



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

60. JAHRGANG – HEFT 4
JULI / AUGUST 2008

ISSN 0931-3834

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

JULI / AUGUST 2008

INHALT

Andreas Rössler: **Christus - Rechtsgrund oder tiefster Ausdruck der Erlösung?** 85

Heinrich Wübbolt: **Das „Viel mehr“ der Liebe** 88

Esther R. Suter: **Eine sichtbare Einheit der Kirchen?** 92

Wolfram Zoller: **Hans Jonas - Mut zur Metaphysik als Fundament einer Verantwortungsethik** 96

Berichte 104 **Bücher** 105 **Forum-Schriften** 110 **Personen** 110

Archiv 111 **Einladung zur Mitgliederversammlung 2008** 111

Termine 112

Dritte Umschlagsseite: **Jahrestagung 26.-28. September in Hofgeismar**

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

Pfarrerin Esther R. Suter
Dornacher Straße 286, CH 4053 Basel

Studiendirektor i.R. Heinrich Wübbolt
Sperberweg 44, 48291 Telgte

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

Schriftleitung

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

Wort des Schriftleiters

Christus: Rechtsgrund oder tiefster Ausdruck der Erlösung?

Es fällt mir immer wieder auf, dass sich manche freisinnige Christen – etwa Albert Schweitzer – mit der Botschaft der Reformatoren von der „Rechtfertigung allein aus Gnade durch den Glauben“ schwer tun. Ich vermute, das kommt nicht daher, dass ihnen etwa die Grundüberzeugung „Alles ist Gnade“ fremd wäre und sie meinten, zu ihrem Heil eine gute Portion Eigenleistung beitragen zu können. „Aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch. Gottes Gabe ist es“ (Epheser 2,8): Das werden sie bejahen können. Aber es leuchtet ihnen nicht ein, mit Gott nur deshalb ins Reine kommen zu können, weil Jesus Christus für sie gestorben ist. So aber klingt es, mindestens beim ersten Hören, in der zentralen evangelisch-lutherischen Bekenntnisschrift, dem „Augsburger Bekenntnis“ (1530): „Wir bekommen Vergebung der Sünde und werden vor Gott gerecht aus Gnade um Christi willen durch den Glauben, nämlich wenn wir glauben, dass Christus für uns gelitten hat und dass uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird“ (in Artikel 4).

Vergibt uns Gott die Schuld rein aus seiner Güte, aus seiner Liebe zu uns? Oder vergibt uns Gott die Schuld nur, weil Jesus Christus am Kreuz gestorben ist und die Schuld der Menschen auf sich genommen hat? Die letztere Auffassung ist eine „konstitutive“ Sicht. Danach ist unsere Erlösung von Schuld und Strafe und unsere Versöhnung mit Gott durch den Kreuzestod Jesu „konstituiert“. Jesu Tod ist sozusagen der Rechtsgrund für unsere Rechtfertigung allein aus Gnade. Nach der „repräsentativen“ Sicht dagegen ist Jesu Einstehen für die Botschaft von Gottes bedingungsloser, voraussetzungsloser Güte und Barmherzigkeit in seinem ganzen Wirken und Leiden, bis zu seinem Tod am Kreuz, der eindrucksvollste, intensivste, tiefste Ausdruck der Liebe Gottes, aber nicht der Grund dafür, dass diese vergebende Liebe möglich oder wenigstens wirklich wird. Jesus ist mit seiner Lebenshingabe Bürge dieser Botschaft, und wer daran zweifelt, ob er von Gott bejaht ist, darf sich berufen auf Jesu kompromissloses Einstehen für diese von ihm geglaubte und offenbarte Wahrheit.

Man mag sagen, es lasse sich nicht entscheiden, ob die konstitutive oder die repräsentative Sicht recht habe. Es sei Gottes eigene Sache, ob er uns schon aus dem Wesen seiner Liebe heraus oder erst wegen des Todes Jesu am Kreuz die

Schuld vergebe. Das könnten wir von uns aus gar nicht erkennen. Doch hat uns Gott unsere vernehmende Vernunft und damit ein Wahrheitsbewusstsein mitgegeben, und dann darf man fragen, welche Sicht der eigenen Einsicht und Erfahrung und dem eigenen elementaren Nachdenken eher entspricht.

Die Vertreter einer „konstitutiven Sicht“ werden sagen: So steht es eben in der Bibel, in den allgemeinchristlichen Dogmen und in den konfessionellen Urkunden, dass Jesus am Kreuz gestorben ist zur Sühne (Wiedergutmachung) unserer Schuld und um unsere Versöhnung mit Gott zu bewirken.

„So steht es in der Bibel und so sagt es das kirchliche Dogma“ - das allein kann noch kein stichhaltiges Argument sein. Sonst wäre der christliche Glaube ein „Vogel friss oder stirb“. Ferner sind die Deutungen des Kreuzestodes Jesu im Neuen Testament unterschiedlich, bis hin zum Gedanken des Apostels Paulus vom „Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus“ (Römer 6). Immer ist aber die Richtung die, dass die Lebenshingabe Jesu eine wichtige Bedeutung hat „für uns“, „zu unserem Heil“. Drittens ist speziell der Sühnopfergedanke (etwa in Römer 3, 43-26) ein Denkmodell aus der Sündenbockvorstellung im alten Israel und deren kultischer Entfaltung, während wir heute Denkmodelle brauchen, die unserem Vorstellungshorizont entsprechen, etwa dass Jesus als Wahrheitszeuge sein Leben aufs Spiel gesetzt hat. Viertens findet sich im Alten Testament wie im Verhalten und in den Gleichnissen Jesu die Überzeugung, dass Gott uns allein aus seiner grundlosen Güte heraus annimmt.

Ein freies christliches Denken kann mit dieser „konstitutiven Sicht“ schon deshalb wenig anfangen, weil das damit verbundene Gottesverständnis mit dem Grundsatz „Gott ist die Liebe“ nicht zusammenpasst. Gott muss nicht erst seinen einzigartigen Sohn Jesus opfern oder sich opfern lassen, um uns als seine Kinder anzunehmen. Freilich wird man sich bei der „repräsentativen Sicht“ davor hüten müssen, die Gnade als eine billige, selbstverständliche Angelegenheit zu verstehen, so als sei es Gottes „Job“, uns zu vergeben. Dass der Vorgang des Vergebens den etwas kostet, der vergibt, wie auch den, dem vergeben wird, wissen wir aus dem Verhältnis zwischen Menschen, und von Gott können wir eben nicht anders denken und reden als menschlich, symbolisch, gleichnishaft.

Ein freies christliches Denken will Menschen, die einen Zugang zum Evangelium suchen, unnötige gedankliche und gefühlsmäßige Stolpersteine ersparen. Der Schriftsteller Bernhard Schlink (ein Sohn des streng lutherischen Heidelberger Dogmatik-Professors Edmund Schlink) äußert sich in einem Interview so: „Ich teile die Sehnsucht nach Vergebung und verstehe die Vorstellung eines vergebenden Gottes. Aber warum lässt Gott, wenn er uns vergeben will, seinen Sohn ans Kreuz schlagen? Warum vergibt er uns nicht einfach?“ (Chrismon 6/2008, S. 28).

Dass sich auch prominente moderne Theologen oft schwer tun, hier klare Worte zu finden, zeigt ein Interview im Rheinischen Merkur 23/2008 (S. 23) mit dem Kirchenhistoriker Christoph Marksches, dem derzeitigen Präsidenten der Berliner Humboldt-Universität Berlin.

Auf die Frage „Wie wichtig ist für Paulus die Lehre vom Sühnetod Jesu?“ antwortet Marksches: „Als Jude ist Paulus von der Vorstellung geprägt, dass ungeheure Schuld nur durch einen besonderen Akt der Sühne aus der Welt geschafft werden kann. Von diesem Hintergrund kann man ihn nicht trennen. Heute ist die Vorstellung dann sinnvoll, wenn sie konkret ist, wenn also Menschen erkennen, dass Schuld so handfest vorhanden ist, dass sie vergeben werden muss. Das lässt sich erfahren etwa in Gesprächen mit Überlebenden des Holocaust. Da wird Schuld greifbar. Und: Schuld kann vergeben werden, und das schafft Leben. Das macht das Christentum attraktiv. Deshalb kann es auf die Sache nicht verzichten. Wenn aber das Bild nicht verständlich ist, muss man ein anderes verwenden.“

Der Redakteur Wolfgang Thielmann hakt nach und fragt: „Der Altonaer Propst Horst Gorski, der in Schleswig für das Bischofsamt kandidiert, meinte, dass der Tod Jesu für die Versöhnung mit Gott nicht notwendig gewesen sei. Kann Bischof werden, wer eine zentrale Einsicht von Paulus ablehnt?“

Darauf Marksches: „In der Alten Kirche war der Bischof vor allem Lehrender. Aber manche Bischöfe mussten sich einige theologische Themen auch erst erarbeiten.“

Diese eigenartig unklaren Antworten zeigen umso mehr, wie hilfreich und befreiend demgegenüber eine „repräsentative Sicht“ ist.

Zu Recht schreibt der Schweizer Philosoph Jean-Claude Wolf in seinem Buch „Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit“ (Würzburg 2006), „jüngste theologische Ausführungen zur Stellvertretung und zum Opfertod Christi als ‚Gottes äußerste Gabe im Sterben Christi‘“ (so Helmut Hoping, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, S. 156-159) wirkten „als apologetische Rückzugsgefechte einer Gotteslehre im Dienste der Kirchen. Seltsam dogmatisch ist auch die Auffassung, an Christi Opfertod müsse irgendwie geglaubt werden, sonst sei man vom Christentum ausgeschlossen“ (S. 174).

Wolf schreibt mit Berufung auf den großen freien Theologen Alois Emanuel Biedermann (1819-1885): „Wären durch Christus stellvertretend alle Sünden gesühnt oder vergeben, dann brauchte niemand mehr zu glauben, Gesetzesgebot und Gerichtsandrohung wären überflüssig. Physische Sündenübel und natürlicher Tod wären eliminiert“ (S. 189).

Andreas Rössler

Heinrich Wübbolt

Das „Viel mehr“ der Liebe

Was sagt mir „Gott“?

Die Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“ forderte ihre Leser auf, zu der Frage „Was sagt mir „Gott“?“ Zuschriften zu schicken, die sie dann laufend veröffentlichte. Dieser Frage geht auch der folgende Beitrag nach.

Auch in unmittelbarer Nähe trifft man immer öfter Menschen an, die sich fröhlich zu ihrer Gottlosigkeit bekennen, nichts entbehren und kein Interesse daran haben, ihre Gottlosigkeit zu rechtfertigen.

Nach meiner Auffassung ist das Schwinden des christlichen Glaubens, speziell in Westeuropa, letztlich auf die Auflösung des tradierten Gottesbildes zurückzuführen. In den westeuropäischen Ländern wurde die christliche Religion von oben her eingeführt durch ein hierarchisch gegliedertes klerikales System, das sich zugleich eng verband mit dem Machtsystem des Staates.

Die sich etablierende Theologie schuf ein Glaubenssystem, in dem über Gott, der alle menschliche Fassungskraft übersteigt, unumstößliche dogmatische Lehraussagen verfasst wurden. Aus ihnen heraus wurden dann ethische und moralische Forderungen gezogen, denen sich die Gläubigen zu unterwerfen hatten. Diese Theologie von oben konnte solange erfolgreich sein, wie sie in einer relativ geschlossenen Gesellschaft mit einer verbindlichen und überwachten Weltanschauung verkündet werden konnte. Diese zerbrach ab dem 16. Jahrhundert in einem schleichenden Prozess. Die kirchliche Hierarchie war nicht in der Lage, die neuen philosophischen, naturwissenschaftlichen und tiefenpsychologischen Herausforderungen anzunehmen. Sie entwickelte stattdessen Abwehrmechanismen wie die Ächtung neuer Erkenntnisse als Irrlehren.

Zum überkommenen Gottesbild stellen sich unzählige Anfragen. Einige Beispiele: (1) Was heißt es, Gott habe sich offenbart, und wie vollzog sich dieser Prozess glaubhaft? (2) Die Theodizee-Frage: Wie kann Gott als zugleich allgütig und allmächtig bezeichnet werden angesichts der permanenten Erfahrungen von Leid und Ungerechtigkeit? (3) Ist es gerechtfertigt, aus uralten Mythen (zum Beispiel von der Erschaffung der Welt) eine vererbte Schuld der Menschen abzuleiten? (4) Stimmt die Lehre, Jesus habe durch seinen Tod gleichsam als Opfer

die Menschen wieder mit Gott versöhnt, mit Jesu Botschaft zusammen? Ist sie nicht vielmehr eine fragliche Kirchenlehre?

Die Entwicklungszusammenhänge der biblischen Schriften sind durch die historisch-kritische Forschung seit weit über hundert Jahren aufgearbeitet worden. Dennoch werden sie in der Verkündigungspraxis den Gläubigen meistens vorenthalten. Man darf sich nicht wundern, dass auf diese Weise bei intellektuell Geschulten Abwehr erzeugt wird und dass sich bei vielen anderen zum Teil skurrile Formen einer sogenannten Volksfrömmigkeit oder sogar fundamentalistische Positionen breit machen.

Der mystische Weg zum Glauben

In der theologischen Forschung und der kirchlichen Praxis muss intensiv darüber nachgedacht werden, wie das Gottesbild und der christliche Glaube im tiefsten Inneren des Menschen begründet werden können. Diese Frage trieb christliche Mystiker wie Meister Eckhart, Johannes Tauler und Thomas von Kempen um. Zu Weihnachten wird in den Gemeindebriefen zuweilen Meister Eckhart zitiert mit dem Satz „Wäre Christus nicht in dir selbst geboren, er wäre nicht geboren“. Was diese Aussage bedeuten könnte, wird aber nicht ausgeführt. Die großen Mystiker wurden von der offiziellen Kirche nicht beachtet oder sogar geächtet. Der römisch-katholische Theologe Karl Rahner (1904-1984) bezeichnete im späten Alter den mystischen Weg zum Glauben als den einzig zukunfts-trächtigen Weg. Er forderte die Theologie auf, von unten her, also im Ausgang von der Befindlichkeit des Menschen, auf die Suche nach Gott zu gehen.

Wie könnte man die Befindlichkeit des heutigen Menschen beschreiben? Er leidet nicht, wie einst Martin Luther, unter dem Druck, einen gnädigen Gott zu finden. Sein Leben steht im Schnittpunkt vieler sehr unterschiedlicher Anforderungen, denen er kaum entsprechen kann. Das löst bei ihm Schuldgefühle und seelischen Druck aus. Die Ökonomisierung fast aller Lebensbereiche hat seine überkommenen Wertmaßstäbe ins Rutschen gebracht. Er ist verunsichert und fühlt sich verzweckt. Nicht verarbeitete Konflikte und seelische Beschädigungen entwickeln sich im Unterbewussten zu seelischen und körperlichen Störungen und Ängsten.

Viele weichen durch den Konsum des Angebots der Unterhaltungsindustrie dem inneren Druck aus. Im christlichen Glauben finden nur wenige ein sie über-zeugendes Angebot. Viele haben seit ihrer Kinderzeit den Kontakt verloren, projizieren ihre nicht weiter entwickelten Vorstellungen auf die heutige kirchliche Praxis und fühlen sich nicht bemüßigt, angesichts der eng bemessenen Freizeit die

Spur der Kindheit wieder aufzunehmen. Ihr Gottesbild ist im Lauf der Jahre zu einer Ikone erstarrt.

Solchen Menschen ist nicht zu helfen, wenn man ihnen kirchliche Lehrsätze verkündet oder stark ritualisierte kirchliche Feiern anbietet, denn sie lassen sich nicht an ihre spezifische Befindlichkeit anbinden.

In Westeuropa finden hinduistische und buddhistische Formen religiöser Praxis zunehmend Beachtung. In den christlichen Formen der Exerzitien und in den Ordensregeln findet man Ähnliches. Hier soll der Mensch durch „Entleerung“ – bewirkt durch Ruhe, Versenkung, zweckloses Verweilen – auf sein Selbst zurückgeführt werden. Erst dann kann sich der Weg für die Aufnahme spiritueller Botschaften eröffnen.

Die Liebe als Maßstab des Lebens

Die christliche Kernbotschaft ist einfach und zugleich auch für den heutigen Menschen heilsam: „Du bist kein beliebiges Geschöpf. Du bist zwar den Zwängen ausgeliefert, denen alle Geschöpfe unterworfen sind (Begrenztheit der Einsichten und des Lebens, Leid, Krankheit, Einsamkeit), aber dennoch ständig gehalten von einem Größeren als du selbst.“ Dieses Größere ist so wenig erfassbar wie einem Embryo die außerhalb des Mutterleibs existierende Welt. Von diesem Größeren haben sich unsere Vorfahren seit der Urgeschichte die unterschiedlichsten Vorstellungen gemacht und diese verehrt. Sie bezeugen uns Heutigen die unauslöschliche Sehnsucht der Menschen nach einer Verankerung im Absoluten, bieten uns aber für unsere Sehnsüchte kaum noch einen Anker.

In den großen monotheistischen Religionen des Judentums und des Islam erhoffen sich die Gläubigen einen Zugang zu Gott, wie sie ihn in ihren Gottesbildern vorstellen, durch die unablässige Befolgung von genau festgelegten Lebensregeln und Lebenspraktiken („Orthopraxie“). Die christliche Botschaft ging aus dem jüdischen Kulturkreis hervor. Sie beruft sich auf das Gottesbild Jesu von Nazareth aus dem unbedeutenden Landstrich Galiläa. Jesus stellte keine Lehrsätze über Gott auf, sondern erzählte den Menschen in bildhafter Weise Geschichten, aus denen sie selbst Rückschlüsse ziehen sollten, wie sie sich zu verhalten hätten, wenn sie mit Gott in ein Verhältnis kommen wollten. Jesu Geschichten offenbarten einen Gott, der von Liebe geprägt ist und mit dem nur in Verbindung treten kann, wer selbst Liebe gegen seine Umwelt (und, recht verstanden, sogar gegen sich selbst) zum Maßstab seines Lebens gewählt hat. Die liebevolle Beziehung Jesu war so nahtlos, dass er sein Verhältnis zu Gott wie ein inniges Kind-Vater-Verhältnis lebte.

Diese Welt- und Gottessicht musste das politische und religiöse Herrschaftsgefüge irritieren und zum Gegner machen. Die Liebesbotschaft kann nicht Mechanismen sanktionieren, die ungerechtfertigte Unterdrückung und Bevormundung von Menschen leisten. Es bleibt ein Geheimnis, wieso dieser unscheinbare Mann mit seiner Botschaft trotz seines Scheiterns eine Leitfigur für die christliche Verkündigung und Kultgestaltung werden konnte.

Mit der bald nach seinem gewaltsamen Tod beginnenden Institutionalisierung seiner Botschaft durch ein an monarchischen Staatsformen orientiertes klerikales Kirchensystem wurde die Grundbotschaft, auf die es sich berief, in ein kanonisches System mit Anweisungen für alle Lebensbereiche umgewandelt. Jesus von Nazareth wurde auf einen göttlichen Thron erhoben und dadurch für viele Gläubige weit entrückt. Seine Botschaft war so eher eine Drohbotschaft statt einer Hilfe für die eigene Lebensgestaltung.

Statt die Person Jesu mit allen möglichen Hoheitstiteln zu umkleiden, deren Inhalte sich in der kirchlichen Dogmatik dann zu einer komplizierten Metaphysik des göttlichen Wesens zusammensetzen, liegt heute die Frage näher, welche ein Menschenbild denn Jesus in seiner Botschaft vertreten hat. Die Schriften des Neuen Testaments gingen Jahrzehnte nach seinem Tod aus den christlichen Gemeinden hervor, die schon damit begonnen hatten, das Jesus-Bild zu verklären und zu vergeistigen - genauso war es Buddha ergangen, obwohl er das ausdrücklich verboten hatte. Aus dem Neuen Testament ist aber deutlich ein ursprünglicher Zug seines Wesens herauszulesen.

Der göttliche Funke in den Herzen der Menschen

Es ist das Bestreben, den göttlichen Funken der Liebe in den Herzen der Menschen zum Leuchten zu bringen. Alles, was dieses Licht zum Erlöschen bringen könnte, wehrt Jesus ab, zum Beispiel die rigiden religiösen Vorschriften, Habgier, Rücksichtslosigkeit, Unbarmherzigkeit. Er ermuntert seine Zuhörer, stets aufs Neue Gott zu vertrauen. In diesem Menschenbild kommt jedem Menschen, auch dem verachteten, eine göttliche Würde und zugleich eine große Freiheit zu. Das ermöglicht Selbstbestimmung und einen achtsamen Umgang mit anderen Menschen, die als Geschwister angesehen werden können, da in ihnen genauso der göttliche Funke eingesenkt ist. Erforderlich ist aber zugleich ein verantwortliches Handeln in allen Bereichen des Lebens, damit Friede, Gerechtigkeit und der Schutz alles Geschaffenen gewährleistet werden können.

Dieses jesuanische Weltbild ist keine Begründung der Weltwirklichkeit, sondern eine Deutung des menschlichen Daseins – insofern also Glaube und Hoff-

nung. Es überzeugt mich, da es zum Mittelpunkt der Weltsicht die Liebe gesetzt hat. Sie ist unauslotbar und das Schönste, das es gibt. Alles, was wir aus Liebe einander versprechen und woran wir in Liebe zueinander glauben, ist unendlich viel mehr als das, was wir wirklich zu halten vermögen. Gerade dieses unendliche „Viel mehr“ der Liebe nennen wir Gott. Daran zu glauben heißt: ihm vernünftig zu vertrauen bis ins Sterben hinein - alle menschliche Vernunft und Vorstellung übersteigend.

Des Risikos eines unbedingten Vertrauens bin ich mir bewusst. Aber selbst wenn das Wagnis im Tod seine Gültigkeit verlöre, hätte ich für mein Leben nichts verloren. Ich hätte in jedem Fall besser, froher, sinnvoller gelebt, als wenn ich keine Hoffnung gehabt hätte.

Was also sagt mir „Gott“? Mit meinen Möglichkeiten kann ich keine direkten Aussagen machen. Der evangelische Theologe Heinz Zahrnt (1915-2003) sagte in einem Vortrag: „Ich glaube diesem Jesus seinen Gott“. Darauf setze auch ich meine Hoffnung und bin der Überzeugung, dass die Leitbilder, die Jesus, der Christus, uns vermittelte, gerade heute von größter Bedeutsamkeit sind. Sie müssen aber im Herzen eines Menschen verankert werden.

Esther R. Suter

Eine sichtbare Einheit der Kirchen?

60 Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen

Am 17. Februar 2008 fand in der vollbesetzten Kathedrale St. Pierre in Genf die öffentliche Feier zum 60-jährigen Jubiläum des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) statt. Seit der Gründung 1948 in Amsterdam sind 349 Kirchen aus über 110 Ländern Mitglied geworden und zählen insgesamt 560 Millionen Christen.

In seiner Festpredigt betonte der ökumenische Patriarch Bartholomaios I. den Beitrag seiner Kirche zur Entstehung des ÖRK. Als Oberhaupt des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel wird ihm eine Vorrangstellung unter den Kirchenführern der 300 Millionen Orthodoxen weltweit zugesprochen. Bartholomaios bekräftigte die Vision der Kirchen, „die im ÖRK mitwirken, um in der Gnade Gottes zur Einheit im Glauben und zur gemeinsamen Teilhabe an der Eucharistie zu gelangen“. Zugleich betonte er die Aufgabe des ÖRK „als Kata-

lysator bei den Bemühungen um den Weltfrieden, der Förderung des interreligiösen Dialogs, dem Schutz der Menschenwürde, dem Abbau von Gewalt, dem Umweltschutz und der Solidarität mit notleidenden Menschen“.

„Die Kirche ist eine“, aber keine „Über-Kirche“

Gemäß dem im Dezember 2008 sein Amt aufgebenden ÖRK-Generalsekretär Samuel Kobia (Kenya) bleibt die sichtbare Einheit das Ziel. Pfarrer Walter Altmann (Brasilien), der Vorsitzende des rund 150 Mitglieder umfassenden Zentralausschusses (ZA) des ÖRK, präzierte, diese könne als „gemeinsame Berufung“, „gemeinsames Leben in Christus“, „gemeinsames Zeugnis“ von dem „einen Glauben“ und als Streben nach gemeinsamer Teilnahme an „einer eucharistischen Gemeinschaft“ ausgedrückt werden.

Um Missverständnisse über den ÖRK auszuräumen, hielt der ZA in der berühmten Erklärung von Toronto 1950 fest, dass der ÖRK keine Über-Kirche ist oder eine besondere Auffassung von der Kirche vertritt. Jedoch dass „die Kirche eine ist“; dass „die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in (der) eigenen Kirche“; dass er ein Forum ist für ein gemeinsames Gespräch über die Beziehung der Kirchen zu „der Heiligen Katholischen Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen bekannt war“. Neben der Hauptaufgabe des ÖRK, „die Gemeinschaft unter den Mitgliedskirchen zu vertiefen“, betonte Kobia die Verantwortung des Rates „für die Ausweitung der Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung und für die Gewährleistung ihres Zusammenhalts.“

Die nächste ÖRK-Vollversammlung im Jahr 2013 soll den weltweiten christlichen Gemeinschaften, regionalen ökumenischen Organisationen und anderen ökumenischen Partnern, wie der römisch-katholischen Kirche, mehr Raum zur Begegnung geben. Die Versammlung soll alle Kirchen zusammenführen, um ihre Gemeinschaft in Jesus Christus zu feiern und sich mit gemeinsamen Aufgaben auseinanderzusetzen, vor denen die Kirche und die Menschheit stehen. Als eine Art Vorstufe dazu tagte im November 2007 in Limuru (Kenya) das Globale Christliche Forum, „das wichtigste Instrument, um neue Wege zu einer breiteren Beteiligung der Kirchen an der ökumenischen Bewegung zu beschreiten, das das Christentum in seiner ganzen ökumenischen Vielfalt einbezieht“, so Kobia in seinem Bericht für den ZA. Ein bedeutendes Ergebnis des Forums ist unter anderem das Thema der Einheit, das jetzt neu auf der Tagesordnung der pfingstlichen und evangelikalen (Nichtmitglieds-)Kirchen steht. „Das Forum ist Ausdruck einer Verlagerung der ökumenischen Weltsicht von einer vorwiegend

nordatlantisch geprägten zu einer globalen Sichtweise, die den Impakt der evangelikalen und pfingstlichen Erweckungsbewegungen auf die weltweite Kirche umfassender berücksichtigt“.

Bedenken werden gelegentlich geäußert, ob nicht ein Trend zur Re-Konfessionalisierung der ökumenischen Bewegung, zur Verstärkung der eigenen konfessionellen Position, aufgekommen sei. So begrüßt Pfarrer John H. Thomas, Präsident der United Church of Christ (USA), eine Erweiterung des konfessionellen Raumes für die nächste Vollversammlung. Da jedoch die konfessionellen Weltbünde (etwa Lutherischer oder Reformierter Weltbund) selbst in Richtung Gemeinschaft streben und internationale wie auch bilaterale Annäherungen in Fragen von Glaube und Kirchenverfassung die multilateralen Annäherungen dominieren, befürchtet er, dass Zeit, Interessen und Ressourcen zunehmend in Richtung globaler konfessioneller Verpflichtungen gezogen werden zum Nachteil von mehr ganzheitlichen und umfassenden ökumenischen Arenen. Oder, wie es Walter Altmann ausdrückte, „in welchem Maß haben wir uns verschanzt in unseren konfessionellen oder institutionellen Grenzen und sind nicht wirklich offen für den Beitrag des andern?“. Thomas hofft, dass eine „ökumenische Vollversammlung“ einen Kontrapunkt zu setzen vermag. Er gab zu bedenken, dass in zunehmendem Maß interreligiöse Gesprächspartner die christlichen Kirchen konstruktiv einzubeziehen versuchen auf lokaler, regionaler und Weltebene. „Sie erwarten ein *gemeinsames* Wort, nicht ein reformiertes, lutherisches, katholisches, methodistisches, orthodoxes Wort“.

„Eucharistische Gemeinschaft“

„Welchen Unterschied machen Sie persönlich zwischen ‚christlicher Gemeinschaft‘ (Gemeinschaft von Christen/ Christian communion) und ‚eucharistischer Gemeinschaft‘ (Abendmahlsgemeinschaft)?“

Auf diese Interview-Frage antwortete Dame Mary Tanner, eine der acht Präsidenten des ÖRK und seit 1974 Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, seit langem engagiert im anglikanisch-katholischen Dialog und im Januar 2008 für ihre Dienste in der weltweiten anglikanischen Kirche geadelt: „Die grundlegende Gemeinschaft von Christen ist hineingezogen in das Leben und die Liebe des trinitarischen Gottes. Wir leben auf dieses Leben in Gott hin. Durch die Taufe sind wir hineingezogen in die Gemeinschaft von Christen und leben diese Gemeinschaft sichtbar aus in der Welt durch einige konstitutive Elemente, die mit dem Leben in Gemeinschaft zusammenhängen, nämlich: Taufe, ordiniertes Amt und die eucharistische Gemeinschaft als vorrangiges sichtbares

Zeichen. Sie nähren und erhalten die Gemeinschaft. Für Anglikaner gehören eucharistische Gemeinschaft und (ordiniertes) Amt zusammen, das ist auch die römisch-katholische Position.“

Die Gemeinschaft von Christen drücke sich zwischen verschiedenen lokalen Kirchen durch gegenseitige Sorge und Unterstützung aus. Sie werde weiter ausgedrückt durch eine besondere moralische Lebensführung, Dienst und Mission als Auftrag zur Welt. Alle diese Elemente der Gemeinschaft von Christen gehören zusammen in ein gesamtes kirchliches Leben. Es sei für einige Christen möglich, offene Eucharistie anzubieten, und wieder andere könnten das nicht. Einige haben eucharistische Gastfreundschaft und reden nicht darüber, wie die einzelne Durchführung aussieht. „Die Eucharistie ist der höchste Ausdruck der Gemeinschaft des Lebens in Gott. Daher ist sie auch das Ziel der ökumenischen Bewegung.“

Der Lutheraner Walter Altmann meinte: „Den Tisch des Herrn zu teilen und sich gegenseitig völlig anzuerkennen in der Kirche Jesu Christi, das ist das letzte zu erreichende Ziel: die Einheit der Christen, die sichtbare Einheit wieder am Tisch des Herrn. Sichtbarkeit wird sehr genau ausgedrückt im Teilen der Eucharistie und nicht in einer gemeinsamen Kirchenstruktur.“ Aber „Gemeinschaft unter Menschen, die an Jesus Christus als Retter und Herrn und an die Trinität glauben, hat auch eine weitere Dimension als richtigerweise den Tisch des Herrn zu teilen: In einem weiten Sinn sind wir schon Gemeinschaft. Wir anerkennen gegenseitig die Taufe; wir anerkennen, dass wir an Jesus Christus glauben als unseren Retter, an die Trinität; wir nehmen die Schrift als Grundlage unseres Glaubens an. All dies ist schon eine Gemeinschaft.“

Friedensprozesse

In Kingston (Jamaika) wird 2011 eine Friedenskonvokation zum Abschluss der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ (2001-2010) durchgeführt. Pfarrer Fernando Enns, Mennonit und Vorsitzender der Steuerungsgruppe für die Dekade, sieht darin eine Gelegenheit, Erfolgsbeispiele für die Friedensarbeit ins Rampenlicht zu rücken und so zu beweisen, dass ein besserer Weg möglich ist, als Gewalt mit Gegengewalt zu beantworten. Er stellte sein Werk „Friedenskirche in der Ökumene“ vor und betonte, Friedensprozesse beginnen an der Basis in der eigenen Situation. Denn es gehe nicht darum, den Leuten zu erzählen, was sie zu tun haben, sondern vorzuleben, wie Gewalt überwunden werden kann.

„Schritte gegen Tritte“ nennt sich ein Dekaden-Projekt der evangelischen Landeskirche Hannover für Gewaltlosigkeit an den Schulen.

Pfarrer Moiserale Prince Dibeela (Botswana) berichtete, wie seine Kirche, die Vereinigte Kongregationalistische Kirche des südlichen Afrika, sich gegen Gewalt im Geschlechterverhältnis engagiert. Dazu gehört auch, Jungen und Männern ein positives männliches Rollenbild zu vermitteln, das Eigenschaften wie Verletzlichkeit, Kreativität und Fürsorglichkeit einschließt. Außerdem berichtete er von der erfolgreichen Lobbyarbeit der Kirche in Botswana für ein Gesetz gegen häusliche Gewalt.

Bischof H. Mvume Dandala (Konferenz der Kirchen von ganz Afrika) lebt seit fünf Jahren in Kenya. Die dortigen ethnischen Konflikte seien ein Resultat einer Missionsstrategie, die früher dazu bestimmt war, die Evangelisation der verschiedenen Konfessionen auf ethnische Gruppen festzulegen. Versöhnungsarbeit soll in Zukunft den nationalen Zusammenhalt in Kenya festigen: In der Einheit der Kirchen und in der ökumenischen Zusammenarbeit wird eine Chance gesehen für das Land und für den ganzen Kontinent. Ein solches Ziel müsse jedoch hart erarbeitet werden. Die Aufgabe der Kirchen sei, dem Kirchenvolk zu helfen, über die ethnischen Gebiete hinauszugelangen und eine kenyanische Nation zu werden, über die Identifikation mit einer ethnischen Zugehörigkeit hinaus.

Für Christen folgt aus dem Glauben an Gott die Verantwortung, „sich als Staatsbürger in dem politischen System, dem sie angehören, zu engagieren und sich zu Anwälten für Gerechtigkeit, Mitgefühl und Anstand zu machen, wenn diejenigen, die mit Amtsgewalt ausgestattet sind, ihre Macht missbrauchen“.

Dies erklärte der ÖRK-Leitungsausschuss insbesondere im Blick auf politische Wahlen.

Wolfram Zoller

Mut zur Metaphysik als Fundament einer Verantwortungsethik

Zu Wolfgang Erich Müllers Überblick über das Lebenswerk von Hans Jonas

Wolfgang Erich Müller: Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung, Primus Verlag, Darmstadt 2008 (ISBN 978-3-89678-632-6), gebunden, 256 Seiten. 29,90 Euro.

Als 1979 der Philosoph Hans Jonas (1903-1993) sein Meisterwerk „Das Prinzip Verantwortung“ veröffentlichte, verhiß schon der Titel einen - wie sich dann herausstellte kritischen - Bezug zu Ernst Blochs „Das Prinzip Hoffnung“.

Im Unterschied zu jenem „erbarmungslosen Optimismus“ der marxistischen Utopie, dem Traum einer zukünftigen besseren Welt, legte Jonas einen philosophischen Entwurf vor, der uns in „barmherziger Skepsis“ in die konkrete Pflicht zur Verantwortung für die gegenwärtige Bewahrung unserer humanen Welt angesichts des rasant wachsenden Selbstbedrohungspotenzials durch die moderne Wissenschaft und Technik stellte. Damals war der Titel in aller Munde und erhob mit einem Schlag die Umweltproblematik zum Thema philosophischer Auseinandersetzung.

Von der Gnosis-Forschung zur Umweltfrage

Die älteren theologischen Semester freilich waren etwas irritiert, denn sie hatten bisher den Namen Hans Jonas mit einem völlig anderen Feld der Geisteswissenschaft verbunden gesehen: Hatte er doch als Schüler von Martin Heidegger und Rudolf Bultmann seit 1930 das Thema von Entmythologisierung und existenzialer Interpretation am religionsgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Beispiel der antiken Gnosis exemplarisch vorgeführt.

In diesem Sinn war er den Theologen auch nach dem Krieg noch in bester Erinnerung, als der Streit um die Bultmann'sche Theologie so heftig entflammte. Allerdings war es seit 1933 um den jungen Gelehrten bei uns still geworden, denn als bewusster Jude sah er sich alsbald zur Emigration gezwungen, lebte und lehrte - nach verschiedenen Zwischenstationen in Israel, Kanada und den USA - schließlich von 1955 bis zu seiner Emeritierung als Ordinarius an der New Yorker „New School for Social Research“ und verbrachte auch seinen Ruhestand in der neu gewonnenen amerikanischen Heimat bis zu seinem Tod 1993.

Was hatten das neue Thema „Verantwortung“ und ausgerechnet eine auf philosophischer Biologie aufgebaute Ethik mit Gnosisforschung und theologischer Hermeneutik zu tun? Stand beides unvermittelt nebeneinander oder gab es da einen inneren Zusammenhang? Das Dritte Reich hatte ja den Informationsfluss gründlich unterbrochen. Wer hatte schon die englischsprachigen Veröffentlichungen von Jonas verfolgt und 1973 den Aufsatzband „Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie“ zur Kenntnis genommen?

Doch nun stand sein Name wieder neu im Vordergrund. Diese neue Thematik beherrschte auch die weiteren Veröffentlichungen des Autors.

Eine Alternative zum neuzeitlichen Nihilismus

Allem Informationsmangel kann jetzt aber eine neu erschienene Lebens- und Werkbiografie entscheidend aufhelfen: „Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung“, verfasst von Wolfgang Erich Müller, Professor für Systematische Theologie in Hamburg.

Überaus gründlich und eingehend zeichnet er - nach einem relativ kurzen Blick auf den Lebensgang - den Denkweg von Jonas nach und lässt so den roten Faden erkennen, der dieses ganze Werk durchzieht. Dabei wird deutlich, wie Jonas bei all den vielfältigen Facetten seines Denkens immer ein zutiefst religiös und theologisch geprägter Mensch geblieben war, auch wenn dieses Denken angesichts der neuzeitlichen Herausforderungen manchen gewohnten Vorstellungen den Abschied und dafür neuen Impulsen Raum geben musste. Aufschlussreich ist auch der jeweils hinter den thematischen Kapiteln angefügte Überblick über die Beurteilungen der Jonas'schen Werke durch die (Fach-) Presse.

Als Generalthema des Denkens von Jonas zeigt sich das Problem, ob der neuzeitliche (aber schon in der Antike vorbereitete) Nihilismus das letzte Wort behalten muss oder ob ihm eine sinnvolle Alternative entgegengesetzt werden kann. In dieser Fragestellung steht schon seine frühe Beschäftigung mit der antiken Gnosis, ohne dass er damals schon zu einer eigenen Antwort gefunden hätte. Jonas konnte zeigen, dass diese geistige Bewegung schon vor dem Christentum entstanden war, dieses dann aber bereits von ganz früh an in Zustimmung oder Ablehnung tief beeinflusst hat. Und er machte die eminente Bedeutung der Gnosis deutlich, in der sich ein radikaler Paradigmenwechsel innerhalb des westlichen antiken Denkens vollzog, nämlich weg von der bisherigen Zusammengehörigkeit des Göttlichen mit dem Irdischen und Menschlichen hin zu einer radikalen Trennung und Entgegensetzung: Die Welt ist nicht mehr Offenbarungsort des Göttlichen, sondern verhasstes Teufelswerk eines Gegengottes, worin der göttliche Geistesfunke des Menschen in die Materie versklavt ist, die als Gefängnis nur mehr Angst erzeugt. Das weltlose Jenseits zählt allein - als das reine Nein zum irdischen Sein. Es ist ein radikaler Dualismus, der die Welt als ein Ganzes zerriss und die geschaffene Welt mitsamt ihren Werten entwertete - modern ausgedrückt: ein ganz ungriechischer kosmischer Nihilismus.

Doch dieser Paradigmenwechsel hatte weitreichende Folgen. Nicht umsonst suchte er sich im jungen Christentum einzunisten, dessen jüdischer Gott ja auch weit weg in eine vom Menschen unerreichbare Transzendenz entrückt war, der jedoch von sich aus als Gegengewicht in Schöpfung und Geschichte die Zuwendung zu seiner Welt und den Zusammenhalt mit ihr garantierte. Substanziell aber

blieben göttliche und menschliche Wesenheit gespalten, im Christentum nur im menschgewordenen erlösenden Gottessohn geeint.

René Descartes zog am Anfang der Neuzeit die philosophische Konsequenz dieser Spaltung in jenem ungemein folgenreichen ontologischen Dualismus von *res extensa* (geistloser Materie) und *res cogitans* (vernünftiger Geist). Die nur noch von physikalischer Gesetzmäßigkeit geprägte Materie war damit der „vernünftigen“ Willkür des menschlichen Geistes hemmungslos ausgeliefert.

Als dann mit Nikolaus Kopernikus und Galileo Galilei die Unermesslichkeit des Kosmos offenkundig wurde, womit Gott immer mehr seinen Wohnraum und seine Autorität verlor, war die Grundlage für die Entwicklung der modernen Wissenschaft und Technik gegeben. Theorie musste - nach Francis Bacons Vorgabe - nicht mehr zuerst nach der Wahrheit an sich fragen, sondern hatte primär dem menschlichen Nutzen, das heißt der menschlichen Machtausübung, zu dienen.

Als schließlich Friedrich Nietzsche den Tod Gottes verkündete, der nur noch eine sinnlose Welt und einen sich selbst erschaffenden Menschen zurückließ, für den es keine anderen Werte mehr gab als die selbst gesetzten, war der moderne existenzielle Nihilismus geboren, dem sich Jonas in gewissen weiter entwickelten Formen des Existenzialismus seiner Zeit ausgesetzt sah und den er leidenschaftlich zu überwinden suchte. War dieser Nihilismus doch die geistige Voraussetzung für jenen in Atomphysik und Biogenetik rasant forteilenden Siegeslauf der modernen Wissenschaft und Technik, der uns heute selbstmörderisch mit der Perversion oder gar Destruktion unserer Humanität und unserer menschlichen Existenz im Ganzen bedroht. So konnten sich also antiker und moderner Nihilismus die Hand reichen.

Wie aber ist diesem selbstinszenierten Verhängnis entgegenzuwirken? Darauf versucht Jonas in seinem ganzen Denken eine Antwort zu geben, was Müller gedrängt, aber differenziert darlegt. Für uns kann es jetzt nur darum gehen, den Ansatz und die Grundstruktur des Jonas'schen Denkens aufzuzeigen, die Müller herausarbeitet.

Erkenntnisgewinn durch Innenerfahrung

Der gegenwärtigen Gefährdung durch eine in bloßem Nützlichkeitsdenken sich selbstzerstörerisch verrennenden Wissenschaft und Technik ist freilich mit einem bloßen moralischen Appell an die menschliche Verantwortlichkeit nicht beizukommen, genauso wenig wie mit Entwürfen einer optimistischen Zukunftsutopie. Es gilt, an die Wurzel des Übels heranzukommen, nämlich an das

ihr zugrunde liegende Denken, in dem Geist und Materie auseinander gerissen, die Materie zur beliebigen Verfügungsmasse menschlicher Überheblichkeit degradiert und uns der Freibrief für die wertfreie Beliebigkeit unseres Handelns ausgestellt wird. Dagegen muss die integrale Verwobenheit von Geist und Materie, von Subjektivem und Objektivem ganz neu begriffen werden, und das nicht nur im Blick auf den Menschen, sondern auf die ganze Natur.

Es gilt (im Sinne der Phänomenologie Edmund Husserls, von der Jonas herkommt) der Innenerfahrung ihr Recht auf Erkenntnisgewinn und Geltung zurückzugeben und so vom Ganzen der Wirklichkeit her zu denken.

Darum gebraucht Jonas als Erkenntnisportal die Erfahrung der eigenen Körperlichkeit. Die Kategorie der Kausalität zum Beispiel ist nicht nur ein Abstraktionsprodukt meines Verstandes. Ich erfahre sie vielmehr in mir selbst als Movers (Antriebskraft), von dem ich bewegt werde, das ich aber auch selbst in meiner Freiheit gegenüber der Objektwelt gebrauche. So erfahren wir in unserer Leiblichkeit die unauflösbare Verbundenheit von formendem Geist und geformtem Stoff und erfahren uns als zum schöpferischen Bilden begabte Wesen. Diese fremde Objekte in Anspruch nehmende Freiheit findet sich in Vorstufen jedoch schon in der ganzen organischen Natur: Ihre evolutionär ursprünglichste Form ist der Stoffwechsel aller lebenden Wesen, die zwar auf fremde Materie angewiesen sind, sich ihrer aber als selbstständige Wesen bedienen. Bewegung, Wahrnehmung, Gefühl folgen als weitere Stufen im Evolutionsprozess bis hin zur schöpferischen Freiheit des Menschen.

Das Geistige schon von Anfang an im Stofflichen angelegt

Was heißt das philosophisch? Es heißt, dass das Geistige schon von Anfang an im Stofflichen angelegt ist, dass es eine Zielstrebigkeit im Sein selbst gibt, dass alles Leben sein *will*, dass also die Teleologie (Zielgerichtetheit) neben der Kausalität als Grundkategorie des Seins zurückgewonnen ist, weil sie der Innenerfahrung des Lebendigen entspricht, während unsere Wissenschaft nur die Außenerfahrung des Messbaren gelten lässt.

Diese Sicht der Dinge hat nun ihre Konsequenz für die Ethik: Wenn ich mich als Wesen erfahre, das leben will, muss ich diese Zielstrebigkeit auch allen andern lebenden Wesen zuschreiben. Leben und überhaupt Sein hat also einen Wert in sich selber, der es dem Nichtsein gegenüber auszeichnet. Wenn aber Sein ein Wert in sich selbst ist, dann leitet sich auf der Bewusstseinsebene des Menschen daraus die Pflicht ab, gemäß diesem Wert zu handeln und alles Sein so weit als möglich zu erhalten und zu fördern. Mit anderen Worten: Das Sein trägt sein eigenes

Sollen in sich selbst. Eben darin liegt das transzendente Fundament unserer menschlichen Verantwortung für uns selbst, für die Andern, ja für die Menschheit und das Ganze des Kosmos. Damit ist gegenüber dem Nihilismus eine im Sein selbst gegründete Position gewonnen, aus der heraus plausibel wird, warum wir überhaupt verantwortlich sein sollen. Transzendenz ist jetzt allerdings nicht mehr im Sinne des traditionellen supranaturalistischen Dualismus von Gott und Welt gedacht, sondern als der Überstieg des Seienden über sich selbst hinaus in ein Unbedingtes im Sinn einer panentheistischen Gottesvorstellung. Darum bezeichnet Jonas seinen Ansatz zwar als „Monismus“, aber eben als „*integralen Monismus*“.

Eine Seinsphilosophie des „integralen Monismus“

Eine solche Seinsphilosophie ist nun freilich Metaphysik, und philosophisch Geschulte haben auch längst gemerkt, auf welche Elemente der Philosophiegeschichte Jonas zurückgreift (zum Beispiel Aristoteles). Ja, entgegen dem denkerischen Mainstream der Zeit wagt es Jonas, die Ethik wieder auf eine zeitgemäße Metaphysik zu gründen, die allerdings in der Auseinandersetzung mit der modernen Lebenswissenschaft gewonnen worden ist. Grundgedanke dieser Metaphysik ist die unmittelbare Gewissheit, dass die erste Ursache von Geist nicht weniger gewesen sein kann als Geist, dass das Leben nicht seinen Ursprung im Toten haben kann, das Sein nicht ein Produkt des Nichts ist. Die Ableitung des Höheren aus dem Primitiven, wie es materialistisch-mechanistisches Denken annimmt, ist eine logische Unmöglichkeit, es sei denn, das Höhere ist im Primitiven (das heißt Ursprünglichen) bereits als Möglichkeit angelegt, die im Lauf der Evolution des Seienden nach Verwirklichung drängt.

Natürlich ist jede Metaphysik keine beweisbare Theorie, sondern eine Annahme, bei der alles auf ihre vernünftige Begründung ankommt, sodass sie in sich eine natürliche Plausibilität besitzt. Auf dieser Plausibilität jedenfalls hat Jonas seine Ethik der Verantwortung aufgebaut und „Das Prinzip Verantwortung“ nach allen Seiten entfaltet, und er wagt den Mut zur Metaphysik, weil er anders nicht sehen kann, wie ein verantwortliches Handeln allgemeinverbindlich begründet werden könnte.

Mit Bedacht hat sich Jonas in seinem Hauptwerk auf die rein philosophische Grundlegung seiner Ethik beschränkt. Dass er persönlich aber einen noch weiteren Horizont hatte, nämlich als (jüdischer) Theologe, hat er ganz zum Schluss seines Buches in dem Abschnitt durchblicken lassen, dem er die Überschrift „Um die Hütung des `Ebenbildes‘“ gab. Allerdings hatte er schon in seinem früheren

Werk „Organismus und Freiheit“ (1973) das Schlusskapitel „Unsterblichkeit und heutige Existenz“ der religiösen Frage gewidmet. Gegen Ende seines Wirkens aber hat er sich in eigenen Publikationen zu diesem Thema geäußert, vor allem in „Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen“ (1992) und in „Gedanken über Gott“ (1994).

Der mit Freiheit und Zielgerichtetheit begabte Mensch muss ja über sich hinaus fragen ins Ganze hinein, nach dem Sinn und Ziel dieses Ganzen und alles Seienden. Von jeher hat menschliches Denken und Vorstellen für diese letzte Sein und Sinn setzende Macht den Begriff „Gott“ und entsprechende mythische Bilder gebraucht.

„Zimzum“: Selbstzurücknahme Gottes zugunsten seiner Schöpfung

Die bisher in unserer Tradition als Einheit begriffene Kombination von Gottes Allmacht, Güte und Verstehbarkeit lässt sich heute angesichts der Realität unserer Welt und dem Fortgang unseres Bewusstseins nicht mehr halten, und so gibt Jonas schon im frühesten oben genannten Buch seinen eigenen, ganz privaten Mythos preis, mit dem „Gott“ in heutiger Zeit für ihn noch vorstellbar ist. In der Alternative Allmacht oder Güte entscheidet er sich - angeregt von der kabbalistischen Idee des „zimzum“, das heißt der Selbstzurücknahme Gottes zugunsten seiner Schöpfung - für die Preisgabe der Allmacht und gebraucht dafür den neutestamentlichen Gedanken der Kenosis, der Selbstentäußerung Gottes (gemäß Philipper 2,7), jetzt freilich nicht bezogen auf die Menschwerdung des Gottessohnes, sondern auf die Sistierung (Unterbrechung) der Allmacht zugunsten der Eigenständigkeit und Freiheit der Schöpfung, speziell des Menschen.

So kommt er auf den Gedanken des sich um seine Schöpfung sorgenden und an ihr leidenden Gottes, der freilich dennoch der Herr des Geschehens bleibt und an Ende seine Schöpfung wieder in sich zurücknehmen wird - die Frage ist nur die, in welchem Zustand. Seine Allmacht hat er (vorläufig) an den Menschen abgetreten und er greift nicht aktiv ins Weltgeschehen ein: Der Mensch ist sein Platzhalter, und auf dessen Schultern liegt nun das weitere Geschick der Schöpfung, sodass der Stellvertreter in seiner Verantwortung für Gottes Schöpfung am Ende für Gott selbst und das Gelingen seines gut angelegten Experiments verantwortlich ist.

Ein überaus kühner Gedanke, den Jonas freilich zu Recht als „ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie“ bezeichnet, das naturgemäß keinen Anspruch auf vernunftgemäße Stringenz, wohl aber auf persönliche Plausibilität erheben

kann. Dieser Gedanke macht jedenfalls den theologischen Hintergrund deutlich, der hinter der philosophischen Konzeption von Jonas steht.

Was ist der Maßstab für das Gute?

Genau an dieser Stelle setzt freilich der Einspruch Müllers ein. Dass Jonas' religiöse Auffassung keine Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen kann, hat Jonas selber deutlich genug gesagt.

Doch Müller, der selber von der philosophischen Diskursphilosophie her kommt, spricht auch der philosophischen Begründung von Jonas' Verantwortungsethik die Allgemeinverbindlichkeit ab und sieht die Ethik - im Zuge der sprachanalytischen Philosophie (Ernst Tugendhat) - in einer Konzeption von Kommunikationsregeln begründet, die „ohne ein höheres Prinzip oder einen allgemeinen Begriff des Guten auskommt und sich formal als Achtung und Nichtinstrumentalisierung konkretisiert. Wenn das Gute nicht mehr als transzendent vorgegeben betrachtet wird, dann ist das derart beschriebene intersubjektive Wollen aller Mitglieder der Gesellschaft der Maßstab für das Gute.“ (S. 214).

Wie aber steht es denn in der Praxis mit dieser Allgemeinverbindlichkeit des intersubjektiven Wollens der Individuen und Völker unter der Drohung des „Kampfes der Kulturen“ (Samuel Huntington)? Für diesen Zweig der modernen Philosophie ist der Mensch offensichtlich der einzige Maßstab für sich selbst und die Welt und kann daher keine wie auch immer geartete transzendente Vorgegebenheit akzeptieren. Darüber lässt sich nun trefflich streiten, denn die Begründung jeder Ethik wird trotz aller vernünftigen Argumente letztlich immer eine Sache der persönlichen Überzeugung und Entscheidung sein.

Eine Ethik, die den Menschen unbedingt angeht

Mit seiner Kritik zieht Müller allerdings der Jonas'schen Verantwortungsphilosophie den Boden weg, auf dem sie steht, lässt sie im Grund nur noch als ethisches Rezeptbuch bestehen und negiert gerade jene fundamentale Intention, aus der das ganze Lebenswerk von Jonas lebt.

Im Unterschied dazu imponiert mir jedenfalls der Mut des Philosophen und Theologen Jonas, entgegen dem Trend unserer Zeit auf einer Metaphysik als Grundlage für eine Ethik zu bestehen, die den Menschen unbedingt angeht.

Ich denke, diese Konzeption von Jonas ist gerade für freie Christen eine dringliche Anfrage, wie sie ihr ethisches Handeln letztlich begründen wollen.

Berichte

Pastorin die Kanzel verwehrt

Die evangelische Gemeinde St. Martini in Bremen hatte einer Pastorin aus der bremischen Landeskirche die Kanzel verwehrt. Pastorin Sabine Kurth durfte in der Kirche auch keinen Talar anziehen. Die Gemeinde lehne Frauen im Pfarramt ab, heißt es in einer schriftlichen Stellungnahme des theologisch konservativen Kirchenvorstandes. Die Pastorin wollte als Gastrednerin bei einer Trauerfeier von der Kanzel sprechen.

St. Martini sieht sich als „bibeltreue“ Gemeinde. Der Vorsitzende des Kirchenvorstandes Eberhard Hagmann begründete die Entscheidung mit einer Stelle aus dem Neuen Testament, die auch Teil der Gemeindeordnung ist: „Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre, auch nicht, dass sie über den Mann Herr sei, sondern sie sei still“ (1. Timotheus 2,12).

Kirchenrechtlich ist diese Position nach Einschätzung eines Kirchenjuristen unanfechtbar. In der Bremischen Evangelischen Kirche genießen alle evangelischen Gemeinden laut Kirchenverfassung Lehr-, Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Pfarrkonferenz im Bremer Westen sieht den Vorgang allerdings nicht durch die Verfassung gedeckt.

epd-Wochenpiegel 25/2008, S. 8

Toleranz zwischen Religionen

Der Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Professor Peter Steinacker, hat trotz Unterschieden im Gottesbild

zur Toleranz zwischen den Religionen aufgerufen. Der Gott im Islam sei aus religionswissenschaftlicher Sicht ein anderer Gott als im Christentum, sagte Steinacker am 28. Mai in Bonn. Es sei daher wichtig, sich dennoch über das Zusammenleben zu verständigen. Toleranz könne aber nicht heißen, „meine Wahrheit ist so wie deine“.

Der katholische Theologieprofessor Hans Waldenfels (Bonn) lehnte es dagegen ab, den islamischen Gott vom christlichen zu trennen. Die Kirche habe viel zu lange an ihrem Anspruch festgehalten, die einzig seligmachende Lehre zu vertreten.

Rabbiner Walter Homolka (Rektor des jüdischen Abraham-Geiger-Kollegs in Potsdam) kritisierte Steinackers Abgrenzung von christlichem und islamischem Gott. „Ob Juden und Muslime denselben Gott haben? Hundert Prozent ja. Und wenn Christen nicht denselben Gott haben wie Muslime, dann haben Juden und Christen auch nicht denselben Gott.“

Die Vielfalt der Religionen entspricht nach Ansicht des Imams und Islamwissenschaftlers Abdelmalik Hibaoui dem Willen Gottes. Der Koran begründe die Verschiedenheit der Religionen mit dem Auftrag, einander kennen zu lernen.

epd-Wochenpiegel 23/2008, S. 8

Der Tod Jesu als Sühnopfer?

Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau hat in einem allen Pfarrern zugeleiteten Votum das Verständnis des Todes Jesu als Sühnopfer für die Menschen bekräftigt. Diese Deutung sei Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Ohne die Bildersprache vom Opfer verliere der Kreuzestod Jesu seine besondere Bedeutung.

In der Stellungnahme wird darauf verwiesen, dass der Tod Jesu im Neuen Testament unterschiedlich gedeutet und etwa auch als „Versöhnung“, „Loskauf“ und „Stellvertretung“ beschrieben wird. Niemand müsse daher die Heilsbedeutung des Todes Jesu als Sühnopfer auslegen. Theologen hatten kritisiert, dass die Vorstellung eines Sühnopfers ein grausames und despotisches Gottesbild vermittele, das der Lehre Jesu widerspreche.

Dagegen weist das Leitende Geistliche Amt der Landeskirche darauf hin, das Christentum habe zwar auf die in der zeitgenössischen Umwelt übliche Opferpraxis verzichtet, nicht aber auf die Denkfigur des Opfers. Das religiöse Verständnis des Opfers diene der Lebensbewältigung. Leben geschehe immer auf Kosten anderen Lebens. Das Opfer stelle dies symbolisch dar und versuche, den „Lebenskampf positiv zu beeinflussen“.

Darüber hinaus sprengt die Vorstellung des Todes Jesu als Sühnopfer die herkömmliche Opferlogik, indem Gott sich selbst opfere. Nicht Gott, sondern die Menschen würden versöhnt.

epd-Wochenpiegel 12/2008, S. 8

Wissenschaft und Theologie

Nach Ansicht von Bischof Wolfgang Huber (Berlin) ist „Wissenschaft an den Respekt vor der Würde des Menschen gebunden“, und die christliche Theologie könne eine wichtige Orientierung für die Wissenschaft vermitteln.

Huber sagte am 3. Dezember 2007 in Königstein, die Theologie tue dies zunächst als Anwältin der Wahrheit. Wahrheit im

christlichen Verständnis sei dabei mehr als die jeweils erkannte Wahrheit. Das Wissen darum schließe eine gewisse Demut ein, die die eigenen Erkenntnisse unter den Vorbehalt der besseren Einsicht stelle. Christliche Theologie sei Teil des wissenschaftlichen Systems und bringe sich als „Reflexionswissenschaft“ ins Spiel. Sie trete neben der Fürsprache für die Wahrheit auch für die Freiheit ein, und damit auch für die Forschungsfreiheit.

Beim Festakt zur Gründung des Evangelischen Hochschulbeirats am 8. Oktober 2007 in der Berliner Humboldt-Universität sagte der Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Matthias Kleiner, die Theologie werde als kritische Reflexion anderer Wissenschaften gebraucht. Wenn naturwissenschaftliche Forschung an ihre Grenzen stoße, müsse immer wieder neu gefragt werden, wie viel Wissen nötig sei und ob es auch ein Recht auf „Nicht-Wissen“ gebe.

*epd-Wochenpiegel 42/2007, S. 5;
50/2007, S. 6*

Bücher

Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2008 (ISBN 978-3-290-17470-5), Paperback, 298 Seiten. 26 Euro.

Das Buch von Uwe Gerber, ehemals außerordentlicher Professor für Systematische Theologie an der Universität Basel und Akademischer Oberrat an der Technischen Universität Darmstadt, schließt mit

einem nicht nur sehr umfangreichen, sondern auch sehr vielfältigen Literaturverzeichnis. Da werden historische, theologische, philosophische, soziologische, politologische, religionspädagogische und religionswissenschaftliche Titel aufgeführt - ja die Liste reicht bis hin zu Zeitungsartikeln. Ich erwähne dies, weil es mir charakteristisch für das Buch überhaupt zu sein scheint. Das Buch ist sehr materialreich und vielgestaltig; die einzelnen Abschnitte sind überwiegend locker verknüpft; eine klare, präzise Sprache und Argumentation ist weniger erkennbar.

Dabei ist die Argumentationslinie im Großen und Ganzen durchaus klar: Vier Modelle bzw. Typen von Religion werden als defizitär und nicht zukunftsweisend kritisiert, während ein Typ favorisiert wird. Dementsprechend lautet die These: „Neben die beiden bis ins letzte Jahrhundert hinein vorherrschenden christlichen Typen oder Modelle der römisch-katholischen *Erlösungsreligion* und der protestantischen *Versöhnungs-* oder *Rechtfertigungsreligion* [...] treten typisch spätmoderne Religionserfahrungen wie eine an hedonistischer oder ästhetisierender Selbstverwirklichung oder an Selbstzufriedenheit orientierte *Erleichterungsreligion* und eine am ängstlich absichernden oder aggressiv bekämpfenden und ausschließenden Fundamentalisieren orientierte *Vereindeutigungsreligion*.“

Während Gerber die beiden zuerst genannten Modelle in unserer westlichen Spätmoderne für überholt hält, kritisiert er die beiden anderen Modelle als verflachend bzw. verengend. So bleibt die von ihm so genannte „*Profane Religiosität der Alterität*“ [Andersheit], „in der sich das Christentum als bis in die Neuzeit hinein prägende

Kraft des Okzidents radikal transformiert, indem es sich selbst übersteigt, sich von einem jenseitig-theistischen Gottes-Bild verabschiedet und sich in der kontingenten Du-Ich-Beziehung konkretisiert“ (S. 24 f).

Nach einer „Einführung“ und einem Überblick über die fünf genannten Typen werden diese Typen genauer analysiert und kritisiert. *Erlösungsreligion* betrachtet den Menschen als perfektionierbar. „Sein angeborener Rest an Freiheit zu gutem Handeln ist sein Erlösungsstartkapital, das durch die Taufgnade von Sündigkeit gereinigt wird. Diese Verwandlung des bösen Kerns in einen guten Wesenskern impliziert die Fähigkeit zu guten Werken“ (S. 74). *Versöhnungsreligion* hingegen betrachtet den Menschen weder als besserungsfähig noch als frei im Blick auf sein Heil. Er muss folglich durch die göttliche Gnade radikal erneuert und allererst zu guten Werken als „Früchten des Glaubens“ befähigt werden (vgl. S. 75. 82). *Erleichterungsreligion* ist die spätmoderne Verflachung vor allem der Erlösungsreligion. Sie ist wirksam „als Gehilfin beim Verdrängen von Verantwortung und Erwachsenwerden, von Schuldbewusstsein und von unseren Abhängigkeiten als Geschöpfe“ (S. 122). Besonders die Wissenschaft kann als ihre „derzeit verheißungsvollste Gestalt“ angesehen werden. So erscheinen „Nobelpreisträger und Top-Wissenschaftler als Erlöserfiguren medizinischen Glaubens, unterstützt von einem Stab von Ministranten und Ministrantinnen und eine weltweite Gemeinde, die auf die (präventive) Beseitigung aller körperlichen und damit aller seelischen und geistigen Makel – bis hin zur Aufhebung des Todes – hofft. Medikamente haben den Rang von eucharisti-

schem ‚Brot und Wein‘, die in der Alten Kirche [...] Medizin [...] für die Unsterblichkeit hießen“ (S. 133).

Dabei muss sich solche Religiosität „medial geben und entsprechend möglichst talkshow-ähnlich, weitgehend inhaltsleer, konfessionslos, aber ritualisiert und mit einfacher, spaßdurchsetzter Symbolik versehen sein“ (S. 140). *Vereindeutigungsreligion* wiederum mit ihren fundamentalistischen Tendenzen ist die spätmoderne Verengung vor allem der Versöhnungsreligion. „Der Begriff des Fundamentalismus wird hier so weit gefasst, dass darunter religiöse, quasi-religiöse und auch weltanschauliche Erfahrungs-, Lehr- und Organisationsstrukturen mit der Tendenz zur Absolutheit und Exklusivität verstanden werden können“ (S. 153). Demgemäß werden hier nicht nur Formen des religiösen Fundamentalismus kritisch analysiert, sondern unter anderem auch Medien „als Vereindeutigungsstrategien und –strukturen“ sowie der „Wissenschafts- und Kapital-Positivismus“. In allen diesen Phänomenen vollzieht sich Fundamentalisieren und Vereindeutigen „als Herrschafts-, Macht- und Gewaltausübung, als Ausschalten von Kritik, Zweifel und Alternativen und als Auslöschen der geschöpflichen Einzigartigkeit eines jeden Menschen. Die Achtung der Würde jedes einzelnen Menschen in der Differenz zu den Anderen [...] (wird) der religiös, politisch, nationalistisch, ökonomisch gerechten Sache geopfert“ (S. 187).

Es bleibt die *profane Religiosität der Alterität*, die Gerber als spätmoderne Transformation der protestantischen Versöhnungsreligion einschätzt (vgl. S. 191). Ihr geht es genau um die Würde jedes einzel-

nen Menschen in der Differenz zu den Anderen. Dabei wird der andere Mensch zur „Begegnungsgestalt“ des „ganz Anderen“ (Gottes). „Der Andere taucht auf, durchbricht meinen Horizont, beschlagnahmt mich völlig, kehrt mich um von mir weg und ermächtigt mich zu neuem Wahrnehmen und Handeln dem Anderen wie mir selbst gegenüber“ (S. 236). Einen Ansatzpunkte für dieses Konzept findet Gerber vor allem beim jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas sowie bei den christlichen Theologen Dietrich Bonhoeffer und Paul Tillich. Leider mystifiziert Gerber dieses Konzept allzu sehr, indem er etwa von einer Selbstentzweiung Gottes (in Christus) spricht, die uns mit ihm vereinen, oder von einer radikalen Selbstverlassenheit Gottes (in Jesu Todesschrei am Kreuz), die die Distanz zwischen Gott und Mensch aufheben soll (vgl. S. 243 ff). Außerdem bleibt der Andere als „Begegnungsgestalt“ der göttlichen Wirklichkeit doch recht abstrakt.

So ist Gerbers Angebot einer transformierten protestantischen Religion für unsere spätmoderne westliche Gesellschaft zwar durchaus bedenkenswert, aber nicht sehr überzeugend, zumal es nicht im interreligiösen Dialog ausgearbeitet wird. Stärken hat sein Buch meiner Erachtens vor allem in den kritischen Analysen der *Erleichterungs-* wie der *Vereindeutigungsreligion*, wobei nicht zuletzt einige kritische Beobachtungen zur Religion im gegenwärtigen Kapitalismus bemerkenswert sind. Zwei exemplarische Sätze in dieser Hinsicht: „Die heutige Religion des Kapitalismus stellt alle Menschen und alles im teilnahmslosen, abstrakten Geld dar, das vom einstigen Tauschmittel zum Darstel-

lungsmedium geworden ist“ (S. 134). „Hieß die Heilsparole bei *Descartes*: Cogito, ergo sum [ich denke, also bin ich], und ist der Errettungscode der *Medien*: Video, ergo sum [ich sehe, also bin ich], so lautet das rettende Motto des *Kapitalismus*: Habeo (consumo), ergo sum“ [ich habe und verbrauche, also bin ich] (S. 175).

*Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller,
Am Ramsberg 11, 998187 Eisenach*

Horst Georg Pöhlmann / Mehdi Razvi: Islam und Christentum im Dialog, Frankfurt am Main 2006, 2. Auflage 2007 (ISBN 3-87476-513-X), 117 Seiten. 12 Euro.

Die hier dokumentierten Gespräche zwischen Horst Georg Pöhlmann, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück, und Mehdi Razvi, Imam in Hamburg, fanden 2005 und 2006 statt. Sie behandeln auf jeweils wenigen Seiten nahezu alle derzeit wichtigen Fragen im christlich-islamischen Dialog. Diese reichen vom Schriftverständnis, Gottesverständnis und Menschenbild über die Fragen nach der Bedeutung Abrahams, der Bedeutung Jesu sowie des durch ihn vermittelten Heils und eschatologischen Fragen bis hin zu Fragen der Ethik (Stellung der Frau, Krieg und Frieden, Wertekonsens bzw. koranische Entsprechungen zum Dekalog) sowie schließlich Fragen nach den religionstheologischen Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs.

Im Blick auf das Verständnis von Bibel und Koran geht es zunächst darum, inwiefern die beiden heiligen Schriften Wort Gottes sind. Für Pöhlmann ist die

Bibel ein historisches Buch und folglich nicht direkt Gottes Wort, sondern Gottes Wort im Menschenwort. Hingegen hält Razvi, der in der Tradition der schiitischen „rationalistischen“ Schule der Mutaziliten steht, den Koran strikt für Gottes Wort. Dementsprechend ist der Koran „kein historisches Buch, sondern ein metaphysisches Buch. Er wurde in einer Zeit offenbart, ist aber doch überzeitlich“ (S. 9). Leider nimmt Pöhlmann an dieser Stelle die Chance nicht wahr, kritisch nachzufragen, ob ein in einer Zeit offenbartes Buch nicht doch ein historisches Buch ist. Vielleicht wird ja auch deshalb leider die hoch brisante Frage nach der unumgänglichen historisch-kritischen Erforschung des Korans nicht diskutiert. Immerhin kennt auch Razvi so etwas wie eine Mitte des Korans, und zwar „die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, seine Gnade für alle Menschen und seine Barmherzigkeit für die Sünder“ (S. 13). Von daher möchte er freilich, anders als Pöhlmann im Blick auf die Bibel, andere Aussagen des Korans nicht kritisieren, weil ja auch sie Gottes Wort sind. Jedoch vermag er sie jedenfalls zu relativieren (S. 14 f). Hier wiederum unterlässt Pöhlmann die Frage, was Razvi unter „relativieren“ versteht und ob nicht Relativieren eine Form von Kritisieren ist. So nutzt Pöhlmann seine hinsichtlich des Schriftverständnisses meines Erachtens deutlich stärkere Position nicht, um seinem muslimischen Gesprächspartner entscheidende kritische Fragen zu stellen.

Demgegenüber stellt Razvi sehr wohl die entscheidenden kritischen Fragen an das traditionelle christliche Gottesverständnis sowie das traditionelle Verständnis der Heilsbedeutung Jesu. Pöhlmann

hat meines Erachtens erhebliche Mühe, die von ihm vertretenen traditionellen Positionen zu verteidigen. Am besten gelingt ihm das noch mit seiner zumindest tendenziell modalistischen Interpretation der Trinitätslehre, wonach der Monotheismus in der Weise gewahrt wird, dass der eine Gott auf dreifache Weise begegnet, es sich also bei der göttlichen Trinität nicht um drei göttliche Subjekte bzw. Personen im heutigen Sinn handelt (S. 25). Hier wendet Razvi lediglich ein, dass es die islamische Gotteslehre ablehnt, Gott auf drei Prädikate, Erscheinungsweisen oder Rollen festzulegen und ihn somit einzuschränken (S. 25 f).

Erheblich schwieriger wird es für Pöhlmann, Behauptungen zu verteidigen wie: Gott wird Mensch und bleibt doch Gott; Gott stirbt am Kreuz stellvertretend den Liebestod für uns Menschen. Was Razvi dem entgegensetzt, ist im Wesentlichen bekannt: Gott ist der Schöpfer und der Mensch das Geschöpf - „Gott kann nicht ein Geschöpf werden“. Die Behauptung, wonach Gott und Jesus eins sind und doch verschieden, ist absurd (S. 21 f). „Gott ist der einzige Erlöser, eine stellvertretende Erlösung durch Christus ist daher unnötig und überflüssig“ (S. 50). Woraufhin sich Pöhlmann sozusagen auf das „Geheimnis des Glaubens“ zurückzieht: Dass Gott Mensch wird und aus Liebe zu uns stellvertretend ans Kreuz geht, ist demzufolge ein „absurdes Wunder“ (S. 22) bzw. ein „abgründiges Mysterium“ (S. 50). Dabei steht er nicht an zu erklären, dass mit solcherlei Mysterien der christliche Glaube steht und fällt (S. 27. 50).

Weitgehende Übereinstimmungen bestehen zwischen beiden Gesprächspartnern

in Bezug auf das Menschenbild wie auch, zumal Razvi die sehr sinnlichen Aussagen des Korans zum Paradies in der Tradition der Mutaziliten metaphorisch bzw. symbolisch versteht, in Bezug auf die Eschatologie (Auferstehung der Toten, letztes Gericht, Himmel und Hölle). Ebenso bestehen weitgehende Übereinstimmungen hinsichtlich der angesprochenen ethischen Fragen; und dies nicht zuletzt weil Razvi durch interessante Übersetzungsvarianten einigen anstößigen koranischen Aussagen die Schärfe zu nehmen versteht.

Dass Pöhlmann und Razi in ihrer Argumentation zuweilen etwas star wirken, liegt an ihrer allzu starken Traditionverhaftung. Dabei führen sie im Großen und Ganzen einen erfreulich offenen, vertrauensvollen Dialog, der die brisanten Probleme nicht ausspart oder umgeht.

*Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller,
Am Ramsberg 11, 998187 Eisenach*

Buchhinweis

Werner Zager (Herausgeber): Führt Wahrhaftigkeit zum Unglauben? David Friedrich Strauß als Theologe und Philosoph. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008 (ISBN 978-3-7887-2342-4), 224 Seiten, Paperback. 19,90 Euro.

Der soeben erschienene Band über den Theologen, Philosophen und Christentumskritiker David Friedrich Strauß (1808-1874) enthält in erster Linie die Vorträge, die auf der Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum 2007 in Bad Boll gehalten wurden.

Eine Besprechung wird folgen.

Forum-Schriften

Forum Freies Christentum Nr. 48

Werner Zager/Andreas Rössler (Herausgeber): Abenteuer Religion – Jugendliche vor der religiösen Frage. Stuttgart Mai 2008. 60 Seiten. 6 Euro zuzüglich Versandkosten.

(Zu beziehen bei der Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum.)

Das neue Heft der Schriftenreihe „Forum Freies Christentum“ dokumentiert die Vorträge der Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum vom 22. bis 24. September 2006 in der St. Remberti-Gemeinde in Bremen:

Pfarrer Helmut Langel (Bremen), „’Abenteuer Religion’. Ein religionstheologisches Konfirmandenunterrichts-Modell“ (S. 5-21); Professor Dr. Jürgen Lott (Bremen), „Jugend und Religion. Religionssoziologische und religionspädagogische Gesichtspunkte“ (S. 22-35); Dr. Werner Martin (Oldenburg), „Religiöse Aspekte in jugendkulturellen Szenen. Insbesondere am Beispiel der Gothics“ (S. 36-58).

Personen

Letzter Dank an Dr. Gerhard Struve

Am 18. März 2008 verstarb 81-jährig eine Persönlichkeit der Tempelgesellschaft (TG), der auch der Bund für Freies Chris-

tentum viel verdankt: Dr. Gerhard Struve. Er war noch einer jener alten Templer, die im Heiligen Land geboren sind und dort auch aufwuchsen.

Zur beruflichen Ausbildung übersiedelte der Sechzehnjährige 1942 nach Deutschland, absolvierte hier Abitur und Pharmaziestudium und wurde bei seinem Onkel in Stuttgart Apotheker. 1964 übernahm er dessen Apotheke, bis er sich zwanzig Jahre später seinen Ruhestand gönnte, freilich um im Engagement für die TG sogleich ein neues und zeitraubendes Betätigungsfeld zu bearbeiten.

Er hatte sich autodidaktisch zum perfekten Computer-Fachmann ausgebildet, der selber Programme entwerfen und installieren konnte. So stellte er nun die Gemeindeverwaltung der TG und ihre Zeitschrift auf moderne, zeit- und kräftesparende elektronische Datenverarbeitung um. Das war nicht nur für die TG ein Segen, sondern auch für unseren Bund. Denn als 1987 die Schriftleitung des „Freien Christentums“ zu Dr. Hellmut Haug nach Stuttgart wechselte, übernahm hier Lore Zoller zwar den praktischen Versand der Zeitschrift (den das Ehepaar Zoller bis heute tätigt), aber aus der bis dahin noch auf Papierbasis geführten Abonnenten- und Mitgliederkartei schuf Gerhard Struve auch für uns eine zeitgerechte elektronische Datei, die er auch sechs Jahre lang neben seinen umfangreichen Arbeiten für die TG her selber weiter betrieb.

Als dann Wolfram Zoller seinen Ruhestand erreicht hatte, stand mit ihm ab 1993 in Stuttgart endlich eine Person des Bundes zur Verfügung, um diese Aufgabe weiterzuführen, zumal der Versand ohnehin schon in den Händen seiner Frau

lag. Gerhard Struve übergab ihm aber nicht nur die Datei auf dem neuesten Stand, sondern dazu auch einen entsprechenden PC und lehrte den elektronisch völlig Unerfahrenen mit großer Geduld das ABC des Computergebrauchs und war auch weiterhin ein unermüdlicher Helfer in problematischen Momenten. Als dann 2000 die administrative Geschäftsführung ganz an die Verwaltung der TG übergeben wurde, betraf dies natürlich auch unsere Abonnenten- und Mitgliederdatei.

Dass also von 1987 bis 1999 unsere Abonnenten ihre Zeitschrift trotz der personellen und strukturellen Veränderungen kontinuierlich und ohne Störungen erhalten konnten, ist zu einem großen Teil Gerhard Struve zu verdanken. So ist es unserem Bund ein herzliches Anliegen, diesen Dank hier noch einmal ausdrücklich auszusprechen. Denn von solch ehrenamtlichem, allein aus Verantwortung für die Sache des freien Christentums übernommenem Engagement seiner Mitarbeiter lebt unser Bund - er wäre anders nicht existenzfähig.

Wolfram Zoller

Archiv

Das Archiv des Bundes für Freies Christentum hat seit 16. Juni 2008 einen neuen Ort: Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Balinger Straße 33/1, 70567 Stuttgart (Telefon 0711-2149-373; Fax -180. E-Mail: archiv@elk-wue.de; Internet: www.archiv.elk-wue.de).

Öffnung: Montag-Freitag, 9-17 Uhr.

Im Archiv der Evangelischen Landeskirche in Württemberg wird das Archivmaterial professionell betreut. Das ist insbesondere für wissenschaftliches Arbeiten attraktiv. Die Bedingungen der Nutzung sind so, wie sie in offiziellen Archiven allgemein üblich sind.

Wer Material zur Geschichte des Bundes für Freies Christentum besitzt, daser selbst nicht mehr benötigt und das für die Forschung interessant sein könnte (etwa Briefe, Programme, Sonderhefte, Kleinschriften), sind eingeladen, solches Material an die Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum zu schicken, die es dann weiterleiten wird.

Mitgliederversammlung 2008

An die Mitglieder des Bundes für Freies Christentum

Gemäß § 6 unserer Satzung lade ich die Mitglieder des Bundes für Freies Christentum hiermit zur Mitgliederversammlung ein. Sie findet im Rahmen der Jahrestagung 2008 statt: am 27. September 2008 (Samstag) um 20.15 Uhr in der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Schlösschen Schönburg, 34362 Hofgeismar.

Tagesordnung:

1. Bericht der Geschäftsführung
2. Kassenbericht und Entlastung
3. Veröffentlichungen
4. Berichte aus den Regionen

5. Jahrestagungen (2009: „Mensch und Mythos - braucht der christliche Glaube mehr als das rational Erklärbare?“). Themenvorschläge für weitere Jahrestagungen)
6. Verschiedenes

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

Stuttgart, 26. Juni 2008
Karin Klingbeil, Geschäftsführende
Vorsitzende

Termine

Regionaltreffen in Stuttgart

Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in
Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39.

26. Juli 2008, 15 bis 18 Uhr. Oberstudienrat i.R. Wolfram Zoller:
„Der Einzige‘. Hölderlins späte Christusliebe im Rahmen seiner poetischen Religion“.

Jahrestagung 2008 des Bundes für Freies Christentum

26 bis 28. September.
In Kooperation mit der Evangelischen Akademie Hofgeismar und der Evangelischen Erwachsenenbildung Worms-Wonnegau. (Programm auf der dritten Umschlagsseite.)

Tagungsort:
Evangelische Akademie Hofgeismar,
Schlösschen Schönburg, Postfach 1205,

34362 Hofgeismar (Fax: 05671-881-154;
Das Tagungssekretariat ist am Anreisetag von 16 Uhr bis 20 Uhr geöffnet. Bei Ankunft außerhalb dieser Zeit wird Nachricht erbeten (Telefon 05671-881-200; Fax – 203).

Tagungskosten:

Einzelzimmer 132 Euro, Doppelzimmer 120 Euro (einschließlich Tagungsbeitrag 50 Euro sowie Verpflegung und Unterkunft).

Ermäßigung: (a) Schülerinnen und Schüler zahlen 50 Euro Tagungsbeitrag (einschließlich Unterkunft und Verpflegung). (b) Auszubildende und Studierende bis 35 Jahren 50 Prozent (weitere Ermäßigungen auf Anfrage).

Die Tagungskosten sind bei der Ankunft zu begleichen (EC-Karte möglich).

Anmeldung (Tagungsnummer 08100):
Schriftlich bis zum 19. September an: Evangelische Akademie Hofgeismar, Postfach 1205, 34362 Hofgeismar (E-Mail: ev.akademie.hofgeismar@ekkw.de; Fax: 05671-881-154).

(Die Anmeldung ist angenommen, wenn keine Absage wegen Überbelegung erfolgt. Bei Abmeldung später als sieben Tage vor Tagungsbeginn muss 50 Prozent der Gesamtkosten in Rechnung gestellt werden.)

Auskunft:

Telefon 05671-881-108 oder - 881-0
(Evangelische Akademie Hofgeismar).

Anreise-Empfehlung:

Hofgeismar ist vom ICE-Bahnhof Kassel-Wilhelmshöhe aus in einer Fahrzeit von etwa 30 Minuten zu erreichen.

Jahrestagung 2008 des Bundes für Freies Christentum

26. bis 28. September in der Evangelischen Akademie Hofgeismar.
Gesamtthema: „Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert“.

Freitag, 26. September

18 Uhr. Beginn mit dem Abendessen.

19.30 Uhr. Begrüßung. Direktorin Pfarrerin Eveline Valtink und Professor Dr. Werner Zager.

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

Samstag, 27. September

8 Uhr. Morgenandacht. Pfarrerin Eveline Valtink.

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

11 Uhr. Arbeitsgruppen.

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

16.30 Uhr. Pastor Helmut Langel (Bremen): „Liberales Christentum angesichts fundamentalistischer Bedrohungen“.

17.30 Uhr. Arbeitsgruppen.

19.30 Uhr. Tagesabschluss. Oberstudienrat Artur Frölich (Eschborn): „Albert Schweitzer spielt Bach“.

20.15 Uhr. Öffentliche Mitgliederversammlung des Bundes für Freies Christentum.

Sonntag, 28. September

9 Uhr Gottesdienst. Pfarrerin Eveline Valtink.

10 Uhr. Professor Dr. Werner Zager: „'Der religiöse Liberalismus ist ein Sauerteig, dessen das Christentum nicht entbehren kann.' Albert Schweitzer und der freie Protestantismus“.

11.15 Uhr. Podiumsdiskussion unter Beteiligung des Plenums.

12.30 Uhr Ende mit dem Mittagessen.

PVSt DPAG Entgelt bezahlt E 3027

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

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

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

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

Zahlungen an Bund für Freies Christentum:

Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX).

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

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

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