



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

65. JAHRGANG – HEFT 6
NOVEMBER/DEZEMBER 2013

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

NOVEMBER/DEZEMBER 2013

INHALT

Kurt Bangert: Immanuel Kant	141
Eberhard Pausch: Religion in den Grenzen der Vernunft – Immanuel Kants Religionsprogramm	143
Hans-Georg Wittig: Humane Religion als Hoffnungsanker – zwischen religiösen Verirrungen und wissenschafts- gläubigem Atheismus – ein Dank an Kant	148
Buchbesprechungen	160
Jahrestagung 2013	165
Wichtiger Hinweis	168
Zwei Dinge	III

Zweimonatschrift

des Bundes für Freies Christentum e. V.

Internet:

www.bund-freies-christentum.de

Präsident:

Professor Dr. Werner Zager

Alzeyer Straße 118, 67549 Worms

E-Mail: dwzager@t-online.de

Geschäftsführung:

Karin Klingbeil

Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart

Telefon 0711 / 762672, Fax - 7655619

E-Mail: info@bund-freies-christentum.de

Druck:

DCC Kästl, Schönbergstraße 45-47

73760 Ostfildern

Anschriften der Autoren

Dr. Eberhard Pausch

c/o Ev. Kirche in Hessen u. Nassau

Dezernat 1

Paulusplatz 1

64285 Darmstadt

Prof. Dr. Hans-Georg Wittig

Am Sonnenrain 101

79539 Lörrach

Schriftleitung

Kurt Bangert

Mondorfstraße 39

61231 Bad Nauheim

Telefon 06032 / 92 52 050

E-Mail: bangertkurt@aol.com

WORT DES SCHRIFTFLEITERS

Immanuel Kant

Diese Ausgabe von *Freies Christentum* ist Immanuel Kant gewidmet. Als junger Mann fiel mir Kants *Kritik der reinen Vernunft* in die Hände, doch als ich mich daran versuchte, verstand ich fast nichts, weshalb Kants wohl wichtigstes Werk weithin ungelesen zurück aufs Regal wanderte. Ich behielt zu Kant eine distanzierte Ehrfurcht, die aber nicht nur durch seine Schwerverständlichkeit, sondern auch durch seine kaum zu überschätzende Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte begründet war. Kant, der kleine Mann aus Königsberg, war ein Riese der Aufklärung und der letzte große Universalgelehrte.

Kant popularisierte die Redensart *Sapere aude* („Wage zu verstehen!“), die er in seinem Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ mit den Worten „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ übersetzte und auf diese Weise zum Wahlspruch der Aufklärung erhob. Kant forderte dazu auf, aus einer selbst verschuldeten Unmündigkeit herauszutreten und – selber zu denken. Selbst verschuldet sei diese Unmündigkeit, weil sie nicht durch einen Mangel an Verstand, sondern einen Mangel an Mut zum eigenen Denken verursacht sei. Der Maxime, selber zu denken, ist Kant auch stets selbst gefolgt, weshalb er zuweilen in Konflikt mit der Zensurbehörde geriet, die König Friedrich Wilhelm II. unterstand.

Selber zu denken, setzt innere Freiheit voraus, die im Zentrum Kantischer Überlegungen stand, aber keine Beliebigkeit bedeutet. Sie muss vielmehr gezügelt werden durch ein Denken, das sich für Kant um drei große Fragen dreht: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?

Zwei große Wissensbereiche gibt es nach Kant: die Welt um uns herum und wir als Menschen mit unserer Individualität und unserer menschlichen Geschichte. Über das, was jenseits der Welt liegt (also über die Metaphysik), vermögen wir nichts auszusagen. Da ziemt sich Zurückhaltung.

Aber nicht nur hinsichtlich unseres Wissens über Metaphysik und Transzendenz ist Bescheidenheit angesagt, sondern auch in Bezug auf unser Erkenntnisvermögen über die Welt, die wir empirisch zu erfassen suchen. Denn nicht nur unsere Selbstwahrnehmung unterliegt nach Kant einer subjektiven Sichtweise, sondern auch unsere Welterkenntnis ist durch unsere subjektive Einschätzung geprägt. Wir sehen die Dinge nicht *an sich*, sondern nur durch die Brille unseres eingrenzenden Sichtfeldes und unseres subjektiven Verstandes. Unsere Erkenntnis richtet sich nicht einfach nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände

werden erfasst gemäß unserer Erkenntnis. Dies hat man als Kants „kopernikanische Wende“ im menschlichen Denken bezeichnet.

Bei der Frage nach dem, was wir tun sollen, haben wir uns laut Kant dem kategorischen Imperativ zu unterwerfen: „Handle so, dass die *Maxime* (= Handlungsdevise) deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ Weil der Mensch nicht nur vernunftgeleitet ist, bedarf es dieses Vernunftprinzips als eines unbedingten (kategorischen) moralischen Orientierungsgebotes (Imperativs).

In Bezug auf das, was wir hoffen können, geht es Kant nicht nur um die Frage nach der Existenz Gottes oder die Frage nach der Unsterblichkeit unserer Seele, sondern auch um unsere Sehnsucht nach „Glückseligkeit“. Das bloße Streben nach Glück kann nicht Grund eines tugendhaften Lebens sein, wohl aber kann ein tugendhaftes Leben Glück nach sich ziehen, weil die Tugend „weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit [hingegen] immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt“.¹

Für Kant greifen die Fragen nach unserer Erkenntnisfähigkeit, nach unserer Moral und nach Gott eng ineinander. Er meinte, dass wir „eine moralische *Weltursache* (einen Welturheber) annehmen“ müssten, „um uns, gemäß dem moralischen Gesetze, einen *Endzweck* vorzusetzen; und, so weit als das letztere notwendig ist, so weit [...] ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott“.² Dabei geht es Kant keineswegs um die tatsächliche Existenz Gottes – diese Frage ist für ihn nicht zu klären –, sondern nur um das Postulat seiner moralischen Notwendigkeit. Um unserem Leben einen Sinn und einen moralischen Zweck zu verleihen, müssen wir – so Kant – davon ausgehen, dass ein Gott die Welt auf ein Endziel hin erschaffen habe. (Ob diese These Kants heute noch Gültigkeit zu beanspruchen vermag, steht auf einem anderen Blatt.)

In diesem Heft befasst sich Eberhard Pausch mit dem Kantischen Verhältnis zwischen Vernunft und Religion und der Bedeutung dieses Verhältnisses für unser heutiges religiöses Denken. Pausch plädiert für eine Religion „in den Grenzen der Vernunft“. Auch Hans-Georg Wittig knüpft an Kant an und äußert sich sowohl zur Gottesfrage als auch zur Frage nach dem Humanum der christlichen Religion. Beide Aufsätze seien an dieser Stelle nachdrücklich empfohlen.

Kurt Bangert

1 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, 8. Aufl., Felix Meiner: Leipzig 1922, S. 142-143.

2 Ders.: *Kritik der Urteilskraft*, A 419E/B 424.

RELIGION IN DEN GRENZEN DER VERNUNFT

Immanuel Kants Religionsprogramm

In seinem aktuellen Buch „Religion in der Verantwortung“¹ (2011) ordnet der Bundeskanzler a. D. Helmut Schmidt (geb. 1918) der Religion in der Gegenwart vor allem eine moralische Aufgabe zu und beruft sich dafür immer wieder auf das Religionsverständnis Immanuel Kants (1724–1804). Kants programmatische Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“² wurde 1793 veröffentlicht. Sie war auf der Grundlage seiner drei philosophischen Hauptwerke (Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteils-kraft) entstanden. Kants Religionsschrift erfuhr seitens der preußischen Obrigkeit Ablehnung und Repression. Wer die Religion angriff, konnte auch den Staat erschüttern, und der preußische Staat seiner Zeit (der nicht mehr von der aufgeklärten Toleranz des großen Friedrich geleitet wurde) wollte dies wohl mit Blick auf die Französische Revolution nicht dulden.

Kant war zwar seiner Herkunft nach Protestant, stand aber in innerem Gegensatz zu der engen, pietistischen Frömmigkeit, in welcher er erzogen worden war. Seine Schrift ist daher bis in die Diktion hinein Religionskritik bei gleichzeitiger Würdigung eines moralischen Kerngehalts von Religion, an dem der Königsberger Philosoph unbedingt festhalten wollte. Dabei stand für ihn als Ertrag seiner klassischen Schriften fest: Gott lässt sich mit den Mitteln der Vernunft weder beweisen noch widerlegen. Seine Existenz ist vielmehr ein Postulat der praktischen Vernunft.

Religion, so argumentiert Kant auf dieser Grundlage in seiner Religionsschrift, hat sich „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu bewegen. Diese Vernunft ist eine praktische, sie ist mit Moral identisch. Nicht die Religion setzt der Vernunft Grenzen, sondern umgekehrt. Wie Kant seine Gedanken im Einzelnen entfaltet, möchte ich hier in drei Schritten skizzieren. Dass ein ehemaliger deutscher Bundeskanzler bekennt, sein Verständnis von Politik und seine Sicht der Religion seien wesentlich von Kant geprägt, dürfte schon allein ein guter Grund sein, sich mit dem Thema zu befassen.

1. Religion und Moral

„Zuerst kommt die Moral. Auf ihrer Grundlage kann sich dann der Glaube entwickeln.“ So fasst Manfred Geier Kants Religionsphilosophie bündig zusammen.³ Zuerst kommt also die Moral. Sie kam bereits mit den Zehn Geboten. Und sie

1 Helmut Schmidt: *Religion in der Verantwortung. Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung*. Propyläen: Berlin 2011.

2 Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. Rudolf Malter, Reclam: Stuttgart 2007.

3 Manfred Geier: *Kants Welt. Eine Biographie*, Rowohlt: Reinbek 2004, 5. Aufl., S. 266.

kommt erst recht mit dem Gründer des Christentums, Jesus von Nazareth. Er gilt Kant als der „Künder einer moralischen Religion“. Der beste Beleg dafür sei, so Kant, die Bergpredigt.

Der Gegensatz zur moralischen, rein auf Vernunft gegründeten Religion ist ihm zufolge die „statuarische Religion“,⁴ die sich auf bloße Statuten gründet, also solche Gesetze, die moralisch gesehen gleichgültig sind. (Zum Beispiel also rein rituelle Gesetze über Kleidung, Reinigung, Essverhalten.) Eine statuarische Religion, so Kant, sei letztlich ein Wahnsystem. Wer in ihrem Dienst steht, leistet einen „Afterdienst“. Denn: „Alles was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“⁵ (Afterdienst = falscher Dienst)

Jedes Religionssystem, das sich außerhalb der Grenzen der (bloßen) Vernunft bewegt, geißelt Kant mit schärfsten Vorwürfen. Er spricht von Aberglauben, Pfaffentum, After- und Fetischdienst und von abergläubischem Wahn. Faszinierend ist auch die Ironie, mit der Kant die faktischen Formen von Religion behandelt. So redet er beispielsweise davon, dass Wunder „nicht jedermanns Sache“ seien.⁶ Damit wird auf feine Weise eine Distanzierung vollzogen, die der Leser und die Leserin sich aneignen können, aber nicht müssen.

Der Kern seiner Aussagen aber, auf den Kant immer wieder zurückkommt, ist der moralische Charakter der Religion. Die Existenz Gottes, die theoretisch in keiner Weise bewiesen werden kann, ist ihm zufolge ein Postulat der praktischen Vernunft. Denn gäbe es Gott nicht, würden Sittlichkeit, Glückwürdigkeit und Glückseligkeit auseinanderfallen. Das aber hält Kant für undenkbar. Weil die Tugend Lohn verdient und es auf dieser Welt zumeist keinen gerechten Ausgleich gibt, muss Gottes Existenz postuliert (also gefordert) werden.

Damit ist Gott zugleich selbst als ein moralischer Weltenherrscher gedeutet. „Diese Idee eines moralischen Weltenherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei.“⁷ Sofern Gott und Mensch als moralische Wesen gedacht werden, ist Religion nichts anderes als die „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“.⁸

Weil die christliche Religion auf die Heilige Schrift bezogen ist und diese notwendig der Auslegung bedarf, stellt sich die Frage nach den Auslegungsprinzipien, also nach der Hermeneutik der Heiligen Schrift. Für Kant ist klar: „[...] da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schrift-

4 Kant: *Die Religion*, a.a.O., S. 134, 159, 165, 220 u.ö.

5 Ebd., S. 225.

6 Ebd., S. 214.

7 Ebd., S. 185.

8 Ebd., S. 201.

auslegung enthalten.“⁹ Etwas vereinfacht, kann man wohl sagen: Kants Schrifthermeneutik spitzt die klassische Lehre vom vierfachen Schriftsinn auf den *moralischen* Aspekt zu. Der *buchstäbliche* Sinn (Literalsinn), die *dogmatische* und die *eschatologische* Bedeutung spielen demgegenüber bei Kant keine (oder jedenfalls keine wesentliche) Rolle. Entsprechend folgt bezüglich des Inhalts der Religion: Eine vernünftige, also moralische Religion kann nichts anderes als Gesetze enthalten.

Ist das aber so? Enthält Religion „nichts als Gesetze“? Sind nicht auch Trost und Hoffnung wesentliche Inhalte von Religion? Sind sie nicht – im christlichen Verständnis – von den Menschen erbetene und von Gott geschenkte Güter? Ist Liebe nicht auch ein wesentlicher Inhalt von Religion? Erschöpft Liebe sich in Gesetzen, oder ist sie mehr und anderes als diese? Kants Religionsverständnis spitzt Religion auf Moral zu und verengt sie so. So wichtig die Moral für die Religion auch sein mag, so sehr fragt sich doch, ob sie ihr alleiniger Inhalt ist.

2. Gottesdienst und Sakramente

Wenn die wahre Religion aus nichts anderem als Moral besteht, liegt der Gedanke zunächst nahe, dass die so genannten typischen religiösen Handlungen wie das Beten, der Kirchgang (Gottesdienstbesuch) und die Spendung und der Empfang der Sakramente (Taufe und Abendmahl) bloß statuarischer Natur und somit überflüssig oder gar verwerflich sein könnten. Das sieht Kant aber nicht so. Er trifft vielmehr an diesem Punkt eine klare Unterscheidung: Wenn solche Vorgänge stattfinden und die sie praktizierenden Personen darin ein Gnadenmittel sehen, also eine Möglichkeit, sich Gottes Liebe durch ein gutes Werk zu verdienen, dann handelt es sich dabei um einen abergläubischen Wahn, ja, um Idolatrie (Anbetung von Götzen). In anderer Weise aber ergeben alle diese Handlungen einen guten Sinn:

- Das *Beten* (oder der innere Gottesdienst) etwa kann als die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung betrachtet werden und ist ein „Mittel zu wiederholter Belebung der moralischen Gesinnung in uns“.¹⁰
- Der *Kirchgang* (oder der äußere Gottesdienst) ist eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen und dient damit zu deren Erbauung.
- Die *Taufe* ist eine einmalige, feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft und insofern eine „vielbedeutende Feierlichkeit“.¹¹
- Das *Abendmahl* stellt als Feierlichkeit die Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft „nach den Gesetzen der Gleichheit“ dar.¹²

Es dürfte deutlich sein, dass Kant bei dieser Entfaltung seines Religionsverständnisses sich nicht nur an der christlichen Religion, vielmehr an der christ-

9 Ebd., S. 146.

10 Ebd., S. 261.

11 Ebd., S. 266.

12 Ebd.

lichen Religion in ihrer evangelischen Gestalt orientierte, der er angehörte und deren klassische Definition etwa im VII. Artikel des Augsburger Bekenntnisses gegeben wurde: „Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden [...]“¹³

Der Gottesdienst und die Sakramente (Gebet, Kirchgang, Taufe und Abendmahl) – hierin besteht für Kant die zweifelsfrei sinnvolle religiöse Praxis. Zu weiteren religiösen oder kirchlichen Amtshandlungen (die in der Römisch-Katholischen Kirche ja auch den Charakter von Sakramenten haben können) äußert Kant sich nicht, was deren Sinnhaftigkeit zwar nicht ausschließt, aber auch nicht unbedingt nahelegt.

3. Vernunft und Religion

Kann eine rein vernünftig sich begründende Religion auf Erlösung hoffen – oder ist dies eine Hoffnung, die notwendig außerhalb ihres Vorstellungsvermögens liegt? Kant meint, dass Erlösung möglich sei. „Die Vernunft [...] sagt, dass, wer in einer der Pflicht ergebenden Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, tut, [...] hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise [...] ergänzt werden [...]“¹⁴ Der Schlusssatz seiner Religionschrift nimmt diesen Gedanken noch einmal auf und gibt ihm – gemäß dem Stilgesetz vom Achtergewicht – besonderen Nachdruck. Es sei, so Kant, nicht der rechte Weg, „von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten“¹⁵

Das klingt sehr ähnlich wie Goethes Schlüsselsatz aus *Faust II*: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“ Doch hat Goethe bei dieser Bemühung das ganze Spektrum menschlicher Kreativität vor Augen, während Kant ausschließlich auf die guten Werke, das moralische Handeln blickt.

Wie auch immer: Eine aus dem Rechtfertigungsglauben heraus sich verstehende eigentümliche Gestaltung des Christentums wie der Protestantismus kann nicht umhin, an Kant und an Goethe die kritische Frage zu stellen, ob nicht doch auch Menschen erlöst (oder begnadigt) werden können, die sich keineswegs bemüht haben, in ihrem Bemühen gescheitert sind oder einfach alles andere als tugendhaft waren. Die Aussage „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“ schließt dies zwar nicht explizit aus, legt es aber auch nicht unbedingt nahe. Sicherlich lassen sich auch weitere kritische Fragen an Kants Religionsverständnis stellen. Und eine in ihrem Wesen kritische Philosophie fordert solche Fragen geradezu heraus.

13 *Evangelisches Gesangbuch*, Nr. 906.

14 Kant: *Religion*, a.a.O., S. 226.

15 Ebd., S. 270.

Kants Grundthese aber, dass Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu denken sei, ist möglicherweise heute bedeutsamer denn je. Wenn wir nicht wie die neuen Atheisten vom Schläge eines Richard Dawkins („Der Gotteswahn“, Berlin 2007) Religion insgesamt verabschieden wollen, müssen wir uns entscheiden, ob wir Vernunft in die mehr oder weniger engen Grenzen der Religion einschließen wollen (wie dies auf sehr unterschiedliche Weise der kirchliche Dogmatiker Karl Barth, der christliche Fundamentalist Billy Graham oder auch Benedikt XVI./ Joseph Ratzinger als Vertreter des römisch-katholischen Lehramts taten) oder ob wir in der Gegenwart im Sinne Kants ganz entschieden das Programm der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zur Geltung bringen wollen.

Viele Streitfragen, mit denen sich Christenmenschen, Gemeinden und Kirchen beschäftigen, haben aber vor dem Forum der praktischen Vernunft keine Bedeutung. Das Christentum könnte also mancherlei inhaltlichen Ballast abwerfen, wenn es sich konsequent von Kant her verstünde. Alles, was nicht rein vernünftig oder moralisch begründbar wäre, müsste dann aus der Religion verschwinden. Liturgische Kleidung, Weihrauch, der Glaube an die Jungfrauengeburt hätten in der christlichen Religion keinen Platz mehr.

Natürlich würde der hier genannte Maßstab auch für die anderen Religionen (Kant nennt sie „vielerlei Arten des Glaubens“) gelten, denen wir in unserer Gesellschaft begegnen. Auch sie müssten sich fragen lassen, ob sich ihr Handeln vor dem Forum der kritischen Vernunft ausweisen kann. Wie ist beispielsweise die in Judentum und Islam übliche Praxis der Beschneidung aus einer rein vernünftigen und rein moralischen Perspektive zu beurteilen? Ich bekenne hier (abweichend von der Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland, die etwas mit der Solidarität mit den großen Religionen und mit der schuldbeladenen Vergangenheit der Kirche gegenüber den Juden während des Nationalsozialismus zu tun hat) durchaus meine Sympathie für das so genannte „Kölner Beschneidungsurteil“ von 2012, welches religiös motivierte Beschneidungen als „Körperverletzung“ versteht. Dies ist aber kein Plädoyer gegen die hohe Errungenschaft der Religionsfreiheit in unserer Gesellschaft, sondern ein Beitrag zum öffentlichen Diskurs über Religion – um der Religion willen, freilich der Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft.

Bei aller Würdigung des moralischen Gehaltes der Religion – darin ist dem früheren Bundeskanzler Schmidt ja zuzustimmen – ist heute allerdings über Kant hinaus nach einer Religion (in den Grenzen der bloßen Vernunft) zu fragen, die sich nicht in Moral erschöpft,¹⁶ sondern den Menschen der Gegenwart auch leistungsfähige Trost-, Hoffnungs- und Liebespotenziale anzubieten vermag.

Oberkirchenrat Dr. Eberhard Pausch ist Theologe und Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

16 Religion und Vernunft haben mehrere Dimensionen, und ihre Schnittmenge ist größer als die Moral. Wohl aber gilt: Was weder vernünftig noch moralisch ist, kann auch in der Religion keine Berechtigung haben.

HUMANE RELIGION ALS HOFFNUNGSANKER

Zwischen religiösen Verirrungen und
wissenschaftsgläubigem Atheismus

Ein Dank an Kant

Religion als Verankerung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, innerhalb dessen er sein Leben als Chance dankbar annimmt, heilsame Entwicklungen in Liebe fördert und hoffend letzte Geborgenheit findet, diese Religion ist bedroht.

1. Religiöse Verirrungen

Einerseits greift religiöser Irrsinn um sich. Einige Beispiele: Das Papstamt wird – unabhängig von der Person des jeweiligen Amtsträgers – nach wie vor für unfehlbar erklärt, der Papst macht den Zugang zum Priesteramt unter Verletzung elementarer Menschenrechte von der biologischen Geschlechtszugehörigkeit abhängig und erklärt die Jungfrauengeburt Jesu zu einem unverzichtbaren Prüfstein christlichen Glaubens. Die Russisch-Orthodoxe Kirche verbündet sich wie zu zaristischen Zeiten segnend mit autoritärem Staat und Militär – offenbar hat sie seit der Exkommunikation Tolstois trotz der kommunistischen Ära kaum dazugelernt. Reformatorische Kirchen neigen aufgrund ihrer einseitigen Rechtfertigungslehre zu Unterforderungen und sind oft, wenn überhaupt, anspruchsvoll nur noch in ihrer uralten, unverständlich gewordenen Rechtgläubigkeit. Wem das existenziell nicht reicht, der kann sich eine Heimat in den überall sprießenden Sekten suchen, die freilich in ihrem Streben nach individuellem Seelenheil zumeist vernünftiger Weltverantwortung so fern sind, dass sie bis zum Bush-Christentum verkommen können. Jüdische Rabbiner erklären auch noch im 21. Jahrhundert die körperliche Misshandlung Neugeborener zur unabdingbaren Voraussetzung eines Bundes mit Gott und fühlen sich durch die juristische Infragestellung dieser Körperverletzungen an den Holocaust erinnert. Weltpolitisch gedemütigte Muslime instrumentalisieren den Islam, indem sie Selbstmordattentätern himmlische Belohnungen von allzu irdischer Qualität vorgaukeln, und auch in den Machtkämpfen anderer Religionen fehlt es nicht an blutiger Gewalt.

2. Atheismus und Agnostizismus

Dieser sich religiös nennende Irrsinn kann nur dazu führen, dass alle, die sich für aufgeklärt halten, sich mit Grausen von diesen „Religiösen“ (Schmidt-Salomon) abwenden, doch allzu oft verfallen sie dabei ihrerseits ins gegenteilige Extrem einer militanten Leugnung jeder über unsere materielle Welt hinausgehenden – also „transzendenten“ – göttlichen Sphäre. Damit aber behaupten sie mehr, als sie seit Kant noch argumentativ einlösen können. Und wenn mit dieser Einstellung der Verlust von Verantwortungsgefühl gegenüber dem Ganzen der Wirklichkeit verbunden ist, der Verlust von Ehrfurcht vor der Schöpfung und ihren Geheimnissen, dann entwickelt sich hier jene lebensgefährliche Arroganz, die bedenkenlos eigenmächtig in die Wirklichkeit hineinpfuscht.

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss hier zwischen Atheismus und Agnostizismus unterschieden werden: Während der Atheismus die Existenz Gottes ausdrücklich leugnet, lässt der Agnostizismus die religiöse Frage nach der Wirklichkeit Gottes bewusst offen, oft aus selbstkritischer Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Erkenntnismöglichkeiten. Mit solcherlei Agnostizismus ist selbstverständlich eine Humanität vereinbar, die nicht nur weit über den erwähnten Irrsinn hinausgeht, sondern auch der im Folgenden zu erläuternden „humanen Religion“ ebenbürtig ist.

3. Humanität und Religion

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Humanität und Religion. Dass inhumane Religion abzulehnen ist, ist klar. Aber wie steht es mit religionsloser Humanität oder Moralität? Mahatma Gandhi hat zutreffend gesehen, dass sich Religion und Moralität nicht symmetrisch zueinander verhalten. Moralität ohne Religion, so sagt er, sei ein Selbstmissverständnis, Religion ohne Moralität sei das zwar auch, darüber hinaus aber zusätzlich existenzielles Versagen.¹ Humanität, die Menschlichkeit des Menschen, erweist sich als ein höchstes Kriterium aller Religionen; alle müssen sich fragen lassen, wie human sie sind – das ist auch die Auffassung Albert Schweitzers (und in gewisser Weise Hans Kungs).

Trotzdem bietet Religion Chancen, die vielleicht noch nie so wichtig waren wie angesichts unserer auch materiell aus den Fugen geratenden Welt: Nur wer sich unter unbedingtem Anspruch und Zuspruch weiß, für wen also einerseits das Doppelgebot der Nächsten- und Gottesliebe nicht verhandel-

1 Vgl. Peter Kern und Hans-Georg Wittig: *Notwendige Bildung. Studien zur Pädagogischen Anthropologie*, Europäische Hochschulschriften: Frankfurt a. M. u. a. 1985, S. 228.

bar ist und wer andererseits darauf vertraut, dass er im Bemühen, diesem Doppelgebot gerecht zu werden, auch wenn dieses Bemühen unvollkommen bleibt, letztlich nicht verloren ist, der wird den Übeln der Welt nötigenfalls auch als Einzelkämpfer standhalten, der wird auch im innerweltlichen Scheitern letztlich nicht verzweifeln. Wenn nun aber religiöser Irrsinn die Ablehnung und das Absterben von Religion insgesamt vorantreibt, dann drohen auch die Kraftquellen humaner Religion zu versiegen, die wir heute sowohl zur Bewältigung der globalen Krisen als auch für gelingendes Leben inmitten dieser Krisen brauchen.

4. Wurzeln humaner Religion

Wie aber lässt sich humane Religion begründen? Gewiss nicht durch bloßen Rückbezug auf die Tradition, in die man jeweils hineingeboren worden ist. Wer sich vor eine Vielzahl angeblicher Offenbarungen Gottes gestellt sieht, die sich voneinander unterscheiden und miteinander in Konkurrenz stehen, muss Gründe dafür angeben können, warum er sich für eine von ihnen entscheidet oder auch einen noch anderen Weg sucht. Das reformatorische Prinzip *sola scriptura* genügt also nicht mehr. Wir sind, ob wir wollen oder nicht, auf unsere eigene „Vernunft“ angewiesen – die allerdings im Sinne Carl Friedrich von Weizsäckers als „Wahrnehmung des Ganzen“ strikt zu unterscheiden ist vom „Verstand“, der Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge untersucht und technisch umsetzt.

Historisch tritt die Grundfrage, um die es hier geht, gegen Ende des Aufklärungsjahrhunderts auf. Zuvor hatte der Dreißigjährige Krieg, in dem sich die Angehörigen christlicher Konfessionen auf unchristlichste Weise massakriert hatten, die tradierte Religion in Frage gestellt. Die extreme Aufklärung vor allem Westeuropas geriet in einen Skeptizismus und Materialismus, der von Religion gar nichts mehr hielt.

Vielleicht war Jean-Jacques Rousseau der Erste, der (im „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“) eine Konzeption von vernünftiger Religion gefunden hat, die sich kritisch einerseits mit dem atheistischen Skeptizismus prominenter Zeitgenossen und andererseits mit dem intoleranten Dogmatismus der tradierten Amtskirche auseinandersetzte – nicht ohne Grund hat Albert Schweitzer diesen Text so geschätzt. Als theologisch interessierter Dichter fand sich in Deutschland Gotthold Ephraim Lessing in demselben „Zweifrontenkrieg“ wieder, für ihn erwies sich der Wert einer Religion an der Humanität ihrer Folgen – „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Gedanklich hat Rousseau vor allem der Philosophie Immanuel Kants vorgearbeitet. In der Vorrede zur 2. Auflage der

„Kritik der reinen Vernunft“ sagt Kant, er habe das Wissen „aufheben“ müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen – was ist damit gemeint?

5. Kants Aktualität

An dieser entscheidenden Stelle möchte ich zunächst auf ein scheinbar einfaches Beispiel zurückgreifen. Vor Jahrzehnten hielt in unserer Hochschule ein Naturwissenschaftler einen Vortrag und sagte, das Gras dort draußen „sei“ ja gar nicht grün, sondern es „erscheine“ uns nur so, weil bestimmte Lichtwellen von unseren Augen aufgenommen und im Gehirn verarbeitet würden, so dass wir dann die Farbqualität „grün“ empfänden; in Wirklichkeit handle es sich also um Lichtwellen. Nach seinem Vortrag sagte ich ihm, dem ersten Teil seiner Aussage könne ich zustimmen, dem zweiten nicht: das Licht „sei“ nicht Welle, sondern es „erscheine“ uns so, wenn wir von bestimmten physikalischen Instrumenten Gebrauch machten; selbstverständlich biete die Physik Erkenntnisgewinn mit vielen technischen Anwendungsmöglichkeiten, aber prinzipiell bleibe alle menschliche Erkenntnis der Wirklichkeit an die Art gebunden, wie diese der Struktur unseres Erkenntnisvermögens „erscheine“; das „dahinter“ liegende „Ding an sich“, das wir bei kausalem Denken als Ursache der Erscheinungen (die ja kein „Schein“ im Sinne von Illusion sind) annehmen müssten, bleibe uns unerreichbar.

Die von Kant vollzogene selbstkritische Rückwendung – „Reflexion“ – der Vernunft auf ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen wird uns vielleicht vertrauter, wenn wir an die lange nach Kant erfolgte Erforschung der Merk- und Wirkwelten anderer Lebewesen denken: Diejenigen Aspekte der Wirklichkeit, die z.B. eine Zecke wahrnimmt, scheinen sehr begrenzt zu sein, und die Schönheit eines Waldes ist für sie wohl niemals ein Thema. Nun ist die menschliche Wahrnehmung der Wirklichkeit gewiss unendlich differenzierter – so differenziert, dass der Mensch eben auch auf den Gedanken gekommen ist, die Wirklichkeitswahrnehmungen anderer Lebewesen zu studieren, – trotzdem dürfte die Annahme, er könne die Wirklichkeit so erkennen, wie sie „an sich sei“, sehr gewagt sein. Schon deshalb übrigens, weil die Struktur seines Erkenntnisvermögens (in Verbindung mit seinem Sprachvermögen) in der Evolution geschichtlich entstanden und in unabsehbarer weiterer Ausdifferenzierung begriffen ist. Bereits in der Schule sagte unser Lehrer: Wenn wir mit einem Hund spielten, seien wir für ihn bloß ein Mit-Hund; welche Qualitäten wir darüber hinaus hätten, könne der Hund nicht beurteilen.

Bis heute scheint diese Reflexion manchen hochspezialisierten Hirnforschern wenig vertraut zu sein: Wenn sie feststellen, im Gehirn seien keine Anhaltspunkte für so etwas wie Willensfreiheit zu finden, so hätte ein Kantianer schon

vor Beginn ihrer Forschung sagen können, dass sie zu genau diesem Ergebnis kommen müssten; denn da sie bei der Erforschung des menschlichen Gehirns von ihrem eigenen Gehirn Gebrauch machen, sind für sie alle Erscheinungen notwendig kausal verknüpft. Das hat schon Kant gesehen, als er, vom Horizont der Newton'schen Physik ausgehend, feststellte: Wenn Erscheinung und Ding an sich identisch seien, dann sei Freiheit nicht zu retten; er und wir haben aber starke Gründe für die Annahme, dass sie nicht identisch sind.²

6. Religionsphilosophische Konsequenzen

Was solcherlei Überlegungen für die Ermöglichung humaner Religion bedeuten, zeigt neben Kant gerade Albert Schweitzer in den einleitenden Passagen seines großen Paulus-Buches auf, wo er verschiedene Formen von Mystik unterscheidet und dabei vor allem die „Denkmystik“ hervorhebt: „Ist der Begriff des Universums erreicht und reflektiert das Menschenwesen über sein Verhältnis zur Totalität des Seins und zum Sein an sich, so weitet, vertieft und läutert sich die Mystik. [...] Sie ringt sich zur Unterscheidung von Sein und Erscheinung durch [...] Die Einheit aller Dinge in Gott, dem Sein an sich, erkennend, tritt sie aus der Unruhe des Werdens und Vergehens in den Frieden des zeitlosen Seins ein und erlebt sich als in Gott seiend und ewig in jedem Augenblick. – Diese Denkmystik ist Gemeingut der Menschheit. Überall, wo das Denken die letzte Anstrengung macht, das Verhältnis der Persönlichkeit zum Universum zu begreifen, stellt sie sich ein.“³

Die Unterscheidung zwischen „Erscheinung für mich“ und „Ding an sich“ öffnet überhaupt erst den Raum für „transzendente“ Religion. Freilich ist damit „Gott“ keineswegs „bewiesen“, sondern nur die Geschlossenheit unseres naiv-materialistischen Weltbildes aufgebrochen: Selbst wenn sich zeigen ließe, dass vom Gehirn her Erkenntnis als Funktion von Materie verstanden werden kann, so ist doch zu fragen, was das denn für eine erstaunliche Materie ist, die dergleichen hervorzubringen vermag, und da lautet die letzte Antwort der Physik, sie sei möglicher Gegenstand unserer Erkenntnis. Erkenntnis als Funktion von Materie, Materie als möglicher Gegenstand unserer Erkenntnis – das ist ein Zirkel, von dem Carl Friedrich von Weizsäcker sagt: „Wir bewegen uns [...] in der Abhängigkeit von einem Grunde, der selbst nicht Gegenstand der Erkenntnis wird.“⁴ Und entsprechend heißt es bei Kant:

2 Vgl. Kern/Wittig: *Notwendige Bildung*, a.a.O., S. 123.

3 Albert Schweitzer: *Die Mystik des Apostels Paulus* (Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. IV), Ex Libris: Zürich o. J. [1975], S. 26.

4 Carl-Friedrich von Weizsäcker: *Zum Weltbild der Physik*, 10. Aufl., Hirzel: Stuttgart 1963, S. 366; vgl. Hans-Georg Wittig: *Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel. Über den Zusammenhang von Theologie, Anthropologie und Pädagogik bei Rousseau, Kant und Pestalozzi*, Quelle & Meyer: Heidelberg 1970, S. 11f.

„Das transzendente Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zugrunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen.“⁵

7. Frage nach „Gott“

Erst in der hier erreichten Dimension können wir angemessen versuchen, annäherungsweise von „Gott“ zu reden. Hingegen ist schon die Frage, ob es Gott „gebe“ oder nicht, falsch gestellt, indem sie zumindest nahelegt, mit Gott verhalte es sich wie mit irgendeinem Weltgegenstand, der entweder existent sei oder nicht. Hierhin passt der (oft zitierte, aber in anderem Kontext formulierte) Satz Dietrich Bonhoeffers: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht.“ Auszugehen haben wir eben stattdessen von der Unterscheidung zwischen Erscheinung für mich und Ding an sich, und wenn wir das tun, dann müssen wir nach einer „transzendenten“ Wirklichkeit fragen, ohne diese Frage theoretisch beantworten zu können. Dass eine transzendente Wirklichkeit ist, kann kaum bezweifelt werden; welcher Art sie ist, können wir aber nicht sicher wissen. Damit jedoch wird der Streit zwischen Gläubigen und Atheisten fast hinfällig – genauer: Er reduziert sich auf die Frage, ob wir diese transzendente Wirklichkeit „Gott“ nennen wollen oder nicht, letztlich also auf ein Benennungsproblem.

Schon Kant hat gesehen, dass wir Menschen diese Situation, Fragen stellen zu müssen, die wir – zumindest auf der Ebene theoretischen Wissens – inhaltlich nicht beantworten können, nur schwer aushalten. Genau an dieser Stelle entstehen die verschiedenen, kulturell geprägten Bilderwelten der Religionen. Aber für ein künftiges tolerantes Miteinanderleben auf diesem Globus ist die Einsicht entscheidend, dass es sich eben nur um Bilder handelt (was allerdings keineswegs bedeutet, dass alle Bilder und Symbole gleichermaßen gut und angemessen sind). Indem „humane“ Religion auf die *conditio humana* reflektiert und damit auch auf die Grenzen humaner Erkenntnis, tut sie gut daran, sich auf das für unsere Menschlichkeit im Leben und im Sterben Notwendige zu beschränken und unnötige Ausschmückungen weitgehend zu unterlassen, vor allem dann, wenn sie den Blick auf das Wesentliche verstellen.

8. Moral und Religion bei Kant

Welchen Weg ist Kant weitergegangen? Nur weil dieser Weg noch heute überlegenwert ist, sei er hier in fast sträflicher Kürze skizziert. Während es für uns

5 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft (1781), in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften: Berlin 1902ff., Bd. IV, S. 238; vgl. Kern/Wittig: *Notwendige Bildung*, a.a.O., S. 123.

nach Kant im Bereich theoretischen Wissens kein letztes Fundament gibt, gibt es das im Bereich praktischen, nämlich ethischen Wissens sehr wohl: Der „kategorische Imperativ“, der von uns die Verallgemeinerbarkeit unseres Handelns und die Respektierung der Würde eines jeden (!) Menschen fordert, ist für ihn absolut gültig, weil wir vernünftigerweise nichts anderes wollen können. Statt auf die Begründungsprobleme der Kantischen Ethik einzugehen, sei hier nur auf die Tatsache verwiesen, dass die ihr sehr ähnliche Goldene Regel in allen heutigen Weltreligionen große Bedeutung hat (Küng). Und ob die Ethik nun wie bei Wilhelm Kamlah unter Rückbezug auf Werterfahrungen begründet wird oder wie bei Vittorio Hösle unter Rückgriff auf den „transzendentalpragmatischen“ Ansatz – in jedem Fall konvergieren die Ergebnisse.⁶

Wenn aber, so argumentiert Kant weiter, Humanität das oberste Gebot ist und wenn ferner das Ganze der Wirklichkeit, in der wir leben, nicht total sinnwidrig ist, dann dürfen wir hoffen, dass die bittere Tatsache, dass innerhalb unserer Erscheinungswelt allzu oft Böses, Übel, Leiden vorherrschen, nicht das letzte Wort ist, sondern dass denjenigen, die sich nach Kräften bemüht haben, den kategorischen Imperativ zu praktizieren, und die dabei innerweltlich schwere Übel hinnehmen mussten, eine überweltliche Gerechtigkeit Gottes widerfährt.⁷

9. Sinn der Grenzen unserer Erkenntnis

Manchem wird sich hier die Frage aufdrängen: Bleibt Kant in seiner strengen Zurückhaltung nicht weit zurück hinter der Vielgestaltigkeit und dem Reichtum der vorhandenen Religionen? Nein, denn er sieht, dass die Grenzen unserer Erkenntnis hinsichtlich „metaphysischer“ Fragen nicht nur nicht sinnwidrig sind, sondern echte Humanität überhaupt erst ermöglichen. Hätten wir nämlich „Erkenntnis“ des „Übernatürlichen“, dann „würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen [...]. So würden die meisten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht [...] und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert [...] der Person [...] gar nicht existieren. [...] Nun, da [...] das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit (!) zu verheißen oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung tätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken

6 Vgl. Hans-Georg Wittig: Verbindliche Menschenrechte – verbindliche Menschenpflichten, in: *Interkulturell* (hg. v. der Forschungsstelle Migration und Integration der PH Freiburg), Jg. 1999, H. 1/2, S. 36-54; ders.: Vernünftige Ethik für eine aus den Fugen geratene Welt, in: *Eine moralische Politik? Vittorio Hösles Politische Ethik in der Diskussion*, hg. v. Bernd Goebel u. Manfred Wetzel, Würzburg 2001, S. 267-287.

7 Vgl. Kern/Wittig: *Notwendige Bildung*, a.a.O., S. 125f.

erlaubt: so kann wahrhaft sittliche, dem Gesetz unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden [...]. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, dass die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ.“⁸

10. Annahmen über Gott

Selbstverständlich handelt es sich auch in Kants Religionsphilosophie um keinen „Beweis“ für Gott oder für Unsterblichkeit und übernatürliche Gerechtigkeit – diese sind vielmehr (in der Sprache Kants) „Postulate“ menschenwürdigen Lebens, sozusagen diesem Leben innewohnende Grundannahmen.

Sind diese Annahmen wirklich so fernliegend? Was für eine Wirklichkeit ist es denn, in der wir uns vorfinden? Dürfen wir nicht von unserer Erscheinungswelt „transzendental“ zurückfragen nach den „Bedingungen ihrer Möglichkeit“? In der unermesslichen Weite des Universums ist zumindest an einer einzigen Stelle Leben entstanden: Die transzendente Wirklichkeit ist Urgrund nicht nur der Materie, sondern auch des Lebens. Lebewesen können nur überleben, wenn sie ausreichend „wissen“, was für sie gefährlich und was zuträglich ist; in der Evolution war es möglich, dass sich eine seelische „Innenseite“ herausbildete und schließlich ein zunehmend bewussteres Streben nach „Wahrheit“. Damit der von instinktiver Regulierung weitgehend freigesetzte Mensch, der sprechend und denkend zunehmend seine Lebenswelt nach eigenen Wünschen gestaltete, dabei nicht Schiffbruch erlitt, musste zum raffinierten Verstand die dem Ganzen verantwortliche Vernunft hinzukommen, und diese Verantwortlichkeit blieb nicht nur „Gesetz“, sondern wurde „erfüllt“ und überboten durch die Möglichkeit einer „Liebe“, die zugleich die Bedingung weltweit gelingenden Miteinanderlebens ist (statt dass wir zu einem „Krieg aller gegen alle“ verurteilt wären) und die über die Grenzen des eigenen Lebens hinaus zu Hoffnung auf die Güte der allumfassenden Wirklichkeit berechtigt.

An dieser Stelle sei zumindest ein Seitenblick auf das Phänomen „Nahtoderfahrungen“ geworfen, das zunehmend Beachtung findet.⁹ Einerseits dürfen sie nicht überschätzt werden – über das, was jenseits des endgültigen Todes geschieht, können sie keine Auskunft geben. Andererseits dürfen sie nicht unterschätzt werden, denn vor allem die außerkörperlichen Wahrnehmungen z.B. während des

8 Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: *Werke in 6 Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, WBG: Darmstadt 1956ff., Bd. IV, S. 282f.; vgl. Kern/Wittig: *Notwendige Bildung*, a.a.O., S. 124f.

9 Vgl. z.B. Jörgen Bruhn: *Blicke hinter den Horizont*, Hamburg 2009; Pim van Lommel: *Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung*, Patmos: Ostfildern, 4. Aufl. 2011.

klinischen Todes, die ja nachprüfbar sind, zwingen zu weitreichenden Korrekturen des heute üblichen Weltbildes, die wiederum am ehesten auf der Grundlage der Kantischen Philosophie möglich zu sein scheinen. Im Zusammenhang humaner Religion aber kommt es hier nicht nur auf die beseligenden Erlebnisse an der Schwelle des Todes an (von denen kulturübergreifend berichtet wird), sondern auch auf das Schwinden von Todesangst und auf die dauerhafte ethische Umpolung vieler in unser Leben Zurückgekehrter: Nicht mehr Macht oder Reichtum haben für sie Vorrang, sondern nun das Streben nach Weisheit und Liebe.

Könnte es nicht doch angemessen sein, die „transzendente“ Wirklichkeit „Gott“ zu nennen? Gott als Urgrund des Universums, des Lebens, der Wahrhaftigkeit, der Verantwortlichkeit, der Liebe, der Hoffnung – das ist ein mögliches Verständnis Gottes im Rahmen humaner Religion, eines Gottes, der, weil er die Ermöglichung der Personalität einschließt, im Gebet ansprechbar ist. (Nicht nur enthält dieses Gottesverständnis die von Schweitzer hervorgehobenen Aspekte der Schöpfung und der Liebe, sondern über Zwischenaspekte verbindet es sie miteinander – wenngleich zuzugeben ist, dass das Theodizee-Problem nach wie vor ungelöst bleibt.) Nicht auf eine rechthaberische Verteidigung dieses Gottesverständnisses kommt es an, sondern darauf, ihm gemäß zu leben – wie Schweitzer es vorbildlich praktiziert hat.

11. Neue Grenzziehungen

Und indem wir uns so sorgfältig wie möglich um den Weg zur Wahrheit bemühen, haben wir die beiden Extreme zurückzuweisen, die schon Rousseau und Kant abgelehnt haben: den Skeptizismus und den Dogmatismus. Wer dogmatisch im Alleinbesitz der Wahrheit zu sein beansprucht, ist ebenso wenig dialogfähig wie der, der den Wahrheitsbegriff völlig preisgibt und schon auf jegliche Annäherung an Wahrheit verzichtet. Dialogfähigkeit und Dialogbereitschaft aber sind vom kategorischen Imperativ und der Goldenen Regel her ethisch geboten, und so ergibt sich an dieser Stelle ein zweites Resultat der vorliegenden Überlegungen, das ebenfalls quer zu den üblichen Diskussionsfronten und Konflikten liegt: Aus der Sicht der hier skizzierten „humanen Religion“ wird nicht nur der Streit zwischen Gottesglauben und Agnostizismus oder Atheismus weitgehend hinfällig, sondern auch der Konflikt zwischen den Religionen. Entscheidend ist eine ganz andere Grenze, nämlich die zwischen der „Koalition der Vernünftigen“ in allen Religionen¹⁰ einerseits und den dialogunfähigen, tendenziell gewaltsamen

10 So z.B. Martin Keiper: Eine Koalition der Vernünftigen, in: *darum. Magazin aus Mission und Ökumene*, hg. v. der Evangelischen Mission in Solidarität, Jg. 20012, H. 1, S. 1.

Fundamentalisten in allen Religionen oder sonstigen „weltanschaulichen“ Positionen andererseits.

12. Entwicklung personaler Religiosität

Um besser zu verstehen, worum es bei dieser heute noch ungewöhnlichen Grenzziehung geht, sei ein Blick auf Entwicklungsaspekte der einzelnen Person und der Gattungsgeschichte geworfen. Im Anschluss an Jean Piaget und damit letztlich an Kant arbeitet Lawrence Kohlberg heraus, dass die menschliche Entwicklung im „präkonventionellen“ Stadium beginnt, durch Sozialisation in das „konventionelle“ Stadium übergeht und durch Personalisation in das von Mündigkeit und Verantwortlichkeit bestimmte „postkonventionelle“ Stadium hinein fortgesetzt werden sollte. In dieser Sicht ist humane Religion die des postkonventionellen Menschen, der sich nicht – oder jedenfalls nicht nur – durch tradierte Konventionen leiten lässt, sondern sich selbstständig zu einer religiösen Orientierung entschließt, zu deren Begründung er dann auch in der Lage sein sollte.

Dieses noch formale Schema lässt sich inhaltlich füllen durch einen Blick auf unsere Geschichte. Karl Jaspers und andere haben die Bedeutung des vorchristlichen Jahrtausends unter dem Namen „Achszeit“ hervorgehoben: Damals entstanden die heute noch maßgeblichen Weltreligionen (mit Ausnahme des später auftretenden Islam) und die Philosophie. Lange zuvor schon, seit der „neolithischen Revolution“ und der allmählichen Herausbildung politischer Großreiche, hat die Verantwortungsfähigkeit der Menschen nicht mehr Schritt gehalten mit der schnellen Steigerung ihres Wissens und Könnens – Krisen und Konflikte aller Art waren die Folge. Nun aber werden in den Weltreligionen und in der Philosophie neue Chancen des Menschseins erreicht – bis hin zur Feindes- oder „Entfeindungs-“ Liebe“ (Pinchas Lapide). Als Beispiel sei ein buddhistischer, also aus einer anderen als der unsrigen Tradition stammender Text in Versform zitiert: „Niemals hört im Weltenlauf die Feindschaft je durch Feindschaft auf. Durch Liebe nur erlischt der Hass, ein ewiges Gesetz ist das.“¹¹

13. Hinderliche Entwicklungsrückstände

Diese Art sehender Liebe, die die höchste Stufe der Humanität darstellt, wird aber seit der „Achszeit“ immer nur von wenigen Einzelnen erreicht – viele Mitläufer jedoch bleiben dem konventionellen Stadium verhaftet. Johann Hein-

11 *Dhammapada*, Strophe 5 (Übers. O. v. Glasenapp).

rich Pestalozzi, der in seiner Anthropologie Kohlbergs Dreischritt nicht nur vorweggenommen, sondern im Anschluss an Rousseau in seiner dialektischen Struktur tief durchdacht und mit Lebenserfahrungen reich illustriert hat, schildert drastisch den „Aberglauben“ des Menschen als „Werk der Natur“ und den „Eiferglauben“ des Menschen als „Werk der Gesellschaft“, die aber immerhin noch geläutert werden können, während er den „Unglauben“ ausschließlich negativ bewertet. Wie später der ihm geistesverwandte Schweitzer sieht Pestalozzi klar: Wir haben „noch kein Christentum [...]. Die Nationalreligionen, die [...] das Kreuz zu ihrer Staats- und zu ihrer Standesfarbe erwählt haben, [...] sind nicht die Lehre Jesu“.¹²

Nun zeigt sich: Die Beispiele religiösen Irrsinns, von denen anfangs die Rede war, sind nur Auswüchse der „konventionellen“ Stufe des Menschen als bloßen „Werks der Gesellschaft“ – erst im postkonventionellen Stadium wird es den Angehörigen verschiedener Religionen gelingen, tolerant miteinander zu leben. Selbstverständlich soll niemandem die religiöse Heimat seiner lebendigen Traditionen, seiner Bilder, Symbole und Rituale genommen werden (sofern diese nicht gegen die Prinzipien der Humanität verstoßen), aber wenn sie, wie z.B. bei Paul Tillich, in ihrem Charakter als Bilder und Symbole der einen, letztlich unergründlichen und unaussprechbaren Wirklichkeit Gottes durchschaut werden, dann wird es möglich, im Dialog die Qualität dieser Bilder und Symbole detailliert und abwägend zu erörtern, ja gemeinsam nach religiöser Wahrheit und derjenigen Humanität zu streben, die für die Bewahrung der Schöpfung und die Fortsetzung menschlicher Geschichte notwendig ist.

14. Ausblick: Haus der Religionen

In der öffentlichen Diskussion wird zuweilen auf Verirrungen und Gefahren von Religion hingewiesen, ohne jedoch klare Grenzen gegen deren Missbrauch zu ziehen. Religion ist aber zu wichtig und zu wertvoll, um sie Missverständnissen zu überlassen. Hier erweist sich Kant von neuem als hilfreich, nämlich mit seinen philosophischen Grundfragen, die im gegenwärtigen Zusammenhang allerdings umzuformulieren und zu differenzieren sind: (a) Was können wir wissen? (b) Wie sollen wir leben? (c) Wie können wir leben? (d) Was dürfen wir hoffen?

(a) Die fundamentale Einsicht in die Möglichkeiten, aber eben auch Grenzen unserer Erkenntnis verhindert die Gefahr von Fundamentalismus, Fanatismus, Intoleranz und ermöglicht erst echte Dialoge mit anderen Religionen und religionsfernen Positionen. (b) Die Goldene Regel (oder der ihr ähnliche „kategorische

12 Vgl. Wittig: *Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel*, a.a.O., S. 122.

Imperativ“) verhindert die Gefahr existenzieller Unterforderung, die sich bei Missverständnissen insbesondere der reformatorischen Rechtfertigungslehre einzuschleichen droht. (c) Die recht verstandene Rechtfertigungslehre hingegen ermöglicht eine „Gelöstheit“ (Wilhelm Kamlah), die uns vor Überforderung schützt. Die Antwort auf die beiden Wie-Fragen nach dem Sollen und Können des Lebens lässt sich zusammenfassen in dem verbreiteten Gebet: „Gib mir die Gelassenheit, hinzunehmen, was ich nicht ändern kann; gib mir den Mut, zu ändern, was ich ändern kann; und gib mir die Weisheit, beides voneinander zu unterscheiden!“¹³ (d) Eine daran ausgerichtete Lebensführung schützt wohl am besten vor Verzweiflung, indem sie die behutsame Hoffnung auf eine letzte Geborgenheit im und nach dem Tod erlaubt.

Diese vier Fragen und Antworten bauen aufeinander auf, sie verhalten sich – bildlich gesprochen – zueinander wie die Stockwerke eines Hauses: zunächst fundamentales Untergeschoss, dann dem alltäglichen Handeln geöffnetes Erdgeschoss, danach den Alltag durch Rückzugsmöglichkeiten in kontemplative Ruhe ergänzendes Obergeschoss und schließlich Dachterrasse mit Öffnung in die Weite. So gesehen stellen sie eine Art religionsphilosophischen Rohbau dar, der alle vorfindlichen Religionen aufzunehmen, aber auch zu strukturieren und nötigenfalls zu begrenzen vermag. Gottes Haus hat viele Wohnungen, in ihnen können und dürfen sich die Religionen mit ihren – höchst unterschiedlichen und im Einzelnen unterschiedlich wertvollen – Traditionen und Bilderwelten einrichten: solange sie nicht den Grundbau gefährden – und damit letztlich sich selbst. Kritische Bewahrung statt unkritischer Verirrungen, das war Ziel auch von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ – ihm haben wir nach wie vor viel zu verdanken.

Prof. Dr. phil. Hans-Georg Wittig war Professor für Allgemeine Pädagogik an den Pädagogischen Hochschulen Lörrach, Karlsruhe und Freiburg.

*„Drei Dinge helfen, die Mühseligkeiten des Lebens zu tragen:
die Hoffnung, der Schlaf und das Lachen.“*

Immanuel Kant

*„In Kants Jahren konnte der Aufklärer nicht aufklären, weil man ihn nicht ließ,
zu unserer Zeit nicht, weil man ihn nicht liest.“*

Ludwig Marcuse

13 Vgl. z.B. Wilhelm Kamlah: *Philosophische Anthropologie*, BI-Wissenschaftsverlag, Mannheim u.a. 1972, S. 168.

BUCHBESPRECHUNGEN

Christentum und Islam

Anja Middelbeck-Varnwick u.a. (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, Pustet: Regensburg 2013, 264 Seiten, ISBN 978-3-7917-2484-3, 19,95 Euro.

Der im Folgenden zu besprechende Band dokumentiert die mittlerweile „achte gemeinsame christlich-muslimische Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam“ (Vorw., S. 9), das sich hiermit einmal mehr um den christlich-islamischen Dialog verdient macht. Diesmal geht es um die zwischen Christentum und Islam seit den Anfängen brisante Problematik der Prophetie. Von einer Einführung (S. 11-20) sowie einer Zusammenfassung (S. 236-262) gerahmt, wird die Problematik in sechs Teilen erörtert. Nach grundlegenden Überlegungen im erste Teil (S. 21-71), geht es um Mose als prophetische Gestalt in Christentum und Islam (S. 73-108), um Prophetenberufungen in theologischer wie religionspädagogischer Perspektive (S. 109-140), um das Problem der Abgeschlossenheit der Prophetie bzw. um prophetische Ansprüche nach Jesus und Muhammad (S. 141-172), um Prophetie und Gericht (S. 173-203) und schließlich um Prophetie als ein verbindendes Element zwischen Islam und Christentum (S. 205-235).

Da ich hier die Vielzahl der Beiträge nicht im Einzelnen besprechen kann, möchte ich einige besonders bemerkenswerte Punkte herausgreifen. Da sind zunächst die starken Parallelen zwischen Mose und Muhammad, nicht also zwi-

schen Jesus und Muhammad. Nach Hartmut Bobzin hat Mose geradezu paradigmatische Bedeutung für Muhammad (S. 33-36). „Mose als der Bußprediger vor Pharao, dann als der Herausführer seines Volkes aus Ägypten, dann als der Gesetzesverkünder in der Wüste“ (S. 34): Das alles hat vorausweisende Bedeutung für das Prophetentum Muhammads. „Und wie Jesus nach judenchristlicher Anschauung als Prophet die Prophetie des Mose ‚bestätigte‘ und ‚vollendete‘, so vollendete aus koranischer Sicht auch Muhammad das Werk des Mose.“ (S. 36; vgl. auch S. 93f.) Die überragende Bedeutung des Mose zeigt sich bereits äußerlich daran, dass er der am häufigsten erwähnte Prophet im Koran ist (S. 89). Sie zeigt sich aber vor allem inhaltlich. „Die islamische Prophetologie erhebt Mose dank seiner Theophanie und der an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung zu einem Propheten von höchstem Rang, der nur von Gottes letztem Propheten übertroffen wird: Muhammad.“ (S. 98)

Sodann ist erwartungsgemäß das Verhältnis des Prophetentums Muhammads zu dem Jesu Gegenstand der Diskussion. Bekanntlich wird Jesus von Muhammad in die Reihe der Propheten eingeordnet und damit in seiner Bedeutung gewürdigt, während von christlicher Seite Muhammad traditionell nicht als (wahrer) Prophet anerkannt worden ist. Daran ändern nun auch die Beiträge des Bandes nichts, indem sie an den traditionellen Positionen festhalten. Die Gründe für die Ablehnung der Prophetie Muhammads „werden in allen christlichen Apologien seit Johannes von Damaskus zu Recht immer wieder mit Eifer vorgetragen: Die koranische Bestreitung der Inkarnation und Gottessohnschaft, die Ablehnung des Kreuzestodes und der Tri-

nität“ (S. 252). Diese Gründe werden im Wesentlichen auch in den einschlägigen Beiträgen von Bertram Schmitz (S. 49-62) und Arnulf von Scheliha (S. 143-153) vortragen. In religionswissenschaftlicher Außenperspektive kann man freilich nach dem Religionswissenschaftler Schmitz Jesus wie Muhammad als Propheten klassifizieren; in theologischer Innenperspektive ist christlich betrachtet Jesus mehr als ein Prophet und Muhammad weniger als ein solcher, während islamisch betrachtet Jesus nur ein Prophet und dazu noch von geringerer Bedeutung als Muhammad ist.

Weiter: Da Jesus nach christlicher Tradition weit mehr als ein Prophet ist, nämlich messianischer, ja letztlich gottgleicher Retter, tut man sich hier nicht schwer, Prophetie nach Jesus anzuerkennen. „Gottesdienstliche Prophetie ist bis in das dritte Jahrhundert im Christentum nachgewiesen.“ (S. 149) Warum sie dann zurückgedrängt wurde, ist jetzt nicht von Belang. Jedenfalls bringt sie natürlich keine neue Offenbarung über Jesus hinaus, legt vielmehr diese als endgültig betrachtete Offenbarung jeweils für die Gegenwart aus – was uns gleich noch beschäftigen wird. Für die islamische Tradition ist Prophetie nach Muhammad hingegen schwierig, gilt er doch als „Gesandter Gottes und Siegel der Propheten“ (Sure 33,40). Demnach ist für traditionelles islamisches Verständnis mit Muhammad die Prophetie abgeschlossen. Und wenn etwa im 19. Jahrhundert Mirza Ghulam Ahmad prophetischen Anspruch in der Linie Muhammads erhebt, sind heftige Konflikte programmiert (S. 160-63). Immerhin kann Isabel Lang in ihrem entsprechenden Beitrag konstatieren: „Eine Ursache in der Auseinandersetzung mit der Ahmadiyya scheint darin zu

liegen, dass unterschiedliche Begriffe und Merkmale eines Propheten vorausgesetzt werden.“ (S. 164)

Schließlich: Wie gesagt, fällt es der christlichen Tradition vergleichsweise leicht, Prophetie nach Jesus anzuerkennen. So wird Prophetie bis heute als wesentliche Aufgabe der Kirche verstanden und demgemäß etwa vom prophetischen „Wächteramt“ der Kirche gesprochen (S. 149). Freilich hat sich nach den Ausführungen von Christiane Tietz (Die prophetische Aufgabe der Kirche heute, S. 207-222) dabei das Verständnis von Prophetie nicht unwesentlich verändert. Man kann zwar das kirchliche Reden prophetisch nennen, „insofern es wie in dem Reden der Propheten auch im Fragen der Kirche um die Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit und Frieden geht.“ (S. 215) Nur kann kirchliches prophetisches Reden nicht mehr wie in alten Zeiten mit göttlicher Autorität auftreten und unumstößliche göttliche Botschaften verkünden (S. 220f.). Meistens wird es mehr oder weniger dringliche Fragen stellen, Positionen zur Diskussion stellen; nur in seltenen Fällen wird es den *status confessionis* ausrufen (S. 221). Gegenüber der christlichen tut sich, wie gesagt, die islamische Seite schwer, von Prophetie nach Muhammad zu sprechen (vgl. S. 260).

Sicher kann man, wie das in der Rückschau (S. 236) getan wird, monieren, dass im vorliegenden Band Prophetie ausschließlich als männliches Phänomen zur Sprache kommt. Und ebenso wird das Problem wahrer und falscher Prophetie vernachlässigt. Das aber führt zu den m.E. wichtigsten Fragen an das Buch: Kann man heute, in einer multireligiösen, pluralistischen Gesellschaft weiter umstandslos von Propheten als „Boten Gottes“ reden,

die eine „göttliche Botschaft“ überbringen? Muss man nicht dementsprechend die traditionellen christlich-islamischen Abgrenzungen revidieren, da sie auf fragwürdigen Ansprüchen basieren? Muna Tattari spricht in ihrem „Beobachterbericht“ zum Problem der Abgeschlossenheit der Prophetie diese Fragen immerhin an (S. 167 und 169). Sie sind vordringlich zu diskutieren, wenn man an dieser wichtigen Stelle des christlich-islamischen Dialogs weiterkommen will.

Wolfgang Pfüller
Naunhofer Straße 17, 04299 Leipzig

Religion und Offenbarung

Werner Zager (Hrsg.): *Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen*, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2013, ISBN 978-3-374-032983, 187 Seiten, kartoniert, 28,00 Euro.

Dieser Band mit Vorträgen, die bei der Jahrestagung 2012 des *Bundes für Freies Christentum* in Hofgeismar gehalten wurden, enthält neben dem Vorwort und einem Beitrag des Herausgebers Werner Zager fünf weitere Aufsätze, die insgesamt eine gute Darstellung dessen bieten, wie heute über religiöse Offenbarung (O.) gedacht wird. Auf dem Prüfstand steht hier nicht nur die Frage, ob es eine in allen Religionen gleichberechtigte universale O. gibt, sondern ob darüber hinaus das Konzept der göttlichen O. überhaupt noch tragfähig ist. Damit verbunden ist zwangsläufig die Frage nach dem Wesen eines Gottes, von dem viele Menschen sich zunehmend unsicher sind, ob er überhaupt von der Art ist, sich offenbaren zu können.

In seinem Beitrag stellt Werner Zager vier liberale theologische Offenbarungskonzeptionen vor. Hatten frühere christliche Theologen noch gelehrt, dass Gott sich allein in Jesus Christus offenbart habe, so versteht Wilhelm Bousset (1865–1920) die ganze Religionsgeschichte als ein Reden Gottes mit den Menschen und ein Reden des Menschen mit Gott. Für Ernst Troeltsch (1865–1923) ist das Christentum zwar die höchste Gottes-O., für ihn setzt dies aber zugleich die Annahme von O. in anderen Religionen voraus. Dieses „Höchste“ des Christentums sei subjektiv, so dass sich Bekehrungsversuche verbieten zugunsten einer interreligiösen Verständigung. Paul Tillich (1886–1965) lehnt einen supranaturalistischen und rationalistischen Offenbarungsbegriff ab und versteht O. als Erschütterung und Hinwendung zu dem, was mich unbedingt angeht. Nach Tillich verdanken die Religionen ihre Existenz der Erfahrung des Unendlichen innerhalb des Endlichen.

Für Friedrich Heiler (1892–1967) galt, dass sich Gott seit Beginn der Welt allen Menschen offenbarte, in besonderer Weise jedoch durch das Christentum, das Heiler jedoch im Sinne einer Universalreligion versteht, welche die Fülle aller Wahrheiten und Werte der Menschheitsgeschichte in sich vereint. Heiler war ebenso Mitglied des *Bundes für Freies Christentum* wie Hansjörg Jungheinrich (1907–2000), der für ein konsequent-universales Offenbarungskonzept plädierte. Ohne Wahrheitsgehalte nivellieren zu wollen, lehnte er eine Verabsolutierung des Christentums als unvereinbar mit dem Kosmos der Religionen ab. Auch Zager selbst will den Begriff der O. nicht allein dem Christentum zuordnen, sondern versteht die Religionen als verschiedene Wege Gottes zum Heil. Absolut sei eine

Religion nur insofern sie den Menschen unbedingt angehe. Zager mahnt dazu, sich auf das einander Verbindende einzulassen.

Martin Bauschke beleuchtet das Thema O. aus der Perspektive des Judentums und des Islams. Für das Judentum spiele weniger der Offenbarungsbegriff eine Rolle – das Wort gebe es im Alten Testament nicht – als vielmehr der Begriff der „Erwählung“. Nach jüdischer Auffassung gebe es universale Wahrheiten, die aber konzentriert seien in dem Anspruch des Monotheismus. Das Judentum glaube zwar an einen monotheistischen Gott, nicht jedoch an einen exklusiven Weg zur Erlösung. Im Islam spielt O. eine große Rolle. Hier gibt es mehrere Begriffe für O., die aber eng mit der Idee der Inspiration verknüpft werden. Neben der O. des Korans gebe es auch so etwas wie eine universale O. – Adam und Abraham gehören zu den ersten Propheten –, die auch hier eng mit dem Monotheismus verbunden ist.

Perry Schmidt-Leukel, Autor des umfangreichen Werkes *Gott ohne Grenzen*, behandelt in seinem Beitrag hinduistische und buddhistische Vorstellungen von O. Darf man bei den östlichen Religionen überhaupt von O. sprechen?, fragt er. Ist das nicht eine Kategorie ausschließlich der abrahamitischen Religionen? Um diesen Fragen nachzugehen, unterscheidet Schmidt-Leukel vier Konzeptionen von O.: (1) ein Gott offenbart einen Text, (2) ein Gott offenbart sich selbst, (3) in einem Text offenbart sich eine natürliche Wahrheit, und (4) in einer bestimmten Erfahrung erschließt sich eine nicht-personale Transzendenz. So breit verstanden, könne man O. durchaus auf Hinduismus und Buddhismus anwenden, in denen bis heute sowohl exklusivistische wie inklusivistische Tendenzen erkennbar seien.

Andreas Rössler beleuchtet in seinem Aufsatz das menschliche Transzendenzbewusstsein, womit er eine metaphysische Sehnsucht meint. Er sieht darin aber nicht nur eine subjektive, individuelle Betroffenheit des Menschen, sondern zugleich einen Hinweis auf eine menschliche Suche nach Sinn, nach dem Absoluten, dem Unbedingten, dem Ganzen, also nach einer ontologischen Transzendenz. Religion gehöre konstitutiv zum Menschen. Wer sich hingegen Religionen gegenüber gleichgültig verhalte oder sich für „religiös unmusikalisch“ hält (so Jürgen Habermas), dürfte nur schwerlich von religiöser Sehnsucht ergriffen werden. Mit Tillich fragt Rössler, ob es wirklich jemanden gebe, der gegenüber dem Ganzen des Daseins gleichgültig sein könne. „Die so verstandene Religion ist etwas, das alle Menschen verbindet, auch die Atheisten.“ (S. 118) Wo es um Sein oder Nichtsein gehe, da geht es uns alle an. Auf die Frage allerdings, ob dem, wonach des Menschen metaphysische Sehnsucht trachtet, eine objektive Wirklichkeit zukomme, gibt Rössler eine positive Antwort: „Die Frage nach einer bleibenden und zudem uns zugewandten, gütigen Daseinsmacht wird dann zu einem deutlichen, nachdrücklichen Hinweis auf eine solche uns tragende und bergende Daseinsmacht.“ (S. 122)

In seinem Aufsatz „Transzendenz im Hier und Jetzt“ versucht Wolfram Zoller, zwei charismatische Gestalten – den Maler Max Beckmann und den Dichter und Mediziner Gottfried Benn – daraufhin zu untersuchen, inwieweit für sie weltliche Kunst etwas mit Transzendenz erfahrung zu tun hat. Schon Zollers Hinführung ist lesenswert. Max Beckmann wehrt sich ebenso gegen Gott („Glaubensillusion“)

wie er nachdrücklich für so etwas wie Transzendenzerfahrung, nicht zuletzt durch die Kunst, eintritt. „Die Kunst ist der Spiegel Gottes, der die Menschheit ist.“ (S. 142) Für Gottfried Benn bedeutet die Entgötterung des Himmels noch nicht die Aufhebung der Transzendenz, die aber in die Immanenz eingegangen sei. Glaube habe den Sinn, dem Leben Sinn zu geben. Für Benn geht es beim Glauben um den Grund, in dem alles wahrhaft Schöpferische, und in erster Linie die Kunst wurzelt.

Nach Wolfgang Pfüller – er vermag scharf zu definieren und zu differenzieren – sind sich heutige Theologen darin einig, O. nicht mehr als göttliche Satzwahrheiten, sondern nur noch als Selbsterschließung Gottes zu verstehen. Dann aber steht auch der Endgültigkeitsanspruch von O. zur Disposition. Ja, sogar der göttliche Urheber von O. werde von einigen Theologen in Frage gestellt. Ist O. also nur die subjektive Erfahrung, die „einem die Welt in einem neuen Licht erscheinen lässt“ (Ian T. Ramsey)? O. als Deutung des transzendenten Grundes unserer Existenz? Mag sein, aber Pfüller selbst lehnt dafür den Begriff O. ab: „Denn wenn die objektive Seite des Offenbarungsgeschehens verschwindet, indem sie sich in subjektive bzw. intersubjektive Deutungen hinein auflöst, löst sich auch der religiöse Sinn von O. auf.“ (S. 87) Der Verzicht auf diesen Begriff eröffne, so Pfüller, verheißungsvolle Aussichten auf den interreligiösen Dialog. Deshalb könne er auch Tillich nicht darin folgen, wenn dieser die Selbstoffenbarung Gottes im Christentum als letztgültig und unüberbietbar betrachte, wenngleich nur innerhalb des „theologischen Zirkels“ des christlichen Glaubens.

Ich als Rezensent vermag Pfüllers Kritik an diesem „Zirkel“ Tillichs jedoch

nur schwerlich nachzuvollziehen, da m.E. ein echter Dialog mit anderen Religionen stets einen eindeutigen, subjektiven religiösen Standpunkt erfordert, der zwar nicht verabsolutiert, gleichwohl aber persönlich eingenommen werden sollte.

Kurt Bangert

Stille und Welt

Loccumer Arbeitskreis für Meditation e.V. (Hg.), Loccumer Brevier, Lutherisches Verlagshaus Hannover. Band 1: Verstehen durch Stille, 5. Auflage der Neuauflage, 2011 (ISBN 978-3-7859-0982-9), gebunden, 440 Seiten, 24,95 Euro. – Band 2: Wirken aus Stille, 2013 (ISBN 978-3-7859-1120-4), gebunden, 416 Seiten, 24, 95 Euro.

Die Titel dieser beiden außerordentlich gehaltvollen Textsammlungen voller „Erfahrungsberichte, Gedichte, Gebete, Gedanken, die uns und anderen geholfen haben beim Suchen und Fragen nach dem persönlichen Weg“ (1/6), stammen aus einem Tagebucheintrag von Dag Hammarskjöld: „Verstehen – durch Stille,/ Wirken – aus Stille,/ Gewinnen – in Stille. [...]“ (2/41). Ein Leitgedanke des an der Evangelischen Akademie Loccum angesiedelten „Loccumer Arbeitskreises für Meditation e.V.“, zu dem auch der im Bund für Freies Christentum wohlbekannte Oberkirchenrat Jürgen Linnewedel gehört, lautet: „Wer die Stille erlebt hat, geht dann in den Alltag zurück, er wirkt in der Welt.“ (2/6) Den roten Faden bildet also eine mystische Haltung der Stille, der Gelassenheit, der Achtsamkeit, die nicht zum Rückzug aus der Welt führt, sondern

dazu, die Welt besser wahrzunehmen und sie mitzugestalten.

Zu Lyrik und Prosa aus der Dichtung, spirituellen Texten aus Gegenwart und Geschichte des Christentums und der Welt der Religionen gesellen sich Bibelworte und knappe Zitate. Geschöpft wird aus dem menschheitlichen Schatz der Weisheit. Dieser ist fundamental wichtig für eine verantwortungsvolle Lebensführung. So Claus Eurich: „Ohne Weisheit gibt es keine Zukunft für uns – zumindest keine in Würde. Ohne Weisheit und ihre Harmonie bleiben wir gestrandet, heimatlos und anfällig für Irrwege, die tödlich enden.“ (2/265) Meistens sind die gewichtigen Texte nicht allgemein bekannt. Es bedarf der Geduld, der Stille, des beharrlichen Nachdenkens, um sie auf sich wirken zu lassen. Die Verfasserverzeichnisse erlauben es, sich auch erst einmal auf einen bestimmten Autor zu konzentrieren. Die Quellenangaben nennen die Fundstellen. (Bei den berühmten Albert-Schweitzer-Zitaten in 1/223 und 1/297 hätte es allerdings nicht „Quelle unbekannt“ heißen dürfen!) Die Texte von Band 1 sind nach folgenden Themen geordnet: „Einkehr – Stille – Gebet“; „Wer bin ich?“; „Der Tag“; „Das Jahr“; „Ich und die Anderen“; „Ich und die Welt“; „Mein Glaube“; „Unser Leid – unsere Hoffnung“. Die Texte von Band 2 sind nach den Seligpreisungen der Bergpredigt gegliedert (entlang Matthäus 5,2-12, dazu 5,13-14).

Als Kostprobe für den weitherzigen Geist des „Loccumer Breviers“ sei ein Text des katalanischen Mystikers Raimondus Lullus (1233–1316) zitiert: „Mein Freund, suche Gott in den Wahrheiten des Christentums, aber suche ihn auch in

den ewigen Wahrheiten der Anderen, der Juden und der Muslime! Denn jeder, der nach Wahrheit strebt, in welcher Form es auch sein mag, ist auf dem rechten Weg zu Gott, von dem alle Wahrheit stammt, auch die der Andersgläubigen. Wahrheit ist die Spur Gottes in der Welt.“ (1/196)

Pfarrer Dr. Andreas Rössler
Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart

JAHRESTAGUNG 2013

Tod und ewiges Leben

Die Jahrestagung 2013 des *Bundes für Freies Christentum* wurde vom 11.–13. Oktober in Loccum als Kooperationstagung mit der Evangelischen Akademie und der Evangelischen Erwachsenenbildung Worms-Wonnegau durchgeführt. In Verbindung mit der Tagung fand auch die jährliche Mitgliederversammlung des *Bundes* statt, über die wir in der nächsten Ausgabe berichten werden.

Begrüßt wurden die 76 Gäste durch Dr. Monika C.M. Müller, Studienleiterin der Akademie Loccum, und Prof. Dr. Werner Zager, Präsident des *Bundes*, der auch in die Thematik einführte und die Frage in den Raum stellte: „Gibt es ein letztes Wohin?“

Erster Referent war der Filderstädter Religionswissenschaftler Dr. Michael Blume zum Thema „Vollendung jenseits des Todes. Konzeptionen der Weltreligionen“. Er vertrat die These, dass menschliche Todesahnungen die Religiosität vorangetrieben hätten. Religiosität sei nicht

vom Himmel gefallen, sondern das Ergebnis eines evolutionären Prozesses. Hätten Menschen zunächst ihre Ahnen verehrt, so seien aus Ahnen Götter und aus Göttern der eine Gott geworden, der alles sieht und alles weiß. Religiosität habe geholfen, dass Menschen sich besser fortpflanzten, denn je aktiver sie ihre Religion ausübten, umso mehr Kinder hätten sie. Religiosität ist eng verwoben mit einer Bestattungskultur, die dazu dient, den Zusammenhalt der ethnischen Gruppe zu fördern. Die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod sei erst spät entstanden, und detaillierte Jenseitsvorstellungen setzten eine hohe Institutionalisierung voraus. Nach Blume ist der Tod eine evolutionäre Notwendigkeit, da sich weiterentwickelte Nachkommen nur durchsetzen können, wenn ihre Vorfahren aussterben.

Den zweiten Vortrag teilten sich Hans-Georg Wittig, emeritierter Professor für Allgemeine Pädagogik aus Lörrach, und Dr. Michael Großmann, Theologe und Lehrer aus Achern. Sie sprachen zum Thema „Sterben lernen – Philosophie angesichts des Todes“. Wittig berief sich auf Wilhelm Kamlah (1905–1976), der Philosophie und Theologie eng aufeinander bezog. Wir können nur leben, wenn wir zu sterben lernen. Die Gelassenheit, derer es zum Sterben bedarf, sei die gleiche, derer es zum Leben bedarf. Gegenüber dem Unausweichlichen sei nicht Auflehnung, sondern Hinnahme angebracht. Schlimmer als der physische Tod sei die moralische Selbstvernichtung. Wittig lehnte es ab, Spekulationen über Transzendenz und Jenseitsvorstellungen anzustellen; über Gott nachzudenken bedeute, über die Wirkung unseres eigenen Daseins nachzusinnen. Darum seien Liebe oder genauer: Mitmenschlichkeit und Mitgeschöpflichkeit von zentraler Bedeutung.

Großmann fragte, ob die Philosophie uns helfen könne, das Sterben zu lernen. Kann sie uns die Gelassenheit lehren, das Sterben und den Tod hinzunehmen? Kann eine umfassende philosophische Bildung helfen, uns unsere Verbundenheit mit dem Ganzen der Welt bewusst zu machen? Kann uns Philosophie helfen, etwas über den Tod hinaus zu wissen? Zwar haben Menschen und Religionen über den Tod und was danach kommt spekuliert (Wiedergeburt, ewiges Leben, Aufgehen ins Absolute, Tod als absolute Leere und endgültiges Ende), doch aus philosophischer Sicht können wir über das, was nach dem Tod kommt, nichts wissen, ist doch der Tod der Beginn des Metaphysischen, das uns – nach Kant – entzogen bleibt. Wissen können wir nur, dass der Tod sein Wesen verhüllt. Diesem Nichtwissen sei Albert Schweitzers Desiderat von der „Ehrfurcht vor dem Leben“ gegenüberzustellen.

In seinem Vortrag „Vollendung als ‚unsagbares Geheimnis‘. Tod und ewiges Leben in der neueren Theologie“ stellte Werner Zager eschatologische Ansätze mehrerer Theologen dar. Er begann mit der Schilderung der lutherischen Orthodoxie, nach der der Tod eine Folge des Sündenfalls sei und beim Tod die Trennung der Seele vom Leib erfolge, bis am Auferstehungstag eine Wiedervereinigung von Leib und Seele stattfinde. Das Endgericht entscheide dann über das selige oder unselige Los der weiteren Existenz. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) räumte nicht nur mit der Rückführung des Todes auf den Sündenfall auf, sondern auch mit der Unsterblichkeit der Seele. Auch David Friedrich Strauß (1808–1874) lehnte den Dualismus von Leib und Seele ab und stellte das Konzept der Unendlichkeit als Fortdauer des End-

lichen in Frage. Ein unsterbliches Ich war für ihn erledigt. Unsterblichkeit sei etwas, das bereits im Gegenwärtigen beginne. Ernst Troeltsch (1865–1923) unterschied zwischen innerirdischer und jenseitiger Eschatologie. Unter „Vollendung“ verstand er die letztgültige Vereinigung mit Gott, wobei er diese Vollendung nur auf den Einzelnen, nicht jedoch auf die Welt bezog. Für Paul Tillich (1886–1965) steht der Mensch vor der Wahl, sich entweder für das Zeitliche, Begrenzte, Böse oder für das Ewige, Unbegrenzte, Gute zu entscheiden. Tillich nahm die Rede von der „Auferstehung des Leibes“ ernst und meinte, der *ganze* Mensch – Leib und Seele – habe Anteil am Ewigen. Nach Hans Küng (geb.1928) stirbt der Mensch nicht ins Nichts, sondern in Gottes Heil hinein. Statt dass Hölle und Fegefeuer (lat. *purgatorium*) den Menschen bedrohten, warte am Ende Gott auf den Menschen als der, der alles reinigt und selbst das Purgatorische sei. Für Wilfried Härle (geb. 1941) ist der Tod fester Bestandteil der erschaffenen Welt. Werner Zager resumierte, dass von der altprotestantischen Eschatologie kein Stein auf dem anderen bleibe. Im naturwissenschaftlichen Weltbild sei kein Platz für jenseitige Seligkeits- und Straf-Orte. Auch sei die dualistische Anthropologie heute einer ganzheitlichen Sicht gewichen.

Der Lehrer und Theologe Jürgen Bruhn aus Hamburg schilderte anhand zahlreicher Beispiele das, was man „Nahtoderfahrungen“ nennt. Zu diesen Erfahrungen gehören: die Erfahrung der Stille, des Friedens und der Schmerzlosigkeit; ein großes Wohlbehagen; das Erleben von geradezu überirdischen Farben; das Sehen eines intensiven Lichts; „out of body“-Erfahrungen; und das Abfließen eines „Lebensfilms“. Menschen mit solchen Nahtoder-

fahrungen hätten sich, so Bruhn, den Religionen und spirituellen Dingen zugewandt, hätten keine Angst mehr vor dem Tod und legten mehr Wert auf Sein statt auf Haben.

Der Regensburger Neurochirurg PD Dr. Martin Proescholdt referierte über „Sterben und Tod aus medizinischer Sicht“ und erläuterte, was der Tod ist und wann er als eingetreten gilt. Der Tod tritt als Folge des irreversiblen Funktionsverlustes der Atmungs-, Kreislauf- und Zentralnervensysteme ein. Erste und wichtigste Maßnahme zur Vermeidung eines drohenden Todes sei es, die Atmung wiederherzustellen. Neben dem *klinischen Tod* (Atmungs- und Kreislaufstillstand sowie Bewusstseinsverlust) und dem *Hirntod* (das irreversible Ende aller Hirnfunktionen) sprechen Mediziner auch vom *sicheren Tod*, der durch untrügliche Zeichen wie Totenflecken und Totenstarre diagnostiziert werde. Proescholdt äußerte sich auch zu den Erlebnismustern bei lebensbedrohlichen Zuständen. Einige davon könnten auch durch andere Vorgänge als durch Todesnähe hervorgerufen werden.

Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller aus Leipzig, der auch für die musikalische Begleitung bei den Andachten der Tagung sorgte, referierte – nicht zuletzt anhand anschaulicher Beispiele – über „Tod und ewiges Leben in der Musik“. Er stellte Johannes Brahms und Richard Wagner gegenüber. Sowohl musikalisch als auch persönlich seien die beiden Antipoden gewesen. Ihnen gemeinsam war jedoch, dass es in ihrer Musik stets um Leben und Tod, Sehnsucht und Erlösung, Liebe und Trost ging.

Der letzte Vortrag galt dem Thema: „Auferstehung der Toten?“. Prof. Dr. Folkart Wittekind, Theologe an der Universität Duisburg-Essen, sah seine Aufgabe nicht darin, fertige theologische Antworten zu liefern,

sondern die Bilder überlieferter Eschatologien verständlich zu machen. Dabei verwies er etwa auf Rudolf Bultmann (1884–1976), der das *Kreuz Christi* nicht als isoliertes Ereignis *in der Zeit*, sondern als ein eschatologisches Heilsgeschehen mit kosmisch-weltverändernder Dimension *jenseits der Zeit* verstand, das für den Glauben aber stets gegenwärtig bleibe. Eberhard Jüngel (geb. 1934) wandte sich gegen den platonischen *Leib-Seele-Dualismus* und ging davon aus, dass beim Tod Leib *und* Seele stürben, weil der Mensch immer nur als ein Ganzes lebt und auch als ein Ganzes stirbt. Ob er dann einmal als Ganzes „auf-erweckt“ werde, will Jüngel dem göttlichen Willen überlassen. Jüngel äußerte sich auch zur Frage der *menschlichen Identität* angesichts des Todes. Bleibt diese Identität über den Tod hinaus erhalten? Was ist überhaupt menschliche Identität? Der Mensch gewinnt seine Identität nur, „indem in ihm vergeht, was seine Identität zuvor inadäquat fixierte“. Im Tod erschöpfe sich zwar das irdische „Identitätsmaterial“, aber im Tod werde der Mensch mit seinem Leben für immer identisch. Er wird mit sich selbst endgültig versöhnt, was Jüngel dann das ‚ewige Leben‘ nennt. Dazu passt auch, was Wolfgang Beinert (geb. 1933) über das *Weltgericht* sagt, das traditionell als ein göttliches Strafgericht verstanden wurde, bei dem ein abschließendes Urteil über die Menschen gefällt wird. Gericht, so Beinert, habe aber mit „richtig werden“ zu tun. Angesichts von Leid und Sündhaftigkeit der Menschen könne man „Weltgericht“ als den letztgültigen Vollzug der Rechtfertigung Gottes *und* der Menschen verstehen.

In Arbeitsgruppen wurden die referierten Themen vertieft. Informelle Gespräche gab es am Rande der Veranstaltung. Pfarrerin Dorothea Zager lud zu einem Gottesdienst ein, der unter dem Motto stand:

„Jesus lebt. Wo denn?“. Am Ende der Tagung fand eine lebhafte Abschlussdiskussion statt, die von Frau Dr. Müller gekonnt moderiert wurde, die außerdem eine Besichtigung des 1163 gestifteten Zisterzienser-Klosters nahe der Akademie durchführte. Mag die Tagung für einige Teilnehmer zuweilen etwas akademisch und theorielastig gewesen sein, so war sie alles in allem informativ, anregend, provokativ und abwechslungsreich.

Kurt Bangert

WICHTIGER HINWEIS

An alle Mitglieder und Bezieher

Aufgrund der allgemeinen Umstellung des bargeldlosen Zahlungsverkehrs auf das SEPA-Zahlverfahren stellt auch der *Bund für Freies Christentum* Anfang 2014 Ihre Kontoverbindung auf das europaweit einheitliche SEPA-Basis-Lastschriftverfahren um. Die von Ihnen bereits erteilte Einzugsermächtigung wird dabei als SEPA-Basislastschriftmandat weitergeführt. Da diese Umstellung durch uns erfolgt, brauchen Sie nichts zu unternehmen. Das SEPA-Basislastschriftmandat für den Einzug wird jeweils durch die Gläubiger-Identifikationsnummer (DE05ZZZ00000547153) und die persönliche Mandatsreferenznummer (finden Sie auf der Lastschrift) gekennzeichnet. Die Beiträge werden also weiterhin automatisch von uns eingezogen; sie erfolgen nach wie vor vom folgenden Konto: IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37, BIC: ESSLDE66XXX.

Zwei Dinge

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir [...]

Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer.

Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher [...] ich mich nicht, wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne.

Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit [...] mit Lebenskraft versehen gewesen.

Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart [...].“¹

Immanuel Kant

¹ *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, Philosophische Bibliothek, Bd. 38, 8. Aufl., S. 205 („Beschluss“).

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, Karin Klingbeil, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Kurt Bangert, Anschrift siehe 2. Umschlagseite (innen).

ISSN 0931-3834