



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

60. JAHRGANG – HEFT 2
MÄRZ / APRIL 2008

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

MÄRZ / APRIL 2008

INHALT

Andreas Rössler: „Ökumene der Religionen“ - Irrweg oder Weg?	29
Armin Münch: Jesus - Weg, Wahrheit, Leben (zu Johannes 14,6)	31
Wolfgang Erich Müller: Vernünftige Bibelauslegung (bei J.S. Semler)	36
Wolfgang Wagner: Peter Tschaikowsky und die orthodoxe Kirche	47
Bericht: Der „neue Atheismus“	50
Bücher	50
Termine	56
Zum Nachdenken: Eugen Drewermann, Jesus im Garten von Gethsemane	

Zweimonatschrift des Bundes für Freies Christentum e. V.

Internet: www.bund-freies-christentum.de

Präsident

Professor Dr. Werner Zager
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms

Geschäftsführung

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

Druck

Maisch + Queck
Benzstraße 8, 70839 Gerlingen

Anschriften der Autoren

Professor Dr. Wolfgang Erich Müller
Quellenweg 55a
26129 Oldenburg

Pfarrer Dr. Armin Münch
Neustrelitzer Weg 4
74523 Schwäbisch Hall

Pfarrer Wolfgang Wagner
Akademieweg 11
73086 Bad Boll

Schriftleitung

Dr. Andreas Rössler, Oelschlägerstraße 20,
70619 Stuttgart, Tel. 0711/4 78 06 47
E-Mail: drandreas.roessler@t-online.de

Wort des Schriftleiters

„Ökumene der Religionen“ – Irrweg oder Weg?

Wer immer es in einer der großen Kirchen zu etwas bringen will oder dort Respekt genießen will, tut gut daran, sich zur „Ökumene“ zu bekennen, das heißt zur Gemeinschaft der Christen und der Kirchen. Und das ist auch gut so.

Weniger innerkirchliche Freunde schafft man sich mit einem Bekenntnis zur „Ökumene der Religionen“. So ist in den vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) herausgegebenen „Theologischen Leitlinien“ mit dem Titel „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ (EKD-Texte 77, Hannover 2003) zu lesen: „Die Idee einer der christlichen Ökumene vergleichbaren ‚Ökumene der Religionen‘ ist deshalb [weil Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen nicht „aus dem jeweiligen religiösen Überzeugungszusammenhang“ herausgelöst werden dürfen] als Irrweg anzusehen“ (S. 19).

Richtig daran ist, dass Gleichlautendes in verschiedenen Religionen vom jeweiligen „Überzeugungszusammenhang“ her recht Unterschiedliches bedeuten kann. Wenn etwa in der Bibel von Gottes „Gnade und Barmherzigkeit“ die Rede ist, bedeutet das im Zusammenhang von „Allein die Gnade“ etwas anderes, als wenn im Koran die Suren „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes“ beginnen. Umgekehrt aber kann völlig verschieden Lautendes im jeweiligen Überzeugungszusammenhang doch einigermaßen vergleichbar sein- so nach Paul Tillich das „Reich Gottes“ (biblisch) und das „Nirvana“ (buddhistisch), sofern letzteres die Befreiung vom Kreislauf des Leidens bedeutet.

Der „religiöse Überzeugungszusammenhang“ schließt aber auch zwischen den christlichen Konfessionen manchmal recht verschiedene Auffassungen ein, etwa im Verständnis der Sakramente. Auch in ein und derselben Konfession gibt es ein recht breites Spektrum der Aneignungen, etwa wenn für Liberale wie Evangelikale „allein die Heilige Schrift“ die maßgebliche Glaubensurkunde ist.

Die Idee einer „Ökumene der Religionen“ hat innerhalb der Christentumsgeschichte eine Tradition. So taucht der Gedanke der Sache nach schon bei dem spätmittelalterlichen Theologen Kardinal Nikolaus Cusanus (1401-1464) auf, in seinem Dialog „Vom Frieden der Religionen“ (1453).

Cusanus greift auf den altkirchlichen Gedanken des „logos spermatikos“ zurück: In Bruchstücken ist die göttliche Vernunft in der ganzen Menschheit

wirksam, in der Fülle aber in Jesus Christus als dem Mensch gewordenen Logos.

Der Religionswissenschaftler und Theologe Friedrich Heiler (1892-1967), seinerzeit Vorstandsmitglied im Bund für Freies Christentum, bekannte sich zur „größeren Ökumene“, zur „Ökumene der Weltreligionen“: „Heute sehen wir klar: die christliche Ökumene genügt nicht mehr, wir brauchen eine noch größere Ökumene. Nach all den Fehlschlägen der Politiker, den Frieden der Welt zu garantieren, kann nur noch eine Ökumene der Weltreligionen diesen der Menschheit schenken“ (2. Februar 1967; in: Heiler, Vom Werden der Ökumene, Beiheft Nr. 6 zur Ökumenischen Rundschau, Stuttgart 1967, S. 54). Heiler vertrat, wie Cusanus, eine „inklusive“ Religionstheologie. So sprach er vom universalen oder „kosmischen Christus“ und fühlte sich auch nicht vereinnahmt, wenn ein Buddhist vom „universalen Buddha“ sprach. Der katholische Theologe Karl Rahner (1904-1984), der eine Lehre von den „anonymen Christen“ vertrat, wurde von dem Zen-Buddhisten Nishitani gefragt, ob er sich umgekehrt als „anonymen Zen-Buddhisten“ bezeichnen lassen könnte. Seine Antwort: „Ich fühle mich durch solche Interpretation nur geehrt“ (so Reinhold Bernhardt, Auf dem Weg zur ‚größeren‘ Ökumene: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Theologie“. In: Hg. Reinhard Kirste u.a., Vision 2001. Die größere Ökumene, Köln 1999, S. 23-50; dort S. 45).

Nicht nur eine „inklusive“, sondern erst recht eine „pluralistische“ Religionstheologie (wie sie im Bund für Freies Christentum durch Wolfgang Pfüller repräsentiert ist) vertritt eine „größere Ökumene“, weil „Gott selbst sich als Initiator der religiösen Transzendierungs- (Überschreitungs-) Bewegung zu erkennen gibt, die – seinem universalen Heilswillen entsprechend – nicht an den Grenzen des Christusklaubens Halt macht. Das in Jesus Christus ereignishaft symbolisierte Heilswirken Gottes, liegt nicht nur allen christlichen Konfessionen, sondern allen Religionen uneinholbar voraus. Es ist der ‚Deus semper major‘ (‚Gott ist immer größer‘; 1. Johannes 3,20), der auf den Weg der ‚größeren‘ Ökumene, d.h. zum Aufbruch aus konfessioneller und religiöser Selbstgenügsamkeit ruft. [...] Das Paradigma der ‚größeren Ökumene‘ geht von der grenzenlosen und damit religionsübergreifenden Universalität, der kreativen und erlösenden Gegenwart Gottes aus“ (Reinhold Bernhardt, ebenda S. 37-38).

Wie in der innerchristlichen Ökumene, so ist auch in der Ökumene der Religionen ein Grundkonsens erforderlich. Er liegt hier eher in der Suche nach der „Urwirklichkeit“ (Martin Buber) und im Bezug darauf - ob die Urwirklichkeit nun pantheistisch oder aber „monotheistisch“-panentheistisch verstanden wird.

Auch ein „Weltethos“ (Hans Küng) gehört zu diesem Grundkonsens, denn der Bezug auf die Urwirklichkeit hat ethische Konsequenzen. Der Grundkonsens

zwischen den Religionen ist naturgemäß weit schmaler als der zwischen den christlichen Konfessionen, denn die zentralen Offenbarungsereignisse sind verschieden und so auch die Überzeugungen vom wahren Charakter des Göttlichen, von Heil und ewigem Leben. Umso wichtiger ist das gemeinsame Ringen um ein jeweils bestmögliches Erfassen der doch letztlich *einen* unbedingten Wahrheit. Da müssen die Partner ihre religiösen Maßstäbe auf den Tisch legen.

Ich meine., man kann von einem weltweiten, religionsübergreifenden „Volk Gottes“ sprechen. Denn „Gott sieht die Person nicht an; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“ (Apostelgeschichte 10,34).

Andreas Rössler

Armin Münch

Jesus - Weg, Wahrheit, Leben

Klärungsversuche zu Johannes 14,6

Viele theologische Streitpunkte sind im Kern Probleme der Sprache: Glaubenssätze werden als Aussagesätze missverstanden. „Jesus spricht zu ihm: ‚Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich‘“ (Johannes 14, 6). Diesen Vers kennen wir aus der Bibel als einen von Jesus gesprochenen Satz. Er lässt an Deutlichkeit offenbar nichts zu wünschen übrig. Er ist wie ein sicheres Fundament, von dem aus man trefflich argumentieren und bauen kann. Aber weil er so unhinterfragbar erscheint und weil er im interreligiösen Dialog eine so große Rolle spielt, lohnt es sich, einmal genauer hinzuschauen. Sowohl theologisch als auch philologisch und sprachkritisch.

„Jesus spricht zu ihm“, nämlich zu Thomas. Es ist gar nicht entscheidend, ob Jesus, der „historische“ Jesus, diesen Satz nun tatsächlich und genau so gesagt hat. Theoretisch wäre das durchaus möglich. Es ist vom Sinngehalt des Satzes sogar nachvollziehbar. Aber es ist eigentlich dann doch eher unwahrscheinlich. Jesus hätte nicht so systematisch, und er hätte auch nicht in einer solchen Dreier-Formel geredet. Das „klingt“ irgendwie nicht nach Jesus. Eher nach dem Evangelisten Johannes.

Nehmen wir deshalb also an, dieser Satz wurde Jesus vom Evangelisten Johannes in den Mund gelegt. Dann wäre es ja eigentlich ein Satz des Johannes, der von sich in Anspruch nimmt, im Sinne Jesu zu reden. Und das ist völlig in Ordnung.

Ein Bekenntnis-Satz mit Einladungscharakter

Wichtig ist, zu berücksichtigen, dass der Satz sprachlogisch eine direkte Rede ist. Ein Satz also, der an jemanden gerichtet wird. Dann hat er einen Richtungspfeil, einen Vektor. Und es ist ein Satz, den eine bestimmte Person sagt. Beachten wir, dass er mit „ich“ anfängt.

Und wenn Johannes (oder selbst Jesus) den Satz sagt, dann ist das ein *Bekenntnis-Satz*. Ein subjektiver Satz, weil ein Subjekt ihn spricht. Modern ausgedrückt: Ein Statement. Eine Konfession. Ein Satz, der von einer eigenen Erfahrung seinen Ausgang nimmt. Und der anderen mitgeteilt wird, ja, mitgeteilt werden muss! Damit sie an dieser Erfahrung selber teilnehmen können.

Gesetzt den Fall, dass jemand auf einem öffentlichen Platz diesen Satz hinausruft. Weil ihm diese Information so wichtig ist. Dann werden diejenigen, die es hören, darauf irgendwie reagieren. Das ist ja auch der Sinn einer solchen Proklamation. Die anderen kommen her, nähern sich, angelockt von diesem Satz. Sie wollen eventuell mehr wissen. Sie schnuppern sozusagen an diesem Satz, sie umkreisen ihn. Und so ist es auch gedacht. Dieser Satz ist ein Stein, der in einen ruhigen Teich geworfen wurde, dessen Wasserwellen nun Kreise ziehen. Der Teich ist die Seele der Hörer, in der er wirken soll.

Als eine Einladung ist dieser Satz ein Angebot, eine Einladung, einen Weg zu beschreiten. Und zwar den Weg, auf dem dieselbe Erfahrung möglich ist. Aus der dieser Satz ja zuallererst erwachsen ist. Man ist also eingeladen, hineinzuschlüpfen in einen Erfahrungs-„Kanal“, innerhalb dessen uns Erfahrungen derselben Art zuwachsen, wie sie in dem Satz ausgedrückt sind: Nämlich dass Jesus der Weg ist, die Wahrheit und das Leben. Und zwar muss „Jesus“ hier verstanden werden als Lebensmodell, als Lebenshaltung, als „Kleid“, wie Paulus das ausdrückt (Römer 13,14 und Galater 3,27). Nicht als historischer Mensch, als isoliertes, dinghaftes Wesen.

Man könnte es so formulieren: „Auf dem Jesus-Weg wirst du Erfahrungen machen der Lebensbegleitung und des Geführtwerdens, der Wahrheit und der Lebensfülle. Auf dieser Spur kommst du direkt mit der Quelle des Lebens in Kontakt (dem ‚Vater‘).“ Daher heißt es auch folgerichtig: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ Aber: Du wirst diese Erfahrungen nur machen, wenn du auch wirklich gehst. Nicht wenn du den Weg stillstehend betrachtest und darüber distanziert räsonierst. Ganz so, wie es der spanische Dichter Antonio Machado formuliert hat: „Wanderer, es gibt keinen Weg. Der Weg entsteht beim Gehen.“ Wer nicht geht, kann keine Erfahrungen machen. Fast müsste man sagen: Er wird keine „Er-Weg-ungen“ machen.

Einladung zur Nachfolge ist also der Haupt-Charakter und der Sinn dieses Jesus-Satzes. Nun wird besagter Vers aber vielfach anders aufgefasst. Und es kommt zu gravierenden Missverständnissen.

Fehler Nummer 1: ein Aussagesatz mit Entscheidungscharakter

Der Satz wird nicht verstanden als einladender Bekenntnis-Satz, sondern als ein Aussagesatz, der einen Tatbestand beschreibt. Es wird, oft ohne dass man dies bewusst tut, ein Satz daraus gemacht, der so klingt: Statt Original „Jesus spricht zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“, nun: „Jesus *ist* der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch *ihn*“.

Aus einem biblischen Vers, der die viva vox (lebendige Stimme) Jesu wiedergeben will, ist ein dogmatischer Satz geworden. Ganz einfach dadurch, indem man ihn aus der ersten in die dritte Person umformuliert hat. Aus „ich“ wurde „er“. Aus „mich“ wurde „ihn“.

Der Satz ist nun kein ins Wasser geworfener Stein mehr, sondern eine Art Plakat, ein Spruch, an die Wand gemalt. Etwas, das man aus der Distanz betrachten kann. Und die Leute gehen vorbei, bleiben eventuell auch stehen, und lesen das. Und sie denken sich etwas dabei. In der Regel läuft es auf eine Ja/Nein-Entscheidung hinaus. „Ja, das stimmt!“ Oder: „Nein, das sehe ich nicht so!“ Dazu gehört auch das Votum: „Ist mir doch wurscht. Geht mich nichts an.“

Aus dem *Einladungscharakter* des Satzes wurde ein *Entscheidungscharakter*. Jetzt sieht sich der, der diesen Satz hört oder liest, vor die Frage gestellt: Stimmst du dem zu? Oder lehnt du das ab? Geschrieben hat ihn freilich einer, der bereits „Ja“ gesagt hat. Ein glaubender Anhänger, ein Bekennder also. Johannes. Für ihn stimmt der Satz: Jesus ist die Wahrheit usw.

Dass dies aber eine subjektive Aussage ist, kann man dem Satz jetzt nicht mehr ansehen. Er sieht nun vielmehr aus wie eine Tatsachenbeschreibung.

Damit ist aber schon eine Abgrenzung gegeben gegenüber denen, die Nein dazu sagen; die dem nicht - oder noch nicht - zustimmen können. Außerdem ist die Bewegungsrichtung des Satzes völlig umgedreht. Von einem Satz, der zu mir herkommt (von „Jesus“ her), der mir sanft entgegenbrandet, mich umwirbt, mich einladen will („Komm, folge mir; geh meinen Weg!“), ist ein Satz geworden, der von einem Menschen, einem Christenmenschen, an die Wand gemalt wurde („Geh diesen Weg!“ „Dieser Weg ist der richtige!“).

Damit ist nun aber auch eine Distanz gegeben zwischen mir, dem Betrachter (Leser) und dem Satz (dem Jesus-Weg). Dem Satz, der angeblich auf einen ob-

jektiven Tatbestand oder Sachverhalt verweist. Aus dem Vektor, dem Richtungspfeil, der auf mich zu kommt und auf mein Herz zielt, wurde ein Pfeil, der, wie ein Verkehrszeichen, in eine bestimmte Richtung weist. „Da lang!“

Fehler Nummer 2: ein Satz mit Ausschließungscharakter

Von dem Satz: „Jesus Christus ist der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch ihn“ wird nun noch eine weitere Ableitung gemacht. Eine logische Folgerung wird daraus gezogen. Und diese lautet in etwa so:

„Jesus Christus ist der Weg und die Wahrheit und das Leben. Und sonst keiner. Er ist der einzige Weg! Andere Heilsgestalten sind Irrwege, Lüge und verkehrtes Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch ihn. Andere Wege führen nicht zum Vater, sondern in die Irre, ins Verderben. Und das gilt insbesondere für andere Religionen.“

Aus dem Satz Jesus = Weg wurde, nach dem logischen Muster: Wenn $a = b$, dann $a \neq c$, der Satz abgeleitet: Buddha \neq Weg; Mohammed \neq Weg; Tao \neq Weg.

Dies folgt unserer normalen abendländischen Logik. Der Syllogistik; der zweiwertigen Logik vom ausgeschlossenen Dritten. Besonders Aristoteles ist ein Ahnvater dieser Logik. Ich nenne das eine „heidnische“ Logik. Womit gesagt sein soll, dass diese Logik allgemein menschlich ist. Sie ist vernünftig, philosophisch. Nicht aber christlich! Wobei es keine im eigentlichen Sinne christliche Logik gibt. Das „Christliche“ besteht in der richtigen Anwendung bzw. Nicht-Anwendung der in sich wertfreien Logik.

Nun hat der Satz nämlich seine zweite Wandlung genommen: Aus dem Einladungs-Charakter wurde über den Entscheidungscharakter der *Ausschließungscharakter*. Nun drückt der Satz die Exklusivität des Christentums aus. Und zugleich die Abwertung aller anderen religiösen Wege.

Aus dem Stein, der ins stille Wasser geworfen wurde, ist nun ein Stein geworden, der nach anderen geworfen wird! Ein Satz der Ausgrenzung. Der Pfeil ist nun kein Liebespfeil mehr, der mich treffen will. Auch kein Richtungspfeil, der in eine bestimmte Richtung weist. Sondern ein feindseliger Pfeil, der drohend auf andere zielt. Das war nie und nimmer die Absicht Jesu!

Wenn Jesus sich als „Weg“ bezeichnet hat, dann hat er die Einladung zu diesem Weg im Blick. Nicht aber die Ausschließung anderer Wege. Jesus denkt sozusagen monistisch (von monos = eins). Oder sagen wir besser: nicht-dualistisch. Aber niemals dualistisch, zweiteilig.

Wenn er etwas sagt und positiv benennt (Weg), dann ist damit nicht unausgesprochen eine Negation von etwas anderem mitgemeint und mitgedacht. Es ist unsere griechische Logik, es ist unser „Aristotelismus“, der Jesus dies unterstellt! Aber wir selbst tragen das von uns aus an ihn heran.

Daran zeigt sich, dass es der Geist der zweiwertigen Logik ist, der uns weithin beherrscht. Nicht der Geist Jesu. Nicht der Heilige Geist. Insofern haben alle, die so denken, eher Aristoteles zum geistigen Vater als Gott den Heiligen Geist.

Das Sprachspiel der Liebe

Zusammenfassung im Sprachspiel der Liebe: Die Sprache der Liebe spricht anders als die Wissenschaft oder als der Polizeibericht.

Wer zu seiner Geliebten sagt: „*Du bist die schönste Frau der Welt!*“, der spricht seine Liebe aus. Der übertreibt, der benutzt Superlative, die dem andern wohl tun sollen, ihn loben, ihm schmeicheln wollen. Wer so redet, der legt ein Bekenntnis seiner Liebe ab. Außerdem ist das nur innerhalb eines zweipoligen Sprachkanals gesagt. Im intimen Dialog. In der Linie Ich - Du. Das soll niemand sonst hören; geht niemanden draußen etwas an.

„*Meine Frau ist die schönste Frau der Welt*“: Wer so spricht, nun, der ist entweder verliebt, oder dumm. (Oder beides?). Ein anderer, der das hört, denkt: „Ja, ja, Liebe macht blind! Dem einen sein Uhl, dem andern sein Nachtigall.“ Natürlich wird das nicht als empirische, als wissenschaftliche Aussage genommen. Denn wie sollte dies nachgewiesen werden? Bei drei Milliarden Frauen auf der Welt? Zudem: woher kommen die Kriterien für „die Schönste“? Das ist doch weitgehend subjektiv.

Wer nun aber das Ganze steigert und sagt: „Meine Frau ist die schönste Frau der Welt. Eure sind dagegen alle hässlich“, der kriegt Ärger. Und zwar zu Recht! Das ist weder ein Bekenntnis noch eine naive, liebesblinde Feststellung, sondern schlicht eine Beleidigung.

Und so ist es mit dem sogenannten „Absolutheitsanspruch der Religionen“. Jeder Gläubige einer Religion, jeder Bekenner ist ein Liebender. Und das ist vollkommen in Ordnung so und ist sogar ein Muss! Jeder soll, nein: muss seine Religion als die Wahre, Einzige, Beste, Schönste ansehen.

Jeder Christ soll sagen: Meine Religion ist die beste auf der Welt. Das Christentum ist *der* Weg zur Wahrheit und ins volle Leben. In Klammer: (für mich!) Probiert es selber!

Aber die Ableitung: „Alle anderen Religionen sind unwahr, hässlich, minder-

wertig“ - diese Ableitung ist verkehrt, dumm, unnötig, beleidigend. Sie folgt einer technischen, kalten Logik. Nicht der Logik der Religion, nicht dem Heiligen Geist. Denn der ist ein Geist der Liebe. Und lässt uns als Liebende reden. Und vor allem: Wege gehen.

Nur so kommen wir einander näher und können in Frieden zusammen leben. Als Liberale und Evangelikale, als Christen und als Anhänger anderer Religionen.

Wolfgang Erich Müller

Vernünftige Bibelauslegung

Von Martin Luther zum Aufklärungstheologen Johann Salomo Semler

Ein Blick auf gegenwärtige fundamentalistische Strömungen zeigt, dass Religionen häufig an der Unterminierung der Subjekthaftigkeit und der Autonomie (Selbstständigkeit) von Menschen beteiligt sind. Auch ein Blick etwa auf Martin Luthers Schrift „De servo arbitrio“ (Vom unfreien Willen, 1525), in der er gegen den Humanisten Erasmus von Rotterdam die Vorstellung eines freien Willens der Menschen bekämpft, oder auf die Prädestinationslehre des anderen bedeutenden Reformators, Jean Calvin, bestätigt, dass auch einer Bewegung wie der Reformation, die die Bruchstelle zwischen dem Ende des Mittelalters und dem Beginn der frühen Neuzeit markiert, nicht zwangsläufig die Vorstellung eines eigenständigen menschlichen Subjektes - des erkennenden Ich – innewohnt bzw. inhärent sein kann. Allerdings sind in der Reformation Denkelemente angelegt, die, in einem bestimmten Interpretationsrahmen weitergedacht, den ich mit der theologischen Aufklärung bezeichne, letztlich zu einem autonomen Subjekt führen, also einer fundamentalistischen Engführung entgegenstehen.

Um die exemplarische Nachzeichnung dieses Prozesses geht es mir im Folgenden. Dabei lege ich zunächst kurz dar, wie Luthers Auslegungsprinzip aufgrund seiner Kritik an der mittelalterlichen Hermeneutik (Auslegungskunst) vom vierfachen Schriftsinn zu den ersten Grundzügen eines selbstverantworteten Umgangs mit der Bibel gelangt. Die Fortführung dieses Impulses zeige ich am historisch-kritischen Schriftverständnis des Aufklärungstheologen Johann Salomo Semler (1725-1791) auf.

Die Vorstellung eines selbstverantwortlichen Subjekts

Einerseits bezieht sich Semler selbst auf Luther, andererseits hat er mit der Schriftlehre der protestantischen Orthodoxie und ihrer Auffassung von der Verbalinspiration der Bibel einen ähnlich massiven Gegner eines eigenverantworteten Zugangs zur Schrift wie auch Luther in seiner Distanzierung von der mittelalterlichen Auslegungstradition. Außerdem hatte Semler als einer der bedeutendsten deutschen Theologen der Aufklärung eine genaue Kenntnis von dem Forschungsstand über die historische Genese der Bibel nicht nur in Deutschland, sondern auch von der damaligen außerordentlich wichtigen und fortschrittlichen englischen und französischen Forschung. Er selbst gelangte zu einer nicht-autoritären Hermeneutik, die, was für dieses Thema relevant ist, zu der Vorstellung von einer „Privatreligion“ und Privattheologie führte, also die Bedeutung des Subjektes und seiner eigenen Erkenntnis hoch veranschlagte.

Für ein religiöses Verständnis ist dieser theologisch-aufklärerische Ansatz ein Weg aus der Bevormundung durch ein bestimmtes Interpretationsmonopol, wie der protestantischen Orthodoxie. Semler nimmt dabei Elemente von Luther auf und prägt sie zugunsten einer religiös begründeten eigenen Interpretationsweise von vorgegebenen Texten um. Damit wird die geistesgeschichtlich wichtige Dimension dieses Themas deutlich, denn nur ein erkennendes Ich ist zu einer selbstständigen Interpretation von Texten in der Lage. Das heißt, die von Semler vertretene Hermeneutik führt zu der Vorstellung eines selbstverantwortlichen Subjektes, was in diesem Stadium des Denkprozesses noch theologisch abgesichert bleibt.

Auf Christus zentrierte Bibelauslegung bei Martin Luther

Luthers Auslegungsprinzip der Bibel wird in der Formel „sola scriptura“ (allein die Heilige Schrift) zusammengefasst. Es besagt im reformatorischen Verständnis, dass die Bibel zur Erkenntnis des Heils allein notwendig, aber auch ausreichend ist. Damit wird der geläufigen katholischen Behauptung widersprochen, die Auslegung bedürfe der Ergänzung durch die Tradition. Luther betont die Suffizienz (Zulänglichkeit), aber auch die Klarheit und Verständlichkeit des Inhalts der Schrift, womit er das Schriftprinzip zu einem hermeneutischen Prinzip macht. Inhaltlich hat die Schrift in Jesus Christus ihr Zentrum und soll von hier aus verstanden werden. Dies wird auch durch den Satz von der sich selbst interpretierenden Schrift zusammengefasst:

„Daß die Heilige Schrift sui ipsius interpres sei [sich selbst auslege], trat

nicht als ein Zweites zum 'sola scriptura' hinzu, sondern explizierte nur dessen hermeneutischen Sinn. Zum reformatorischen Schriftprinzip gesellte sich nicht etwa ein hermeneutisches Prinzip, vielmehr ist das reformatorische Schriftprinzip, recht verstanden, nichts anderes als ein hermeneutisches Prinzip. Es besagt: Die Schrift ist nicht dunkel, so daß es zu ihrem Verständnis der Tradition bedürfte“ (Gerhard Ebeling: Wort und Glaube I, Tübingen 1960, S. 320-321).

Das besagt, dass die Schrift nicht dunkel ist, sodass man zu ihrem Verständnis der Tradition bedürfte.

Damit ist das Schriftprinzip ein kritischer Maßstab, wenn es um in der Tradition anerkannte Auslegungen geht, aber auch um sich auf sie berufende Lehren der Kirche oder der Theologie. Die Glaubenslehren, so Luther, können nicht einfach aus der Tradition abgeleitet werden, sondern bedürfen der Überprüfung an der Schrift. Damit ist ein entscheidender Schritt in Richtung auf eine kritische Sicht von Traditionen getan.

„Denn theologische Traditionen, die sich im Laufe der Kirchengeschichte herausgebildet haben, können von dem Inhalt der Heiligen Schrift, welche die Norm der Theologie und Verkündigung sein soll, abweichen und in Widerspruch zu ihm geraten“ (Gottfried Hornig: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semler und seine Stellung zu Luther, FSThR 8, Göttingen 1961, S. 179).

Damit wird also reformatorisch die Wahrheit einer Aussage nicht einfach aus ihrem Alter gefolgert, denn der eigentliche Ursprung einer Tradition kann historisch unsicher sein, wie es etwa auf Vermutungen, Irrtümer, Legenden oder Fälschungen zutrifft.

Luthers Auffassung geht noch weiter, denn er hält den biblischen Kanon (die Gesamtheit der Bibel) für eine Sammlung von Schriften, die nicht das Wort Gott von sich aus ist, sondern enthält. Dem Umfang, aber auch der Form nach ist dieser Schriftkanon ein Werk von Menschen. Ihm kommt als solchem weder eine göttliche Eigenschaft zu noch eine derartige normative Bedeutung, dass er in allen Teilen für Christen absolut verpflichtend wäre. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass Luther bei der Übersetzung der Hebräischen Bibel nicht den traditionellen - lateinischen - Vulgatatext zugrunde gelegt hat, sondern den jüdischen masoretischen Text. Damit wurde zugleich der gebräuchliche Kanon eingeschränkt, da die Übersetzungsvorlage die apokryphen Schriften - Weisheit Salomonis, Jesus Sirach, 1. und 2. Makkabäerbücher, 3. und 4. Esrabuch, Tobias und Judith - nicht enthielt. Auch hat Luther selbst die biblischen Schriften unterschiedlich beurteilt. Er schätzte aus dem Alten Testament besonders Psalmen und Propheten, während er im Neuen Testament aufgrund seines christo-

zentrischen Schriftverständnisses die paulinischen Schriften und das Johannes-evangelium hervorgehoben hat, nicht aber den Jakobusbrief und die Offenbarung des Johannes.

Luthers Hermeneutik wies, wie schon erwähnt, die mittelalterliche Hermeneutik des vierfachen Schriftsinnes zurück. Diese Auffassung behauptet, dass neben dem *sensus literalis* (Wortsinn) noch der allegorische, der tropologische (moralische) und der anagogische (auf das Reich Gottes bezogene) Sinn der einzelnen Stellen zu erheben sei, wie es der bekannte Merkvers zusammenfasst: „Der Wortsinn lehrt, was geschehen ist; der allegorische, was zu glauben ist; der moralische, was zu tun ist; der anagogische, wohin zu streben ist“.

Auf diese Weise kann, kritisch gesagt, aus einem Text herausgelesen werden, was nicht in ihm steht. Ein Beispiel: „Jerusalem“ bedeutet wörtlich eine bestimmte Stadt, deutet allegorisch auf die Kirche hin, tropologisch auf ein geordnetes Staatswesen und anagogisch auf das himmlische Jerusalem.

So werden Texte aktualisiert, und geheime, nicht offen zutage tretende Gehalte kommen hinzu. Damit wird ein enormer Bedeutungsreichtum produziert, bei dem überdies Aussagen aus verschiedenen Zeiten und von unterschiedlichen Autoren herangezogen und miteinander kombiniert werden. Eine solche Art der Auslegung trägt also fremde Gedanken in den Text hinein, ohne dass sie aus ihm selbst ableitbar wären. Dagegen beruft sich Luthers Hermeneutik nur auf den Wortsinn und behauptet die Klarheit der Schrift. Durch seine Verordnung der christozentrischen Sicht des Neuen Testaments und die damit einhergehende Differenzierung zwischen der Bibel und dem zu predigenden Wort Gottes andererseits hat Luther eine Möglichkeit geschaffen, sich von der Bedeutung einer als gültig behaupteten Auslegungstradition zu befreien. Gleichzeitig ist allerdings als Problem die dogmatische Bestimmung zu vermerken, die Mitte der Schrift sei das, „was Christum treibet“, denn dies lässt sich wirklich immer ebenso wenig eindeutig erkennen wie die Unterscheidung zwischen Bibel als Buch und Wort Gottes als dem eigentlich Gemeinten. Allerdings ist damit die Möglichkeit geschaffen, sich in bestimmten Fällen vom vorfindlichen Text zu distanzieren.

Die historische Kritik Semlers wird an diesem Punkt entscheidend weitergehen. Deutlich aber ist für das Thema des werdenden Subjekts auf jeden Fall geworden, dass Luther mit dieser Auffassung die Möglichkeit schafft, die Gültigkeit einer Textinterpretation nicht einfach von einer Institution autoritär festlegen zu lassen, die akzeptiert werden muss, sondern von einem jeden aufgrund benannter hermeneutischer Prinzipien nachvollziehbar wird. Ein jeder Mensch, der imstande ist, diese Prinzipien anzuwenden, kann jetzt also den Text interpre-

tieren. Dies ist es, was ich als Denkelement bei Luther bezeichnet habe, das gestattet, von einem werdenden Subjekt zu sprechen. Wenn man damit die Fähigkeit zu einer eigenen Interpretation meint, dann ist hier der erste Grund festgehalten, um einen Text - oder später auch die Welt - eigenständig auszulegen, wobei für Luther die Christozentrik als Textperspektive selbstverständlich bleibt.

Streng historische Bibelauslegung bei Johann Salomo Semler

Semler hat seine historisch-kritische Schriftauslegung in mehreren vielbeachteten Werken entfaltet (etwa die vierbändige „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“, Halle 1771-1775). Er nimmt die reformatorische Unterscheidung von Gottes Wort und Schrift auf und führt sie entscheidend weiter. Mit ihrer Hilfe versucht er, inhaltlich an der Bibelautorität bei gleichzeitiger Bibelkritik festzuhalten. Interessant dabei ist, dass es für ihn keine äußeren Kriterien zur Feststellung dessen mehr gibt, was als „Wort Gottes“ bezeichnet wird. Dessen Wahrnehmung geschieht vielmehr nur durch die subjektive Erfahrung des Individuums, das vom Wort ins Herz getroffen und dadurch verändert wird, doch bleibt dies eine schwierige Balance zwischen subjektiver Erkenntnis und einem objektiven Charakter habenden Wort Gottes: *„Der einzige Beweis, der einem aufrichtigen Leser ein ganz Genüge tut, ist die innere Überzeugung durch Wahrheiten, welche in dieser heiligen Schrift (aber nicht in allen Theilen und einzelnen Büchern) angetroffen werden, welches man sonst, kurz zu reden [...] das Zeugnis des heiligen Geistes in dem Gemüte des Lesers genannt hat“* (Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, Zweiter Theil, Halle 1772, S. 39).

In der Folge kann Semler dann die Kritikentzogenheit des Wortes Gottes festhalten: *„Das Wort Gottes ist freilich außer und über aller Kritik“* (Semler: Ausführliche Erklärung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen, Halle 1777, S. 112). Auf diese Weise will er also sowohl die Bibelkritik aufnehmen, ohne aber einen Verlust des Wortes Gottes reklamieren zu müssen: *„Gesetzt also Johannes 8 die ganze Historie von der Ehebrecherin fällt gar weg, wie sie in vielen damaligen Abschriften und Überzeugungen großer Kirchenparteien fehlte; so fehlt ein Stück in der sogenannten scriptura sacra, aber es fehlt gar nichts von dem Worte Gottes“* (Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon; nebst einer Antwort auf die tübingsche Verteidigung der Apocalypsis, Halle 1771, S. 117).

Semler hat eine derart streng historische Schriftauslegung gemäß dem Wortlaut des Textes gefordert, dass sie den jeweiligen Autoren zur Zeit der Niederschrift des Textes erreicht. Diese Ermittlung des historischen Schriftsinnes erhält einen Vorrang vor jeder erbaulichen Aktualisierung des Textes, womit ausdrück-

lich die Auffassung vom vierfachen Schriftsinn zurückgewiesen wird, wie auch die orthodoxe Schriftauffassung, die aus der Verbalinspiration der Bibel ihre über jeden Zweifel erhabene unmittelbare Gewissheit ableitet. Aber auch die pietistische Auffassung eines erbaulichen Textverständnisses bei gleichzeitiger Erkenntnis des jeweiligen „status salutis“ (Heils-Stand) weist Semler als mit dem Text nicht direkt vereinbar zurück.

Semler bezieht dagegen das den Text lesende Ich auf den Wortsinn der Schrift, fordert darüber hinaus nicht nur eine Vertrautheit mit biblischem Sprachgebrauch überhaupt, sondern auch die Kenntnis der historischen Umstände, von denen der jeweilige Text berichtet, sowie von seiner Abfassungszeit. Erst nach dieser historischen Auslegung kann ein biblischer Text erbaulich und praktisch appliziert (angewendet) werden. Doch dürfen beide Vorgänge nicht miteinander vermischt werden, wobei Semler ohne weiteres zugesteht, dass manche Texte nicht erbaulich verwendet werden können. Deshalb darf sich auch kein Exeget über die Ergebnisse einer historischen Interpretation hinwegsetzen: *„Man muß [...] genau das, was eigentlich historisch ist, wirklich auf tauglichen Zeugnissen beruht, unterscheiden lernen von Mutmaßungen, Erläuterungen und Meinungen“* (Semler: Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleisse in der ganzen Gottesgelehrsamkeit für angehende Studiosos Theologiae, Halle 1757, S. 191). Hier klingt also bereits die Einsicht an, dass Geschichte von einem bestimmten Standpunkt aus geschrieben wird.

Diese Hermeneutik mit ihrer Erkenntnis der Zeitabhängigkeit eines Sprachgebrauchs, der zugleich individuell geprägt ist, versagt sich dem Deutungsprinzip einer von jeweiligem kirchlichen Interesse geprägten analogia fidei (Entsprechung im Glauben). Dieses Interesse gerät mit den Grundsätzen einer historischen Auslegung in Konflikt, da es bestimmte dogmatische Intentionen in den Text einträgt.

Stattdessen fordert Semler die sogenannte freie Lehrart, also das Recht zur Kritik von bestehenden Vorurteilen, wie die Befreiung der Exegese von dogmatischer Gebundenheit. Außerdem hat er das Verfahren kritisiert, aus der Hebräischen Bibel Belege für die Richtigkeit christlicher Glaubenslehren zu suchen, wenn sie in ihrem Wortlaut dazu nicht geeignet sind, und kommt zu der Feststellung, dass die meisten christlichen Auffassungen nur neutestamentlich begründet werden können: *„Ich behauptete, daß die christliche Lehre unmittelbar aus den Urkunden des neuen Bundes und zwar aus den fruchtbarsten und deutlichen Stellen bewiesen und dargestellt werden sollte; aus dem alten Testament aber nur jene Stellen solcher Verfasser, [...] in denen der Geist Christi, die vollkommene Einsicht in eine geistliche Religion, schon in einigem Maße befindlich war“* (Semler: Ausführliche Erklärung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen, Halle 1777, Vorrede, unpag.). Die bewusste

oder unbewusste Christianisierung alttestamentlicher Texte musste damit aufgegeben werden.

Der Zugang zum Text ist damit nur über die Vernunft möglich, was ausdrücklich nicht nur für Theologen gilt, sondern für alle Menschen, weil sie nur auf diese Weise zu eigenständigen Glaubensüberzeugungen und zu einer eigenen Religion gelangen können: *„Es behalten aber alle Leser der heiligen Schrift und alle Zuhörer des christlichen Unterrichts den ganzen Gebrauch ihrer vernünftigen Fähigkeit nicht nur frei, sondern es ist auch ihre große würdige Pflicht, ja nicht die Beschäftigung des Verstandes bloß anderen anheim zu geben und sich selbst davon loszusagen. Die Religion wird sonst ein Menschwerk, ein Geschäft anderer, welche [...] sich ein Recht einbilden, Entscheidungen zu geben, daß dieses und jenes der Inhalt der göttlichen Belehrung durchaus sei und sein müsse“* (Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, Dritter Theil. Nebst Antwort auf eines unekannten Naturalisten Sendschreiben, Halle 1773, S. 227).

Ein theologisches Deutungsmonopol der Bibel ist damit zugunsten des Zuganges zum Text über das individuelle Verstehen abgeschafft worden. Die Vernunft bezeichnet weder angeborene Ideen noch konkrete Erlebnisinhalte, sondern das immer neues Wissen erweiternde und Vorurteile überwindende Erkenntnisvermögen: *„Die Vernunft mag noch so verderbt und mangelhaft jetzt bei uns sein und folglich mit Recht heißen: so ist sie doch zu dieser historischen Erkenntnis hinlänglich und unentbehrlich: daß 1) die heilige Schrift wirklich das sei, wofür sie uns von den Propheten und Aposteln ist angeboten und in die Hände gegeben worden; 2) daß ihr Verstand, der Inhalt einzelner Stücke und Aussprüche wirklich dieser und nicht jener sei“* (Semler: Historisch-theologische Abhandlungen, Halle 1762, S. 122).

Semler erkennt, dass die vorhandenen Bibelhandschriften einen unterschiedlichen Quellenwert besitzen, dass durch Textüberlieferungen, Übersetzungen und beim Abschreiben Veränderungen des ursprünglichen Textes geschehen sind. Deshalb muss man die verschiedenen Lesarten miteinander vergleichen. Die Behauptung orthodoxer Schriftlehre von der Vollkommenheit, Unversehrtheit und Verbalinspiration des überlieferten Textes ist damit überwunden. Eine Ausnahmeregel oder ein Sonderstatus für die sachgemäße Interpretation der Bibel werden von Semler schließlich nicht mehr in Anspruch genommen: *„Man muß das neue Testament eben so lesen, nach den Grundsätzen auslegen als alle Schriften in der Welt. Komme heraus, was mag“* (Semler: Hrn Caspar Lavaters und eines Ungenannten Urtheils über Hrn. C.R. Steinbarts System des reinen Christentums. Mit vielen Zusätzen von D. Joh. Sal. Semler, Halle 1780, S. 123).

Diese Hermeneutik wird so zu einer an der Zeichenfunktion orientierten Signifikationshermeneutik, die der Textauslegung die Aufgabe zuweist, die Bedeutung der sprachlichen Zeichen zu erkennen. Allerdings geht Semler noch von der

Annahme der Eindeutigkeit der Bedeutungsrelation von Wort und gemeintem Sachverhalt aus. Damit erscheint ihm die Feststellung des wirklich Intendierten einer Textaussage möglich, die er in dieser Eindeutigkeit jedoch in späteren Jahren aufgegeben hat: *„Ich fange in der Tat an, es für unwahr zu halten, was man solange Zeit lehrte, es sei in der Bibel eine feste, determinierte Beschreibung der christlichen Wahrheiten oder Begriffe also enthalten, daß nur eine allereinzige Vorstellung unaufhörlich die wahre Vorstellung sein solle und müsse, dies weil sie schon in diesen Worten enthalten oder angezeigt sei“* (Semler; in: Johann Kiddle's Abhandlung von Eingebung der heiligen Schrift, mit vielen freiern Zusätzen von D. Johann Salomo Semler. Nebst einem Anhang über das Buch Esther, Halle 1873, S. 150).

Auf diese Weise nähert sich Semler einer Symboltheorie an, „die hinsichtlich der geistlichen Wirklichkeiten des christlichen Glaubens mit einer Differenz zwischen sprachlichem Symbol (Wort, Aussage) und dem Symbolisierten (der gottgewirkten geistlichen Wirklichkeit) rechnet. Kennzeichnend dafür ist die Erklärung, daß wichtige biblische und dogmatische Aussagen der Christologie, Soteriologie und Abendmahlslehre (z. B. die Bezeichnung des Kreuzestodes Jesu Christi als ‘Opfer’, die durch Christus bewirkte ‘Versöhnung’ und ‘Erlösung’) sowohl sensu proprio [im eigentlichen Sinn] als auch sensu improprio [uneigentlich] verstanden werden können“ (Gottfried Hornig: Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Hallische Beiträge zur Europäischen Aufklärung, Band 2, Tübingen 1996, S. 269-270).

Zur Veränderung der Hermeneutik haben damit erkenntnis- und sprachkritische Reflexionen beigetragen, die die Relativität menschlicher Gottesvorstellungen und die Rede von Gott betreffen, denn von Gott als unendlichem Wesen kann man nur menschlich, das heißt endlich reden, woraus sich die Inadäquatheit (Unangemessenheit) menschlicher Rede von Gott ergibt. Die weitere Folge ist die Erkenntnis der Historizität biblischer Aussagen. Aus der Erkenntnis der Differenz zwischen biblischem und kopernikanischem Weltbild etwa folgt: *„Es gibt wirklich viele Dinge in der heiligen Schrift, von denen nicht so geredet wird, wie sie wirklich waren, sondern nach der Meinung der Zeiten, in denen sie geschahen“* (Semler; in: Hugh Farmer's Briefe an D. Worthington über die Dämonischen in den Evangelien. Mit Zusätzen und einer Vorrede, den Begriff der Inspiration zu bessern, von D. Joh. Sal. Semler, Halle 1783, S. 222).

Folglich ist die Bibel kein Compendium empirischer Wahrheiten, sondern wird neutestamentlich auf die Bedeutung der Christusbotschaft beschränkt, bei gleichzeitigem Plädoyer für eine Offenheit gegenüber den Erkenntnissen der Wissenschaften. Das bestätigt, dass Semler nicht die prinzipielle Gleichartigkeit

aller kanonischen Schriften kennt, das Alte Testament gegenüber dem Neuen Testament zurücksetzt, wobei er, wie gesagt, allerdings die Psalmen und Propheten betont und neutestamentlich Paulus und Johannes - und hierin Luther - folgt.

Im Zusammenhang eines solchen Textverständnisses werden biblische Ausdrucksweisen, etwa vom Stillstehen der Erde, des Auf- und Untergehens der Sonne, nicht mehr als korrekte Beschreibung von Naturvorgängen erfasst. Aufgrund dieser Erkenntnis, dass die Bibel in ihrem Wortlaut nicht mehr als irrtumslos und unfehlbar angesehen werden kann, können Widersprüche zur zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Forschung zugegeben und müssen nicht wegeklärt werden. Semler ist im Rahmen seiner aufgeklärten Schriftauffassung nicht länger bereit, vorwissenschaftliche Naturvorstellungen zu akzeptieren.

Den drohenden Widerspruch zwischen den Aussagen der Bibel und naturwissenschaftlichen oder historischen Forschungsergebnissen versucht Semler durch die Anwendung der „Akkommodations-Theorie“ zu beseitigen. Demnach haben sich die biblischen Schriftsteller den vorwissenschaftlichen Erkenntnissen ihrer Zeit angepasst, um von ihren Zeitgenossen verstanden zu werden. Damit ist Semler nicht zur vorbehaltlosen Anerkennung von biblischen Aussagen gezwungen, die den wissenschaftlichen Ergebnissen seiner Zeit widerstreiten. Vielmehr kann mit Hilfe der Akkommodationstheorie zwischen biblischen Aussagen und aktueller Forschung vermittelt werden, sodass an dieser Stelle ein *sacrificium intellectus* (Preisgabe des Verstandes) vermieden werden kann. Zugleich wird so ein unglaublich verwerfliches Auseinanderfallen von Theologie und Naturwissenschaften verhindert.

Inwieweit der Gedanke einer theologischen Bevormundung anderer Wissenszweige inzwischen fallengelassen worden ist, belegt eine Aussage Semlers, die zugleich das Bild von der Philosophie als *ancilla theologiae* (Magd der Theologie) endgültig verabschiedet: „*Quicquid verum est in philosophia, verum etiam est in theologia*“ (= *was wahr ist in der Philosophie, ist auch in der Theologie wahr*) (Semler, in: Sigmund Jacob Baumgarten: Evangelische Glaubenslehre. Erster Band. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung, herausgegeben von D. Johann Salomo Semler, Halle 1759, S. 49).

Vorausgesetzt ist dabei, dass die Vernunftkenntnis nicht willkürlich ist, sondern einer wissenschaftlichen Reflexion folgt. In deren Folge steht die Preisgabe mythologischer Vorstellungen, wie sie in den konkreten Bildern vom Himmel, dem Paradies oder der ewigen Seligkeit gleichermaßen zu finden sind, wie in den Vorstellungen von der Hölle, dem Totenreich oder einem unterirdischen Ort ewiger Strafen (siehe Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, Dritter Theil, Halle 1773, S. 209-210; 296; 415).

Als Erbgut orientalischer Mythologie brauchen diese Vorstellungen in einem christlichen Rahmen nicht mehr beibehalten zu werden. Diese Sichtweise hat die Konsequenz, dass die Vorstellung vom Teufel als Aberglaube bezeichnet wird, das Böse also nicht mehr in einer bestimmten Gestalt inkarniert vorgestellt werden kann, womit es - aufgrund der Sünde - kein göttlich legitimes Recht des Teufels auf die Menschen geben kann. Entsprechend wird ein Erlösungsverständnis kritisiert, wonach Jesus Christus das Lösegeld sei, das Gott dem Teufel bezahlt habe (siehe Semler: *Ascetische Vorlesungen zur Beförderung einer vernünftigen Anwendung der christlichen Religion*, Erster Band, Halle 1772, S. 266-267).

Damit wird ein Gedanke vorbereitet, der sowohl zu einer starken Autonomie der Menschen führt sowie zur Abweisung jeglicher Mythologie. In ihr sieht Semler eine zu kritisierende Tendenz, göttliche und metaphysische Wesen anthropomorph (menschenartig) zu beschreiben und damit etwas Ahistorisches zu historisieren. So kann man mit der Akkommodationstheorie, dem kritischen Wirklichkeitsverständnis und der Entmythologisierung die Punkte bezeichnen, an denen Semlers Abstand zu Luthers oftmals mittelalterlich orientiertem Weltbild deutlich wird.

Gerade das kritische Wirklichkeitsverständnis Semlers, mit dessen Hilfe jeder Widerspruch zwischen den Erkenntnissen seiner Zeit und einem religiösen Wirklichkeitsverständnis vermieden werden soll, erlaubt keine Übernahme mythologischer Vorstellungen, zu deren Distanzierung die Akkommodationstheorie eingesetzt wird, da sie die Zeitbedingtheit biblischer Aussagen erfassen kann, ohne sich in Widersprüche zu aktuellen Forschungsergebnissen zu setzen.

„Privatreligion“: ein von der Kirche emanzipiertes Christentum

Die Konsequenz dieser Auffassung führt zur Vorstellung einer „Privatreligion“ und Privattheologie, in der sich die Frömmigkeit ganz aus kirchlichen Normen löst und zu einem von der Kirche emanzipierten Christentum führt, wie es im Rahmen der Bestrebungen des 18. Jahrhunderts verständlich ist, wenn es um die Betonung individueller Rechte und Überzeugungen geht.

Der Begriff der „Privatreligion“ meint nicht, dass sich jeder sein eigenes Heil beliebig herstellen kann, wohl aber, dass man in eigenem Glauben und dessen Vollzug weder an Lehrtraditionen noch an kirchliche Autoritäten gebunden ist. Die „Privatreligion“ ist eine persönliche Angelegenheit, die durch neue Erfahrungen oder Erkenntnisse sich wandeln kann und Auswirkungen auf die Gestalt eigenen Lebens hat. Daraus folgt die Bejahung einer eigenen Privattheologie als

der Reflexionsstufe der eigenen Religion, womit nochmals deutlich wird, dass der Glaube als Summe der eigenen Überzeugungen nicht an eine zeitbedingte Gestalt eines theologischen Lehrsystems zurückgebunden sein kann und darf: „*Es ist also die wirkliche christliche Erbauung, geistliche Beruhigung und Besserung einzelner ernstlicher Christen nicht gebunden an eine feste Reihe der Beschreibungen, die hie und da Theologie als Lehrformel eingeführt haben*“ (Semler: Lebensbeschreibung, Zweiter Theil, Halle 1782, S. 351). Oder der gleiche Aussagegehalt, jetzt aber gleichsam theologisch abgesichert: „*Die innere eigene Religion ist keiner menschlichen Lehrform, sondern Gott und dem Gewissen allein unterworfen*“ (Semler: Letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion. Mit einer Vorrede herausgegeben von Chr. Gottfr. Schütz, Königsberg 1792, S. 137). Damit wird die Freiheit der „Privatreligion“ von Staat und Kirche gerade aufgrund der Aufnahme der reformatorischen Erkenntnis der Unmittelbarkeit zwischen Gott und Einzellnem gefordert. Jede Zwischenschaltung von interpretationsbestimmenden Traditionen oder Institutionen ist damit zurückgewiesen worden, da das Individuum eigenständig in der Lage ist, Texte zu lesen und zu verstehen. Damit ist das Recht von individuellen Gestaltungen der Religion hervorgehoben, geltende Kirchenlehren oder die Einschränkung auf bestimmte Frömmigkeitsformen sind zurückgewiesen worden.

Vielmehr wird die freie persönliche Gewissensfreiheit betont, in der damaligen Zeit mit dem beachtlichen Ausdruck „*Christiani etiam extra ecclesiam*“ (= *auch außerhalb der Kirche gibt es Christen*) (Semler: Institutio ad doctrinam Christianum liberaliter discendam, auditorum usui destinata, Halae 1774, S. 13) zusammengefasst.

Ebensowenig, wie man für andere Personen essen, trinken oder schlafen kann, kann man für sie glauben. Deshalb sieht Semler den Glauben im Sinn der „Privatreligion“ als persönliches Gottesverhältnis, das den jeweiligen Menschen ausmacht, zugleich durch die Verkündigung Christi legitimiert, womit er selbst versucht, seine Auffassung vor der Kritik von anderer theologischer oder kirchlicher Seite zu immunisieren: „*Man kann also mit Recht sagen, Christus ist der Urheber der eigenen freien Privatreligion aller Christen; er lehrete eben die Unentbehrlichkeit der eigenen innern Verehrung Gottes für alle dazu fähigen Menschen*“ (Semler: Letztes Glaubensbekenntnis, Königsberg 1792, S. 214).

Glauben und Gewissen sollen also vom menschlichen Bevormunden frei und nur an Gott gebunden sein, was Semler zufolge Luthers wesentliche Einsicht war, denn die Reformation hat „*die innere Religion oder die Freiheit des Gewissens mit Recht dafür angesehen, [...] daß sie keinem menschlichen Befehl unterworfen seyn könne*“ (Semler: Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, Leipzig 1786, S.112). Dies aber bezieht sich nicht nur auf den Bereich von Glaubens-

und Gewissensfreiheit, sondern wird von Semler auf den Bereich von Wissenschaft und Forschung entgrenzt. Damit ist sein entscheidender Beitrag genannt, das seit der Reformation potenziell in Ausbildung befindliche Subjekt zur freien Auseinandersetzung mit der Welt zu befähigen.

Nur der eigenen Einsicht verpflichtet

Hier ist keine gewohnheitsmäßige oder gar gedankenlose Zustimmung zu bestimmten Auffassungen impliziert, sondern gerade die eigene reflektierte Zustimmung. Deshalb habe ich diese Ausführungen unter den Gedanken des werdenden Subjekts gestellt, wobei es im Rahmen von Semlers Ansatz verständlich ist, dass er seine Auffassung von der „Privatreligion“ noch theologisch absichert und damit eine mögliche theologische oder kirchliche Kritik zurückweisen kann. Bei aller benannten Kritik an seiner Auffassung der Erkenntnis der vorbehaltlosen und unreflektierten Bejahung ist die Bedeutung dieser Hermeneutik für die Ausbildung des Subjektes darin zu sehen, dass sie die Vorstellung eines erkennenden Ichs begründet, das nicht vorgängigen Traditionen oder zwischengeschalteten Institutionen verpflichtet ist, sondern nur der eigenen und selbstverantworteten Einsicht.

Die Fortbildung dieser Grundposition zu einer allgemeinen kann nur durch die Aufsprengrung ihrer theologischen Bezüge gewonnen werden. Doch bleibt die Geschichte des Subjektes und seines Selbstverständnisses spannend, vor allem, wenn gesehen wird, dass zu seinen eigenen Konstitutionsbedingungen nicht nur die eigene Vernunftkenntnis gehört.

Wolfgang Wagner

Ein Tondichter des Schicksals vor den schicksalsschweren Fragen

Peter Tshaikowsky und die orthodoxe Kirche

Der Russe Pjotr Iljitsch Tschaikowskij (1840-1893) ist einer der herausragenden Komponisten, denken wir nur an sein Violinkonzert, das Klavierkonzert in b-Moll, seine vierte, fünfte

und sechste Sinfonie (letztere die „Pathétique“), die Oper „Eugen Onegin“ und die Ballette „Schwanensee“, „Dornröschen“ und „Nussknacker“. Wie war sein Verhältnis zum Christentum und zur russisch-orthodoxen Kirche?

Das Leben Peter Tschaikowskys ist äußerst widerspruchsvoll, auch wenn wir jetzt durch seine Briefe mehr von seinem „Geheimnis“ erfahren. Es waren eindeutig homosexuelle Neigungen und Aktivitäten, die er in der damaligen Gesellschaft nicht integrieren konnte. Sie verhinderten einerseits eine einigermaßen normale Liebe zu einer Frau, andererseits führte diese Neigung zu einem ständigen Versteckspiel vor der Öffentlichkeit. Er war orthodoxer Christ aufgrund seiner Herkunft und seiner Liebe zum Kult und zur orthodoxen Tradition. Er konnte aber mit der orthodoxen Theologie nichts anfangen.

Um seinen Tod ranken sich Legenden. Die Selbstmordthese geht davon aus, dass er von einem „Ehrengericht“ dazu gedrängt worden sei und den öffentlichen Skandal fürchtete. Der Selbstmord musste aber geheim gehalten werden, weil die orthodoxe Kirche das Begräbnis von Selbstmördern ablehnte, die stattdessen im Massengrab beigesetzt wurden.

Dazu schreibt die Biographin Nina Berberova in ihrer Biographie, die nach Jahrzehnten 1989 auch auf deutsch erschien: „Da die orthodoxen Priester für eine kleine 10-Rubel-Münze, die man ihnen in die Hand drückte, bereit waren, den Selbstmord zu ignorieren und ein christliches Begräbnis zu begehen, war das Risiko, dass ein Mitglied der Familie in das Massengrab geworfen wurde, sehr gering. Ohne Bestechungsgeld war das etwas anderes“ (Nina Berberova, Tschaikowsky, 1989, S. 18).

Ihrer Meinung nach ist Tschaikowsky an Cholera gestorben, die damals in der Stadt umging. Eine „letzte Ölung“ war nicht mehr möglich, da Tschaikowsky nicht mehr ansprechbar war. Sie schreibt: „Nicolaj Iljitsch lässt einen Priester holen, doch der Kranke kann schon nicht mehr beichten. Und was könnte er diesem ernsten, feierlichen Fremden, der die Monstranz in den Händen hält, auch sagen? Der Priester verweigert ihm die Letzte Ölung, er liest das Sterbegebet zu. Tschaikowsky hört nichts mehr“ (S. 279).

In der jüngsten Biographie von Constantin Floros (Peter Tschaikowsky, Rowohlt-Verlag, Reinbek bei Hamburg 2006) wird das Rätsel um Tschaikowskys Tod noch einmal angesprochen. Floros erscheint die Selbstmordthese durchaus plausibel, obwohl es dafür keine direkten Zeugen gibt. Er schreibt: „Am 28. Oktober (1893) fand das Totenamt in der Kasaner Kathedrale statt – eine besondere Ehre. Dazu erschienen auch Mitglieder der Zarenfamilie. Als der Gottesdienst beendet war, fand sich auf dem Newskij-Prospekt eine riesige Men-

schenmenge ein, die den Trauerzug bis zum Friedhof des Alexander-Newskij-Klosters begleitete. Wenige Tage später wurden in St. Petersburg, in Moskau, in Charkow und in Kiew dem großen russischen Komponisten Gedenkkonzerte gewidmet“ (S. 73).

Abschließend kann man sagen, dass die russische Orthodoxie Tschaikowsky zwar für sich in Anspruch nimmt, seine schwierige Persönlichkeit aber übergeht. Seine oft anscheinend grundlose Schwermut wird auf Überarbeitung oder anderes zurückgeführt. Sie ist aber wohl die Schattenseite seiner nicht lebbaren Homosexualität. Hinzu kommt der Alkohol, ohne den er einfach nicht auskommen kann. Ängste waren in seinem Leben etwas Alltägliches, Alpträume sehr häufig.

Der Tod seines Freundes Eduard Sack löst eine religiöse Krise aus. In seinem Tagebuch vom 21.9.1887 schreibt er: „Wie kurz das Leben doch ist! Wie viel möchte man tun durch Denken und Sagen! Man verschiebt es, weil man sich einbildet, man habe noch so viel vor sich, jedoch der Tod beginnt schon hinter der Ecke zu lauern.[...] Wie seltsam kam es mir vor, lesen zu müssen, dass ich vor 365 Tagen noch fürchtete einzugestehen, dass ich ungeachtet all der heißen Sympathiegefühle, die Christus in mir ausgelöst hat, es gewagt habe, an seiner Göttlichkeit zu zweifeln. Seit dieser Zeit hat sich meine Religion viel klarer herauskristallisiert. In dieser Zeit habe ich viel nachgedacht über Gott, das Leben und den Tod, und besonders in Aachen haben mich die schicksalsschweren Fragen – wozu, wie, woher? – häufig beschäftigt und mich ständig beunruhigt.“

Tatsächlich ist Tschaikowsky sehr empfänglich für das Religiöse. Er besucht oft den Gottesdienst der orthodoxen Kirche und hält die Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos für eines der herrlichsten Kunstwerke. In einem Brief an seine Mäzenin bekennt er allerdings schon am 23.11.1877, er habe den Glauben an das Dogma verloren.

Es ist tragisch, dass die orthodoxe Kirche solchen sensiblen Persönlichkeiten keine Heimat bieten kann und dass ihre Theologie angesichts aufklärerischer Fragen nur die Antworten der Tradition wiederholt.

Wer übrigens die Biographien über Tschaikowsky liest und dabei auch einen Eindruck von der Lebenswelt der russischen Oberschicht im 19. Jahrhundert erhält, wird nicht mehr sagen können, dass Libertinismus [Zügellosigkeit] und Dekadenz eine westliche Erfindung seien. Es ist wohl nur so, dass heutzutage auch die Mittelschichten und ärmeren Bevölkerungsgruppen ein solches hedonistisches [dem Lustprinzip folgendes] Treiben übernehmen. Die orthodoxe Theologie kann das moralisch verurteilen, aber nicht zum Besseren wenden. Die Frage ist, ob andere religiöse Anbieter diese Lücke füllen werden.

Berichte

Der „neue Atheismus“

Die „neuen Atheisten“ sind auf dem deutschen Büchermarkt angekommen. Nach dem Pamphlet „Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss“ des Franzosen Michel Onfray und Sam Harris’ „Der Ende des Glaubens“ (beide 2006) sind 2007 weitere Streitschriften von Religionskritikern auf Deutsch erschienen. Von Christopher Hitchens liegt vor „Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet“. In seinem Buch „Der Gotteswahn“ rechnet der in Oxford lehrende Evolutionsbiologe mit dem Vormarsch christlich-fundamentalistischer und radikal-islamischer Weltanschauungen, wie Kreationismus und „Intelligent Design“ ab und pocht auf Rationalität.

Dawkins verbreite einen „aggressiven Atheismus“, kritisierte Bischof Wolfgang Huber (Berlin), der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in der ZDF-Gesprächsrunde „Kerner“ am 15. November 2007. Er vertrete ein „Zerrbild des Glaubens“. Auch die Gleichsetzung von Fundamentalismus mit den christlichen Kirchen in den USA sei nicht gerecht. Selbst in der evangelikalen Strömung gebe es differenzierte Positionen.

In seinem Buch „Der Gotteswahn“ führt Dawkins zahlreiche Beispiele für religiös motivierte Gewalttaten an, etwa die Kreuzzüge oder die Anschläge vom 11. September 2001. In der Konsequenz plädiert er für die Abkehr von jeglicher Religion. Dies bezeichnete der britische Philo-

soph und Mathematiker John Carson Lennox am 7. November 2007 in Brüssel als unseriöse Pauschalisierungen. Ebenso wie Religion missbraucht worden sei, habe es auch unter Atheisten wie etwa Stalin Verbrechen gegeben. Der Atheismus stelle keine angemessene Grundlage für Ethik und Moral dar.. Er bereite stattdessen den Boden für Relativismus und Orientierungslosigkeit.

*epd-Wochenpiegel 41/2007, S. 15; 46/
2007, S. 9; 47/2007, S. 6*

Bücher

Karl-Josef Kuschel: Juden, Christen, Muslime. Herkunft und Zukunft, Patmos Verlag, Düsseldorf 2007 (ISBN 978-3-491-72500-3), 683 Seiten. 29,90 Euro.

Kuschel, Professor für Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, hat sich bereits mit seinem 1994 erstmals erschienenen Buch „Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint“ der Problematik des jüdisch-christlich-islamischen „Dialogs“ zugewandt. In seinem neuen umfang- und materialreichen Buch will er die damaligen Einsichten zu einer Gesamtschau erweitern und so etwas wie eine „Theologie des Dialogs“ vorlegen (S. 679). Näherhin will er „die drei Europa prägenden Religionen“ in ihrem inneren Beziehungsgefüge beschreiben. Die Basis dieses Gefüges findet er in den jeweiligen Ur-Kunden dieser bedeutenden religiösen Traditionen. Denn wechselseitige „Wert-

schätzung zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen erfolgt [...] vor allem und zuerst aus Rückbesinnung auf die Ur-Kunden.[...] Eine theologische Fundierung ist prioritär *vor* allen ethischen, politischen, pädagogischen und gesellschaftlichen Konsequenzen“ (S. 26). Demzufolge will Kuschel die alten Texte „neu sprechen lassen, sie miteinander in Beziehung setzen“ und vor allem „Lernprozesse anstoßen mit Konsequenzen für die Praxis und so interreligiös vernetztes Denken einüben und interreligiös vernetztes Handeln anstoßen“ (S. 28).

Was Kuschel unter den genannten Zielen genauer versteht und weshalb er sie für überaus wichtig hält, erörtert er im ersten, grundlegenden Teil seines Buches: „Vom Konfrontations- zum Beziehungsdenken“ (S. 31-112). Dabei zeigen neuere Entwicklungen im Judentum, Christentum und Islam, wie religiös vernetztes Denken Raum gewinnt und damit auch der Dialog, „verstanden als Kommunikationsgeschehen zwischen gleichwertigen Partnern im Bemühen um gegenseitiges besseres Verstehen gerade auch der tiefgreifenden Unterschiede“ (S. 53). Bemerkenswert an diesen grundlegenden Überlegungen ist vorerst eine eigentümliche Blickverengung. Kuschel erweckt – sicher unabsichtlich – den Eindruck, als wäre das Christentum identisch mit dem römischen Katholizismus (vgl. S. 53 ff). EKD-Texte oder Texte evangelischer Kirchen zu Judentum und Islam etwa werden erst gar nicht erwähnt. Dieser Denkstil erreicht seine Spitze in der auch bei vergleichsweise liberalen katholischen Theologen leider immer wieder zu beobachtenden arroganten Gleichsetzung von Kirche mit rö-

misch-katholischer Kirche (S. 61). Gerade dass solche Fehltritte unabsichtlich unterlaufen, zeigt, wie tief die entsprechenden Denkmuster sitzen, die den intrareligiösen wie den interreligiösen Dialog behindern.

Die folgenden fünf Teile des Buches (S. 114-623) orientieren sich an Leitfiguren, die in den Ur-Kunden von Judentum, Christentum und Islam eine herausragende Rolle spielen: Adam, Noah, Mose, Maria und Jesus, Abraham. Dabei sind die fünf Teile mit zwei Ausnahmen in jeweils fünf Kapitel gegliedert. Zuerst identifiziert Kuschel die Leitfiguren in der Hebräischen Bibel, in der die Stoffe ihre Formung erhielten. Sodann interpretiert und dokumentiert er diese Stoffe im Koran. Weiter erhebt er das spezifisch Jüdische. Ferner wird das spezifisch Christliche herausgearbeitet und abschließend werden die muslimischen, christlichen und jüdischen Perspektiven auf der Ebene der Gegenwart mit Blick in die Zukunft zusammengeführt. „Wir fragen nach den Konsequenzen aus den normativen Überlieferungen für die Praxis und nach dem Auftrag, den Juden, Christen und Muslime *heute* gemeinsam für die Menschheit haben“ (S. 112). Auffällig sind die beiden Ausnahmen. Zunächst finden sich Maria (sic!) und Jesus selbstredend in der jüdischen Ur-Kunde überhaupt nicht, sodass dieser Teil schon von daher aus dem Rahmen fällt. Demgegenüber fällt der sechste Teil zu Abraham nur insofern aus dem Rahmen, als er die zeitliche Reihenfolge der Leitfiguren durchbricht. Das liegt offenbar daran, dass Kuschels Buch insgesamt auf die „abrahamische Ökumene“ abzielt.

Hier einige bemerkenswerte Sätze zur gegenwärtigen Bedeutung anderer Leitfi-

guren (vgl. auch zusammenfassend S. 581). Zu *Mose*. In den drei monotheistischen, prophetischen Religionen lebt das prophetische Erbe des Mose als des Urtypus des prophetischen Menschen fort, und zwar der „prophetisch strenge Glaube an den einen Gott, der keine andere Götter, Mächte, Herrschergestalten neben sich duldet, der aber der Gott nicht nur eines Volkes, sondern aller Völker ist, kein Nationalgott, sondern der Herr der Welt“; die „prophetische Kritik an den ungerechten und unmenschlichen Verhältnissen, unter denen die erniedrigten, geknechteten, ausgebeuteten Menschen leben müssen“; das „prophetische Grundethos: die Verpflichtung auf Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Liebe als Forderung Gottes selbst“ (S. 443). – Zu *Maria und Jesus*. Juden, Christen und Muslime glauben, freilich in verschiedener Weise, an den einen Gott als Schöpfer, Bewahrer und Richter aller Menschen. Dabei ist für Juden der besondere Weg der der Tora als Lebensordnung für Israel; für Christen ist es der Weg Jesu Christi, der Gottes Weg mit Israel nicht ersetzen, „aber für Nichtjuden erschließen, ergänzen, vertiefen“ will; für Muslime ist es die definitive Offenbarung des einen Gottes im Koran, die „Gottes Weg mit Israel und der Kirche nicht verwerfen oder ersetzen“, sondern „ihn für Nichtjuden/Nichtchristen erschließen, ergänzen, vertiefen“ will (S. 540-541).

Kuschels Buch zielt auf die „abrahamische Ökumene“ ab. „Ohne Abraham ist weder das Judentum zu verstehen noch sind es die Anfänge von Christentum und Islam.“ Dieser historische Satz wird sogleich sachlich zugespitzt: „Ohne Abraham, Hagar und Sara kein Juden-

tum, kein Christentum und kein Islam. Alle drei Religionen wollen den Glauben des Urvaters und der Urmütter immer wieder neu wach halten. Für alle drei ist Abraham und seine Form glaubenden Vertrauens auf den überraschend handelnden Gott modellhaft“ (S. 549). Somit sind diese drei Religionen durch den Urvater ihres Glaubens zutiefst miteinander verbunden in „abrahamischer Geschwisterlichkeit“. Wer in dieser ökumenischen Verbundenheit denkt, „hört auf, allein an das Wohl der Synagoge, der Kirche oder der Umma zu denken. [...] Der praktiziert echte Geschwisterlichkeit im besten Sinn des Wortes: bei aller Respektierung der jeweiligen Eigenständigkeit doch ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, der Verantwortlichkeit, ja der Sorge füreinander und der Solidarität miteinander“ (S. 609).

Kuschels Buch ist inhalts- wie kenntnisreich. Man kann in ihm eine Fülle von differenzierten inhaltlichen Bezügen zwischen Judentum, Christentum und Islam finden. Freilich geraten durch den Ansatz bei den Ur-Kunden die aktuellen Kontroversen zwischen den drei religiösen Traditionen eher ins Hintertreffen. Das gravierende Problem ist die meines Erachtens unklare religionstheologische Position. *Einerseits* scheint Kuschel den lehramtlichen Inklusivismus zu bejahen, wonach besonders Judentum und Islam an der christlichen Wahrheit in mehr oder minder hohem Maße Anteil haben (S. 61ff), die Wahrheit in ihrer Fülle aber allein im Christentum zu finden ist. Dementsprechend werden die beiden anderen Religionen *aus der Perspektive des eigenen Glaubenszeugnisses* mitbedacht (S. 77), wird zwar der

Exklusivismus ausdrücklich abgelehnt (S. 623), nicht aber der Inklusivismus, wird pluralistisches offenbar mit relativistischem Denken gleichgesetzt und jedenfalls relationalem Denken entgegengesetzt (S. 76). *Andererseits* werden die drei behandelten religiösen Traditionen offenbar als gleichwertig betrachtet, indem eine Überlegenheit des Christentums den beiden anderen gegenüber abgelehnt wird (S. 611. 622). Ein religionstheologisches Gesamtkonzept wird nicht deutlich, bleiben doch die großen fernöstlichen religiösen Traditionen unberücksichtigt. Vielleicht liegt ja darin ein derart eng geführter Satz begründet, wie man ihn übrigens nicht selten bei im jüdisch-christlichen Dialog engagierten Theologen findet: „Nach dem Glaubenszeugnis der Hebräischen Bibel, dem auch Christen verpflichtet sind, sagt Gott durch Abraham allen Völkern der Erde Segen zu. [...] Denn Gott will sich den anderen Völkern offensichtlich nun einmal nicht anders als durch Abraham/Israel vermitteln“ (S. 616). So hinterlässt das Buch einen zwiespältigen Eindruck: Einerseits findet man ein für katholische Verhältnisse ziemlich liberales Denken, andererseits bleibt Kuschel noch allzu konservativen Denkmustern verhaftet.

Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller, Am Ramsberg 11, 99817 Eisenach

Peter Rosien: Mein Gott, mein Glück. Ansichten eines frommen Ketzers, Publik-Forum Verlagsgesellschaft, Oberursel 2007 (ISBN 978-3-88095-164-8). 192 Seiten, gebunden. 13,90 Euro.

Selten hat mich ein Buch so aufgewühlt wie dieses. Rosien war von 1998 bis 2007 Chefredakteur bei „Publik-Forum“ und

legt hier ein mitreißend geschriebenes Buch vor, das „eine intime Schilderung (s)eines individuellen Glaubens“ darstellt. Er distanziert sich von wissenschaftlich abgesicherten und ausgewogenen Darstellungen, was er gar nicht leisten will. Deshalb enthält das Buch zahlreiche Polemiken und Provokationen. Es gibt viele Anregungen, aber auch Aussagen, die zum Widerspruch herausfordern. Eine Kostprobe: „Eines Nachts, ich erinnere es deutlich, habe ich mich im Gebet feierlich von Christus verabschiedet. Er ist mir bis heute nicht mehr lebendig geworden.“ An anderer Stelle schreibt er, dass ihm Gott lange verborgen blieb, weil er viel zu sehr hinter Christus versteckt bliebe. Eine christologisch ausgerichtete Theologie verdecke also den Blick für das Dahinterliegende.

Der studierte evangelische Theologe, der sich nach dem Studium „innerlich zerrissen“ nicht in der Lage sah, „die Trümmer der historischen Bibelforschung zu einem bewohnbaren Glaubensgebäude zusammensetzen“, fand in der Lebensmitte mit Hilfe der Schriften Meister Eckharts zu seinem heutigen spiritualisierten Glaubensverständnis. Vier Punkte zählen für ihn zu seiner religiösen Selbstfindung: (1) Die „Erfahrung Gottes als allzeit gegenwärtiges Geheimnis, das mich in grundloser Liebe umgibt“. (2) Gott als personales Gegenüber. (3) Gott als intimer Ansprechpartner, der für ihn da ist. (4) Die Resonanz-Erfahrung.

Zunächst beschäftigt er sich mit der Frage, wie jemand zum Glauben kommt. Er greift hier und auch sonst immer wieder auf Erkenntnisse der transpersonalen Psychologie zurück, insbesondere auf Schriften von Stanislaw Grof. Dieser

unterscheide vier Phasen des Geburtsvorganges, die auch unseren individuellen Glauben zwischen ozeanischer Einheitsmystik und kämpferischen Widerspruch prägen, das heißt „das Maß des Glaubens ist uns vorgegeben“.

Sodann setzt er sich mit unserem Wirklichkeitsverständnis auseinander. Gegenüber einer rein materiell-naturwissenschaftlich ausgerichteten Auffassung, die geistige Phänomene nur als Produkte natürlicher Prozesse interpretieren kann, plädiert er für eine holistische (ganzheitliche) Weltauffassung. Eine Metaphysik, die über die natürliche Beschaffenheit der Welt hinausgehe, sei für uns nicht erkennbar und wir haben uns davon zu verabschieden. Hingegen weisen transpersonale Psychologie und Mystik auf ein Wirklichkeitsverständnis hin, das besagt, dass das Jenseits mittendrin im Diesseits erfahrbar sei, dass in der natürlichen Beschaffenheit der Welt eine andere Wirklichkeit verborgen sei. Das Jenseits sei aber nicht mehr über- oder nebengeordnet. Rosien führt dabei auch die umstrittenen Nahtod-Erlebnisse als Beleg für seine Überzeugung an.

Er stellt die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung schonungslos zusammen, sodass die Theologie als „einstürzende Altbauten“ (Kapitelüberschrift) seiner Schlagzeile gerecht wird. Am Christus-Mythos kritisiert er vier Elemente: (1) Gottessohnschaft, (2) Sühnetod, (3) Auferstehung, (4) Kommunion (Abendmahl). Die Argumentationen sind den Lesern des „Freien Christentums“ aus zahlreichen Abhandlungen bestens vertraut. Dabei will er traditionsgläubigen Christen durchaus nicht ihr Christ-Sein absprechen. Er wendet sich viel mehr gegen

die Deutungshoheit einiger Christen. Nach seinem Jesusbild (seinem „Jesus-Konstrukt“) hat Jesus die unbedingte Liebe Gottes ins Zentrum seiner Verkündigung gestellt. Er will dies nicht als Forschungsergebnis verstehen, sondern ausdrücklich als seine persönliche Vorentscheidung, die das Gesamtbild Jesu für ihn prägt. Er fordert einen Richtungswechsel in der Theologie, weg vom Bekenntnisglauben und hin zu einem Erfahrungsglauben. Um religiöse Erkenntnis zu erlangen, bedarf es zweier Filter. „Der eine unterzieht die religiösen Einflüsse, die auf uns einwirken, einem Auswahlverfahren.“ Der andere Filter, die Induktion, ermöglicht ein innerliches Aneignen, durch das die Inhalte meinem subjektiven Erlebnishorizont angepasst werden. In einem Kapitel „Von Erfurt nach Nazaret“ geht er auf die Mystik als eine Form von Christentum ein, das zukunftssträchtig sei und von ihm favorisiert wird.

*Dr. Werner Martin, Martin-Buber-Str. 5,
26129 Oldenburg*

Eugen Drewermann: Jesus von Nazareth - Bild eines Menschen, Patmos-Verlag, Düsseldorf 2008 (ISBN 978-3-491-21003-5), 191 Seiten, mit 55 vierfarbigen Abbildungen, gebunden. 29,90 Euro.

Drewermann legt hier ein ungemein hilfreiches Buch vor (auch ein ideales Geschenk). Es geht thematisch um den Lebensweg Jesu und dessen Tiefenschau, von Ursprung und Geburt bis zu Tod und Auferstehung. In 55 Abschnitten schildert er, nach den vier Evangelien, das Leben und Wirken Jesu, geordnet nach seinen Lebensetappen, seinem Verhalten

und seiner Verkündigung. Jedem Abschnitt ist ein Bild aus der Kunstgeschichte zugeordnet, von frühchristlichen Fresken über Cranach und Rembrandt bis zu Georg Grosz und Otto Dix. Drewermann fügt die Bildinterpretation in seine jeweilige Auslegung ein und findet dann einzelne Aspekte seiner Auslegung durch die Bilder bestätigt. Dazu kommen Lyrik-Beispiele aus der Literaturgeschichte. Seine Jesus-Auslegung akzeptiert die historisch-kritische Forschung sowie die religionsgeschichtlichen Hintergründe. Er selbst legt in seiner tiefenpsychologischen und symbolischen Auslegung den Akzent auf die existenzielle Aneignung. Historie und Theologie fügen sich nahtlos zusammen. In der aus vielen Mosaiksteinen zusammengesetzten Gesamtschau erscheint Jesus als Helfer, Befreier und Heiler, als Spiegelbild und Bote der Barmherzigkeit Gottes und als Vorbild des Vertrauens zu Gott. Ohne dogmatische Vorgaben wird die Einzigartigkeit Jesu transparent.

Die Auslegung ist bei allen meditativen Denkschritten nie ausschweifend. Die treffenden Bildinterpretationen helfen zum Verständnis der abgebildeten Kunstwerke und bekräftigen Jesu Zuwendung zu den Menschen, die von ihm ausgehende Freiheit sowie seinen Kontrast zu einer Welt, die sich von Gott abgewendet hat..

Andreas Rössler

Eberhard Zwink: David Friedrich Strauß 1808 bis 1874. Zerstörer unhaltbarer Lösungen und Prophet einer kommenden Wissenschaft. WLB (Württembergische Landesbibliothek), Stuttgart 2008 (ISBN 978-3-88282-068-3). Broschiert, 64 Seiten. 15 Euro + Versandkosten

(zu beziehen über die WLB, Verwaltung, Konrad-Adenauer-Straße 8, 70173 Stuttgart, Telefon 0711-212-4426, Fax – 4422; E-Mail: verwaltung@wlb-stuttgart.de).

Dieser Katalog zu der „Ausstellung zum 200. Geburtstag des Ludwigsburger Theologen und Philosophen am 27. Januar 2008“ ist die Begleitbroschüre zu der noch bis 29. März 2008 zu besichtigenden Kabinettsausstellung. Hauptteil des Katalogs ist ein den Hauptstationen des Wirkens und Werkes von Strauß entlang gehender Beitrag des Fachreferenten für Theologie und Leiters der Historischen Sammlungen der WLB. Dazu kommen historische Abbildungen, eine informative Liste der Ausstellungsstücke, eine Kurzbiographie und ausgewählte Strauß-Zitate..

In der lebendigen Darstellung wird der Bibelkritiker und Religionsphilosoph Strauß in geistesgeschichtliche Zusammenhänge eingeordnet. Auf der Fotomontage des Titelbildes steht Strauß im Schatten des Philosophen Hegel. Doch zeigt Zwink, dass Strauß für sein „Leben Jesu“ und dessen mythische Interpretation auch andere „Paten“ hat, insbesondere den Orientalisten Hermann Samuel Reimarus, den Philosophen Schelling, seinen eigenen Lehrer Ferdinand Christian Baur und Friedrich Schleiermacher. Strauß überbiete Hegel hin zum „Monismus“, indem er dessen dualistische Überbleibsel aufhebe (S. 37) – eine plausible Deutung. Zwinks Gegenüberstellung von Schleiermacher und Strauß halte ich für problematisch: Strauß als „ein Mann des Intellekts“ habe „kein Gefühl“ für Schleiermachers Definition der Religion als „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit des

Menschen“ (S. 24). Der scharfsinnige Schleiermacher ist doch genauso „ein Mann des Intellekts“, und Strauß bestimmt in „Der alte und der neue Glaube“ Religion zustimmend als „schlechthinigen Abhängigkeit“, was Zwink selbst erwähnt (S. 43). Hier zeigt sich übrigens, dass auch für den späten Strauß Religion nicht Illusion oder Opium des Volkes ist. Seine Kontroverse mit dem Christentum geht um den wahren Charakter des Absoluten, von dem wir „schlechthinig abhängig“ sind.

Zwink behauptet, Charles Darwin, dessen Theorien sich der späte Strauß zu eigen gemacht hat, „rührte an die Grundfesten jeder theistischen Religion“ (S. 42). Aber das stimmt nicht für Darwins Evolutionstheorie als solche, die eine naturwissenschaftliche Theorie und keine religionsphilosophische Idee ist, sondern höchstens für einen groben „Darwinismus“, der die wissenschaftliche und die religiöse Ebene nicht auseinander hält und die Evolutionstheorie zur Ersatzreligion hochstilisiert. (Eine Korrektur: Strauß' Freund Christian Märklin war nicht „Prälat in Heilbronn“, sondern in seinen letzten Lebensjahren dort Gymnasialprofessor).

Andreas Rössler

Termine

Regionaltreffen in Stuttgart

im Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39, 15 bis 18 Uhr.

8. März 2008. Professor Dr. Werner Zager: „'Suchet der Stadt Bestes'. Christentum und freiheitliche Demokratie“.

Jahrestagung 2008 des Bundes für Freies Christentum

26 bis 28. September in der Evangelischen Akademie Hofgeismar.

Thema: „Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert“.

Aus dem Programm:

Freitag, 26. September:

19.30 Uhr. Begrüßung.

20 Uhr. Pfarrer Dr. Andreas Rössler: „60 Jahre Bund für Freies Christentum 1948-2008. Entwicklungen und Perspektiven“.

Samstag, 27. September:

8 Uhr. Morgenandacht. Direktorin Pfarrerin Eveline Valtink

9 Uhr. Professor Dr. Wilhelm Gräb (Berlin): „Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?“

11 Uhr. Arbeitsgruppen.

16 Uhr. Pfarrer Dr. Anton Knuth (Rellingen): „Universale Offenbarung Gottes? Im Gespräch mit Kurt Leese, Paul Tillich und Theodor Siegfried“.

19.30 Uhr. Oberstudienrat Artur Frölich: „Albert Schweitzer spielt Bach“.

20.15 Uhr. Öffentliche Mitgliederversammlung des Bundes für Freies Christentum.

Sonntag, 28. September:

9.15 Uhr Gottesdienst. Predigt: Pfarrerin Eveline Valtink.

10.15 Uhr. Professor Dr. Werner Zager: „Albert Schweitzer und der Bund für Freies Christentum“.

11.15 Uhr. Podium und Plenum.

12.30 Uhr Abschluss mit Mittagessen.

Jesus im Garten von Gethsemane

Alle Angst ist im letzten eine Form der Gottverlorenheit. Doch offenbar existiert diese auf zweierlei Weise: Man kann Gott aus den Augen verlieren, weil man ihn selbst aus dem Zentrum des eigenen Herzens entgleiten läßt – man vergleichgültigt ihn, man hat „Wichtigeres“ zu tun, man läßt sein Wort, wie im Gleichnis Jesu von der vierfachen Saat (Markus 4,1-20), durch „die Sorgen der Welt, die Täuschung des Reichtums, die Begierden nach (allem) übrigen“ „ersticken“ (Markus 4,19). Es ist unmöglich, diese Art der Gottverlorenheit mit der Person Jesu in Verbindung zu bringen. Geschehen aber kann es, daß infolge der Nähe zu Gott der Abstand zu den Menschen derart wächst, daß man nicht mehr versteht, wie Gott sie so sein lassen kann. Nicht eine Angst vor den Menschen, als vielmehr um die Menschen muß Jesus in diesem Moment überfallen haben: was alles würde die menschliche Geschichte noch an Grauen bereithalten, wenn auch jetzt nur die alten Mechanismen unverändert weitermahlen würden? Die eigenen Jünger – sie schlafen, sie fliehen, sie verleugnen; die Menge – sie läuft mit jedem, der ihr für den Augenblick imponiert; ein wahrhaftiger Mensch aber – wo ist er zu finden?

Im Garten von Gethsemane muß Jesus gelernt haben, im Namen Gottes die Liebe Gottes zu diesen Menschen, die sind, wie sie sind, zurückzugewinnen...

Eugen Drewermann: Jesus von Nazareth - Bild eines Menschen, Patmos Verlag, Düsseldorf 2008 (ISBN 978-3-491-21003-5), mit 55 vierfarbigen Abbildungen, gebunden. 29,90 Euro.

Darin S. 142.

Das Buch wird in dieser Nummer auf Seite 54-55 besprochen.

PVSt DPAG Entgelt bezahlt E 3027

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

Der Bund für Freies Christentum versteht sich als „Forum für offenen religiösen Dialog“. Er ist ein Zusammenschluss überwiegend protestantischer Christen, die sich für eine persönlich verantwortete, undogmatische, weltoffene Form des christlichen Glaubens einsetzen und dabei ein breites Spektrum von Auffassungen zu integrieren suchen.

Bezugspreis jährlich 18 Euro; Einzelhefte je 3,50 Euro.

Mitgliedsbeitrag für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 28 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift enthalten. Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Zahlungen an Bund für Freies Christentum: Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX) **oder Postbank Hannover, Konto-Nr. 1550 78-307, BLZ 250 100 30** (IBAN: DE30 2501 0030 0155 0783 07. - BIC: PBNKDEFF).

Kassenführung bei der Geschäftsstelle des Bundes, Anschrift siehe unter „Bestellungen“!

Bestellungen: Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum, Felix-Dahn-Straße 39, 70597 Stuttgart; Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags); Fax 0711 / 7655619 (E-Mail-Anschrift vorne).

In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum wende man sich an die Geschäftsführende Vorsitzende, Frau Karin Klingbeil, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Pfarrer Dr. Andreas Rössler (Anschriften vorne).