

71. Jahrgang – Heft 2

März/April 2019

# Freies Christentum

## Auf der Suche nach neuen Wegen



**Ostern: Christi  
Auferstehung**

# Freies Christentum

## Auf der Suche nach neuen Wegen

OSTERN: CHRISTI AUFERSTEHUNG

### Inhalt

Wort des Schriftleiters	29
Brigitte Hoffmann: Ostern – Fest der Auferstehung?	30
Michael Großmann: Philosophie und Geheimnis – Gibt es Grenzen des Denkens?, Teil 2	35
Buchbesprechungen	50
Informationen	56
Termine	56
Christi Auferstehung: Zitate	III

### Zweimonatsschrift

des Bundes für Freies Christentum e. V.  
[www.bund-freies-christentum.de](http://www.bund-freies-christentum.de)

### Präsident

Professor Dr. Werner Zager  
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms  
E-Mail: [dwzager@t-online.de](mailto: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](mailto: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: [kontakt@kurtbangert.de](mailto:kontakt@kurtbangert.de)

### Autoren

Dr. Brigitte Hoffmann  
Noltenweg 10  
70597 Stuttgart

Dr. Michael Großmann  
Scherwiller Straße 39  
77855 Achern  
E-Mail: [mjgrossmann@t-online.de](mailto:mjgrossmann@t-online.de)

# Wort des Schriftleiters

---

## Ostern: Christi Auferstehung

*„Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich ... so seid ihr noch in euren Sünden; dann sind auch die, die in Christus entschlafen sind, verloren.“*

So lautet – nach 1Kor 15,14 ff. – die geradezu axiomatische These des Apostels Paulus, der von einem Christenverfolger zum Christusnachfolger gerade deshalb wurde, weil ihm Jesus, der Auferstandene, auf dem Weg nach Damaskus persönlich erschienen war. Für Paulus war das Christsein aufs Engste mit dem Glauben an die Auferweckung Jesu verwoben. Und für ihn war diese Auferstehung des Gekreuzigten der unaufgebbare Kern des christlichen Glaubens.

Als mir während meines Theologiestudiums in Tübingen die Erkenntnis zuwuchs, dass wir zu unterscheiden haben zwischen „historischer Faktizität und theologischer Wahrheit“, wie ich es damals nannte, da wurde mir schlagartig klar, dass auch die Auferstehung Christi kein historisch festzumachendes Ereignis war, sondern ein im Bewusstsein und im Glauben der Apostel sich vollziehendes Geschehnis,

das gleichwohl seine existenzielle Wirkung nicht verfehlte. Der Glaube der Jünger an die Auferweckung Jesu wurde zum Symbol dafür, dass der Mensch trotz seiner Schuldverstrickung nicht der ewigen Verdammnis überlassen bleiben muss, sondern im Glauben an die Liebe Gottes als Gerechtfertigter vor seinen ewigen Richter treten kann. Und diese Überzeugung der Jünger war gleichsam der Gegenstand ihrer christlichen Verkündigung. Dieses *Symbol* der Auferweckung wurde somit – wie Paul Tillich meinte – das die Kirche begründende österliche *Ereignis* (s. S. III).

In ihrem überzeugenden Aufsatz über Ostern erläutert Brigitte Hoffmann, wie man heute, im 21. Jahrhundert, verantwortlich vom Geheimnis der Auferweckung Jesu reden kann.

Michael Großmann setzt seinen philosophischen Artikel über Geheimnisse und Erkenntnisgrenzen fort. Dabei bewegt er sich eindrucksvoll zwischen Naturalismus und verschiedenen Formen des Idealismus sowie zwischen Idealismus und dem „neuen Realismus“, wie er seit Kurzem von dem jungen deutschen Philosophen Markus Gabriel propagiert wird. □

*Kurt Bangert*

# Ostern – Fest der Auferstehung?

Erinnern wir an ein historisches Ereignis oder an ein existenzielles Erlebnis? // Brigitte Hoffmann

Ostern ist das älteste und war lange Zeit das einzige große Fest der Christenheit. Denn es ist gewachsen aus dem Glauben an das übernatürliche Wunder der Auferstehung Jesu von den Toten. Glauben wir noch an dieses Wunder? Hat dieses Fest uns noch etwas zu sagen?

Das christliche Fest mit dem jüdischen Pessach zusammenhängt, wird schon in den Evangelien deutlich. Zu diesem großen Opferfest kamen jedes Jahr viele jüdische Pilger nach Jerusalem, um im Tempel zu opfern. Jesus hat sicher diesen Termin für sein „Hinaufziehen“ nach Jerusalem bewusst gewählt, um dort möglichst viele Menschen anzusprechen und vor ihnen allen die Tempelhierarchie herauszufordern. Der Zusammenhang spiegelt sich noch heute im Namen des Festes in den meisten europäischen Sprachen (lat. Passa, ital. Pasqua, frz. Paques usw.) und im Datum. Ostern und Pessach liegen bis heute ganz nahe beisammen. Dass sie nicht ganz zusammenfallen, liegt zum einen an späteren Kalenderreformen, zum anderen daran, dass die Christen für ihr Fest nicht den jüdischen Sabbat wählten, sondern den Tag danach: den Tag der Auferstehung, den Sonntag, den „Tag des Herrn“, für sie

den Beginn der neuen Woche – den Beginn einer neuen Zeit. Und so fällt Ostern auf den ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche, dem Frühlingsbeginn.

Schon diese umständliche Terminbestimmung zeigt: Pessach war ursprünglich ein Frühlingsfest, das noch auf die heidnische, nomadische Zeit zurückging. Man brachte gemeinsam Opfer, um die Götter gnädig zu stimmen, sie anzuflehen um Segen und Schutz vor dem Aufbruch zu der mühsamen und z.T. gefährlichen Wanderung von den Winter- zu den Sommerweiden. Als dann die jüdische Religion entstand, wurde das heidnische Fest übernommen, aber es bekam nun einen ganz neuen Sinn: die Erinnerung an den Exodus, den Aufbruch aus der Knechtschaft in Ägypten, an die wunderbare göttliche Errettung vor dem Heer des Pharao und vor den

Gefahren der Wüste. Als die frühen Christengemeinden sich vom Judentum lösten, geschah wieder dasselbe: Das Fest bekam wieder einen neuen Sinn: die Erinnerung an die Auferstehung Jesu. Und wahrscheinlich geschah bei der sehr viel späteren Christianisierung der Germanen (6.-10. Jahrhundert) dasselbe noch einmal: Aus dem Fest der germanischen Frühlingsgöttin Ostara wurde das christliche Auferstehungsfest – daher der Name Ostern, Easter usw. in Mittel- und Nordeuropa.

Eine solche Umwidmung hat es in der Geschichte häufig gegeben. Kirchen wurden oft dort gebaut, wo vorher ein Tempel oder eine heidnische Opferstätte gewesen war. Das symbolisierte den Sieg der neuen Religion, und es kam dem Beharrungsvermögen vieler Menschen entgegen. Sie waren es gewohnt, an einem bestimmten Ort zu beten oder zu einer bestimmten Zeit (Jahreszeit) zu feiern. So nahmen sie das Neue leichter an, wenn es – zum Teil – mit alten Bräuchen verbunden war. Aber im Fall des Osterfestes und seiner früheren Formen kommt noch etwas Anderes, Tieferes hinzu: Es geht auch um den Aufbruch zu etwas Neuem, ein Aufstehen – um Auferstehung. Darum können wir auch so selbstverständlich das Wiedererwachen der Natur im Frühling in eins setzen mit dem Auferstehungsfest.

Aber was meinen wir eigentlich, wenn wir Auferstehung feiern? Was

ist damals, vor fast 2000 Jahren, in Jerusalem geschehen? Wirklich wissen können wir kaum etwas. Nur für die Kreuzigung gibt es ein außerchristliches Zeugnis, eine kurze Notiz bei dem römischen Geschichtsschreiber Tacitus, dass ein Anführer einer jüdischen Sekte gekreuzigt wurde, den seine Anhänger Christus nannten. Für das, was danach geschah, haben wir nur die Evangelien als Quellen und die Briefe des Paulus. Die Evangelien sind mehr als 40 Jahre nach Jesu Tod geschrieben worden und sie sind keine historischen Berichte, sondern Glaubenszeugnisse aus einer Zeit, als die tiefe Verehrung seiner Anhänger Jesus schon in die Sphäre der Gottähnlichkeit entrückt hatte.

---

*Es geht um den Aufbruch  
zu etwas Neuem.*

---

Der zuverlässigste Zeuge ist Paulus. Er war zwar nicht dabei, hat aber mit einigen oder vielen gesprochen, die dabei waren. Im 1. Korintherbrief – also Anfang der 50er Jahre – setzt er sich ausführlich mit dem Thema auseinander, denn für ihn – wie damals für alle Christen – war das der Kern seines Glaubens: „Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube vergeblich“ (1Kor 15,14). Deshalb zählt er auf, von wem Jesus nach seinem Tod gesehen wurde (zum Beispiel von „mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch heute leben“, d.h.:

sie können befragt werden), zuletzt von ihm selbst. Damit stellt er sein Bekehrungserlebnis in eine Reihe mit den Erfahrungen der Jünger. Es sind Visionen, ein geistiges Sehen, nicht ein leibliches. Eine leibliche Auferstehung lehnt er ausdrücklich ab. „Du Narr! Was gesät wird, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt“, antwortet er auf eine entsprechende Frage (1Kor 15,36), und von einem leeren Grab weiß er nichts.

Diese Legende hat sich erst später gebildet, wohl aus dem Bestreben, das Unbegreifliche konkret und anschaulich zu machen. Schon die Auferstehungsberichte der Evangelien haben deutliche Züge von Visionen: Die Gestalt tauchte plötzlich auf, wurde zunächst nicht erkannt, ging durch verschlossene Türen, verschwand vor den Augen der Jünger. Und dazwischen stehen Details, die die Leiblichkeit betonen: Thomas, der den Finger in Jesu Wunden legt; Jesus, der ganz normal mit den Jüngern isst. Die diese Details hinzufügten, hatten wohl nicht das Gefühl, etwas zu verfälschen. Sie berichteten von einem übernatürlichen, gottgewirkten Wunder. Wir glauben nicht an solche Wunder. Und doch muss den Jüngern etwas ganz Außerordentliches geschehen sein.

Meine Deutung: Sie lebten seit Jesu Verhaftung und erst recht seit seinem Tod in einem Zustand existenzieller Verzweiflung. Sie hatten alles aufgegeben, Familie, Besitz,

Geborgenheit, und hatten mit Jesus ein Leben der Armut und der totalen Unsicherheit geführt, getragen nur von der Liebe zu ihm und dem Glauben an seine Botschaft. Sie waren mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen, wahrscheinlich in der begeisterten Hoffnung, dass dort, im Zentrum ihres Glaubens, nun die Gottesherrschaft anbrechen würde. Und nun war das alles zusammengebrochen.

Vielleicht galt das sogar für Jesus selbst. Der Kern seiner Botschaft war das (baldige) Kommen des Gottesreichs. Vielleicht suchte er mit dem Zug nach Jerusalem eine Entscheidung. Dass er damit sein Leben riskierte, wird er gewusst haben. Schon vorher, aber sicher seit der Vertreibung der Händler aus dem Tempel hatte er sich die Todfeindschaft der Priesterhierarchie zugezogen. Er hatte nicht nur ihren Glauben, sondern ihre Lebens- und Herrschaftsgrundlage angegriffen. Er ging trotzdem, vielleicht auch im Vertrauen, dass ihm Gott beistehen werde, seinen Auftrag zu erfüllen. Bei Matthäus und Markus lautet das letzte Wort Jesu am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Und ich glaube, dass dieses Wort authentisch ist. Kein Späterer hätte es gewagt, Jesus so etwas Erschreckendes in den Mund zu legen. Denn es macht den Kreuzestod auch zu einer seelischen Qual des Scheiterns. Lukas bringt dieses Wort nicht, obwohl er das Markus-Evangelium

als Quelle benutzte. Bei ihm heißt das letzte Wort Jesu am Kreuz: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.“ Ich stelle mir am liebsten vor, dass beide Worte echt sind. Das würde bedeuten, dass Jesus auch im Scheitern sein Vertrauen zu Gott bewahrt hat, dass er akzeptiert hat, dass Gottes Wege anders sein können, als er selbst geglaubt und gehofft hat.

Die Jünger hatten dieses tiefe Vertrauen nicht. Schon nach Jesu Verhaftung ließen sie ihn im Stich. Keiner ging den schweren Weg nach Golgatha mit, keiner war bei der Kreuzigung dabei. Der Grund dafür war wohl nicht die Todesangst – unter anderen Umständen wären sie sicher bereit gewesen, für ihren vergötterten Meister zu sterben –, sondern dass ihr Glaube an ihn zerbrochen war. Offenbar war er doch nicht der Messias, der Gesandte Gottes, für den sie ihn gehalten hatten. Und damit hatten sie die Orientierung für ihr Leben verloren, sie waren verzweifelt, bis in die Tiefen der Seele erschüttert. In dieser Verfassung waren sie empfindsam, offen für etwas, das uns normalerweise verschlossen ist: die Wahrnehmung der geistigen Kräfte, die uns umgeben, die um uns und in uns wirken, die Wahrnehmung einer geistigen Welt, in der auch die Toten lebendig sind. Und so konnten sie Jesus sehen. Dass es solche Momente der gesteigerten geistigen Wahrnehmung gibt – vielleicht in unterschiedlicher Intensität –, wissen wir

auch aus anderen Berichten. Manche erfahren sie, wie die Jünger, in tiefer Trauer oder Verzweiflung, manche durch intensives Meditieren in Momenten, in denen sie sich eins fühlen mit dem All und mit Gott, manche in unmittelbarer Todesnähe, wie Nahtodberichte zeigen, manche, wie Paulus, unverhofft und ohne äußeren Anlass. Man kann solche Momente nicht herbeiführen und nicht verdienen; sie sind ein Geschenk – biblisch gesprochen: Gnade.

---

*Aus dem verschreckten, demoralisierten Grüppchen wurden quasi über Nacht Männer, die keine Furcht mehr kannten.*

---

Beweise für eine geistige Welt und für ein geistiges Weiterleben nach dem Tod sind sie nicht. Aber im Falle der Jünger gibt es eine ganz reale Folge: ihre eigene Verwandlung. Aus dem verschreckten, demoralisierten Grüppchen wurden quasi über Nacht Männer, die keine Furcht mehr kannten – obwohl die reale Gefahr geblieben war. Sie entwickelten eine Kraft, die sie befähigte, auch andere zu überzeugen von dem eigentlich Unglaublichen: Jesus, der Gestorbene, lebt! An ein geistiges Weiterleben glaubten damals die meisten Juden, wohl auch Jesus und seine Jünger. Aber das war quasi ein theoretischer, unsicherer Glaube oder, frei nach Paulus, ein Glaube aus Hoffnung – so wie der unsrige. Auch

das kann Trost sein und Kraft geben. Aber es ist viel weniger relevant als das, was die Jünger erfuhren: Sie hatten ihn als einen Lebendigen gesehen und gehört! Und diese beseligende Erkenntnis bewirkte ihre eigene Auferstehung im Hier und Jetzt. Diese Auferstehung geht uns ganz direkt an. Sie macht anschaulich, dass man wieder aufstehen kann aus tiefer Verzweiflung, auch aus Schuld, vielleicht nicht so strahlend wie die Jünger, vielleicht nur etwas und allmählich, aber doch so, dass man wieder in ein sinnvolles Leben hineinfinden kann. Und schließlich bleibt die Hoffnung, dass das Erlebnis der Jünger zugleich auch ein Zeichen ist für ein neues Sein nach dem Tod und dafür, dass sich dann erfüllt, was wir hier nicht erreichen konnten.

---

*Wir können und dürfen wieder  
aufstehen aus Verzweiflung und  
Schuld, auch in den kleinen  
Dingen des Alltags.*

---

Selbst Jesus konnte Gottes Wirken nicht deuten, zumindest nicht immer. Der Kern seiner Botschaft war das baldige Kommen des Gottesreichs, mit der Betonung auf *bald*. Er war sich seiner Sache so sicher, dass er dafür eine knappe Frist setzte: „Ei-nige von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes sehen“ (Mk 9,1). Damit verlieh er der Reich-Gottes-Idee eine ungeheure Intensität, denn

damit ging sie jeden direkt an. Wir wissen, dass er sich in dieser Naherwartung geirrt hatte. Das tut der Bedeutung seines Vorbilds und seiner Botschaft keinen Abbruch.

Bei der Abfassung der synoptischen Evangelien wurde die Auferstehung schon anders gedeutet: Für die „Christen“ – jetzt nannten sie sich so – war Jesus nun der Messias, der Beauftragte Gottes, der wiederkehren und das Gottesreich im Hier und Jetzt aufrichten würde. Diese „frohe Botschaft“ wurde gerne geglaubt, denn so versprach die Auferstehung Jesu auch die unsrige. Für einen großen Teil der Christen dürfte das auch heute noch *die* Botschaft von Ostern sein. Ich denke, nachvollziehbarer für die meisten von uns ist hingegen die Botschaft von der Auferstehung der Jünger, die besagt: Wir können und dürfen wieder aufstehen aus Verzweiflung, auch aus Schuld, auch in den kleinen Dingen des Alltags. Und auch für die, die sich damit schwer tun, gibt es immer wieder eine Möglichkeit und immer die Hoffnung auf solch eine kleine Auferstehung. Und wer einmal oder immer wieder einmal erlebt hat, wie viel Freude das machen kann, kann daraus Erfüllung finden auch für ein schweres Leben. In diesem Sinne wollen wir Ostern feiern – auch mit Eiern und Schoko-Osterhasen. Und mit dem Glauben (im Sinne von Vertrauen), dass wir damit nahe bei dem sind, was Jesus erstrebt hat. □

# Philosophie und Geheimnis

Gibt es Grenzen des Denkens? Teil 2 // Michael Großmann

Im letzten Heft begann Michael Großmann anhand des Bildes „Die Hoffräulein“ von Diego Velázquez seine Reflexionen über die Grenzen unseres Wissens und die jenseits dieses Wissens verborgenen Geheimnisse. Dabei setzte er sich mit den Gedanken Ludwig Wittgensteins auseinander. In diesem zweiten Teil beschäftigt er sich mit dem Geheimnis als Gegenstand des menschlichen Bewusstseins. (kb)

## Gehirn statt Geheimnis: Der Naturalismus der Neurophilosophie

An dieser Stelle bietet sich auf den ersten Blick eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen der Philosophie auf der einen sowie Medizin und Biologie auf der anderen Seite an. Denn dass wir über das Ich-Bewusstsein nicht nachdenken können, ohne unser Gehirn zu erforschen, dürfte weitgehend unbestritten sein, da das Gehirn – das wusste schon Immanuel Kant – nichts anderes als das „Organ des Denkens“<sup>1</sup> darstellt. In der Tat stehen wir faszinierenden, teilweise auch erschreckenden Phänomenen gegenüber, wenn wir uns mit neurologischen Phänomenen befassen. Ob z.B. eine Person, wenn sie am *Cotard-*

*Syndrom* leidet, glaubt, nicht zu existieren, oder ob Menschen nach einer Gehirnverletzung plötzlich jegliches Gefühl für Moral verlieren: Unsere Gedanken hängen vom Funktionieren unseres Gehirns ab. Ja, zuweilen scheint es, als führte das Gehirn geradezu die Regie über unser Erleben. Eine hochinteressante Erscheinung ist z.B. die so genannte *Gummihand-Illusion*: Einer Versuchsperson wird eine künstliche Hand so im Gesichtsfeld platziert, dass dieser Person der visuelle Eindruck vermittelt wird, die Hand gehöre tatsächlich zum eigenen Körper.<sup>2</sup> Werden nun sowohl die

1 Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, in: *Kants gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin 1907/1917, S. (1-116) 113.

2 Dies lässt sich relativ einfach dadurch bewerkstelligen, dass die künstliche Hand z.B. aus dem linken Ärmel einer Jacke herausragt, die die Versuchsperson trägt. Die echte linke Hand steckt nicht in der Jacke, sondern wird – für die Versuchsperson unsichtbar – parallel zur Kunsthand auf die Tischplatte gelegt. (Graphische Darstellungen und Versuchsbeschreibungen finden sich zuhauf im Internet unter dem Suchbegriff *Gummihand-Illusion*.)

falsche als auch die echte Hand des Probanden durch den gleichen Stimulus gereizt (z.B. durch andauern des Streichen eines Pinsels über den Handrücken), stellt sich bei diesem nach einigen Minuten das Gefühl ein, eine dritte Hand zu besitzen. Die Versuchsperson beginnt also, die Gummihand als eine echte Hand zu erleben!<sup>3</sup>

Auf dieses Experiment bezieht sich – neben anderen – Thomas Metzinger, der wohl prominenteste deutsche Vertreter der so genannten Neurophilosophie. Die Neurophilosophie befasst sich mit dem Zusammenhang zwischen Gehirnprozessen und geistigen Vorgängen. Und um es gleich zu sagen: Die vorherrschende Strömung in dieser Disziplin stellt der *Naturalismus* dar. Dieser besteht im Wesentlichen aus der Auffassung, dass es nur das gibt, was sich naturwissenschaftlich untersuchen lässt. Auch Metzinger ist Naturalist. In seinem Buch *Der Ego-Tunnel* vertritt er die Überzeugung, dass das Ich, das uns in Experimenten wie dem eben geschilderten einen Streich zu spielen scheint, nichts anderes sei als der Inhalt eines Modells, das vom Gehirn erzeugt wird.<sup>4</sup> Unser Selbstbewusstsein stellt für Met-

zinger nicht viel mehr dar als eine Art Kulisse, die vom Gehirn auf die Bühne geschoben wird – eine virtuelle Realität. Das Ego „ist nicht die Wirklichkeit an sich, sondern ein Bild der Wirklichkeit“.<sup>5</sup> Und wenn etwas nicht wirklich ist, kann es die Wirklichkeit auch nicht so erkennen, wie sie ist. Hier begegnet uns also eine Spielart des Konstruktivismus wieder. Thomas Metzinger ist überzeugt davon, dass dieses bewusste Selbstmodell im Laufe der Evolution vom Gehirn hervorgebracht wurde, weil es für den menschlichen Organismus einen Überlebensvorteil bot: Die Wirklichkeit erscheint gleichsam in sich selbst, wir können „den Vorgang des Repräsentierens an sich noch einmal repräsentieren und uns dadurch selbst [...] im Akt des Wissens ertappen [...]“.<sup>6</sup>

Das Geheimnis des Ich-Bewusstseins wird zu einem bloßen Rätsel der Gehirnforschung. Dieses Rätsel kann laut Naturalismus gelöst, ja geradezu aufgelöst werden: Denn wenn wir annehmen, dass sich die eigentliche Arbeit des Gehirns nicht vor der Kulisse des Ich-Bewusstseins abspielt, müsste es möglich sein, gleichsam die Hinterbühne zu betreten, um zu erkennen, was das Welttheater im Innersten zusammenhält. Metzinger fragt: „Könnte tiefe Meditation vielleicht genau der Vorgang sein – vielleicht der einzige Vorgang –, bei dem Menschen manchmal den globalen

3 Nach einem Selbstversuch kann ich dieses Ergebnis bestätigen. Die künstliche Hand erschien mir im Erleben sogar „realer“ als die echte Hand.

4 Thomas Metzinger, *Der Ego-Tunnel – eine neue Philosophie des Selbst. Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Bloomsbury: Berlin <sup>5</sup>2012, S. 18.

5 A.a.O., S. 23.

6 A.a.O., S. 19.

Hintergrund des Erlebens *in die Gestalt* verwandeln können, in das dominierende Merkmal des bewussten Erlebens selbst?<sup>7</sup> Wenn es so wäre, läge hier seiner Auffassung nach eine Entgrenzung des Denkens vor, die Parallelen zur Mystik oder zum Zen-Buddhismus aufweist.

Was ist von diesen naturalistischen Thesen zu halten? Beginnen wir mit einer Bemerkung zu mystischen Erfahrungen, die sich im Verlauf meditativer Versenkung einstellen. Es dürfte nicht zu bestreiten sein, dass es derartige Erfahrungen gibt und dass sie das Selbstverständnis eines Menschen tiefgreifend beeinflussen können. Doch ist hier das Ende des Denkens erreicht. Über die totale Leere können wir nichts mehr aussagen. Diese Leere ist keine Grenze, sondern der Stillstand des Denkens. Außerdem gilt: Wenn die Neurophilosophie derartige Phänomene zur Bestätigung ihres Wahrheitsgehaltes in Anspruch nimmt, banalisiert sie diese. Denn sie vermutet hinter denselben ja etwas konkret Fassbares: das im Laufe der Evolution hervorbrachte Gehirn.<sup>8</sup>

7 A.a.O., S. 56.

8 Für die Naturalisten stellt das Gehirn eine auf den Begriff gebrachte Substanz dar, die allem Welterleben zugrunde liegt. Und damit hat es nicht das Geringste mit dem zu tun, was etwa der Zen-Buddhismus als das der sichtbaren Welt immanente „Nichts“ bezeichnet. In seinem erhellenden Werk *Philosophie des Zen-Buddhismus* (Reclam: Stuttgart 2002) schreibt Byung-Chul Han: „Das buddhis-

Dass sie mit dieser Erklärung auch das banalisiert, was sich innerhalb der Grenzen des Denkens und Erkennens befindet, liegt auf der Hand. Ja, nicht nur das: Sie verstrickt sich in eine ganze Reihe von Widersprüchen. Ziehen wir wieder unseren Spiegel aus der Tasche und halten ihn dem neurophilosophischen Naturalismus vor:

1. Thomas Metzinger ist davon überzeugt, dass das Gehirn dem Ich nur einen Tunnelblick erlaubt, dass das Ich letztlich nur Teil eines großen Theaterstückes ist. Aber woher kann Metzinger das wissen? Hat sein Ich als einziges den vollen Durchblick auf die Wirklichkeit? Wenn die Welt, wie sie uns erscheint, nicht die Wirklichkeit ist, dann gilt dies auch für jeden Gegenstand in dieser Welt – also auch für das vermeintlich als letzte Instanz erkannte Gehirn. Metzinger verstößt gegen Wittgensteins Grundsatz, das Denken von innen zu begrenzen. Stattdessen vergleicht

---

tische Nichts ist alles andere als eine ‚Substanz‘. Es ist weder ‚in sich seiend‘ noch ‚in sich ruhend und beharrend‘. Vielmehr ist es gleichsam *in sich leer*.“ (S. 12; Hervorhebung im Original) Weiter führt er aus: „Es wird nicht nach etwas Verborgenen *hinter* der Erscheinung gesucht. Das Geheimnis wäre das Offenbare. Es gibt keine höhere Seinsebene, die der Erscheinung, der Phänomenalität vorgelagert wäre.“ (a.a.O., S. 24; Hervorhebung im Original) Und eben diese höhere, vor aller Phänomenalität liegende Seinsebene ist für den Naturalismus die im Gehirn konzentrierte Natur!

er das Denken des Ichs auf der einen und die Welt auf der anderen Seite aus der Vogelperspektive miteinander. Das kann nicht funktionieren, da er sich ja in diesem Fall mit seinem Denken über das Denken hinwegsetzen müsste – was unmöglich ist.

2. Der Neurophilosoph sagt: „Ich vertrete die Theorie xy“; sein Ich erhebt also einen Wahrheitsanspruch. Das ist eine durchaus lustige Vorstellung. Denn das Ich ist doch angeblich nur eine Figur auf der Bühne des Gehirntheatres. Damit zusammenhängend: Diese Tragikomödie hat das Gehirn laut Metzinger nur erzeugt, weil sich ihm dadurch in irgendeiner Weise ein Vorteil im Kampf ums Überleben geboten habe. Dieser Kampf hat jedoch mit Wahrheit nicht das Geringste zu tun. Evolution belohnt nicht die Wahrheit – diese Kategorie kommt in ihr überhaupt nicht vor. Ein Gedanke wird nicht dadurch wahr, dass er ein Gehirnzustand ist. Wir müssten einen Anhänger des Naturalismus also fragen, was er wohl vor dem Hintergrund seines evolutionär bedingten Überlebenskampfes im Schilde führt, wenn er uns seine Theorie nahebringen will! Damit zusammenhängend sei

3. gesagt: Der Geist, auf den wir uns beziehen, wenn wir von der Kraft guter Argumente und den logischen Grundlagen des Denkens überzeugt sind, ist kein Teilbereich der Biologie oder der Physik. Von Wittgenstein konnten wir bereits lernen, dass Be-

deutung in einer Sprachgemeinschaft und nicht von einem einsamen Ich geschaffen wird. Unser Denken ist auf Kommunikation, auf *Intersubjektivität* angewiesen. Die Decke, an die wir stoßen, wenn wir die Grenze des Denkens erreichen, ist nicht unsere Schädeldecke – sondern höchstens die Kuppel über der Arena der Wortgefechte. Die bei Naturalisten beliebte Auffassung, die Gesetze unseres Denkens seien uns von unserer biologischen Ausstattung vorgegeben, ist Unsinn. Zwei Beispiele zur Erläuterung: Die Behauptung: „Der aufrechte Gang mit Hilfe meiner beiden Beine ist mir biologisch vorgegeben“ ist sinnvoll. Ebenso sinnvoll ist die Behauptung: „Nach den Gesetzen der Physik kann ich mich nicht schneller als mit Lichtgeschwindigkeit fortbewegen.“ Aber diese beiden naturwissenschaftlich begründeten Thesen gelten nicht notwendig; sie sind *im Denken* hintergebar: Nichts hindert mich daran, mir eine alternative Gangart und eine Fortbewegung mit Überlichtgeschwindigkeit vorzustellen. Aber auf dem Gebiet des Geistes verhält es sich anders: Ich kann mir keine Über-Wahrheit hinter der Wahrheit vorstellen, keine alternative Vernunft hinter der uns leitenden Vernunft.<sup>9</sup> So können

---

9 Die Rede von der Über-Wahrheit bzw. Über-Vernunft Gottes ist ein beliebter Topos der Theologie – oder besser: ein Fallstrick. Denn wenn *Deus semper maior* in dem Sinne verstanden wird, dass wir sagen: „Gott ist der ganz Andere“ und ihm

wir sagen: Es gibt keine natürlichen Schranken des Denkens; die Grenze des Denkens ist keine grüne Grenze!

Ein Gedankenexperiment mag das verdeutlichen: Welche Informationen würden Sie ins Weltall senden, wenn Sie Kontakt mit Außerirdischen aufnehmen wollten? Robert Zemeckis' Science-Fiction-Film *Contact* (USA, 1997) liefert einen plausiblen Vorschlag: Dort erhalten Menschen eine Nachricht aus dem All in Form von Funksignalen, die die Reihe der Primzahlen enthalten.<sup>10</sup> Bereits angesichts der Mathematik wird klar, dass die Gesetze unseres Denkens nicht nur zufälligerweise für uns Menschen gelten. Außerdem sind diese Gesetze von den so genannten empirischen Wissenschaften unabhängig. Sie gelten nicht, weil wir ihre Wahrheit in der Erfahrung überprüft haben. Derartige Aussagen sind vielmehr erfahrungsunabhängig (*a priori*) wahr. Wer dies leugnet, muss den Satz äußern: „Alle wahren Aussagen sind erfahrungswissenschaftlich begründete Aussagen.“ Doch – wieder leistet uns der Spiegel gute Dienste – wie steht es dann um genau diesen Satz? Er stammt selbst

---

ein Denken unterstellen, das von der uns leitenden Vernunft gänzlich verschieden ist, können wir letztendlich überhaupt nichts mehr von ihm aussagen – und damit auch nicht mehr, dass er „semper maior“ und/oder „der ganz Andere“ sei!

10 Diese Idee geht m.W. auf den US-amerikanischen Astronomen Carl Sagan zurück.

nicht aus der Erfahrung, verletzt also die Bedingungen, die er fordert.

Zwei Aspekte werden also von der naturalistischen Neurophilosophie sträflich vernachlässigt, obwohl sie doch unverzichtbar sind:

1. die Anerkennung, dass es sinnvolle Aussagen jenseits der Naturwissenschaften gibt, auf die wir beim Denken nicht verzichten können, und

2. die Einsicht, dass diese Aussagen für *alle (irdischen und außerirdischen) Vernunftwesen* Geltung besitzen.

Die Beschäftigung mit diesen Aussagen, insofern sie Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis sind, trägt seit Immanuel Kant den etwas sperrigen Namen *Transzendentalphilosophie*. Wüsste Kant, dass ihn übrigens ausgerechnet die Neurophilosophie und der Konstruktivismus als ihren Ahnherrn reklamieren, würde er sich wohl im Grabe umdrehen.

## **Exkurs: Immanuel Kants Transzendentalphilosophie**

An Kant kommen wir an dieser Stelle nicht vorbei, denn bei ihm handelt es sich gewissermaßen um den obersten Zollbeamten an der Grenze des Denkens – und in dieser Funktion spielt er in der Philosophie vielleicht am ehesten die Rolle eines Hüters des Geheimnisses.

Damit wir den roten Faden nicht verlieren, sei hier kurz an den Punkt

erinnert, an dem wir uns gerade befinden: Wir versuchen, im *Ich* ein Basislager zu errichten, das der Expedition des Denkens als Ausgangspunkt zu dienen vermag. Von Kant können wir mit Blick auf das oben Gesagte und in Abgrenzung zum Naturalismus lernen: Es ist ein Fehler, im „Ich denke“ nach einem Ding zu forschen, das es geben oder nicht geben kann.<sup>11</sup> Den Träger des Denkvermögens werden wir in der Welt nicht finden – ob wir diesen nun „Gehirn“ oder „Seele“ nennen.<sup>12</sup> Warum ist das so? Weil wir es nicht schaffen, in all den Spiegelungen unserer Selbstreflexion den Bereich aufzuhellen, der uns immer im Rücken liegt. Mit Markus Gabriel können wir hier vom „Zirkelproblem des Selbstbewusstseins“ sprechen: „Das Selbstbewusstsein dreht sich um sich selbst und weiß nur deswegen, dass es überhaupt existiert.“<sup>13</sup> Es benötigt nichts anderes als sich selbst, um zu dieser Einsicht zu kommen. Das denkende Ich ist kein Gegenstand unter anderen Gegenständen. Wir können es in unserem Denken nicht fixieren, wie wir etwa den Begriff „Hund“ oder „Bundestagswahl“ festhalten. Vielleicht wäre es angebracht, mit Friedrich Nietzsche<sup>14</sup> auf das „Ich“ im „Ich denke“ ganz zu verzichten und statt-

dessen zu sagen: „Es denkt“ – so, wie wir sagen „es blitzt“ oder „es donnert“. Mit Kants Hilfe kann ein Etappenziel auf dem Weg zu den Grenzen des Denkens verortet werden. Es lautet: Unabhängig von seinem Inhalt, in seinem reinen Vollzug, stellt das „Ich denke“ eine nicht zu überschreitende Linie dar. Jenseits dieser Linie hört das sinnvolle Fragen auf.

---

*Das denkende Ich ist kein Gegenstand unter anderen Gegenständen.*

---

So viel zum Ich als *Subjekt* des Denkens. Aber was hat Kant in Bezug auf die *objektiven Grenzen* des Denkens und Erkennens zu sagen? Vielleicht lässt sich der Kern seines Programms mit Hilfe eines Steckspielzeuges erklären: Derartige Spielgeräte für Kleinkinder bestehen aus einem Holzwürfel, dessen Fenster verschiedene Formen (Kreis, Stern, Quadrat etc.) aufweisen, und den passenden Holzstücken derselben Form und Größe, die jeweils durch genau eine Öffnung (eben die für sie vorgesehene) hindurchpassen. Stellen wir uns nun vor, wir säßen als denkende und erkennende Wesen im Inneren eines solchen Würfels. An Kant angelehnt können wir sagen: So wie die Form der Fenster bestimmt, welche Gegenstände ins Innere der Box gelangen können, bestimmt die Form unseres Erkenntnisapparates, was zum Gegenstand unseres Wissen werden kann. Diese

11 Vgl. Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Ullstein: Berlin 2015, S. 85 ff.

12 A.a.O., S. 86.

13 A.a.O., S. 195.

14 Siehe Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kröner: Stuttgart 1991, S. 22 f.

Form wird zum einen gebildet durch das Gerüst der Logik. Zum anderen sind es die Anschauungsformen von Raum und Zeit. Raum und Zeit existieren laut Kant also nicht wirklich; sie sind die Instrumente, mit denen wir der Welt eine Struktur verleihen. Wir sehen also nicht die Dinge, wie sie an sich selbst betrachtet sind. Wir erkennen nur Dinge, wie sie uns als raumzeitlich strukturierte erscheinen. Diese Unterscheidung zwischen *Dingen an sich (selbst betrachtet)* und *Erscheinungen* ist fundamental und sie hat weitreichende Folgen. Wenn Kant recht hat, ist es vorbei mit jeglicher metaphysischer Spekulation über Gott und die letzten Dinge.

Aber auf welche Weise begründet Kant diese Beschränkung unserer Erkenntnis auf Gegenstände in Raum und Zeit? Er lässt einfach entgegengesetzte metaphysische Aussagen gegeneinander antreten. Zum Beispiel die Aussage, dass die Welt einen zeitlichen Anfang hat, gegen die Aussage, dass sie keinen hat. Oder die Aussage, dass es einen freien Willen gibt, gegen die Aussage, dass sich alles – auch unser Handeln – im Rahmen der Naturgesetze begreifen lässt. Wie lautet das Ergebnis dieses Wettstreits? Es lassen sich immer jeweils beide Aussagen beweisen bzw. widerlegen! Jeder der untersuchten metaphysischen Sätze ist genauso wahr oder genauso falsch wie sein Gegenteil! Wenn sie aufs Ganze geht, gerät die Vernunft also laut Kant in

einen Widerstreit, in eine so genannte *Antinomie*. Sie produziert Unsinn. Hierin liegt die eigentliche Begründung für seine Forderung, die Metaphysik solle die großen Fragen nach dem letzten Grund nicht mehr in Angriff nehmen. Die Dinge an sich selbst betrachtet sind also ein echtes Geheimnis. Eine Ausnahme gibt es: Auf dem Felde der Moral haben wir einen Einblick in die Dinge an sich. Wir erfahren einen absoluten sittlichen Anspruch. Dürfen uns also nicht aus der Verantwortung für unsere Taten davonstehlen.

---

*Wenn Kant recht hat, ist es vorbei mit jeglicher metaphysischer Spekulation über Gott und die letzten Dinge.*

---

Beenden wir hier unsere geradezu sträflich kurze Darstellung des kantischen Grundgedankens und fragen, inwiefern auch Kant ein Spiegel vorgehalten werden kann.<sup>15</sup> Die Dinge an sich selbst betrachtet entziehen sich laut Kant unserer Erkenntnis. Trotzdem trifft er Aussagen über sie. Hier eröffnet sich ein Widerspruch: Wenn diese Dinge überhaupt keine Beziehung zu den Erscheinungen haben, werden sie

---

<sup>15</sup> Auf das eben angesprochene Problem einzugehen, in welcher Weise und warum die praktische Vernunft einen anderen Zugang zu den Dingen an sich hat als die theoretische, würde hier jeglichen Rahmen sprengen. Daher wird an dieser Stelle darauf verzichtet.

dann nicht zu einem metaphysischen Einheitsbrei? Wenn jedoch eine Beziehung besteht: Müsste man dann nicht auch eine zumindest analoge Erkenntnis dieser Dinge haben? Am Beispiel des Steckspielzeugs erklärt: Wenn ich im Würfel sitze und durch die sternförmige Öffnung ein sternförmiges Objekt ins Innere gelangt, gibt es zwei Möglichkeiten, wie dies möglich ist. Zum einen könnte es sein, dass es „da draußen“ nur so etwas wie eine gigantische, unstrukturierte Knetmasse gibt, die eben z.B. sternförmig, rund oder quadratisch wird, wenn sie durch die entsprechenden Fenster gedrückt wird. Das wäre der Einheitsbrei, angesichts dessen wir fragen müssten, was dadurch noch erklärt werden soll. Oder es könnte andererseits sein, dass die Dinge an sich in irgendeiner und in je unterschiedlicher Weise bereits vorgeformt sind und somit gleichsam von sich aus anbieten, durch eine bestimmte Öffnung hindurchzupassen. Dann aber gäbe es eine wie auch immer geartete Beziehung der Erscheinungen zu den Dingen an sich. Letztere befänden sich dann nicht vollständig jenseits unseres kognitiven Fassungsvermögens. Wie auch immer: Dass Kant, indem er die Grenzen des Erkennens festgelegt hat, diese zugleich in unzulässiger Weise überschreitet, wurde ihm von Anfang an vorgehalten – und diese Kritik ist bis heute nicht verstummt.

Wittgensteins Spätphilosophie, Konstruktivismus, Postmoderne, naturalistische Neurophilosophie, Kants Vernunftkritik: Alle sehen sich dem Vorwurf ausgesetzt, die Grenzen des Denkens und Erkennens zu eng abgesteckt und damit das Geheimnis wahlweise durch Desinteresse eliminiert oder durch Überhöhung unter unzulässigen Artenschutz gestellt zu haben. Warum probieren wir also nicht einmal die optimistische These aus, dass wir die Dinge so erkennen, wie sie sind? Eine derzeit heiß diskutierte Strömung hat sich genau dies auf die Fahnen geschrieben: der Neue Realismus – in Deutschland pointiert verfochten von dem Bonner Philosophen Markus Gabriel.

## **Markus Gabriels Neuer Realismus**

Der Begriff *Realismus* beinhaltet, dass es etwas geben muss, was unabhängig von unserem Denken existiert. Das ist jedoch nicht gleichbedeutend mit der Aussage, dass es *nur* das gibt, was unabhängig von unserem Denken ist. Gehen wir von einem einfachen Beispiel aus: Wir können uns vorstellen, dass das Matterhorn in der jeweiligen Perspektive der Personen A, B, C usw. erscheint. Es kann aber z.B. auch in der Perspektive einer Gemse oder in überhaupt keiner Perspektive aufscheinen. Was gibt es nun? Gabriels Antwort lautet: All das gibt es! Genauer gesagt: Es gibt die jeweiligen *Tatsachen*. Tatsachen

sind also – wenn man so will – die kleinsten Bausteine, in denen Gabriel denkt: „Eine Tatsache ist etwas, das über etwas wahr ist.“<sup>16</sup> Oder anders formuliert: Jede wahre Erkenntnis ist die Erkenntnis einer Tatsache an sich.<sup>17</sup> Dieser Ansatz erinnert an Wittgensteins frühe Philosophie und er liefert *en passant* eine Lösung für ein metaphysisches Problem, das die einen für den Pfad zum tiefsten Geheimnis der Welt und die anderen für eine sinnlose Frage halten: „Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?“ Gabriels Antwort lautet: „Eine Welt ohne Tatsachen gibt es nicht. Es gibt nicht einmal nichts, ohne dass es eine Tatsache wäre, dass es nichts gibt.“<sup>18</sup> Mit anderen Worten: Ein vollständiges Nichts kann es nicht geben, weil es ja dann zumindest die Tatsache gäbe, dass es nichts gibt. Übrigens gilt für Gabriel, „dass Gedanken über Tatsachen mit demselben Recht existieren wie die Tatsachen, über die wir nachdenken.“<sup>19</sup> Seiner Ansicht nach existiert also so gut wie alles, bis auf eines: die Welt. Diese These bedarf einer Erläuterung: Unter „Welt“ versteht Gabriel das Ganze. Das Ganze aber können wir in seinen Augen nicht erfassen, weil es „prinzipiell zu groß für jeden Gedanken“ sei.<sup>20</sup>

16 Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein: Berlin 2013, S. 48.

17 Vgl. a.a.O., S. 155.

18 A.a.O., S. 49.

19 A.a.O., S. 15.

20 A.a.O., S. 22.

Wie begründet er dieses Zu-groß-Sein? Indem er zunächst argumentiert, dass jedes Ding und damit jede Tatsache in einem bestimmten „Gegenstandsbereich“ erscheint. Er definiert: „Ein Gegenstandsbereich ist ein Bereich, der eine bestimmte Art von Gegenständen enthält, wobei Regeln feststehen, die diese Gegenstände miteinander verbinden.“<sup>21</sup> Die Gegenstände erscheinen also jeweils in einer bestimmten Art und Weise und diese nennt Gabriel „Sinn“. Die Bereiche wiederum, in denen etwas erscheint, bezeichnet er als „Sinnfelder“.<sup>22</sup>

Vielleicht lässt sich diese Differenzierung am Beispiel einer Rose anschaulich machen: Es gibt ein Sinnfeld A, das Rosen als mögliches Geschenk enthält, das Liebende einander machen. Hier wird die Rose sicherlich mit anderen Augen betrachtet als in einem Sinnfeld B, das Rosen als Objekt botanischer Forschung in einem wissenschaftlichen Institut enthält. Und – um subjektivistische Missverständnisse zu vermeiden – gibt es auch ein Sinnfeld C, das völlig unabhängig von menschlichen Erkenntnisleistungen existiert und so etwas wie eine Rose an sich enthält. Auf jeden Fall gilt: „Es gibt keine Gegenstände oder Tatsachen außerhalb von Sinnfeldern. Alles, was existiert, erscheint in einem Sinnfeld.“<sup>23</sup> Von hier aus ist es nur noch ein kleiner

21 A.a.O., S. 35.

22 A.a.O., S. 91.

23 A.a.O., S. 92.

Schritt bis zu dem Beweis der Behauptung, dass es die Welt nicht gibt. Denn Gabriel versteht unter der Welt einen „Bereich von Bereichen, der Gegenstandsbereich, der alle Gegenstandsbereiche beheimatet“.<sup>24</sup> Anders gesagt: „Die Welt ist weder die Gesamtheit der Dinge noch die Gesamtheit der Tatsachen, sondern sie ist derjenige Bereich, in dem alle Bereiche vorkommen, die es gibt.“<sup>25</sup>

Unter dieser Voraussetzung gilt dann aber, dass die Welt in der Welt nicht vorkommt:<sup>26</sup> „Die Welt selbst können wir nicht begreifen, weil es kein Sinnfeld gibt, zu dem sie gehört. Die Welt erscheint nicht auf der Weltbühne, sie tritt nicht auf und stellt sich uns nicht vor.“<sup>27</sup> An dieser Stelle begegnet uns auch die Malerei wieder: „Der Maler, der alles malt, kann sich nicht selbst beim Malen malen.“<sup>28</sup>

Bleibt angesichts dieses Befundes überhaupt noch Raum für ein Geheimnis? Durchaus. Denn obwohl wir laut Gabriel die Dinge an sich erkennen, erkennen wir ja nicht alle, da es ja Tatsachen an sich gibt, die nicht darauf angewiesen sind, von uns erkannt zu werden. Genauer gesagt: Wir wissen überhaupt nicht, wie weit unser Wissen bzw. unser Nichtwissen reicht!<sup>29</sup> Es gibt

eben viele Perspektiven auf die Welt/Nicht-Welt, und unsere sind nur ein kleiner Ausschnitt davon.

Was ist von diesem Ansatz zu halten? Wohltuend ist Gabriels Ablehnung konstruktivistischer Verirrungen. In aller Klarheit stellt er heraus, dass die Tatsachen als solche nicht davon abhängen, wie sie von uns konstruiert wurden. Die Frage, warum etwas wahr ist, ist nicht identisch mit der Frage, unter welchen Bedingungen die Erkenntnis dieser Tatsache hervorgebracht wurde.<sup>30</sup> Ebenso plausibel ist seine These, dass es keinen einzelnen alleinseligmachenden Blick auf die Welt gibt. Dies ist vor allem mit Blick auf den Naturalismus hervorzuheben: Das Universum z.B. ist lediglich ein Teil der Welt – eben jener, der im Sinnfeld der Kosmologen enthalten ist.<sup>31</sup>

30 Dies ist umso stärker zu betonen, als es ja schließlich kein Zufall ist, dass der Konstruktivismus (wie bereits sein Name andeutet) im Zeitalter der Omnipotenz-Phantasien eines die Reichweite menschlicher Handlungsfähigkeit überschätzenden Technizismus entstanden ist (was jedoch zugegebenermaßen noch kein Argument gegen ihn darstellt). Nehmen wir als Beispiel für eine Analogiebildung einen beliebigen technischen Gegenstand, etwa ein Smartphone: Es sollte klar sein, dass die Frage „Wie ist dieses Gerät konstruiert?“ eine völlig andere Antwort verlangt als die Frage „Was ist dieses Gerät?“ bzw. „Wozu dient es?“

31 Vor diesem Hintergrund ist es schlicht anmaßend, wenn sich etwa Physiker oder Biologen herausnehmen, für die Beantwortung metaphysischer Fragen von vornherein eher legitimiert zu sein als Angehörige anderer Be-

24 A.a.O., S. 50.

25 A.a.O., S. 63.

26 Vgl. a.a.O., S. 98.

27 A.a.O., S. 100.

28 Ebd.

29 Vgl. a.a.O., S. 55.

Allerdings erinnert die Theorie der Sinnfelder an Wittgensteins Rede von den Sprachspielen. Inhaltlich haben natürlich beide Konzepte wenig miteinander gemeinsam: Wittgensteins Spätphilosophie ist vom Realismus denkbar weit entfernt. Strukturell aber besteht eine Ähnlichkeit, denn auch bei Gabriel zerfasert die Welt bzw. die Nicht-Welt als Ganze zu einem Gewebe, dem der rote Faden fehlt. Der Auflösung eines einheitlichen Weltzusammenhangs in Sprachspiele entspricht der Zerfall in Sinnfelder. Auch dem Neuen Realismus ist die kritische Frage zu stellen: Wenn es praktisch alles gibt, wie muss ich dann mit den Sinnfeldern umgehen, die von Schizophrenen oder Märchenerzählern entworfen wurden? Wie müssen wir z.B. Gabriels Aussage verstehen, dass es Einhörner gibt? Sie kann ja nicht bedeuten, dass es *Gedanken* an Einhörner gibt – was schließlich nicht dasselbe wäre. Aber Gabriel wird wohl auch nicht ernsthaft behaupten wollen, dass es Einhörner in der Weise gibt, in der es Zebras gibt. Die Crux liegt m.E. darin, dass der Neue Realismus ein Pluralismus ist, der nicht mehr erklären kann, wie sich

---

rufsgruppen. Ein Linsenschleifer oder Schuhmacher kann für sein Philosophieren sicher nicht weniger Erfahrung aus dem Sinnfeld seiner Berufspraxis schöpfen. Es gibt z.B. Physiker, die als Philosophen interessant sind (siehe etwa Carl Friedrich von Weizsäcker), und Physiker, die es nicht sind (siehe Stephen Hawking). Mehr ist dazu nicht zu sagen.

der eigene Wahrheitsanspruch zu den Wahrheitsansprüchen in anderen Sinnfeldern verhält. Die Kategorien der Wahrheit und der Existenz werden bis zur Beliebigkeit verwässert. Mit anderen Worten, Gabriels Theorie gefährdet ihren Anspruch, objektiv gültig zu sein. Dabei ist dem Neuen Realismus nicht vorzuwerfen, dass er nicht den Anspruch erhebt, alle Sinnfelder als erkennbar auszuweisen. Aber er müsste doch in der Lage sein, zu erklären, nach welchen Kriterien wir entscheiden können, was es gibt bzw. was wahr ist. Anders ausgedrückt: Das Denken eines Philosophen, der aufs Ganze geht, muss dieses nicht durchdringen, aber es muss das Ganze umklammern!

Abgesehen davon ist anzumerken: Merkwürdigerweise scheint die Kernaussage, dass es die Welt nicht gibt, direkt in eine Antinomie zu schlittern. Gestehen wir Gabriel einmal zu, bewiesen zu haben, dass die Welt nicht existiert.<sup>32</sup> Doch aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen lässt sich auch behaupten, dass es die Welt gibt. Sie erscheint ja in mindestens einem Sinnfeld (beispielsweise in dem des Verfassers dieser Zeilen). Warum sollte die Vorstellung einer existierenden Welt weniger einleuchtend sein als die einer existierenden Herde Einhörner? Dieser Denkfigur

---

32 Die für die Beweisführung unabdingbare Prämisse, dass alles, was es gibt, in Sinnfeldern existiert, ist selbstverständlich begründungsbedürftig. Hier steht m.E. eine schlüssige Fundierung noch aus.

setzt Gabriel entgegen: „Es bleibt ganz einfach dabei, dass das Allumfassende nicht in sich selbst erscheinen kann.“<sup>33</sup> „Aber warum nicht?“, können wir ganz naiv nachfragen. „Schließlich ist es doch das Allumfassende!“ Und hier gelangen wir allmählich an das vorläufige Ende unserer Überlegungen. Denn es gibt sehr wohl eine Philosophie, die die Überzeugung vertritt, dass das Allumfassende in sich selbst erscheint, sich gleichsam in sich selbst zurückspiegelt. Diese Philosophie wird *objektiver Idealismus* genannt.

## Der objektive Idealismus

Sein Grundgedanke besteht darin, dass ein absoluter Geist – man könnte ihn Gott nennen – als absolute Vernunft den Grund der Natur, das Wesen der Wirklichkeit darstellt.<sup>34</sup> Im Lauf der Geschichte der Natur, dann der Kultur, kommt der Geist zu sich selbst, er wird sich seiner selbst bewusst. Im Menschen – so eine beliebte Metapher – schlägt die Natur die Augen auf. Die Frage nach den Grenzen des Denkens kann damit klar beantwortet werden: Wenn das Absolute gleichsam *in uns* und *durch*

*uns* denkt, dann muss das Sein in seinem Wesen als erkennbar betrachtet werden.<sup>35</sup> Das ist eine klare Distanzierung sowohl von der kantischen Idee unerkennbarer Dinge an sich als auch vom Neuen Realismus. Gegen *Kant* ist festzuhalten, dass wir unser Denken der Welt nicht überstülpen, um sie in diesem Zuge zu verformen. Um es in den Worten Vittorio Hösles – des international vielleicht prominentesten lebenden Vertreters des objektiven Idealismus – auszudrücken: „Unsere Begriffe entsprechen einem realen Aspekt der Wirklichkeit.“<sup>36</sup> Gegen den *Realismus* wird betont, dass es keine Tatsachen an sich gibt, die vorhanden wären, ohne im Geist erkannt zu werden.

---

*Im Menschen schlägt die Natur  
die Augen auf.*

---

Für den philosophiegeschichtlich geschulten Leser ist erkennbar, dass hinter der skizzierten Position Georg Wilhelm Friedrich Hegels Konzept einer dialektischen Bewegung steckt, die von einer These ihren Ausgang nimmt, dann bei ihrem Gegenüber (der Antithese) anlangt, um schließlich auf höherer Ebene (der Synthese) ihr vorläufiges Ende zu finden. *Vorläufig* deshalb, weil jede Synthese wiederum als These dienen kann, die

33 M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt* (s. Anm. 16), S. 106.

34 Vgl. Fernando Suárez Müller, *Metamorphose des Idealismus*, in: ders. / Vittorio Hösle (Hg.), *Idealismus heute. Aktuelle Perspektiven und neue Impulse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2015, S. (14-29) 25.

35 Vgl. Vittorio Hösle, *Einstieg in den objektiven Idealismus*, in: ders. / Fernando Suárez Müller (Hg.), *Idealismus heute* (s. Anm. 34), S. (30-49) 43.

36 Ebd.

die dialektische Bewegung von Neuem beginnen lässt. Damit ist also fürs Erste nichts anderes in den Raum gestellt als die schwer zu bestreitende Behauptung, dass das Dreieck das Gesetz des Denkens ist.<sup>37</sup>

Zugegeben: wir nehmen große Worte in den Mund, wenn wir vom „Absoluten“ bzw. vom „Geist“ als „Grund der Natur“ sprechen. Die Gefahr ist nicht gering, dass eine derartige Redeweise in vermeintlich tief-sinniges, letztlich aber nichtssagendes Raunen abgeleitet. Die gute Nachricht besteht jedoch darin, dass wir diese Vokabeln im Gang der Argumentation überhaupt nicht benötigen. Es genügt zunächst durchaus, für das Gesuchte einen Platzhalter einzusetzen. Vor diesem Hintergrund schlage ich vor, die dem Denken inhärente Struktur mit dem Symbol „ $\Delta$ “ (Delta) zu bezeichnen und auf die oben ins Spiel gebrachten Metaphern zu verzichten.

Wie kann nun aber eine derartige Position begründet werden? Zunächst einmal ist zu beweisen, dass es einen vernünftigen Kern unseres Denkens gibt, der nicht hinterfragt werden

kann. Wenn man so will: Es muss gezeigt werden, dass es eine Klammer um alle Sprachspiele gibt. Auf den ersten Blick erscheint es schwierig bis unmöglich, eine solche Klammer zu finden. Vielleicht mag man spontan auf die Idee kommen, in der Logik das Gesuchte zu erblicken. Doch selbst die Logik ist ja in verschiedene Systeme unterteilbar. Und außerdem ist einzuwenden: Wer zwingt uns, die Gültigkeit einer logischen Schlussfolgerung anzuerkennen?<sup>38</sup>

Aber es gibt sozusagen eine Logik *hinter* jeder Logik. Oder besser: Eine Logik *vor* aller Logik! Wir fragen einfach: Welche Bedingungen des Denkens müssen *immer* anerkannt werden – selbst dann, wenn ich *alle* Bedingungen bestreiten will? Welche Logik muss meinem Sprechen *immer* zugrunde liegen – selbst dann, wenn ich jeglichen Sinn in Zweifel ziehe?

- Wer beispielsweise leugnet, dass es Wahrheit gibt, widerspricht sich, denn sein Leugnen erhebt ja einen Wahrheitsanspruch!
- Wer bestreitet, beim Argumentieren Regeln folgen zu müssen, der gibt zu, regellos daherzureden und damit Unsinn zu produzieren!
- Wer sagt: „Ich muss mir Deine Argumente nicht anhören“, verwirkt jegliches Recht darauf, mit seinen Argumenten ernst genommen zu werden!

37 Die Zahl drei bildet – wenn man so will – den kleinsten gemeinsamen Nenner aller Gedanken. Denn die für sich selbst stehende *Einheit* ist nicht mehr als ein monolithischer Block, der noch keine Differenzierung zulässt, während die *Zweiheit* das bloße Auseinander darstellt, dem das verbindende Element fehlt. Vgl. Franz Carl Endres / Annemarie Schimmel, *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*, Diederichs: München 1998, S. 58 ff.

38 Diese Frage wirft das sog. „Lewis-Carroll-Paradox“ auf. Siehe Georg W. Bertram (Hg.), *Philosophische Gedankenexperimente*, Reclam: Stuttgart 2016, S. 250 ff.

Wieder muss nur der Spiegel gezückt werden, und wir sehen: Das reine Leugnen, Bestreiten, Verneinen ist widersprüchlich.<sup>39</sup> Und abschließend können wir unserer Strategie auch einen Namen geben: Wir benutzen so genannte *reflexive Argumente*. Damit sind wir – bezogen auf unser Thema – am äußersten Punkt angelangt. Halten wir fest: Reflexive Argumente bilden die Grenze des Denkens. Es handelt sich bei ihnen um *Denknotwendigkeiten*, die nicht überschreitbar sind.

Mit welchem Recht behauptet aber der objektive Idealismus, dass diese Denknotwendigkeiten die Struktur des Seins bzw. der Welt erfassen? Warum fahren wir damit nicht nur den Bahnen unserer Sprache nach? Die Antwort auf diese Frage lautet: Wer behauptet, Denknotwendigkeiten hätten nichts mit der Welt zu tun, erhebt sich über sein eigenes Denken bzw. blickt aus einer Vogelperspektive auf Denken und Welt hinunter, was – wir haben es bereits erwähnt – einen Widerspruch darstellt.

Somit kommen wir zu folgendem Ergebnis:  $\Delta$  ist erkennbar. Es ist nicht nur in unserem subjektiven Erkenntnisapparat vorzufinden, sondern es bildet eine objektive Größe. Seine Struktur und die Struktur unseres Denkens sind deckungsgleich. Und wenn wir die

39 Eben das ist der innere Widerspruch des Bösen: dass „der Geist, der stets verneint“, auch sich selbst verneinen muss.

oben genannten Beispiele für reflexive Argumente noch einmal betrachten, entdecken wir, dass sie allesamt auf Intersubjektivität angelegt sind: Sie greifen jeweils einen Geltungs-Anspruch auf, der wiederum mittels eines eigenen Anspruchs widerlegt wird. Das bedeutet also: Es handelt sich bei  $\Delta$  um eine reflexive, zugleich auf Dialog bezogene Struktur. Sie ist das Gute, das Bejahende, das sich *in der Welt* und *durch die Welt* verwirklichen will, ja verwirklichen *muss*.<sup>40</sup>

Das also scheint mir das ganze Geheimnis zu sein – wenn man es denn so nennen will. Damit weise ich entschieden die Auffassung zurück, dass es ein Geheimnis der Welt gibt, das sich unserem Denken nicht offenbaren würde. Mit Hegel, dem faszinierendsten neuzeitlichen Verfechter des objektiven Idealismus, vertrete ich den Standpunkt: „Die Fragen, welche die Philosophie nicht beantwortet, sind so beantwortet, daß sie nicht so gemacht werden

40 Wenn wir davon ausgehen, dass von einem tiefsten Grund der Wahrheit und des Guten nicht abgesehen werden kann, heißt das allerdings noch lange nicht, dass sich das Wahre und Gute immer und überall durchsetzen muss. Im Gegenteil: Es stellt eine triviale Erkenntnis dar, dass bspw. in unserer menschlichen Welt der Lüge mehr Erfolg beschieden ist als der Wahrhaftigkeit und sich das Böse im Regelfall besser durchsetzt als die Moralität. Die Keime zum Wahren und Guten sind in der Welt angelegt. Doch nichts garantiert, dass diese auch jedes Mal sprießen.

sollen.“<sup>41</sup> Wohlgemerkt:  $\Delta$  bildet nur die *Form* der Welt. Über deren Inhalt ist damit noch nichts gesagt. Diesen aufzuhellen, ist Aufgabe unseres täglichen Denkens und Handelns – ob in der Wissenschaft oder in der lebensweltlichen Praxis.

---

*Wovon man nicht sprechen kann,  
darüber muss man reden.*

---

Wir können auch sagen: Das Denken in  $\Delta$  bildet die Grenze der Welt. Da es aber reflexiv ist, heißt das: Der Spiegel muss gleichsam in sich selbst hineingespiegelt werden. Angesichts dessen ergibt sich: Die Grenze geht ins Unendliche. Sie ist gleichsam ein Fraktal<sup>42</sup> und kann damit als *mise en abyme* verstanden werden. Vor diesem Hintergrund schlage ich vor, auf den Sprachgebrauch der „Entäußerung des Absoluten“ zu verzichten. Denn eine Form vermag sich ja ebenso schwerlich in ihren Inhalt zu entäußern wie eine Grenze sich in ein Umgrenztes entäußert. Form und Inhalt, Grenze und Begrenztes sind Komplementärbegriffe: Das

---

41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer Schriften 1801-1807, in: ders., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 2, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1996, S. 547.

42 Grafisch lässt sich dieser Gedanke vielleicht am ehesten durch das so genannte *Sierpinski-Dreieck* darstellen: ein Fraktal, das dadurch entsteht, dass einem Dreieck ähnliche Dreiecke eingeschrieben werden, die wiederum ähnliche Dreiecke enthalten *ad infinitum*.

Eine gibt es nicht ohne das Andere!<sup>43</sup>  $\Delta$  verfeinert sich gewissermaßen; die Form differenziert sich selbstständig aus und schafft auf diese Weise neu strukturierte Inhalte. Angesichts dieses Befundes wäre es treffender, von Fraktalisierung zu sprechen.

Werfen wir an dieser Stelle ein letztes Mal einen Blick auf *Die Hoffräulein*: Auch dieses Gemälde kann unseren Blick ins Unendliche schweifen lassen – unter der Voraussetzung nämlich, dass der gemalte Velázquez *Die Hoffräulein* malt! Wie auch immer: Als Denkende sind wir notwendig Grenzgänger – eingehüllt in eine Struktur, die kein Gegenstand ist, den wir erfassen, und keine Wahrheit, die wir ein für alle Mal festhalten könnten. Vielmehr ist das uns Begrenzende der sichtbare und zugleich unerreichbare Horizont, der *Grund* oder *Ab-Grund* aller Wahrheit – und insofern doch etwas Geheimnisvolles! So kommen wir auch prinzipiell nie an ein Ende, wenn wir den Linien nachfahren, die uns im Denken vorgezeichnet sind. Der philosophische Dialog ist ein unabsehbarer Weg. Um es mit Worten aus dem aktuellen Roman des Schriftstellers Frank Witzel auszudrücken: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man reden.“<sup>44</sup> □

---

43 Damit ließe sich die hier verfochtene metaphysische Position am ehesten als Panentheismus beschreiben.

44 Frank Witzel, *Direkt danach und kurz davor*, Matthes & Seitz: Berlin 2017, S. 450; vgl. S. 446 Anm. 3.

# Buchbesprechungen

## ❖ Der Charme einer Weltreligion

---

Wolfgang Pfüller, *Ein Gott – eine Religion – eine Menschheit. Visionen und Illusionen einer modernen Weltreligion*, Verlag Traugott Bautz: Nordhausen 2017, 216 Seiten (ISBN 978-3-95948-313-1), kt., 25 Euro.

---

In rasanter Geschwindigkeit hat sich Wolfgang Pfüller, Vorstandsmitglied im *Bund für Freies Christentum*, in das Thema „Bahai“ eingearbeitet. Den Anfang bildet sein 2017 erschienener Aufsatz „Harmonie zwischen Religion und Wissenschaft? Glaube und Vernunft im (liberalen) Bahaitum“, im von Werner Zager herausgegebenen Sammelband *Glaube und Vernunft in den Weltreligionen* (Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, S. 179-204). Dieser Aufsatz beruht auf Pfüllers Vortrag bei der Jahrestagung des *Bundes für Freies Christentum* im Oktober 2016 in Hofgeismar. Inzwischen legt der evangelische Theologe im Traugott Bautz Verlag eine weitere Abhandlung im Geist „interreligiöser Theologie“ vor, nach seinem Buch über *Mohammed und Jesus* (Nordhausen, 2. Auflage 2016, besprochen in *Freies Christentum* 5/2016, S. 135-138). Pfüller hat sich mit dieser jüngsten Weltreligion nicht nur durch die einschlägige Literatur vertraut gemacht, sondern auch durch Austausch mit prominenten, besonders kundigen deutschen Vertretern der Bahai, vor allem Udo Schäfer und Ulrich Gollmer.

Für freie Christen haben die Bahai den Anschein einer ausgesprochen liberalen Religion, in dieser Hinsicht den betont liberalen Unitariern ähnlich. Die Bahai begegnen als freundliche, warmherzige, kultivierte Menschen. Sie engagieren sich im Dialog der Religionen und betonen nicht die Unterschiede zwischen den Religionen, sondern ihren gemeinsamen Wesenskern – der dann freilich aus ihrer Sicht mit ihren eigenen Grundüberzeugungen identisch ist, was Pfüller als „Inklusivismus“ (S. 70) und damit als Vereinnahmungsstrategie qualifiziert.

Pfüllers Darstellung ist auf weite Strecken so wohlwollend, dass man den Eindruck gewinnen kann, er sei dem Charme der Bahai erlegen. Dieser Eindruck täuscht allerdings. Als strenger Religionswissenschaftler hält er sich zunächst mit einem eigenen Urteil zurück, wendet aber mit Hilfe der „Rationalitätsstandards der kritischen Vernunft“ die „Kriterien der Konsistenz und Kohärenz“ an (S. 15 f.), um die Grundgedanken der Bahai zu gewichten. Das führt zu einer immanenten Kritik, bei der er die Widerspruchsfreiheit und den gedanklichen Zusammenhang der Bahai-Überzeugungen sowie deren Übereinstimmung mit „bestens bewährten Erkenntnissen der Wissenschaften“ überprüft (S. 16). Das Interesse Pfüllers ist systematisch-theologischer und religionsphilosophischer Art. So subsumiert er die Lehren der Bahai, wie es in dem Buchtitel heißt, unter den Gesichtspunkten „ein Gott“, „eine Religion“ und „eine Menschheit“, bevor er dann eine „kritische Würdigung“ vorlegt und mit einem „Ausblick: Reformbedürftigkeit und Reformfähigkeit“ schließt.

Die Bahai-Religion wird als „moderne Weltreligion“ gewürdigt. Sie ist im Iran entstanden durch „Zwillingsoffenbarungen“: 1844 des 1850 hingerichteten Bab (1819–1850) und 1863 Baha'ullahs (1817–1882), der als die bisherige Spitze aller Offenbarungen, aller göttlichen Manifestationen gilt. Eine „Weltreligion“ ist sie, weil sie auf der ganzen Erde verbreitet ist, ungeachtet ihrer bislang geringen Mitgliederzahl von rund 8 Millionen. „Modern“ ist sie auch, weil sie generell und nicht nur in etwaigen besonders liberalen, freisinnigen Flügeln eine Harmonie zwischen Religion und Wissenschaft vertritt, den Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken bejaht und theologisch eine „fortschreitende Offenbarung“ lehrt.

Umso mehr erstaunt der zentrale Gedanke dieser Untersuchung: Der „Anspruch auf Unfehlbarkeit“ hat „offensichtlich im Bahaitum einen eminenten Stellenwert inne“ (S. 157). „Die Crux des Bahai-Glaubens überhaupt“ liegt „in ihrem Glauben an ihre unfehlbaren, heiligen Schriften“ (S. 182). Dieser Anspruch wird auch von Pfüllers sachkundigen Bahai-Briefpartnern bestätigt. Natürlich übt Pfüller hier nicht nur theologische, sondern auch schon rationale Sachkritik: „Unfehlbarkeit, hier vor allem verstanden als Irrtumslosigkeit, ist mit einer kritischen Vernunft unvereinbar“ (S. 157).

Unfehlbarkeit wird vor allem den zahlreichen, immer noch nicht vollständig erschlossenen Texten des Religionsgründers Baha'ullah zugeschrieben, sodann den Veröffentlichungen seines Sohnes Abdul Baha (1844–1921) und dessen Enkel Shogi Effendi (1897–1957), die Baha'ullahs „angeborene größte Un-

fehlbarkeit der göttlichen Manifestationen“ (S. 111) mit ihrer ihnen „verliehenen Unfehlbarkeit“ (ebd.) erläutern, systematisieren und aktualisieren. Auch das seit 1963 als höchste normative Instanz des Bahaitums fungierende „Universale Haus der Gerechtigkeit“ in Haifa genießt Unfehlbarkeit, auch wenn es „keine unfehlbare Lehrautorität“, kein „unfehlbares Lehramt“ innehat (S. 186, 189 u. 192). Das soll wohl heißen, dass dieses oberste Leitungsgremium des Bahaitums die vorgegebenen unfehlbaren Lehren in unfehlbarer Weise hütet, schützt, bewahrt, aber keine neuen, über Baha'ullahs letztverbindliche Äußerungen hinausgehenden Lehren verkündet.

Als Konsequenz dieser Unfehlbarkeit sind die Bahai zu absolutem Gehorsam gegenüber den unfehlbaren Personen und Instanzen verpflichtet. Das passt freilich nicht zusammen mit dem von den Bahai auch vertretenen Gedanken einer unvoreingenommenen Wahrheitssuche. Bei dieser könnte man ja zu Einsichten kommen, die vom Glauben der Bahai abweichen. Es passt auch nicht zusammen mit der Unergründlichkeit des „Wesens Gottes“, die den Bahai wichtig ist, einer Unergründlichkeit, die also auch die unfehlbaren Offenbarer nicht ergründen konnten. Schließlich passt die Unfehlbarkeit Baha'ullahs auch nicht zusammen mit dem Gedanken der „fortschreitenden Offenbarung“, nach der auch die Baha'ullah geschenkte göttliche Manifestation noch gar nicht endgültig ist, auch wenn sie für mindestens tausend Jahre gelten soll. Mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit und dem hierarchischen Aufbau ihrer Gemeinde wollen die Bahai die „Einheit der Weltgemeinde“

sichern, die aber ab einem wesentlich größeren Mitgliederbestand sowieso kaum zu garantieren wäre.

Innere Widersprüche finden sich auch in dem zunächst spontan einleuchtenden und für den religiösen Grundkonsens einer ganzen Religion ja wirklich ungewöhnlichen Gedanken einer Harmonie zwischen Religion und Wissenschaft. „Religion“ ist hier doch der in seinem Wesenskern mit der Bahai-Religion identische Glaube. Und Baha'ullah lehnte die heute wissenschaftlich selbstverständliche Auffassung ab, dass sich die Menschen aus dem Tierreich heraus entwickelt haben, und vertrat demgegenüber eine Evolution der Menschen ausschließlich innerhalb der Menschenwelt.

„Dass die letzte, die höchste, eben die göttliche Wirklichkeit nur eine ist, dürfte ohne weiteres einsichtig sein“ (S. 193). Hier pflichtet Pfüller den Bahai mit ihrem strengen Monotheismus bei. Dass die „Einheit und Einzigkeit Gottes“ (S. 23) für die Bahai selbstverständlich ist, wird nicht kritisiert. Pfüller könnte freilich weiter fragen, nicht nur im Blick auf die Bahai, und jedenfalls aus Gründen der Klarheit, ob „Einheit Gottes“ und „Einzigkeit Gottes“ (S. 23. 51. 53. 59) genau dasselbe meinen oder ob das zwei etwas verschiedene Gesichtspunkte sind. Vor allem aber wäre die strikte Unterscheidung der Bahai zwischen unergründlichem „Wesen Gottes“ und den „Eigenschaften und bloßer Existenz Gottes“, die „erkennbar“ seien (S. 43), kritisch zu bedenken. Die Begegnung mit den Bahai und ihrem Gedankengut bietet für Christen also eine Fülle von Anregungen und Herausforderungen, wie dieses Buch zeigt.

Pfüller beschränkt sich in seinen eigenen Überlegungen zum Gottesverständnis nicht auf die monotheistischen Religionen. Er beschreibt „die göttliche Wirklichkeit als die alles umfassende und alles durchdringende Heilsmacht“ (S. 161): „Wenn man den Gedanken des Nirwana als Ausdruck für die ewige, göttliche Wirklichkeit begreift, [...] dann eröffnet sich nochmals eine neue Perspektive auf den Glauben an den einen, einzigen Gott. [...] Die eine göttliche Wirklichkeit erscheint demgegenüber als die unbedingte, ewige, alles, auch die diversen Götter, überragende Heilswirklichkeit, in der der Mensch, losgelöst von allen Verhaftungen an die eigene endliche, vergängliche Wirklichkeit, allein die Erlösung bzw. das Heil zu finden vermag“ (S. 151). Damit ist Gott nicht personal, wohl aber transpersonal verstanden, Gott ist mehr als Person. Ferner ist Gott hier nicht „pantheistisch“ verstanden, als mit allem identisch, wohl aber „panentheistisch“, als alles umfassend, durchdringend und zugleich übersteigend.

Nur am Rand wendet Pfüller in seiner kritischen Würdigung des Bahaitums seine beiden „interreligiösen Kriterien“ der „Heilsintensität“ und „Heilsexpensität“ (S. 16) an. „Das Kriterium der Heilsintensität hebt vor allem auf die Dichte, die Nähe, die durchdringenden Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit ab, die als die alles umfassende und alles durchdringende Heilsmacht begriffen wird“ (S. 161). Und hier sieht er Baha'ullah eher als „abgehoben“, während sich Jesus den Menschen in ihrem Elend zugewandt habe (ebd.).

Hinsichtlich der „Heilsexpensität“ sieht Pfüller darin Defizite, dass das Ba-

haitum das „eschatische Heil“ (gemeint ist wohl das künftige endgültige Heil) „nur als individuelles Heil (Unsterblichkeit der Seele), nicht aber auch in seiner gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Dimension in den alles umfassenden Horizont der Transzendenz stellt“ (S. 182). Ich frage mich, ob das Kriterium der Heilsextensität hier angemessen zum Zug kommt, da den Bahai der Gedanke der „Einheit der Menschheit“ eminent wichtig ist. Vielleicht ist beim Kriterium der Heilsextensität eher an den Bahai-Glauben an eine ständige Aufwärtsentwicklung der Geschichte hin zu einem irdischen Reich Gottes zu denken, zu dem die Bahai-Gläubigen mit ihrer inneren Gesinnung hinzuarbeiten haben, aber ohne sich selbst politisch zu betätigen. Wird damit auf eine in der Zukunft von selbst hereinbrechende Bahai-Theokratie gewartet? Vor allem aber: In ihrer geschichtlichen Fortschrittserwartung zeigen die Bahai einen Optimismus, der durch den Gang der Geschichte nicht gedeckt ist. „Visionäre Kraft“ steht hier neben „illusionärer Schwäche“ (S. 147). □

*Andreas Rössler*

## ✚ Gott als Gesetzgeber?

---

Nora Kalbarczyk, Timo Güzelmansur u. Tobias Specker (Hg.), *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive* (CIBEDO-Schriftenreihe, Bd. 5), Verlag Friedrich Pustet: Regensburg 2018, 240 S. (ISBN 978-3-7917-7214-1 für Print, 978-3-7917-3014-1 für E-Book), kt., 24,95 Euro.

---

Die Schriftenreihe von CIBEDO will „zentrale und aktuelle theologische Fragestellungen des christlich-islamischen Dialogs“ erörtern und dabei grundlegende Themen aufgreifen, „die den tagesaktuellen Problemen wie auch dem gelingenden Zusammenleben vorausliegen“. Der vorliegende Band nun möchte „einen ersten, tastenden Schritt in Richtung einer vertieften Diskussion theologischer Rechtsbegründung im interreligiösen Kontext unternehmen“ (S. 11).

Dass rechtliche Regelungen – nicht selten als von Gott gegeben verstanden – sowohl in der Geschichte und in der Gegenwart des Christentums (speziell des katholischen) als auch in der Geschichte und der Gegenwart des sunnitischen wie schiitischen Islams eine bedeutende Rolle gespielt haben bzw. spielen, wird kaum jemand bestreiten wollen. Insofern greift der Band zweifellos ein wichtiges Thema für den christlich-islamischen Dialog auf. Er behandelt dieses Thema in drei Teilen unter den Überschriften: 1. Das Verhältnis zwischen Theologie und Rechtswissenschaft (S. 17-73), 2. Das Verhältnis zwischen Offenbarung und Recht (S. 75-134) sowie 3. Naturrecht und *ius divinum* – ein gemeinsamer Horizont? (S. 135-217). Es folgen abschließend zusammenfassende Überlegungen der Herausgeberin (S. 219-232). Dabei werden die Themen jeweils von einem katholischen sowie einem sunnitischen Autor bzw. einer sunnitischen Autorin bearbeitet.

Da ich hier auf Einzelheiten nicht eingehen kann, möchte ich versuchen, anhand von zwei Leitfragen einen Einblick in die Fragestellungen und Über-

legungen des Buches zu geben. 1. Gibt es göttliches Recht (*ius divinum*)? 2. Kann der Mensch unabhängig von der Offenbarung erkennen, was gut und böse ist? Um es vorweg zu sagen: Auf beide Fragen fallen die Antworten geteilt aus, freilich in unterschiedlichem Maße.

1. Für Serdar Kurnaz, Professor an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, gibt es zwar göttliches Recht, aber sozusagen als regulative Idee. „Die Scharia als göttliches Normensystem [...] ist daher vom Menschen nicht vollends zu entdecken.“ (S. 91) Die katholischen Autoren scheinen hier zuversichtlicher zu sein. So meint der Professor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, Thomas Meckel: „Das Kirchenrecht kennt die Begründungskategorie des göttlichen Rechts, das unterschieden wird in Offenbarungsrecht [...] und Naturrecht“, wobei s.E. nach wie vor „selbstverständlich“ gilt, dass Normen des göttlichen Rechts unerlässlich, unaufhebbar und unabänderlich sind (S. 116 f.). Und für Matthias Pulte, Professor für Kirchenrecht in Mainz, „kommt dem göttlichen Recht in qualitativer Hinsicht eminente Bedeutung zu, da es das kirchliche Recht grundsätzlich legitimiert und ihm vorausliegt“ (S. 160). Freilich, bei Kurnaz deutete es sich bereits an, dass der Mensch das göttliche Recht nicht so ganz zu erfassen vermag. So betont er auch im Weiteren den prägenden Einfluss der islamischen Gelehrten. Sie sind es schließlich, die die Gesetze machen und Recht sprechen, auch wenn Gott natürlich grundsätzlich als Ge-

setzgeber anerkannt wird. Und er zieht das Fazit: „Es ist daher nicht möglich, im Sinne des islamischen Rechts vom göttlichen Recht zu sprechen, obwohl – im Falle des Korans eindeutig – das Wort Gottes ausgelegt wird.“ (S. 109) Eine solche kritische Distanz wird bemerkenswerterweise von katholischer Seite nicht erreicht. So kann Meckel lediglich zugestehen, dass göttliches und menschliches Recht nicht sauber getrennt werden können, „da das rein menschliche Recht das göttliche Recht nie erschöpfend abbilden kann und immer menschliche Formulierung bleibt“. Dementsprechend bleibt die Formulierung göttlichen Rechts in menschlichen Sätzen „stets hinter dem göttlichen Recht bzw. der Wahrheit an sich zurück“ (S. 129 f.).

2. Hier scheint die Antwort sowohl in der katholischen wie in der sunnitischen Tradition überwiegend positiv auszufallen. Das zeigt zum einen die katholische Naturrechtstradition, zum anderen das überwiegende Vertrauen zur menschlichen Vernunft bei den sunnitischen theologischen bzw. Rechtsschulen (vgl. die Übersicht S. 197). Bemerkenswert ist, wie stark Hakki Arslan, Post-Doc-Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück, die Anknüpfungspunkte für die Naturrechts-idee im islamrechtlichen Kontext einschätzt (S. 179-217).

Soweit ich das beurteilen kann, dürfte der angezielte „erste tastende Schritt in Richtung einer vertieften Diskussion theologischer Rechtsbegründung“ im christlich-islamischen Dialog gelungen sein. Dabei wurden wichtige Gemeinsamkeiten zwischen

katholischer und sunnitischer Theologie eruiert. Freilich leidet die Darstellung der sunnitischen Positionen an mangelnder Aktualität (vgl. nur S. 188: „Die zeitgenössischen Debatten über das Naturrecht sind nicht Gegenstand dieses Kapitels.“). Darüber hinaus aber und vor allem ist fraglich, wie aktuell die verhandelte Problematik überhaupt ist, wenn sich sowohl „die gesellschaftliche Mehrheitsmeinung ebenso wie eine Tendenz zur mehrheitlichen Meinung im Volke Gottes von der herrschenden Doktrin und Disziplin der Kirche abgelöst hat“ (Pulte, S. 169). Dabei ist mit dem „Volke Gottes“ noch nicht einmal die evangelische (inklusive der freikirchlichen!) Christenheit gemeint. Für ein liberales Christentum bzw. für eine solche Theologie zumal dürften sich die im vorliegenden Band diskutierten Probleme jedenfalls weitgehend erledigt haben. □

*Dr. habil. Wolfgang Pfüller*

## ❖ Der Prophet, der nie war

---

Kurt Bangert, *Der Prophet, der nie war. Wie aus dem jüdischen Jesus-Messias der arabische Muhammad wurde*, Philia Verlag: Bad Nauheim 2018, 560 S. (ISBN 978-3-9818741-7-4), geb., 34,95 Euro.

---

Das Problem unserer Islamwissenschaften besteht darin, dass es politisch nicht opportun scheint, der islamischen Geschichtsschreibung zu widersprechen. So erklärte der angesehene Islamwissenschaftler Josef van Ess

(geb. 1934) erst nach dem Ausscheiden aus dem Universitätsdienst, warum er das bei ihm nachgefragte Werk zur Geschichte des ersten Jahrhunderts des Islams nicht schreiben werde, damit, dass es dafür schlicht keine wissenschaftlich verwertbaren Belege gäbe. Wahrscheinlich war er durch das Schicksal Günter Lülings (1928–2014) gewarnt, der seine wissenschaftliche Karriere nach seinem Widerspruch zur herrschenden Lehre nicht mehr fortsetzen konnte. So kommt es, dass die interessanten Schriften zum Anfang des Islams heute weniger von universitären Institutionen kommen als vielmehr von eher privaten Einrichtungen wie z.B. dem Saarbrücker Inarah-Institut („Saarbrücker Schule“) oder eben in diesem Fall von einem Privatgelehrten im besten Sinne wie Bangert.

Das Buch *Der Prophet, der nie war* von Bangert liefert einen Überblick der ethnischen und religiösen Gemengelage mit Schwerpunkt auf dem Christentum des Nahen Ostens in den für die Entstehung des Islams wesentlichen Jahrhunderten, wie er uns sonst kaum serviert wird – mir persönlich war eine ähnliche Zusammenschau so konzentriert bisher nur in der *Kriminalgeschichte des Christentums* von Karlheinz Deschner begegnet. Ansonsten sind Einzelteile diese Puzzles in Veröffentlichungen der Gruppe Inarah zu finden.

Schon wenn man den Seitenumfang von über 500 sieht, ist klar, dass es Bangert nicht um kurze markige Statements geht. So kreist er sein Thema aus den verschiedenen Blickrichtungen (religiöse Entwicklung, Rechtsentwicklung usw.) auch mit einiger

zwangsläufiger Redundanz immer wieder neu ein, um am Ende plausibel zu machen, warum er Mohammed nicht für eine historische Person, sondern für ein nachträgliches Konstrukt hält, und wie dieses entstanden sein kann, auch ohne dass man von einer großen Verschwörung ausgehen muss.

Der zu erwartenden Verurteilung als fachfremder „Amateur“ entgeht Bangert dadurch, dass er sein erstes Buch zu diesem Thema, *Muhammad*, vom Wissenschaftsverlag Springer verlegen ließ. Danach sollte jedem klar sein, dass dieses Lehrbuch erst nach einer entsprechenden Begutachtung renommierter Historiker verlegt wurde, so dass die fachliche Qualität des Autors außer Frage steht.

Ich fand das Buch gut zu lesen und würde mir wünschen, dass es, genauso wie Bangerts andere Bücher zu dieser Thematik, dazu beiträgt, das Klima innerhalb der Islamwissenschaften dahingehend zu ändern, dass sie ihren Bezug von der sekundären Literaturwissenschaft oder Theologie zur Geschichtswissenschaft findet. □

*Frank Wohlgemuth  
Norderstraße 59, 25436 Tornesch*

## Informationen

### ❖ Prof. Dr. H. Fischer 90 Jahre alt

Prof. Dr. theol. Helmut Fischer, ehemals Leiter des Theologischen Seminars Friedberg und dort als Lehrer für Predigtlehre und Gottesdienstgestaltung für die Ausbildung von zahlreichen Gemeindepfarrern mitverantwortlich, wurde am 4. Februar dieses

Jahres 90 Jahre alt. Fischer, der immer noch als Autor theologischer Bücher und als beliebter Lehrer für Ikonenmalerei tätig bleibt, ist seit 2009 Mitglied im *Bund für Freies Christentum*. Zu seinen Gratulanten zählte u.a. sein Friedberger Kollege Prof. Dr. Helmut Harsch, der im Januar 2019 ebenfalls 90 Jahre alt wurde und auch Mitglied des *Bundes* ist. (kb) □

## Termine

### ❖ Regionaltreffen des Bundes

Die nächsten Stuttgarter Regionaltreffen finden in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39, um 15 Uhr statt. Thema am 9. März wird sein: „Aus Zeit wird Ewigkeit. Rudolf Bultmanns Trauerpredigten“. Referent ist Prof. Dr. Werner Zager. Am 13. Juli spricht Dr. Eberhard Zwick über: „Die Leiblichkeit des Geistigen. Vom mystischen Suchen zur Philosophia Sacra bei Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782)“.

Das Regionaltreffen Ost findet am 11. Mai in Leipzig statt; Thema: „Das Wirken Gottes in der Welt.“ Einzelheiten später. □

### ❖ Jahrestagung des Bundes

Unter dem Motto „Wie frei ist unser Wille?“ steht die diesjährige Jahrestagung des *Bundes für Freies Christentum*, die vom 11.–13. Oktober 2019 im Martin-Niemöller-Tagungshaus der Evangelischen Akademie in Arnoldshain/Taunus (bei Schmitten) stattfinden wird. Es sollen theologische, philosophische, psychologische, biologische und ethische Perspektiven beleuchtet werden. □

# Christi Auferstehung: Zitate

„Im Bewusstsein der Jünger war das Kreuz sowohl ein *Ereignis* als auch ein *Symbol*, während die Auferstehung zuerst ein *Symbol*, aber auch ein *Ereignis* war. Das Kreuz ereignete sich in Raum und Zeit. Indem die Jünger den *Gekreuzigten* zum *Christus* erhoben und seine Messianität mit dem *Ereignis* seines schmachvollen Todes verknüpften, verbanden sie seine Messianität mit dem *Symbol* der Auferstehung. Der Glaube der Jünger an dieses *Symbol* der Auferstehung wurde zum entscheidenden *Ereignis*, das die Kirche begründete.“<sup>1</sup>

*Paul Tillich*

„Wenn wir Jesu Wille so bejahen, dass er unser Denken und unser Handeln zum Guten beeinflusst, dann ist Jesus auferstanden. Wenn wir Jesu Menschenliebe so bejahen, dass wir uns tief im Innersten unseres Lebens angenommen und geliebt wissen, dann ist Jesus auferstanden in unseren Herzen. Wenn wir Jesu Botschaft von der Vergebung so bejahen, dass wir auch Misslungenes und Schuldhaftes ehrlich zugeben können, dann lebt er in unserer Seele und in unserer eigenen Vergebungsbereitschaft.“

*Dorothea Zager*

„Die *Wirklichkeit* der Auferstehung Jesu hat entscheidend mit ihrer *Wirksamkeit* zu tun. Es geht darum, dass die Liebe Gottes, die sich in Jesus von Nazareth inkarnierte, sich auch in uns und durch uns als *wirksam* und darum als *wirklich* erweist. Tut sie das nicht, ist jeder Auferstehungs-glaube wirkungslos und darum bedeutungslos. Tut sie es aber, wird der gestorbene Christus in uns lebendig sein.“

*Kurt Bangert*

---

<sup>1</sup> Summarische Übertragung von: Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, University of Chicago Press: Chicago 1957, S. 153 f.



## Bund für Freies Christentum

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.

Abonnement inklusive Tagungsband: 30 Euro.

### **Mitgliedsbeitrag:**

für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 35 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift und der des Tagungsbands enthalten.

Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

### **Bestellungen an:**

Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum,  
Felix-Dahn-Straße 39,

70597 Stuttgart;

Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags);

Fax 0711 / 7655619

Email: [info@bund-freies-christentum.de](mailto:info@bund-freies-christentum.de)

**PVSt DPAG Entgelt bezahlt  
E 3027**

**Versandstelle Freies Christentum:**

Geschäftsstelle des

Bundes für Freies Christentum:

Felix-Dahn-Straße 39

70597 Stuttgart

**ISSN 0931-3834**

### **Zahlungen an Bund für Freies Christentum:**

Kreissparkasse Esslingen,

IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37

BIC: ESSLDE66XXX.

In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum wende man sich an die Geschäftsstelle, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Anschrift siehe 2. Umschlagseite (innen).