


75. Jahrgang – Heft 1

Januar/Februar 2023

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen



Noch
einmal:
Der Tod

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

Noch
einmal:
Der Tod

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

NOCH EINMAL: DER TOD

Inhalt

Wort des Schriftleiters: „Du bist ein Gott, der mich sieht“?	1
Michael Großmann: Zeit, Liebe, Tod u. Auferstehung – Johann Peter Hebels „Unverhofftes Wiedersehen“ als literarische Entsprechung liberaler Theologie	4
Wolfram Zoller: Eine andere Art von „Kontrapunkt“ – Gesichtspunkte zu Kurt Bangerts „Kontrapunkt“ in Heft 6/2022	12
Paul G. Layer: Panta rhei – alles fließt. Reaktion auf die Artikel zum Tod in Heft 6. Gedanken eines Naturwissenschaftlers	15
Leser-Echo	18
Buchbesprechungen	21
Ahnung	III

Bezugspreis und Mitgliedschaft

Das Jahresabonnement dieser Zeitschrift beträgt 22 € (Einzelhefte 3,70 €). Die Mitgliedschaft im Bund für Freies Christentum beträgt 45 € p.a. und beinhaltet die Zeitschrift und den Jahresband.

Präsident des Bundes

Professor Dr. Werner Zager
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms
E-Mail: dwzager@t-online.de

Geschäftsführung und Geschäftsstelle

Karin Klingbeil
Felix-Dahn-Straße 39
70597 Stuttgart
Telefon 0711 / 762672 (vormittags)
Fax 0711 / 7655619
E-Mail: info@bund-freies-christentum.de
Website: www.bund-freies-christentum.de

Schriftleitung und Layout

Kurt Bangert
Mondorfstraße 39
61231 Bad Nauheim
Telefon 06032 / 92 52 050
E-Mail: kontakt@kurtbangert.de

Autoren

Dr. Michael Großmann
Scherwiller Straße 39
77855 Achern

Wolfram Zoller, OStR i.R.
Ulrich-von-Hutten-Straße 61
70825 Korntal-Münchingen

Prof. em. Dr. Paul G. Layer
Viktoriastraße 44
64293 Darmstadt

Wort des Schriftleiters

„DU BIST EIN GOTT, DER MICH SIEHT“ ? (GEN 16,13)

Obiger Text ist die Jahreslosung für 2023, die von der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Bibellesen ausgewählt wurde. Ich habe die Losung mit einem Fragezeichen versehen, da für einen liberalen Christen dieser Bibeltext auf den ersten Blick Widerspruch hervorrufen könnte. Sieht mich Gott? Ist das nicht eine Anmaßung? Hat Gott nichts Besseres zu tun, als nach mir zu sehen?

Mit der Tatsache, dass *wir* Gott nicht sehen können, er für uns also prinzipiell ein *deus absconditus* – ein verborgener, wenn nicht gar abwesender Gott – ist, haben wir uns schon vor längerer Zeit abgefunden. Ja, viele Menschen zweifeln heute sogar an der veritablen Existenz Gottes. „Gott existiert nicht“, schrieb Paul Tillich in seiner Systematischen Theologie. „Den Gott, den es gibt, gibt es nicht“, ließ Dietrich Bonhoeffer in seiner Habilitationsschrift wissen.

Religionssoziologen erklären die massiven Kirchenaustritte nicht nur mit Missbrauchsfällen, sondern auch mit einer „Verflüssigung der Transzendenz“, da Gott im Leben vieler Menschen kaum noch eine Rolle spiele. Wenn heute überhaupt noch an Gott geglaubt wird, so doch eher in einem etwas konturenlosen, unpersönlichen,

rätselhaften Sinn – als „Urgrund des Seienden“, als das „Absolute“ oder „das ganz Andere“. Viele Christen haben sich jedenfalls vom vermenschlichten, anthropomorphen Gottesbild verabschiedet. Deshalb mutet die Behauptung, Gott könne uns „sehen“, so seltsam an.

Die Losung ist der Ausspruch einer Frau, einer Magd, der Magd Abrahams. In Gen 16 wird erzählt, wie Sarai, die Frau Abrahams, weil sie nicht schwanger wurde, ihren Mann veranlasste, zur Magd Hagar hineinzugehen, um zu sehen, ob er sie schwängern könne. Er konnte. Sie wurde schwanger, und aus der Magd wurde Abrahams zweite Ehefrau. Das war nichts Absonderliches damals, denn in vielen orientalischen Kulturen war und ist die Polygamie (bis auf den heutigen Tag) verbreitet. Doch Hagar, in der Erwartung ihrer Mutterschaft, achtete „ihre Herrin gering“ (Vers 4), worauf Sarai sich bei Abraham beschwerte. Dieser riet ihr, mit Hagar zu tun, „wie dir’s gefällt“ (Vers 6). „Da demütigte Sarai sie, sodass sie vor ihr floh.“ (ebd.) Man könnte diese Geschichte auf weibliche Eifersucht reduzieren. Doch sie enthält viel mehr.

Als Hagar auf ihrer Flucht auf dem Weg nach Ägypten an eine Wasser-

quelle kam, erschien ihr „der Engel Jahwehs“ und fragte sie, wo sie herkomme und wohin sie wolle. Hagar erzählte ihm, sie sei vor ihrer Herrin geflohen, die sie schlecht behandelt habe. Ob sie ihm auch erzählte, dass Hagar zuvor ihre Herrin gering geachtet hatte, ist – wen wundert’s? – nicht überliefert. Wir alle neigen dazu, unsere eigenen Fehler auszublenden oder schönzureden. Jedenfalls riet der „Bote Jahwehs“ der Magd, wieder zu ihrer Herrin zurückzukehren und sich demütig „unter ihre Hand“ zu begeben (Vers 9). Sie, Hagar, werde dann einen Sohn gebären, den sie Ismael heißen solle, weil Jahweh ihr Elend gehört habe (Isma-el heißt „Gott hört“ oder „Gott erhört“) (Vers 11). Hagar kehrte daraufhin wieder zurück und gebar Abraham einen Sohn, den sie Ismael nannte.

Die Wasserquelle, von der im Text die Rede ist, wurde in späteren Zeiten als *Beer-Lahai-Roi* bekannt (Vers 14), was als „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht“ übersetzt wird.¹ Nach dem Genesis-Bericht soll der Brunnen so genannt worden sein, weil Hagar den Gott, der ihr hier begegnet war, mit *attāh El-Roi* angesprochen haben soll, was so viel heißt wie: „Du bist ein Gott, der mich sieht“ (Vers 13). Damit wären wir bei unserer Losung angelangt.

Nun muss man – aus heutiger historisch-kritischer Sicht – mit solchen Narrativen stets vorsichtig sein. Denn

die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass nicht Hagars Erlebnis die Ursache für die Namensgebung des Brunnens war, sondern umgekehrt, dass der alttradierte Name dieses Brunnens die Hagar-Erzählung erst evozierte. Es gibt nämlich im Alten Testament (und generell im Orient, der ja für seine erfindungsreiche Erzählkunst bekannt ist) zahlreiche Beispiele für solche Ätiologien (= erzählerische Herleitungen) von traditionellen Ortsnamen. Dabei werden alte überlieferte Ortsbezeichnungen durch eine oft konstruiert wirkende Etymologie mit einem Narrativ verknüpft, das israelitische Geographie und Geschichte miteinander verwebt.

In diesem Fall hat die Ätiologie jedoch nicht nur eine geographisch-historische Komponente, sondern auch eine theologische Dimension. Denn der Name *El-Roi* dürfte auf eine alte örtliche Gottheit (El = Gott) aus vorisraelitischer Zeit verweisen (wie wir im AT etliche Gottheiten kennen), die dann im Zuge einer späteren theologischen Transformation mit dem israelitischen Stammesgott *Jahweh* verknüpft wurde. So konnte eine Aufspaltung Jahwehs in viele Gottheiten – wie dies etwa für den Gott Baal üblich wurde – verhindert werden. Auf diese Weise übertrug man die alten sakralen Verehrungsplätze, die einst einem lokalen Gott galten, auf den Stammesgott *Jahweh*, neben dem es ja – laut dem Ersten der Zehn Gebote – keine anderen zu verehrenden Götter geben sollte, so dass diese Örtlichkeiten dann weiterhin in Ehren gehalten werden konnten.

¹ So das Online Bibellexikon der Deutschen Bibelgesellschaft unter dem Begriff „Beer-Lahai-Roi“.

Wie dem auch gewesen sein mochte, in der uns überlieferten Geschichte identifizierte Hagar den Boten Jahwehs am Brunnen mit Gott selbst, der sie in ihrer Not sah und den sie – umgekehrt – ja selbst auch zu sehen bekam. Hagar berichtet von dieser Begegnung aber so, dass sie ihn nur „von hinten“ (hebr. *ʾa·ḥā·rê*) gesehen haben will. Das entspricht einer Tendenz im Alten Testament, wonach Gotteserscheinungen, die einst wortwörtlich und ganz anthropomorph geschildert wurden, durch nachträgliche Umdeutungen zu indirekten Begegnungen wurden, weil gemäß späterer Einsicht der Gott Israels unerkennbar, unfassbar, unnahbar, ja unaussprechlich sei.

Somit enthält diese Geschichte eine für uns wichtige Lektion. Menschen können nämlich Erfahrungen mit einem „Boten Gottes“ machen – der kein Außerirdischer sein muss, sondern ein freundlicher Mensch sein kann –, der unsere Not deutlich sieht, uns aber auch einen Spiegel vorhält, damit wir unsere nicht immer guten Verhaltensweisen erkennen, mit denen wir diese Not selbst heraufbeschwören. Und wenn dieser Bote uns dann noch einen guten Rat gibt, wie wir uns aus unserer Notlage befreien können – indem wir nämlich Einsicht und Reue zeigen und unser Verhalten ändern –, so kann eine solche Begegnung im Nachhinein durchaus als Gotteserfahrung gedeutet werden. Wenn wir in unserer ungeschützten Verwundbarkeit in unseren tiefsten Seelensphären berührt werden, machen wir eine *religiöse* Erfahrung,

eine „Gotteserfahrung“. Wem eine solche Erfahrung geschenkt wurde, mag sich eingestehen: Ich stand im Angesicht eines Gottes, der mich gehört und gesehen und wieder auf den rechten Weg gebracht hat, damit ich wieder in heilsamen Beziehungen leben kann. Gott hat mich, einer Tangente gleich, berührt, ohne mich zu berühren und ohne dass ich ihn hätte ergreifen oder begreifen können. Zur „Gotteserfahrung“ kann eine solche Begegnung zum einen deshalb werden, weil sie uns ohne unser Zutun auf geradezu wundersame Weise „widerfahren“ ist, und zum andern darum, weil wir darauf mit Verständnis und Einsicht reagiert haben.

Diese biblische Geschichte zeigt auch, dass wir Gott nicht in einen fernen Himmel jenseits der Wolken und des Sternenzelts und der Galaxien verbannen sollten, sondern wir damit rechnen dürfen, dass er uns im Hier und Jetzt begegnet, wenn wir nur Augen haben, ihn zu sehen, und ein offenes Herz, uns von ihm sehen zu lassen. Gott wird, wenn er denn für uns wirksam und wirklich sein soll, im Hier und Jetzt benötigt. Erst dann ist Gott wirklich Gott. Zu lösende Probleme gibt es hier nämlich zuhauf.

Die Beiträge im letzten Heft (6/2022) über den Tod und was danach kommt, lösten zahlreiche Reaktionen aus, sodass auch dieses Heft noch weitgehend diesem Thema gewidmet ist (siehe die Beiträge von Wolfram Zoller und Paul Layer sowie die Leserschriften). □ *Kurt Bangert*

Zeit, Liebe, Tod u. Auferstehung

Johann Peter Hebels „Unverhofftes Wiedersehen“ als literarische Entsprechung liberaler Theologie // Michael Großmann

Hans-Georg Wittig zum 80. Geburtstag

Michael Großmann, ein Schüler von Prof. Dr. Hans-Georg Wittig, emeritierter Professor für Pädagogik und Vorstandsmitglied im Bund für Freies Christentum, hat diesen Beitrag aus Anlass von dessen 80. Geburtstag am 5. Juni 2022 seinem Lehrer vorgetragen. (kb)

Das Hebels *Unverhofftes Wiedersehen* zum Wertvollsten gehört, was Erzählkunst aufzubieten hat, ist unbestritten. So konnte etwa Goethe die Geschichte „nicht genug lesen und loben“.¹ Der Text zog Elias Canetti ebenso in seinen Bann wie Franz Kafka und Walter Benjamin.² Und bekanntlich hat Ernst Bloch ihn als „schönste Geschichte der Welt“ gerühmt. Aber was macht das Besondere dieser Prosaminiatur aus? Faszinierend ist sie nicht allein durch ihren literarischen Wert. Ebenso lohnend erscheint es, ihren religiösen Gehalt auszuleuchten. Gerade vor dem Hin-

tergrund liberaler Theologie eröffnen sich uns interessante Einblicke.

Rufen wir uns das Geschehen des Prosastückes kurz ins Gedächtnis. Der Inhalt ist schnell erzählt: Wir befinden uns Mitte des 18. Jahrhunderts im schwedischen Städtchen Falun. Kurz vor seiner Hochzeit wird ein junger Bergmann unter Tage verschüttet, die Leiche bleibt verschwunden. Seine Verlobte trauert um ihn. Das Halstuch, das sie ihrem Bräutigam zur Vermählung schenken wollte, schließt sie weg und bewahrt es auf. Im Folgenden lässt der Erzähler in wenigen Sätzen ein halbes Jahrhundert an uns vorüberziehen. Dabei geht er mit keinem Wort auf das weitere Schicksal der jungen Frau ein. Stattdessen nennt er weltgeschichtlich bedeutsame Ereignisse wie das Erdbeben von Lissabon, aber auch Kriege und Schlachten in all ih-

1 So Charlotte von Schiller; zitiert nach: Günter Saße, *Der konservierte Bergmann: Repetition und Variation eines literarischen Motivs bei Schubert, Hebel, Hoffmann und Hofmannsthal*, in: Achim Aurnhammer / Hanna Klessinger (Hg.), *Johann Peter Hebel und die Moderne*, Freiburg i.Br. / Berlin / Wien 2011, S. (13-30), 17, Anm. 11.

2 Vgl. a.a.O., S. 17 f.

rer Vergeblichkeit. Am Ende der Aufzählung wendet er sich jedoch wieder dem Leben der einfachen Leute zu: Die Müller, Schmiede und Bergleute gehen ihrer alltäglichen Arbeit nach. An einem Frühsommertag des Jahres 1809 wird der Leichnam des über 50 Jahre zuvor vermissten Bergmannes freigelegt. Er ist nahezu unversehrt, weil er – von Eisenvitriol-Wasser – vor der Verwesung bewahrt wurde. Die einzige Person, die ihn noch erkennt, ist seine ehemalige Verlobte. Inzwischen alt geworden und zeit lebens ledig geblieben, lässt sie die Leiche in ihrem Zuhause aufbahren und legt ihr das Halstuch an. Die Geschichte endet damit, dass sie den Verstorbenen anspricht. Sie bittet ihn, sich noch wenige Tage im Grab zu gedulden, bis sie ihm nachfolgt. Zuletzt deutet sie ihrer beider Auferstehung an.

Inwiefern können wir aus dieser Geschichte theologische Erkenntnisse ableiten? Bevor wir uns ihr zuwenden, sollten wir uns vielleicht wieder einmal daran erinnern, dass die zentralen Schriften aller Religionen zu einem nicht unbedeutenden Teil aus Erzählungen bestehen. Ja, mehr noch: Erzählen bildet geradezu den Kern religiöser Sprechakte. Das ist insofern nicht verwunderlich, als wir Menschen unser ganzes Leben in Erzählungen kleiden. Selbst wenn wir vordergründig nur über biographische Episoden berichten: Glaubt jemand ernsthaft, dass dies in Form eines schnörkellosen und objektiven

Rapports geschieht? Nein: Wir deuten, ordnen ein, ziehen Sinnlinien, schmücken aus, lassen Elemente weg, die unser Selbstbild verzerren könnten usw. In Max Frischs Roman *Mein Name sei Gantenbein* findet sich der schöne Satz: „Jeder Mensch erfindet sich früher oder später eine Geschichte, die er für sein Leben hält.“ Wir verstehen unser eigenes Leben als Geschichte und auch die uns umgebende Welt stellt ein uferloses Geschichten-Universum dar. So kann etwa jedes sportliche Großereignis, das einen bleibenden Eindruck auf uns hinterlassen hat, als Tragödie erzählt werden. Wir sind süchtig nach Erzählungen über Prominente in ihren Kämpfen, in Triumphen und Scheitern und, und, und.

Allerdings sind die „Geschichten, die das Leben schreibt“, noch nicht automatisch gute Geschichten. An literarischer Qualität gewinnt ein Geschehen erst dadurch, dass es in eine ästhetisch ansprechende Gestalt gebracht wird. Belletristik will ja gerade nicht vorrangig Fakten liefern – und wenn sie dies dennoch tut, stehen diese nicht im Mittelpunkt des Interesses. Literatur klärt uns nicht vorrangig auf über das, was ist, sondern über das, was sein könnte. Sie erweitert unseren Horizont, indem sie den Dingen und Ereignissen eine Form verleiht.

Dieser Unterschied zwischen Erfindung und Realität lässt sich an Hebels Kalendergeschichte sehr schön aufzeigen: In der Tat liegt ihr

ein überprüfbares Geschehen zugrunde. Gotthilf Heinrich Schubert hatte es in seinen *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften* dem deutschsprachigen Publikum bekannt gemacht. Doch auch bei ihm ist die Begebenheit bereits literarisch bearbeitet. Wenn wir aber auf die kruden Fakten blicken, zeigt sich ein verändertes Bild. Die Ausgangslage bleibt gleich: Im Jahr 1719 wurde die weitgehend unverwusste Leiche eines Bergmanns gefunden, der im Jahr 1670 verschüttet worden war. Auch dass eine alte Frau beteuerte, mit dem Mann verlobt gewesen zu sein, lässt sich belegen. Doch der weitere Verlauf der Ereignisse ernüchtert uns. Wahrscheinlich täuschte die Frau die Verlobung nur vor, weil sie sich einen wirtschaftlichen Vorteil davon versprach: Sie spekulierte wohl auf die Witwenpension in Form einer Schankkonzession für eine Gaststätte. Zuletzt wurde der Leichnam angeblich für 500 Taler an die Uni Stockholm verkauft. Dort zerfiel er und wurde am 21. Dezember 1719 endgültig begraben.³

Welch ein Kontrast zu dem, was Hebel daraus gemacht hat! *Unverhofftes Wiedersehen* ist ein Paradebeispiel dafür, was Literatur vermag: Sie bildet die Wirklichkeit nicht einfach ab. Vielmehr leistet sie etwas Paradoxes: Indem sie den Tatsachen eine neue Form verleiht, verfälscht sie diese und hebt sie doch zugleich auf eine höhere Ebene der Wahrheit.

3 A.a.O., S. 13.

Eine Geschichte berichtet nicht, was geschieht, sondern sie erzählt, was hätte geschehen können.

Nun gut, Belletristik schärft also das, was Robert Musil als den „Möglichkeitssinn“ bezeichnet hat. Aber was hat das mit dem christlichen Glauben und mit Theologie zu tun? Natürlich sind erzählende Texte theologisch nicht alle gleich bedeutsam. Entscheidend ist selbstverständlich, in welchem Maße der Inhalt eines Prosastückes mit den zentralen Themen der Kernbotschaft des Christentums korreliert. Wenn wir diesen Maßstab anlegen, sehen wir sofort, warum Hebels Kalendergeschichte so stark in den Resonanzraum unserer Religion hineinragt. Denn die beiden grundlegenden Themen sowohl im Christentum als auch in *Unverhofftes Wiedersehen* sind die Liebe und der Tod. Allerdings kennt Literatur laut Marcel Reich-Ranicki ohnehin nur diese zwei Gegenstände. Doch entscheidend ist nicht, dass Hebel diese Themen in seiner Kalendergeschichte miteinander in Beziehung setzt, sondern vielmehr, wie er das tut.

Beginnen wir bei der Liebe. Die Geschichte schlägt vor diesem Hintergrund zunächst einen süßlichen, fast schon kitschigen Ton an. So etwa, wenn der junge Mann zu seiner Verlobten sagt: „Auf Sankt Lucia wird unsere Liebe von des Priesters Hand gesegnet. Dann sind wir Mann und Weib und bauen uns ein eigenes Nestlein.“ Die Frau stimmt in diese wohligen Klänge ein: „Und

Friede und Liebe soll darin wohnen [...] denn du bist mein einziges und alles, und ohne dich möchte ich lieber im Grab sein als an einem anderen Ort.“ Vor allem die letzte Aussage gehört zum Standardrepertoire im Wortschatz von Verliebten: „Ich kann ohne dich nicht leben!“ Wie leicht ist das dahergeredet und wie rasch folgt die Prüfung dieses Bekenntnisses! Hebels Text lehrt uns: Liebe ist viel mehr als Gefühl und Romantik. Sie ist eine Haltung, die sich in härtesten Widerfahrnissen bewähren muss. Und zu dieser Haltung muss auch die Gelöstheit gehören. Denn was lässt sich in einem Menschenleben schon dauerhaft festhalten? Kaum etwas.

Der jungen Frau aus Falun bleibt nichts anderes übrig, als diese harte Lektion zu lernen. Vielleicht hat sie – überwältigt von Schmerz – den spontanen Impuls verspürt, ihrem Angetrauten unmittelbar ins Grab zu folgen. Aber sie arrangiert sich mit dem Schicksal. Wir lesen: „Er kam nimmer aus dem Bergwerk zurück, und sie säumte vergeblich selbigen Morgen ein schwarzes Halstuch mit rotem Rand für ihn zum Hochzeitstag, sondern als er nimmer kam, legte sie es weg und weinte um ihn und vergaß ihn nie.“ – „... und vergaß ihn nie“: Wie viel verbirgt sich hinter diesen vier Worten! Ein ganzes Leben, das jeden Tag aufs Neue geführt und bewältigt werden muss.

Die Frau also muss viele Jahre überstehen. Der Erzähler wird am Ende zu ihr zurückkehren, doch über

fast ihre gesamte Lebensspanne hinweg, die sich letztlich nur als eine Zwischenzeit erweisen wird, lässt er sie allein. Stattdessen wendet er sich der großen Weltgeschichte zu. In meisterhafter Komposition lässt der Mittelteil der Kalendergeschichte ein halbes Jahrhundert an uns vorüberziehen. Die Anordnung der Ereignisse erweist sich als spiegelbildlich: Das erst- und das letztgenannte Ereignis ist jeweils die Zerstörung einer Stadt. An zweiter bzw. an vorletzter Stelle findet das Ende eines Krieges Erwähnung. Der Tod zweier Herrscherpersönlichkeiten bildet durch die Nennung an dritter bzw. drittletzter Stelle ebenfalls eine Klammer. Durch diese rondellartige Gliederung schimmert nicht weniger hindurch als das kabbalistische Atbasch-Schema – Walter Benjamin und Ernst Bloch haben das erkannt.⁴ Dieses Schema unterstreicht den jüdisch-christlichen Gedanken der *vanitas*, der Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen: Es ist „alles Windhauch“ – wie im Buch Kohelet zu lesen ist.

Inmitten dieser Reihung lässt der Erzähler die Motive des Gefangenseins im Berg sowie der zerstörten Liebesbeziehung aufblitzen: zum einen, indem er erwähnt, dass der General

⁴ Vgl. Günter Oesterle, *Der Gerechte als Hausfreund. Differenzen zwischen Walter Benjamins und Ernst Blochs Deutung des Erzählers Johann Peter Hebel*, in: Aurnhammer / Klessinger (Hg.), *Johann Peter Hebel und die Moderne* (s. Anm. 1), S. (59-72) 65, der hier mit Recht die „Adaption jüdischer Denkfiguren“ feststellt.

Stein in der Veteraner Höhle von den Türken eingeschlossen wurde. Zum anderen führt er die Hinrichtung Struensees an. Den Leserinnen und Lesern zu Hebels Lebzeiten muss die skandalöse Beziehung Struensees zur dänischen Königin Caroline Mathilde noch viel stärker präsent gewesen sein als uns Heutigen – und vor allem das tragische Ende, das für den deutschen Arzt den Tod auf dem Schafott und für seine Geliebte das frühe Ableben im Alter von nicht einmal 24 Jahren bedeutete. Doch am Ende des Mittelstücks verknüpft Hebel die Fäden ohnehin wieder miteinander: „Napoleon eroberte Preußen, und die Engländer bombardierten Kopenhagen, und die Ackersleute säten und schnitten. Der Müller mahlte, und die Schmiede hämmerten, und die Bergleute gruben nach den Metalladern in ihrer unterirdischen Werkstatt.“

Wie häufig wurden diese wenigen Zeilen kommentiert und gedeutet! Mancher hat diese Parallelität im zeitlichen Verlauf von großer Geschichte und dörflichem Alltag mit maritimen Vergleichen zu deuten versucht: An der Meeresoberfläche toben die Stürme, während in den Tiefen des Ozeans alles in Ruhe seinen stillen Gang geht. Fest steht: Es handelt sich um eine der berühmtesten Raufungen der Literaturgeschichte. Dass sie so viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, beweist: Zeit ist in dieser Geschichte nicht nur ein Gestaltungsmittel, sondern neben Liebe

und Tod auch ein zentrales Thema.⁵ Und das in mehrfacher Hinsicht, wie Monika Schmitz-Emans hervorhebt: „[D]ie kalendarisch gegliederte Zeit, die Zeitgeschichte, die Lebenszeit des einzelnen Menschen, das Wissen um die Zeitlichkeit aller Dinge, die Vorstellung vom Ende aller Zeiten – und die Frage, nach welcher Ordnung die Zeit verläuft, ja, ob sie überhaupt geordnet verläuft. Hebels Texte dokumentieren ein ausgeprägtes Bewusstsein davon, dass es verschiedene Modi der Zeiterfahrung gibt, aus denen sich jeweils unterschiedliche Konzepte von Geschichte ableiten lassen.“⁶

Diese Modi der Zeiterfahrung verweisen aber nicht nur auf die Geschichte, sondern gerade auch auf deren Ende. Das wird deutlich, wenn wir ins Dorf zu der inzwischen gealterten Frau zurückkehren. Ihrem Verlobten begegnet sie „mehr mit freudigem Entzücken als mit Schmerz“ – dankbar dafür, ihn noch einmal sehen zu dürfen. Sie legt ihm das Halstuch um, das sie jahrzehntelang aufbewahrt hatte, und begleitet ihn „in ihrem Sonntagsgewand, als wenn es ihr Hochzeitstag und nicht

5 Siehe dazu Alexander Honold, *Hebels Kalendergeschichten, wiedergefunden*, in: Thomas Wilhelm (Hg.), *Johann Peter Hebel (1760–1826)*, Berlin 2010, S. 101–122.

6 Monika Schmitz-Emans, *Geschichte, aus der man nichts lernen kann. Zeitmodelle bei Hebel, Bichsel und Sebald*, in: Aurnhammer / Klessinger (Hg.), *Johann Peter Hebel und die Moderne* (s. Anm. 1), S. (73–99) 73.

der Tag seiner Beerdigung wäre“. Damit wird ein halbes Jahrhundert überbrückt, ja geradezu eliminiert: Die Frau schließt mit der virtuellen Hochzeit genau dort an, wo sie einst aufs Grausamste unterbrochen wurde. Andererseits lässt das Niedersinken der Frau über dem Leichnam auch das Bild einer Pietà entstehen: Die Szene erinnert an die Darstellung der Mutter Gottes, in deren Schoß der tote Gekreuzigte liegt.

Damit stehen wir einer vielschichtigen und paradoxalen Struktur gegenüber, mit der die traditionelle christliche Theologie immer dann zu kämpfen hatte, wenn sie das Ende aller Dinge illustrieren wollte: Wie haben wir uns den Jüngsten Tag vorzustellen? Die Toten liegen jahrhundertlang im Grab und unterliegen doch als Tote keiner Zeit. Dennoch warten sie auf das Endgericht Christi, das man als Abschluss der irdischen Geschichte verstehen konnte oder auch nicht. Zeitlichkeit und Ewigkeit laufen ineinander. Wie am Jüngsten Tag ist auch im dritten Abschnitt der Hebel'schen Kalendergeschichte die Zeit in einem dreifachen Sinne aufgehoben: bewahrt, erhöht, aufgelöst.

Hier befinden wir uns an der Stelle der Kalendergeschichte, die am deutlichsten auf christliches Gedankengut verweist. Wahrscheinlich war Ernst Bloch deshalb von dem Text so angezogen, weil dieser neben der Liebe und der Zeitlichkeit ein weiteres zentrales Thema durchspielt: die Hoffnung.⁷ Es

7 Hebels Frömmigkeit ist „das Bewusstsein

handelt sich dabei um eine das irdische Maß übersteigende Hoffnung. Im glaubenden Hoffen der Frau gipfelt die Erzählung. Hören wir ihre Worte: „Schlaf nun wohl, noch einen Tag oder zehn im kühlen Hochzeitsbett, und lass dir die Zeit nicht lang werden. Ich habe nur noch wenig zu tun und komme bald, und bald wird's wieder Tag. Was die Erde einmal wiedergegeben hat, wird sie zum zweitenmal auch nicht behalten.“

Johann Peter Hebel lässt uns gar nichts anderes übrig, als im Geiste eine Verbindung zwischen dem Verschütteten und Jesus Christus herzustellen.⁸ Dazu müssen wir nicht einmal das Ende mit seinen Anspielungen auf Tod und Auferstehung abwarten. Der Text ist auch zuvor schon geradezu übersät mit Hinweisen auf Jesus Christus. Bereits die Daten des Unglücks und des Wiederfindens sprechen für sich: Sankt Lucia (durchaus ein klassischer Hochzeitstermin in der damaligen Zeit) wurde am 13. Dezember gefeiert – im julianischen Kalender der Tag der Wintersonnenwende und somit der Vorbote von Weihnachten. Der

der Erwartung, der Hoffnung, der Verheißung als einer wesentlichen Grundhaltung des Menschen“. So Ralph Ludwig, *Der Erzähler. Wie Johann Peter Hebel ein literarisches Schatzkästlein schuf*, Berlin 2010, S. 93 f.

8 Die Assoziation stellt sich übrigens auch ein, wenn wir uns an das reale Vorbild des jungen Mannes erinnern. Der Verunglückte wurde als „Mathias Israelsson“ identifiziert! Vgl. dazu Saße, *Der konservierte Bergmann* (s. Anm. 1), S. 13.

Leichnam gelangt „etwas vor oder nach Johannis“ (also um den 24. Juni herum) ans Tageslicht – und damit zu einem Zeitpunkt, der zwar die maximale kalendarische Entfernung von Weihnachten darstellt, zugleich aber durch die Erinnerung an Johannes den Täufer auf Christus verweist.

Allerdings sollten theologisch versierte Interpreten vorsichtig sein, wenn sie aus einer Blütenlese der Hebel'schen Prosa Honig saugen wollen. Denn dieser hält sich in seinen Erzählungen mit Hinweisen auf seinen Glauben bedeckt.⁹ Der „diskrete Christ“¹⁰ Hebel nutzt die Möglichkeiten, die ihm die Literatur bietet, in subtiler Weise. Kaum eine seiner Kalendergeschichten macht dies so deutlich wie die hier im Mittelpunkt stehende. Wenn wir probenhalber Christus in die Gestalt des Verschütteten hineinprojizieren, so geschieht, was Kritiker bereits an Hebels *Biblischen Geschichten* monieren: „[S]ein Christus gerät allzumenschlich.“¹¹ Denn die Vorstellung des Erlösers wird in raffinierter Weise unterlaufen: Zwar lässt sich durchaus behaupten,

der junge Mann – er war ja als Ernährer der zu gründenden Familie vorgesehen – sei für seine Verlobte gestorben. Doch dafür hat *sie* für *ihn* gelebt!

Seine Auferstehung ist nicht leiblich, noch nicht einmal körperlich. Sie ist rein äußerlich und sie bleibe eine bloße Hülle, wäre sie nicht beseelt von der liebenden Vergegenwärtigung der alten Frau. Es findet also – vorläufig – eine Umkehrung statt. Um sie zu erkennen, müssen wir uns kurz das Wort des Paulus im 1. Korintherbrief ins Gedächtnis rufen: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos.“ (1Kor 15,14) Das ist die Standardinterpretation: Der Gottmensch stirbt jung und erlöst die Weiterlebenden durch seine Auferstehung. Ganz anders in Hebels Kalendergeschichte: Der jung Gestorbene, den ein halbes Jahrhundert nach seinem Ableben niemand mehr kennt, würde dem Vergessen anheimfallen, gäbe es nicht diese eine Person, die seinem Leichnam eine Geschichte gibt.

Schier Unglaubliches ist mit dem verschütteten Körper geschehen. Aber es war kein Wunder! Das Wunder besteht vielmehr darin, dass die Frau ihren Verlobten ein ganzes Leben lang in ihrem Herzen bewahrt hat. In dem herrlichen Filmklassiker *Bruce allmächtig* sagt Gott einmal zu der Titelfigur: „Du willst ein Wunder? Sei selbst das Wunder!“ Wir sollten nicht auf übernatürliche Sensationen warten, sondern uns darauf

9 Vgl. Ludwig, *Der Erzähler* (s. Anm. 7), S. 87. Ludwig hält diese Umstände für bemerkenswert angesichts der Tatsache, dass Hebel Theologie studiert hat. Seine Diagnose: „Vermutlich war er kein leidenschaftlicher Theologe.“ (ebd.)

10 Ebd.

11 Dieter Andreas Walz, *Das Gesagte und das Ungesagte im Leben und Werk Hebels. Betrachtungen vor dem Hintergrund des Mythosbegriffs von Roland Barthes*, in: Wilhelm (Hg.), *Johann Peter Hebel* (s. Anm. 5), S. (187-210) 196.

besinnen, was die Botschaft von Tod und Auferstehung für unsere Existenz bedeutet.

Was hat uns Hebel hier zu sagen? Wenn der Theologe Ralph Ludwig feststellt, Hebel mache den Blick frei für eine Religion, die „ohne einen Erlöser denkbar ist“,¹² so trifft dies durchaus zu – aber doch nicht vollständig. Denn es leuchtet ja zumindest ein Vorschein der Erlösung auf. Nur sind es eben – und das ist schönste Dialektik – die auf den ersten Blick zu Erlösenden, die nun die Rolle des Erlösers übernehmen.

War Hebel bewusst, dass er Literatur schuf, die subversive Theologie war? Es dürfte nicht zu gewagt sein, diese Frage mit Ja zu beantworten. Er hat sich – hier können wir Ludwig schon bereitwilliger folgen – „das Recht genommen, eine eigene, recht unorthodoxe Ansicht des christlichen Glaubens zu vertreten. [...] Hebels Theologie war eine besondere, eine erzählend-erzählerische, undogmatische, nicht an Glaubenssätzen,

12 Ebd. Hier führt Walz weiter aus: „Wenn für Hebel [...] dann Religion sogar ohne einen Erlöser denkbar ist, dann hat er eine Grenze überschritten, die öffentlich zu überschreiten undenkbar wäre.“

sondern am religiösen Bedürfnis und am Gefühl orientierte Theologie.“¹³

Doch bei aller Unsicherheit angesichts der Frage, wie Hebel die Menschwerdung Gottes verstanden hat, dürfte doch klar sein: Einen toten *Christus* wagt er sich auszumalen – einen toten *Gott* nicht! Sein Zeitgenosse Jean Paul war hier kühner und verfasste eine *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei*. Auch diese ist ein raffiniertes Spiel mit Denkmöglichkeiten. Sie ersparen dem Verfasser manche Gefechte, denn er kann sich stets auf die Position zurückziehen, nur eine literarische Phantasie geschaffen zu haben. Für Hebel allerdings steht außer Zweifel, dass die Wahl der Gottes-Option eine vernünftige ist.

Wie auch immer – drei Dinge lassen sich zu Hebels literarisch vermittelter Theologie sagen: Sie hält nicht an starren Dogmen fest, sie setzt auf Vernunft und Einsicht und sie verliert den Menschen in seiner Bedürftigkeit nicht aus dem Blick. Wenn es ein Attribut gibt, mit dem wir sie charakterisieren können, dann dürfen wir sagen: Sie ist liberal. □

13 Ludwig, *Der Erzähler* (s. Anm. 7), S. 12.

„Da ist ein Land der Lebenden und ein Land der Toten.
Die Brücke zwischen ihnen ist die Liebe,
das Einzig-Bleibende, der einzige Sinn.“

Thornten Wilder

Eine andere Art von „Kontrapunkt“

Gesichtspunkte zu Kurt Bangerts „Kontrapunkt“ in Heft 6/2022, S. 155-157// Wolfram Zoller

Unserem Schriftleiter schien es notwendig, den beiden Hauptartikeln von Heft 6 von Andreas Rössler und mir zum Thema „Tod und danach“ einen eigenen Beitrag anzufügen, der auch diejenigen Leser*innen vertritt, die nicht an ein nachtodliches Dasein, eine „ewige Existenz“ glauben und sie sogar – wie er selber – „erschreckend und unerträglich“ empfinden (S. 156), weshalb er seinem Beitrag die provokante Überschrift „Kontrapunkt“ gab.

Der Begriff „Kontrapunkt“ könnte rein wörtlich als ausschließende Gegenposition verstanden werden, doch in unserem Sprachgebrauch ist „Kontrapunkt“ ein musikalischer Begriff und bezeichnet Gegenstimmen zur Hauptmelodie, dem *Cantus firmus*, die aber das Musikstück nicht zerreißen, sondern zu einer polyphonen Einheit erheben. Gegenüber der von Rössler dargestellten Auffassung Jörg Zinks zum Thema mag der Begriff „Kontrapunkt“ berechtigt sein; ist er es auch für meinen Artikel? Denn der Naturwissenschaftler Markolf H. Niemz, dessen Buch der Ausgangspunkt meines Beitrags ist, vertritt ja – freilich in anderer Variation – genau dieselbe Auffassung wie Kurt Bangert

und wird von mir keineswegs negativ beurteilt. Also keine Gegensätzlichkeit. Tatsächlich geht es um eine höchst ehrenwerte, auf rein rationalem Denkgeleise gewonnene Auffassung, der Bangerts Schlusswort sehr schön Ausdruck verleiht: „Angesichts unseres Nichtwissens bzgl. einer jenseitigen Transzendenz verbietet sich m.E. jegliches Reden von einer Jenseitigkeit, welches mehr sein will als metaphorisches, analoges Reden vom Tod und dem, was danach kommt.“ (S. 157) Diesem Satz können wohl alle Zugehörigen eines freien Christentums zustimmen. Kontrapunkt?

In der Tat: Ein festes Wissen über die letzte Wirklichkeit kann es nicht geben, wohl aber mehr oder weniger plausible Versuche der Annäherung an jenes Letzte, die aber immer im Bannkreis des Glaubens verbleiben und naturgemäß sehr unterschiedlich ausfallen und einer vernünftigen Prüfung unterliegen. In diesem Sinn ist Bangerts „Kontrapunkt“ völlig berechtigt, wenn er auf die Vielschichtigkeit jenes Redens verweist und also auch seinem rein rational gewonnenen Standpunkt neben dem üblichen religiösen *Cantus firmus* von Jenseits-

vorstellungen Geltung verschaffen will.

Umso mehr wundert mich, dass unser Schriftleiter offenbar gar nicht beachtet hat, wie das Endergebnis meines Artikels sein kontrapunktisches Denken gerade bestätigt, wenn auch von einer anderen Basis aus. Ich bin ja den Niemz'schen Gedankengang entlanggegangen, um zuletzt zum Schluss zu gelangen: „Rein denkerisch kommt sie (= die letzte Wirklichkeit) uns nahe als unpersönliches Unendliches, in dem alles Wissbare enthalten ist und in dem alles Persönliche aufgeht“ (S. 149), was Niemz mit Bezug auf die alte indische Philosophie „Advaita“ (Zweiheitslosigkeit) nennt. Diese Auffassung ist in ihrer rationalen Stringenz unbestreitbar.

Aber eben diese Auffassung erfordert im Blick auf die religiöse Realität in der Tat einen ganz eigenen „Kontrapunkt“. Daher die Fortsetzung des Satzes, veranschaulicht durch Carl Friedrich v. Weizsäckers Transzendenzerlebnis: „Existenziell aber manifestiert sie (= die letzte Wirklichkeit) sich uns in Transzendenzerfahrungen gleichzeitig als liebendes personales Gegenüber“ (S. 149). Damit ist die in der Einheit geborgene Fülle der „complexio oppositorum“ (Nikolaus von Kues: „Verflechtung der Gegensätze“) angezeigt, die also „Dvaita“ (= Zweiheitlichkeit, Vielheitlichkeit) der letzten Wirklichkeit bedeutet. Einheit und Zweiheit, Advaita und Dvaita, Rationalität und Personalität scheinen Gegensätze zu sein, aber sie sind

in der einen Melodie der letzten Wirklichkeit dia- wie symphon als Einheit komplementär miteinander verflochten. Denn die letzte Wirklichkeit kann ja nicht weniger sein als das, was aus ihr hervorgegangen ist, und wir sind eben nicht nur Ratio, sondern ebenso Person, die letzte Wirklichkeit ist also in sich selber für unser Denken „kontrapunktuell“.

Eben darum ging es mir primär in meinem Beitrag. Niemz' Konzept nachtodlicher „Ewigkeit“ bot mir dazu die Startrampe, meine Folgerung daraus ließ aber die Fragen individuellen nachtodlichen Daseins hinter sich (nur dem Buchtitel zuliebe formulierte ich dazu noch meinen Schlusssatz). Leider konnte ich meinen Gesichtspunkt nicht näher mehr ausführen, der Text war schon umfangreich genug. Deshalb hat wohl unser Schriftleiter in seinen einleitenden Zeilen meinen Beitrag auf „Überlegungen zum Leben, zum Tod und was – vielleicht – danach kommt“ beschränkt gesehen. Mein Zielpunkt aber lag ganz woanders, dazu wenigstens jetzt noch ein paar Sätze.

Komplementarität – als westlich kultivierten Menschen fällt uns solch ein dialektisches Denken in zusammengehörenden Gegensätzen schwer. Wir sind gewohnt, *eingleisig* zu denken, und diese Eingleisigkeit hat dem Westen die Weltgeltung eingebracht, von der wir alle profitieren: Wissenschaft und Technik müssen eingleisig denken, um ihre Ziele zu erreichen, worauf unser ganzer immenser Reich-

tum beruht. Und selbst das religiöse Denken des Okzidents (Christentum und Islam) verläuft auf israelitischem Grund mit dessen Offenbarungstheologie (Welt- und Offenbarungsgeschichte als einliniger Prozess von der Schöpfung bis zur eschatologischen Vollendung) auf diesem Gleis. Die Folge (um im Bild der Eisenbahn zu bleiben): Neben vielfältigen Vorteilen ein grauenhafter religiöser Totalitarismus innerhalb der religiösen Bahnen und entsetzliche blutige Zusammenstöße der verschiedenen Züge miteinander im Namen des Glaubens.

Die intensive Beschäftigung mit der fernöstlichen Lebens- und Denkwelt hat mich anders zu denken gelehrt, nämlich zwei- oder gar mehrgleisig, und mir scheint, dass unser nur eingleisiges Denken sich derzeit exponentiell rasant an ein Ende kaputtiert, um letztlich an der Wand der Selbstvernichtung zu zerschellen. Eingleisiges Denken endet hinsichtlich der „letzten Dinge“ immer im Nichts oder im Chaos (Fanatismen!), denn die Wirklichkeit des Ganzen ist vieldimensional und lässt sich auf eingleisigem Weg nicht fassen. Daher die Notwendigkeit: Lernen sollten wir, wahrhaft kontrapunktuell, also komplementaristisch zu denken und Ver-

schiedenheiten oder gar Gegensätze, soweit das möglich ist, als vielfältige Stimmen in der Symphonie der Gotteswelt wahrzunehmen und zu akzeptieren und dem unsäglichen und letztlich unsinnigen Gezänk und Gezerre um Personalität oder Apersonalität des Göttlichen endlich ein Ende zu setzen, indem wir diese Spannung aushalten. Das ist *mein* – jetzt ganz unmusikalisch verstandener – „Kontra-Punkt“ zum so verhängnisvollen Mainstream-Denken unserer Gesellschaft und Kultur, leider auch einschließlich der Theologie. □

Anmerkung des Schriftleiters: In der Tat hatte ich meinen Kontrapunkt durchaus im Sinne eines „musikalischen“ Kontrapunktes verstanden, der in die vorgeschlagenen Melodien eine neue Variante hineinzubringen gedachte. Es gab zwischen den Beiträgen ja auch in der Tat mehrere Überschneidungen, wenngleich keine völlige Kongruenz. Das Nebeneinander unterschiedlicher „Melodien“ mag durchaus als Gewinn betrachtet werden. Auch ist der neuerliche Hinweis Wolfram Zollers auf östliche Weisheiten und Wirklichkeitsvorstellungen unbedingt ernst zu nehmen, auch wenn wir „Westler“ nicht alles, was aus Asien kommt, immer für plausibel halten.

„Das einzig Wichtige im Leben
sind die Spuren der Liebe,
die wir hinterlassen, wenn wir gehen.“

Albert Schweitzer

Panta rhei – alles fließt

Reaktion auf die Artikel zum Tod in Heft 6 (Nov.-Dez. 2022).
Gedanken eines Naturwissenschaftlers // Paul G. Layer

Dem Schriftleiter ist zu danken, dass er im Nov. / Dez. 22-Heft drei lesenswerte Beiträge über mögliche Nahtod-Vorstellungen zusammengestellt hat. Alle drei Texte nähern sich dem Thema aus anderem Blickwinkel, und auch der dritte vom Schriftleiter selbst, der sich als Kontrapunkt gegenüber den beiden ersten vorstellt, lässt sich nach meinem Empfinden stimmig in ein Gesamtbild integrieren. Hier sei eine Anmerkung eines Biologen über neueste Entwicklungen in der Biophilosophie erlaubt, die mit wesentlichen Aussagen des ausgezeichneten Textes von Wolfram Zoller anschlussfähig sind. Wie von Zoller dargestellt, war die Biologie im 20. Jahrhundert bis heute strikt reduktionistisch ausgerichtet. Grundlegende (philosophische) Fragen der Biologie, wie etwa, was sind Zwecke, was Ziele von Organismen (Intentionalismus, Teleologie, Vitalismus), was ist Bewusstsein? (Qualia-Problem), usf., also letztlich die Frage, was ist Leben, werden in der biologischen Ausbildung erst gar nicht berührt. Biologie – die Wissenschaft vom Leben – beschäftigt sich

mit ihrem eigentlichen Thema, dem Leben, im Grunde nicht.

So ist es wahrscheinlich, dass die überwältigende Mehrheit heutiger Biologen den Namen Alfred North Whitehead nie gehört hat, während er doch in Teilbereichen der Geisteswissenschaften weithin bekannt ist (z.B. Prozesstheologie: „der werdende Gott“). Dass Whitehead bis zum heutigen Tage kein Thema für Biologen war, das galt auch für mich als Entwicklungsbiologe. Erst meine anhaltenden Zweifel an der Standardlehre der Evolution (*standard evolutionary theory*, SET) brachten mich schließlich auf seine Spuren. Dass die Evolution „nur“ ein reines Lotteriespiel auf der Ebene der DNA sei, damit konnte ich mich nie abfinden. Der herkömmliche Gen-Determinismus im Neodarwinismus (1 Gen macht 1 Protein macht 1 Funktion) war für Entwicklungsbiologen nicht haltbar, was u.a. die Suche nach einer erweiterten Theorie der Evolution (*extended evolutionary theory*, EET) befeuert. Organismen sind eben keine voll determinierten Gen-Maschinen, sondern die weitreichen-

de Rolle von Umweltgegebenheiten und Erfahrungen auf die Individualität wie auch die Stammesentwicklung (Onto- und Phylogenese) ist schon längst anerkannt und steht heute im Zentrum der biologischen Forschung (Epigenetik, EvoDevo¹).

Damit rücken auch die o.g. unbehandelten biophilosophischen Fragen wieder in den Blick (Überblick in 1). Auf diesem Feld tummeln sich inzwischen eine zwar immer noch begrenzte, aber muntere und bunte Horde von Wissenschaftlern ganz verschiedener Provenienz (Molekularbiologen, Ökologen, Philosophen, Theologen, Gaia-Forscher²). Und siehe da: wenn man sich in diesen Kreisen bewegt und sich um neueste Publikationen kümmert, dann hält man auf einmal ein Buch in der Hand, beginnt zu lesen und fragt sich: „Wo bin ich hier, ist dies noch Biologie, oder esoterische Spinnerei?“ Ich spreche vom Buch *Everything Flows* von Nicholson und Dupré³, in dem eine Reihe gestandener und unverdächtigster Biologen unter dem Stichwort *Prozessualismus* eine völlig neue Sicht auf die Natur entwerfen, indem

sie mehr oder weniger direkt auf die Gedankenwelt von Whitehead zurückgreifen (wobei sie seinen theologischen Überbau ausschließen; s. unten). Sie stellen damit die strikt strukturbezogene Denkweise in der Biologie infrage und suchen nach neuen Wegen der Naturerkenntnis (Anm.: für Nichtbiologen gibt das einführende Kapitel einen hinreichenden Überblick; von mir erhältlich). Warum ich dies hier schreibe: weil sich nicht nur das biologische Denken über die belebte Natur weit öffnet, sondern damit aus meiner Sicht der Graben zwischen bisheriger reduktionistischer (damit materialistisch-atheistischer) und theologischer Weltsicht überbrücken lassen könnte. Dem biologischen *Prozessualismus* liegt die Einsicht zugrunde, dass Organismen als Individuen betrachtet in keinem Augenblick statische, jemals fertige „Dinge“ (in der Raumzeit abgeschlossene Strukturen), also keine *Objekte* sind. Von seiner Befruchtung an, besonders während der Embryonalentwicklung und stetig weiter bis hin zum Tod, verändert sich das Individuum in jedem Augenblick. Sein Leben ist ein vorübergehendes Sichaufbäumen gegen die Gesetzmäßigkeit des Verfalls, des Wärmetods (anti-entropisches Aufbegehren). Bei dieser Sicht haben wir Menschen, ebenso wie jedes Tier, jede Pflanze bis hinunter zum kleinsten Bakterium gar keine abgeschlossene, eindeutige Individualität (*Dilemma der personalen Identität*),

1 Paul G. Layer, Postgenomik, Evo-Devo und die Wiederkehr teleologischer Ideen, in: *Naturwiss. Rundschau*, 74 Jg., Heft 5/2021, S. 228-237.

2 Siehe Konferenz „Potentials & Limitations of Evolutionary Processes“ im Mai 2022 in Nazareth, IL.

3 Daniel J. Nicholson and John Dupré, *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford University Press: Oxford/UK 2018.

sondern wir sind alle „nur“ vergehende (transiente) Prozesse. Somit wird der bisherigen *Strukturbiologie* (auch *Objektbiologie* genannt) eine Prozessbiologie entgegengestellt. Das heißt, Sie und ich als definierte „Lebensobjekte“ existieren nicht, unser eindeutiges ICH – von dem wir selbst ja doch am meisten überzeugt sind – existiert für die Prozessbiologie gar nicht mehr (s. Kap. 18 in 2). Damit käme eine solche – wohlgernekt – biologische Sicht tatsächlich dem hinduistisch-buddhistischen Denken, wie es im Zoller-Text so anschaulich dargestellt wurde, sehr nahe („*Nur Brahman, das göttliche Ureine, ist wirklich, die Welt ist Schein ...*“; s. Zoller Text, S. 146, oben).

Dass sich solche Gedanken, noch zwar nur bei einer marginalen Zahl von Biologen, durchsetzen und evtl. gar zum Forschungsgegenstand werden könnten, ist eine bemerkenswerte Wendung in den Naturwissenschaften. Es wird spannend sein, wohin dies führt; eine völlig neue Sicht auf die Natur könnte sich auftun. Wie bisherige Strukturbiologie mit einer zukünftigen Prozessbiologie in Einklang (oder überhaupt nur ins Gespräch) gebracht werden könnte, ist derzeit nicht abzusehen, ja eigentlich gar nicht vorstellbar. Jedenfalls könnte ein solches Naturverständnis ganz neue Anschlussmöglichkeiten an theologisches Denken eröffnen, nicht zuletzt deshalb, weil es den biologischen Reduktionismus als

mangelhaft erkennt.⁴ Als Vertreter einer Wissenschaft, die immer noch von rein materialistischem Denken geleitet ist, sei es mir daher erlaubt zu spekulieren, ob und wie es nach dem Tod weitergehen könnte (wobei ich Whiteheads theologischen Überbau mit einbeziehe):

1. Auch als Biologe erwarte ich ein persönliches Fortleben und/oder leibliche Auferstehung (aus den Gräbern) eher nicht, es sei denn in einer für uns unerkennbaren Parallelwelt (hierzu gilt Kurt Bangerts Kontrapunkt).

2. Auch als Biologe kann ich mir vorstellen, dass unsere Ich-Wahrnehmung nach dem Tod in einer Art Wir-Wahrnehmung verschmilzt (unsere Individualität verschwindet, wie es Bangert auf S. 157 sagt). Das ICH verliert sich im Meer der jemals gewesenen und zukünftigen WIRs (kompatibel mit Prozessbiologie). Eigene Erlebnisse haben mir gezeigt, dass man dieses Verschwinden des Ich-Gefühls in ganz seltenen Momenten erahnen kann, etwa beim gemeinsamen Musizieren, beim Singen oder Improvisieren in einer Band, oder auch im Mannschaftssport, wenn etwa ein Spielzug perfekt über mehrere Stationen läuft und zum Tor führt (funktioniert am besten, wenn vorher nicht geplant und geübt wurde: das völlig spontane Mitmachen macht's!).

3. Auch als Biologe kann mich Zollers Einstellung überzeugen, dass Gott einerseits immer ganz mit uns

⁴ Nicholson u. Dupré, a.a.O., S. 26.

und in seiner ganzen Welt ist (Advaita – Nichtzweiheit), aber gleichzeitig unendlich viel mehr ist und das Weltgeschehen als sein Gegenüber erfährt (panentheistischer Dvaita – Zweiheit).

4. Auch als Biologe kann ich mit Jörg Zink tatsächlich hoffen, dass nach dem Tod nichts und niemand vergessen ist (Andreas Rössler auf S. 153: „Auch die Verstorbenen ... haben unsere Welt nicht verlassen“), und wir, bzw. „etwas von uns“ in einer uns nicht vorstellbaren Form weiterleben werden (entspricht Whiteheads Modell; s. dazu ausführlich in Koutroufinis, 2019⁵).

5. Auch als Biologe leuchtet mir ein, dass unser Leben einen ewigen Sinn erhalten kann, indem unsere positiven Erfahrungen in den großen Lebensstrom einfließen und diesen bereichern. Auch ein Läuterungsprozess dabei erscheint denkbar (Rössler, S. 154).

6. Als Biologe scheint mir des Schriftleiters Kontrapunkt als besonders bedenkenswert, dass alle Vorstellungen über das Leben nach dem Tod grundsätzlich im Nebulösen, im Spekulativen bleiben müssen. Darüber nachgrübeln, das darf man aber schon.

Paul G. Layer war Professor (em.) für Entwicklungsbiologie und Neurogenetik an der TU Darmstadt; Email: layer(at)bio.tu-darmstadt.de.

5 Spyridon A. Koutroufinis, *Organismus als Prozess. Begründung einer neuen Biophilosophie*, Verlag Karl Albers: München 2019.

Leser-Echo

✚ Zu Heft 6/2022 „Ist mit dem Tod alles aus?“

Wieder einmal ein großes Kompliment für die klugen Beiträge aller und den offenen, sehr persönlichen Kontrapunkt des Schriftleiters. Ein Gewinn! □ *Dr. Peter Heigl*

Wir Evangelischen in Württemberg haben Jörg Zink und Andreas Rössler in der Tat sehr viel geistliche und theologische Impulse zu verdanken. Dennoch erlaube ich mir, die kontrapunktische Anmerkung des Schriftleiters zu begrüßen. Auf dem Grabstein des griechischen Schriftstellers Nikos Kazantzakis (1883–1957) steht auf Griechisch: „Ich hoffe nichts, ich fürchte nichts, ich bin frei.“ Er hat sich freigemacht von religiösen Versprechungen und Drohungen. Sein ganzes literarisches Werk ist von einer tiefen Frömmigkeit und von einem ‚Freien Christentum‘ geprägt. Weder Naturwissenschaftler noch Theologen wissen etwas von einem Sein über unsere Lebensgrenzen hinaus. Überlegenheitsgefühl ist auf beiden Seiten im Schwinden begriffen. Eine Diesseits-Jenseits-Spaltung zeitigt Dualismus und Unversöhnlichkeit. Eine Tiefendimension des Lebens, eine Verwurzelung in der Tiefe zu ignorieren läuft Gefahr, alle Mitgeschöpfe nicht angemessen zu achten. Das Leben ist nicht der allerletzte Grund unserer Existenz, sondern die Nächstenliebe. Ihr hat sich Jesus ver-

schrieben. Nicht Moral, sondern Liebe ist das einzige Kriterium menschlichen Lebens. Gott ist Liebe. □

Pfr. i.R. Ulrich Kadelbach

Heft 6 mit der Frage „Ist mit dem Tod alles aus?“ ist trotz seines geringen Umfangs ein Schwergewicht. In ihm kommen Wolfram Zoller und Kurt Bangert auch auf die Berichte von Menschen zu sprechen, die eine so genannte Nahtod-Erfahrung gemacht und überlebt haben.

Diese Berichte über Nahtod-Erlebnisse scheinen einander oft sehr ähnlich und in dieselbe Richtung zu weisen, was schon einigermaßen überraschend ist. Der Gedanke, dass sie uns einen Blick in eine jenseitige Welt eröffnen, ist gleichwohl mit Vorsicht zu betrachten. Religiöse Mutmaßungen auf sie zu gründen, dürfte allzu gewagt sein. Trotzdem sind sie keineswegs bedeutungslos. Für die, die es erlebt haben, geht es offensichtlich um eine existenzielle Erfahrung. Und für uns andere können sie die Hoffnung begründen, dass die allerletzten Augenblicke nicht düster und verzweifelt sein werden – und dass sie keinen Moment existenzieller Verlassenheit bedeuten.

Auch wenn Nahtod-Erfahrungen vielleicht nicht unmittelbar von einer jenseitigen Welt künden, so zeugen sie womöglich doch fundamental von der Welt in uns selbst: Von dem, was bleibt, wenn alles von uns abfällt, was zuvor noch wichtig war, wenn die bewusste Steuerung unserer selbst am Ende ist. Sie könnten enthüllen, was das Wichtigste in unserem Leben ist und war,

selbst für den Fall, dass wir es kaum einmal zur Kenntnis genommen und noch weniger gepflegt haben; und damit von der zentralen Bedeutung des Metaphysischen, unabhängig und unangefochten davon, was wir glauben oder nicht glauben oder nicht zu glauben meinen. □

Rolf Klein

Die „abweichende Meinung“, wie sie von Kurt Bangert vertreten wird, entspricht im Wesentlichen auch meiner Meinung und Überzeugung. Auch ich habe von der Vorstellung einer Weiterexistenz nach dem Tode – nach längerem Ringen – Abstand genommen. Eine gewichtige Zweifelsfrage spielte dabei eine wesentliche Rolle, nämlich: Schaut man auf die Evolution des Lebens und der Lebewesen, so stellt sich unvermeidlich die Frage: Seit wann gibt es sie, die (vermutete) unsterbliche Seele, seit wann existiert sie? Und wie kam sie „zustande“? Besaß bereits der Frühmensch eine unsterbliche Seele? Noch weiter zurück geblickt: Besaß „Lucy“, das Affenmenschchenmädchen in Ostafrika, vor 3 Millionen Jahren, eine unsterbliche Seele? Und wie ist es, wenn man noch weiter zurückschaut in der Entwicklungsgeschichte – weit hinein in die Tierwelt und schließlich in die einfachsten und ersten Formen von lebendigem Leben? Wo und wann und wie und wieso trat da Unsterbliches auf? Göttliche Ein-stiftung? Wann? Bei welchen Wesen? Kurz: Ist Unsterblichkeit nicht eher ein menschliches Wunschdenken? Und gilt nicht dies: Der Mensch bildet keine Ausnahme unter den Lebewesen, son-

dern ist der Sterblichkeit und Vergänglichkeit allen Lebens unterworfen!? – Jedoch, gilt *Auferstehung* unabhängig davon? Wohl nur, wenn man der Lehre vom Gantod und der Auferweckung der Toten zu folgen bereit ist.

Ein anderer Punkt noch. In Kurt Bangerts Ausführungen lese ich: „Gleichwohl erscheinen mir mystische Erfahrungen und auch Nah-toderfahrungen als reine intrazerebrale Erlebnisse ...“ Mir scheint indes, hier geht es um mehr und anderes als nur um Vorgänge im Gehirn, um mehr als nur „intrazerebrale Erlebnisse“. Meine Sicht: Der Mensch „ist und lebt und webt“ in einer großen, allumfassenden Wirklichkeit, christlich gesprochen: in Gottes Wirklichkeit, in einer Wirklichkeit, die zugleich auch geistig ist. Und ich halte es für gegeben, dass der menschliche Geist diese Verbindung wahrnehmen und erfahren kann, wie es besonders in der Mystik berichtet wird. Rational argumentiert: Geist kann nur von Geist kommen – und menschlicher Geist existiert nur und konnte sich nur entwickeln, weil die große schöpferische Wirklichkeit, die alles hervorbrachte und bewirkte, eben auch den menschlichen Geist sich bilden und erwachen und wachsen ließ – wirkend im Menschen und seiner Entwicklung. Wirkend überall und jederzeit, wirkend eben auch in der Weise, dass sie sich dem Menschen mitteilt, die Verbundenheit mitteilt, sich erfahren lässt. Sich erfahren lässt auch als *Heiliger Geist*. Vielfältige, zahllose Berichte existieren. Heiliger Geist – einbrechend in den Menschen, tiefgreifend, wandelnd, so bei Jakob Böhme,

Teresa von Avila und vielen andern. Besonders steht mir da vor Augen Jesu Erleben von Heiligem Geist. Ich lese: „*Zu der Stunde jubelte Jesus im Heiligen Geist*“ – „jubelte gellend“ (*ägalliasato too pneumatī*) (Lk 10,21). Und über seine Verklärung heißt es: „*Jesus ging zusammen mit drei Jüngern auf einen Berg, um zu beten. Und er wurde verklärt vor ihnen, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden weiß wie das Licht.*“ (Mt 17,1 und Lk 9,28-29). Alles dies soll nur Eigenproduktion des Gehirns sein? Dem vermag ich nicht zu folgen.

Kurz noch ein Blick auf einige Sätze in Kurt Bangerts Vorschlag zu „*metaphorischer Redeweise*“. Ich stutze und frage mich: Wenn „im Tod die Individualität eines Menschen aufgehoben ist“ und nicht mehr besteht, wie soll dann ein solcher Mensch – *ohne Individualität!* – „sich in der Obhut eines Gottes oder eines Universums aufgehoben wissen“? Da hilft dann in der Tat wohl nur der Gedanke, die *metaphorische Redeweise*, dass ein solcher *Mensch-ohne-Individualität* „im wohlwollenden Gedächtnis Gottes aufgehoben“ und „*letztlich zu seiner ganzen menschlichen Würde restauriert*“ wird? Ein Rückgriff auf die Theologie der Hoffnung also? In spezieller Ausprägung? – Ich bleibe lieber bei Bangerts Ausführungen ohne solche *Metaphorik*, bei seiner „*abweichenden Meinung*“ zur Unsterblichkeit.

Dr. Jürgen Linnewedel

Anmerkung des Schriftleiters: Bei *metaphorischer* oder *analoger Redeweise* wird man m.E. die Logik nicht über-

strapazieren dürfen. Außerdem galten meine Ausführungen zum „Aufgehobensein“ nicht den Toten, sondern den Lebenden. Ich halte es nämlich gern mit Jesus, der sagte: „Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes!“ (Lk 9,60) Damit wollte Jesus nicht alle Beerdigungsfeierlichkeiten kleinreden, aber doch darauf hinweisen, dass es besser ist, sich in seine Nachfolge zu begeben und das Reich Gottes zu verkündigen, als über das Schicksal der Verstorbenen zu spekulieren. Die metaphorischen Ermutigungen gelten darum den *Lebenden*, nicht den Toten, denn Letztere sind ja tot und vernehmen diese Botschaften nicht mehr. Und das Reich Gottes im Sinne Jesu zu verkündigen heißt u.a., den Lebenden eine frohe, heilsame und tröstliche Botschaft zu bringen, die es ihnen erlaubt, das Leben in seiner Fülle zu leben und darum dem Tod ohne Angst entgegenzutreten. Denn die größte Angst vor dem Tod haben vermutlich diejenigen, die dem Leben nicht das Schöne, Wertvolle und Liebevollte abgewonnen haben, was es ihnen zu geben bereit war. (kb)

Buchbesprechungen

✦ Gott im Wandel

Dankwart Kirchner, *Gott und Sünde. Ihre Entstehungsbedingungen erneut betrachtet*, Books on Demand, Nordstedt 2022, 99 Seiten (ISBN 978-3-7458-7076-3), kt., 10 Euro.

Bereits der Untertitel lässt vermuten, dass wir es mit einer religionskritischen Abhandlung zu tun haben. Dabei ist die Formulierung recht unglücklich gewählt, kann sinnvollerweise doch nur danach gefragt werden, wie bestimmte *Vorstellungen* von Gott und Sünde entstanden sind.

Dies sollte einen aber nicht davon abhalten, sich auf die vom Autor aufgeworfenen Fragen einzulassen. Was an dieser Arbeit besticht, ist die Redlichkeit, mit der theologische Problemkonstellationen klar und verständlich dargestellt werden, ohne apologetische Konzessionen zu machen.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf den Hauptgedanken des Buchs, das einen stringenten Aufbau vermissen lässt. Kirchner referiert den weitgehenden Konsens der gegenwärtigen alttestamentlichen Wissenschaft zur Entwicklung des Gottesglaubens in Israel. Danach war Israels Glaube in den Anfängen polytheistisch geprägt: Jahwe als ein Gott in einem Götterpantheon mit dem Gott El an der Spitze, an seiner Seite als Paargenossin die Göttin Aschera (S. 42 f.). Im 8. und 7. Jahrhundert v.Chr. kam es dann zur „Jahwe-allein-Bewegung“, die als Reaktion auf den Druck der Großmacht Assyrien propagierte, dass Israeliten und Judäer sich ausschließlich an den Rettung verheißenden Jahwe binden sollten (S. 45-47). Dabei ist zu denken an das Wirken der Propheten Elia und Hosea sowie an die unter dem jüdischen König Josia um das Jahr 622 v.Chr. durchgeführte Kultreform. Schließlich entstand im Babylonischen Exil der Glaube an den einen und einzigen Gott. Kirchner weist hier

darauf hin, dass sich zur Botschaft Deuterocesajas, Jahwe weissage den Lauf der Geschichte und habe die Welt erschaffen, sich vergleichbare Aussagen in Texten finden, die dem babylonischen Gott Marduk gewidmet sind (S. 44).

Hätte die Zerstörung des Nordreichs 722 v.Chr. zum Glaubensabfall führen können, hatte das Ende der assyrischen Belagerung Jerusalems 701 v.Chr. dagegen einen „enormen Schub im Glauben an die Geschichtsmächtigkeit des Gottes Israel“ (S. 48) zur Folge. „Um so schlimmer müssen“ nach dem Urteil Kirchners „die Enttäuschung, das absolute Unverständnis gewesen sein, als auch Juda mit Jerusalem erobert wurde“ (S. 49).

Um an dem Glauben festhalten zu können, dass Jahwe gerecht urteilt und handelt, die Geschehnisse und Geschichte seines Volkes lenkt, sei es – so Kirchner – zu einer tiefgreifenden Geschichtsklitterung gekommen. Besondere Bedeutung misst der Verfasser dabei der Bundestheologie zu: Einerseits steht „Bund“ für Israels Erwählung durch Gott und andererseits für die Befolgung aller seiner Weisungen und Gebote durch Israel (S. 57). Dabei handelte es sich allerdings nicht um einen Vertrag zwischen gleichberechtigten Partnern, „bei dem der eine Partner den anderen verklagen könnte, wenn er seine Vertragsverpflichtungen bzw. seine Bundesverpflichtungen nicht einhält“ (ebd.). „Wenn also in der Geschichte Israels etwas nicht gut läuft, wenn es Krisen gibt, wenn etwa fremde Völker und fremde Götter das Land erobern können, dann liegt es nicht daran, dass der Gott Jahwe nicht seinen Teil der

Bundesverpflichtung eingehalten hat oder dass er zu schwach war gegenüber einem anderen Gott, sondern sein Volk war nicht fromm genug, nicht treu genug.“ (ebd.) „Sein Volk klagt sich an. Es entwickelt ein Sündenverständnis, um seinen Gott zu entlasten.“ (S. 65)

Daraus zieht Kirchner den etwas gewagten Schluss, „dass das Sündenverständnis, wie wir es aus jüdisch-christlicher Tradition kennen, ein Beschuldigen Unschuldiger darstellt“ (S. 62). Zwar habe Deuterocesaja der nachgewachsenen Generation Gottes Trost und Vergebung der Schuld zugesprochen, das ändert aber Kirchner zufolge nichts daran, dass Israel für die Eroberung von Jahwes Erbland verantwortlich gemacht wird (S. 59). Aus dem Blick gerät hier bei Kirchner, dass im Exil auch der Grundstein für die Gnadentheologie gelegt worden ist, die für Paulus und Augustin bis hin zu Luther so wichtig geworden ist.

Darin ist Kirchner sicherlich zuzustimmen, dass wir uns das alttestamentliche Geschichtsverständnis, das nicht zuletzt durch Augustin im Christentum rezipiert wurde, nicht mehr zu eigen machen können. Und so überrascht es nicht, dass Kirchner Wolfhart Pannenberg's theologische Konzeption „Geschichte als Offenbarung“ ablehnt (S. 85). Diskussionswürdig erscheint mir in diesem Zusammenhang Kirchners These, dass die Entwicklung der nachösterlichen Kreuzestheologie (das Kreuz als Ort sowohl des Gerichts Gottes über die Sünde als auch seiner Zuwendung zu den Menschen) mit dem Ausbleiben der von Jesus geweckten endzeitlichen Hoffnungen zusammen-

hängt (S. 85-88.; vgl. S. 88: „eine aus der Not geborene Interpretation“).

Dagegen wirkt auf mich recht esoterisch, wenn der Autor die „Mobilisierung des je eigenen Gottähnlichkeitsgefühls“ für nötig hält, um „sich mit Gott auf Augenhöhe auseinandersetzen zu können“ (S. 91). So berechtigt es ist, die biblischen Texte mit Hilfe der historisch-kritischen Methode beim Wort zu nehmen, für unser heutiges Reden von Gott gehört m.E. konstitutiv hinzu, darüber hinaus zu bedenken, wie diese Texte über die Jahrhunderte hinweg bis heute immer wieder neu interpretiert und aktualisiert worden sind, um auf neue Fragen und Herausforderungen zu antworten. □

Prof. Dr. Werner Zager

❖ Theologie fürs Anthropozän

Markus Vogt, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Herder: Freiburg i.Br. 2022, 784 Seiten (ISBN: 978-3-451-39110-1), geb., 48 Euro.

Markus Vogt, Dr. theol., Professor für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München und von 1992 bis 1995 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sachverständigenrat für Umweltfragen der Bundesregierung, präsentiert mit diesem breitgefächerten Standardwerk zur Umweltethik und zur Schöpfungstheologie die Ergebnisse aus zehn Jahren wissenschaftlicher Forschungstätigkeit.

Im Teil I untersucht er methodische, empirische und gesellschaftstheoreti-

sche Grundfragen. Der zweite Teil beinhaltet theologische und kirchenamtliche Zugänge. Im Teil III werden ethisch-systematische Zugänge entwickelt, die in einem vierten Teil bei ausgewählten, exemplarischen Handlungsfeldern vertieft werden, wie u.a. Energiewende, Grüne Gentechnik, Bevölkerungsentwicklung und Konsumethik.

Durch eine kleinteilige Gliederung der 22 Kapitel und unzähliger Abschnitte behält der Leser trotz des überwältigenden Buchumfangs dennoch die Übersicht. Ein Stichwortverzeichnis fehlt leider. Aber das Literaturverzeichnis umfasst immerhin 74 Seiten.

„In ethischer und gesellschaftstheoretischer Perspektive entfaltet das Narrativ des Anthropozäns eine kaum zu übertreffende moralische Dringlichkeit: Die Existenz des Menschen oder zumindest der menschlichen Zivilisation steht auf dem Spiel.“ Deshalb erfährt der Anthropozändiskurs eine ethische Zuspitzung durch die Frage der planetaren Verantwortung. Der umweltethische Appell ist jedoch so weitreichend, dass der Mensch sich in moralischer Hinsicht überfordert fühlt und offensichtlich kaum die erdgeschichtliche Verantwortung für die globale Steuerung der gesamten Biosphäre übernehmen kann.

Die Klima- und Erdsystemanalysen sind gerade hinsichtlich der Aussagen über menschliches Verhalten, das sich im Wesentlichen intentional und nicht kausal bestimmt, mit einem erheblichen Unsicherheitsfaktor verbunden. Deshalb werden von der Wissenschaft nicht Zukunftsprognosen, sondern Szenarien vorgelegt.

„Die Trägheit zivilisatorischer Reaktionsmuster scheint ein unüberwindbares Hindernis für vorausschauende Gefahrenabwehr. Die Rechtfertigungsversuche für gesellschaftliches Nichtstun sind vielfältig: u.a. Technologie-Utopismus (Vertrauen in technische Lösungen), Apokalyptik (Lähmung durch Zukunftsangst), Naturfatalismus (vermeintliche Unausweichlichkeit eines ‚Rückschlags‘ der Natur).“

Eine wichtige Rolle im Anthropozändiskurs spielen langfristige geologische Großprojekte, wie z.B. Geo- und Climate Engineering (CCS). Diese Techniken müssen zuverlässig auch vor politischen Missbrauchs- und Erpressungsmöglichkeiten geschützt werden. Wenn sie einmal begonnen wurden, müssen sie über Jahrzehnte oder Jahrhunderte weitergeführt werden, da ein plötzlicher Abbruch eine Art Klimaschock auslösen könnte. Die kooperative langfristige Steuerung von CCS-Systemen in einer fragmentierten Weltgesellschaft über Jahrhunderte ist eine technische, gesellschaftliche und moralische Überforderung.

Der gesellschaftliche Diskurs sollte sich angesichts der vielschichtig miteinander verflochtenen Krisen (Klimawandel, Finanzsystem, Pandemien, Hunger, Süßwassermangel, Verlust der Biodiversität, Rohstoffknappheiten u.a.) stärker auf Resilienz und Antifragilität, also auf den robusten Umgang mit Wandlungsprozessen fokussieren.

Es geht nicht darum, einen Angst-Diskurs zu schüren, sondern ganzheitliche Leit- und Zukunftsbilder zu entwerfen. Durch Resilienzstärkung kann der Blick von den angstausslösenden Katastrophen

auf Potenziale und inhärente Ressourcen der Krisenbewältigung gerichtet und ein mündiger und differenzierter Umgang mit Risiken gestaltet werden.

Der Klimawandel ist nicht nur ein technisches, ökonomisches und politisches Problem, sondern stellt auch kollektive Denkmuster und Geisteshaltungen moderner Gesellschaften insgesamt in Frage.

Umwelttugendethik greift zu kurz, wenn deutlich wird, „dass sich die drängenden Probleme durch tugendhaftes individuelles Verhalten nicht lösen lassen. Klimawandel, Überfischung, Entwaldung, Wasserverknappung, Biodiversitätsschwund usw. verlangen kollektive politische, institutionelle und regulatorische Lösungen“, zitiert Vogt die Autoren Hardmeier und Ott.¹

Massenhaft zur Verfügung gestellte Güter begünstigen eine Verbrauchs- und Wegwerfmentalität, die zur Vergeudung der natürlichen Ressourcen führt. Der Konflikt zwischen dem begrenzten Angebot der Erde und der grenzenlosen Nachfrage des Menschen fordert ein Umdenken. Das christliche Menschenbild bestimmt den Wert des Menschen nicht von der Menge der konsumierten Güter und kann so zu einem maßvollen, gerechten und verantwortlichen Umgang befähigen.

Der Anthropozändiskurs hat eine zutiefst religiöse Dimension. „Durch den Schrei der Schöpfung spricht Gott zu uns.“

Der konzeptionelle Beitrag der Theologie sollte jenseits der Verdrängung und Verharmlosung der Situation Zuversicht vermitteln, ohne einen naiven

¹ Zitat aus: Christof Hardmeier und Konrad Ott, *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung*, Kohlhammer: Stuttgart 2015.

Fortschrittsglauben zu stützen. Durch das Brüchig-Werden des Fortschrittsglaubens im Klimawandel müssen Unbestimmtheit (Ambiguitätstoleranz) und Kontingenz ausgehalten werden. Christliche Hoffnung schöpft ihre Zuversicht daraus, dass Gott die Menschen auch in schmerzhaften Transformationsprozessen begleitet. Die Theologie ist seit jeher darauf angelegt, sich für das nicht Wissbare, das nicht rational Erfassbare offenzuhalten. Die theologischen Traditionen des Umgangs mit Nichtwissen, Unsicherheit und Paradoxien können fruchtbar in den Umweltdiskurs eingebracht werden.

Abschließend sollen einige wenige Überschriften aus einzelnen Abschnitten aufgeführt werden, um die Vielschichtigkeit und Bandbreite der dargelegten Perspektiven zu zeigen:

Der Mensch als „Ingenieur“ der Biosphäre? Das Prinzip Verantwortung versus Prinzip Hoffnung. Indikatoren für die Schattenseiten des Wachstums. Schöpfungstheologie in ethischer Perspektive. Gottesebenbildlichkeit und „Erdverbundenheit“ des Menschen. Schöpfungsvertrauen. Transformative Utopien. Ökologischer Dialog als *locus theologicus* für die Gottesfrage. Falle des naturalistischen Fehlschlusses. Der Antirealismus als Strategie der Klimaskeptiker. Vernetzung als Schlüsselprinzip der Umweltethik. Ökologische Schuld. Klimagerechtigkeit als Bewährungsprobe globaler Fairness. Intergenerationelle Verantwortung im Horizont einer Theologie der Zeit. Risikomündigkeit und Resilienz als Strategien für die „Große Transformation“. Die deklamatorische Verantwortungsüberlastung der Politik. Die Logik des Misslingens. Die

Unterschätzung des „Risikofaktors Mensch“. Risikomündigkeit angesichts systematischen Unwissens. Kontingenz als Herausforderung für Ethik und Theologie. Unsicherheit als Bestandteil der „kognitiven Infrastruktur“. Theologie – die Wissenschaft vom gewussten Nichtwissen. Verzögerung des fossilen Endspiels.

Magdalene Schönhoff
magoff@web.de

✚ Christologie u. Religionstheologie

Reinhold Bernhardt, *Christologie im Kontext der Religionstheologie*, TVZ: Zürich 2021 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 23), 381 Seiten, (ISBN 978-3-290-18436-0), kt., 53 Euro.

Im Jahr 2019 legte Reinhold Bernhardt, Jg. 1957, Prof. für Systematische Theologie / Dogmatik an der Universität Basel, unter dem Titel *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* grundsätzliche religionstheologische Überlegungen vor, 2020 ließ er *Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert* folgen (s. die Rez. in FrChr 73, 2021, S. 162 ff.); nun liegt seine Christologie vor. Der Titel ist freilich insofern ungenau, als Jesus Christus nach Bernhardt nicht nur Gott gegenüber den Menschen, sondern auch diese gegenüber jenem repräsentiert. Aber dazu später mehr.

Bernhardt unterscheidet zwischen Grundtext und Kontext der Christologie. Ersterer bezeichnet die „allen Texten vorausliegende(n) Gottesereignung in Jesus Christus“. Mit der Orientie-

zung an diesem Grundtext ist zugleich die „Norm aller Christologie“ benannt (S. 13). Aufgabe der Christologie ist es demzufolge, „die dogmatischen Bestimmungen der Person, sowie der Offenbarungs- und Heilsbedeutung Jesu Christi im Anschluss an das neutestamentlich bezeugte Reden, Handeln und Ergehen Jesu für die Gegenwart verstehbar zu machen und sie auch auf die Grundfragen heutiger menschlicher Existenz zu beziehen“ (S. 10 f.). Damit ist der Kontext bereits angedeutet. Dieser nun besteht genauer gesagt in drei Herausforderungen, nämlich „durch die nach wie vor fortschreitende Säkularisierung, durch die Transformation der christlichen Religionsformen von kirchlich-traditionsgeleiteten zu individuell-erfahrungsbetonten Ausprägungen und durch die Situation religiöser und weltanschaulicher Pluralität“ (S. 9 f.). Während Bernhardt die beiden erstgenannten Herausforderungen kaum aufgreift, wendet er sich der letztgenannten umso mehr zu. Dabei ist es ihm wichtig, die außerchristlichen Religionen nicht von vornherein abzuwerten bzw. sie christlich zu vereinnahmen, sondern ihnen mit Wertschätzung zu begegnen. „Die hier gebotene Auslegung des Christusglaubens will die Annahme christologisch begründen, dass es auch außerhalb dieses Glaubens heilshafte Gottesbeziehungen geben kann – und gemäß dem von Jesus Christus verkündeten und verkörperten Evangelium sogar geben muss.“ (S. 23) Gleichwohl will Bernhardt gemäß seinem Verständnis von Religionstheologie weder einzelne Phänomene anderer Religionen noch gleich gar diese

Religionen insgesamt bewerten (S. 29; vgl. auch S. 375).

Bernhardt gliedert sein Buch – abgesehen von den Vor- sowie den Schlussüberlegungen – in vier Teile. Im ersten Teil (S. 29-69) wird das grundsätzliche Problem des Verhältnisses von Christologie und Religions-theologie erörtert. Dabei zielt Bernhardt auf eine Christologie, die der Unbedingtheit und Universalität des göttlichen Heilshandelns gerecht wird. D.h. dann prägnant: Der Umfang „der Heilsgegenwart Gottes“ reicht über den „Wirkungskreis und die Wirkungsgeschichte der Person Jesu“ hinaus (S. 47). Das genannte Ziel meint Bernhardt am besten mit dem Leitbegriff der Repräsentation erreichen zu können, welchen er im zweiten Teil (S. 71-146) minutiös untersucht. Der dritte Teil (S. 147-295), zweifellos der Hauptteil des Buches, entfaltet die Repräsentationschristologie, indem sie zur biblischen Überlieferung, zur (traditionellen) Logos- bzw. Inkarnationschristologie sowie zur (weniger traditionellen) Geist- und Weisheitschristologie in Beziehung gesetzt wird. Im vierten Teil schließlich (S. 297-363) stellt Bernhardt fünf „Ausgewählte Ansätze zu einer Repräsentationschristologie im 19. und 20. Jahrhundert“ dar und setzt sie zu seinem Konzept in Beziehung. Dabei stehen für das 19. Jahrhundert Schleiermacher, Biedermann und Ritschl, für das 20. die beiden amerikanischen Theologen Schubert M. Ogden und Roger Haight.

Die Hauptthese von Bernhardts Christologie lautet: Jesus ist der Repräsentant Gottes gegenüber den

Menschen und der Repräsentant der Menschen gegenüber Gott. „Die Besonderheit des hier vorgestellten Repräsentationsmodells besteht in dieser Wechselseitigkeit: Jesus Christus repräsentiert das Menschsein nicht nur in seiner göttlichen Bestimmung (also das wahre Menschsein), sondern auch in all seiner Abgründigkeit (also das wirkliche Menschsein) gegenüber Gott, und er repräsentiert Gottes Heilsgegenwart, die danach strebt, den Menschen einzuschließen und ihm zuzugute zu kommen, gegenüber den Menschen.“ (S. 79) „Repräsentation“ meint dabei „nicht die Vertretung eines Abwesenden, sondern die Vergegenwärtigung eines Anwesenden“ (S. 261).

Bernhardt liegt viel daran, die Repräsentation Gottes und der Menschen durch Jesus Christus weder exklusiv noch inklusiv zu begreifen. „Interreligiöse Wertschätzung besteht im Verzicht nicht nur auf einen religions theologischen Exklusivismus, der eine solche Wertschätzung apriori nicht zulässt, sondern auch in einem Verzicht auf einen religionstheologischen Inklusivismus, der pauschale Superioritätsansprüche gegenüber anderen Religionen erhebt.“ (S. 60) Aber auch eine pluralistische Position lehnt Bernhardt ab. Denn er „postuliert nicht die *Gegebenheit* authentischer Heilsvermittlungen außerhalb der Vergegenwärtigung Gottes in Christus, sondern will nur die *Möglichkeit* dazu aufweisen“ (S. 61). Dazu stellen sich zwei Fragen: 1. Erfasst Bernhardt die pluralistische Position treffend, wenn er ihr unterstellt, sie *postuliere* die Gegebenheit usw.? 2. Spricht er hier nicht doch

ein Werturteil über andere religiöse Traditionen aus – was er bekanntlich vermeiden wollte (vgl. S. 29)?

Ich bin damit bei meinen abschließenden kritischen Bemerkungen. 1. Sicher ist Bernhardt ein wichtiger, kenntnisreicher Entwurf einer offenen Christologie im religionstheologischen Kontext gelungen. Freilich hätte er die von ihm anfangs mit genannten Herausforderungen durch Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung entschieden aufnehmen müssen, um so den „Grundtext“ hinreichend „auf die Grundfragen heutiger menschlicher Existenz“ (S. 11) beziehen zu können. Dann aber hätte er nicht zuletzt atheistische und andersreligiöse Einschätzungen der Bedeutung Jesu diskutieren müssen. 2. Die historische Jesusforschung spielt für die Christologie Bernhardts keine Rolle. Liegt es daran, dass Bernhardt immer wieder dazu neigt, Jesus zu idealisieren? Ich zitiere nur ein Beispiel: „Als Mensch, der ganz und gar aus der Beziehung mit Gott lebte, verleiblichte er wahres, für Gott als dem Grund der Schöpfung offenes, Menschsein.“ (S. 100) Man fragt sich sofort: Woher weiß Bernhardt das? Und gilt das für die ganze Lebenszeit Jesu, oder nur für seine öffentliche Wirksamkeit? 3. Wenn Jesus doch „ganz“ auf Gott ausgerichtet war (S. 102), wenn er „in vollkommener Weise vom Geist Gottes durchflutet“ war, bzw. wenn er für den Geist Gottes „absolut“ offen war: Wieso bedarf es dann noch (auch nur möglicher) Ergänzungen durch andere (mögliche) Repräsentationen Gottes gegenüber den Menschen? Daher ist es m.E. widersprüchlich,

wenn Bernhardt etwa formuliert: „Aus der Sicht des christlichen Glaubens hat sich die heilshafte Selbstvergegenwärtigung Gottes normativ (vollgültig) und suffizient (nicht ergänzungsbedürftig) in Christus ereignet. Doch damit ist nicht ausgeschlossen, dass es daneben andere Repräsentationen Gottes geben kann“. (S. 270) Wozu braucht es andere Repräsentationen, wenn die Repräsentation in Jesus Christus „suffizient“ ist? 4. Der interreligiöse Horizont spielt für Bernhardts Christologie konkret kaum eine Rolle, auch wenn er auf wenigen Seiten (S. 371-374) fragt, ob der Koran als Repräsentation Gottes verstanden werden kann. So hätte Bernhardt etwa den im Bahaitum prominenten Begriff der Manifestation in Bezug zu dem von ihm favorisierten Begriff der Repräsentation diskutieren können. 5. Was schließlich die Lesbarkeit des Buches betrifft, so ist vor allem der zweite Teil eher ermüdend; hier hätte mehr Prägnanz gut getan. Ansonsten ist das Buch insgesamt für Nichttheolog*innen vermutlich nur schwer zu verstehen, jedoch für diese wohl auch nicht gedacht.

Dr. habil. Wolfgang Pfüller
Naunhofer Straße 17, 04299 Leipzig

❖ Eine neue Aufklärung?

Corine Pelluchon, *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*, wbg; Darmstadt 2021, 320 Seiten, (ISBN 978-3-534-27360-7), geb., 50 Euro.

Von der französischen Philosophie gehen auch im 21. Jahrhun-

dert immer wieder neue, bedeutende Anregungen aus. Die Namen Badiou, Finkielkraut und Rancière sind seit langem bei uns bekannt. Nun gilt es, sich auch den Namen von *Corine Pelluchon* zu merken. Die in Paris wirkende Hochschullehrerin hat in ihrem jüngsten Buch vorgeschlagen, eine „neue Aufklärung“ auf den Weg zu bringen.

Zu Recht kennzeichnet sie Aufklärung in dreifacher Weise als Epoche, Prozess und Projekt. Auf dieser Grundlage und angeregt von Edmund Husserls Phänomenologie plädiert sie für eine in der Lebenswelt verwurzelte „Aufklärung 2.0“, die sich der *Vulnerabilität des Lebendigen* bewusst ist, daher Menschen und Tieren *wertschätzend* begegnet und sich durchgehend als *ökologisch* versteht. Diese ökologische Aufklärung unterscheidet sich von der alten Aufklärung dadurch, dass sie im Ausgang von der Kritischen Theorie („Dialektik der Aufklärung“) eine rein instrumentelle Vernunft ablehnt, die unter dem Diktat des Ökonomismus zur Umweltzerstörung beiträgt. Im „Zeitalter des Lebendigen“ wirkt die im Anschluss an Heidegger als „Gestell“ aufgefasste Technik überwiegend destruktiv.

Kritisch könnte man Corine Pelluchon dahingehend befragen, warum wir uns jetzt erst im „Zeitalter des Lebendigen“ befinden sollten – denn Lebendiges gab es ja lange, bevor es Menschen gab. Und keineswegs umfasst das Lebendige nur die Menschen und Tiere – auch die Pflanzen gehören ja unaufgebbar zur Öko- und Biosphäre hinzu. Hier hilft auch der französische Buchtitel „Les Lumières à l'âge du vivant“ (= Die Aufklärung im Zeitalter des

Lebendigen) nur bedingt zur Klärung. Allerdings macht er deutlich, dass es in dem Buch um die Wiedereinsetzung der Aufklärung in ihr Recht geht und dass dieser Wandel ebenso notwendig wie hoffnungsvoll ist.

Anders als Adorno und Horkheimer sieht Pelluchon daher *die Aufklärung als solche nicht als Unheilsmacht*. Die Gefahr gehe vielmehr, so meint sie, von der „Gegenaufklärung“ aus. Ihr ist zu eigen, dass sie die Menschenrechte ablehnt, autoritäre Strukturen an die Stelle des Gleichheitsgrundsatzes setzt und einen „Essentialismus“ pflegt, der die Prozesshaftigkeit und Dynamik des Lebendigen durch eine statische und mechanistische Auffassung ersetzen möchte. Im schlimmsten Falle führt diese Gegenaufklärung in eine (rechte) Identitätspolitik hinein, die zu allgemeiner Menschenverachtung, weltweiter Naturzerstörung und bedenkenlosen Massenmorden fähig und bereit ist. „Die Massenmorde und die Identitätspolitik als deren Ursache sind keineswegs Unfälle der Geschichte.“ Dagegen eröffnet die „Aufklärung im Zeitalter

des Lebendigen“ einen *Hoffnungshorizont*, den wir zum Leben so nötig brauchen wie das Licht der Sonne.

Der Rezensent sieht in Corine Pelluchons Buch einen wichtigen Beitrag auf dem Weg zu einer überlebensnotwendigen „Aufklärung 2.0“. Allerdings erwähnt sie nur am Rande *das rationale und wertestiftende Potenzial der Religion(en)*. Sie widerspricht zwar Heideggers Diktum, „nur ein Gott“ könne uns jetzt noch retten. Aber sie verdammt die Religion auch nicht. Die neue Aufklärung stehe „nicht im Gegensatz zur Religion, sondern neutralisiert sie politisch“. Aus Äußerungen wie dieser und aus den Verweisen auf religiösen Fanatismus allgemein wird der französische Entstehungskontext des Buches deutlich. Vielleicht könnte man sich mit der Autorin darauf einigen, es wäre jetzt an den Religionen, zu zeigen, welches aufklärerische Potenzial in ihnen steckt – dem Lebendigen zugute.

Dr. Eberhard Martin Pausch
Römerberg 9
60311 Frankfurt am Main

AHNUNG

von Hanne Leggemann

Die Worte weiten ihren Sinn.
Aus lauschendem In-Bildern-Denken
weht eine Ahnung schon – wohin?
Sie will sich zeigen, will beschenken.

Und manchmal fällt sie – sturmgeladen –
auf satten Boden, der sie nährt,
der ihre grauen Nebelschwaden
zu leuchtend heller Wahrheit klärt.

Auf der Suche nach neuen Wegen



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.

Informationen zum Bezug dieser Zeitschrift und zur **Mitgliedschaft** im Bund für Freies Christentum e.V. finden Sie auf der zweiten Umschlagseite (Inhaltsseite). Bestellungen und Anträge zur Mitgliedschaft richten Sie bitte an die Geschäftsstelle. In **Angelegenheiten der Zeitschrift** wende man sich an den Schriftleiter, Anschrift siehe Inhaltsseite.

PVSt DPAG Entgelt bezahlt
E 3027

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

ISSN 0931-3834

Steuerliche Abzugsfähigkeit:

Der Mitgliedsbeitrag im Bund für Freies Christentum e.V. sowie Spenden an den Bund sind steuerlich abzugsfähig.

Zahlungen an den Bund für Freies Christentum:

Kreissparkasse Esslingen,
IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37
BIC: ESSLDE66XXX.