



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

67. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER/OKTOBER 2015

67. JAHRGANG – HEFT 5
SEPTEMBER/OKTOBER 2015

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

SEPTEMBER/OKTOBER 2015

CHRIST UND WELT

Kurt Bangert: Wort des Schriftleiters	113
Kurt Bangert: Glaube und Politik. Zum Verhältnis der Christen zu Gesellschaftsproblemen	114
Rainer Noll: Unzeitgemäß aktuell. Zum 50. Todestag von Albert Schweitzer	119
Erwin Martin: „Ich hatt’ einen Kameraden.“ Der erste Weltkrieg in literarischen Zeugnissen von Frontsoldaten, Teil II	128
Buchbesprechungen	132
Albert Schweitzer: „Mein Wort an die Menschen“	III
Termine	III

Zweimonatsschrift

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

Schriftleitung

Kurt Bangert
Mondorfstraße 39
61231 Bad Nauheim
Telefon 06032/92 52 050
E-Mail: bangertkurt@gmail.com

Autoren

Rainer Noll
Heerstraße 15
65205 Wiesbaden

Studiendirektor a.D. Erwin Martin
Wasserturmstraße 25
67549 Worms

WORT DES SCHRIFTFLEITERS

Christ und Welt

Wer als nachdenklicher Mensch – und Christ zumal – das Zeitgeschehen beobachtet, wird nicht umhin können, hin und wieder Seufzer der Resignation und Frustration von sich zu geben. Religionskriege im Nahen Osten, anschwellende Flüchtlingsströme vorwiegend aus islamischen Ländern nach Europa, ein seit Monaten andauerndes Tauziehen um ein neues Milliardenpaket (mit ungewissem Ausgang, versteht sich) für ein hoffnungslos überschuldetes Griechenland, ganz zu schweigen von Klimaerwärmung und Umweltzerstörung. Das alles zerrt an den Nerven des Bürgers, der sich fragt, ob die Politiker nicht heillos überfordert sind. Statt dass die Politik die Probleme in den Griff bekommt, scheinen diese sich ins Chaotische und Unermessliche zu steigern. Die heute angebotenen Lösungen (Politiker haben ja immer eine Lösung!) werden die Probleme von morgen sein, nur dass sie dann umso heftiger und mächtiger auf uns einstürmen. Wie sich der Christ dazu verhalten soll, ist das Thema meines Beitrags „Glaube und Politik“ in diesem Heft.

Zu diesem Thema passt auch der nachfolgende Aufsatz über Albert Schweitzer, den Rainer Noll aus Anlass des 50-jährigen Todestages des „Urwalddoktors“ verfasste. Der Artikel zeigt einmal mehr auf beeindruckende Weise, wie „unzeitgemäß aktuell“ die Theologie, Ethik und Weltanschauung dieses großen Theologen, Philosophen, Musikers, Arztes und Friedensnobelpreisträgers waren und heute immer noch sind. Bemerkenswert auch, wie sehr sich Schweitzer der christlichen und menschlichen „Wahrhaftigkeit“ sowie der „Ehrfurcht vor dem Leben“ – allem Leben! – verpflichtet wusste. Wohl kaum jemand hat den Konflikt zwischen dem Willen zum Erhalt des eigenen Lebens und der Ehrfurcht vor dem Leben anderer besser herausgearbeitet als Schweitzer. „Nie darf der Einzelne aus der letzten Verantwortung für sein Tun entlassen werden, dessen Notwendigkeit in jedem einzelnen Fall und immer wieder neu nach bestem Wissen und Gewissen zu erwägen ist.“

Erwin Martin setzt seine im letzten Heft begonnene Reihe der literarischen Reminiscenzen zum Ersten Weltkrieg mit einem Beitrag über Ernst Jünger fort, dessen Schilderungen uns erneut deutlich machen, wie unabdingbar es ist, für einen dauerhaften Frieden in Europa und in der Welt einzutreten. Einen weiteren Krieg auf europäischem Boden darf und soll es nicht geben! Lesenswert auch die Rezensionen über den von Werner Zager herausgegebenen Briefwechsel zwischen Rudolf Bultmann und Günther Bornkamm, über Helmut Fischers neues Buch über die Wahrheit sowie über ein weiteres Werk zum christlich-islamischen Dialog, besprochen von Wolfgang Pfüller. □

Kurt Bangert

GLAUBE UND POLITIK

Zum Verhältnis der Christen zu Gesellschaftsproblemen

Wieviel Politik verträgt der Glaube? Und wieviel Glaube verträgt die Politik? Kann man überhaupt gläubig sein, ohne politisch zu werden und sich in gesellschaftspolitische Angelegenheiten einzumischen? Und kann man sich politisch engagieren, ohne an bestimmte – meist von der vorherrschenden Religion beeinflusste – menschliche Werte und soziale Ziele zu glauben?

Der *Bund für Freies Christentum* und sein Organ, die Ihnen vorliegende Zeitschrift *Freies Christentum*, zeichnen sich nicht unbedingt dadurch aus, dass sie besonders politisch wären oder unentwegt politische beziehungsweise gesellschaftliche Themen behandeln würden. Die Zeitungen und Medien sind ohnehin voll davon, sodass sich diese Schriftenreihe getrost auf theologische Fragen konzentrieren darf. Außerdem ist die Politik ein unberechenbares Minenfeld, das zu betreten stets die Gefahr mit sich bringt, mit explosiven Reaktionen konfrontiert zu werden, gleich wohin man auch tritt. Man scheint also gut beraten, sich nicht auf dieses unsichere Terrain zu begeben und darin umzukommen.

Doch weil wir allesamt Bürger dieses Landes und Mitbewohner unseres Kontinents und unseres blauen Planeten sind, lassen uns viele Geschehnisse der Zeitgeschichte gerade als nachdenkliche Christen nicht unberührt. Zuweilen glauben wir gute Gründe zu haben, uns über politische und gesellschaftliche Missstände ereifern und entrüsten zu müssen. Ob Hunger und Armut in vielen Teilen der Welt, ob Bedrohung durch Klimaerwärmung und Atomstrom, ob die grausame Kriegsführung in der islamischen Welt oder das Kriegsgeschrei in der Ukraine, ob dramatisch anwachsende Flüchtlingsströme, die über Land oder Meer zu uns drängen, ob Terroranschläge verrückter Fanatiker oder Amokläufe verirrter Jugendlicher, ob von Menschen verursachte Flugzeugabstürze, ob Griechenlandkrise oder Eurokrise – wie oft stehen wir als einfache Bürger ratlos und machtlos vor den Ereignissen, die uns die Medien mit bewegten Bildern frei Haus liefern. Wir wollen vieles eigentlich nicht mehr sehen und schauen dennoch unentwegt hin. Wir wollen uns schützen, uns nicht von allen Problemen vereinnahmen lassen, wissen wir doch, dass wir ohnehin nicht die ganze Welt retten können; und doch kommen die Probleme manchmal so hautnah an uns heran, dass uns Sorgen und Ängste beschleichen: Sorgen um unseren Wohlstand, Sorgen um die

zukünftigen Generationen, Sorgen um die Zukunft der Menschheit und um das Wohl der gesamten Schöpfung, die uns doch – wenn wir die Genesis-Erzählung ernst nehmen – zu guter Haushalterschaft anvertraut wurde.

Gerade, da ich dies schreibe, hat der Bundestag ein drittes Hilfspaket für das hoffnungslos überschuldete Griechenland verabschiedet. Ausgerechnet in der Christlichen Union gab es viele Stimmen, die aus Gewissensgründen diesem Milliardenprogramm nicht zustimmen wollten. Selbst die Befürworter mussten ihre Bedenken, die sie durchaus hatten, beiseitelassen, um das Paket durchzuwinken. Die Sorgen bleiben: Wird Griechenland die Vereinbarungen erfüllen? Wird es einen Kurs einschlagen, der es auf Dauer im Euroraum hält? Oder wird man am Ende doch wieder die Drachme einführen müssen – um den Preis einer verarmten griechischen Bevölkerung, eines geschwächten Euros und eines gefährdeten Europas? Wird der Euro die europäischen Ungleichgewichte verstärken und die europäische Solidarität und Einheit mittel- und langfristig untergraben? Wird die Idee eines geeinten Europas weiterhin Bestand haben? Wird Europa näher zusammenrücken – Stichwort: europäische „Wirtschaftsregierung“ – oder auseinanderdriften, wenn nationale (und nationalistische) Zentrifugalkräfte an Momentum gewinnen?

Just an demselben Tag wird bekannt, dass die jährlichen Asylanträge hierzulande sich gegenüber dem Vorjahr von 200.000 auf 800.000 vervierfachen werden. Man fragt sich: Wird Europa angesichts der nicht enden wollenden Flüchtlingsströme seinen Charakter als soziale Marktwirtschaft und Wohlstandsgemeinschaft halten können? Oder werden unsere sozialen Sicherungs- und Rentensysteme immer mehr unterminiert werden? Wird sich die Kluft zwischen Arm und Reich weiter vergrößern? Wer wird am Ende obsiegen: die sozial(verträglich)e Marktwirtschaft oder der neoliberale Turbokapitalismus, der nur auf Rendite setzt und keine Rücksicht auf das abgehängte Prekariat oder den kleinen Steuerzahler nimmt, der am Ende meist die Zeche der von selbstverliebten Spekulanten verursachten Bankenkrise zu zahlen hat? Werden wir unser westlich-demokratisches Wertesystem bewahren können? Oder wird es angesichts zunehmender wirtschaftlicher Not in Europa eine Demokratiemüdigkeit geben und sich in der Folge Rechtsradikalismus, Fremdenfeindlichkeit und Neo-Nationalismus wieder breitmachen? Wir fragen: In welcher Welt wollen wir leben und können wir leben?

Und sollen solcherlei Fragen gar nichts mit unserem Glauben zu tun haben – mit dem Glauben an das Gute, dem Glauben an Gerechtigkeit und Solidarität, dem Glauben an eine bessere Welt, an ein „Reich Gottes“, für das zu arbeiten gerade wir Christen uns berufen wissen? Der Glaube, zu dem uns die Bibel ermutigt, hat selbstverständlich sehr viel mit der Welt, in der wir leben, mit der Gesellschaft, zu der wir gehören, mit unseren Mitmenschen und Zeitgenossen

zu tun, gerade auch mit denen, die – wie viele Menschen in Griechenland und anderswo – an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden; er hat auch viel mit jenen Syrern, Irakern, Afghanen und Eritreern zu tun, die aus ihren weithin gescheiterten Staaten (*failed states*) zu entfliehen suchen – viele verzweifelt, manche berechnend, alle auf bessere Zeiten hoffend. Der Glaube, von dem die Schrift spricht, bezieht sich auf das Heil des Einzelnen ebenso wie auf das Wohl der Gesellschaft als Ganzes. Die alttestamentliche Gottesoffenbarung hatte nicht nur mit der Anbetung Jahwes zu tun, der das Volk Israel aus der Gefangenschaft und dem Sklavendienst befreite, sondern vor allem mit dem Verhältnis der Menschen zu ihren Mitmenschen. Auch bei der Botschaft Jesu, sonderlich seiner Bergpredigt, ging es um das Verhältnis zu unseren in Not geratenen Nachbarn, den Armen, Unterdrückten, Behinderten, Fliehenden und Gefangenen. Es ging um nichts anderes als um Menschlichkeit, Mitmenschlichkeit und darum auch und vor allem: um Gerechtigkeit.

Der Gott der Bibel ist ein Gott der Gerechtigkeit: „Und dies wird sein Name sein, mit dem man ihn nennen wird: ‚Der Herr unsere Gerechtigkeit‘.“ (Jer 23,6) „Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein und die Treue der Gurt seiner Hüften.“ (Jes 11,4 f.) Stellt man die Frage, worum es in der Bibel eigentlich geht, so kann die Antwort nur lauten: um nichts anderes als um „Gerechtigkeit“. Einige Hilfswerke haben vor einiger Zeit eine „Gerechtigkeits-Bibel“ herausgebracht, in der alle Bibelverse farbig markiert wurden, die mit Armut und Gerechtigkeit zu tun haben. Es finden sich nur wenige Seiten, die nicht markiert sind. „Armut“ und „Gerechtigkeit“ sind Schlüsselbegriffe der Schrift, weshalb die Bibel, auch wenn sie historisch-kritisch ausgelegt wird, immer noch aktuell und zeitgemäß bleibt.

Sinn und Zweck der *Tora*, des alttestamentlichen „Gesetzes“, war es, den Umgang und das Miteinander der Menschen untereinander zu regeln. Beim Glauben an den alttestamentlichen Gott Jahwe ging es nicht in erster Linie darum, einem nationalistisch-parteiischen Gott zu huldigen, sondern darum, eine Gesellschaft zu etablieren und zu organisieren, die von Recht, Gesetz und Gerechtigkeit geprägt sein würde. Denn gerade ein Volk auf der Flucht bedurfte und bedarf (damals wie heute) nichts so sehr wie Ordnung, Sicherheit, Solidarität, Recht und Gerechtigkeit. Wer die Bibel vor allem als Aufforderung versteht, den eigenen Gott vor allen anderen Göttern zu propagieren, der dürfte sie gründlich missverstanden haben. Wer sie aber als Auftrag an uns Menschen begreift, Gerechtigkeit zu schaffen und einen Rechtsstaat zu verwirklichen, der die menschliche Würde achtet, der hat sie recht verstanden. Ein Glaube, der nicht Gerechtigkeit (und Barmherzigkeit!) anstrebt – und das heißt doch: „Einer trage des andern Last“ –, kann der wahre Glaube nicht sein. Aus

gesellschaftspolitischer Sicht wird man es deshalb mit dem Jakobusbrief halten dürfen: „Hat nicht Gott erwählt die Armen in der Welt [...]? Ihr aber habt dem Armen Unehre angetan. [...] Denn es wird ein unbarmherziges Gericht über den ergehen, der nicht Barmherzigkeit getan hat; Barmherzigkeit aber triumphiert über das Gericht. Was hilft's, liebe Brüder, wenn jemand sagt, er habe Glauben, und hat doch keine Werke?“ (Jak 2,5 f. 13 f.).

Der Glaube hat also viel mit der gerechten und sozialverträglichen Gestaltung einer Gesellschaft zu tun. Aber doch nicht in dem Sinne, dass die Kirchen – oder andere Religionen – sich anmaßen dürften, die Welt gewaltsam zu verändern – wie dies muslimische Fundamentalisten zuweilen gerne täten. Die Zeiten sind, Gott sei dank!, vorbei, da die Kirche – unter dem Vorwand, eine „Gottesherrschaft“ zu errichten – übergroßen Machteinfluss auf die Staaten Europas ausübte. Vorbei sind aber auch die Tage, jedenfalls in Europa, als der Staatsapparat – unter dem Vorwand, die Staatsreligion oder die Staatsraison zu verteidigen – Religions- und Redefreiheit von Andersdenkenden und Minderheiten einschränkte und unterdrückte. Wie oft haben zudem machtbesessene Diktatoren die Religionen für ihre Zwecke instrumentalisiert! Und wie oft haben sich Kirchen und andere Religionen von ihren Regierungen bereitwillig (und zuweilen aus der Not heraus) instrumentalisieren lassen! Inzwischen gilt aus guten Gründen die Trennung von Staat und Kirche. Und wir dürfen heute sagen, was wir wollen, und glauben, was wir wollen. Doch nicht in allen Ländern ist das so. Andernfalls kämen nicht so viele Flüchtlinge und Migranten nach Europa, die nicht nur unseren Wohlstand und unsere sozialen Errungenschaften, sondern auch unsere Freiheiten zu schätzen wissen.

Neben der Herrschaft der Religion über den Staat und der Vormachtstellung des Staates über die Religion gibt es noch einen dritten Weg, sich in ein Verhältnis zum Staat zu setzen: den der Abkehr von der Politik, der Nichteinmischung, der Indifferenz, der Absonderung. Diesen Weg beschritten in der Vergangenheit weniger die Volkskirchen als vielmehr die Sekten und „freien“ Kirchen, die nicht als Massenbewegungen, sondern als Bekenntnisgemeinden auftraten, die sich nicht als Teil des Staates verstanden, sondern als öffentlichkeitsscheue Sondergemeinschaften am Rand der Gesellschaft zu behaupten suchten. Der bewusste Verzicht auf Macht und politische Einflussnahme ging einher mit dem exklusiven Bewusstsein, die reine Wahrheit gepachtet zu haben und eine schriftgemäße Lebensführung für sich zu beanspruchen. Dass die Sekten den Staat und auch die Volkskirchen durch ihre Absonderung und Exklusivität hin und wieder irritierten und herausforderten, was nicht zuletzt zur Verfolgung führte, muss nicht verschwiegen werden. Sie waren weder Salz in der Suppe der Gesellschaft noch Lichter, an denen sich Politiker orientieren konnten. Die Nichteinmischung wur-

de zum Programm erhoben. Leitlinien für eine christlich verantwortbare Politik boten sie eher selten. Die Konzentration auf die persönliche Frömmigkeit und Vorbereitung auf die ewige Seligkeit schien sie der Verpflichtung zu entheben, sich am Bauprojekt einer gerechten Gesellschaft und einer guten Regierungsführung beteiligen zu sollen.

Darum: Nicht obigen drei Irrwegen gilt es zu folgen, sondern vielmehr einem vierten Weg, dem der Mitgestaltung der Gesellschaft und des Staates. Der christliche Glaube basiert auf der Prämisse, dass Gott „in die Welt“ gekommen ist und immer wieder neu „in die Welt“ kommen muss, um wirksam zu sein und als Gott wahrgenommen zu werden. Ein bloß im „Jenseits“ thronender Gott, der nicht als Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe in die Welt kommt, ist ein Gott, auf den wir gerne verzichten können. Gott ist für uns nur Gott, *weil* und *wenn* er sich in unserer Welt verwirklicht. Deshalb muss es darum gehen, sich am Aufbau der „Gottesherrschaft“ zu beteiligen und des Landes und „der Stadt Bestes“ zu suchen (Jer 29,7). Das bedeutet konkret, dass Politiker, die sich „Christen“ nennen, in erster Linie dem Mandat der Gerechtigkeit verpflichtet sind; es bedeutet auch, dass Christen sich jederzeit politisch engagieren dürfen und sollen – auf der kommunalen Ebene ebenso wie auf Landesebene, dass sie sich für ein vereintes und gerechtes Europa ebenso einsetzen dürfen wie auch für eine gerechtere und friedlichere Welt, eine Welt, die nicht länger dem Diktat des uneingeschränkten Wachstums und der Kapitalvermehrung ausgeliefert ist; und dass sie ihre Stimme überall dort erheben, wo immer es an Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und Barmherzigkeit mangelt.

Als Jesus dem römischen Statthalter entgegnete: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, verzichtete er gegenüber Pilatus zwar auf jeden politischen Machtanspruch, nicht jedoch darauf, Einfluss nehmen zu wollen auf eine gerechtere, friedlichere, freiheitlichere und menschlichere Gesellschaft, an deren Bau auch die Nachfolger Jesu mitwirken sollten. Wer sich heute Christ nennt, verpflichtet sich zur Mitwirkung an dieser gerechten Gesellschaft, an dieser „Gottesherrschaft“. Dieses „Reich Gottes“ ist eine Gesellschaftsform, in der Menschen sich ungeachtet ihrer Weltanschauung, Religion oder Herkunft gegenseitig respektieren und wertschätzen, in der sie in Freiheit und Würde leben und ihr Leben sinnvoll gestalten können, ohne ausgebeutet oder diskriminiert zu werden. Es ist ein „Reich“, in dem die Menschen ihre Konflikte – die es immer geben wird – friedlich lösen und deshalb zu Verständigung, Versöhnung und Frieden finden. In diesem Reich regiert Gott nicht mit militärischer Gewalt, sondern mit Hilfe des Einsatzes von Menschen, die an Gerechtigkeit glauben und dafür mit allen ihnen zur Verfügung stehenden friedlichen Mitteln zu kämpfen bereit sind. □

UNZEITGEMÄSS AKTUELL

Zum 50. Todestag von Albert Schweitzer

„Die Wahrheit hat keine Stunde. Ihre Zeit ist immer und gerade dann, wenn sie am unzeitgemähesten erscheint.“ (Albert Schweitzer, *Zwischen Wasser und Urwald*)

Vor 50 Jahren, am 4. September 1965, starb Albert Schweitzer im 91. Lebensjahr in seinem Urwaldhospital Lambarene in Afrika. Wie das obige Zitat zeigt, war Schweitzer ein Mensch, der den Mut hatte, unzeitgemäße Dinge zu sagen und zu tun. Er bekannte: „Mit dem Geiste der Zeit befinde ich mich in vollständigem Widerspruch, weil er von Missachtung des Denkens erfüllt ist.“¹ Unzeitgemäß war und ist Schweitzer ganz gewiss, aber gleichwohl – oder gerade deshalb – nicht weniger aktuell. Man denkt an André Gides Feststellung, dass das Denken nur soweit Gültigkeit bewahrt, wie es unzeitgemäß ist.

Im westlichen Zentralafrika an der atlantischen Küste liegt die ehemalige französische Kolonie Gabun, die heute unabhängig ist. In dem Ort Lambarene gründete Albert Schweitzer 1913 sein Urwaldspital. Schweitzer war sich der Schuld, welche die Kolonialherren auf sich geladen hatten, sehr bewusst:

„Zuletzt ist alles, was wir den Völkern der Kolonien Gutes erweisen, nicht Wohltat, sondern Sühne für das viele Leid, das wir Weiße von dem Tage an, da unsere Schiffe den Weg zu ihren Gestaden fanden, über sie gebracht haben.“ (Wir Epigonen, München 2005, S. 338) „Draußen in den Kolonien geht es trostlos zu. Wir – die christlichen Nationen – schicken den Abschaum unserer Gesellschaft hin; wir denken nur daran, wie wir aus den dortigen Menschen viel herausziehen ... kurz, was draußen vorgeht, ist ein Hohn auf Menschlichkeit und Christentum. Soll die Schuld einigermaßen gesühnt werden, so müssen wir Menschen hinausschicken, die im Namen Jesu Gutes tun, nicht ‚bekehrende Missionare‘, sondern Menschen, die das an den Armen tun, was man tun muss, wenn die Bergpredigt und die Worte Jesu zu Recht bestehen. Bringt das Christentum das nicht fertig, so ist es gerichtet.“²

Schweitzer hatte seinen zwei Dokortiteln in Philosophie und Theologie einen dritten in Medizin folgen lassen und auf eine gesicherte Existenz und Karriere als Hochschullehrer für Neues Testament und als gefragter Organist verzichtet,

1 Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Hamburg 1980, S. 181.

2 Zitiert nach: Peter Münster, *Albert Schweitzer*; München 2010, S. 27 f.

um hier im mörderischen Klima Afrikas als Arzt die physische Not der Einheimischen zu lindern, dabei seine Gesundheit und sein Leben riskierend. Er tat dies, weil es getan werden musste, aus innerer Notwendigkeit und dem Ruf Jesu folgend; aus einer Haltung des Idealismus heraus, der seinen Lohn in sich selbst trägt und sich nicht von äußerer Beachtung und Anerkennung abhängig macht. Dass er äußeres Ansehen nicht gesucht hatte, mag der Grund dafür gewesen sein, dass ihm diese Anerkennung später im Übermaß zuteil wurde – dann allerdings gleich mit der Verklärung zur Legende und zum Heiligen, der er nicht war und nicht sein wollte, wie seine Tochter Rhena mehrfach bezeugte.

Vor dem Hintergrund seiner Kolonialkritik dürfte aber deutlich werden, wie verfehlt es ist, Schweitzer als Kolonialisten oder gar Rassisten zu diskreditieren, wie dies zuweilen in Fernsehreportagen dargestellt wird. Diese Kritik wird wohl nur deshalb geäußert, weil Schweitzer sein Spital mit der notwendigen Autorität eines Patriarchen führte und dabei gelegentlich auch mal eine Ohrfeige erteilt haben soll. Oder weil er, dem Sprachgebrauch seiner Zeit folgend, noch von „Negern“ und „primitiven Völkern“ sprach und davor warnte, die afrikanischen Staaten zu früh in die Selbstständigkeit zu entlassen. Er sah sich selbstbewusst als der ältere Bruder der Einheimischen – aber eben doch als Bruder und nicht als Besitzer oder Ausbeuter. Als Bruder war er zugleich ihr Diener, der keinerlei Profit aus den Menschen zog – ganz im Gegenteil: Er steckte sein dafür erbeteltes Vermögen in dieses Abenteuer und verzichtete auf seine finanzielle Unabhängigkeit. Nach dem Ersten Weltkrieg kehrte er krank und hochverschuldet als Reichsdeutscher in französischer Kriegsgefangenschaft nach Europa zurück.

Schweitzers Christentum

Schweitzers *Christentum* verschmilzt in Wort und Tat völlig mit seiner *Humanität*. Er lässt aus Ehrfurcht vor der Würde der Menschen jedem seinen persönlichen Glauben. Nicht derjenige ist für ihn Christ, der Jesus verbal bekennt, der an die Jungfrauengeburt und die Gottessohnschaft Christi glaubt, an Jesu Sühnetod und dessen Vergegenwärtigung im Abendmahl, an die Trinität und die Auferstehung, sondern der ist für ihn Christ, der Jesu Ruf „Du aber folge mir nach“ schlicht mit „Herr, hier bin ich“ beantwortet, der ohne viele Worte sein Kreuz des Dienens mit allen Konsequenzen auf sich nimmt, wie Schweitzer es in wahrer Demut tat. Um es mit Erich Kästner zu sagen: „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.“ Als Jesus an seine Jünger herantrat und sie zur Nachfolge aufrief, hielt er auch nicht erst eine dogmatische Glaubensprüfung zur Zulassung ab. Was allein zählte, war die unbedingte Nachfolge, nicht Lippenbekenntnisse. In dem Satz „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40), gipfelt für Schweitzer das Christsein. Für

ihn ist Jesus der dies gebietende „Herr“ und nicht der „Bruder“, wie es heute zuweilen zu hören ist. Neben dieser Jesus-Nachfolge erscheinen ihm alle theologischen Spitzfindigkeiten zweitrangig. Er warnt sogar vor denen, die von Gott reden, „als hätten sie mit ihm gefrühstückt“. Für Schweitzer galt vielmehr: „Aus Frömmigkeit nicht von Gott reden.“⁴³

Schweitzer war sich bewusst, dass manche seiner Kritiker seine Auffassung durchaus für Atheismus halten könnten: „Du und ich, wir müssen unsere Religion zeitlebens in uns verschließen und geheim halten, denn was für uns Gott und Unsterblichkeit sind, das können andere nur als Atheismus und Negation der Seele verstehen. Es ist uns genug zum Leben und zum Sterben ... in unserer Armut sind wir reich und einst wird die ganze Welt so arm werden, um wieder reich zu werden, nachdem sie die erborgten und hypotheckenbelasteten Güter verloren hat, die jetzt zur Ausstattung der Religion gehören.“⁴⁴ An anderer Stelle wird er noch deutlicher: „Käme ich morgen zu dem Schluss, dass es keinen Gott gibt und keine Unsterblichkeit und dass die Moral nur eine Erfindung der Gesellschaft ist – dann würde mich das überhaupt nicht berühren. Das Gleichgewicht meines inneren Lebens und das Bewusstsein meiner Pflicht wären nicht im Geringsten erschüttert. Das erfüllt mich mit heiterem Stolz. Ich lerne das Lachen.“⁴⁵ Und zur Unsterblichkeit: „Ich habe eine Vorstellung von der Unsterblichkeit: Das, was an uns unvergänglich, immateriell ist, das sind unsere Gedanken. Wir leben, wenn unsere Gedanken in anderen wiedergeboren werden. Deshalb leben Sokrates und Christus. Das ist die lebendige Unsterblichkeit! Wozu noch eine andere?“⁴⁶

In Vorfreude auf sein unmittelbar bevorstehendes menschliches Dienen hatte er am 1. Mai 1904 an Helene Bresslau, seine zukünftige Frau, geschrieben: „Und dann das Recht haben, ein Ketzer zu sein! Nur Jesus von Nazareth kennen; die Fortführung seines Werkes als einzige Religion haben, nicht mehr ertragen zu müssen, was das Christentum an Plebejischem, an Vulgärem an sich hat. Nicht mehr die Angst vor der Hölle kennen, nicht mehr nach den Freuden des Himmels trachten, nicht mehr diese falsche Furcht haben, nicht diese falsche Unterwürfigkeit, die ein wesentlicher Bestandteil der Religion ist – und doch wissen, dass man Ihn, den einen Großen, versteht und dass man sein Jünger ist. Gestern las ich das 25. Kapitel des Matthäus-Evangeliums, weil ich so sehr den Vers liebe: ‚Was ihr getan habt einem dieser Geringsten unter meinen Brüdern, das habt ihr mir getan.‘ Aber wo beim Jüngsten Gericht von der Scheidung der ‚Schafe und der Böcke‘ die Rede ist, da lächelte ich: Ich will nicht zu den

3 Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie III*, 1+2, München 1999, S. 441.

4 Brief Schweitzers von Silvester 1905 an Helene Bresslau, in: Albert Schweitzer – Helene Bresslau, *Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902–1912*, München 1992, S. 125.

5 A.a.O., S. 42.

6 A.a.O., S. 70.

Schafen, und im Himmel treffe ich sicher eine ganze Gesellschaft, die ich nicht mag: St. Loyola, St. Hieronymus und ein paar preußische Oberkirchenräte – und mit diesen allen freundlich tun und den Bruderkuß austauschen? Nein, ich verzichte, lieber in die Hölle, dort ist die Gesellschaft weniger gemischt. Mit Julian Apostata, Caesar, Sokrates, Platon und Heraklit lässt sich schon ein anständiges Gespräch führen.“⁷

So wollte und will man ihm in manchen Kreisen absprechen, dass er noch Christ sei. Es verwundert auch nicht, dass die Pariser Missionsgesellschaft ihn zunächst als Missionar ablehnte, da er zwar „die rechte christliche Liebe, aber nicht den rechten Glauben“ habe. Darauf studierte er Medizin, um „stumm wie ein Karpfen“ in Afrika wirken zu können. Er hielt fest an dem Satz: „Wir lassen es uns nicht nehmen, dass der rechte Glaube an das Evangelium sich in der Betätigung desselben zu erweisen habe.“⁸ Schlicht als Jünger Jesu am Reiche Gottes mitzuarbeiten, ist ihm mehr als genug.

Schweitzer ist erfüllt von Hoffen und Sehnen nach der Verwirklichung des *Reiches Gottes*, der zentrale Begriff seiner Theologie. Das Reich Gottes als ethische Größe, als Ernstmachen mit wahrer Humanität, das ist der Motor für all sein Tun auf allen Gebieten. Das Vaterunser ist ihm als eigentliches Glaubensbekenntnis der „Polarstern des christlichen Glaubens“.⁹ Die Bitte „Dein Reich komme“ ist für ihn nicht mehr die Bitte um Gottes Handeln in einer apokalyptisch hereinbrechenden Umgestaltung der Welt wie in der frühjüdischen Eschatologie. Für das Reich Gottes bereit zu sein, heißt für ihn, im Hier und Jetzt selber Hand anzulegen und Erlösung von Leid zu bringen, wo immer es möglich ist. Reich Gottes ist für ihn nichts zu Erwartendes, sondern etwas zu Verwirklichendes, nicht Endlösung, sondern ständige Aufgabe. Die in Gebeten oft zu hörende Bitte „Herr, schaffe Frieden in der Welt“ würde er als einen Missbrauch Gottes verstehen, den man zum Weltpolizisten macht, ja als Abwälzen der Verantwortung, es nicht selbst tun zu müssen, angefangen vom Frieden in unseren Herzen bis hin zum Weltfrieden. Es ist unsere, nicht Gottes Schuld, wenn kein Friede in der Welt ist.

Schweitzers Kulturphilosophie und Ethik

Die Idee des Reiches Gottes ist für Schweitzer das Bindeglied zwischen seiner Theologie und seiner Kulturphilosophie: In ihr ist die Einheit seines Denkens verankert. „Einzig durch die Reichgottesidee gelangt die Religion in Verbindung mit der Kultur.“¹⁰ Seine Bemühungen um das Reich Gottes und seine Bemühungen um die Kultur, d.h. „Reich Gottes“ und „Kulturstaat“, sind bei ihm

7 A.a.O., S. 68.

8 Albert Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, München 1995, S. 358.

9 A.a.O., S. 351 ff.

10 Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*, München 2001, S. 415.

identisch, wobei sich dieser Begriff bei ihm haushoch durch seine ethische Qualität unterscheidet vom menschenverachtenden „Gottesstaat“, den religiöse Fanatiker heute errichten wollen. So bleibt er als Theologe Kulturphilosoph und als Kulturphilosoph Theologe und als beides immer er selbst. Der so genannte Kulturprotestantismus, von manchen Kreisen belächelt, wird von ihm hoch geschätzt.¹¹ Für ihn ist der Protestantismus geradezu kulturtragend, weil für ihn zu seinem Wesen gehört, „dass er eine Kirche ist, die nicht kirchgläubig, sondern christgläubig ist. Dadurch ist ihm verliehen und aufgegeben, durchaus wahrhaftig zu sein. Hört er auf, unerschrockenes Wahrheitsbedürfnis zu besitzen, ist er nur noch ein Schatten seiner selbst und damit untauglich, der christlichen Religion und der Welt das zu sein, wozu er berufen ist.“¹² Wahrhaftigkeit sich selbst und anderen gegenüber ist für Schweitzer das zentrale Fundament allen geistigen Lebens überhaupt.

Kommen wir zu Schweitzers Philosophie: Vom Denken verlangt Schweitzer, dass es „elementar“ sei, dass es ausgehe von den Grundfragen, die uns entweder *bedrängen*, oder die wir *verdrängen*, die uns aber immer umgeben. Was ist der Sinn meines Daseins und welchen Inhalt soll mein Leben haben? „Was bedeuten die Gesellschaft, in der ich lebe, und ich selber in der Welt? Was wollen wir in ihr? Was erhoffen wir von ihr?“¹³ Fragen, auf die sowohl Religion wie Philosophie eine Art Antwortversuch darstellen. Der Verzicht auf das Denken, eigenes Denken, gilt ihm als Hauptursache des Niedergangs der Kultur. Mit „Denken“ meint er kein auf mathematisch-logische und abstrakt-funktionale Kausalität reduziertes Denken, das den Denkenden selbst ausschließt, so, als ob dieser betrachtend neben sich und der Welt als Objekt stünde, statt sich als Subjekt in ihr zu erleben – eigenes Denken muss für Schweitzer subjektiv-verbindlich sein. („Die Angst vor dem Subjektivismus! [...] Der tiefe Subjektivismus hat den Wert des Objektiven, hat objektive Geltung.“¹⁴) Denn Denken ist für ihn die Auseinandersetzung all dessen, was sich in mir an Wollen, d.h. auch an Gefühlen, überhaupt regt, mit all dem, was ich außerhalb von mir von der Welt erkenne. Schweitzers Denken ist im wahrsten Sinne des Wortes ganzheitlich, zugespitzt: Er denkt mit Hirn, Herz und Hand. Und das heißt: In mir erkenne ich als Elementarstes den Willen zum Leben. Auch außerhalb von mir treffe ich überall auf diesen (Über-)Lebenswillen. Also lautet nach Schweitzer der elementarste Satz unseres Bewusstseins: „*Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.*“ Da ich nicht anders kann, als diesem geheimnisvollen, weiter nicht zu ergründenden Lebenswillen in mir Ehrfurcht entgegenzubringen, muss ich aus innerer Notwendigkeit allem anderen Willen

11 Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, S. 354 ff.

12 Albert Schweitzer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, München 1974, S. 36.

13 Albert Schweitzer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, München 1974, S. 76.

14 Schweitzer, *Kulturphilosophie III*, 1+2, S. 455.

zum Leben außerhalb von mir ebenso begegnen und ihm dieselbe Ehrfurcht als Tat der Wahrhaftigkeit erweisen. Schweitzer spricht von „mystischer Ethik“ und „ethischer Mystik“ und bezeichnet sich als „Mystiker der Tat“, denn er wird eins mit diesem unergründlichen Willen in ihm, indem er ihn tätig auf seinen höchsten Wert bringt. So gelangt er zu seiner berühmten „*Ehrfurcht vor dem Leben*“. Diese Ehrfurcht hält er für das Grundprinzip aller Ethik und sogar für das ins Universelle erweiterte Liebesgebot Jesu. Von hier aus erhält sein Handeln einen sittlichen Wert: Gut ist, Leben zu erhalten und zu fördern und auf seinen höchsten Wert zu bringen – böse ist, Leben zu vernichten und es in seiner Entwicklung zu hemmen und zu schädigen. Damit ist Welt- und Lebensbejahung gegeben als Basis für einen Optimismus, der für Schweitzer keine Erkenntniskategorie, sondern eine Kategorie des auf Veränderung der Welt gerichteten Wollens ist. Er bezeichnete sich selbst als Pessimisten des Erkennens, aber als Optimisten des Wollens.

Aber auch *Lebensverneinung* ist darin enthalten, denn um anderem Leben seinen Entfaltungsraum zu lassen, muss ich mich freiwillig selbst in gewissen Grenzen zurücknehmen, d.h., ich hindere bewusst meinen Willen zum Leben um des anderen willen am zügellosen egoistischen Sichausleben. Andererseits beinhaltet diese Ethik die Forderung nach Verinnerlichung, Sammlung und Selbstvervollkommnung. Hier muss auch die Musik genannt werden, die für den Organisten Schweitzer Meditation im Geiste war und die aus Platzgründen in diesen Ausführungen leider zu kurz kommt. Zur Selbstvervollkommnung gehört gerade, dass ich auch mein eigenes Leben auf den höchsten Wert bringen soll. Bildung ist in diesem Sinne auch immer Selbstbildung und als solche Selbstzweck.

Schweitzers Ethik umschließt bereits bekannte Grundsätze, von der Volksweisheit „Was du nicht willst, das man dir tu“, das füg’ auch keinem andern zu“ bis hin zu „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“. Sie greift Volksweisheit und gesunden Menschenverstand auf, vertieft sie aber und führt sie weiter. Denn noch etwas folgt darüber hinaus aus Schweitzers Grundprinzip: Seine Ethik hat es nicht nur, wie die meiste bisherige Ethik, mit dem Verhalten von Mensch zu Mensch allein zu tun, sondern mit dem Verhältnis zu allem Lebendigen, die Tiere eingeschlossen, ja sogar zu allem, was dem Leben dient.¹⁵ Man denke hier nur an die Umweltproblematik, um zu erkennen, dass in dieser Ethik ein ungeheures Potenzial für unsere Zeit schlummert, auch wenn Schweitzer von der philosophischen Fachzunft bisher ignoriert wurde und in kaum einer Philosophiegeschichte erwähnt wird. Heute kommt zur Frage, wozu wir leben, noch die Frage hinzu, wovon wir in Zukunft leben sollen. Erhellend ist hier das Wortspiel: Wenn die Schöpfung nur noch der *Abschöpfung* um rein wirtschaftlicher *Wertschöpfung* willen dient, führt dies unweigerlich zur *Erschöpfung* der Ressourcen.

15 A.a.O., S. 463.

Eine auf Ehrfurcht vor dem Leben gegründete Ethik führt unablässig zu Konflikten: Ich muss anderes Leben töten, um selbst zu überleben. Dies hat Schweitzer nicht übersehen („Selbstentzweiung des Willens zum Leben“). Im Gegenteil: Gerade diese Konflikte fachen die Glut der Ethik an. Es ist eine ausgesprochene Gesinnungs- und Verantwortungsethik: Nie darf der Einzelne aus der letzten Verantwortung für sein Tun entlassen werden, dessen Notwendigkeit in jedem einzelnen Fall und immer wieder neu nach bestem Wissen und Gewissen zu erwägen ist. Nie darf Töten (oder auch nur Schädigen) routinemäßig oder gedankenlos betrieben werden. Für seine Entscheidung steht jeder für sich in voller Verantwortung. Und wenn er doch töten muss, soll er wachsam, wo immer es möglich ist, Leid vermindern und Leben retten helfen als eine Art Sühne für die zwangsweise tragisch aufgeladene Schuld des Tötenmüssens. Durch Hingabe wird er eins mit dem unendlichen Lebenswillen und damit zum „Mystiker der Tat“, indem er die Selbstentzweiung des Willens zum Leben, so weit ihm möglich ist, aufhebt. So trägt diese Ethik den Motor, Gutes zu tun, in sich selbst. Diese Ethik bietet also keine einfachen Patentlösungen, sondern hält das Gewissen ständig aufs Äußerste geschärft und sieht in Gedankenlosigkeit, Gleichgültigkeit und Abstumpfung ihre größte Bedrohung. Also kein gutes Gewissen als Ruhekitzel, denn für Schweitzer ist das gute Gewissen „eine Erfindung des Teufels“!

Schweitzers Lebensanschauung und Weltanschauung

Soweit führte uns die Anschauung des Lebens, dessen Teil wir sind. Schweitzer nennt das *Lebensanschauung*. Doch nun schauen wir uns noch die Welt außerhalb von uns an und kommen damit zur *Weltanschauung*. Dahinter steht wiederum das von der jeweiligen Naturwissenschaft gelieferte Weltbild. Natürlich muss das Weltbild auf dem neuesten Stand der Forschung sein, aber die daraus zu gewinnende Weltanschauung ist immer noch Sache des Denkens, vor allem, was die Sinnfrage betrifft. Naturwissenschaft bietet grandiose Antworten auf die Wie-Frage; beim Warum indes tut sie sich schon schwerer, aber bei der Sinnfrage muss sie passen. (Der durchs Fernsehen bekannte Astrophysiker Harald Lesch betont dies immer wieder.) Aber auch diesbezüglich hat Schweitzer einen interessanten, bisher wenig beachteten Ansatz zu bieten: Unbewusst oder bewusst besteht in uns ein Verlangen, das richtige, sinnvolle Handeln, also die Ethik und überhaupt den *Sinn des Lebens*, aus Welterkenntnis abzuleiten und unser Handeln im Weltganzen als sinnvoll zu begreifen. Dies führte und führt oft dazu, dass auf dieses Weltganze ein Sinn projiziert wird, den uns eigentlich die Lebensanschauung eingeflüstert hat, und den wir nun, nach geglückter Selbsttäuschung, mit gewisser Genugtuung wieder aus unserer Erkenntnis der Welt herauszulesen meinen (Hegel konnte noch sagen: „Um so schlimmer für die Wirklichkeit“, wenn seine Deutung nicht der Wirklichkeit zu entsprechen schien). Diese Projektion zeigt sich auch in der oft kon-

fiktreichen und kränkenden, weil die Eitelkeit verletzenden Ablösung des zunächst geozentrischen, dann heliozentrischen Weltbildes; nach dessen Unhaltbarkeit deuten viele heute die *Feinabstimmung* der Naturgesetze und Naturkonstanten wieder anthropozentrisch, als hätte das ganze Universum nur ein Ziel: den Menschen hervorzubringen. Aus Wahrhaftigkeit – ein Zentralbegriff in seinem Denken – will Schweitzer hier gründlich aufräumen. „Wenn das Denken sich auf den Weg macht, muss es auf alles gefasst sein, auch darauf, dass es beim Nichterkennen anlangt.“¹⁶ Wahrhaftig denkend gelangt er zu einem radikal skeptischen und pessimistischen Ergebnis, indem er sich in Bezug auf die Erkenntnis des Sinnes der Welt als Agnostiker bekennt:

„Die Aussichtslosigkeit des Unternehmens, den Sinn des Lebens in dem Sinn der Welt zu begreifen, ist zunächst damit gegeben, dass in dem Weltgeschehen keine Zweckmäßigkeit offenbar wird, in die das Wirken der Menschen und der Menschheit irgendwie eingreifen könnte. Auf einem der kleineren unter den Millionen von Gestirnen leben seit einer kurzen Spanne Zeit Menschenwesen. Auf wie lange? Irgendeine Herabsetzung oder Steigerung der Temperatur der Erde, eine Achsenschwankung des Gestirns, eine Hebung des Meeresspiegels oder eine Änderung in der Zusammensetzung der Atmosphäre kann ihrem Dasein ein Ende setzen. Oder die Erde selber fällt wie so manches andere Gestirn irgendeiner kosmischen Katastrophe zum Opfer. Was wir für die Erde bedeuten, wissen wir nicht. Wie viel weniger dürfen wir uns dann anmaßen, dem unendlichen Universum einen auf uns zielenden oder durch unsere Existenz erklärbaren Sinn beilegen zu wollen!“¹⁷

Mit diesem Eingeständnis glaubt Schweitzer so etwas wie eine kopernikanische Wende im abendländischen Denken herbeizuführen:

„Ich glaube der erste im abendländischen Denken zu sein, der dieses niederschmetternde Ergebnis des Erkennens anzuerkennen wagt und in Bezug auf unser Wissen von der Welt absolut skeptisch ist, ohne damit zugleich auf Welt- und Lebensbejahung und Ethik zu verzichten. Resignation in Bezug auf das Erkennen der Welt ist für mich nicht der rettungslose Fall in einen Skeptizismus, der uns wie ein steuerloses Wrack in dem Leben dahintreiben lässt. Ich sehe darin die Wahrhaftigkeitsleistung, die wir wagen müssen, um von da aus zu der wertvollen Weltanschauung, die uns vorschwebt, zu gelangen. Alle Weltanschauung, die nicht von der Resignation des Erkennens ausgeht, ist gekünstelt und erdichtet, denn sie beruht auf einer unzulässigen Deutung der Welt.“¹⁸

16 Schweitzer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 92 – anders ders., *Kulturphilosophie III*, 1+2, S. 284. 300 u. *Kulturphilosophie III*, 3+4, München 2000, S. 26!

17 Schweitzer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 335; siehe auch ders., *Kulturphilosophie III*, 1+2, S. 167 ff. 235 ff. 307 ff.

18 Schweitzer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 105.

Deshalb fordert Schweitzer den Verzicht auf jederlei Bindung der Ethik an eine Deutung der Welt (religiös gesprochen heißt das bei ihm „anders sein als, bzw. frei sein von der Welt“). Allein aus der Lebensanschauung soll die Ethik ihre Kraft beziehen und wahrhaftig, und damit freier und tüchtiger als zuvor für ihre Aufgabe werden, die Welt positiv zu verändern. So verzichtet er auf ein in sich geschlossenes, weil gekünsteltes philosophisches System: Er ergab sich aus Wahrhaftigkeit resignierend und zugleich innerlich triumphierend darein, den Dom unvollendet lassen zu müssen. Nur den Chor brachte er fertig. In diesem aber feierte er lebendigen und unaufhörlichen Gottesdienst.¹⁹

Es dürfte klar geworden sein, dass für Schweitzer der „Glaube im kirchlichen Sinn“ wenn nicht überholt, so doch einfach zu eng war. Er glaubte an „die große Renaissance, in der die Menschheit entdeckt, dass das Ethische die höchste Wahrheit und die höchste Zweckmäßigkeit ist. [...] Ein schlichter Wegbereiter dieser Renaissance möchte ich sein und den Glauben an eine neue Menschheit als einen Feuerbrand in unsere dunkle Zeit hineinschleudern.“²⁰ Welch eine Größe läge in dem geistigen Fortschritt, wenn sich die Weltreligionen auf dieses Ethische als kleinsten gemeinsamen Nenner einigen könnten. Dabei könnten sie ihre jeweilige Individualität beibehalten, die sozusagen nur die Schale dieses gemeinsamen Kernes ist. Stattdessen streiten wir um das Gefäß und verschütten dabei den Inhalt.

Schweitzers „Mein Wort an die Menschen“ (1965), vor 50 Jahren aus Anlass seines 90. Geburtstages aufgezeichnet, beginnt mit dem Satz: „Ich rufe die Menschheit auf zur Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben.“ Wer so redet, muss das Selbstbewusstsein eines Propheten haben. Wahrhaft groß bleibt Schweitzer darin, dass er sich die Fragen des Urgrundes seines Seins mit seiner ganzen Existenz zu stellen versuchte – unablässig bis zu seinem Tod im 91. Lebensjahr ringend. Kraftvoll war Schweitzer, weil ihn eigentlich nur das wirklich interessierte, was ihn innerlich berührte und was ihm zur lebendigen Kraft werden konnte, was etwas in ihm auslöste. In seinem Leben und Denken spürt man in allem die persönliche Betroffenheit seiner Person und die völlige Unabhängigkeit vom Urteil anderer und des Zeitgeistes. In allem war er ganz er selbst, ein „Original“ im wahren Sinn des Wortes. Alles Epigonenhafte, bloß Nachahmende, archaische Tendenzen und Historizismus lehnte er ab. Es ging ihm um die Schaffung neuer Ideale für seine Zeit, die er durch eigenschöpferisches Ringen aus der Vergangenheit und Gegenwart für die Zukunft gewinnen wollte. Persönlichkeiten der Vergangenheit dienten ihm allenfalls als Katalysatoren für eigene geistige Prozesse, nie als zu kopierende Vorbilder. Der Glaube an die Kraft des eigenen Geistes gab ihm den Mut, selbstständig neben historische Größen zu treten und den Faden der Geschichte in der Gegenwart weiterzuspinnen. □

Rainer Noll war von 1972 bis 2014 Kantor an St. Martin in Kelsterbach.

19 Vgl. a.a.O., S. 382.

20 A.a.O., S. 114 f.

„ICH HATT’ EINEN KAMERADEN“

Der Erste Weltkrieg in literarischen Zeugnissen von Frontsoldaten, Teil II

Im letzten Heft brachten wir den ersten Teil der literarischen Reminiszenzen von Zeitszeugen des Ersten Weltkrieges vor 100 Jahren, die Erwin Martin mit dem zweiten Teil in dieser Ausgabe fortsetzt. Nach dem ersten Zeitszeugen, Walter Flex, lässt Martin nun Ernst Jünger zu Wort kommen.

Das zweite berühmte Buch über das Erlebnis des Ersten Weltkriegs erschien zwei Jahre nach dessen Beendigung, 1920, von einem, der im Gegensatz zu Walter Flex bis zuletzt im Einsatz war und überlebte. Es ist *Ernst Jünger*, der renommierte Schriftsteller, der, 1895 geboren, das ganze folgende 20. Jahrhundert durchlebte. Er starb 1998 im Alter von 103 Jahren. Jüngers Werk *In Stahlgewittern* mit dem Untertitel *Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*¹ atmet einen anderen Geist als das Buch von Walter Flex. Bei Jünger begegnet uns nicht Landschaftsposie mit fernem Kanonengrollen, sondern grausige Kriegsrealität im Blick eines sachlichen Beobachters. Er beschreibt akribisch das infernalische Zerstörungswerk einer Materialschlacht.

„Als der Morgen graute, entschleierte sich die fremde Umgebung allmählich den staunenden Augen. Der Hohlweg erschien nur noch als eine Reihe riesiger, mit Uniformstücken, Waffen und Toten gefüllter Trichter; das umliegende Gelände war, so weit der Blick reichte, völlig von schweren Granaten umgewälzt. Nicht ein einziger armseliger Grashalm zeigte sich dem suchenden Auge. Der zerwühlte Kampfplatz war grauenhaft. Zwischen den lebenden Verteidigern lagen die toten. Beim Graben von Deckungslöchern bemerkten wir, dass sie in Lagen übereinander geschichtet waren. Eine Kompanie nach der anderen war dicht gedrängt im Trommelfeuer ausharrend vernichtet. Dann waren die Leichen durch die von den Geschossen hoch geschleuderten Erdmassen verschüttet, und die nächste Kompanie war an den Platz der Gefallenen getreten. Der Hohlweg und das Gelände dahinter lag voll Deutscher, das Gelände davor voll Engländer. Aus den Böschungen starrten Arme, Beine und Köpfe; vor unseren Erdlöchern lagen abgerissene Gliedmaßen und Tote, über die man zum Teil, um dem steten Anblick der entstellten Gesichter zu

¹ Ernst Jünger, *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*, 5., völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage, E.S. Mittler & Sohn: Berlin 1924 (darauf beziehen sich die Seitenangaben im Text).

entgehen, Mäntel und Zeltbahnen geworfen hatte. Trotz der Hitze dachte niemand daran, die Körper mit Erde zu bedecken.“ (S. 89 f.)

Während Flex das Ideal des Soldaten bei inneren Werten ansiedelt, die sich auf klassische Bildung und religiöse Bindung gründen, sind Jüngers Helden von elementarer Kampfbereitschaft erfüllt:

„Aus allen Trichtern erhoben sich Gewehr schwingende Gestalten und rannten mit rollenden Augen und schäumendem Munde unter furchtbarem Hurragebrüll gegen die feindliche Stellung an, aus der die Verteidiger zu Hunderten mit hochgehobenen Händen hervorkamen. Pardon wurde nicht gegeben. [...] Der Kämpfer, dem während des Anlaufs gegen den Feind ein blutiger Schleier vor den Augen wallte, kann seine Gefühle nicht mehr umstellen. Er will nicht gefangen nehmen; er will töten. [...] Er steht im Banne gewaltiger Urtriebe.“ (S. 234 f.)

Dazu noch folgender Abschnitt aus der Schlacht an der Somme:

„Die Dörfer, die wir auf unserem Marsch nach vorn passierten, hatten das Aussehen großer Tollhäuser angenommen. Ganze Kompagnien stießen und rissen Mauern um oder saßen oben auf den Dächern und zertrümmerten die Ziegel. Bäume wurden gefällt, Scheiben zerschlagen, rings stiegen von gewaltigen Schutthaufen Rauch und Staubwolken auf, kurz, es wurde eine Orgie der Vernichtung gefeiert. [...] Die moralische Berechtigung dieser Zerstörungen ist viel umstritten. [...] Über die Notwendigkeit bin ich als preußischer Offizier natürlich keinen Augenblick im Zweifel. Kriegführen heißt, den Gegner durch rücksichtslose Kraftentfaltung zu vernichten suchen.“ (S. 114 f.)

Bei Jünger kein Bedauern über die Zerstörungen, die durch den Einmarsch des deutschen Heeres in Frankreich erfolgten. Es war Feindesland, und die vertriebenen Bewohner, deren Heimat verwüstet wurde, waren Feinde, für die man kein Mitleid zu haben brauchte. Jünger nimmt die leidenden Menschen nicht wahr:

„Das Landschaftsbild ist dem, der es geschaut, unvergesslich. Vor kurzem hatte diese Gegend doch noch aus Dörfern, Wiesen, Wäldern und Feldern bestanden, und nun war buchstäblich kein Strauch, kein winziges Halmchen mehr zu sehen. Jede Handbreit Bodens war umgewühlt und immer wieder umgewühlt, die Bäume zerfetzt und zu Mulm gemahlen, die Häuser weggeblasen und zu Pulver zerstäubt, Berge abgetragen und das Ackerland zur Wüste verwandelt. Doch das Unheimlichste war nicht das Grauenhafte der Landschaft an sich, sondern die Tatsache, dass diese der Welt bisher unbekanntes Szenario erst durch den Menschen geschaffen war, der in ihr den Endkampf auszutragen gedachte. So war alles Furchtbare, dessen der Mensch in seinen Gedanken fähig ist, auf das Gefilde übertragen, das als getreues

Abbild die Seele des Materialkämpfers offenbarte, wie es vor Kurzem noch den idyllischen Frieden einer ländlichen Bevölkerung gespiegelt hatte. [...] Und es schien, als ob in dieser von ihm selbst geschaffenen Landschaft auch der Mensch ein anderer geworden wäre, geheimnisvoller, härter und rücksichtsloser. [...] Von der Somme-Schlacht an trug der deutsche Soldat den Stahlhelm, und in seine Züge meißelte sich jener starre Ausdruck einer aufs Allerletzte überspannten Energie. [...] Hier ging die Ritterlichkeit auf immer dahin, sie musste dem intensiven Tempo des Kampfes weichen, wo alle noblen und persönlichen Gefühle weichen müssen, wo die Maschine die Herrschaft gewinnt.“ (S. 99 f.)

Der junge Mensch, der in den Krieg zieht, wird entsprechend vorgeformt. Es fängt mit dem Exerzieren auf dem Kasernenhof an:

„Der Drill wird als Mittel zum Zweck bei keinem Heere zu entbehren sein, er lässt sich weder durch individuelle noch durch sportliche Erziehung ersetzen. Ein Mann, dessen innerer Wert nicht über jeden Zweifel erhaben ist, muss bis zum Stumpsinn gehorchen lernen, damit seine Triebe auch in den schrecklichsten Momenten durch den geistigen Zwang des Führers gezügelt werden können.“ (S. 268)

So verscheuchte der Leutnant Jünger bei seiner durch einen Feuerüberfall verwirrten Gruppe den „inneren Schweinehund“ und auch seinen eigenen durch einen „preußischen Anpiff“. Hier äußert sich der Stolz des Offiziers:

„Führer zu sein mit klarem Kopfe birgt den schönsten Lohn in sich wie die Feigheit ihre Strafe. Ich habe stets den Feigling bemitleidet, dem die Schlacht zu einer Reihe höllischer Qualen wurde, die der Mutige in gesteigerter Lebenskraft nur als eine Kette aufregender Ereignisse betrachtete.“ (S. 142 f.)

Solche Bemerkungen lassen im Gegensatz zur schwärmerischen Verehrung des Freundes bei Flex, hinter der sich der Autor selbst völlig zurücknimmt, eine massive Ichbezogenheit erkennen. Jünger feiert sich als vorbildlichen Krieger, der als Leutnant seinen Soldaten ein leuchtendes, in der Gefahr ermutigendes Vorbild gibt. Er lässt das auch gern seine Leute bestätigen: „Vor Leutnant Jünger habe ich jetzt aber Respekt; Junge, Junge, der flitzte dich man so über die Barrikaden!“ (S. 181)

Jüngers Selbstlob gipfelt in dem stolzen Hinweis darauf, dass er ein Dutzend Mal einem lebensbedrohenden Angriff auf seine Person standgehalten hat und schließlich für seine außerordentliche Tapferkeit vom Kaiser mit dem *Pour le Mérite* ausgezeichnet wurde. Dazu passt auch die folgende Bemerkung: „Das hat mir vor allem den Offizierstisch wert gemacht. Hier, wo die geistigen Träger und Vorkämpfer der Front zusammenkamen, konzentrierte sich der Wille zum Siege und wurde Form in den Zügen wetterharter Gesichter. Hier war ein Element lebendig, das die Wüstheit

des Krieges unterstrich und doch vergeistigte, das man bei den Leuten, mit denen man zusammen in den Trichtern lag, so selten fand, die sportsmäßige Freude an der Gefahr, der ritterliche Drang zum Bestehen eines Kampfes. Zum mindesten habe ich in diesem viel verlästerten Kreise niemals ein Wort des Zagens vernommen.“ (S. 128)

Diesen Geist trug Jünger in abgewandelter Form auch in die Nachkriegszeit hinein. Im Vorwort zur 5. Auflage seines Buches von 1924 heißt es: „Eine Zeit von einer Brutalität, von der wir uns noch gar keine Vorstellung machen können, zieht herauf, ja wir sind schon mitten darin. Vor dem Ereignis wird jede Debatte zu Schaum, über den ganzen Wust von Redensarten, die uns fruchtlos ermüden, über Krämer, Literaten und Schwächlinge wird die Aufforderung zur Tat in das neue Europa fegen, eine reißende Flutwelle mit blutrotem Kamm. Denn der Friede weilt nicht beim Feiglinge, sondern beim Schwert. Noch sind nicht alle Furchtlosen verschüttet unter den Ruinen, die Deutschland begraben. Tragen wir in unsere neuen Aufgaben das alte Eisen gewohnte Tempo hinein!“ (S. XIV)

Jünger trifft mit seinem Buch die Bedürfnisse einer Leserschaft, die dem heroischen Menschen im Frontkämpfer höchste Achtung zollt und geneigt ist, Andersdenkende und alle Schwachen zu verachten mit der Tendenz, sie mit eiserner Faust aus dem Weg zu räumen. Nun muss auch gesagt werden, dass Jünger sein Buch *In Stahlgewittern* in den Folgejahren mehrfach überarbeitet hat. Was in den ersten Ausgaben stark nationalistisch klang und auch so gemeint war, nahm Jünger später aus dem Text heraus, auch das zitierte Vorwort von 1924. Die Erlebnisse der wechselnden Folgezeiten färbten seine jeweiligen Textgestaltungen ein. Von der Ideologie des Nationalsozialismus hat sich Jünger allerdings in den Dreißigerjahren distanziert, weil sie ihm zu ungeistig war. Er ging in die innere Emigration. Durch die Abmilderung der frühen Formulierungen machte Jünger aus den ursprünglichen Tatsachenberichten ein belletristisches Werk der Erinnerung an seine Kriegserlebnisse. In dieser Form erreichten die „Stahlgewitter“ eigentlich erst ihre zahlreiche Leserschaft. Stehen blieb aber auch jetzt die Ambivalenz des Buches, dass der Krieg mit seiner Brutalität beschrieben, aber nicht verurteilt und nicht einmal auf seine politischen Ursachen hin reflektiert wird.

Den Krieg empfand Jünger als ein schicksalhaftes Geschehen, dem die Kämpfenden wie einer Naturgewalt ausgeliefert waren, daher der Titel „In Stahlgewittern“. Über die individuellen Schicksale seiner Mitmenschen sah er hinweg. „Irgendwie drängt sich auch dem ganz einfachen Gemüt die Ahnung auf, dass sein Leben in einen ewigen Kreislauf geschaltet und dass der Tod des Einzelnen gar kein so bedeutungsvolles Ereignis ist.“ (S. 131) (Fortsetzung im nächsten Heft)

Erwin Martin ist Studiendirektor a.D. und wohnt in Worms.

BUCHBESPRECHUNGEN

Theologischer Briefwechsel

Rudolf Bultmann – Günther Bornkamm: Briefwechsel 1926-1976, hg. von Werner Zager. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2014, XXIII + 527 Seiten (ISBN 978-3-16-151708-2), Leinen, 99 Euro.

Werner Zager, der Präsident des Bundes für Freies Christentum, ist aus mehreren Gründen dafür prädestiniert gewesen, den Briefwechsel zwischen den Professoren für Neues Testament Rudolf Bultmann (1884–1976) und Günther Bornkamm (1905–1990) zu bearbeiten und herauszugeben: Zager ist selbst Professor für Neues Testament, schon deshalb also mit der Materie bestens vertraut. Er hat den „Theologischen und philosophischen Briefwechsel 1900–1965“ von Albert Schweitzer herausgegeben (Albert Schweitzer, *Werke aus dem Nachlass*, München 2006). Er hat auch Bornkamms *Studien zum Matthäus-Evangelium* aus dessen Nachlass bearbeitet und herausgegeben (Neukirchen-Vluyn 2009).

Mit der Bearbeitung des Briefbandes Bultmann-Bornkamm hat Zager eine Sisypus-Arbeit vollbracht: vor allem in der Beschaffung des Materials; in den reichhaltigen, informativen und für das Verständnis der in den Briefen beschriebenen oder auch nur angedeuteten Vorgänge hilfreichen Anmerkungen; hier auch mit seinen gründlichen Kurzbiografien der erwähnten Personen. Unentbehrlich zur Erschließung der Texte sind ferner das Literaturverzeichnis und die verschiedenen Register: zu Bibelstellen, Institutionen, Periodika

und Zeitschriften, Orten, Personen; dazu das thematische „Sachregister“.

Der Neutestamentler Bultmann, neben und mit Karl Barth und Paul Tillich der herausragende protestantische Theologe des 20. Jahrhunderts, war ein großer Briefschreiber. Veröffentlicht sind seine Korrespondenzen mit Barth, Martin Heidegger, Friedrich Gogarten, Paul Althaus, Schweitzer und jetzt Bornkamm. In Arbeit ist noch Bultmanns Briefwechsel mit Ernst Käsemann.

Aus den bisher publizierten Briefbänden ergibt sich: Außer Käsemann hat kein anderer großer Gelehrter so lange, so intensiv und ohne Unterbrechungen mit Bultmann korrespondiert wie sein Schüler Bornkamm. Auch die Korrespondenz mit Heidegger zog sich fast zeitgleich über 50 Jahre hin (1925–1975), aber bei Weitem nicht so umfangreich, und mit langen Unterbrechungen. Für Bornkamm gilt nicht, was Hermann Götz Göckerich in der Einleitung zum Briefwechsel Bultmann-Gogarten 1921–1967 schreibt: „Obwohl er [Bultmann] mit manchen seiner Weggefährten in freundschaftlichem Verkehr und im Austausch über exegetische Fragen stand, sind sie ihm nicht zu kontinuierlichen Gesprächspartnern über die gemeinsame theologische Arbeit geworden“ (Tübingen 2002, S. XXV f.).

Eine erhebliche Rolle spielt in der Korrespondenz Bultmann-Bornkamm Persönliches und Familiäres, und dabei nicht zuletzt im Zusammenhang mit Vorgängen im Dritten Reich, wo Bultmann und Bornkamm entschiedene Gegner des Nationalsozialismus und der Deutschen Christen und Mitglieder der Bekennenden Kirche gewesen sind. Verschwiegen wird nicht eine kurzzeitige SA-Mitgliedschaft Bornkamms, ohne

die seine Habilitation nicht möglich gewesen wäre (S. XIII; 38 f.).

Nach dem Tod von Bornkamms erster Frau 1936 kondoliert ihm Bultmann, und Bornkamm antwortet: „Es war uns gut, lieber Herr Bultmann, dass Sie und Heidegger uns darin keine Ruhe ließen, nach Leben und Tod zu fragen, damit, wenn es zum Treffen kommt, das Wort der Auferstehung gehört werde. Wie wenig hat man das alles aber beim Wort genommen, und wie erschrickt man, wenn Gott sein Wort wirklich einmal auf einen selbst anwendet!“ (S. 59).

Zu den persönlichen Angelegenheiten gehören verschiedene Reisen, so Bultmanns Reise 1951 in die USA, von ihm selbst ausführlich geschildert (S. 222-255), und Bornkamms USA-Reise 1970 (S. 385-389).

Ein zweiter Schwerpunkt sind universitäre Vorgänge wie Lehrstuhlbesetzungen, Dozentenuren, Promotionen, Habilitationen, ferner das wissenschaftliche Schaffen beider Neutestamentler. Eindrucksvoll vorgeführt wird in dem Briefwechsel die allmähliche Entwicklung vom Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Bultmann und Bornkamm zur vertrauensvollen, einverständlichen Kollegenschaft auf Augenhöhe. Dabei zeigt sich gleich im ersten Brief des 20-jährigen Studenten Bornkamm aus Tübingen dessen theologische Brillanz und Leidenschaft (S. 1-5): Er schildert seinem Lehrer seine Eindrücke von der Erkenntnistheorie Karl Heims und spürt bei diesem (ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen) eine „doppelte Wahrheit“ auf, wonach die philosophische Erkenntnis zu einem „hoffnungslosen Relativismus und Skeptizismus“ führe und dann, nach dem Sprung des Glaubens, eine ganz andersartige theologische Erkenntnis Platz greifen könne. Das bezeichnet Bornkamm als „naturalistischen Glaubensbegriff“.

Außerhalb der Briefe, in den Anlagen, sind zwei Schwerpunkte auszumachen: die Biografie speziell Bornkamms (außer in der Einleitung S. XI-XVIII vor allem S. 411-423; 429-434; 444-447) sowie die Theologie Bultmanns in zusammenhängenden Ausführungen (S. 345 f. durch Bultmann selbst; S. 434-444, 449-458 und wohl auch S. 447-448 durch Bornkamm).

Profilierte Schüler Bultmanns sind Bornkamm, Käsemann, Heinrich Schlier, Erich Dinkler, Ernst Fuchs, Herbert Braun, Hans Conzelmann und Götz Harbsmeier – alle bis auf Harbsmeier Neutestamentler. Bornkamm steht in seiner ausgeglichenen Art Bultmann besonders nahe (vgl. S. 197 f.; 317; 319). Bultmann lobt seine „Sachlichkeit“ (S. 343). In der Bultmann-Schule ist Bornkamm der Vertraute Bultmanns, exegetisch und systematisch-theologisch brillant, dabei ohne Exzentrik, ohne Extravaganzen, auf der Linie Bultmanns, aber eigenständig und ohne dessen Ecken und Kanten. Bornkamm, der stärker als Bultmann kirchlich sozialisiert ist und der hervorhebt, die neutestamentliche Wissenschaft müsse etwas für die kirchliche Lehre austragen (S. 76 f.), wird zu Bultmanns Dolmetscher in weite Kreise der Theologie und Kirche hinein.

Eine leise Kritik Bornkamms an Bultmann beschränkt sich in der Korrespondenz auf die konstitutive Bedeutung des historischen Jesus für den christlichen Glauben (S. 79; 260; 293), wobei spätestens ab 1959 Bultmann selbst an einer Neubestimmung des Verhältnisses von Jesus und Kerygma [Christusbotschaft] arbeitete (S. 308-311), und auf das Verständnis der Auferstehung Jesu Christi, wobei Bornkamm eine klarere Unterscheidung von „Auferstehungsgeschehen“ und „Auferstehungsglaube“ fordert (S. 442 f.).

Im Übrigen werden Spezifika der Bultmann'schen Theologie wie „Entmythologisierung“ (S. 261) und „existenziale Interpretation“ in der Korrespondenz inhaltlich nicht erörtert, weil es hier zwischen Bultmann und Bornkamm eine weitgehende Übereinstimmung gibt. 1949 stellt Bultmann fest, die Themen „Säkularisierung“ und „Entmythologisierung“ hingen „aufs engste zusammen“ (S. 200).

Theologiegeschichtlich reizvoll ist der Einblick in Interna der Bultmann-Schule. So bemühen sich Bultmann und Bornkamm darum, den ihrer Ansicht nach genialen, aber unberechenbaren und teilweise „konfusen“ (so S. 300; 302) Fuchs stärker einzubinden. Mit Käsemann müsse man auch einmal vorsichtig umgehen, um seinen Zorn zu vermeiden (S. 368). Mit katholischen Konvertiten aus Bultmanns Umfeld wie dem Philosophen Gerhard Krüger (1950) und Schlier (1953) sei die Kommunikation schwieriger als mit geborenen Katholiken (S. 387; 389). Merkwürdigerweise kommt Brauns Radikalisierung der Gottesfrage nicht zur Sprache.

Sein ganzes Wirken hindurch vertritt Bultmann eine aus der liberalen Theologie stammende unerbittlich kritische philologisch-historische Bibelauslegung. Was ist bei ihm von seiner antiliberalen Verwurzelung in der „Dialektischen Theologie“ (S. 345 f.) geblieben? Barth tritt bald wieder weit zurück, wird von Bultmann auch sehr kritisch gesehen (S. 302; 338). Gogarten bleibt stark präsent und Bultmann theologisch verbunden (S. 175; 177; 180; 183). Um Gogarten bemüht sich Bultmann nach 1945 auch in der Weise, dass er mithelfen will, dessen Selbstisolierung aufzubrechen (S. 175; 177; 180; 183). Bultmann bleibt betont reformatorischer Wort-Gottes-Theologe. Das Wort Gottes bzw. Keryg-

ma, fokussiert in der Rechtfertigung allein aus Gnade (S. 436), wird hermeneutisch in „existenzialer Interpretation“ vergegenwärtigt.

Interessante Einzelheiten sind etwa Bultmanns Äußerung von 1950 nach seiner Lektüre von Heideggers „Holzwegem“, Heidegger „müsste auch entmythologisiert werden“ (S. 210), und sein theologisches Einverständnis 1951 mit Tillich bei ihrer Begegnung in den USA (S. 250). Hier deutet sich an, dass sich der späte Bultmann auch systematisch-theologisch wieder der liberalen Theologie annähert. Als eine mündliche Äußerung Bultmanns gibt Bornkamm wieder, von Bultmann unwidersprochen, aber der richtigen Einordnung bedürftig: „Wo das Nichts ist, da offenbart sich Gott“ (S. 261).

In einem Brief von 1939 zeigt Bornkamm sein Bedürfnis an „unerledigten Fragen der Theologie“, z.B. „Mythos und Kerygma“. Er erhofft sich Einsicht und einen Grundkonsens gerade durch ehrlich ausgetragene Kontroversen hindurch: „Es ist ja alter guter Marburger Grundsatz, dass die scharfe Auseinandersetzung zur fruchtbaren Einheit führt, und lieber soll diese Einheit contra experientiam [gegen die Erfahrung] bestehen; – der lastende Nebel allgemeinen Schweigens trägt an der teils fiebrig-aufgeregten, teils resignierten und trägen ‚Orthodoxie‘ des Nachwuchses und der Pfarrerschaft die größte Schuld“ (S. 100). Bornkamms Sorge sollte durch Bultmanns berühmten „Entmythologisierung“-Vortrag am 4. Juni 1941 in Alpirsbach ein gutes Stück hinfällig werden (S. 132). □

*Pfarrer Dr. Andreas Rössler
Oelschlägerstraße 20
70619 Stuttgart*

Theologische Wahrheitssuche

Helmut Fischer: *Die eine Wahrheit? Wahrheit in Philosophie, Wissenschaft und Religion, Theologischer Verlag Zürich: Zürich 2015, Softcover, 103 Seiten (ISBN: 978-3-290-17849-9), 14,90 Euro.*

Was ist Wahrheit? Diese Frage des Präfekten Pontius Pilatus an Jesus von Nazaret hallt durch die Jahrhunderte, und diese Frage treibt viele von uns zur Wahrheitssuche an, sei es, dass wir uns mit der Religion befassen oder uns wissenschaftlich betätigen. Leider hat Jesus die Frage des Pilatus nicht beantwortet, weshalb wir immer noch auf der Suche nach einer Antwort sind. Gibt es die Wahrheit? Gar die *eine* Wahrheit? Und wie können wir überhaupt erkennen, was wahr ist?

Mit seinem neuesten handlichen Büchlein hat der Theologie-Professor Helmut Fischer einmal mehr ein heißes Eisen an- und ausgepackt, um es seinen Leserinnen und Lesern in verständlicher Sprache und gebotener Kürze zu vermitteln. Fischer gehört zu den protestantischen Theologen, die ein gutes philosophisches Verständnis mitbringen, um theologische Konzepte philosophisch-zeitgeschichtlich einordnen zu können. Und deshalb beginnt er seine Ausführungen mit einer kleinen philosophischen *tour d'horizon*, in der er sich vom ontologischen Paradigma (Platons Wahrheit als Idee) über das mentalistische Paradigma (die ewige Wahrheit ist durch menschliche Vernunft erkennbar) zum linguistischen Paradigma vorarbeitet.

Auf Letzteres bezogen, beklagt Fischer (und zwar nicht nur in diesem Buch) die „Sprachvergessenheit“ der abendländischen Philosophie und Theologie, die beide fälschlicherweise davon ausgingen, dass man Wahrheit unabhän-

gig von der gesprochenen Sprache erkennen könne. Erst Giovanni Battista Vico (1688–1744) und vor allem Ludwig Wittgenstein (1889–1951) haben uns gelehrt, „dass sich jede Art von Wahrheitssuche damit auseinandersetzen muss, innerhalb welcher Möglichkeiten und Bedingungen menschliches Wahrnehmen, Denken, Erkennen, Verstehen und Wissen zustande kommt und welche Rolle die Sprache dabei spielt“ (S. 26). Wir müssen uns heute von der Vorstellung verabschieden, „dass Denken sprachfrei geschieht“ (S. 27); die „konstitutive Rolle der Sprache für unser Verständnis von Weltwirklichkeit“ sei anzuerkennen (S. 29).

Nach Fischer verleiten gerade die indoeuropäischen Sprachen mit ihrer Tendenz zur Substantivierung dazu, solchen substantivierten Wörtern einen Subjektcharakter zuzuschreiben. Aus „wahr“ wird „die Wahrheit“, aus „nichts“ wird ein handlungsfähiges „Nichts“, ähnlich wie ein „Wind“ sich verselbstständigt, obwohl er doch nur dann spürbar wird, wenn er gerade „weht“. Die Frage, was er tue, wenn er nicht wehe, entlarvt ihn als ein Gedankenkonstrukt. Ähnlich wird aus „verstehen“ der „Verstand“ oder aus „vernünftig“ die „Vernunft“. Diese Art der Hypostasierung (Umwandlung, Verdinglichung) suggeriert ein Subjekt, wo es sich lediglich um ein Geschehen oder einen Vorgang handelt. Auch die „Wahrheit“ gibt es nicht in einem absoluten Sinn *sui generis*, sondern vorwiegend als Adjektiv „wahr“, das sich meist auf Sätze bezieht. „Die Substantivierung von ‚wahr‘ zu ‚Wahrheit‘ darf nicht zu der Annahme verleiten, dass die Wahrheit als ein ‚Ding‘ im Sinn einer eigenständigen Substanz zu verstehen sei. Wahrheit als eine für sich existierende Wesenheit *gibt es nicht*.“ (S. 40)

Aber was macht einen Satz „wahr“? Die Wahrheit einer Aussage besteht in ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Das entspricht der klassischen Wahrheitsdefinition *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Diese Übereinstimmung, diese *adaequatio*, ist freilich nie absolut aufzufassen, sondern muss im lateinischen Sinne als bloße „Angleichung“ von Aussage und Wirklichkeit aufgefasst werden.

Aber wie können wir die Wirklichkeit, um über sie eine ihr adäquate Aussage zu machen, überhaupt erkennen? Fischer unterscheidet zwischen den Begriffen „Wirklichkeit“ als dem, was wir als solche wahrnehmen und erkennen, und einer objektiven „Realität“, auf welche sich unser Erkennen zu beziehen sucht (S. 40). „Was wir [...] im Sinne unseres Wirklichkeitsverständnisses wahrnehmen, das ist nicht die absolute Realität, sondern das historisch und sprachlich bedingte Konstrukt unseres menschlichen Erkenntnisprozesses.“ (S. 41) Und solche Erkenntnisprozesse sind nun einmal sprachabhängig. Wir erkennen mittels Sprache. So kann die deutsche Aussage, dass eine Blume eine eigenständige Pflanze ist, durchaus als wahr angesehen werden, während derselbe Satz, französisch formuliert (*La fleur est une plante qui subsiste par elle-même*), falsch sei, so Fischer, weil „fleur“ im Französischen ein viel weiter gefasster Ordnungsbegriff sei, der Blumen und Blüten umfasse. Die Wahrheit lässt sich somit nur dort ermitteln, wo „eine Satzaussage an einer überprüf- baren Tatsache gemessen werden kann“ (S. 42). „Was ‚wahr‘ bedeutet, lässt sich objektsprachlich nicht definieren, weil es nichts für sich selbst bedeutet, sondern nur ausdrückt, dass eine Aussage den

Sachverhalt, den sie aussagt, sprachlich angemessen bezeichnet.“ (S. 46)

Fischer beleuchtet den Wahrheitsbegriff sowohl im Kontext des Rechts, der Mathematik, der historischen Forschung und in den Wissenschaften. Bei den Wissenschaften ist zu unterscheiden zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften und neuerdings auch den Lebenswissenschaften (Biologie, Physiologie, Medizin). Im Hinblick auf geschichtliche Wahrheiten sei einzugestehen, dass es so etwas wie eine objektive Geschichtswahrheit nicht gibt, „weil alle historische Betrachtung und Arbeit kulturell geprägt und perspektivisch gebunden bleiben“ (S. 70). Weil historische „Wahrheiten“ stets perspektivisch sind, erledigt sich auch die Frage, „welche Perspektive die richtige oder die wahre sei“ (S. 73).

Aber auch für die Naturwissenschaften gilt die Einsicht, dass man – wird auch hier die Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung zwischen Aussage und Sachgegenstand verstanden – leicht einem Zirkelschluss erliegt, der darin besteht, dass die Feststellung einer Übereinstimmung (zwischen Aussage und Sache) die genaue Kenntnis der Sache voraussetzt, über die eine Feststellung getroffen wird. Und weil dem so ist, begnügen sich die Wissenschaften zumeist, eine Widerspruchsfreiheit nur innerhalb eines bestimmten Systems festzustellen, womit wissenschaftliche Modelle und Theorien gemeint sein dürften. „Von Wirklichkeit können wir nur in der Gestalt jener Modelle sprechen, auf die hin wir sie betrachten und nach unseren Methoden befragen. Im Horizont dieses Wirklichkeitsverständnisses lässt sich die Wahrheitsfrage im Sinne einer Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit ihrem Gegenstand gar nicht mehr stellen.“ (S. 65)

Der wichtigste Teil des Büchleins befasst sich mit der Wahrheit in den Religionen. Fischer geht grundsätzlich von unterschiedlichen Wahrheitsverständnissen in den jeweiligen Religionen aus. Aber gerade darin liegt das Problem der Wahrheitsfindung. „Wahrheit lässt sich nur definieren, wenn man Wahrheit schon versteht, wenn man in dem auf Wahrheit abzielenden Definitionsakt bereits mit Wahrheit operiert.“ (So die Philosophin Karen Gloy in ihrem Buch *Wahrheitstheorien*, S. 21) Fischer skizziert in aller Kürze die Wahrheitsverständnisse der großen Weltreligionen und erläutert auch, was in diesen als nicht verhandelbar gilt. Und kommt dann zu der Einsicht, dass Wahrheit im religiösen Bereich keine Aussage ist, „die sich an einem Sachverhalt überprüfen lässt, sie ist auch kein Wissen, das man haben kann. Wahrheit ereignet sich, indem der Heilsweg der jeweiligen Religion gegangen wird.“ (S. 79)

Diesen Ereignischarakter erkennt Fischer vor allem im Alten und Neuen Testament, wo es nicht um ontologische, universale, göttliche Wahrheiten geht, sondern um die Treue zu Gott und das Vertrauen auf Gott. Das hebräische *āmuna* hat wenig zu tun mit einem ontologisch-hellenistischen Wahrheitsverständnis, aber viel mit der Zuversicht und Hoffnung auf die Zukunft: „Der alttestamentliche Wahrheitsbegriff ist also fest mit jener in der Geschichte erfahrenen und für die Zukunft erhofften Treue und Zuverlässigkeit Gottes verbunden. Der Gegensatz zu diesem alttestamentlichen Wahrheitsverständnis wäre also nicht die Unwahrheit oder die Täuschung, sondern die Enttäuschung. Eine so verstandene Wahrheit gründet im Vertrauen auf die Treue Gottes, richtet sich demnach auf

die Zukunft.“ (S. 82) Ähnliches gilt für die Wahrheit in Jesus Christus, von der insbesondere der Evangelist Johannes spricht. „Nach Johannes teilte Jesus nicht eine absolute Wahrheit mit, sondern bezeugte und vergegenwärtigte eine Wahrheit, die sich nur dem erschließt, der sie lebt. [...] Die Wahrheit, die in Jesus aufscheint, erschließt sich nur dem, der sie selbst wagt und dabei erfährt, dass sie trägt.“ (S. 85)

Erhellend ist Fischers Gegenüberstellung von römisch-katholischem und protestantischem Wahrheitsverständnis. Katholischerseits geht man eher von einem ontologischen Wahrheitsverständnis aus, gemäß dem „der christliche Glaube als ein Akt kognitiver Zustimmung zu den von der Kirche verwalteten göttlichen Wahrheiten verstanden werden muss“ (S. 90), während die protestantischen Kirchen „keine letztgültigen und durch irgendeine Autorität verbürgten Lehrwahrheiten“ kennen (S. 91). „Die Bekenntnisse der reformatorischen Kirchen verstehen sich in keiner Weise als zeitlose Glaubensdekrete, sondern als Referenztexte, die in bestimmten Situationen Bezugspunkte formulieren.“ (ebd.) Fischer erinnert daran, dass die traditionellen Bekenntnisse von der frühen Kirche als „Symbole“ bezeichnet wurden. Eine absolute Wahrheit im Sinne einer vom Menschen unabhängigen Realität komme der Wirklichkeit des Ungeheuers von Loch Ness gleich, so Fischer (S. 97). „Jede Religion ist geschichtlich geworden, geschichtlich ausgeformt und geschichtlich gelebt worden.“ (S. 96) Religionen verkörpern unterschiedliche Antworten „auf jene elementaren Fragen, die sich den Menschen in ihrer jeweiligen Lebenswelt stellten und stellen“ (ebd.). Allgemeingültige Wahrheitsansprüche lassen sich nicht begründen.

Es geht vielmehr, um mit Paul Tillich zu sprechen, um „Existenzwahrheiten“, um das, was uns unbedingt angeht. Auch für das Christentum gilt: „Christliche Wahrheit ist kein *Haben*, sondern ein *Werden*. Sie ist nicht in Sätzen festzumachen, sondern nur zu gewinnen, indem man selbst den Weg jener Liebe riskiert, der uns in der Person und im Wirken Jesu eröffnet worden ist.“ (S. 93)

Dieses informative, kenntnisreiche und theologisch fundierte Büchlein gehört zum Rüstzeug nicht nur von Theologen und Pastoren, sondern auch in die Hände von Laien, die sich an anmaßenden Absolutheitsansprüchen stören. □

Kurt Bangert

Theologischer Dialog

Mohammad Gharaibeh u.a. (Hg.), *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam, Regensburg: Pustet 2015, 325 S. (ISBN: 978-3-7917-2671-7), 24,95 Euro.*

Das *Theologische Forum Christentum – Islam* darf auf sein mittlerweile zehnjähriges Bestehen zurückblicken. Deshalb ist der zehnte Band der Buchreihe, der auf die gewohnte Tagung im Tagungszentrum Hohenheim der Akademie der Diözese Rotenburg-Stuttgart zurückgeht (diesmal vom März 2014), etwas Besonderes. Und dies weniger, weil er das zentrale Thema „Theologie“ reflektiert, sondern weil er zugleich eine Auswertung der zehnjährigen Arbeit bietet (S. 273-311). In dieser Auswertung nun wird das Forum „mit seiner Ausrichtung auf eine akademisch orientierte, intertheologische Debatte“ als „europaweit einzigartige interreligiöse Dialogplattform“ bezeichnet (S. 273). Und weiterhin wird da-

rauf hingewiesen, dass der Anspruch, „die eigene theologische Position im Austausch mit und durch die Reflexion des Anderen formulieren zu wollen“, nicht nur neu sei, sondern auch einen „echten Perspektivenwechsel“ beinhalte. „Es setzt die Anerkennung des Anderen als bereits grundsätzlich gleichwertig voraus.“ (S. 275)

Trotz all dieser Anerkennung, der mühelos Weiteres hinzugefügt werden könnte, bleibt der Blick zurück erfreulich kritisch. So wird der mangelnde Dialog der Beiträge untereinander beklagt; sie stünden oft eher nebeneinander, als dass sie miteinander ins Gespräch kämen. Mehr noch: Es fiel auf, „dass die muslimischen wie die christlichen Beiträge meist auf die je eigene Religion bezogen, ja begrenzt bleiben“ (S. 301). Allerdings wird hier zudem die positive Tendenz vermerkt, „dass auch in den Haupttexten die Bezüge auf die jeweils andere Religion im Lauf der Jahre zunehmen“ (S. 302). Darüber hinaus versuchen die sogenannten „Beobachterberichte“ zu den jeweiligen thematischen Foren, die verschiedenen Beiträge miteinander ins Gespräch zu bringen. Ihre Bedeutung für den Dialog sollte nicht unterschätzt werden, und sie verdienen es daher, hier auch lobend erwähnt zu werden.

Die beiden genannten Positiva sind auch im vorliegenden Band zu verzeichnen. Zunächst sind da die „Beobachterberichte“, die in bewährter Weise die Hauptbeiträge zusammenfassen, aufeinander beziehen, die Probleme zuspitzen und kritisch vertiefen. Sodann ist im Blick auf die Hauptbeiträge zu konstatieren, dass die meisten die jeweils andere Tradition mit reflektieren, ja dass wenige sogar auf den jeweiligen korrespondierenden thematischen Beitrag ausdrücklich Bezug nehmen. Der Band gliedert sich außer dem erwähnten Aus-

wertungsteil in sechs thematische Teile. Der erste Teil (S. 23-95) spricht historische und systematische Grundlagen an, wobei es um wechselseitige historische Beeinflussungen christlicher und islamischer Theologie auf der einen Seite sowie um aktuelle Gesprächslagen zwischen beiden Theologien auf der anderen Seite geht. Der zweite Teil (S. 99-127) reflektiert auf „Theologie und Glaubenserfahrung“, und dieses in enger Verbindung mit Identitätsbildung und -wandel der Glaubenden. Der dritte Teil (S. 131-162) widmet sich der sowohl für die christliche wie die islamische Tradition überaus wichtigen Problematik von „Offenbarung und Vernunft“. Im vierten Teil (S. 165-192), überschrieben mit „Tradition und Traditionskritik“, erörtern die Autoren das Verhältnis von Traditionsbildung und -kritik sowie das von historischer Kritik und Traditionskritik. Der fünfte und sechste Teil schließlich behandelt theologische „Denkwege und Methoden“ (S. 195-219) sowie „interreligiöse und gesellschaftliche Dimensionen von Theologie“ (S. 223-270).

Nach diesem kurzen Überblick möchte ich nun einige besonders spannende Beiträge etwas eingehender vorstellen. Jens Bakker, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück, untersucht in seinem „rein geschichtswissenschaftlichen und nicht theologischen“ Aufsatz „einige ausgewählte Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und islamischer Theologie und der Geistesgeschichte des lateinischen Westens und der islamischen Welt“ (S. 41). Besonders geht es dabei darum, das weithin verbreitete Urteil kritisch zu überprüfen, wonach die islamische Welt keine Aufklärung im europäischen Maßstab durchlaufen habe. Bakker kommt zu dem bemerkenswerten Ergebnis, dass „die isla-

misches Welt und der lateinische Westen in geistes- und wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht viele grundlegende Gemeinsamkeiten“ aufweisen, „von denen insbesondere die Grundidee der Aufklärung und der Toleranzgedanke für vielleicht nicht wenige überraschend sein mögen, zumal diese beiden Phänomene in der islamischen Welt viel früher anzutreffen sind als im Abendland“ (S. 55). Dieses auf den ersten Blick in der Tat überraschende Ergebnis ist freilich auf den zweiten Blick dann doch weniger überraschend, insofern es von einem zwar durchaus diskutablen, aber auch fragwürdigen Verständnis von Aufklärung und Toleranz seitens Bakkers abhängt.

Interessant ist des Weiteren das Offenbarungsverständnis, wie es zwischen dem islamischen Theologen Milad Karimi, Prof. in Münster, und dem christlichen Theologen Reinhold Bernhardt, Prof. in Basel, zur Sprache kommt. Karimi zunächst versteht „Offenbarung“ „als eine Kategorie, welche Christentum und Islam grundlegend teilen und die in ihrem allgemeinen Charakter das ästhetische und geistige Erlebnis des Unbedingten im Bedingten meint“ (S. 131). Nachdem er die in dieser Weise eher philosophisch definierte Kategorie im Verhältnis zu den gleichfalls vor allem philosophisch bestimmten Kategorien von Verstand und Vernunft (Kant, Hegel) diskutiert hat, betont er die göttliche Distanz zu den Akten ihrer Offenbarung: Weder wird Gott Mensch noch wird er Wort oder Buch; weder hat er sich inkarniert noch inlibriert (S. 137). „Die Offenbarung Gottes geschieht also derart im Islam, dass Gott im gleichen Atemzug unverfügbar, ja transzendent bleibt.“ (S. 140) – Diesen Gedanken der in aller Offenbarung bleibenden göttlichen Transzendenz würde sicher auch Bernhardt unterschreiben. Demgegenüber

will er Offenbarung jedoch vor allem als „Wahrnehmungereignis“ beschreiben, also weniger nach dem „Informationsmodell“ oder dem „Kommunikationsmodell“, sondern eher nach dem „Erscheinungs-“ bzw. „Erleuchtungsmodell“. Leitend ist damit nicht die Metaphorik der Information oder Kommunikation, „sondern die der Wahrnehmung von Bedeutung“ (S. 150). Da hierbei die subjektive Seite der Offenbarung im Vordergrund steht, ist der Vorwurf des Subjektivismus natürlich naheliegend (s. auch den „Beobachterbericht“, S. 158). Bernhardt will diesen Vorwurf jedoch nicht gelten lassen. Denn er würde s.E. „die Gemeinschaftlichkeit und die Geschichtlichkeit der Offenbarungserfahrung verkürzen“ (S. 154).

Schließlich sei noch besonders auf den Versuch von Zishan Ahmad Ghaffar, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie in Münster, hingewiesen, die historisch-kritische Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie zu etablieren. Dabei bemerkt Ghaffar sehr wohl, dass die Frage nach der Anwendung der historisch-kritischen Methode „zunehmend als Gretchenfrage an die islamische Theologie gerichtet“ wird, eine Anwendung, die nicht wenige Muslime „eine Depotenzenz religiöser Überlieferung“ befürchten lässt (S. 175). Obwohl Ghaffar diese Befürchtung für nicht ganz unberechtigt hält, hält er sie gleichwohl letztlich für unbegründet. „Jedenfalls wäre es naiv zu glauben, dass sich Gottes Wort durch historische Verortung relativieren würde.“ (S. 179) Nun gibt es diese „Verortung“ unter dem Stichwort „Offenbarungsanlässe“ in der islamischen Tradition seit langem. Nur reicht die historisch-kritische Methode nach Ghaffar weit über diese Tradition hinaus. Da sie aber „keine historische Relativierung

oder reine Kontextualisierung“ verlange, hält er es für an der Zeit, dass sich Muslime „aktiv bei der Adaption einer historisch-kritischen Methode für die Koranforschung“ beteiligen (S. 186). Zwar sei dies eine große Herausforderung. „Aber wer der Überzeugung ist, dass der Koran das Wort Gottes ist, wird sich einer solchen Zugangsweise zum Text nicht verschließen. Vor allem dann nicht, wenn diese Zugangsweise weitere Sinndimensionen des Textes aufdecken kann.“ (S. 187)

Gewiss bleiben auch in diesem Band wichtige Fragen offen. Ich nenne nur die folgenden: Wie weit reicht ein Dialog, der sichtlich auf einer inklusivistischen Basis beruht (vgl. S. 17)? Geht er wirklich das Risiko ein, „dass in Folge echter Offenheit eine radikale Veränderung das Ergebnis sein kann“ (S. 246)? Warum werden im Blick auf das Thema der Theologie als Wissenschaft nicht nur die Naturwissenschaften, sondern auch die modernen historischen Wissenschaften nicht eigentlich diskutiert, ganz zu schweigen von der modernen Wissenschaftstheorie? Wird die historisch-kritische Methode nicht unterschätzt, wenn man meint, sie würde den Koran als Wort Gottes unangetastet lassen? Muss man gerade im 150. Geburtsjahr von Ernst Troeltsch nicht darauf aufmerksam machen, dass die historisch-kritische Methode eben nicht nur eine Verfahrensweise, sondern eine Denkweise ist, die „Alles und Jedes“ relativiert? – Indes, wie die Fragen bleiben, so bleibt auch die Anerkennung der unleugbaren Verdienste des nunmehr zehnjährigen Theologischen Forums um den christlich-islamischen Dialog.

*Dr. Wolfgang Pfüller
Nauhofer Straße 17
04299 Leipzig*

„MEIN WORT AN DIE MENSCHEN“

(Auszug)

„Ich rufe die Menschheit auf zur Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Diese Ethik macht keinen Unterschied zwischen wertvollerem und weniger wertvollem, höherem und niederem Leben. Sie lehnt eine solche Unterscheidung ab. [...] Die unmittelbare Tatsache im Bewusstsein des Menschen lautet: Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ Diese allgemeine Bejahung des Lebens ist eine geistige Tat, in der der Mensch aufhört dahinzu- leben, in der er vielmehr anfängt, sich seinem Leben mit Ehrfurcht hinzugeben, um ihm seinen wahren Wert zu geben. Der auf diese Weise denkend gewordene Mensch erlebt zugleich die Notwendigkeit, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. So erlebt er das andere Leben in dem seinen. [...] Wer durch menschliche Hilfe aus schwerer Not oder Krankheit gerettet wurde, der soll mithelfen, dass die, die heute in Not sind, einen Helfer bekommen, wie er einen hatte. Dies ist die Botschaft der vom Schmerz Gezeichneten.“

Albert Schweitzer (1965)

TERMINE

Tel. 02304-755207 oder E-Mail: m.steinhoff@evstudienwerk.de

Jahrestagung

Die diesjährige Jahrestagung des *Bundes für Freies Christentum* findet vom 9. bis 11. Oktober 2015 in der Tagungsstätte des Evangelischen Studienwerks Villigst, Iserlohner Straße 25, 58239 Schwerte, unter dem Titel „Der neue Atheismus als Herausforderung für ein undogmatisches Christentum“ statt. Die Tagung ist eine Kooperationstagung des *Bundes* mit dem *Evangelischen Studienwerk e.V.* und der *Evangelischen Erwachsenenbildung Worms-Wonnegau*. Nähere Informationen siehe Heft 4 von *Freies Christentum*. Anmeldungen sind zu richten an: Ev. Studienwerk Villigst, z.Hd. Margarete Steinhoff,

Mitgliederversammlung

Die diesjährige Mitgliederversammlung des *Bundes für Freies Christentum* findet statt im Rahmen der Jahrestagung (s. oben). Weitere Informationen s. Heft 4/2015 von *Freies Christentum*.

Regionaltreffen

Das nächste Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* findet statt am 14. November 2015 um 15 Uhr in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39. Referent ist Vorstandsmitglied Dr. Michael Blume, der über das Thema spricht: „Öl- und Glaubenskriege. Wie das schwarze Gold Fundamentalismus fördert.“

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