklärung mit ihrer Spätfolge des weltanschaulichen Szientismus, der in der Religion und also auch in der religiösen Poesie nur eine realitätsblinde und weltferne Erfindung zur Vertröstung und Manipulation der Massen sieht. Dem setzte Thomas Mann in seinem Joseph-Roman allerdings entgegen, dass - über den subjektiven glaubenserfinderischen Part des Menschen (Abrahams) hinaus - die Religion doch auf der Entdeckung einer hintergründigen Wirklichkeit beruht. Und im Widerspruch zum überholten Vorurteil, dass religiöse Fiktion allein an der materiellen Realität zu messen sei, zeigen schon die antiken „Prologe im Himmel“ bei Homer und Hiob, auf die Goethe im „Faust“ zurückgriff, wie solche Fiktionen

Instrumente zur wirkungsmächtigen Deutung der diesseitigen Wirklichkeit sind.

Der zweite Teil ist eine Besinnung auf die Poesie selbst, nämlich wie Dichtung ursprünglich in einer Tiefendimension wurzelt, in der sie mit der Religion als Partnerin unmittelbar verbunden ist, nämlich im Mythos. Im Sinn von Hans Blumenberg gilt: „Der Mythos ist eine Poesie erster Ordnung, in welcher der Mensch mit den Mitteln sprachlicher Imagination die Schrecken einer allseits bedrohlichen und unvertrauten Wirklichkeit zu mindern sucht“ (S. 47). Das wird an den Flut-Geschichten von Homer und der Bibel anschaulich. Dieses mythische Weltverständnis teilen wir heute nicht mehr. Der Mythos ist abgelöst worden von der poetisch-religiösen Metapher, ohne freilich die ursprüngliche Funktion der Schreckensminderung durch die Vision einer göttlichen Schöpfungsordnung zu verlieren. Diese menschliche Imaginationsgabe hat ihren Grund im poetisch-passiven Sinn für das Ganze, aus dem wir empfangend leben und das wir nie vereinnahmen, sondern nur dankbar verehren und denkend anpeilen können. Dieses Ganze ist eine Realität, die sich in Hölderlins Sinn dem Dichter offenbart, dessen Sprache - der „Gesang“ - dadurch ein Mitbauen am Wirklichen wird, das die Ebene des bloß Gegebenen überschreitet und den Raum des göttlich Möglichen eröffnet. In einer Zusammenschau der Ideen von Herder, Schleiermacher, Friedrich Schlegel und Heinrich Heine vertieft sich die Darlegung dieser mit der Religion verknüpften Tiefendimension der Poesie.

Im dritten Teil steht die Religion im Mittelpunkt. Gezeigt wird, wie in ihr Poe-

sie von Anfang an lebendig wirkt, nämlich im Dreischritt von Irritation - Entdeckung - Verwandlung, anschaulich in biblischen Geschichten (Moseberufung, Jakobs Kampf am Jabbok, Emmaus-Jünger), in der „Daseinsdialektik der Psalmen“, in der „Poesie des Trostes“ beim zweiten Jesaja, in Jesu Gleichnissen und seiner Bergpredigt, in Menschen, die eine göttliche Offenbarung erlebt haben (z.B. Paulus), und in der „Poesie der Feste“, die wir begehen. Immer zeigt sich, dass echte religiöse Spiritualität - ohne Verrat an unserer diesseitigen Realität - eine Versetzung in eine andere Dimension der Wirklichkeit bedeutet, die gar keine andere Wahl hat, als nicht primär rational, sondern ganzheitlich wahrgenommen und ausgedrückt zu werden, eben als poetische (= symbolische) Wirklichkeit. Sprache wahrer religiöser Erfahrung des Allumgreifenden kann nur poetisch sein.

Im letzten Teil bedenkt Strunk die Folgerungen für die Praxis, nämlich hinsichtlich unserer Spiritualität (Versetztwerden in einen anderen Raum), Diakonie (ganzheitliche Motivation) und Predigt (mit der Funktion von Raumeröffnung für spirituelle Neuentdeckungen).

Dieses Werk lehrt uns sehen, wie der „poetische Sinn“ unser menschliches Bewusstsein vom Ursprung her geprägt hat und bis heute konstitutiv ist für ein volles Welt- und Daseinsverständnis. Wie müsste es unsere Sicht von Theologie wie religiöser Praxis verändern, wenn uns klar wäre, dass all unsere Glaubensaussagen nicht mehr sein können als poetische Versuche, das Unsagbare in seiner transzendenten Wirklichkeit menschlich auszusagen! Wie viel Toleranz anderen Glaubensauffassun-

gen gegenüber wäre dann möglich, und um wie viel näher an unsere konkrete Wirklichkeit könnte dann das biblische Evangelium heranrücken, indem es uns den Raum öffnet für ein neues Wahrnehmen, ein neues Verstehen, ein neues Entdecken des großen Gottesgeheimnisses, ausmündend in eine Existenz des Dankes! Es ist ja die besondere Gabe der echten Dichter, dass sie die Erfahrung solcher Tiefendimension in Aussagen und Bilder „verdichten“ können, wie es unsere Alltagssprache niemals kann.

Ob nicht auch unserem oft etwas verkopften Freien Christentum etwas mehr Blut aus dem Corpus des Poetischen gut tun könnte?

Wolfram Zoller

Klaus Kremb (Hg.): Ehrfurcht vor dem Leben. Festschrift für Georg Ballod (Schriften des Gymnasiums Weierhof, Band 10). Weierhof 1995 (ISBN 3-9801357-7-2). 248 Seiten. 12,50 Euro. Zu beziehen bei: Berg-Verlag, Bergstr. 17, 67297 Marnheim (E-Mail: matthias.ballod@t-online.de).

Die Festschrift für den liberalen Theologen Dr. Dr. Georg Ballod (1931-2010; vgl. die Würdigung in Freies Christentum 3/2010, S. 82) erschien anlässlich seiner Verabschiedung aus dem Amt des Schulleiters des Gymnasiums Weierhof in den Ruhestand. Die Verfasser der nach wie vor lesenswerten pädagogischen, religions- und bibelkundlichen, kirchengeschichtlichen, systematisch- und praktisch-theologischen Beiträge kommen aus Hochschule, Schule und kirchlicher Arbeit. Locker gruppieren sich die Aufsätze um Albert Schweitzers Idee der „Ehrfurcht vor dem Leben“.

Wer kennt etwa den freiheitlichen syrischen Theologen Bardesanes (154-222), der der Ketzerei bezichtigt wurde und der energisch die Willensfreiheit vertrat (S. 47-71)? Oder den jeglichem Konfessionalismus abholden, friedfertigen englischen Bischof Miles Coverdale (1488-1568), der etliche Zeit in Bergzabern (Pfalz) als Reformator tätig war (S. 175-190)? Oder den von Philipp Melanchthon um 1541 eigenhändig einem Schüler als Vorlage gelieferten Brief, der den Reformator „im Elementarbereich pädagogischen Handelns“ zeigt (S. 168-174)?

Jochen Kuhn beschäftigt sich mit dem Fundamentalismus, der auf eigenes selbstständiges Denken verzichtet (S. 72-79). Zwar „geht es in jeder Religion oder Weltanschauung um absolute Wahrheit, um etwas, worauf der Mensch seine Existenz gründen, womit er leben und sterben zu können glaubt“ (S. 72). Doch muss man sich hüten vor der Meinung, man „habe“ die Wahrheit exklusiv und als festen Besitz.

Ein besonderer Leckerbissen für freie Christen ist der Beitrag „Freies Christentum in freier Kirche: Liberale Theologie im Kurs der Volkskirche“, verfasst von Kirchenrat Udo Sopp, dem früheren Pressereferenten der pfälzischen Landeskirche (S. 142-155). Ausgerechnet Karl Barth, der mächtige Gegner eines freien Christentums, verfasste im Juli 1960 in der „Schweizerischen Theologischen Umschau“ einen Aufsatz über „Möglichkeiten liberaler Theologie heute“, von Sopp ausführlich zitiert. Barth schreibt liberalen Christen ins Stammbuch, sich nicht auf alten Lorbeeren auszuruhen und dabei geistig träge zu werden. *Andreas Rössler*

Termine

Jahrestagung 2010 des Bundes für Freies Christentum

24. bis 26. September 2010 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain.

Thema: „Gott im Werden der Welt. Wie können wir von Gott reden angesichts der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse? Moderne Naturwissenschaft und liberale Theologie im Dialog.“

Dort *Mitgliederversammlung* des Bundes für Freies Christentum am Samstag, 25. September, 20.15 Uhr.

Programm, Preise, Informationen in Freies Christentum 4/2010, S. 112 und dritte Umschlagsseite, sowie im Flyer, welcher der Nummer 4/2010 beigelegt war.

Festakt zum Jubiläum des IARF-Weltkongresses 1910 in Berlin

veranstaltet von der „Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgesellschaften in Berlin e.V.“ (AKR) und von „Religions for Peace“ (RfP) in Berlin.

Samstag, 2. Oktober 2010, 17-20 Uhr im St.-Michaels-Heim, Bismarckallee 23, 14193 Berlin-Grünwald (*Bus:* M19, M29, 110). - *Referenten:* Hadayatullah Hübsch, Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Prof. Dr. Julius Schoeps.

Kontakt: info@akr-berlin.de

Regionaltreffen in Stuttgart

Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39. 13. November 2010, 15 bis 18 Uhr.

Dr. Eberhard Zwink: „Gustav Werner“.

Drei Gegner eines freien Christentums

[Liberaler Theologie geht es] primär um *Gottese*rfahrung und *Gottese*rkennntnis – allerdings unter den Bedingungen des Menschseins, die in der Zugluft des Aufklärungsdenkens für die sich von dogmatischen Vorgaben befreienden Vernunft ihr eigenes Gewicht bekommen und fortschreitender Differenzierung ausgesetzt sind.

Es ist [...] eine durchaus spannende, wenn auch hypothetische Frage, wie sich die Christentumsgeschichte seit der Aufklärung auf die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens in Gesellschaft und Kultur ausgewirkt hätte, wäre die Verabschiedung des Doktrinären am Christentum und die notwendige Umformung des christlichen Denkens entschiedener und ohne restaurative Tendenzen angepackt worden. Weil das nicht geschehen ist, sieht der religiöse Liberalismus bis zum heutigen Tag seine Aufgabe darin, [...] das Feld zu bereinigen und für die Entfaltung zeitgemäßen Glaubens fruchtbar zu machen. So ist für den religiösen Liberalismus zwangsläufig das Feld der Flurbereinigung und Fruchtbarmachung zugleich das Aufmarschgebiet seiner Gegner [...].

Da ist einmal der Fundamentalismus oder die Neo-Orthodoxie. [...]

Der andere Gegner ist die religiöse Beliebigkeit im Gewande der Postmoderne, die auf ihn gelegentlich eine fast magische Anziehungskraft ausübt. [...]

Der dritte Gegner ist ein Vernunfts- und Wissenschaftsverständnis, das in seinem immanenten Totalitätsanspruch selbst eine Form des Glaubens bzw. Aberglaubens ist und religiöses Denken dabei nur in voraufklärerischer Gestalt wahrnimmt.

Zitiert aus:

Udo Sopp: Freies Christentum in freier Kirche: Liberale Theologie im Kurs der Volkskirche. S. 142-155, in:

Klaus Kremb (Hg.): Ehrfurcht vor dem Leben. Festschrift für Georg Ballod (Schriften des Gymnasiums Weierhof, Band 10). Weierhof 1995 (ISBN 3-9801357-7-2). 248 Seiten. 12,50 Euro. Zu beziehen bei: Berg-Verlag, Bergstr. 17, 67297 Marnheim (E-Mail: matthias.ballod@t-online.de).

Die Zitate finden sich auf S. 146. 151-152.

Das Buch wird in dieser Nummer auf S. 139-140 besprochen.

PVSt DPAG Entgelt bezahlt E 3027

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

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

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

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

Zahlungen an Bund für Freies Christentum:

Kreissparkasse Esslingen, 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).