


73. Jahrgang – Heft 4

Juli/August 2021

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen



Interreligiöser
Glaube

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

INTERRELIGIÖSER GLAUBE

Inhalt

Wort des Schriftleiters	85
Wolfram Zoller: Christ und Buddhist zugleich? Geht das?	86
Michael Großmann: Vor 150 Jahren: Kulturkampf Der Kampf des protestantischen Kaiserreichs gegen die Katholische Kirche	97
Kurt Bangert: Quo vadis, Kirche? Zum Rücktrittsgesuch von Reinhard Kardinal Marx	98
Buchbesprechungen	100
Neuerscheinungen	110
Informationen	111
Termine	112
Einladung zur Mitgliederversammlung	III

Zweimonatsschrift

des Bundes für Freies Christentum e. V.
www.bund-freies-christentum.de

Präsident

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

Geschäftsführung

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

Schriftleitung und Layout

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

Autoren

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

Dr. Michael Großmann
Scherwiller Straße 39
77855 Achern

Druck:

DCC Kästl,
Schönbergstraße 45-47
73760 Ostfildern

Wort des Schriftleiters

Interreligiöser Glaube

Wolfram Zoller stellt in diesem Heft die provozierende Frage, ob man zugleich Christ und Buddhist sein kann. Er beruft sich hier auf den amerikanischen Katholiken Paul Knitter, der diese Frage in seinem Buch *Ohne Buddha wäre ich kein Christ* eindeutig bejaht. Zoller selbst hat sich ebenfalls mit dem Buddhismus auseinandergesetzt, fühlte sich durch ihn zwar bereichert, beschloss aber aus guten Gründen, Christ zu bleiben und nicht Buddhist zu werden. Es sind offenbar vorwiegend katholische Priester und Jesuiten, die sich dem Buddhismus geöffnet haben; der bekannteste Deutsche war Willigis Jäger (gest. 2020), der Benediktinermönch und Zen-Meister zugleich war. Weitere Namen könnte man anführen. Der Buddhismus übt auf westliche Menschen vielleicht deshalb eine große Anziehungskraft aus, weil er konkrete Meditationsmethoden, die der geistigen Gesundheit dienen, mit dem Verzicht auf einen persönlichen Gott verbindet. Und da der Glaube an einen persönlichen Gott in den westlichen Gesellschaften mehr und mehr verlorengeht, bietet sich der Buddhismus vielen als Alternative an.

Eine größere Herausforderung als der Buddhismus dürfte jedoch die Religiosität sein, wenn Menschen sich von

jeglicher Religion lossagen. Immerhin gehören nur noch ca. 50 % der Deutschen einer der beiden großen Kirchen an. Bereits 27 % der Deutschen verstehen sich als Atheisten oder Agnostiker. Auch in den sonst so „frommen“ USA ist die Zahl derer, die offiziell einer Kirche, einer Synagoge oder einer Moschee angehören, laut Gallup-Umfrage von 70 % im Jahr 1999 auf 47 % im Jahr 2020 abgestürzt (obwohl sich viele der Nicht-Gebundenen immer noch als „Christen“ verstehen). Nach einer anderen amerikanischen Umfrage stieg die Zahl derer, die als Konfession „No Religion“ angeben, von 5 % im Jahr 1970 auf 23 % im Jahr 2020. In diesem Zeitraum von 50 Jahren sank die Mitgliederzahl der sog. „Mainline Churches“ von 29 % auf nur noch magere 12 %. Liberalität und Modernität scheinen also keine Allheilmittel gegen Kirchenaustritte zu sein.

Man fragt sich: Wie müssen sich die Kirchen verändern und entwickeln, um in Zukunft noch relevant zu bleiben? Die Austrittswellen, mit denen es die Kirchen (auch die evangelische) zu tun haben, steht offenbar nicht nur im Zusammenhang mit dem weit verbreiteten und oft vertuschten Missbrauchsskandal der Katholischen Kirche (siehe dazu S. 98 f.). □

Kurt Bangert

Christ und Buddhist zugleich?

Geht das? – Reflexionen zu Paul F. Knitters Buch

„Ohne Buddha wäre ich kein Christ“ // Wolfram Zoller

Ein provozierender Titel für alle „Rechtgläubigen“! Aber in unserer Zeit, in der unser Globus zum Weltdorf geschrumpft ist und Heerscharen von Menschen zwischen den Völkern und Kontinenten in Bewegung sind, bleibt den Religionen nichts anderes übrig als sich füreinander zu öffnen, soll es nicht zum finalen Eklat kommen wie an manchen Stellen schon jetzt.

1. Mehrfache Religionszugehörigkeit

Glaubensvorstellungen, die in Zeiten eines eng begrenzten Horizonts entstanden sind, sind dem Ansturm völlig neuer Glaubenswelten ausgesetzt, der vieles Althergebrachte in Frage stellt. „Multiple religiöse Identität“, also mehrfache Religionszugehörigkeit – im Fernen Osten seit je selbstverständlich – ist auch bei uns jetzt Faktum und Thema, worüber Wolfgang Pfüller in dieser Zeitschrift schon vor Jahren berichtet hat (2008, Heft 5, S. 122 und 2009, Heft 4, S. 96) – ein Thema, das uns Freie Christen in besonderem Maß angeht.

Insofern ist ein Erfahrungsbericht über die Befruchtung der eigenen Religion durch die intensive Begegnung mit einer anderen eigentlich nichts Neues mehr, jedoch so zugespitzt ausgesprochen wie

in Knitters Buch wird es dennoch für viele kirchlich Beheimatete eine Herausforderung sein. Denn hier redet ja nicht einer aus der postmodernen Beliebigkeitswelt, der sich eben seine eigene Patchwork-Religion zusammengebastelt hat – den bräuchte man ja nicht weiter ernst zu nehmen –, sondern ein amerikanischer dezidiert gläubiger Christ, ursprünglich römisch-katholischer Priester, heute Theologieprofessor, dem sich durch die intensive Begegnung mit dem Buddhismus Antworten auf viele Probleme des eigenen Glaubens ergaben. Dabei hatte er es besonders schwer angesichts des kompakten römischen Dogmengebäudes wie auch angesichts lebendig gelebter katholisch-jesuitischer Spiritualität, was seine Ausführungen für unsereinen manchmal etwas mühsam macht. Haben wir es doch in unserer „evangelischen Freiheit“

viel leichter, mit dogmatischem Ballast zu Rande zu kommen und fremdes Gut für unseren Glauben fruchtbar zu machen, ohne dass man darin „Synkretismus“ oder gar Verrat am Christentum wittern müsste. Immer öfter gibt es bei uns Köpfe, die eben diese Erfahrung hinter sich haben und zeitweilig in fremde Gefilde „auswanderten“, um dann bereichert wieder zu den eigenen Wurzeln heimzukehren (wie es auch der Schreiber dieser Zeilen erfuhr).

2. Eine wahrhaft ökumenische Existenz

Paul F. Knitter stammt aus einem frommen katholischen Elternhaus in Chicago und fühlte sich schon als Vierzehnjähriger zum Priester berufen. Er ging dann diesen Weg auch zügig voran, studierte an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, wurde zum Priester geweiht und übte dieses Amt auch aus. Aber dann ging es ihm wie so Vielen, die sich der Enge des kirchlich geprägten Weges bewusst werden und einen eigenen Weg ins Weite finden müssen. Im Trubel und in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt ist es einfach so, dass alte religiöse Vorstellungen plötzlich ihre Leuchtkraft verlieren und verblassen; sie sprechen nicht mehr, dafür erheben sich jetzt um so dringlicher kritische Fragen oder gar innerer Protest. Deshalb wollte Knitter seine theologischen Bemühungen dort fortsetzen, wo damals offen

und ehrlich mit dieser Problematik gerungen würde, und so ging er zu jenem katholischen Theologen, der dafür weltberühmt war, Karl Rahner in Münster in Westfalen. Bei ihm arbeitete er an einer Promotion, bei der er leider das Pech hatte, dass ein anderer ihm kurz vorher mit demselben Thema zuvorgekommen war. So wechselte er an jene Universität, die für ihre theologische Liberalität bekannt war, nämlich nach Marburg. Als erster Katholik (!) wurde er zur Promotion in der evangelisch-theologischen Fakultät angenommen und schloss sie 1972 ab. Ihr Titel, 1974 als Buch veröffentlicht: „Towards a Protestant Theology of Religion. A Case Study of Paul Althaus and contemporary attitudes“.

Mit diesem Hintergrund wurde er dann 1972 Dozent am Catholic Theological Union Seminary in Chicago und 1975 Professor an der Xavier University in Cincinnati/Ohio. In eben diesem Jahr gab er den Priesterstand auf, ließ sich laisieren und gründete eine Familie, aus der zwei Kinder hervorgingen. Derzeit hat Paul F. Knitter den renommierten Paul-Tillich-Lehrstuhl am New Yorker Union Theological Seminary inne als Professor für Theologie, Weltreligionen und Kulturen und gilt als einer der führenden Vertreter des religiösen Pluralismus und des Dialogs der Religionen. Ein halbes Dutzend Bücher zu diesem Thema stammt aus seiner Feder. Genau so wichtig wie seine grenzüberschreitende

theologische Arbeit war Knitter aber auch deren praktische Konsequenz, nämlich sein Einsatz im Gefolge der Befreiungstheologie in El Salvador angesichts des damaligen Wütens der reaktionären Todesschwadronen, was ihm ebenso wie seine Laiisierung die kräftige Rüffelung durch den damaligen Glaubenswächter des Vatikans, Kardinal Ratzinger, zuzog.

Eine beeindruckende ökumenische Karriere! Aber sie setzte sich noch weiter fort und weitete sich in religionsökumenische Gefilde hinein. Denn in den letzten Jahren kam Knitter in jene Begegnung mit dem Buddhismus, der seiner Theologie eine letzte Vertiefung brachte. Die Intensität dieser Begegnung war derart, dass er dann auch rituell die „Zuflucht zu Buddha“ teilte – das öffentliche Bekenntnis zum Buddhismus –, sodass er sich sowohl als Christ wie als Buddhist bezeichnen kann, – ein klassischer Fall eben jener diskutierten „multiplen religiösen Identität“. Und damit sind wir nun bei seinem Buch *Ohne Buddha wäre ich kein Christ*, in dem er diesen Begegnungsprozess schildert.

Vorurteilslose Begegnung mit anderen Religionen gab es bei uns bisher nur im Rahmen von freier Kultur und Wissenschaft, etwa in der China-Begeisterung des 18. Jahrhunderts. oder in der bahnbechenden wissenschaftlichen Indologie des 19. Jahrhunderts. Im Raum der Kirchen aber führte das Kennenlernen fremder Religionen und Kulturen im

Wesentlichen dazu, den Unterschied herauszuheben, das Christentum als überlegen darzustellen und die Gegenseite für sich selber zu gewinnen (Mission). Ein bereicherndes Lernen von anderen Religionen und Kulturen konnte es damit nicht geben. Wo jemand aber dafür doch ein Sensorium hatte, konnte es freilich passieren, dass die Gegenseite gewann, so wie einst aus dem christlichen Missionar Richard Wilhelm in China ein Missionar Chinas für uns wurde. Knitter geht den Mittelweg, weshalb er alle Abschnitte seines Buches im dialektischen Dreischritt gestaltet: Welche Probleme stellen sich mir im christlichen Glauben? Wie sieht der Buddhismus dieses Problemfeld? Was konnte ich daraus für meinen eigenen Glauben und meine Theologie gewinnen?

3. Zentrum des Problems: Der christliche Dualismus

Wir fragen zu Recht: Was war es nun inhaltlich, was Knitter vom Buddhismus gelernt hat und was die von ihm empfundenen christlichen Mankos überbrückt hat? Dass es in diesem Prozess nicht ungeschoren bei altgewohnten Glaubensvorstellungen bleiben kann, ohne dass deren Kernsubstanz angegriffen wird, lässt sich von vornherein ahnen.

Der Schlüssel zum Ganzen liegt in der Frage, welche Vorstellungen vom absoluten Grund unseres Daseins, christlich gesprochen: von Gott, den

Glauben bestimmen. Christliche Theologie gründet sich an diesem Punkt auf den Glauben des alten Israel an den einen Gott, der im Unterschied zur damaligen Religiosität der umgebenden Kulturen von der Natur völlig getrennt ist. Er ist der Eine und absolut Transzendente, und die Schöpfung ist sein „handwerkliches“ Produkt, das zwar seine Weisheit und Kunstfertigkeit zeigt, aber nicht mehr als ein „Ding“ ist, nichts Heiliges, über das ein Weg zu Gott selber führen könnte. Was wir von diesem Gott wissen, kann allein aus seiner Selbstbekundung stammen, aus seinem Wort an seine Vermittler (Propheten) und aus seinen Eingriffen in die menschliche Geschichte. Welche Namen wir ihm geben (Herr, König, Hirte, Richter usw.), ist immer nur ein menschlicher Rückschluss aus den Erfahrungen, die wir mit seinen Offenbarungen machen. Auch das Christentum und speziell die moderne evangelische Theologie haben an dieser Konzeption im Grund nichts geändert, selbst die Inkarnation des göttlichen Logos ins Menschenwesen geschieht „senkrecht von oben“, der gegenüber es nur ein gläubiges Annehmen und Gehorchen oder aber eine definitive Ablehnung gibt. Dass sich aber für Jesus selbst Gottes Liebe in der Natur offenbarte und er uns die Erkenntnis davon zumutete (Mt 5,45 und seine Natur-Gleichnisse!), blieb theologisch unterbelichtet.

Eben diese transzendente Abso-lutheit macht uns heute zu schaffen.

Wenn wir sie wirklich gedanklich ernst nähmen und alles Bedingte per negativer Theologie aus Gott verbannten, dann kämen wir schließlich auf jene absolute Ur-Einheit, von der die Mystiker reden: Es ist die absolute noch unentwickelte Fülle, die zugleich die absolute Leere ist, über die überhaupt nichts ausgesagt werden kann – außer dass sie der unbegreifbare Urgrund von allem ist, weshalb Buddha jedes Reden darüber ablehnte. Wie dieses „Nichts und Alles“ aber dazu kommt, „aus sich herauszugehen“ (schon das ein ungehöriger Anthropomorphismus!), um die Vielheit des Seienden zu verursachen, bleibt logisch ein unlösbares Rätsel – aber wir nehmen es als Selbstverständlichkeit hin. Der Evangelist Johannes hat dieses Problem elegant am Anfang seines Evangeliums umschiff: „Im Anfang“ – schon dieser Anfang ist nicht mehr die göttliche Ureinheit! – „war das Wort“ (und damit ein Wille, der sich ausdrückt), eben das, was die Vielheit der Schöpfung kreiert, „und Gott war das Wort“ – eben damit bringt Johannes die Einheit und Vielheit zusammen, aber mehr als eine reine Glaubensaussage kann das nicht sein, und das logische Problem bleibt: „Wort“ und „Wille“ sind bereits diesseitige Begriffe und damit dem reinen Absoluten unangemessen. Aber neben dieser philosophischen Ungereimtheit ergeben sich viele andere Fragen, die die Menschen seit je beschäftigt haben: Wie soll sich dieser absolute grundlose Grund zu der

zentralen Glaubensaussage des Neuen Testaments verhalten, Gott sei die Liebe? Und wenn dem so wäre, wie ist dann das unendliche Elend auf dieser Erde damit zu vereinbaren? – die uralte Theodizee-Frage! Und wenn Gott nur aus seiner Selbst-Offenbarung etwas von sich kund tut, warum dann so einseitig nur in „seinem Gottesvolk“? Hat die an sich selbstgenügsam in sich ruhende Ur-Einheit am Ende Lieblinge? Und selbst die allen geltende Fleischwerdung des Logos – warum nur dieses eine Mal?

Fragen über Fragen, die alle aus jener Grundauffassung kommen, dass Gott und Welt bzw. Mensch zwei fundamental getrennte Größen seien: „Das ist der Kern des Problems: Der christliche Dualismus hat den Unterschied zwischen Gott und Welt so überzogen, dass er nicht mehr wirklich zeigen kann, wie beide eine Einheit bilden.“ (S. 29) Dagegen hat der Buddhismus hier keinerlei Schwierigkeiten, denn er ist eine Religion ohne Gottesvorstellung. Buddha hatte offenbar begriffen, dass all unsere Vorstellungen vom Göttlichen nichts als luftige Hirngespinnste sind, die nur zu Streitigkeiten führen. Ihm ging es darum, das Göttliche direkt zu *erfahren*, weshalb er sich der Meditation im Sinne des hinduistischen Yoga widmete, in der er schließlich zur erlösenden Erkenntnis kam. Er erkannte: Nichts auf dieser Welt hat Bestand, alles ist im ständigen Fluss des Werdens. Darum gibt es auch keine bleibende Identität, auch unser

Ich ist nichts als nur ein zeitweiliges Sammelsurium von Kräften, das sich gebildet hat und wieder vergeht. Was wir als Gott fassen, ist das Ganze dieses unendlichen Gewebes des immer Werdenden und Vergehenden. Deshalb schweigt der Weise dazu, weil sich darüber nichts Substanzielles sagen lässt. Für das Einzelwesen ist dieser Prozess aber mit ewigen Leiden verknüpft: Jedes Wesen muss sich seinen Platz in diesem fließenden Gewebe erringen und erkämpfen, oft genug auf Kosten anderer, aber noch häufiger als deren Opfer. Will man von diesem ewigen Leiden des *Samsara*, des ewigen Kreislaufs, erlöst werden, muss man diese Struktur durchschauen und die Ursache des Leidens, den Lebensdurst, wie eine Flamme erlöschen lassen. Diesen Zustand nannte Buddha das *Nirwana*, das Verwehen des Einzelnen im Ganzen des Weltprozesses, und das war für ihn die wahre Erlösung.

Warum aber hat sich dann Buddha diesem Verwehen nicht so hingegeben, dass damit sein Leben und alles Leiden ein für allemal für ihn beendet hätte? Warum hat er bis ins hohe Alter als Wandermönch unermüdlich Jünger um sich gesammelt, damit seine erlösende Erkenntnis weiter wirkt und sich verbreitet? Einmal deshalb, weil dieses Verlangen nach dem erlösenden Nirwana selbst schon wieder ein Ausdruck von Lebensdurst wäre, während es doch um das Verlieren eben dieses durstigen Selbst geht; zum anderen deshalb, weil

jene Weisheit von der unendlichen Verwobenheit alles Endlichen dazu drängt, alle Mitgeschöpfe und Mit-Leidende mit-leidend in Wohlwollen und Güte zu begleiten und ihnen die Möglichkeit jener erlösenden Erkenntnis zu eröffnen. Und eben damit beweist der Mensch auf dem Erlösungsweg, dass er tatsächlich nicht mehr von der Lebensgier beherrscht ist: die wahre Selbst-Losigkeit! Daher: Weisheit und Güte – das sind die beiden elementaren Brennpunkte der buddhistischen Lebens-Ellipse, und beide sind nichts Theoretisches, sondern ganz konkrete Lebenspraxis. Deshalb hat der Buddhismus kein Problem mehr mit jenen nur Streit verursachenden dogmatischen Luftschlössern der anderen Religionen.

Diese Konzeption hat Knitter überzeugt, zumal moderner, mit den Herausforderungen unserer Zeit vertrauter Buddhismus jene Verwobenheit im Gewebe des Werdens nicht mehr als reines Leiden lehrt, sondern betont positiv beurteilt. Thich Nath Hanh etwa nennt diese Verwobenheit „Inter-sein“, Grundlage aller gesellschaftlichen Wirklichkeit. Und eben damit ist die Verwandtschaft mit unserem christlichen Glauben gegeben. Man müsste sich nur von jener Gottesvorstellung des Dualismus, jener radikalen Verabsolutierung Gottes in unerreichbare Transzendenz lösen und Gott eben als das „Inter-sein“ des Ganzen verstehen, was ja unserem Glauben entspricht, dass er die Liebe sei. Damit ist Got-

tes Transzendenz wahrhaft immanent gedacht (was schon der große angloamerikanische Mathematiker und Philosoph Alfred North Whitehead vor bald hundert Jahren philosophisch zu denken gewagt hatte). Solch ein Gottesbild entspricht auch der von unseren Theologen verpönten Erfahrung der Mystiker, aber nicht umsonst hat Knitter bei Karl Rahner studiert, von dem das Wort stammt, wonach „der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei“ (S. 42). Wenn es für die Christen um die persönlich geglaubte und gelebte Realität der Liebe Gottes geht, hat die Erfahrung davon (Mystik) Vorfahrt vor den theoretischen Glaubensvorstellungen darüber, die oft eher zum Hindernis für den Glauben werden können.

4. Theologische Weiterungen

Gottes Personalität und die Frage des Gebets

Von diesem Zentrum aus ergeben sich dann auch eine Vielzahl weiterer Konsequenzen. Die unmittelbarste ist die, dass wir uns von der kindlichen Vorstellung Gottes als einer Art menschlicher Persönlichkeit verabschieden sollten. Zwar ist die Bibel voll von personalen Aussagen über Gott, und schon seine Selbstvorstellung im Alten Testament spricht von einem „Ich“, das da redet. Denn wenn Gott etwas für uns bedeuten soll, muss das notwendigerweise in

der Form menschlicher Vorstellungen und Begriffe geschehen, die aber – weil Gott unsere Wirklichkeit unendlich transzendiert – nicht wörtlich, sondern symbolisch genommen werden müssen. Der Ur-Realität die Personalität absprechen zu wollen, macht ja keinen Sinn: Gott als jenes kosmische Inter-Sein kann ja nicht weniger personal qualifiziert sein als die von ihm abhängige menschliche Natur. Gott ist daher *auch* personal, aber eben ohne eine eigenständige Person oder Persönlichkeit zu sein. Diese Unterscheidung mag viele einfache Christen überfordern, theologisch ist sie unvermeidlich.

Das wird z.B. unsere Gebetspraxis berühren: Es wird dann primär nicht mehr egozentrisch um die Erfüllung eigener Bedürfnisse und Wünsche gehen, sondern vielmehr um das Einigwerden mit Gottes Willen, aktiv wie passiv (siehe Rangfolge der Vaterunser-Bitten), buddhistisch ausgedrückt: um ein Existieren gemäß unserer eigenen Buddha-Natur als Teil der unendlichen Buddha-Natur allen Seins, eben jenes Inter-Seins. Deshalb bedarf das Gebet auch nicht vieler Worte (Mt 6,7), wohl aber bedarf es des Einschwingens in die Wirklichkeit des Göttlichen. So wird die Grenze zwischen Gebet und Meditation fließend.

Mensch, Seele und ewiges Leben

Dass nach buddhistischer Vorstellung nichts eine bleibende Substantialität hat, das wirkt sich natürlich auch auf

die Auffassung vom Wesen des Menschen aus. In der geistigen Tradition des Christentums spielt dabei der Begriff der „unsterblichen Seele“ eine zentrale Rolle, ist doch in ihr die Würde des Menschen und seine Hoffnung auf ewiges Leben ausgesprochen. Heute freilich ist dieser Begriff in Philosophie und Wissenschaft völlig ins Abseits geraten, alle menschlichen Äußerungen gelten als reine Produkte unserer materiellen Gehirntätigkeit, als bloße „Natur“, die mit dem physischen Körper zugrunde geht.

Da kommt heute Vielen die buddhistische Auffassung gerade recht, wonach es keine substanziale Seele und also auch kein ewiges Leben gibt. Denn auch unsere „Seele“ ist in dieser Sicht ein bloßes Konstrukt verschiedener Daseinsfaktoren, die zusammen zwar die Illusion einer „Seele“, eines „Ichs“ ergeben, die sich aber mit dem Tod wieder auflöst. (Das neue Zusammenstreuen dieser Daseinsfaktoren in einer nächsten Existenz bedeutet daher nicht die Kontinuität einer Seele als Person.) Es gibt für dieses Ich immer nur „das Ewige im Jetzt“ des Augenblicks, nämlich dann, wenn es sich als Teil jenes ewigen Inter-Seins erkennt – erfüllte Gegenwart und zugleich erlösendes Nirwana. Das betont vor allem der Zen-Buddhismus im Rückgriff auf Buddhas ursprüngliche Lehre, während der übrige Mahayana-Buddhismus viele Kompromisse mit der Volksreligiosität eingegangen ist, ohne freilich den Kerngedanken preiszugeben. Knitter bezieht sich im We-

sentlichen auf zen-buddhistische Auffassungen, die unserer modernen Welt mehr gerecht werden als die anderen Strömungen. Vielen Menschen bei uns kommt diese Auffassung sehr gelegen, ihnen erscheint ein Weiterleben nach dem Tod oft als nicht erstrebenswert und das Ewige im Jetzt genügt ihnen, sofern sie nicht ganz auf das Ewige pfeifen. Dem steht freilich die Botschaft des Neuen Testaments und der ganzen Kirchengeschichte diame-tral entgegen, und in der Tat: Begreift man jenes transzendent-immanente Inter-Sein im christlichen Sinne als die Liebe Gottes, dann ist Knitters vermittelnde Entscheidung sehr wohl plausibel: „Am Schluss bleibt mir nur, zu vertrauen. (...) Ich vertraue darauf, dass es nach meinem Tod, unserem Tod, dem Tod dieser Erde noch Leben geben wird. Oder mit den Worten von Juliana von Norwich gesagt: Jederlei Ding wird gut sein.“ (S. 155)

Gut und böse

Die buddhistische Lehre von der umfassenden Vergänglichkeit, die keine dauerhaften Substanzen oder Subjekte kennt, also auch keine „Seele“ und kein ewiges Leben, hat noch eine andere gewichtige Konsequenz: Es gibt dann auch nicht ein substanziell Gutes oder Böses, weder Gott noch Satan, es gibt nur gute oder böse Handlungen. Daher enthält sich der Buddhist jeglichen Urteils über das Wesen eines Menschen, selbst eines Gewalttäters oder Verbrechers. Freilich hat auch er ein Ideal des Guten,

nämlich im Mahayana die Gestalt des Bodhisattva, eines Erleuchteten, der in Selbst-Losigkeit auf das Eingehen in die Seligkeit des Nirwana solange verzichtet, bis alle Menschen zur Erkenntnis der erlösenden Wahrheit gekommen sind, und der daher auch nach seinem Tod als überirdisches, aber sterbliches Himmelswesen dafür tätig ist. In diesem Sinn folgert auch Knitter: „Buddhisten geben niemals die Bemühungen des Bodhisattva auf, alle fühlenden Wesen von der Unwissenheit zu befreien; jeder Mensch kann Erleuchtung erlangen, denn jeder einzelne Mensch besitzt die Buddha-Natur. Deshalb kann es morgen weniger Leid geben als heute.“ (S. 93)

Mit dieser Auffassung ist für den Buddhismus nicht nur die leidige Theodizee-Frage kein Problem, denn es gibt ja keinen Gott, den man zur Rechenschaft ziehen könnte, und das Gewebe der Welt entzieht sich unseren moralischen Maßstäben. (Das mag die uns Westlern unbegreifliche Gelassenheit erklären, mit der fernöstliche Menschen schlimme Katastrophen und böse Ungerechtigkeiten hinnehmen können.) Diese Auffassung gibt dem Buddhismus trotz seiner Lehre vom totalen Leid ein letztlich positives Menschenbild, und mit diesem Menschenbild ist auch ein anderes theologisches Problem erledigt, das bei uns zu so bösen Konflikten geführt hat, nämlich zum Widerspruch zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Eigenverantwortlichkeit. Denkt man im Sin-

ne der Buddha-Natur des Menschen, dann folgert Knitter zu Recht: „Wir können die andere Kraft von der eigenen Kraft unterscheiden, aber wir können die beiden niemals trennen. Sie sind miteinander verflochten. Sie wohnen einander inne. Sie ‚inter-sind.‘“ (S. 73) Daher die Korrektur jener unseligen christlichen Erbsünden-Tradition: „Die christliche Betonung unseres ‚sündhaften Zustands‘, unserer Position als ‚Sünder, die Gottes Liebe nicht würdig sind‘, kann – wie ich glaube – von der fundamental hoffnungsvollen buddhistischen Einschätzung des menschlichen Wesens und der Welt in ein gesundes Gleichgewicht gebracht werden.“ (S. 93)

Buddha und Christus

Wie es mit dem Verhältnis der beiden „Religionsstifter“ zueinander steht, diesem zentralen Thema ist sinnigerweise die Mitte des Buches gewidmet. Buddha hatte immer erklärt, nur der vermittelnde Helfer zur eigenen Erleuchtung zu sein. Ist das Ziel erreicht, wird der Mittler so überflüssig wie ein Floß, nachdem die Barriere eines Gewässers überwunden ist. Darum verstand sich Buddha als bloßen Lehrer. Das könnte man auch vom historischen Jesus sagen, der als Verkündiger des wahren Gottesreiches wirkte, mit dem Unterschied freilich, dass er die Liebe seines Gottes nicht nur lehrte, sondern leibhaftig verkörperte – zum Entsetzen seiner Gegner, denen

es primär auf die wortwörtliche Erfüllung der Tora ankam.

Später – nach seinem Tod und der Erfahrung seiner weiterwirkenden Lebendigkeit – interpretierte ihn die Gemeinde als zeitlosen Gottessohn, dessen Tod als Sühnopfer Gottes zentrale Heilsbedeutung erlangte. Dieser Erlöser von unseren Sünden kann also nicht wie ein gebrauchtes Floß zurückgelassen werden. Ist diese Kluft zwischen Christus und Buddha überbrückbar?

Ja, wenn man die historisch-kritische Forschung ernst nimmt, denn sie hat die Zeitbedingtheit jener dogmatischen Vorstellungen von Jesus erwiesen, die den damaligen Menschen hilfreich waren, uns Heutigen aber weitgehend fremd geworden sind. Versucht man diesen dogmatischen Vorhang zu durchschreiten, dann wird in Jesus ein Mensch sichtbar, der nichts anderes wollte, als Gottes Liebe in Wort und Tat, in Zuspruch und Forderung zu verkörpern, weil ihn Gott dazu berufen hatte. Und eben an dieser Stelle wird die Nähe von Buddha und Jesus deutlich, denn Buddhas Lehre von der Aufgabe des eigenen Selbst im Dienst an den leidenden Mitkreaturen ist sehr wohl eine Parallele zu der von Jesus praktizierten und geforderten Liebe, die dem Nächsten so wie sich selber gilt. Buddha führt lehrend zur Erweckung auf dem Weg zur erlösenden Erleuchtung, Jesus ruft vollmächtig in die allen geltende Gotteskindschaft und das dazu nötige Umdenken hi-

nein – mehr an „Erlösung“ bedurfte es bei ihm nicht. Und beide Verkündiger wirken über ihren Tod hinaus in zeitloser Lebendigkeit als – christlich ausgedrückt – Träger des heiligen Gottesgeistes. In diesem Sinn konnte Buddha für Knitter eine Hilfe sein, Jesu erlösendes Wirken ohne all den traditionellen dogmatischen Ballast zu verstehen.

Praxis der Friedensarbeit

Knitters letztes Kapitel ist das umfangreichste – verständlich, hat er doch versucht, seinen Glauben in die Praxis der Befreiungstheologie, nämlich ganz konkret ins Engagement für die Unterdrückten angesichts des Terrors der reaktionären Todesschwadronen in El Salvador umzusetzen. Dabei half ihm der Buddhismus gerade dazu, Jesus besser zu verstehen. Nicht nur, dass der Buddhismus erbarmungslos die bewusste oder unbewusste Arroganz der „Helfenden“ entlarvt, die sich ihrem Gegenüber bildungsmäßig und moralisch überlegen fühlen. Den eigentlichen Star unserer Sichtweise gestochen hat ihm ein buddhistischer Zen-Meister, den er zum Verhältnis von Meditation und Befreiungspraxis befragt hatte und dessen Antwort lautete: „Du wirst die Todesschwadronen nicht stoppen können, bevor du nicht erkannt hast, dass du eins mit ihnen bist.“ (S. 278) Es ist dieses Sich-in-den-andern-Hineinversetzen, das Jesus genauso nach Mt 5,38-42 von seinen Jüngern erwartete. Für den Buddhismus wie für Jesus ergibt sich

daraus, dass alles auf jenen Augenblick der menschlichen Begegnung ankommt und nicht auf gutgemeinte großartige Pläne und Strategien. Und wenn Pläne notwendig sind, dann immer mit der Bereitschaft, sie je nach der Situation zu ändern oder ganz aufzugeben. Erwachen steht vor Handeln. Unser westliches Motto: „Wer Frieden will, muss sich für Gerechtigkeit einsetzen“, ändert sich unter Buddhas Einfluss zur Formulierung: „Wer Frieden will, muss Frieden *sein*“ (S. 293 f.) – und Jesus hätte, ins Heute versetzt, nichts anderes gesagt. Wir dürfen unser Engagement für Frieden und Gerechtigkeit nicht von unserer Hoffnung und deren Erfüllung abhängig machen: „Ich weiß nicht, worauf wir (konkret) hoffen können. Aber ich, weiß, dass wir hoffen können.“ (S. 309)

5. Eigenerfahrung

Vieles, was Knitter beim Buddhismus gelernt hat, entspricht auch meiner eigenen Erfahrung, der ich manche Jahre intensiv in den Geist des Fernen Ostens eingetaucht bin. Allerdings bin ich an einem wichtigen Punkt zu einer anderen Einsicht gekommen: Ich könnte nicht mit Knitter sagen: „Ohne Buddha wäre ich kein Christ.“ Das mag daran liegen, dass Knitter vor allem einem modernen Buddhismus begegnet ist, der sich bei uns der Herausforderung des Westens gestellt hat und die Akzente anders setzt als früher.

Mir selber ist eher der klassische Buddhismus begegnet, der noch die Atmosphäre hinduistischer Religion spüren lässt, aus der er erwachsen ist. Nicht erst für ihn, schon für den Hinduismus ist alles Leben ein Leiden im Umhergeschleudertwerden des *Samsara*, des ewigen Werdensrades, und für den Hindu ist *Moksha* die Erlösung, eben das Eingehen in die göttliche Ur-Einheit des *Brahman*, in der es kein Werden mehr gibt und keine neue Wiederverkörperung – psychologisch gesprochen: Rücknahme der Werdegestalt und Rückkehr in den ewigen Mutterschoß. Das gibt der ganzen irdischen Wirklichkeit als *Maya*, als Scheinwelt, eine negative Note, und Religion arbeitet auf deren Nichtigung hin und bedeutet somit so viel wie Regression. Beim historischen Buddha meine ich, diese düstere Atmosphäre auch noch zu atmen. Nicht umsonst hat er ja einen *Mönchs*-Orden gegründet, und sein Entschluss zum lebenslangen Wirken scheint mir weniger ein Ausdruck der positiven Würdigung des Daseins zu sein als vielmehr der eher als entbehrungsvolle Pflicht empfundene opfervolle Verzicht auf einen baldigen Eingang ins erlösende Nirwana in Konsequenz der geforderten Güte. Unvergesslich bleibt mir meine Audienz bei einem als Heiligen verehrten Mönch auf Sri Lanka, der beim Abschied einen Handschlag freundlich lächelnd abwies, weil ein buddhistischer Mönch jede irdische Bindung aufgegeben habe, – für mich der le-

bendige Beweis jener Abnabelung von der wertlos gewordenen realen Welt, für die der frühe Buddhismus (Hinayana) steht. In der Tat ist diese negative Notation der irdischen Wirklichkeit allerdings im späteren Mahayana- und Vajrayana-Buddhismus zurückgetreten, ist aber als „Bodensatz“ nie aufgegeben worden.

Davon ist bei Knitter nirgends die Rede. Aber meine eigene Begegnung mit dem Buddhismus liegt ja auch schon mehr als vierzig Jahre zurück. Mich hat sie damals jedenfalls dazu geführt, dass ich eben jenen regressiven Charakter, den ich im Hinduismus und Buddhismus empfand und der mir zunächst in meiner damaligen psychischen Verfassung sehr entgegenkam, dann doch als unbefriedigend empfand, sodass er mich auf den Boden meiner eigenen Tradition zurückgewiesen hat, deren Charakter eher progressiv und daseinszugewandt ausgerichtet ist. Aber beide Seiten haben ihre komplementäre Berechtigung; und so habe ich unendlich viel bei meiner fernöstlichen Exkursion profitiert und in meinen Glauben integriert und kann daher Knitter voll verstehen. Es muss eben jeder von uns seinen eigenen Weg finden. Entscheidend ist allein, dass er bei allen Unterschieden nicht zum abwertenden Streit, sondern ins Licht führt. □

Paul F. Knitter, *Ohne Buddha wäre ich kein Christ*, Herder: Freiburg i.Br. 2012 (engl. Originalausg. 2009), 360 Seiten, (ISBN 978-3-451-30278-7), geb., 4,99 Euro (Thalia).

Vor 150 Jahren: Kulturkampf

Der Kampf des protestantischen Kaiserreichs gegen die Katholische Kirche // Michael Großmann

Am 8. Juli 1871 ließ Bismarck die Katholische Abteilung im preußischen Innenministerium auflösen. Dies war der Auftakt zu einer Reihe von Gesetzen bzw. Maßnahmen im neuen deutschen Kaiserreich, die sich vor allem gegen den Einfluss der Katholischen Kirche im Staat richteten.

Dass die Politik sich zunehmend von religiöser Bevormundung emanzipierte, war keine neue Entwicklung: Seit der Aufklärung hatten sich die Stimmen derer gemehrt, die die Vermischung der beiden Sphären kritisch sahen. Und spätestens mit der Säkularisation wurde für alle sichtbar, dass auch auf deutschem Boden die Zeiten vorbei waren, in denen kirchliche Würdenträger über direkte politische Herrschaft verfügten.

Dass die Katholiken eher als die Protestanten den Verdacht auf sich zogen, keine absolut loyalen Staatsbürger zu sein, lag auf der Hand: So war kurz vor der Reichsgründung auf dem Ersten Vatikanischen Konzil die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubensfragen festgezurrert worden. Dem Kirchenoberhaupt wurde so das letzte Wort bei innerkirchlichen Streitigkeiten über die richtigen Glaubensüberzeugungen zugestanden. Das passte in das Bild, das man von den Katholiken zeichnete: unzuverlässige Bürger, die im Zweifelsfall nicht staatlichen Vorgaben Folge leisteten, sondern sich „ultramontan“, also

„jenseits der Berge“ (sprich: in Richtung Rom), orientierten.

In den Jahren nach der Reichsgründung verschärfte sich die Auseinandersetzung zunächst. Vonseiten des Staates wurde sie vor allem durch die Einführung gesetzlicher Eingriffe geführt. An die eingangs erwähnte Maßnahme schloss sich im Dezember 1871 der berühmte „Kanzel-Paragraph“ an, der Geistlichen verbot, sich in Ausübung ihres Berufes politisch zu äußern. Auch die endgültige Regelung zur Zivilehe im Jahr 1875 ist vor dem Hintergrund dieses „Kulturkampfes“ zu sehen.

In den späten 1870er Jahren flaute der Konflikt schließlich ab, ohne dass Bismarck sein Ziel erreicht hatte, den politischen Katholizismus zurückzudrängen. Im Übrigen hatte er auch viele Protestanten mit seinen antikirchlichen Vorstößen verprellt. Ein Grund dafür, dass Bismarck den Druck absenkte: Er benötigte die Unterstützung der katholischen Zentrumsparterie. Denn er hatte eine weitere Gruppierung vermeintlicher Staatsfeinde ins Visier genommen: die Sozialisten. □

Quo vadis, Kirche?

Zum Rücktrittsgesuch von Reinhard Kardinal Marx // Kurt Bangert

Am 4. Juni 2021 hat Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising, Papst Franziskus seinen Amtsverzicht angeboten und dabei Mitverantwortung übernommen „für die Katastrophe des sexuellen Missbrauchs durch Amtsträger der Kirche in den vergangenen Jahrzehnten“. Auch wenn der Papst den Rücktritt nicht angenommen hat, ist zu fragen: Was bedeutet dieser mehr als symbolische Akt für die Katholische Kirche, für das Verhältnis der beiden großen Kirchen zueinander und für die Lage der Kirchen insgesamt?

In seinem Rücktrittsgesuch an den Papst hat Marx persönliches, administratives, institutionelles und systemisches Versagen der Kirche eingestanden. Viele in der Kirche hätten das institutionelle Versagen nicht wahrhaben wollen. „Es geht nicht an, einfach die Missstände weitgehend mit der Vergangenheit und den Amtsträgern der damaligen Zeit zu verbinden und so zu ‚begraben‘. Ich empfinde jedenfalls meine persönliche Schuld und Mitverantwortung auch durch Schweigen, Versäumnisse und zu starke Konzentration auf das Ansehen der Institution.“ Viel zu spät seien die Opfer in den Blick geraten. „Das Übersehen und Missachten der Opfer ist sicher unsere größte Schuld in der Vergangenheit gewesen.“ Weil er verschiedentlich eingestanden habe, dass „wir“ versagt hätten, sei ihm klar geworden, dass er sich in dieses „wir“ einbeziehen und daraus entsprechende Konsequenzen ziehen

müsse. „Ich bitte deshalb sehr, diesen Verzicht anzunehmen.“

Marx hat maßgeblich die Aufklärung und Aufarbeitung der Missbrauchsfälle in der Katholischen Kirche und auch den „synodalen Weg“ vorangetrieben. Er soll aber auch in seiner Zeit als Bischof von Trier Hinweisen auf den sexuellen Missbrauch eines Pfarrers in einer saarländischen Gemeinde nicht konsequent nachgegangen sein. Das hat er später als sein eigenes Versäumnis eingestanden.

In einer Erklärung für die Öffentlichkeit hat Marx eine Tendenz ausgemacht, „die systemischen Ursachen und Gefährdungen, oder sagen wir ruhig die grundsätzlichen theologischen Fragen, auszuklammern und die Aufarbeitung auf eine Verbesserung der Verwaltung zu reduzieren“. Er glaube darum, die Kirche sei an einem „toten Punkt“ angekommen, der hoffentlich zu einem „Wendepunkt“ werde.

Vor wenigen Wochen hatte Marx noch ein ihm vom Bundespräsidenten Steinmeier zugedachtes Bundesverdienstkreuz nicht in Empfang nehmen wollen, nachdem eine Gruppe von Missbrauchsopfern die geplante Auszeichnung kritisiert hatte. Mit seinem Verzicht wollte Marx ein Zeichen dafür setzen, dass ihm „die weitere Aufarbeitung und nach Möglichkeit Heilung im Bereich von sexuellem Missbrauch in Kirche und Gesellschaft ein wichtiges Anliegen bleibt“. Von seinem Amt als Vorsitzender der Bischofskonferenz konnte Marx selbst zurücktreten; das Amt des Bischofs von München und Freising hätte er jedoch nicht ohne Zustimmung des Papstes abgeben können.

Das Rücktrittsangebot von Marx ist nicht nur eine Sache der unsäglichen Missbrauchsvorfälle in der Katholischen Kirche, die in vielen Fällen lebenslange Traumatisierungen der Opfer nach sich gezogen haben, und des institutionellen Vertuschens dieser sexuellen Gewalt zum vermeintlichen Schutz der kirchlichen Reputation; es geht auch um den biblisch nicht begründbaren Zölibat, der oft solche Männer in den Priesterdienst lockt, die homophile Neigungen mitbringen. Mehr und mehr katholische Stimmen (darunter Bischof Bätzing) sind der Überzeugung, dass der Zölibat nicht notwendigerweise mit der Priesterweihe verbunden sein muss.

Die „Krise“ der Kirche, von der Marx sprach, bezieht sich aber auch auf die monarchisch-absolutistischen Strukturen einer Kirche, die im Pro-

zess der ekklesiologischen Demokratisierung noch weit hinter anderen Kirchen hinterherhinkt. Die Vertrauenskrise hat systemische Mängel offenbart, deren Behebung keine Aufschiebung mehr duldet.

Zu den dringend notwendigen Kurskorrekturen Roms gehört auch die Frage der gemeinsamen Eucharistiefeier mit nicht-katholischen Christen. Die Verweigerung Roms, mit anderen Christen das Herrenmahl zu feiern, kann weder mit dem unterschiedlichen Eucharistieverständnis noch mit dem exklusivistischen katholischen Amtsverständnis plausibel gemacht werden.

Nun wäre es für evangelische Christen sicherlich leicht, mit dem Finger auf die Katholische Kirche zu zeigen und auf dortige Missstände zu verweisen. Doch Tatsache ist, dass die Kirchenaustrittswelle die beiden deutschen Kirchen gleichermaßen betrifft (mehr als eine halbe Million Austritte im Jahr, auf die beiden Kirchen zu gleichen Teilen verteilt). Die Glaubwürdigkeitskrise der Katholischen Kirche ist eine Krise des Christentums insgesamt. Die Krise ist nicht nur eine Frage, wie wir mit persönlichen und institutionellen Fehlern umgehen, sondern auch, wie wahrhaftig wir mit epistemologischen Wahrheitsfragen, und das heißt dann: mit Fragen der kirchlichen Lehre und Dogmatik umgehen. Das führt mich zu der an die Mitglieder des Bundes zu richtenden Frage: *Wie muss sich Kirche (gerade auch die Evangelische) verändern, um auch in Zukunft relevant zu bleiben (oder zu werden)?* □

Buchbesprechungen

❖ Buddhismus neu verstehen

Perry Schmidt-Leukel, *Buddhismus verstehen. Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion* (aus dem Englischen übersetzt von H.G. Türistig; vom Verfasser bearbeitete, erweiterte und autorisierte Ausgabe), Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2020 (2017), 364 Seiten (ISBN 978-3-579-08523-6), geb., 30 Euro.

Perry Schmidt-Leukel (Jg. 1954) ist mittlerweile durch viele Publikationen zum Buddhismus hervorgetreten und darf zumindest im deutschen Sprachraum als einer der hervorragenden Kenner der buddhistischen Traditionen gelten. Seine Einführung in diese Traditionen erschien 2006 in englischer Sprache; die deutsche Ausgabe ist demgegenüber aktualisiert, verändert und erweitert, worüber Schmidt-Leukel im Vorwort zu dieser Ausgabe informiert (S. 10 f.). Wichtig ist in dem Zusammenhang noch der Hinweis, was für Schmidt-Leukel „verstehen“ heißt. Es heißt demnach zunächst, nachvollziehbar zu machen, „warum der Buddhismus für so viele Menschen in Asien und inzwischen auch im Westen attraktiv ist“. Es heißt „aber auch, einen Sinn für die eher problematischen Aspekte zu wecken, die – wie so oft – auch im Fall des Buddhismus eng mit seinen Stärken zusammenhängen und quasi deren Kehrseite bilden“ (S. 10).

Natürlich stellt sich die Frage, wozu es neben bzw. nach so vielen anderen Einführungen noch einer weiteren Einführung in den Buddhismus bedarf.

Diese Frage stellt sich Schmidt-Leukel selbst und beantwortet sie mit gebotener Vorsicht so: Vielleicht sei es ja berechtigt, den anderen Einführungen „noch eine solche hinzuzufügen, die die religiösen Aspekte des Buddhismus hervorhebt und versucht, diese als eine echte und wesentliche Dimension des Buddhismus verstehbar zu machen“ (S. 12). Ich denke, für dieses Vorhaben ist Schmidt-Leukel bestens geeignet, denn er schreibt bekanntlich nicht nur als kundiger Religionswissenschaftler, sondern auch als prominenter Vertreter einer interreligiösen Theologie.

Zum Vorgehen sei noch Folgendes bemerkt: Zum einen konzentriert sich Schmidt-Leukel „auf grundlegende buddhistische Einblicke in das Leben, in seine existenziellen Herausforderungen, seine Hoffnungen und seine Verheißungen“; denn ihn interessieren vor allem die Wahrheiten, „die Buddhisten hier möglicherweise entdeckt haben“. Zum anderen befasst er sich „mit den historischen Kontexten und Entwicklungen buddhistischer Ansichten“ und zeigt auf, „wie die buddhistischen Ideen miteinander vernetzt sind und welche innere Logik [...] hinter ihrer geschichtlichen Weiterentwicklung steht“. Dass er dabei angesichts der Fülle der Traditionen „recht selektiv“ vorgehen muss, versteht sich. „So konzentriere ich mich mehr auf die formative Periode und nicht so sehr auf die späteren Entwicklungen. [...] Und ich befasse mich mehr mit buddhistischen Ideen als mit praktischen oder soziologischen Aspekten.“ (S. 17) Dieses Programm setzt Schmidt-Leukel vorbildlich um, auch wenn man bedauern mag, dass er späteren Entwicklungen weniger Auf-

merksamkeit schenkt, da diese ja oft nicht nur interessante Entwicklungen, sondern mehr noch überraschende Wendungen erkennen lassen.

Ich möchte nun das Buch näher vorstellen, indem ich einige wichtige Überlegungen kurz anspreche. Zunächst weist Schmidt-Leukel darauf hin, dass es über Siddharta Gautama (den „Buddha“) nur sehr wenige historisch verlässliche Informationen gibt, was schon bei seinen genauen Lebensdaten beginnt. Immerhin lässt sich aus der großen Menge der Legenden so viel eruieren, dass Gautama zwar aus der asketischen Bewegung der Sramanas hervorgegangen ist, aber diese Bewegung verließ und einen eigenen Weg einschlug, den „mittleren Weg“ zwischen Askese und Sinnenlust. Dieser eigene Weg, der „Edle Achtfache Pfad“, ist ein Erlösungsweg, der zu „Todlosigkeit“ und höchster Glückseligkeit führen soll (S. 50). In dem Zusammenhang zeigt sich auch, dass der Gedanke der Reinkarnation keineswegs nur negativ verstanden wird. Denn der Erlösungsweg mag lang sein, hat aber in jedem Fall gute Aussichten, zum Ziel zu gelangen. Denn die Reinkarnationsidee beinhaltet eben auch die Möglichkeit, „sich über mehrere oder sogar ausgesprochen zahlreiche aufeinander folgende Leben hinweg spirituell weiterzuentwickeln, bis einst die endgültige Erlösung erreicht ist“ (S. 98). Das Ziel, Nirwana genannt, bezeichnet nun keineswegs nur ein Verlöschen menschlicher Gier und Verblendung, sondern mehr noch ein positives Heilsziel, nämlich höchste Glückseligkeit. Es bezeichnet zugleich eine letzte transzendente Wirklichkeit, ohne die Erlösung gar nicht möglich

wäre (S. 109). Und es bezeichnet zudem eine zutiefst immanente Wirklichkeit, die sich in jedem erleuchteten Wesen manifestiert. Rhetorisch fragt Schmidt-Leukel: „Gilt hier also etwa nicht, dass die transzendente Wirklichkeit das Gesicht einer liebenden Person annimmt, nämlich durch ihre Manifestation in jedem erleuchteten Wesen?“ (S. 111) Sicher wird das Nirwana nicht personal verstanden, aber ebenso sicher hat der Buddhismus, besonders in China, auch wichtige personale Vorstellungen der göttlichen Wirklichkeit entwickelt (vgl. S. 274).

Zu den mancherlei Missverständnissen, mit denen dem Buddhismus begegnet wurde, gehört auch die Behauptung, der Buddhismus vernachlässige die Ethik, da es ihm nicht um Zuwendung zur Welt, sondern um Erlösung aus dem unendlichen Kreislauf von Werden und Vergehen, von Wiedergeburt und Wiedertod gehe. Demgegenüber zeigt Schmidt-Leukel, dass die Ethik ein konstitutiver Bestandteil des buddhistischen Heilsweges ist. Demgemäß liegt der grundsätzliche Sinn von Moral im Buddhismus darin, Leid zu reduzieren, zu lindern, weniger Leid zu verursachen. „Moral ist deswegen ein innerer Bestandteil des Heilsweges, weil sie ein Teil jenes erlösenden Prozesses ist, der darin besteht, ‚Durst‘ und ‚Anhaftung‘ zu überwinden.“ (S. 129) Dabei geht es – wieder entgegen mancher Missverständnisse – nicht nur um eine passive Moral, welche lediglich das Negative zu vermeiden gebietet. Im Gegenteil, es „gehören zur buddhistischen Moral auch positive und aktive Handlungen“ (S. 132). Liebevolleres Engagement ist Basis solcher Handlungen

gen, und als solches ist es durchaus vereinbar mit der Forderung, nicht an den unbeständigen Gegebenheiten des Lebens zu haften („Anhaftungslosigkeit“).

Dass der Buddhismus gerade aus westlicher Sicht oft zu einer Religion der Gewaltlosigkeit stilisiert wurde, ist nach Schmidt-Leukel ebenfalls zu korrigieren bzw. zu differenzieren. Wohl „besagt eine tief verwurzelte buddhistische Überzeugung, dass sich Gewalt nicht durch Gewalt beenden lässt, sondern nur durch ihr Gegenteil, durch Gewaltlosigkeit“ (S. 174). Aber dennoch vertreten viele Buddhisten eine differenzierte Position. Danach kann die Anwendung von Gewalt gerechtfertigt sein, „wenn sie nicht übertrieben wird, wenn sie auf unvermeidliche Situationen beschränkt bleibt und wenn ihre Anwendung durch eine wohlwollende Absicht motiviert ist“ (S. 175; vgl. S. 177 f.).

Gerade die Überlegungen zur buddhistischen Ethik führen ins Zentrum der buddhistischen Spiritualität, der „inneren Einheit von Weisheit und Mitleid“. Am Paradigma des Buddhas: Er erlangte nicht nur vollkommene Weisheit (Erleuchtung), sondern auch vollkommenes Mitleid. Ohne seine Erleuchtung, aber ebenso ohne sein Mitleid, „das heißt seine Entscheidung, die Lehre zu verkünden“, wäre der Buddhismus erst gar nicht entstanden (S. 62). So kann man sagen, „dass das Herz der buddhistischen Spiritualität aus der Komplementarität von Anhaftungslosigkeit und liebevollem Engagement besteht“ (S. 196).

Schmidt-Leukels Buch trägt m.E. viel dazu bei, den Buddhismus bis hin zu seinen tantrischen Auswüchsen (S. 248-268) zu verstehen, ohne ihn kritiklos zu

befürworten. Zu diesem Verstehen tragen nicht zuletzt die vier Herausforderungen durch die Moderne bei, denen sich nach Schmidt-Leukel der Buddhismus gegenüber sieht: die feministische Herausforderung, die ökologische Herausforderung, die Herausforderung des wissenschaftlichen Materialismus und die Herausforderung durch die religiöse Vielfalt (S. 294-319). Hilfreich zu diesem Verstehen ist schließlich ein Überblick, der die Geschichte des Buddhismus in fünf mal 500 Jahren skizziert (S. 21-37), ein Glossar (S. 340-349) sowie das Register zu Personen und Sachen (S. 350-364). Besonders die, die in die Ideenwelt der buddhistischen Traditionen eindringen möchten, können durch die Lektüre von Schmidt-Leukels Buch viel gewinnen. □

*Dr. habil. Wolfgang Pfüller,
Naunhofer Straße 17,
04299 Leipzig
E-Mail: wopfue@gmx.de*

❖ Interreligiös, religiös, säkular

Christian Ströbele, Mohammad Gharaibeh, Klaus Hock u. Muna Tatari (Hg.), *Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie* (Theologisches Forum Christentum – Islam), Pustet: Regensburg 2020, 275 Seiten (ISBN 978-3-7917-3147-629), kt., 95 Euro.

Der zu besprechende Band dokumentiert die mittlerweile 15. Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam vom März 2019. Er knüpft an die „bewährte Tradition des Forums“ an, „auf ein gemeinsames

gesellschaftliches Thema aus der jeweiligen religiösen, theologisch reflektierten Perspektive zu blicken und von dort aus das christlich-islamische Gespräch weiterzuführen“ (S. 19). Diesmal geht es um das Spannungsfeld, das mit den Begriffen säkular, Säkularität, Säkularisierung einerseits sowie religiös, Religiosität, Religion andererseits bezeichnet wird. Dazu gliedert sich der Band in sieben Teile. Nach Vorwort und Einführung der HerausgeberInnen werden im ersten Teil (S. 25-98) grundsätzliche Erwägungen zu den leitenden Begriffen angestellt. Im Anschluss daran (S. 101-132) werden „Modelle ziviler Staatlichkeit und ihr Verhältnis zur Religion“ erörtert. Darauf folgen Überlegungen zur „Optionalität religiöser Bindung“ in religionspädagogischer Perspektive (S. 135-158). Weiterhin geht es um „Religion im öffentlichen Raum“ (S. 161-183), „Atheismus und Konfessionsfreiheit“ (S. 187-218), „Religion, Staat und das Säkulare bei Talal Asad“ (S. 221-229) sowie um die „religionspolitische Dimension des Säkularen“ (S. 233-256). Ein Rückblick (S. 257-272) sowie ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (S. 273-275) schließen den Band ab.

An diesem groben Überblick wird bereits ersichtlich, in welcher vielfältiger Weise das Thema behandelt wird, wovon ich hier nur einiges andeuten kann. Dabei ist der erste, zugleich weitaus umfangreichste Teil grundlegend. In ihm wird vor allem auf die Begrifflichkeit des Säkularen reflektiert, weniger auf die des Religiösen. Thomas M. Schmidt, Professor für Religionsphilosophie in Frankfurt/M.,

macht den Anfang. Er erörtert das Konzept der Säkularisierung in seiner doppelten Rolle, „einerseits [...] als Gegensatz von Religion zu fungieren, andererseits einen Rahmen oder Horizont zu bezeichnen, der diesen Gegensatz überwölbt und umgreift“ (S. 25). Dabei bestimmt er das Verhältnis von „religiös“ und „säkular“ am Ende als ein dialektisches, als eine Einheit in der Differenz. „Das bedeutet, dass unter Bedingungen fortschreitender Säkularisierung Transzendenz immanentisiert wird.“ Nicht mehr durch den Unterschied zwischen Gott und Welt, sondern durch den zwischen religiös und säkular wird der „spezifische Gehalt religiöser Überzeugung und Praxis“ bestimmt (S. 39). – Mahmoud Bassiouni, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Frankfurt/M., untersucht in erster Linie den politischen Säkularismus, und zwar in einer dezidiert herrschaftskritischen Perspektive. „Dabei möchte ich mein Augenmerk vor allem auf solche Diskurse richten, die sich mit der Herausbildung des politischen Säkularismus befassen, also dem Prozess der politischen Säkularisierung und der damit verbundenen Frage, wie die Idee einer Trennung von Staat und Religion entstanden ist.“ (S. 44) Dabei zeigt er schließlich, dass der politische Säkularismus weniger auf eine Trennung von Staat und Religion als vielmehr auf eine Trennung von Staat und Willkür gerichtet ist. „Er soll verhindern, dass politische Macht willkürlich ausgeübt wird“, wobei die Willkür „sowohl religiös als auch nicht religiös geprägt sein kann“ (S. 67). – Erwähnen möchte ich aus dem ersten Teil zudem die

Überlegungen von Zekirija Sejdini, Professor für Islam in der Gegenwartsgesellschaft an der Universität Wien. Er nimmt den Titel des Bandes auf, indem er die Herausforderungen speziell auf die *islamische* Theologie bezieht. Freilich zielt sein Beitrag dabei „eher auf die rechtsstaatliche Säkularität und weniger oder kaum auf den weltanschaulichen Säkularismus“ (S. 91). Von den islamischen Quellen (Koran und Sunna) ausgehend, kommt er u.a. zu folgendem bemerkenswerten Ergebnis: In theologischer Hinsicht können MuslimInnen Säkularität nicht nur notgedrungen hinnehmen, sondern auch wertschätzend fördern. Damit wird klar, „dass eine institutionelle Trennung von Religion und Staat auch für das Muslimsein keine Bedrohung, sondern im Gegenteil eine einzigartige Chance bildet, um im Dialog mit anderen religiösen Weltanschauungen zu bleiben, sich selbst zu entfalten und (nicht zuletzt) am gesellschaftlichen Leben zu partizipieren.“ (S. 96)

Der zweite Teil enthält wie fast alle anderen Teile auch einen islamischen und einen christlichen Beitrag. Zuerst beleuchtet Assem Hefny, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet Arabistik an der Universität Marburg, „gegenwärtige innerislamische Debatten“ im Blick auf den Islam und das Konzept des „zivilen Staates“. Dabei handelt es sich um ein umstrittenes, oft kontrovers diskutiertes islamisches Konzept, das Hefny vor allem begriffsgeschichtlich untersucht. Sein Fazit: „Das islamische Denken erwies sich im Laufe seiner Geschichte als dynamisch“, will sagen: als so anpassungsfähig wie wandelbar, „was die bis in

die jüngere Vergangenheit überwiegend herrschende Vorstellung überzeitlicher Gültigkeit von islamischen Bestimmungen widerlegt. In diesem Sinne kann ich mir ein Religionsverständnis vorstellen, das dem profan auf der menschlichen Rationalität basierten Rechtsstaat dienen würde.“ (S. 115) – Im zweiten Beitrag betrachtet Annette Langner-Pitschmann, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Internationalen Forschungszentrum für soziale und ethische Fragen in Salzburg, den Katholizismus in der jüngeren Vergangenheit und in der Gegenwart kritisch im Blick auf sein reserviertes bis ablehnendes Verhältnis zum modernen zivilen Staat. Sie fragt „über den grundlegenden Hinweis auf das Motiv des kirchlichen Machterhalts hinaus“ nach den Gründen, „welche die katholische Soziallehre für ihre anfängliche Zurückweisung zivil verfasseter Freiheitsrechte anführt“ (S. 117). „Wertobjektivismus, Verabsolutierung partikularer Normen, Ignoranz gegenüber der Differenz zwischen Wahrheit und Geltung“ (S. 125): Die mit diesen Stichworten verbundene kritische Betrachtung der katholischen Soziallehre zeigt, „dass dieses Bild auf den Katholizismus des 19. Jahrhunderts vollumfänglich zutrifft und sich auch die heute geltende Lehre von diesem Erbe nicht gänzlich gelöst zu haben scheint“ (S. 126).

Aus dem dritten bis fünften Teil greife ich nur die islamischen Beiträge heraus, da sie mir interessanter als die christlichen Beiträge zu sein scheinen. Da ist zunächst der Beitrag von Fahima Ulfat, Juniorprofessorin für Islamische Religionspädagogik an

der Universität Tübingen. Nach Ulfat belegen Studien, dass MuslimInnen in Deutschland weder homogen noch besonders fromm sind. Auch zeige eine Studie über die Gottesbeziehungen muslimischer Kinder, „dass diese bereits im Alter von ca. zehn Jahren ausgesprochen heterogen sind. Sie reichen von einem sehr persönlichen Bezug zu Gott über einen starken Bezug zur Tradition bis hin zu einer Distanz zu beiden Größen.“ (S. 146) Dem sollte, so jedenfalls Ulfat, der islamische Religionsunterricht Rechnung tragen. Die darin angebotenen Optionen zur „Verlebendigung des Gottesglaubens“ sollten folglich die vielfältigen Gottesbezüge nicht vereinheitlichen mit dem Ziel, „einheitlich glaubende fromme Musliminnen und Muslime hervorzubringen“. Im Gegenteil, Ziel sollte „die Förderung einer kritisch reflektierten Religiosität und religiösen Urteilsfähigkeit“ sein. Dennoch sollten „in einem bekenntnisgebundenen Religionsunterricht“ den SchülerInnen auch „Optionen der religiösen Verortung“ angeboten werden (S. 152). – Für Armina Omerika, Juniorprofessorin für Ideengeschichte des Islam an der Universität Frankfurt/M., zeigt sich der Islam im öffentlichen Raum ungeachtet vorhanden und im öffentlichen Diskurs gern hervorgehobener Tendenzen „identitärer Schließungen“ unter jungen MuslimInnen insgesamt als offen und partizipativ. Europaweite Forschungen würden belegen, „dass die jungen muslimischen Generationen viel mehr als die Generationen ihrer Eltern Anspruch auf soziale, politische und kulturelle Partizipation in ihren jeweiligen Gesellschaften er-

heben, und zwar auch in ihrer Eigenschaft als religiöse Menschen“ (S. 178). – In seinem stark konservativ geprägten Beitrag zu „Weite und Grenzen der Toleranz im Islam“ referiert Muhammad Sameer Murtaza, Externer Mitarbeiter bei der Stiftung Weltethos in Tübingen, die traditionellen, hier eher moderaten islamischen Positionen. Danach ist das Heil allen Angehörigen der monotheistischen Religionen zugänglich, soweit sie an den einen und einzigen Gott sowie den „letzten Tag“ glauben und in ihrem Leben rechtschaffen handeln (S. 195). Gleichwohl dürfen nach Murtaza Heils- und Wahrheitsfrage nicht vermischt werden. Mögen die Angehörigen der monotheistischen Religionen auch das Heil erlangen können: Vollkommene Wahrheit und Heil zugleich finden sich nur im Islam (S. 197).

Einen bemerkenswerten Beitrag im siebenten Teil liefert Stefan Hammer, Professor am Institut für Rechtsphilosophie an der Universität Wien. Er reflektiert unter den einschlägigen Stichworten Säkularität, Religionsfreiheit und religiös-weltanschauliche Neutralität „Herausforderungen an das staatliche Recht“. Bemerkenswert ist vor allem die Erweiterung des überkommenen Horizonts, die Hammer vorschlägt. Nach seiner Auffassung übersteigt nämlich die „Vielfalt der sozialen Phänomene, in denen Ansprüche auf Anerkennung ethisch fundierter Lebensführung heute begegnen“, [...] längst die herkömmlichen Formen von Religiosität und religiöser Zugehörigkeit“ (S. 243). Also geht es im Zeichen „des Regulativs liberaler Rechtsstaatlichkeit“ heute nicht mehr bloß um das Verhältnis des

Staates zur Religion bzw. zu den Weltanschauungen, „sondern zu allen sozialen Phänomenen, in denen sich heute Ansprüche auf Anerkennung ethisch selbstbestimmter, individueller und kollektiver Lebensformen artikulieren“ (S. 244). Dann aber wird laut Hammer auch zweifelhaft, ob säkular und religiös noch als komplementäre Begriffe verstanden werden sollten, zumal sie offenbar nicht universalisierbar seien, d.h. außerhalb ihres Entstehungszusammenhangs in der europäischen Moderne keine Entsprechung haben. Wie auch immer: Nicht mehr Säkularität im Gegenüber zu Religiosität, vielmehr Liberalität im Gegenüber zu Diversität muss für staatliches Recht leitend sein. Säkularität müsste aufgehen „in der Freiheitlichkeit eines Systems gleicher Rechte, die nicht davon abhängt, inwieweit dieses System *säkular* ist, sondern eben inwieweit es *liberal* ist“ (S. 245). – An dieser Stelle ist freilich eine kritische Bemerkung angebracht, die m.E. den ganzen Band betrifft. Der Begriff des Säkularen wird erheblich stärker reflektiert als der des Religiösen, was natürlich auch ein unklares Verhältnis beider Begriffe zur Folge hat.

Insgesamt bietet der Band vielfältige Anregungen für den christlich-islamischen Dialog, vor allem indem er zeigt, wie sich islamische Theologie im europäischen Kontext weiterentwickelt, d.h. nicht zuletzt: liberalisiert. Dass der Dialog gleichwohl selbst in einem solchen vergleichsweise liberalen Umfeld nach wie vor schwierig ist, belegt die Beobachtung Friedmann Eißlers, Wissenschaftlicher Referent bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW). Für

Eißler zeigte sich in der Diskussion „wie häufig im christlich-islamischen Dialog eine Schwierigkeit, die offenbar sehr schwer aufzulösen ist“. „Man bewegt sich diskursiv auf sehr unterschiedlichen Ebenen, die offenkundig schwer aufeinander zu beziehen sind.“ Dass dies „zugleich den hohen Bedarf an intensiven Dialogbemühungen deutlich macht“ (S. 131), zeigt einmal mehr die Relevanz solcher Formate, wie es das *Theologische Forum Christentum – Islam* über mittlerweile anderthalb Jahrzehnte hin darstellt.¹ □

¹ Zumindest in einer Fußnote möchte ich zu bedenken geben, ob man nicht die künftigen Bände des Theologischen Forums um der besseren Erschließbarkeit willen wenigstens mit einem Personenregister versehen sollte.

Dr. habil. Wolfgang Pfüller

✚ Ehrfurcht vor allem Leben

Werner Zager (Hg.), *Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Am Beispiel der artgerechten Tierhaltung und der ökologischen Landwirtschaft* (Veröffentlichungen des Bundes für Freies Christentum, Bd. 5), Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2021, 201 Seiten, (ISBN978-3-374-06805-0), kt., 28 Euro.

Albert Schweitzer ist nicht nur als Theologe, Philosoph, Organist, Missionsarzt und Friedensnobelpreisträger bekannt, sondern auch für seine Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben“, die sich ausdrücklich auch auf tierisches Leben bezog. „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben,

das Leben will“, lautet ein berühmter Satz von ihm. Um dieses Thema drehte sich auch die Jahrestagung des *Bundes für Freies Christentum* im September 2020 in Pforzheim, die nun ihren Niederschlag im Tagungsband gefunden hat, der jüngst bei der Evangelischen Verlagsanstalt erschienen ist. Herausgegeben hat den Band wieder der Präsident des *Bundes*, Prof. Dr. Werner Zager, der auch das Vorwort schrieb und einen eigenen Beitrag beisteuerte. Zusätzlich zu den Tagungsbeiträgen enthält das Buch zwei Aufsätze von Hansjörg Jungheinrich und Wolfgang Pfüller. Gewidmet ist der Band Vorstandsmitglied Dr. habil. Wolfgang Pfüller zum 70. und Schriftleiter Kurt Bangert zum 75. Geburtstag.

Den ersten Beitrag liefert Prof. Dr. Hans-Georg Wittig über die „Grenzen des Wachstums und die Maßlosigkeit des Menschen“. Wittig beleuchtet Albert Schweitzers Ethik, der doch zutiefst von der Denknötwendigkeit seiner Ethik überzeugt war. Denken ist mit Verstehen verbunden. Das Gegenteil ist Gedankenlosigkeit, womit aber nicht die Abwesenheit von Logik, sondern eine Grundhaltung gemeint sei, die Bequemlichkeit und Desinteresse einschließt. Wittig unterscheidet – nach Kant – zwischen dem analytischen Verstand und der vom Ethischen geleiteten Vernunft, bei der es zugleich um die Wahrnehmung des Ganzen gehe. Man kann, mit Max Born, die Weltraumforschung (Landung auf dem Mond etc.) als Sieg des Verstandes ansehen und sie gleichwohl als Niederlage der Vernunft betrachten. Auch für Schweitzer war die Vernunft das Licht des Geistes, der versuche, das Wohl des Ganzen zu

erfassen. Es geht um tieferes Denken, und tiefes Denken wird religiöses Denken. Im Hinblick auf die Ehrfurcht vor dem Leben ergibt sich: Gut ist, was Leben erhält; schlecht, was Leben zerstört. Wittig spricht u.a. auch die Maßlosigkeit des Menschen an, die Eskalation der Gewalt, die Krankheit des Kapitalismus und die Möglichkeit eines gewaltfreien Widerstands. Er endet mit dem Zitat Carl Friedrich von Weizsäcker: „Unsere Ethik darf nicht hinter der Entwicklung unserer Technik zurückbleiben, unsere wahrnehmende Vernunft nicht hinter unserem analytischen Verstand, unsere Liebe nicht hinter unserer Macht.“ (S. 31)



Der zweite Beitrag kommt aus der Feder von Dr. Michael Großmann

über die „Beziehung von Mensch und Tier im Wandel der Geschichte“. Der Mensch hatte schon immer ein ambivalentes Verhältnis zum Tier, so Großmann: Einerseits domestiziert er Tiere, andererseits dient ihm das Fleisch der Tiere als Nahrung. Man darf heute davon ausgehen, dass der Verzehr von Tieren zu jenem entscheidenden Entwicklungsschub beigetragen hat, der uns zu Menschen werden ließ. Man kann sogar von einer Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier sprechen. Tiere wurden vom Menschen immer wieder domestiziert und eingesetzt, sogar als Lasttiere oder Reittiere im Krieg. Im Ersten Weltkrieg sollen fast so viele Pferde ums Leben gekommen sein wie Menschen. Großmann führt den Leser durch die Vorgeschichte, die neolithische Revolution, die Rolle der Tiere in den Hochkulturen, durch griechische und römische Antike sowie Mittelalter, Neuzeit, Aufklärung und Industrialisierung. „Unser Verhältnis zu den Tieren ist nur ein Glassteinchen im Kaleidoskop unserer inneren Widersprüche und Dissonanzen – und die Tiere bekommen das zu spüren“, so Großmann (S. 81).

In seinem Beitrag „Ehrfurcht vor den Tieren?“ konzentriert sich Prof. Dr. Werner Zager auf die Erfahrungen und Lehren Albert Schweitzers. Schon als Kind und als Schüler hatte Schweitzer ein Gefühl der Ehrfurcht vor allen Lebewesen. Das Gebot „Du sollst nicht töten“ galt für ihn auch für die Tierwelt. Tod und Leid der Tiere dürften nur durch absolute Notwendigkeit verursacht werden. Wenn es schon nötig sei, Tiere zu töten, sollten sie ohne Angst und Qualen getötet wer-

den. Für Schweitzer gehörte das Mitleiden mit den Tieren zum Christentum hinzu. Eltern müssten ihre Kinder zur Barmherzigkeit auch gegenüber der Tierwelt erziehen. Aus der grundsätzlichen Lebensbejahung ergibt sich für Schweitzer das ethische Grundprinzip der Ehrfurcht vor allem Leben. Lebensbejahung sei eine geistige Tat, eine Vertiefung des Willens zum Leben. Dabei war Schweitzer keineswegs naiv. Paradiesische Verhältnisse könnten wir nicht erschaffen. Auch für ihn gab es Momente, wo das Töten anderer Lebewesen gerechtfertigt sei. Dabei kann solches Töten jedoch nicht vollzogen werden, ohne dass der Mensch schuldig wird. Der Mensch (und nicht nur der Mensch) ist unter das Gesetz gestellt, auf Kosten anderen Lebens das eigene Leben zu erhalten (er nannte es das „Gesetz der Selbstentzweigung des Lebens“). Wer die Verantwortung für das Töten übernimmt, ist dazu verpflichtet, Leid und Qual zu minimieren. Das gilt auch für Tierversuche, die den Zweck haben, Leben zu erhalten. Es ist zu fragen: Sind solche Versuche wirklich nötig? Und laufen sie ohne Qual und Leid ab? Um solche Fragen zu beantworten, bedarf es einer Ethik des Mitgefühls. „Das Wohl der Menschheit gibt es nur mit dem Wohl der Tiere“, ist eine der Schlussfolgerungen Zagers (S. 109).

Der zusätzlich aufgenommene Beitrag von Hansjörg Jungheinrich – Mitbegründer des *Bundes für Freies Christentum* – aus dem Jahr 1967 ist in Teilen so aktuell wie eh und je. Auch er bezieht sich auf Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben“, eine Erkenntnis, die „wie eine Erleuchtung und Offenbarung über ihn“ gekommen sei. „Wie weit ist

unsere heutige Menschheit und Welt noch von solcher Ehrfurcht entfernt“, beklagt der Autor (S. 112). Müssten nicht auch unsere Kirchengebete die kreatürliche Welt einbeziehen? Jungheinrich berichtet von einigen extrakanonischen Erzählungen, in denen Jesus sich für obdachlose und misshandelte Tiere einsetzt. Er wird zitiert mit dem Satz: „Wahrlich, ich sage euch, diese Geschöpfe sind genauso wie ihr Gottes Kinder.“ (S. 114) Die Geheimnisse der Tierseelen seien, so Jungheinrich, genauso unergründlich wie die des menschlichen Innern (S. 115). Albert Schweitzer sei ein moderner Franziskus von Assisi, der alle Lebewesen als seine Brüder und Schwestern anredete. „Der Mensch wird durch das Verantwortungsgefühl gegenüber der Kreatur auch in seinem Verhältnis zum Mitmenschen veredelt und gewandelt“, schreibt Jungheinrich (S. 117). Zwar erkannte auch Schweitzer, dass es Fälle gibt, bei denen wir Tod über andere Lebewesen bringen, aber doch nur, „wenn eine unvermeidliche Notwendigkeit dazu besteht“ (S. 118).

Prof. Dr. Eve-Marie Engels von der Universität Tübingen schreibt zum Thema „Alternativen zur Massentierhaltung“, worunter die Haltung von Tieren gleicher Art und Altersgruppe in großen Beständen auf engstem Raum unter Verwendung von mechanischen Einrichtungen und geringstmöglichem Einsatz von Arbeitskräften gemeint ist, und zwar unter grober Vernachlässigung der natürlichen Bedürfnisse der Tiere. Betroffen seien vor allem Geflügel, Kälber, Rinder und Schweine. Massentierhaltung geht oft einher mit dem Einsatz von Hochleis-

tungstieren (Milchkühe), dem Fehlen landwirtschaftlicher Nutzflächen und einer Krafftütterung insbesondere bei Schweinen und Geflügel. Frau Engels wirft einen (bio-) ethischen Blick auf diese Praxis und beginnt beim Verbraucher: Ohne Nachfrage gäbe es keine Massentierhaltung. Das heißt: Unsere Ernährungsweise hat Auswirkungen auf die Tiere, die Umwelt, die Natur insgesamt und natürlich rückwirkend auch auf uns Menschen. Problematisch sei die massenhafte Tötung von Tieren, die keineswegs immer darauf ausgerichtet ist, Angst und Leid zu vermeiden.

In dem Beitrag „Wovon, womit und wofür leben wir?“ fragt Dr. Gottfried Schüz, Vorsitzender der Stiftung des Deutschen Albert-Schweitzer-Zentrums, ob es uns Menschen nur um die Befriedigung unserer Grundbedürfnisse geht oder um ein humanes Miteinander. Und wie kann dieses Miteinander aussehen? Bei seinen Antworten orientiert sich Schüz an Albert Schweitzer. Der habe sich als „schonungsloser Realist und Pessimist“ verstanden, der den Istzustand der Welt nicht leugnen wollte. Aber er verstand sich zugleich auch als Optimist, weil er Ideale und Visionen für wichtig hielt. Dann befasst sich Schüz mit dem derzeitigen Zustand der Landwirtschaft. Es finde vielerorts nur noch eine monokulturelle Bewirtschaftung statt. Die Umwelt werde zunehmend belastet, vor allem durch zu hohe Nitratwerte. Die Bestäubung durch Wildbienen sei durch den Einsatz der Pestizide in höchstem Maße gefährdet. Der Verlust von Arten sei dramatisch. Weitere Probleme seien der hohe Rindfleischverzehr, der hohe CO²-Ausstoß

sowie die Gentechnik. Auf dem Acker habe ein wahres genetisches Wettrüsten eingesetzt, dessen Auswirkungen noch völlig unerforscht seien. Jedenfalls ticke hier eine biologische Zeitbombe. Aber eine Agrarwende sei nicht nur nötig, sondern auch möglich. Wir hätten nur dann noch eine lebenswerte Zukunft, wenn wir uns der Verantwortung für alles, was lebt, bewusst werden und danach handeln (S. 154).

In seinem Beitrag „Ökoethik interreligiös: Im Gespräch mit Albert Schweitzer“ untersucht Dr. Wolfgang Pfüller zunächst die Kritik, die gegen Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben“ vorgebracht worden ist. Sie sei nicht denknotwendig, wie von ihm behauptet, sie unterliege einem naturalistischen Fehlschluss, sei nicht rational schlüssig, nicht praktikabel, zu präventiv und im Allgemeinen undurchführbar. Pfüller kommentiert die Kritik differenziert, plädiert dann aber auch dafür, Schweitzers Ethik als Tugendethik oder als Gesinnungsethik zu verstehen und verknüpft diese mit der heutigen Ökokrise, die nicht lediglich aus verschiedenen Umweltproblemen bestehe – so gravierend diese sein mögen –, sondern durch die fehlende Ganzheitlichkeit unseres Denkens und Handelns begründet sei (S. 171). Pfüller sieht in Schweitzer sogar den Pionier einer „interreligiösen Ökoethik“, weil er über das europäische Denken hinausdenkt und ostasiatische, indische und chinesische Denkwelten einbezieht. „Das interreligiöse Lernen hat Schweitzer in seinen vielfältigen kulturphilosophischen bzw. ethischen Studien immer im Blick behalten.“ (S. 174) Darum hätten wir heute viel von

Schweitzer zu lernen und müssten seine Ökoethik weiterdenken, indem wir verstärkt nach interreligiösen Gemeinsamkeiten und Grundwerten suchten. Ziel müsse ein „globaler Wertekonsens“ sein. Schweitzer habe auch eine Art Panvitalismus vertreten, wonach „alle natürlichen Kräfte, jede Form von Energie, Wille zum Leben ist“ (S. 182).

Der Tagungsband schließt mit zwei meditativen Texten: der Morgenandacht von Pfarrerin Dagmar Gruß und der Dialogpredigt von Pfarrer Ingo Zöllich und Gruß. In beiden Texten geht es um das Verhältnis des Menschen zum Tier. Alles in allem ist der Tagungsband eine dringend notwendige Erinnerung an die Ethik eines Pioniers des Freien Christentums, die heute nur noch aktueller geworden ist, als sie damals schon war. □

Kurt Bangert

Neuerscheinungen

- Michael Blume, *Rückzug oder Kreuzzug? Die Krise des Christentums und die Gefahr des Fundamentalismus*, Patmos: Ostfildern 2021 (ISBN 987-3-8436-1332-3), 176 Seiten, geb., 19 Euro.
- Hans-Werner Stahl, *Keine Angst vor dem Sterben. Was uns Nahtoderfahrungen sagen*, Patmos: Ostfildern 2021 (ISBN 978-38436-1288-3), 176 Seiten, kt., 18 Euro.
- Udo Schnelle, *Einführung in die Evangelische Theologie*, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2021 (ISBN 978-3-374-06873-9), erscheint im Sept., 460 Seiten, geb., 38 Euro.
- David Plüss u. Sabine Scheuter (Hg.), *Gott in der Klimakrise*, TVZ: Zürich 2021, 152 Seiten (ISBN 9979-3-290-18378-3), kt., 22,90 Euro.

Informationen

❖ Landesbischof Meister übernimmt Verantwortung für sexuelle Gewalt in der Evangelischen Kirche

In seinem Bericht an die 26. Synode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers hat Landesbischof Ralf Meister Verantwortung übernommen dafür, dass seine Kirche in der Vergangenheit sexuellen Missbrauch geduldet habe. „Sie hat schwere Schuld auf sich geladen“, sagte er den Opfern von sexueller Gewalt. „Ich übernehme als leitender Geistlicher die Verantwortung für das Unrecht, das Sie, die Sie Ihr Leid öffentlich gemacht haben, und unzählige andere Kinder und Jugendliche in der Vergangenheit durch Mitarbeitende dieser Kirche erlitten haben. Und ich bitte um Entschuldigung für die Verletzungen, die wir Ihnen als Institution Kirche zugefügt haben. Unsere Kirche hat hier große Fehler gemacht. Sie haben nicht den Schutz bekommen, der für Sie angemessen und nötig gewesen wäre. Ihr Leid und das Leid vieler anderer Betroffener mahnt uns, als Kirche und Diakonie für mehr Sicherheit und mehr Schutz von sexueller Selbstbestimmung einzutreten. Wir sehen uns in der Verantwortung, Menschen vor sexualisierter Gewalt zu schützen und ihre Würde zu bewahren. Ich möchte diese Sätze allen sagen, denen diese Gewalt, Erniedrigung, Verwundung an Leib und Seele durch die Kirche angetan worden ist.“

Die Entschuldigung des Landesbischofs wurde von der Synode ausdrücklich begrüßt; sie stelle „sich ihrer Verantwortung und wird sich nach Kräften für Prävention, Intervention, Hilfe und Aufarbeitung einsetzen. Kir-

chengemeinden und kirchliche Einrichtungen müssen sichere Orte sein.“ (kb) □

❖ Kurt Bangert zum 75. Geburtstag

Am 10. Juli kann Kurt Bangert, seit 2013 Schriftleiter des Bundes für Freies Christentum, seinen 75. Geburtstag feiern. Dazu möchte ich ihm im Namen sowohl des Vorstands als auch unserer Mitglieder und Zeitschriftenabonnenten/-innen sehr herzlich gratulieren und ihm unseren großen Dank zum Ausdruck bringen für die in den vergangenen Jahren in hohem Umfang geleistete ehrenamtliche Arbeit und sein vielfältiges Engagement.

Zu nennen sind hier vor allem seine Verdienste um unsere Zeitschrift „Freies Christentum“. Dabei gelingt es ihm immer wieder, Hefte zu interessanten und aktuellen Themen herauszubringen, die uns als liberale Christenmenschen zu weiterem Nachdenken und Nachfragen anregen. Davon zeugt nicht zuletzt das lebhafte Leser-Echo.

Weit über seine redaktionelle Tätigkeit hinaus steuert Kurt Bangert stets auch eigene Artikel bei. Erinnert sei etwa an seine tiefschürfende siebenteilige Serie „Islam und Christentum“, in der er uns an seinen eigenen Forschungen teilnehmen ließ. Jubiläen nimmt er als einen willkommenen Anlass, an markante theologische Denker wie Martin Luther, Friedrich Schleiermacher oder Karl Barth zu erinnern und nach deren Bedeutung für uns heute zu fragen. Aber auch eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit dem Buch „Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus“ von Thomas Römer

war ihm ein Anliegen. Verdient macht sich Kurt Bangert ferner durch seine gut lesbaren Berichte von den Jahrestagungen und die Herausgabe ansprechend gestalteter Forum-Hefte.

Schließlich sind für unsere Vereinigung von besonderer Bedeutung die wegweisenden Impulse, die von unserem Jubilar ausgehen: die Diskussion um das Selbstverständnis des *Bundes für Freies Christentum*, dokumentiert in einer Beilage zur Zeitschrift; ebenso die Debatten über konfessionellen und interreligiösen Religionsunterricht sowie über Quantenphysik und Bewusstsein (daraus erwuchs unter gleichem Titel das zuletzt erschienene Forum-Heft).

So wünschen wir Kurt Bangert zu seinem Geburtstag weiterhin viel Lebens- und Schaffensfreude sowie gute Gesundheit. Für den *Bund für Freies Christentum* verbinde ich damit die Hoffnung auf Fortsetzung der fruchtbaren und vertrauensvollen Zusammenarbeit in den kommenden Jahren. □

Prof. Dr. Werner Zager

❖ Virtuelle Vorstandssitzung

Am Samstag, dem 8. Mai 2021, gab es eine virtuelle Vorstandssitzung des *Bundes für Freies Christentum*, bei der sich die Teilnehmer per Zoom-Konferenz zuschalteten. Dabei wurden weitere Einzelheiten über die kommende Jahrestagung besprochen, der neue Tagungsband über Albert Schweitzer sowie das Forum-Heft über „Quantenphysik und Bewusstsein“ vorgestellt. Ein besonderes Lob erhielt Vorstandsmitglied Dr. Michael Großmann für seinen alle zwei Monate erscheinenden

Internet-Newsletter (im abwechselnden Turnus mit dieser Zeitschrift). Unserem Mitglied Alexander Söndgen wurde für sein Engagement hinsichtlich des neuen Facebook-Auftritts des *Bundes* herzlich gedankt. Mitglieder sind eingeladen, sich an den Facebook-Diskussionen zu beteiligen. Es wurde auch angedacht, einen „virtuellen Stammtisch“ ins Leben zu rufen, bei dem sich Mitglieder per Videokonferenz austauschen könnten. (kb) □

❖ Vortrag von Prof. Werner Zager über Wilhelm Bousset

Am 8. Mai 2021 hielt Prof. Dr. Werner Zager einen Vortrag über „Die Urgemeinde in Jerusalem und die Anfänge des Christentums. Die Sicht Wilhelm Boussets im Licht der neueren Forschung“. Der Vortrag wurde von Mitgliedern und Freunden des *Bundes* im Internet verfolgt und anschließend per Zoom-Konferenz diskutiert. Zager zeigte auf, wie aktuell die historisch-kritischen Erkenntnisse Wilhelm Boussets (1865–1920) geblieben sind. (kb) □

Termine

Zur diesjährigen **Jahrestagung**, die vom 29. bis 31. Oktober 2021 in Worms unter dem Titel „500 Jahre Reichstag zu Worms 1521–2021“ stattfindet, liegt diesem Heft ein Flyer mit weiteren Informationen bei. □

Nächstes **Regionaltreffen Ost** findet am 14. August 2021 in Leipzig, Dauthestr. 1 A, statt. Das Thema ist noch offen. □

Einladung zur Mitgliederversammlung

An alle Mitglieder des *Bundes für Freies Christentum*

Gemäß § 6 unserer Satzung lade ich die Mitglieder des Bundes für Freies Christentum hiermit zur Mitgliederversammlung ein. Diese findet statt im Rahmen der Jahrestagung 2021 (Thema: „500 Jahre Reichstag zu Worms 1521–2021. Ereignis und Rezeption“) am Samstag, 30. Oktober 2021, um 17.00 Uhr im Kultur- und Tagungszentrum in Worms, Rathenaustraße 11.

Tagesordnung:

1. Bericht der Geschäftsführung
2. Kassenbericht und Entlastung
3. Veröffentlichungen
4. Jahrestagungen
 - 2022 in der Evangelischen Akademie Meißen: „Christsein im Alltag - Impulse des liberalen Christentums“
 - Themenvorschläge für weitere Jahrestagungen
5. Verschiedenes

Sollten Mitglieder den Wunsch haben, weitere Punkte auf die Tagesordnung zu bringen, bitte ich um vorherige Absprache.

Karin Klingbeil
Geschäftsführende Vorsitzende

Stuttgart, 27. Mai 2021



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

**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).