

13
2008

ZEITSCHRIFT FÜR
THEOLOGIE UND
GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAYS

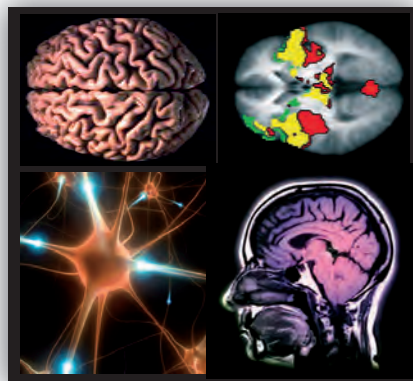
- ⊙ *Alexander Smoltczyk*: Ist Gott an allem Schuld? Der Kreuzzug der Gottlosen
- ⊙ *Kim Strübind*: Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat
- ⊙ *Dietmar Lütz*: Aufbruch ins Heute. Kirche im 21. Jahrhundert

ARTIKEL

- ⊙ *Kim Strübind*: Hintergrund und Problematik des Ältestenamts
- ⊙ *Erich Geldbach*: Konservatismus als Wachstumsphänomen?
- ⊙ *Andrea Strübind*: „Erinnerte Zukunft“. Neue Positionen, Ansätze und Konzepte in der Kirchengeschichtsdidaktik
- ⊙ *Michael Kißkalt*: Evangelisation – Allversöhnung oder ewige Verdammnis?

SYMPOSIUM: ETHIK OHNE WILLENSFREIHEIT? NEUROBIOLOGIE UND THEOLOGIE

- ⊙ *Thomas Niedballa*: Das Gehirn und das Ich. Über die Aufnahme der Hirnforschung in der Philosophie
- ⊙ *Martin Pöttner*: Die problematische Lücke in manchen Ansätzen der Gehirnforschung
- ⊙ *Ulrike Link-Wieczorek*: Der freie Wille und die Theodizeefrage
- ⊙ *Andrea Strübind*: Willensfreiheit und religiöse Toleranz
- ⊙ *Jürgen Heumann*: Religiöse Erziehung als „Erziehung zur Freiheit“
- ⊙ *Martin Pöttner*: Eine theologische Interpretation des paulinischen Freiheitsverständnisses im Galaterbrief



fides quaerens
GFTP
intellectum ■

fides quaerens
GFTP
intellectum ■

Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e. V.
(GFTP)

Herausgegeben von

Kim Strübind (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Peter-Johannes Athmann, Andreas, Liese, Wolfgang Pfeiffer
und Irmgard Stanullo

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Dietmar Lütz, Thomas Niedballa, Thomas Nisslmüller,
Andrea Strübind und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 13 (2008)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für
Theologie und Gemeinde
(ZThG)

Jahrgang 13 (2008)

Verlag der GFTP

Wir widmen dieses Heft
dem langjährigen Generalsekretär des BEFG
Pastor Siegfried Kerstan
anlässlich seines 80. Geburtstags
in herzlicher Verbundenheit

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-932027-13-0
ISSN 1430-7820

© 2008, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47 b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52 a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile
dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden.
Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.
Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach.
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co., Göttingen.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

<i>Kim Strübind</i> Editorial	9
--	---

Essays

<i>Alexander Smoltczyk</i> Ist Gott an allem schuld? Der Kreuzzug der Gottlosen	15
<i>Rafaela von Bredow / Stefan Simons</i> „Zurück zur Fackel der Aufklärung“ – Interview mit dem französischen Philosophen Michel Onfray	28
<i>Kim Strübind</i> Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat. Auf dem Weg zu einem „Schriftverständnis“ zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte	32
<i>Dietmar Lütz</i> „Aggiornamento“ – Aufbruch ins Heute. Kirche im 21. Jahrhundert	45

Artikel

<i>Kim Strübind</i> Herkunft und Problematik des Ältestenamts. Eine exegetische und praktische Besinnung	62
<i>Erich Geldbach</i> Protestantischer Konservatismus als Wachstumsphänomen?	80
<i>Andrea Strübind</i> „Erinnerte Zukunft“. Neue Positionen, Ansätze und Konzepte in der Kirchengeschichtsdidaktik	96
<i>Samuel Désiré Johnson</i> Geschichte der Kirche in Afrika	106
<i>Michael Kißkalt</i> Evangelisation zwischen Allversöhnung und ewiger Verdammnis. Warum evangelisieren, wenn doch alle Menschen zu Gott kommen?	113

Symposion der GFTP

Kim Strübind / Jürgen Heumann

„Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?“. Zum Thema des Symposions 2007 136

Thomas Niedballa

Das Gehirn und das Ich. Über die Aufnahme der Hirnforschung in der Philosophie 141

Martin Pöttner

Zeitliches Selbstverhältnis, Zeichen und Religiosität. Die problematische Lücke in manchen Ansätzen der Gehirnforschung. 171

Ulrike Link-Wieczorek

Ist der Wille noch zu retten? Überlegungen zum Zusammenhang vom sogenannten freien Willen und der Theodizeefrage. 194

Andrea Strübind

Willensfreiheit und religiöse Toleranz. Kirchengeschichtliche Perspektiven 213

Jürgen Heumann

Religiöse Erziehung als „Erziehung zur Freiheit“. Über ihre Unverzichtbarkeit in der Pluralität 243

Martin Pöttner

„Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit“ (Galater 5, 1a) – Eine theologische Interpretation des paulinischen Freiheitsverständnisses im Galaterbrief 260

Theologie im Kontext

Matthias Morgenstern

Die „Bibel in gerechter Sprache“. Ein Missverständnis im jüdisch-christlichen Dialog? 280

Theologie und Verkündigung

Edgar Lüllau

Rut – eine Heimatgeschichte. Predigt über das Buch Rut 287

Daria Kraft

Respekt: Den anderen würdigen – auch wenn er schuldig wird. Predigt aus der Predigtreihe „Wie wir leben können“ über Johannes 8, 1–9 293

Kim Strübind

Die Wahrheit wird euch frei machen! Predigt über Johannes 8, 31–36 302

Buchbesprechungen

Jens Schröter, Von Jesus zum Neuen Testament
(*Bernd Stummvoll*) 310

Hans Schmid, Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft.
Praktische Überlegungen eines Außenseiters (*Michael Kießkalt*) . . . 314

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins 317

Mitteilungen der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und
Publizistik“ 319

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,- € (für Abonnenten 12,- €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,- € erworben werden (über <http://www.gftp.de>).

Die **Bezugsdauer** verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1. 12. erfolgt.

Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Professor Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: 04 41 / 3 40 78 37, Fax: 04 41 / 3 40 78 36, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: 05 61 / 5 20 05-0, Fax: 05 61 / 5 20 05-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Mitarbeiter/innen dieses Heftes

Rafaela von Bredow, Redaktion DER SPIEGEL, Brandstwiete 19, D-20457 Hamburg

Professor Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

Professor Dr. Jürgen Heumann, Lehrstuhl für Religionspädagogik, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg

Dr. Samuel Désiré Johnson, Dekan am Institut Baptiste de Formation Théologique de Ndiki, BP 03 Ndikinimeki, Cameroun

Michael Kißkalt, Dozent für Missiologie am Theologischen Seminar Elstal (FH), Referent für Evangelisation und Internationale Gemeinden im Dienstbereich Mission im BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Daria Kraft, Henriette-Obermüller-Straße 27, D-76137 Karlsruhe

Professorin Ulrike Link-Wieczorek, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg

Edgar Lüllau, Neidenburger Straße 5, D-76139 Karlsruhe

Dr. Dietmar Lütz, Holsteiner Chaussee 243 a, D-22457 Hamburg

Professor Dr. Matthias Morgenstern, Institutum Judaicum, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12–14, D-72076 Tübingen

Dr. Thomas Niedballa, Tannenstraße 21, D-34119 Kassel

Professor Dr. Martin Pöttner, Albert-Saur-Straße 6, D-69124 Heidelberg

Stefan Simons, Redaktion DER SPIEGEL, Brandstwiete 19, D-20457 Hamburg

Alexander Smoltczyk, Redaktion DER SPIEGEL, Brandstwiete 19, D-20457 Hamburg

Professorin Dr. Andrea Strübind, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg

Professor Dr. Kim Strübind, Lehrstuhl für Altes Testament, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg

Bernd Stummvoll, Rathausstraße 13, D-16727 Velten

Editorial

Kim Strübind

„Die Kirche soll keine Autorität sein, die Erlaubnisse oder Verbote erteilt; sie soll freie Menschen erzeugen, die imstande sind, ihr Leben im Licht des Heiligen Geists neu zu gestalten. Denn das Christentum besteht nicht aus Verboten; es ist Leben, Feuer, Schöpfung, Verwandlung, Erleuchtung.“

*Athenagoras, Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel
(gest. 1978)*

Die Ökumene ist immer wieder für durchaus angenehme Überraschungen gut. Wenn der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, immerhin der höchste Repräsentant der orthodoxen Christenheit, sich mit einem solchen polyphonen Lobgesang auf die Freiheit der Kirche und vor allem *in* der Kirche zitieren lässt, kann die ökumenische Sache nicht verloren sein.

Freiheit ist in der Tat ein kostbares Gut, und die Kirchen tun gut daran, sich zu ihrem Anwalt zu machen. Dazu gehört auch, ihre spezifisch *christlichen* Perspektiven auszuloten und im Gespräch mit Geistes- und Naturwissenschaften zu justieren. Solche Interdisziplinarität, die wir anlässlich der letztjährigen Herbsttagung der GFTP in Oldenburg wagten, lässt einen dem bisweilen so beschaulichen theologischen Binnenkosmos freikirchlicher Introspektionen mit ihrem manchmal so biederem missionarischen Gewäsch wohlthuend vergessen, das Laien längst ebenso gut beherrschen wie manche Kolleginnen und Kollegen auf den Kanzeln, die ihre Gemeinden zu Tode „willowcreekisieren“. Kleinbürgerliche Religiosität und Vereinsmeierei werden bei uns oft schon für die ganze Freiheit eines Christenmenschen gehalten. Die immer nervigere Geschwätzigkeit vieler sogenannter „Gottesdienstmoderatoren“, die als Stimmungsmacher und Gute-Laune-Verbreiter jede Regung von Andacht und Begegnung mit dem „Heiligen“ im Keim ersticken, Gottesdienste mit dem „fröhlichen Muskantenstadl“ verwechseln und Florian Silbereisen offensichtlich für eine Reinkarnation des Apostels Paulus halten, zeigen an, wie sehr der Baptismus in Deutschland droht, zur „Milieukirche“ (Michael Ebertz) des religiösen Kleinbürgertums zu verkommen, das sich mittels des Evangeliums seiner Rechtmäßigkeit vergewissert. Es darf bezweifelt werden, ob Jesus Christus für das bisschen religiöse Bürgerlichkeit auferstanden ist, das in unserer Mitte gemeinhin als missionarische Botschaft propagiert wird. Auch Paulus wird kaum unser religiöses Vereinsleben vor Augen gehabt haben, als er von einer „neuen Kreatur“ sprach, die sich im Glauben an Jesus Christus konstituiert.

Das im November 2007 erstmalig an der Oldenburger Carl von Ossietzky Universität veranstaltete Symposion über die Erkenntnisse der neueren

Hirnforschung und die fragwürdig gewordene Freiheit des menschlichen Willens war bemüht, den Versuchungen zur intellektuellen und liturgischen Verwahrlosung innerhalb unserer Freikirche – einem religiösem Versuchspark mit vielen notorischen Spaßmachern, Wohlfühlagenten und Kanzelkaspern – entgegen zu wirken. Es war unsere bisher anspruchsvollste Bemühung dieser Art, als wir den Blick über den eigenen religiösen Tellerrand in einen der derzeit spannendsten Bereiche wissenschaftlicher Theorieansätze wagten. Es war zugleich ein – ziemlich einsam dastehender – freikirchlicher Beitrag zum „Jahr der Geisteswissenschaften“ 2007, das an der Nanooberfläche unserer Kirche spurlos abperlte.

Die in Oldenburg gehaltenen Vorträge bilden den Schwerpunkt dieses Jahrgangs der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“. Was *Thomas Niedballa* – der uns neben dem Biologen *Josef Ammermüller* die faszinierende Welt des Gehirns und seiner verborgenen Tätigkeiten erläuterte – *Martin Pöttner*, *Ulrike Link-Wieczorek*, *Andrea Strübind* und *Jürgen Heumann* aus der Sicht der von ihnen vertretenen Disziplinen zur menschlichen Willensfreiheit und ihren Grenzen zu sagen haben, wird seine Leserinnen und Leser finden und, so ist mit einiger Berechtigung zu hoffen, zu weiterer Beschäftigung mit diesen Fragen anregen. Für freikirchliche Christinnen und Christen ist diese (In-)Fragestellung besonders wichtig und womöglich prekär. Denn das Postulat menschlicher Willens- und Entscheidungsfreiheit bei der Wahl zwischen Glaube und Unglaube ist für das freikirchliche Selbstverständnis geradezu axiomatisch – und zugleich typisch neuprotestantisch. Der Brustton, mit dem unter uns die vermeintlich „freie Glaubensentscheidung“ propagiert wird, erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass man Paulus und die Evangelien zwar gerne zitiert, aber nicht wirklich verstanden hat. Freiheit gehört nach dem Neuen Testament nämlich gerade nicht zur anthropologischen Grundausrüstung des Menschen, sondern ist ein kostbares Geschenk, das durch das Evangelium zuallererst *empfangen* werden muss. Dies habe ich versucht, in einer Predigt zum Abschluss des Symposiums deutlich zu machen, die hier ebenfalls nachzulesen ist.

Nahezu die gesamte Welt blickt derweil erwartungsvoll auf die im November stattfindenden Präsidentenwahlen in den USA, die uns endlich von einem amerikanischen Präsidenten erlösen werden, den nicht zuletzt die konservativen amerikanischen Baptisten und andere „Evangelikale“ der Welt eingebrockt haben. Erstere hatten vor acht Jahren ihren Glaubensbruder, den diesjährigen Friedensnobelpreisträger Al Gore, mehrheitlich nicht gewählt, dafür 2004 einen Präsidenten im Amt bestätigt, der Menschen in einem rechtsfreien Raum auf Kuba wegsperren lässt, das Verbot der Folterung von Gefangenen durch sein Veto verhinderte und sich und andere nach Rücksprache mit Gott in Kriege stürzt. Der Baptist Al Gore hätte seine Sache sicher besser gemacht (was allerdings keine Kunst gewesen wäre) als dieser unbelehrbare texanische Zyniker und verstockte Unilateralist, der den „ugly American“ wiederauferstehen ließ und nach Meinung von Terrorismusexperten der Hauptverantwortliche für die Zunahme des Terrors in der Welt

ist. George W. Bush hat unter Berufung auf seine christlich-religiöse Ideologie dem weltweiten Ansehen seines Landes jedenfalls mehr geschadet als jeder amerikanische Präsident vor ihm.

Es ist für mich noch immer unbegreiflich, dass Christinnen und Christen auch unserer Kirche gegen Guantanamo nicht auf die Barrikaden gegangen sind. Und wo sind eigentlich die „Lebensrechtler“ geblieben, die jeden Fötus adoptieren würden, aber kein Sterbenswort gegen Foltermethoden, Entführungen und Erniedrigungen von Menschen durch die derzeitige amerikanische Regierung verlieren, als ginge sie der Schutz *dieses* Lebens nichts an? Wo ist der „Baptistische Weltbund“ und die „Europäisch-Baptistische Föderation“ (die zunehmend in die Hand osteuropäischer Fundamentalisten fällt), die sich in Human Rights Commissions gerne für unterdrückte baptistische Pastoren und deren Menschenrechte stark machen? Warum stehen Guantanamo, Folterverbot und Klimaschutz nicht auf den Vokabel- und Gebetslisten unserer Kirche, die sich sonst zum Schutzheiligen der Glaubens- und Gewissensfreiheit für alle Menschen erklärt? Haben die Christinnen und Christen in den USA, die das Regime des amerikanischen Präsidenten energisch an Recht und Gerechtigkeit erinnern und dafür die Gerichte bemühen, nicht auch von uns Unterstützung verdient?

Nicht unerwartet regt sich jüngst ein neuer Atheismus in Europa, der sich kämpferisch und geradezu fundamentalistisch gegen die Religion und ihre hässliche Seite, der Vereinnahmung des Glaubens durch die Politik, zur Wehr setzt. Ist „Gott“ tatsächlich an allem Unheil in der Welt schuld? *Alexander Smoltczyk* hat sich des Themas rund um die provokativen Einsichten des Oxforder Biologen Richard Dawkins in einer Titelgeschichte für das Nachrichtenmagazin DER SPIEGEL angenommen, die wir hier mit freundlicher Genehmigung des Verlags nachdrucken. Nicht dass wir uns die Thesen von Dawkins und seinen philosophischen Bundesgenossen zu eigen machen wollten – Gott bewahre! Wir halten es aber für wichtig, dass sich der christliche Glaube mit den atheistischen Folgen fundamentalistischer Auswüchse kritisch auseinandersetzt. Es ist notwendig und Christenpflicht, dass sich die vernunftbereite Welt gegen die grausame Talibanisierung der Religionen zur Wehr setzt und jede Form des heiligen Krieges zwischen Washington, Kabul und Islamabad als einen malignen religiösen Wahn diagnostiziert und ihm in Gottes Namen die Gefolgschaft verweigert. Wer mag Atheisten angesichts der zahllosen religiös orchestrierten Konflikte unserer Welt sonst verdenken, wenn sie hinter der Religion einen mörderischen „Gotteswahn“ vermuten? Smoltczyk gelingt es, die raubeinige Diktion des streitbaren Oxforder Gelehrten Richard Dawkins in eine intelligente Auseinandersetzung zwischen Glaube und Atheismus zu übersetzen, die sogar mit einem kleinen Lob des Papstes aufwartet. Ergänzt wird der Artikel durch ein Interview mit dem französischen Philosophen *Michel Onfray*, der für ein sinnvolles Leben plädiert, das sich von religiösen Deutungen unabhängig weiß.

Es ist notwendig, dass sich Menschen des Glaubens ohne die übliche beserwiserische religiöse Überheblichkeit gegenüber dem vermeintlich „sinn-

losen“ Atheismus mit dessen kritischen Anfragen befassen und sich vom religiösen Pakt gegen die Vernunft distanzieren, den auch baptistische Fundamentalisten geschlossen haben. Denn die Kritik an der Religion dürfen die Anwälte des christlichen Glaubens gerade nicht den Atheisten überlassen, die das Schweigen der Lämmer Christi gegen den Irrsinn des Fundamentalismus christlicher und islamischer Provenienz andernfalls als heimliche Komplizenschaft mit dem Wahnsinn (Lk 23, 12!) deuten. „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“, fragte Friedrich Schleiermacher im 19. Jahrhundert die Gebildeten unter den Verächtern der Religion. Diese Frage ist heute noch einmal neu zu stellen. Und darum ist eine Auseinandersetzung mit dem sogenannten „neuen Atheismus“ wichtig.

Mein Essay „Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat“ geht der unter uns alle Jahre wieder aufbrechenden Frage nach einem innerhalb unserer Kirche konsensfähigen „Schriftverständnis“ nach. Der Rekurs auf religionsgeschichtliche Erkenntnisse scheint mir dabei notwendig, um den Eiertanz rund um das goldene Kalb des rechten Schriftverständnisses heilsam (und für manche durchaus unheilsam) zu stören. Die Bibel erhebt im Unterschied zu manchem ihrer Ausleger keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit, auch nicht in Fragen der Lehre. Dies gilt es gebührend zur Kenntnis zu nehmen und daraus Folgerungen für einen ebenso sach- wie zeitgemäßen Umgang mit der Bibel zu ziehen.

Dietmar Lütz befasst sich mit seinem Essay „Aggiornamento – Ankommen im 21. Jahrhundert“ mit den Chancen und Hindernissen eines freikirchlichen Aufbruchs ins Heute. Neben der Grundsatzkritik am Schielen der Ewig-Gestrigen auf die scheinbar heile freikirchliche Vergangenheit als Paradigma für die Gegenwart, präsentiert dieser flüssig geschriebene Essay einen erhellenden und wegweisenden Beitrag für eine freikirchliche Selbstbestimmung im Hier und Heute.

Ein latentes Problem innerhalb baptistischer Gemeinden stellt die unge löste Frage nach den Leitungsgremien und der Funktion von Ämtern und Diensten dar. Dabei führt besonders das Verhältnis von Diakonen- und dem Ältestenamts sowie das Problem einer zweistufigen Leitungsebene immer wieder zu Missverständnissen und Konflikten in den Gemeinden. In meinem Aufsatz über Herkunft und Problematik des Ältestenamts versuche ich, dieses Amt auf sein alt- und neutestamentlichen Grundlagen zurückzuführen. Statt die bereits im Neuen Testament umstrittene Synthetisierung von Ältesten- und Diakonenordnung in unseren Gemeinden zu perpetuieren, plädiere ich dafür, dass diese im Ansatz sehr unterschiedlichen Leitungsmodelle – wie im frühen Urchristentum – alternativ verstanden werden.

Die Rubrik der thematisch frei gewählten Artikel wird durch einen Beitrag von *Erich Geldbach* fortgesetzt, der die von Evangelikalen gerne lancierte These widerlegt, dass nur der konservative Protestantismus wachse, was oft legitimatorisch für radikale Positionen gegen die „mainline churches“ instrumentalisiert wird. Geldbach setzt sich mit neueren amerikanischen

Studien zu dieser Frage auseinander und stellt gängige Wachstumsthesen in Frage, die auf statistischen Fehldeutungen und semantischen Ungenauigkeiten beruhen. So liegt der Altersdurchschnitt der fundamentalistischen „Southern Baptist Convention“ (SBC) in den USA derzeit bei 56 Jahren. Das vermeintliche Wachstum einiger Megachurches erweist sich bei näherem Hinsehen schnell als soziologische Manövriermasse, die eher zu Lasten kleinerer, aber nicht unbedingt „liberaler“ Kirchen geht.

Andrea Strübind stellt in einem für ein Symposium an der Universität Thorn (Polen) erarbeiteten Vortrag Positionen und Konzepte in der Kirchengeschichtsdidaktik vor und plädiert für den neuen Ansatz eines „anamnetischen Kirchengeschichtsunterrichts“. Ausgehend von der interdisziplinären Gedächtnisforschung und der biblisch geprägten Erinnerungskultur („kulturelles Gedächtnis“) ermöglicht der anamnetische Ansatz Anteilnahme und Identifikation durch aktives Erinnern, das ein lediglich antiquarisches Interesse an der Vergangenheit transzendiert und diese zur Gegenwart hin öffnet. Religionspädagogisches Ziel der Kirchengeschichte sei eine „Beheimatung“ in der Erinnerungsgemeinschaft der Glaubenden, die durch die Offenlegung ihrer Geschichte die Gemeinschaft nach außen und innen transparent mache und damit Zugänge zu ihr eröffne.

Einen kurzen Abriss über die Entstehung des Christentums in Afrika bietet der afrikanische Theologe *Samuel Desiré Johnson*, Dekan am Institut Baptiste de Formation Théologique in Ndiki (Kamerun), dessen Beitrag von Edgar Lüllau ins Deutsche übersetzt wurde. Johnson benennt die Etappen und Strategien der Christianisierung Afrikas sowie einige Faktoren des problematischen Verhältnisses zwischen der überwiegend von Europäern getragenen afrikanischen Mission im 19. Jahrhundert und den lokalen Kulturen.

Ewige Verdammnis – oder doch Allversöhnung? Welchen Einfluss diese Alternative auf die evangelistische Verkündigung und die christliche Theologie hat, untersucht *Michael Kießkalt* in seinem Aufsatz: „Warum evangelisieren, wenn doch alle Menschen zu Gott kommen?“ Dabei weist er den Vorwurf zurück, die Vorstellung von einer Allversöhnung verdanke sich Liberalisierungstendenzen der christlichen Theologie. Die Vorstellung von der ewigen Verlorenheit des Menschen „extra Christum“ müsse keineswegs das entscheidende Motiv für die missionarische Verkündigung sein, auch wenn dies im Kontext missionarischer Verkündigung oft behauptet werde. Evangelistische Verkündigung könne auch einen Platz „zwischen der Hoffnung auf die universale Versöhnung und dem ungewissen Bangen angesichts des Jüngsten Tages“ einnehmen. Biblische Verlorenheitsaussagen ließen sich im Gefolge lukanischer Theologie durchaus existenzial interpretieren, was heutigen Verständigungsmöglichkeiten eher entspreche als Aussagen über das kommende eschatologische Weltgericht.

Der Tübinger Judaist *Matthias Morgenstern* setzt sich in seinem Beitrag mit der heftig umstrittenen neuen Bibelübersetzung „Bibel in gerechter Sprache“ auseinander, die derzeit die theologischen Gemüter hierzulande in Wallung bringt und nicht nur die Gemeinschaft der Schriftgelehrten polarisiert.

Morgenstern wendet sich dabei der Frage zu, inwiefern diese neue Bibelübersetzung für den jüdisch-christlichen Dialog hinderlich ist. Kritisch mahnt er die mangelnde innere Logik des Unternehmens an, die manche Übersetzung gegen den Text bürstet (etwa wenn die weibliche Seite Jahwes zu einer Verwechslung mit der Göttin Astarte einlädt) und macht auf die fehlende Einbeziehung jüdischer Übersetzerinnen und Übersetzer aufmerksam, obwohl die „Bibel in gerechter Sprache“ um political correctness, Geschlechtergerechtigkeit und die Abwehr bekannter Antisemitismen bemüht ist. Den Herausgeberinnen und Herausgebern attestiert er eine bei allem Bemühen teilweise „bestürzende Unkenntnis“ des Judentums.

Den thematischen Teil beschließen zwei Buchbesprechungen und einige Predigten, die diesmal von *Edgar Lüllau*, *Daria Kraft* und mir stammen.

Wir widmen diesen Jahrgang der ZThG dem vormaligen Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Pastor Siegfried Kerstan, anlässlich seines 80. Geburtstags in diesem Jahr. Zugleich gedenken wir des weltweit wohl bekanntesten Baptisten, den Pastor, Bürgerrechtler und Friedensnobelpreisträger Dr. Martin Luther King, der vor vierzig Jahren am 4. April 1968 ermordet wurde.

Persönlich möchte ich dem Präsidium der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und dem geschätzten Kollegium des Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik für die mir übertragene Lehrstuhlvertretung für das Fach Altes Testament und die damit verbundene Ernennung zum Professor für Evangelische Theologie danken. Ich freue mich, dass meine Frau nach vielen Jahren im gemeinsamen pastoralen Dienst nun erneut meine Kollegin ist: *וְדָרִי לִי וְאֵנִי לִי* (Hld 2, 16). Unsere gemeinsame Biografie als Eheleute findet auf diese Weise eine weitere professionelle Fortsetzung, die wir beide als beglückend empfinden.

Die GFTP lädt ein zum Herbstsymposion 2008:

Amt ohne Würde?

**Der pastorale Dienst und das allgemeine Priestertum.
Freikirchliche und ökumenische Perspektiven**

Das Symposion steht allen Interessierten offen und findet

vom 3.-4. Oktober 2008

in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Nürnberg
(Sperberstraße 166, 90461 Nürnberg) statt.

Informationen:

Professor Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg
Telefon: (04 41) 3 40 78 37, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.de

Anmeldung und Unterbringung:

Irmgard Stanullo, Telefon: (09 11) 67 59 14 und Fax: (09 11) 67 59 15,
E-Mail: stanullo@gftp.de

Ist Gott an allem schuld? Der Kreuzzug der Gottlosen

Alexander Smoltczyk¹

Der Papst der „Neuen Atheisten“ lebt in einem viktorianischen Haus mit Spitzbogenfenstern, geschnitzten Sandsteinsäulchen und Eichenportal. Es erinnert ein wenig an eine Kirche. „Bitte kommen Sie doch herein.“ Richard Dawkins ist der Meisterdenker all jener, die es sich vorgenommen haben, die Welt endgültig vom Glauben zu befreien, von Mullahs, Besserwissern im Talar und Gotteskriegerern jeder Konfession. Der 66-jährige Evolutionsbiologe aus Oxford wurde von den Lesern der britischen Zeitschrift „Prospect“ und dem US-Magazin „Foreign Policy“ unter die drei führenden Intellektuellen der Welt gewählt.

Dawkins hat hoch gerühmte Werke über den Darwinismus geschrieben („Das egoistische Gen“). Doch Kult wurde er mit seinem jüngsten Buch „God Delusion“ („Der Gotteswahn“) – in den USA und Großbritannien mehr als 30 Wochen auf der Bestsellerliste. Im September erscheint es in Deutschland – „größer als so manche Bibel“, so der Humanistische Pressedienst. Das Buch ist mit Verve und Wortgewalt geschrieben und könnte auf der Sachbuch-Liste all die Ratzingers und Peter Hahnes hinter sich lassen. Denn es scheint einem Unbehagen in den westlichen Gesellschaften Ausdruck zu geben.

„In den letzten rund 20 Jahren“, sagt Richard Dawkins, „ist es der Religion sehr leicht gemacht worden. Wer glaubte, hatte einen privilegierten Status. Bischöfe wurden respektvoll behandelt und in Ethik-Kommissionen geladen. Neu ist, dass die Menschen davon die Nase voll haben. Das liegt gewiss auch am Erstarken des Islam. Die Zeit ist reif für ein neues atheистisches Denken.“

Die Gottlosen sind zum Gegenangriff übergegangen. Immer nach dem Motto: „Ich glaube nicht, und das ist auch gut so“. Eine neue Generation der Freidenker, Pfaffenbeißer und Skeptiker ist aufgebrochen, sich der „Rückkehr der Religionen“ in den Weg zu stellen. Ihre Waffen sind Wissenschaft und Vernunft und, anders als zu Zeiten Feuerbachs oder Voltaires, das Internet – Hort allen Wissens und allen Wahns.

Es ist das Coming-out all jener, die lange glaubten, die Gottesfrage würde sich von selbst erledigen. Und die jetzt merken, wie ihre Gesellschaften den Glauben an die Gottlosigkeit zu verlieren beginnen. Und wie in der

¹ Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL, Nr. 22/2007, S. 56–69.

Politik und auf Cocktailpartys immer öfter über Religion und Glauben gesprochen wird.

Es ist das Unbehagen, wenn der Vatikan seine Stimme gegen Mohammed-Karikaturen erhebt. Wenn Bischöfe Lebens- und Liebesgemeinschaften als widernatürlich abkanzeln oder wenn Irans Staatspräsident „das Licht des verborgenen Imams“ gespürt haben will, als er vor der Uno-Vollversammlung über seine Atompläne sprach. Vielleicht ist es auch die nackte Panik, dass Gott im Kampf mit der Aufklärung Sieger bleiben könnte.

Dawkins ist ein um gutes Aussehen berühmter, etwas überarbeiteter Gentleman, der einem in der U-Bahn nicht unbedingt auffallen würde. Das Wohnzimmer des Professors besteht aus einer Sammlung aus Karussellpferdchen, Büchern, einem Stutzflügel und einem überdimensionalen Flachbildschirm. Dazu bellt ständig ein frisiertes Schoßhündchen. Vielleicht meint es, einen Katholiken gerochen zu haben, vielleicht steckt im Pudel auch nur ein Teufel.

Die Lesereisen von Richard Dawkins sind Missionierungen. Manche hassen ihn. Manche verachten ihn. Aber die meisten jubeln und versuchen, ihm die Hand zu schütteln für seine Sätze. Es sind Sätze wie: „Der alttestamentarische Gott ist einer der unangenehmsten Charaktere der Literaturgeschichte. Eifersüchtig und ungerecht, ein Rassist, Schwulenhasser und Kinderkiller, ein übler Korinthenkacker, Megalomane und ethnischer Säuberer – so fange ich meine Lesungen an. Die Leute lieben das.“

Und Dawkins genießt es, auf alles eine Antwort zu haben.

Wenn der Professor gefragt wird, ob er denn wirklich und wahrhaftig Atheist sei, trotz anglikanischer Erziehung, so antwortet er gewöhnlich: „Wenn es um Zeus, Apollo, Ra, Wotan, das Goldene Kalb oder das Fliegende Spaghettimonster geht, sind Sie doch auch ein Atheist. Ich setze eben nur einen weiteren Gott auf die Liste.“ Es ist anzunehmen, dass Oxfords Kirchgänger sich bekreuzigen, wenn ihnen Richard Dawkins auf der Straße begegnet.

Glauben Sie ernsthaft, Professor Dawkins, dass es eine Chance gibt, Gott aus den Köpfen zu vertreiben? Immerhin sind 44 Prozent der US-Amerikaner überzeugt, dass Jesus innerhalb der nächsten 50 Jahre zurückkommen und über die Lebenden und Toten richten werde.

„Ich denke, ja, wir haben eine gute Chance. Gerade im Internet gibt es eine immense Flut von Skeptizismus. Es ist wahr, dass es bis vor kurzem ein religiöses Revival gab. Aber das wird enden. Und wir helfen dabei. Gerade in Amerika sind sehr viele Menschen froh, dass endlich jemand ausspricht, was sie immer gedacht haben.“

Die Anhänger des neuen Atheismus sammeln sich, ähnlich wie einst die Urchristen, in den Katakomben der Neuzeit. Das sind all jene Websites mit Namen wie www.infidels.org oder www.religionisbullshit.net. Es gibt Hunderte davon. Gemeinsam ist ihnen ein gewisser Ton, der sich schnell einstellt, wenn nicht mehr gezweifelt wird.

Sie nennen sich die Brights, die Aufgeweckten: „Ein Bright ist eine Person mit einem naturalistischen Weltbild, frei von Übernatürlichem. Wir

Brights glauben nicht an Geister, Elfen oder den Osterhasen – oder an Gott.“ So steht es in einem Manifest.

„Nun, Bright klingt vielleicht nach Angeberei“, sagt Dawkins. „Das Wort Atheist hatte, besonders in den USA, einen schlechten Klang, ähnlich wie ‚homosexual‘. So entschied man sich, ein anderes Wort zu prägen, so wie es mit ‚gay‘ gelungen ist.“

Inzwischen gibt es in vielen Großstädten monatliche Brights-Treffen, Selbsterfahrungsgruppen anonymer Atheisten. Ihre Prinzipien sind:

ER ist nicht. ER ist unlogisch. ER ist überflüssig. Und schlimmer noch: ER ist gefährlich. Religionen sind nicht nur falsch, sie sind auch schlecht. Kurz, ein Bekenntnis zur wissenschaftlichen Welterklärung, frei von Göttern und Götzen.

Das Neue am Neuen Atheismus ist sein missionarischer Habitus. Vorbei die Zeit der bequemen Toleranz gegenüber dem Glauben. Jeder, dem am Projekt Aufklärung gelegen ist, muss Stellung beziehen. Dawkins und seinen Mitstreitern geht es nicht anders als Joseph Ratzinger: Sie haben genug vom weichen Relativismus, der uns umgibt. Es geht um die Wahrheit. Wie ein Puritaner überall Sex wittert, sieht Dawkins den Gottesglauben hinter allem Übel. Dieser ist der Schöpfer allen Ungemachs: „Stellen wir uns eine Welt vor ohne Religion“, schreibt Dawkins. „Es gäbe keine Selbstmordbomber, keinen 11. September, keine Kreuzzüge und Hexenverfolgungen, keinen Israel-Palästina-Konflikt, keine Massaker in Bosnien, keine Verfolgung von Juden als ‚Christusmörder‘, keine Nordirland-‚Unruhen‘, keine hochgeföhnten Fernsehprediger in schimmernden Anzügen, die leichtgläubigen Leuten ihr Geld aus der Tasche ziehen.“

Eine Welt ohne Taliban, ohne Zwangsbeschneidungen und Ehrenmorde in Berlin-Kreuzberg? Und ohne einen US-Präsidenten, der mit einem vor knapp 2000 Jahren zu Tode gefolterten Landprediger redet, bevor er seine Bomber starten lässt?

Es wäre das Paradies auf Erden. Ist das Ihr Ernst, Herr Dawkins? Könnte man nicht ebenso gut Eros und Sex für das Böse in der Welt verantwortlich machen? Dawkins lächelt nicht.

„Selbstverständlich ist es mir ernst“, sagt er. „Natürlich töten sich Katholiken und Protestanten in Nordirland nicht, weil sie theologische Differenzen hätten. Es geht um Rache. Rache zwischen Menschen, die nichts unterscheidet als ihre Religion. Und diese künstliche Trennung wird am Leben erhalten etwa durch konfessionelle Schulen.“

Mag sein. Doch was ist mit all den ebenso harmlosen wie anrührenden Formen real existierender Frömmigkeit, mit Seelentrost und Tradition? Was ist mit dem Kinderglauben, dass Oma und Opa und der Goldhamster vom Himmel auf uns niederschauen? Mit den russischen Ikonen-Müttern, den anrührenden Karfreitagsprozessionen in Sizilien? Dawkins braucht über diese Fragen nicht lange nachzudenken: „Ich würde auch einem Kind nicht seinen Schnuller wegnehmen. Aber es bleibt ein infantiles Verhalten.“

Wer Richard Dawkins in seinem Oxforder Haus mit den Spitzbögen besucht hat, bleibt mit einem Gefühl zurück, als hätte jemand etwas kaputtgemacht. Warum wütet der so? Es ist, als würde nun auch die Aufklärung ihre Fundamentalisten hervorbringen. Mit Eifer und Zorn wird gegen alles zu Felde gezogen, was nur entfernt nach Unvernunft, Aberglaube, Weihrauch riecht. Ganz gleich ob Koranschüler, Kardinäle oder Eugen Drewermann. Plötzlich meint man wieder die antiklerikalen Schlachtrufer des 18. Jahrhunderts zu hören: Voltaire, Denis Diderot, die Jungs vom Jakobinerclub.

Nicht zufällig ist die Aufregung in den Ländern am größten, die von Terroranschlägen betroffen waren. In England, den USA, Spanien und den Niederlanden sehen sich die Atheisten als Kulturkämpfer gegen die Dschihadisierung der Welt. In religiös gemäßigten Zonen wie Deutschland hingegen läuft die Debatte bislang noch harmlos ab. Wir sind das Land von Peter Hahne und Eva Herman.

Die Hohepriester dieses Kreuzzugs der Gottlosen sind Naturwissenschaftler, Autoren, Philosophen. In den Talkshows der USA präsentiert sich dieser Tage Christopher Hitchens. Früher war er Salon-Trotzkist in England, jetzt werden seine Essays von den Neokonservativen gefeiert. Hitchens ist eine Art angelsächsischer Enzensberger, scharfzüngig, quecksilbrig und klug. Die Botschaft seines jüngsten Buchs: „Gott ist nicht groß.“

Im Gegenteil: „Religion vergiftet alles.“ Sie ist der Feind der Wissenschaft, beruht „größtenteils auf Lügen und Furcht“ und leistet Komplizendienste bei Völkermorden, Sklaverei, Rassismus und sexueller Unterdrückung. In weiten Ostteilen Deutschlands sind solche Sätze Common Sense. Nicht so in den USA. Da ist das Sprengstoff. Zumal Hitchens kein „fucking liberal“ ist. Er verteidigt den Irak-Krieg noch heute.

In Frankreich heißt der Prophet Michel Onfray, ein bekennender Verteidiger des Lustprinzips, der mit 48 Jahren 32 Bücher geschrieben hat. Onfray geht es um „das letzte Gefecht“ gegen den „theologischen Hokuspokus“.² Sein Buch „Wir brauchen keinen Gott“ wird von den Franzosen verschlungen, als würden sie Sündenablass dafür bekommen. „Ich könnte eine Religion gründen“, sagte Onfray kürzlich nach einer Vorlesung in Caen. Und fügte hinzu, dass ihm nichts ferner liegen würde. Er war komplett in Schwarz gekleidet und stand vor einem überfüllten Auditorium von ehrfürchtig mitschreibenden Gefolgsleuten.

In den Niederlanden hat die bekennende Atheistin und Feministin Ayaan Hirsi Ali dem Westen Blindheit vorgeworfen, wenn er auf Dissidenten innerhalb des Islam hofft: „Man kann den Islam nicht verändern.“ Inzwischen lebt sie in den USA.

In Italien feiert der Mathematiker Piergiorgio Odifreddi Erfolge mit seinem Essay „Warum wir keine Christen sein können“. Und er hat auch schon den Segensspruch auf Latein parat: „Benedicat vos omnipotens Logos: Pater Pythagoras, Filius Archimedes, et Spiritus Sanctus Newtonius.“

² Siehe auch das Interview mit Michel Onfray in dieser Ausgabe, S. 28–31.

Der allmächtige Logos segne euch, im Namen des Vaters Pythagoras, des Sohnes Archimedes und des Heiligen Geistes Newton.“

Allen gemein ist das Trauma des 11. September 2001. Ohne die Anschläge auf New York und Washington gäbe es keinen Neuen Atheismus.

Exakt am Tag eins nach Atta, dem 12. September 2001, begann Sam Harris, ein Buch zu schreiben. Viele seiner Mitbürger fragten sich damals, ob es in den USA nicht doch zu viele Schwule, Feministen und Bürgerrechtler gäbe, ob Gott diesen Sündenpfehl nicht deswegen mit dem Anschlag strafen wollte. So predigten es die TV-Pfarrer, allen voran der in diesem Mai verstorbene Jerry Falwell.

Harris, damals ein 34-jähriger Stanford-Doktorand der Neurowissenschaften, hatte einen anderen Verdacht: Nicht Gottes Zorn war das Problem, sondern Gott selbst. Ohne Gottesglauben auch keine Akademiker, die sich – nach Jungfrauen brüllend – in Hochhäuser stürzten.

Er hatte erfahren, dass nur zwölf Prozent seiner amerikanischen Mitbürger überzeugt sind, dass es in der Natur mit natürlichen Dingen zugehe. Die allermeisten glauben, dass ein intelligenter Designer die Welt zusammengebaut habe. Harris: „Nach einem guten Jahrhundert wissenschaftlicher Erkenntnis über das Alter des Lebens und das noch höhere Alter der Erde glaubt mehr als die Hälfte unserer Nachbarn, dass der gesamte Kosmos vor 6000 Jahren geschaffen worden sei – also tausend Jahre nachdem die Sumerer den Klebstoff erfunden hatten.“

Das war Sam Harris zu viel. Er wollte sich nicht vorstellen, dass Kongress und US-Präsident von Leuten gewählt werden, die keinen Zweifel daran haben, dass Dinosaurier, Termiten und Blauwale paarweise auf Noahs Arche lebten. Sein Buch „Das Ende des Glaubens“ verkaufte sich 270 000-mal. Das waren durchaus mehr als die 2500 eingeschriebenen Mitglieder der „American Atheists“. Für Sam Harris war es eine Offenbarung.

Er war nicht allein. Harris' zweites Buch, „Brief an eine christliche Nation“, erschien im September 2006. Inzwischen ist Sam Harris der Peter Hahne für Gottlose.

Eine Übersetzung seines ersten Buches ins Arabische lehnte er ab: „Ich denke, das wäre für jeden Übersetzer ein Todesurteil.“

Die Botschaft der Neuen Atheisten lässt sich in zehn Geboten zusammenfassen:

I. Du sollst nicht glauben.

Es gibt mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit keine übernatürliche Macht. Die Last des Gegenbeweises liegt beim Gläubigen. Unerklärliche Phänomene sind kein Hinweis auf Wunder, sondern auf unzureichende Forschung.

Kein Krieg, kein Sterben eines Kindes ist jemals hinweggebetet worden. Die Menge der täglichen Gebete steht zur Menge des täglichen Unrechts in direktem Verhältnis, nicht in umgekehrtem.

Gewiss, auch die Existenz Gottes ist nicht zu widerlegen. Ebenso wenig wie Einhörner, Werwölfe oder Teekannen in der Umlaufbahn des Mars. Atheismus ist keine Therapie gegen den Glauben, sondern nur die wieder-gefundene geistige Gesundheit.

II. Du sollst dir kein Selbstbildnis machen und es Gott nennen.

Gott ist ein Produkt der Menschen und nicht umgekehrt. Mag Religion auch so weit verbreitet sein wie Sex und Grippe. Das sagt nichts über ihren Wahrheitsgehalt aus. Visionäre religiöse Erfahrungen haben mehr mit Störungen der Hirnlappen zu tun als mit dem Jenseits.

Wir tun unvernünftige Dinge wie glauben oder lieben, weil unser Hirn ein Irrationalitätsmoment eingebaut hat. Glaube ist eine Art automatische Temposperre fürs Denken. Manche Denkmuster wie „Es gibt ein Leben nach dem Tod“ sind wie Viren. Sie verbreiten sich, und man kann sie nicht ausrotten. Nur vorsehen kann man sich: Kein ungeschützter Verkehr mit Gläubigen!

III. Du sollst keine Götter neben dir dulden.

Die friedliche Koexistenz mit den Gläubigen ist vorbei. Die Neuen Atheisten sind keine agnostischen Gläubigenverstehen. Seit der Fatwa gegen Salman Rushdie, seit der Erklärung des neuen Dschihad gegen die Moderne ist Schluss mit religiösem Multikulti: „Ich kann nicht sagen: Okay, du träumst weiter von deinem verborgenen Schiiten-Imam, und ich studiere weiter Thomas Paine und George Orwell, die Welt ist groß genug für uns beide. Ein wahrer Gläubiger kann nicht aufhören, bevor die ganze Welt das Knie beugt“ (Hitchens).

IV. Du sollst keinen Schöpfer haben.

Die Theorie Darwins liefert eine schlüssige Erklärung, weshalb aus Chaos Ordnung wird. Es bedarf keines „Intelligenten Designers“, um sich etwas so Unwahrscheinliches wie eine Hummel auszudenken. Es bedarf nur vieler Jahrmillionen von Selektion und Mutation. Außerdem: Wer schuf eigentlich den Schöpfer? Die Entstehung von Etwas aus Nichts war einfach Glück. Vielleicht ist die Chance 1:1030072 234. Aber es muss passiert sein, denn es gibt uns. Und daran besteht, trotz aller Pariser Philosophen, kein Zweifel.

V. Du sollst deine Kinder ehren und sie deshalb mit Gott in Frieden lassen.

Kein Mensch ist von Geburt an Christ, Muslim, Jude oder Osho-Jünger. Wir werden dazu gemacht. Wer das Pech hat, in eine strenggläubige Familie hineingeboren zu werden, hat gute Chancen, sein Leben lang an die Süße des Märtyrertods zu glauben, keine Knöpfe benutzen zu dürfen wie

bei den Amish in Pennsylvania oder psychisch an den Beichtstuhl gekettet zu sein.

Die Neuen Atheisten fordern das Kinderrecht auf wissenschaftlich fundierten Religions-Aufklärungsunterricht. Sie sehen keinen wesentlichen Unterschied zwischen Prügelstrafe, Missbrauch und den Schäden, der einer Kinderseele in Jesuitenschulen zugefügt wird.

VI. Sei gut auch ohne Gott.

Ohne Gott ist alles erlaubt? Unsinn, es gibt eine Ethik ohne Glauben. „Wir nehmen zumindest die Möglichkeit an, dass Leute besser und nicht schlechter miteinander umgehen, wenn sie die Tatsache ihres kurzen und mühseligen Lebens akzeptiert haben“ (Hitchens). Gottesgläubige hatten gewiss ihren gerechten Anteil an den Massenmorden, Scheiterhaufen, an seelischen und sexuellen Verkrüppelungen.

Es gibt keine allgemeingültigen Normen jenseits von Kulturen und Zeiten. Nur bittere Erfahrungen und die daraus gezogenen Lehren. Der Mensch ist Schöpfer und Herr der Norm.

VII. Du sollst keine anderen Götter neben der Wissenschaft haben.

Wissen und Glauben sind wie Feuer und Wasser. Es gibt kein Gemeinsames. Der angebliche Glaube prominenter Wissenschaftler ist Selbsttäuschung und Begriffsverwirrung. Wenn unter „Gott“ nur die so herrlich ineinandergreifenden Gesetze des Universums verstanden werden, dann ist das für den Glauben sehr unbefriedigend: Man betet nicht zum Gesetz der Schwerkraft.

VIII. Liebe deinen Nächsten – ohne schlechtes Gewissen.

Alle monotheistische Religionen machen die Frau dem Manne untertan, den Körper einem asketischen Ideal, die Lust der Heuchelei. Hätten junge Muslime in Ägypten, Pakistan, Marokko ein entspannteres Verhältnis zu Sex, Drugs and Rock'n'Roll, brauchte die Welt weniger Antiterrorgesetze.

IX. Du sollst den Sabbat nicht ehren.

Es darf keine Sonderrechte für Religionen geben. Religiöse Gefühle sind nicht schützenswerter als ästhetische, politische oder moralische. Grausamkeiten und Dummheiten werden nicht unbedenklicher, nur weil sie mit dem Stempel „Religion“ versehen sind.

Das Christentum ist als Religion nicht besser als der Islam oder das Judentum: „Solange wir das Prinzip akzeptieren, religiöser Glaube müsse als solcher respektiert werden, ist nicht einzusehen, weshalb wir keinen Res-

pekt vor dem Glauben von Osama Bin Laden und den Selbstmordattentätern haben sollten.“ Dixit Dawkins.

X. Du sollst nicht knien als Schöpfer.

Auch ohne Glauben lässt sich Demut empfinden gegenüber allem Schönen, Wahren, Guten. Mozarts „Zauberflöte“ brauchte den Glauben so wenig, wie ihn Schiller, T. S. Eliot oder I. M. Pei brauchten. Und Shakespeare hätte „Hamlet“ nicht geschrieben, wenn sein Auftraggeber die Kirche gewesen wäre. Beethoven und Bach sind keine Beweise für die Existenz Gottes, sie beweisen nur die Existenz von Beethoven und Bach.

Der Totalangriff der Aufklärer macht keine Gefangenen. Ihr Reich des Bösen ist gleichermaßen bewohnt von frommen Teufeln, von Kreationisten, Dschihadisten, Christenverstehern, Pfingstlern, Befreiungstheologen, Imamen, „Babycaust“-Rednecks, von Fürstin Gloria und Harald Schmidt und Hans Küng und Katrin Göring-Eckardt – kurz all jenen Zeitgenossen, die der Metaphysik nicht abschwören wollen.

Bisweilen scheint es, als würde auf alles eingeschlagen, was sich dem Messbaren entzieht, ohne dem Geheimnis einen Raum zu lassen, als wäre unsere Zeit nicht schon an sich ausgenüchert genug. Als gäbe es nicht jede Menge Dinge, die sich nicht beweisen lassen, an die Zeitgenossen aber ohne Schaden fürs Gemeinwohl glauben: Liebe, Homöopathie, Astrologie, den Wetterbericht, den Reformwillen der Kanzlerin.

Gibt es in diesem erklärten Kulturkampf Platz zwischen den Fronten? Lässt sich vom Glauben überhaupt etwas retten, ohne damit gleich zu Komplizen der Gotteskrieger und Kreationisten zu werden?

Zu den heftigsten Kritikern der Neuen Atheisten gehören kurioserweise jene, die es laut Dawkins gar nicht geben dürfte: Wissenschaftler, für die „Gott“ keinen Angriff auf ihr Weltbild darstellt. Sie fühlen sich von der Unbedingtheit, dem missionarischen Habitus Dawkins' abgestoßen: „Mit ‚Der Gotteswahn‘ ist es mir peinlich, Atheist zu sein“, sagte etwa Wissenschaftsphilosoph Michael Ruse, einer der renommiertesten Kritiker des Kreationismus. Eines der mittlerweile fünf Gegenbücher zu „Der Gotteswahn“ ist gleich in Dawkins' Nachbarschaft geschrieben worden, von dem Oxforder Molekularbiologen und Kirchenhistoriker Alister McGrath. Es heißt „Der Dawkins-Wahn?“.

McGrath kritisiert das ungenaue Zitieren des Buches, seinen Wissenschaftsglauben und das selektive Abfischen des Internet nach Zitaten. Der Gedanke, wonach Gottesglaube ein Virus sei (II. Gebot), sei pseudowissenschaftlicher Unsinn. „Einen der größten Bärendienste hat Dawkins den Naturwissenschaften geleistet, in dem er sie als unnachgiebig und notwendig atheistisch darstellt“, sagt McGrath. Tatsächlich sind die Verfechter des „Intelligent Design“ vom Neuen Atheismus begeistert: Seht, wohin es führt, wenn man Charles Darwin nicht abschwört!

Die Neuen Atheisten nehmen sich die abstrusesten Vertreter des Glaubens vor und überschütten sie mit Spott. Doch die wenigsten Christen würden ernsthaft behaupten, Gott sei eine Art Telefonzentrale, die pausenlos Gebete entgegennimmt und abarbeitet.

Zugleich zitieren Harris und Dawkins die Bibel ebenso buchstabengläubig wie die vernageltsten Adventisten, ohne zwischen Bildrede, Allegorie und Lyrik zu unterscheiden. Alt- und neutestamentarischer Gott werden durcheinandergeworfen, Kirchenregeln mit Glaubensdogmen verwechselt, Religion mit Gottesglaube.

Natürlich ist es einfach, sich über die angeblich 5120 Schutzheiligen des Katholizismus zu erheitern, zuständig unter anderem für Bombentechniker, Magersüchtige, Unterleibsbeschwerden und Hufschmiede. Aber das hat für die meisten Gläubigen mit Gott so viel zu tun wie die Dosenpfandverordnung mit der Menschenrechtserklärung. Weil Theologie sowieso irrationaler Unsinn ist, versuchen sie gar nicht erst, die Primärquellen zu studieren: „Es ist, als würde sich jemand über Biologie auslassen, dessen einzige Kenntnis auf dem Gebiet das ‚Buch der britischen Vögel‘ ist“, schreibt der Literaturwissenschaftler Terry Eagleton in seiner Rezension des „Gotteswahns“.

Der Anblick des Gekreuzigten ist kein infantiles Wegschauen von der Tragik der Welt: „Wer in diesem entsetzlichen Bild eines unschuldig Gemarterten nicht die Wahrheit der Geschichte sehen kann, wird jenem Bright-Aberglauben anhängen, den wir unendlichen menschlichen Fortschritt nennen, und für die Dawkins ein Vollblut-Apologet ist“, schreibt er weiter in der „London Review of Books“.

Auch Bischof Wolfgang Huber, der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, hält Dawkins seinen pseudoreligiösen Wissenschaftsglauben vor: „Es wäre zwar verwunderlich, wenn religiöse Empfindungen nicht auch eine somatische Entsprechung hätten, doch dies begründet noch keine Kausalität. Die Religiosität des Menschen ist nicht in einem Hirnlappen versteckt.“

Wirklicher Glaube habe es mit der Freiheit des Menschen zu tun: „Der Mensch wird nicht abhängig gedacht und gemacht von Hirnströmen und Genen. Diese geschenkte Freiheit verbindet sich mit dem Menschenrechtsgedanken. Ich kenne keine vergleichbar radikale Begründung der Gleichheit jedes Menschen als im Gedanken der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Das Abschneiden dieses Bezugs auf Transzendenz hätte fatale Folgen.“ Gott ist für die meisten Gläubigen weder Person noch ein Prinzip, noch eine Existenz, sondern eine Antwort auf die Frage, warum etwas ist und nicht nichts.

All diese mehr oder weniger säkularen Kritiker gehören für die Neugottlosen vermutlich zum äußeren Kreis der Hölle. Dort, wo die nützlicheren Idioten der Obskuranten schmoren.

Einen der engeren Kreise dieser Welt der Verdummten bildet dagegen eine mehrere Meter dicke, im Jahr 852 unter Papst Leo fertiggestellte Zie-

gelmauer in Rom. Sie schützt den Vatikan vor der Welt, die Welt aber – zum Leidwesen nicht nur der Atheisten – nicht vor dem Vatikan.

Hinter diesen Mauern wird unter anderem Fragen nachgegangen, in jahrzehntelangen scholastischen Disputen, ob die ungetauft gestorbenen Kinder in die Hölle kommen. Und was das Konzil von Trient in seiner sechsten Sitzung vom 13. Januar 1547 dazu gesagt hat.

Monsignore Walter Brandmüller ist der Präsident des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften. „Es wäre ein wahres Wunder gewesen“, sagt der 78-Jährige und klopft mit dem Finger auf das Buch von Sam Harris vor ihm auf dem Teetisch, „wenn die Hölle sich nicht gerührt hätte.“ Für Brandmüller ist der neue Kreuzzug der Aufklärer, bei dem der Dämon des Bösen seine Hand im Spiel hat, vor allem eine Reaktion auf das wiedererstarke Interesse an der Religion. „Gott kann mit der menschlichen Vernunft erkannt werden, er muss es aber nicht zwangsläufig“, sagt Brandmüller. „Es gibt Realitäten, die für die Streichholzschächtelchen unserer Begriffe zu groß sind. Woher weiß die Vernunft, dass sie alles wissen kann?“

Brandmüller ist ein typischer Vatikangelehrter, spricht fließend in sechs Sprachen und ist zuständig für die Revision der Angelegenheit „Papst Urban VIII. vs. Galileo Galilei“. Außerdem war er einmal Dressurreiter, weshalb ihn nur zwei Dinge in wahres Entzücken versetzen könnten: „Eine gelungene Liturgie und eine perfekt gerittene Traversale“.

Die Beweislast für die Nichtexistenz Gottes läge im Übrigen bei Richard Dawkins, nicht bei den Gläubigen: „Sie staunen? Ich meine aber doch! Denn: Wenn ich die Existenz eines unendlichen Geistes, aus dessen Gedanken und Willen die gesamte Wirklichkeit hervorgegangen ist, leugne, dann muss ich doch wohl erklären können, wieso dann Welt und Mensch überhaupt existieren. Urknall, Evolution, Selbstorganisation einer (nicht vorhandenen) Materie anzunehmen erfordert weit größere Gläubigkeit, als die Kirche für ihre Dogmen verlangt. Wie sollte denn ein Nichts auf einmal knallen?“

Wer mit Brandmüller zusammensitzt, der langweilt sich jedenfalls nicht.

„In der Tat“, sagt der päpstliche Chefhistoriker, „gibt es keinen Vernunftbeweis für die Existenz eines Gottes. Auch kann man die Existenz des Bösen rational nicht erklären. All das ist nur aufgrund göttlicher Offenbarung erkenn- beziehungsweise verstehbar.“ Wunderheilungen und Auferstehung sind für Brandmüller historische Tatsachen. Gerade als Historiker sei er von der Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret überzeugt: „In den Schriften werden keine vorderorientalischen Märchen erzählt, sondern von den Hörern und Lesern nachprüfbar Tatsachen berichtet“, meint Brandmüller. „Ansonsten wäre die christliche Predigt am Ort und vor Zeugen des Geschehens im Hohngelächter der Zeitgenossen untergegangen.“ Auch Christenglaube schützt nicht vor Positivismus.

Gleich unterhalb von Brandmüllers Büro liegt der Petersplatz, in großer Zahl bepilgert von Leuten, die offenbar Dawkins' Bücher noch nicht gelesen haben.

Mit Benedikt XVI. hat sich ein Mann aus dem Land Kants, Feuerbachs und Nietzsches auf den Thron Petri gesetzt. Er macht es den Neuen Atheisten nicht einfach. Denn dieser Papst ist ein Intellektueller, der mit führenden Köpfen des Unglaubens ausführliche Streitgespräche geführt hat. Überzeugen konnte er sie nicht. Aber er wurde als Dialogpartner ernst genommen.

Deutschlands Meisterdenker Jürgen Habermas etwa spricht immer wieder gern von der „postsäkularen Gesellschaft“. Bei seinem Dialog mit dem damaligen Kardinal Ratzinger gestand er zu: Auch der aufgeklärte Verfassungsstaat stütze sich auf den real existierenden Gottesglauben seiner Bürger, um seine Normen durchzusetzen. Es brauchte eine Aufgabenteilung von Glauben und Vernunft. Bislang konnte kein Verfassungspatriotismus, keine „Wir sind Deutschland“-Kampagne, kein Kult der Rationalität als Ersatz für religiöse Gefühle taugen.

Für Joseph Ratzinger sind Vernunft und Glauben keine Gegensätze: „Im Christentum ist Aufklärung Religion geworden und nicht ihr Gegenspieler“, sagte der spätere Papst Benedikt in seinem Disput mit dem römischen Philosophen (und Atheisten) Paolo Flores d'Arcais.

Juden und Christen denken Gott als Logos, als Licht und Quelle aller Gesetze und Erkenntnisse, so fügte er später in Regensburg hinzu. Das sei ein wesentlicher Unterschied zum Islam, wo der göttliche Wille Natur und Logos überragt. Was immer Allah will, wird geschehen, unabhängig von Ursachen und Gründen.

Und dennoch: „Eine letzte Beweisbarkeit der christlichen Grundoption gibt es nicht“, gestand Ratzinger dem Philosophen zu. Doch müsse der Mensch als zur Vernunft und Liebe fähiges Wesen auf der Ursprünglichkeit des Logos beharren. Am Anfang war das Wort, nicht das Chaos. Wir erfahren uns – außer im Straßenverkehr – als denkende und liebende Wesen. Also ist ER. Dieses platonische Argument überzeugte Flores d'Arcais keineswegs. Glaube sei mangels Beweisen nur als „reiner Glaube“ wählbar, quer zu jedem Wissen und jeder rationalen Begründung. „Die offensichtliche Konsequenz daraus ist“, erwiderte der Denker, „dass Gott nie und gegen niemanden in einer politischen Auseinandersetzung ins Feld geführt werden kann.“

Damit ist die Kernfrage des Neuen Atheismus berührt. Denn im Grunde geht es Dawkins und den Seinen gar nicht um Gott. Es geht um den 11. September 2001. Das ist die Zeitenwende. Wie sollen sich Demokratien gegenüber dem islamischen Fundamentalismus verhalten? Sollen sich die aufgeklärten Gesellschaften auf ihre eigenen christlich-jüdischen Wurzeln besinnen, sie selbstbewusster vor sich hertragen, mehr Kreuzfixe in die Klassenzimmer hängen?

Das verlangt das neue Grundsatzprogramm der CDU, das ist die Position von Bestsellerautoren wie Di Fabio, Peter Hahne und Benedikt XVI.

Die Brights dagegen fordern die Vollendung der Aufklärung. Nicht allein der Islam, sondern jeder Glaube sei eine Beleidigung der Intelligenz, also

weg damit. Auf keinen Fall dürfe der Westen etwa gemäßigte Islamisten oder Islam-Dissidenten unterstützen.

„Aufklärungs-Fundamentalismus“ nennt das der angloniederländische Schriftsteller Ian Buruma und hat damit eine internationale Debatte ausgelöst (hierzulande aufgenommen vom Online-Kulturmagazin „Perlentaucher“): „Nicht jeder Muslim, nicht einmal jeder orthodoxe Muslim ist ein heiliger Krieger in spe.“

Die Eröffnung eines muslimischen Krankenhauses in Rotterdam und für muslimische Frauen reservierte Strände seien, so Buruma, kein Zeichen von Islamisierung, sondern genauso selbstverständlich wie ein koscheres Restaurant oder ein Nudistenstrand.

Hintergrund ist der Mord an dem Amsterdamer Filmemacher Theo van Gogh im November 2004 durch einen selbst ernannten Dschihadisten.

Timothy Garton Ash, der seine Postadresse ebenfalls in Oxford hat, fürchtet, dass rigoroser Atheismus die zweite Einwanderergeneration abschrecken könnte: „Wenn sie von uns die Botschaft bekommen, sie müssten erst ihren Glauben ablegen, um Europäer sein zu können, dann werden sie sich entscheiden, nicht Europäer zu werden. Von Muslimen zu verlangen, den säkularen Humanismus als Glauben anzunehmen, wäre von säkularen Europäern fast so intolerant wie die Forderung eines islamistischen Gotteskriegers an uns, seinen Glauben zu übernehmen.“

Garton Ash steht ebenso wie Dawkins und Hitchens für die Vernunft, aber eine mit Nachsicht gepaarte. Vermutlich ist das die brauchbare Haltung: Einsicht in die Relativität der eigenen Werte, verbunden mit offensivem Eintreten für die Zivilrechte, für das offene Wort und für die Satire.

Und das Recht, seinen Humanismus und seine Demut gegenüber der Welt, wenn nötig, auch mit Außerirdischen zu begründen oder fliegenden Teekannen, Charles Darwin oder Jesus Menschensohn.

Anders gesagt: Für das Navigationssystem eines modernen Staates ist die Meinung der Religionen ein ferner und nützlicher Satellit. Aber kein Zielpunkt. Demokratien sind plurale Gemeinschaften, keine Gemeinden, und seien es Gemeinden der Gottlosen.

Die Weltdebatte über Gottes Sinn oder Unsinn begann am 1. November 1755, als in Rom ein anderer Benedikt Papst war und Lissabon durch ein Erdbeben und den nachfolgenden Tsunami fast vollständig zerstört wurde. Danach war in Europa nichts mehr so wie früher. Wie konnte ER so etwas zulassen, ausgerechnet an Allerheiligen? In das allgemeine Wehklagen hinein befahl der damalige portugiesische Premierminister Sebastião José Carvalho e Melo: „Beerdigt die Toten und ernährt die Lebenden.“

Diesen Satz hat Voltaire nie vergessen können, als er kurz nach dem Erdbeben begann, in seinen Schriften eine pragmatische, über sich selbst aufgeklärte Vernunft zu skizzieren: „Wir müssen unseren Garten bestellen.“

Ernährt die Lebenden und lasst sie mit Letztfragen in Ruh. Der Glaube wird nicht aussterben, jedenfalls nicht, solange wir noch Angst vor dem Sterben haben und vor dem Dunkel und vor dem Unbekannten und voreinan-

der. Nichts spricht gegen die tiefe Gewissheit, dass alle Erfahrung und Wissen nicht der Weisheit letzter Schluss sind. Alles Weitere ist Privatsache.

Der Schriftsteller Martin Walser hat der „Süddeutschen Zeitung“ kürzlich in vier Zeilen aufgeschrieben, was zu sagen bleibt: „Ich bin an den Sonntag gebunden / wie an eine Melodie, / ich habe keine andere gefunden, / ich glaube nichts und ich knie.“

„Zurück zur Fackel der Aufklärung“

Interview mit dem französischen Philosophen Michel Onfray

Rafaela von Bredow und Stefan Simons¹

SPIEGEL: Monsieur Onfray, wenn wir hier wären, Ihnen den Tod Gottes zu verkünden, würden Sie Champagner bestellen?

Onfray: So weit wird es nie kommen. Solange die Menschen sterben müssen, wird es Gott geben. Er existiert als Ausflucht vor der existenziellen Furcht, der Unfähigkeit, zu akzeptieren, dass wir und die Menschen, die wir lieben, verschwinden werden. Das ist die Qual, die Menschen dazu bringt, sich eine ‚Hinterwelt‘ zu erschaffen, wie Nietzsche es nannte.

SPIEGEL: Und weil Gott nichts ist als eine Ausflucht, ist er unsterblich?

Onfray: Ein Mythos lässt sich nicht töten – so wenig wie ein Kindermärchen.

SPIEGEL: Gott, Allah, Jahwe – nichts als Ausgeburten einer globalen Neurose? Sie beleidigen Abermillionen Gläubige.

Onfray: Gott kann das Meer in zwei Teile teilen, er kann am Kreuz sterben und drei Tage später wiederauferstehen – solche Geschichten sind Märchen für die Kinder der Religion, das Äquivalent der Weihnachtsmann-Story für die wirklich Kleinen. Wieso gilt es als beleidigend, diese Tatsache zu benennen?

SPIEGEL: Auch den Papst, auch gläubige Intellektuelle rechnen Sie zu den kindlichen Gemütern?

Onfray: Es gibt keinen Widerspruch zwischen Intelligenz und Glaube. Benedikt XVI. ist ein großer Philosoph, ein gebildeter, kultivierter Theologe; das hindert ihn aber nicht, zu sagen, dass Johannes Paul II., auf den Balkon im Hause des Herrn gestützt, uns zusieht. Ein Toter guckt da runter.

SPIEGEL: Machen Sie es sich nicht zu leicht? Vieles in der Bibel ist schlicht Lyrik, Allegorie, Symbolik ...

Onfray: ... was einem Freifahrtschein gleichkommt, sich seine Religion à la carte zusammenzustellen. Meine katholischen Freunde sagen: Also was der Papst über die Treue sagt, über die Ehe, über das Kondom, nein, das akzeptiere ich nicht. Und die Jungfrauengeburt, die Hölle, das Fegefeuer, das sind alles bloß Symbole. Aber wenn all das gar nicht so gemeint ist, wozu dann überhaupt noch Religion?

¹ Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL, Nr. 22/2007, S. 60 f.

SPIEGEL: Vielleicht, weil sie Millionen Menschen Trost und Halt gibt?

Onfray: Es gibt auch Millionen Leute, die ihr Leben mit Drogen und Alkohol stabilisieren – ich bin nicht sicher, ob dieser Zweck das Mittel heiligt. Ich lade dazu ein, sein Leben mit Hilfe der Philosophie ins Gleichgewicht zu bringen. Epikur, Montaigne, Voltaire zu lesen erscheint mir ausgleichender als die Lektüre der Bibel, des Korans oder des Talmuds.

SPIEGEL: Ist der Glaube nicht Privatsache? Wo bleibt die Toleranz?

Onfray: Ich will doch nicht die Kirchen abbrennen oder die Polizei aus-senden, um Gebetsteppiche zu konfiszieren. Die Gläubigen stören mich ja gar nicht.

SPIEGEL: Was dann?

Onfray: Das Problem an der Religion ist, dass sie über Körper und Leben der Menschen verfügen will. Und, dass sie Lügen generiert. Die jüngste stammt von Papst Benedikt, der in Brasilien behauptete, die Christianisierung habe sich nie mit Gewalt vollzogen.

SPIEGEL: Sie hingegen sehen in der Religion die wichtigste Ursache von Gewalt?

Onfray: Feindseligkeiten sind Teil der menschlichen Natur; es ist nicht die Religion, die die Gewalt der Menschen untereinander schafft. Aber alle Religionen predigen die Liebe – also wäre es eigentlich ihre Aufgabe, die natürliche Gewaltbereitschaft zu zügeln. Stattdessen sind sie deren Katalysatoren.

SPIEGEL: Sie nehmen vor allem die drei Monotheismen aufs Korn. Sind Buddhismus und Hinduismus Ausnahmen?

Onfray: Nein, auch sie sagen uns, dass es eine Hinterwelt gibt und dass diese der hiesigen ihren Sinn verleihe, einen Ort, wo zumindest die Seelen weiterexistieren, einen Ort der Wahrheit, während das Hier und Jetzt Illusion sei. Auch die Abscheu gegen die Frauen, gegen alles Weibliche gehört zu den Gemeinsamkeiten all dieser Religionen. Frauen werden nur als Mutter und Gattin verehrt. Gleichzeitig wird körperliche Lust zurückgewiesen, Leidenschaften, Triebe, Sexualität. Praktisch alle Religionen funktionieren nach dieser Logik: Sie laden uns ein, uns mit dieser Welt zu überwerfen, um nur die andere Welt zu feiern.

SPIEGEL: Nach dem 11. September forderten viele, auf die islamische Herausforderung mit einer offensiven Verteidigung der abendländischen, jüdisch-christlichen Werte zu antworten. Sie empfehlen den Atheismus. Ist das nicht eine ebenso bequeme wie gefährliche Kapitulation?

Onfray: Ich will nicht wählen müssen. Eine der Lektionen des 20. Jahrhunderts war doch, dass man im Kalten Krieg die Intelligenz von Intellektuellen wie etwa Sartre vergeudet hat, indem man sie zwang, sich zwischen der Sowjetunion und Amerika zu entscheiden. Heute haben wir exakt das gleiche Muster. Diesmal sollen wir im sogenannten Krieg der Kulturen wählen zwischen dem jüdisch-christlichen Weltbild eines George Bush und dem Islam Bin Ladens. Bei dem einen hat man es zu tun mit einem Ex-Alkoholiker, der jetzt regelmäßig mit Gott redet, weil der ihm sagt, was

er zu tun hat. Und auf der anderen Seite steht Bin Laden, der meint, man müsse alle Ungläubigen niedermetzeln.

SPIEGEL: Und was wollen Sie dann dem fanatischen Islamismus entgegensetzen?

Onfray: Was wäre, wenn wir die Fackel der Aufklärung wieder aufnähmen? Die Philosophie der Aufklärung war die Philosophie der Vernunft ...

SPIEGEL: ... aber auch der Toleranz.

Onfray: Richtig. Aber es gibt Grenzen der Toleranz. Voltaire duldet zum Beispiel keine Folter, keine Ungerechtigkeit. Für heute heißt das: Es gibt die Meinungsfreiheit – aber nicht, um Lügen und Irrtümer zu verbreiten. Jedenfalls müssen wir nicht in den Krieg ziehen, den die Muslime wollen, um die jüdisch-christliche Standarte hochzuhalten.

SPIEGEL: Die Religion gilt als Urquell der Moral. Bleibt sie nicht auf der Strecke in Ihrem vernunftgesteuerten Atheismus?

Onfray: Die Moral im antiken Athen oder Rom hatte nicht viel zu tun mit Religion.

SPIEGEL: Aber christliches Leben lässt sich nicht trennen von den Zehn Geboten.

Onfray: Seit das Christentum Europa dominiert, da haben Sie recht, war Moral das, was der Klerus sagte. Aber bloß weil etwas immer so war, muss es nicht immer so weitergehen. Bloß weil man jahrhundertlang behauptete, dass Frauen weniger wert seien, muss man das nicht auf immer und ewig glauben. Moral muss nicht theologisch begründet sein, sie kann auch in der Philosophie wurzeln.

SPIEGEL: Ganz ohne höheres, göttliches Gebot? Ohne Gott ist alles erlaubt.

Onfray: Ja, das hat Dostojewski gesagt. Ich hingegen behaupte: Es ist genau umgekehrt. Weil Gott existiert, ist alles erlaubt. Gab es nicht Völkermorde, Massaker, Verfolgung in seinem Namen? Ich glaube nicht, dass die Existenz Gottes die Schlechtigkeit des Menschen zu bremsen vermag. Kein Gott muss uns sagen, dass wir eine gerechte Gesellschaft schaffen oder unsere Nächsten lieben sollten.

SPIEGEL: Wer oder was sagt es dann?

Onfray: Ein Gesellschaftsvertrag. Menschen müssen miteinander leben. Stellen wir also kulturelle Spielregeln auf, um gut miteinander zu leben. Am Anfang steht die Idee, dass man mit seinem Nachbarn nicht einig sein, ihn aber respektieren muss, wer auch immer er sei. Damit beginnt die Konstruktion aller Ethik. Man muss in einen Dialog eintreten, sich intellektuell austauschen und so gemeinsam die Werte aufbauen.

SPIEGEL: Und wie wollen Sie die Gläubigen von dieser Sicht der Dinge überzeugen? Welche Antwort hat der Philosoph zu bieten auf die Sinnfrage, auf die Frage nach dem Woher und dem Wohin?

Onfray: Genau darauf bietet die Wissenschaft präzise Antworten: Woher? Vom Urknall über die Evolution bis heute wirkte eine Art Mechanik materialistischer Kausalitäten. Und wohin gehen wir? In Richtung unse-

res Verschwindens. Die „Kritik der reinen Vernunft“, Beethovens Fünfte – nichts wird bleiben.

SPIEGEL: Wie tröstlich – wir kommen aus dem Nichts und kehren dort hin zurück ...

Onfray: ... aber dazwischen liegt das eine, kostbare Leben! Das gilt es zu genießen, denn diese Welt ist liebenswert und wirklich. Man muss sich auch nicht gegen den Körper wehren, gegen das Fleisch, die Begierde, die Triebe; Frauen sind das Beste, was uns Männern im Leben passieren kann, Sexualität ist keine Schande und die Malerei, die Literatur, das Reisen, die Musik darf man lieben.

SPIEGEL: Und jetzt müssen wir alle Hedonisten werden? Kritiker werfen Ihnen vor, dass Sie nun Ihrerseits einen Kreuzzug gegen die Gläubigen führen.

Onfray: Ich habe nicht den Wunsch Dirigent der Massen zu sein, gewiss nicht. Bei Nietzsche gibt es einen Satz, den ich sehr schätze: „Verhasst ist mir das Folgen und das Führen.“

Warum die Bibel (nicht immer) Recht hat

Auf dem Weg zu einem „Schriftverständnis“
zwischen Fundamentalismus und Religionsgeschichte

Kim Strübind

„Man wird erst ganz wahr, wenn man den Schritt aus den Grenzen dieser Selbstbelügnungsanstalt herausgemacht hat.“ *David Friedrich Strauss*

(Begründer der historischen Kritik, der in diesem Jahr seinen 200. Geburtstag feiert.)

„Die wissenschaftliche Exegese hat die Aufgabe, den jüdischen und den christlichen Glauben vor dem religiösen Fundamentalismus zu bewahren, der sich auf die Bibel wie auf einen papierenen Fetisch beruft. [...] Die Bibel ist kein absolutes, sondern ein historisches Buch. Wenn sie das Absolute offenbart, dann in der Verhüllung des Relativen. Deshalb verschließt sie sich einseitiger Inanspruchnahme, aber ist offen für viele, auch konkurrierende Deutungen. Der Streit um das Alte Testament kann und darf niemals enden.“ Das Zitat stammt von dem Münchner Alttestamentler Christoph Levin aus einem mittlerweile in mehrere Sprachen übersetzten Büchlein,¹ das den Versuch unternimmt, den Stand der religionsgeschichtlichen Forschung zum Alten Testament einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen. Sätze wie diese können aber auch für das Neue Testament Gültigkeit beanspruchen, denn der Streit um die Auslegung der Bibel ist der Motor der Kirchen- und Theologiegeschichte, weil die Einheit des Bibelkanons die Vielfalt der Konfessionen begründet (Ernst Käsemann). Der Bibel ist zumindest eine Mitschuld an der unüberschaubar gewordenen Vielzahl unterschiedlicher Kirchen zuzusprechen.

Dies ist in einem sehr präzisen Sinne zu verstehen. Das Problem der Bibel besteht nicht etwa nur darin, dass sie den unterschiedlichen Auslegungsmethoden der Exegeten und ihren jeweiligen „Vorverständnissen“ gleichsam schutzlos ausgesetzt wäre, die jene von außen an die Bibeltexte herantragen. Das mag sicherlich eine Rolle spielen, erklärt jedoch nicht das Nebeneinander so vieler unterschiedlicher Kirchen und ihrer Zugänge zum Buch der Bücher. Es ist die Bibel selbst, deren disparate und widersprüchliche Texte kein einheitliches Bild der Glaubensgeschichte Israels und des frühen Christentums zulassen. Dabei ist es das große Verdienst der religionsgeschichtli-

¹ *Ch. Levin, Das Alte Testament, München 32006, 124.*

chen Forschung, die Glaubensgeschichte Israels, des Frühjudentums und der ersten Christen sowie die Entstehung ihrer Überlieferungen nachgezeichnet und an vielen Stellen überhaupt erst verständlich gemacht zu haben.

Dass die Religionsgeschichte bei ihren Rekonstruktionsversuchen der biblischen Literatur- und Glaubensgeschichte zu keinem einheitlichen Ergebnis gekommen ist und ihre Erkenntnisse – wie alle historischen Erkenntnisse – gelegentlich revidiert werden müssen, sollte dabei nicht beklagt werden, weil Bußfertigkeit im Umgang mit großen Texten allemal besser ist als fromme Borniertheit. Dies gilt für alle Wissenschaften, die sich nach Karl Popper bekanntlich dadurch auszeichnen, dass ihre Ergebnisse „falsifizierbar“, also aufgrund fortschreitender Erkenntnisse durch sachgemäßere Verstehensmodelle ersetzt werden können. Zu solch heilsamer exegetischer Selbstkritik, die die Bibel auch für sich selbst in Anspruch nimmt, indem sie sich immer wieder korrigiert und ihre Erkenntnisse revidiert, ist gerade die fundamentalistische Bibelauslegung nicht in der Lage, weshalb sie einen prinzipiell unwissenschaftlichen Standpunkt vertritt. Das ist ihr größter Nachteil: Nicht nur, dass sie sich beharrlich mit zweifelhaften, ja mitunter verzweifelten Versuchen einem historischen Verständnis der Bibeltexte widersetzt und zu harmonisieren versucht, was nicht harmonisierbar ist. Das Problem des Fundamentalismus besteht vor allem darin, dass er seinem Wesen nach eine Theorie intellektueller Verstocktheit ist und dem Aberglauben näher steht als der Theologie. Der Fundamentalismus ist, wenn es um die Bibel geht, unbelehrbar, dialogunfähig und scheidet schon deshalb als ernsthafter Gesprächspartner für den alle paar Jahre in unseren Kreisen aufbrechenden Streit um das Schriftverständnis aus. Ich habe solche intellektuelle Verstocktheit Anfang der 80er Jahre als Student in meinem ersten und einzigen Semester an der so genannten „Freien Theologischen Akademie“ in Gießen kennen gelernt und bin seither – nach menschlichem Ermessen auf Lebenszeit – von ihren Versuchen kuriert. Nirgendwo habe ich einen solchen Geist der Unfreiheit und der intellektuellen Unredlichkeit erlebt wie an dieser fundamentalistischen Kaderschmiede, die eine angeblich „bibeltreue“, in Wahrheit aber das Wesen der Bibel pervertierende „theologische“ Ausbildung vermittelt.

Dessen heutiger Rektor, Helge Stadelmann, wartete in einer „Bibliologie“ genannten Vorlesung gegenüber uns Erstsemestern mit einer antimodernistischen Kulturkritik auf, die an der historisch-kritischen Forschung der Bibel kein gutes Haar ließ und in mir Assoziationen zu Dostojewskis Großinquisitor hervorrief. Die Art und Weise der von Stadelmann und seinen Gesinnungsgenossen vorgetragenen „Kritik an der Kritik“ (die gewiss erlaubt ist), das Verteilen von Ketzerhüten gegenüber Theologen, die kein anderes Verbrechen begangen hatten, als sich ihres Verstandes zu bedienen, und nicht zuletzt die Absurdität der von Stadelmann innig propagierten „Chicagoer Erklärung“, die die Bibel zum wörtlich inspirierten unfehlbaren Buch auch aller Naturwissenschaften erklärt, waren für mich wie ein Blick in die Hölle geistlicher Gängelung und intellektueller Verstümmelung jener in Wahrheit ganz unfreien „Freien Theologischen Akademie“.

Die „Chicagoer Erklärung zur Irrtumslosigkeit und Inspiration der Schrift“ von 1978 behauptet, „[...] dass die Schrift als Ganzes und alle ihre Teile bis zu den Worten des Urtextes von Gott durch göttliche Inspiration gegeben wurden“ (Art. VI). Daher sind auch alle Morde und Grausamkeiten, die in der Bibel in Gottes Namen vollbracht wurden, rechtens und entsprachen seinem Willen. Ferner bekennen sich die Verfasser dazu, „[...] dass die Schrift unfehlbar ist, da sie durch göttliche Inspiration vermittelt wurde, so dass sie, da sie weit davon entfernt ist, uns irrezuführen, wahr und zuverlässig in allen von ihr angesprochenen Fragen ist“ (Art. XI). Und ferner: „Wir verwerfen die Auffassung, dass sich die biblische Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit auf geistliche, religiöse oder die Erlösung betreffende Themen beschränke und Aussagen im Bereich der Geschichte und Naturwissenschaft davon ausgenommen seien. Wir verwerfen ferner die Ansicht, dass wissenschaftliche Hypothesen über die Erdgeschichte mit Recht dazu benutzt werden dürften, die Lehre der Schrift über Schöpfung und Sintflut umzustoßen“ (Art. XII). Verworfen wird auch „[...] die Berechtigung jeder Behandlung des Textes und jeder Suche nach hinter dem Text liegenden Quellen, die dazu führen, dass seine Lehren relativiert, für ungeschichtlich gehalten oder verworfen oder seine Angaben zur Autorschaft abgelehnt werden“ (Art. XVIII).

Damit verabschiedet sich diese für den Bibelfundamentalismus aufschlussreiche, theologisch jedoch wertlose Erklärung wortreich von allem, was intellektuell redlich ist und die erklärungsbedürftige Genese der Bibel in ein plausibles und nachvollziehbares Licht rückt. Stattdessen wird das Wort „Inspiration“ zum geheimnisvollen und schillernden Schlüsselbegriff, der alle Irrtümer von vornherein ausschließt, jede Logik aushebelt und die Bibel zur geistfreien Zone eines abergläubischen Schriftfetischismus erklärt. Dabei wird die göttliche „Inspiration“ der Bibel zu Unrecht auf die Abfassungsverhältnisse ihrer Texte bezogen. Auch bleibt offen, auf welches Stadium der Genese eines Bibeltextes sich die göttliche Inspiration denn beziehen soll: auf die mündlichen Vorstufen mancher Texte (Erzählungen), ihr nachweisliches literarisches Wachstum im Lauf der Textgeschichte, auf den hebräisch-masoretischen oder den griechischen Septuaginta-Text des Alten Testament, der eine Übersetzung von ganz unterschiedlicher Textqualität aufweist. Und welcher Bibelkanon soll eigentlich für die Inspiriertheit der Schrift maßgeblich sein? Der hebräisch-masoretische Text oder die altgriechische Bibelübersetzung der Septuaginta mit den apokryphen Schriften, die Fundamentalisten ablehnen, die aber für Paulus und das Neue Testament die maßgebliche Bibelausgabe darstellte? Das Neue Testament zitiert das Alte Testament nämlich nicht aus einem hebräischen Urtext, sondern fast durchgängig aus der nach und nach aus ganz unterschiedlichen hebräischen Vorlagen übersetzten griechischen Septuaginta, zu der aber die Apokryphen gehörten. Wo immer man auch anfängt, konkreter und ernsthafte über das fundamentalistische Verständnis biblischer Inspiration nachzudenken, wird der ganze Unfug dieser Theorie nur um so deutlicher und absurder, die keinen anderen Zweck hat, als sich gegen kritische Anfragen

von vornherein zu immunisieren und sich in ein ideologisches Nirwana zu verabschieden. Eine Art Wahabismus des Christentums.

Was ist unter Inspiration zu verstehen? In der für fundamentalistische Auffassungen wie der Chicagoer Erklärung gerne herangezogenen Belegstelle 2 Tim 3,16 heißt es wörtlich: „Denn jede vom Geist erfüllte Schrift ist nützlich zur Lehre, zur Überführung [von Sünde] und zur Besserung, zur Erziehung in Gerechtigkeit.“ Was Fundamentalisten „Inspiration“ nennen (von Gottes Geist erfüllt/durchweht), bezieht sich hier aber gerade nicht auf die Zeit und die Umstände der *Abfassung* des Textes, sondern auf dessen *Wirkung*. Inspiration ereignet sich also für den 2. Timotheusbrief, sobald die Texte der Bibel Menschen im Sinne der Aussagen von 2 Tim 3,16 „ansprechen“ und sie des Glaubens an Jesus Christus vergewissern. Damit ist die Inspiration von der „Textarchäologie“ eines angeblich von Gott eingegebenen Urtextes auf die konkreten und aktuellen Erfahrungen mit der Bibel verlagert. Bibeltexte sollen daher unser Leben im Spiegel des Gerichts und der Gnade Gottes offenbar machen und uns zur Einsicht in unsere Bedürftigkeit vor Gott führen, auf die das Evangelium von Jesus Christus antwortet. *Das* ist die Wirkungsweise des Geistes in der Schrift, und das ist es auch, was den Begriff „Inspiration“ sinnvoll erscheinen lässt.

Helge Stadelmanns „Bibliologie“ und ihre Grundlage, die Chicagoer Erklärung zur „Irrtumslosigkeit der Bibel in allen Dingen“, sind dagegen nichts anderes als ein übler ideologischer Schwindel, der versucht, die Anschauung der altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts für sakrosankt zu erklären und den christlichen Glauben der Unmündigkeit einer kognitiven Gesetzmäßigkeit unterwerfen möchte, die er und seine Gesinnungsgenossen für „bibeltreu“ halten. Dieser antiintellektuelle Aufstand gegen die Moderne löst in Wahrheit keines der Probleme, die die Bibel – und niemand sonst – ihren Auslegern bereitet. Weder Jesus noch Paulus haben im Sinne der Chicagoer Erklärung „biblizistisch“ gedacht und müssten für alle christlichen „Bibel-Zeloten“ als schlimme Bibelkritiker von Format unter Ketzerverdacht fallen.

Der fundamentalistische Betrug an der *wirklichen* Bibel, die durch das geistlose Konstrukt eines rationalistischen Schriftverständnisses ersetzt wird („papierener Papst“), ist kein gangbarer Weg für eine verantwortliche christliche Hermeneutik, weder für die Gegenwart noch für die Zukunft. Denn trotz mancher von Stadelmann und anderer Fundamentalisten für die vermeintliche „Unfehlbarkeit“ aller biblischen Aussagen herangezogenen Belegstellen widerspricht diese „bibeltreue“ Ideologie zutiefst dem Wesen und dem Charakter des Buches der Bücher. Die Bibel als vielstimmiges kanonisches Großdokument weist sich nämlich durch eine weitaus größere Bescheidenheit und eine bemerkenswerte Selbstkritik aus, die Fundamentalisten eigentlich an den Rand der Verzweiflung bringen müsste, würden sie der inneren hermeneutischen Logik des Kanons und seiner Texte tatsächlich folgen.

Die Bibel kann, was Fundamentalisten notorisch nicht können, nämlich sich in ihren Aussagen über Gott und die Welt korrigieren, und zeigt dabei eine bemerkenswerte dialogische Freiheit, die ihre Leserinnen und Leser

zur Fortsetzung des hier dokumentierten Gesprächs zwischen Gott und Mensch einlädt. Denkverbote sind gerade keine hervorstechende Eigenschaft des Bibelkanons. Die Vielstimmigkeit und Widersprüchlichkeit der biblischen Zeugen lädt vielmehr zum eigenen Nach- und Weiterdenken ein, weil alle Erkenntnis, eben auch die der Bibel, Stückwerk ist (1 Kor 13, 9). Insofern ist die Bibel ein zutiefst *relativierendes* Zeugnis der Geschichte Gottes mit den Menschen (und vor allem umgekehrt!), und gerade darin besitzt sie, im Unterschied zu den allereifrigsten Verteidigern ihrer „Unfehlbarkeit“, wahre literarische und spirituelle Größe. Würde man der Bibel tatsächlich eine „Unfehlbarkeit in allen Dingen“ zugestehen wollen, wäre dies ein blasphemischer Akt. Denn den Vater Jesu Christi für alles Morden und jede Bosheit verantwortlich zu machen, die in seinem Namen in der Bibel geschahen, hieße einen Psychopathen mit Persönlichkeitsspaltung zu verehren, der zwischen seinem ungezügelter Mord- und Rachedurst einerseits, der auch vor Frauen, Kindern und Tieren keinen Halt macht, und seiner selbstvergessenen Liebe andererseits hin- und hergeworfen ist. Erst im Laufe der Menschheitsgeschichte hätte dieser Gott dann lernen müssen, seine Rachsucht zu zügeln, um über theologische Desaster wie etwa die Sintflut und andere Hiobsbotschaften etwas über sich selbst zu erfahren. Göttliche Ambivalenzen dieser Art ergäben sich zwangsläufig, wenn man denn alle Aussagen der Bibel über Gott beim Wort nähme.

Wie unsinnig die Behauptung einer „Unfehlbarkeit der Bibel in allen ihren Aussagen“ ist, drängt sich vielfach auf. Gerade die Religionsgeschichte hat durch eine zweihundertjährige präzise Untersuchung der Bibel und ihrer kulturellen Hintergründe Licht in das Dunkel vieler Texte gebracht, wobei von einer „Irrtumslosigkeit“ der Bibel nicht viel übrig geblieben ist. Heraus kam, dass der Kanon vielmehr ein Sammelwerk ganz unterschiedlicher Deutungen Gottes darstellt, dessen Schriften untereinander in einem diskursiven inneren Dialog stehen. Dieser innerkanonische Dialog, der sich auch innerhalb einzelner Bücher und Texte zeigt, reflektiert die konkreten und daher immer auch begrenzten Erfahrungen und theologischen Horizonte spezifischer historischer Trägerkreise und ihrer religiösen, politischen und sozialen Lebenskontexte.

Die geschichtlichen Erinnerungen, die sich als das „kulturelle Gedächtnis“ Israels in einem komplexen Überlieferungsprozess zu den alttestamentlichen Geschichtswerken verdichteten, entpuppten sich gerade nicht als Berichte über „historische Ereignisse“, zumal die hebräische Kultur gar keinen kategorialen Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart kennt. Beide Zeitstufen liegen im Hebräischen auf derselben Verstehens- und Reflexionsebene, weshalb die Vergangenheit immer aus der Perspektive der Gegenwart rekonstruiert wird.² So sind etwa die im Zusammenhang der „Landnahme“ durch die Israeliten vollzogenen Vernichtungsorgien an

² Vgl. K. Strübind, *Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft*, in: *ThGespr* 18 (1994), 2–14.

den Kanaanäern (Jos 1–11) – gottlob – gar nicht geschehen. Vielmehr handelt es sich um eschatologische Programmtexte (den sog. „Rachepsalmen“ nicht unähnlich), mit deren Hilfe das exilisch-nachexilische Judentum seine Erfahrungen bitterer Unterdrückung durch fremdländische Mächte kompensierte, indem es seine Hoffnungen auf Jahwes vergeltendes Handeln in eine idealisierte Vergangenheit zurückprojizierte. Solche Texte waren als eine Art Blaupause für die Zukunft gedacht.

Das gilt für die gesamte Frühgeschichte Israels, die aus der Sicht ihrer Verfasser eigentlich eine Zukunftsvision darstellt. Die besonders innerhalb der letzten zwanzig Jahre entdeckten Zeugnisse der Archäologie haben ein aussagekräftiges Netz an Indizien und Belegen dafür erbracht, dass es weder eine kriegerische „Landnahme“ noch überhaupt ein aus dem „Ausland“ eingewandertes Volk von zwölf geeinten Stämmen namens Israel gegeben hat, das mit der alttestamentlichen Überlieferung vereinbar wäre. Zwar kann ein nichtsesshafter Ursprung kleinerer Bevölkerungsanteile der im Land Kanaan ansässigen Israeliten als wahrscheinlich gelten, dieser hat aber nichts mit den herkömmlichen Vorstellungen von einem angeblichen frühisraelitischen „Nomadentum“ zu tun. So sind die ehemals klassischen Thesen Albrecht Alts über den „periodischen Weidewechsel“ von (Halb-) Nomaden, hinter denen er die Frühisraeliten vermutete, oder Martin Noths Theorie der „Amphiktyonie“ als Paradigma einer 12-Stämme-Koalition nicht länger haltbar und müssen einer differenzierteren Betrachtung der ethnischen Verhältnisse in der vorstaatlichen Zeit weichen. Israel hatte aller Wahrscheinlichkeit nach weder eine „nomadische“ noch eine von der kanaänischen Stadtkultur unterscheidbare Vergangenheit. Es ist auch nie ein einheitliches Volk gewesen und wurde erst in der frühen Königszeit aus innerkanaänischen Gruppen und einer kleineren, wohl aus Ägypten zugewanderten „jahwistischen“ Moseschar unter der Personalunion Davids und Salomos für wenige Jahre zu einer kurzlebigen Gemeinschaft amalgamiert, bis es wieder in seine ursprünglichen politischen Gebilde im Norden und im Süden zerfiel. Die Geschichte Gesamtisraels beginnt streng genommen mit David und endet wenige Jahrzehnte später mit der Herrschaft Salomos. Die Vorstellung von einem geeinten Reich, das auf eine gemeinsame Vergangenheit von miteinander verbundenen und zusammen eingewanderten zwölf Stämmen zurückblickt, stellt eine in nachexilischer Zeit konstruierte Projektion dar, die die später idealisierte davidische Zeit (die allerdings alles andere als ideal war) nachträglich zu einem normativen eschatologischen Bild für ein noch nicht verwirklichtes, aber erhofftes Israel konstruierte.

Auch die Überlieferungen der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, die kaum wirklich miteinander „verwandt“ waren oder auch nur denselben Gott verehrten, verweisen historisch nicht auf die Zeit vor der Staatsgründung. Es handelt sich vielmehr um Erzählungen, die das Bild einer aus Mesopotamien zurückkehrenden „Tempelgemeinde“ des ausgehenden 6. Jahrhunderts ohne König und staatliche Souveränität an den Ursprung der Geschichte Israels zurückverlegten. So wurden die „Vätererzählungen“

(Gen 12–50) zum Gründungsmythos (Ätiologie) einer königslosen und auf den Tempelkult fokussierten Zeit, mit deren Hilfe die nachexilischen Verhältnisse ätiologisch geschichtlich verankert wurden.

Dies bedeutet zugleich, dass von einer geschlossenen Eroberung Kanaans, wie es das Josuabuch darstellt, keine Rede sein kann. Dagegen spricht nicht nur die idealisierte Utopie des Josuabuchs, das unter dem Gesichtspunkt des nachexilischen Thora-Gehorsams verfasst wurde, der vor der Zeit Esras völlig undenkbar ist. Dagegen spricht auch die innerbiblische Überlieferung von der „Landnahme“ im Richterbuch, die im Widerspruch zur Darstellung im Josuabuch die vermeintlich gemeinsame Eroberung Kanaans in segmentäre Einzelaktionen und Privatkriege einzelner Stämme zerlegt, die sich zudem wechselseitig bekämpfen. Der archäologische Befund und die Besiedelungsgeschichte der späten Bronze- und frühen Eisenzeit sprechen ebenfalls gegen das Bild einer groß angelegten „Einwanderung“ und kriegerischen Eroberung für die in Frage kommende Zeit. Manche Orte wie Jericho und Ai (der Name bedeutet „Ruine“!) waren längst zerstört und unbewohnt, als die Israeliten sie militärisch erobert haben sollen. Zeigen die ausgegrabenen Reste von Orten doch einmal Hinweise auf kriegerische Zerstörungen, findet sich keine einzige Spur, die auf „nomadische Eindringlinge“ hinweist. Dafür stößt man auf Belege, die die angeblichen „Einwanderer“ und ihre Dörfer als unbefestigte kanaanäische Siedlungen in den Gebirgsgegenden ausweisen. Eine imperialistische, nicht-autochthone und zudem im Siedlungsbau des Kulturlands unerfahrene Gesellschaft gründet keine Kanaanäersiedlungen und erobert auch keine längst verfallenen Ruinen! Die Mauern von Jericho konnten darüber hinaus gar nicht einstürzen, weil es in dieser Stadt gar keine Mauern gab, die das „Musikkorps“ der israelitischen Armee zum Einsturz hätte bringen können (Jos 6). Die präzisen Differenzen zwischen dem biblischen und dem archäologischen Befund haben die jüdischen Archäologen Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman in dem weithin bekannten Buch „Keine Posaunen vor Jericho“ in einer allgemein verständlichen Form dargelegt und die Anfänge der alttestamentlichen Geschichtsschreibung in die Zeit Josias verlegt³ (die großen alttestamentlichen Geschichtswerke sind sogar noch später anzusetzen).

Auch der salomonische Tempel von Jerusalem war nichts anderes als eine – sofern die übertrieben klingenden biblischen Angaben überhaupt historisch zutreffend sind – überdimensionierte, aber ansonsten exakte Kopie eines weit verbreiteten kanaanäisch-syrischen Tempeltyps, in dem der Gott Baal zu Hause war. Es kann noch nicht einmal als gesichert gelten, dass der salomonische Tempel wirklich dem Gott Jahwe geweiht war. Vieles spricht dagegen, etwa die durchgängig El- oder Baal-haltigen Namen in Israel während der frühen Königszeit, was sich erst in der Zeit Josias zugunsten Jahwe-haltiger Namen veränderte. Die Berufung zweier Hoherpriester in

³ I. Finkelstein/N. A. Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München 2004.

Jerusalem, von denen der eine (Zadok) die kanaanäische Stadtreigion der vormaligen Jebusiter repräsentierte („Zadok“ ist der Name einer kanaanäischen Gottheit), verweist jedenfalls auf ein schieflich-friedliches Nebeneinander von Jahwe und anderen Gottheiten selbst zur Zeit des angeblichen „Jahwe-Lieblings“ David.

Der Herausgeberkreis der renommierten evangelischen „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ lud Ende Januar 2008 zu einer öffentlichen Tagung in das Internationale Begegnungszentrum der Wissenschaft nach München ein, um sich mit der Frage nach der Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie zu befassen. Das prominent besetzte Symposium wurde durch einen Vortrag des Alttestamentlers Hermann Spieckermann (Göttingen) eröffnet, der „das neue Bild der Religionsgeschichte Israels“ in einem Forschungsüberblick skizzierte, wobei er die jüngst entdeckten Inschriften und Amulette aus der Königszeit in seine Deutung einbezog und die magischen Praktiken als wesentlichen Faktor der vorexilischen Religionsgeschichte Israels bezeichnete. Mit Hilfe neuerer Funde ließen sich nicht nur die Differenzen zwischen der „höfischen Theologie“ und den landesweit praktizierten Dorf- und Familienkulten im vorexilischen Israel belegen, sondern auch, dass Israels Nationalgott Jahwe bis in die Zeit des babylonischen Exils selbstverständlich neben den kanaanäischen Gottheiten wie Baal und El (und einer Reihe anderer Götter) verehrt worden sei. Die alttestamentlichen Attribute Jahwes sind mit denen des Baal deckungsgleich, wie die ugaritischen Texte belegen. Seit längerer Zeit weiß man auch, dass Jahwe ursprünglich nicht immer „solo“ war. Eine Begleiterin namens Aschera wird mehrfach als seine göttliche Gemahlin genannt („Jahwe und seine Aschera“), was auch erst in nachexilischer Zeit als anstößig empfunden wurde. Wie Spieckermann anhand alttestamentlicher Namen und ihrer Parallelen in der Umwelt aufzeigte, muss in der Zeit der Könige auch mit einem verbreiteten Ahnenkult gerechnet werden, dem sprachlich Abraham und die Segensverheißung in Gen 12, 1–3 zugeordnet werden könnten.

Zu Spannungen zwischen Jahwe und den anderen Göttern kam es erst durch das Auftreten einzelner Propheten in vorexilischer Zeit, die als Neuerung die Alleinverehrung Jahwes forderten, ohne freilich die Existenz anderer Götter damit grundlegend in Frage zu stellen. Jahwe, der spätere Bundesgott Israels, war voraussichtlich ja selbst einmal Teil einer „Götterversammlung“ (Pantheon) gewesen, die zumindest Jahwe, El und Baal umfasste, wie manche Psalmen noch zeigen (z. B. Ps 82). Der Monotheismus, so Spieckermann, hat darum eine „moderat polytheistische Vorgeschichte“. Und jede Religionsgeschichte Israels ist nach Meinung des Göttinger Alttestamentlers unvollständig, wenn sie nicht auch ein Kapitel über Magie enthalte.

Woher stammen dann die zahlreichen Texte, die magische Praktiken und die Verehrung anderer Götter neben Jahwe verbieten? Diese Texte sind, wie ihre sprachliche und theologische Diktion zeigt, vergleichsweise jung und setzen alle die Katastrophe des Exils voraus. Erst in nachexilischer Zeit, als man nach der Ursache für den Untergang von Land, Tempel und

Königtum im bis dahin verbreiteten Polytheismus suchte, entstand schließlich jenes „monotheistische“ Geschichtsbild der Frühzeit, das wir heute in den überlieferten Texten vorfinden. Es handelt sich bei den biblischen Geschichtswerken daher um das Paradox einer „Erinnerung an die Zukunft“ (Christoph Levin). Denn Israel hat erst in Babylon zu einer eigenständigen und konturierten religiösen Identität gefunden und verehrte erst ab diesem Zeitpunkt Jahwe als alleinigen Gott. Jahwe, der ursprünglich wohl ein midianitischer Kriegs- und Wettergott war, wurden nun auch die Eigenschaften aller anderen und einst neben Jahwe verehrten Götter, zugeschrieben.

„Der Exegese ist die religiöse Einzigartigkeit Israels abhanden gekommen“, resümierte der Münchner Alttestamentler Christoph Levin auf derselben Tagung in seinem Vortrag: „Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie“. Die Israeliten seien der kanaänischen Kultur keineswegs „begegnet“, sondern ein genuiner Teil von ihr. Freilich hält Levin diesen Schluss insofern für unproblematisch, als die Einzigartigkeit Israels theologisch bedeutungslos sei, da Israels Religion stellvertretend für alle Religionen stehe. Das einzig Besondere an der vorexilischen Religion Israels sei in der Tatsache zu suchen, dass ein und derselbe Gott Jahwe zeitgleich in Juda und im Nordreich Israel verehrt wurde, was dazu führte, dass die kultische Legitimität beider Staaten auf diese Weise strittig blieb. Einen vergleichbaren Streit um einen Nationalgott gibt es in altorientalischen Religionen sonst nicht. Auf diesem Hintergrund ergibt sich für den berühmten Bekenntnistext Dtn 6, 4 („Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer“) ein sehr spezifischer Sinn. Wie die eigenartige Formulierung des hebräischen Wortlauts zeigt, geht es dabei nicht um ein monotheistisches Grundbekenntnis, sondern nach Levins Ansicht um die Aufhebung des innerjahwistischen Schismas zwischen Nord und Süd.

Inschriftlich ist belegt, dass es in der Zeit vor dem Exil einen „Jahwe von Samaria“, einen „Jahwe von Jerusalem“ sowie einen „Jahwe von Teman“ (Gegend in Edom) gab, die womöglich neben anderen Göttern gleichen Namens an unterschiedlichen Orten verehrt wurden. Nach dem Untergang des Nordreichs und dem Zuzug von Flüchtlingen in das von der assyrischen Eroberung zunächst verschonte Königreich Juda im 8. Jahrhundert v. Chr. ist, nach Levin, im verbliebenen Südreich Juda die programmatische Forderung erhoben worden, dass „Jahwe einer“ ist. Der „Jahwe von Samaria“ sei nach Dtn 6,4 jetzt als derselbe Gott anzusehen, der zeitgleich auch als „Jahwe von Jerusalem“ (und „Jahwe von Teman“ etc.) verehrt wurde. Der Text hat daher wahrscheinlich die politische und kultische Spaltung zwischen beiden Bevölkerungsteilen nach dem Ende des Nordreichs Israel überwinden wollen, die sich aus der Spannung ergab, dass im Kriegsfall der „Jahwe Samarias“ gegen den „Jahwe Jerusalems“ kämpfte. Jahwe konnte schwerlich auf beiden Seiten kämpfen und damit im Streit mit sich selbst liegen. Daher erklärt sich auch die scharfe Polemik aus Juda gegen Israel in den Könige- und Chronikbüchern.

Der Berliner Alttestamentler Matthias Köckert befasste sich in seinem Vortrag mit der Herkunft des Bilderverbots im Deuteronomium und belegte in seiner Auslegung von Dtn 4, dass dieser Text nicht nur aus nachexilischer

Zeit stammt, sondern zwingend voraussetzt, dass im Jerusalemer Tempel ursprünglich ein Kultbild Jahwes gestanden haben muss, das sichtbar über den Cheruben im Allerheiligsten thronte.⁴ Wie der textliche Zusammenhang deutlich macht, wird in Dtn 4 das babylonische Exil als Strafe für die vermutlich auf Salomo zurückgehende Errichtung dieses Kultbilds Jahwes verstanden. Dies stellt eine ganz eigenständige theologische Deutung der Ursache für die Zerstörung Jerusalems im Jahr 586 v. Chr. dar. Damit lässt sich auch der Fund eines wohl Jahwe geweihten Tempels in Arad verbinden, der eine Miniaturausgabe des Jerusalemer Tempels darstellt und in dessen Allerheiligstem man einen „heiligen Stein“ (Massebe) gefunden hat, der die dort verehrte Gottheit (Jahwe?) in der frühen oder mittleren Königszeit repräsentierte.⁵ Mit der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 586 v. Chr. ist dann mit der Bundeslade wohl auch das Kultbild Jahwes zerstört worden, weshalb keine Überreste erhalten sind. Auch die bildlose Verehrung Jahwes, die der Dekalog fordert (Ex 20, 4; Dtn 5, 8), erweist sich damit im Unterschied zur biblischen Darstellung als ein spätes, unter dem Eindruck des Exils und des Versuchs seiner Bewältigung entstandenes Postulat, das einem „Traditionsabbruch“ folgte. Das Kultbild Jahwes, das in nachexilischer Zeit nicht einfach erneuert werden konnte (das durfte im Alten Orient nur auf göttliches Geheiß geschehen), wurde im Deuteronomium durch die Thora ersetzt.

Auch im Neuen Testament haben sich einige Sichtweisen verändert, wobei bereits seit langem bekannt ist, dass viele neutestamentliche Schriften einen anderen Ursprung haben, als es die kirchliche Überlieferung lange Zeit annahm. Keines der Evangelien geht auf einen Apostel zurück, und sechs der sieben Paulusbriefe stammen gar nicht von Paulus selbst, sondern von späteren „Schülern“. Seit einigen Jahren haben sich unter dem Stichwort „New Perspectives on Paul“ neue Fragestellungen herauskristallisiert, worauf die Neutestamentler Samuel Vollenweider (Zürich) und Christoph Landmesser (Tübingen) hinwiesen.

So wird derzeit vor allem von amerikanischen Forschern (u. a. James Dunn und Paul Sanders)⁶ die zentrale Rolle der „Rechtfertigung des Sünders“ für die paulinische Theologie bestritten. Luthers Rechtfertigungslehre beruft sich nach deren Meinung zu Unrecht auf Paulus, weil Letzterer im Unterschied zu Luther gar nicht unter dem Gesetz „gelitten“ habe und auch keinen gnädigen Gott suchte. Zudem gibt es im antiken sowie im talmudischen Judentum keinen einzigen Beleg dafür, dass Juden „durch das Gesetz

⁴ Köckert hielt diesen Vortrag interessanterweise einige Wochen später noch einmal in der Fachhochschule Elstal. Vgl. den Bericht von Michael Rohde im „Infobrief des Theologischen Seminars“ vom März 2008, 4.

⁵ „Götterbilder“ repräsentieren die jeweilige Gottheit und bilden sie nicht etwa ab. Solche Götterbilder sind auch nicht mit der Gottheit identisch, sondern lediglich Träger ihrer numinosen Macht. Insofern geht die Polemik Deuterocesajas gegen die „von Hand gemachten Götzen“ der Heiden an der Sache vorbei und stellt eine Polemik des Missverständnisses dar (vgl. Jes 44, 9 ff.).

⁶ Vgl. *J. D. G. Dunn, The New Perspective on Paul* (WUNT 185), Tübingen 2007.

gerecht werden wollten“, dafür aber zahlreiche Texte, die belegen, dass das Judentum eine solche Ansicht selbst kritisierte. Die paulinischen Vorbehalte gegen das Gesetz hätten sich vielmehr aus der Missionspraxis ergeben. Denn das jüdische Gesetz stellte in der Antike eine sichtbare und das ganze Leben trennende Trennmauer zwischen Juden und Heiden dar, die Paulus bei seiner Heidenmission im Weg stand. Die paulinische Kritik am Umgang mit dem Gesetz zeige, dass Paulus zu begründen versuche, weshalb die Trennung zwischen Juden und Nichtjuden unter den Bedingungen des Evangeliums hinfällig geworden sei. Dann wäre seine angebliche Polemik gegen das „Gesetz“ und sein Beharren auf der Rechtfertigung aus Gnade und im Glauben an Christus in Wahrheit eine Polemik gegen die durch das Gesetz vollzogene *Trennung* in eine jüdische und eine nichtjüdische (christliche) Welt, die der Einheit des Gottesvolkes aus Juden und Heiden abträglich war (analog dazu Eph 2, 11–21!).

Die Geschichte Israels hier – der Apostel Paulus dort: Das Bild der biblischen Religionsgeschichte ist derzeit starken Anfragen und Veränderungen ausgesetzt. Welche Konsequenzen haben diese Erkenntnisse für den Umgang mit der Bibel? Können wir der Bibel „trauen“? Ja, gewiss, aber die Religionsgeschichte zeigt auch, dass die Texte der Bibel alles andere als unfehlbar sind und auf eine Weiterführung des ihnen inhärenten Auslegungsprozesses drängen, der an der willkürlich gezogenen Kanongrenze keinen Halt machen darf. Denn die Aussagen und theologischen Deutungen biblischer Traditionen haben sich bereits innerhalb der biblischen Überlieferungsgeschichte maßgeblich verändert. Die Bibel ist daher kein Lehrbuch, das eine Summe von religiös unfehlbaren Richtigkeiten enthält. Sie erweist sich bei näherem Hinsehen als ein sich kontinuierlich entwickelndes, letztlich un abgeschlossenes und einladendes Gespräch über den Glauben, dessen kanonische Genese sich zumindest in groben Zügen nachzeichnen und in seinen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen beschreiben lässt.

Die Bibel ist also nicht nur das „nahe Buch“, das wir aus der persönlichen Bibellese kennen und schätzen. Sie ist zugleich das „fremde Buch“, deren Lebenswelt und Geschichte sich nicht durch simplifizierende Behauptungen („das ist biblisch“) oder fundamentalistische Vereinfachungen (die in Wahrheit nichts einfacher machen) erklären lässt. Neben die persönliche Bibellektüre, für die es keiner weiteren Theorien bedarf, muss daher die gelehrte Exegese treten, nicht zuletzt um Schwer- oder Unverständliches zu deuten. Sie kann dazu beitragen, die persönliche Bibellese vor Verengungen und problematischen Vorstellungen über Gott und die Welt zu bewahren. So hat die Religionsgeschichte eine die Gewissen entlastende Funktion, indem sie religiöse Vorstellungen der Bibel kontextualisiert und damit auch relativiert. Ohne solche notwendigen Relativierungen wird der Glaube Ideologien aller Art empfänglich sein. Indem die Religionsgeschichte die biblischen Texte an ihrem Entstehungsort aufsucht und sich akribisch mit den Bedingungen ihres Verständnisses auseinandersetzt, ist sie in einem sehr präzisen Sinn „bibeltreu“ zu nennen und kann dieses Prädikat weit mehr als

jede fundamentalistische Verzeichnung für sich beanspruchen. Durch deren Missbrauch wird die dialogische Weisheit der Texte in ein rationalistisches System unfehlbarer Wahrheiten ohne Sinn und Verstand verkehrt.

Darum dürfen wir als Theologinnen und Theologen die Bibel nicht allein den theologischen Laien überlassen, deren manchmal schlichte Schrifterkenntnis einer Ideologisierung der Bibel Tür und Tor öffnen und in die Tyranis der Unkundigen münden kann. Das Urchristentum hat seine Lehre auch nicht „demokratisiert“, sondern die Verantwortung dafür Aposteln, Propheten und Lehrern übertragen, was eine frühe Spezialisierung in den Gemeinden voraussetzt. Die häufig auf unterschiedliche Schriftverständnisse zurückgehenden Gemeindespaltungen und Trennungen gerade in unserer Freikirche, die keine normierenden Bekenntnisschriften als Letzt-sicherung kennt, sind ein warnender Hinweis auf die nahe liegenden sektiererischen Auswüchse einer Laienkirche.

Dies ist ohne Überheblichkeit und auf dem Hintergrund gesagt, dass die Exegese – wie alle anderen Bereiche der Theologie auch – neben der persönlichen Erbauung eine professionell zu betreibende „handwerkliche“ und damit eben auch eine notwendige wissenschaftliche Seite hat, die wie andere Wissenschaften auch gelernt sein will (und muss), um in Lehrfragen urteilen zu können. Für solche Fragen kann man sich nicht, wie bei der persönlichen Bibellese, auf die Unmittelbarkeit des Geistes berufen. Die Wahrheit ist nicht das, was eine Mehrheit für richtig hält. Eine Mehrheit kann eine Regierung wählen, aber nicht darüber entscheiden, was wahr ist.⁷ Eine professionell durchgeführte religionsgeschichtliche Arbeit an der Bibel erweist der Kirche einen wichtigen Dienst, indem sie diese vor einer Selbstimmunisierung durch ihre Traditionen bewahrt, wie gerade die Reformation herausgestellt hat. Wie notwendig dies ist, lässt sich durch die Kirchengeschichte schlüssig belegen, die eine „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ ist (G. Ebeling).

Die Religionsgeschichte vermag zu erklären, wie Bibeltexte entstanden sind und worauf sich ihre Aussagen einst bezogen. Auch zeigt sie, dass das Alte Testament insgesamt kein historisches Dokument über die Geschichte Israels, sondern das Nationalepos des nachexilischen Judentums darstellt, das seine Vergangenheit unter dem Eindruck gegenwärtiger Verhältnisse mit immer neuen Deutungen versah. Dies entspricht der Darstellung der Evangelien, die in der Geschichte Jesu vor allem ein kirchliches Paradigma für die Gestaltung der Gegenwart und der Zukunft sahen. Wenn die Wahrheit der Bibel häufiger zur Fiktion als zu historischen Fakten greift, so verbindet sie das mit aller guten Literatur, die auf Gleichnisse, Utopien und Träume nicht verzichten kann, um unser Herz zu erreichen.

Und doch ist die Religionsgeschichte keineswegs der Weisheit letzter Schluss (was sie auch nie behauptet hat), vielmehr erst ihr Anfang. Christoph Levin machte in jener Münchner Tagung zur „biblischen Hermeneutik“ auch

⁷ T. Terzani, *Noch eine Runde auf dem Karussell. Vom Leben und Sterben*, München 2007, 457.

auf die Grenzen der wissenschaftlichen Exegese aufmerksam. Zwar vermag sie vor Fehldeutungen des Glaubens schützen, kann aber selbst keinen Glauben stiften. Dies aber ist das Grundanliegen der biblischen Texte. Die Religionsgeschichte darf nach Levin nicht zu einer neuen Lehrinstanz werden, weil dies nur „ein historisch geläuterter Biblizismus“ wäre. Glaube ist dagegen „die Erfahrung des Wortes selbst“, jenseits des historischen Hintergrunds, aber auch nicht ohne ihn, weil solcher Glaube sonst in intellektueller Verstocktheit und fundamentalistischer Sterilität erstarren würde. Hier hilft die Religionsgeschichte, die wirkliche Bibel wahrzunehmen, deren Vertrautheit nicht ohne die Erkenntnis ihrer Fremdheit gewonnen werden kann. Ihr Ziel muss es sein, eine Verkündigung zu ermöglichen, die sich durch intellektuelle Redlichkeit auszeichnet. Gegen den fundamentalistischen Wahn einer „Bibliologie“ (Stadelmann) setze ich eine auf Einsicht und Urteilsvermögen beruhende „Bibliosophie“, die die Vernunft und den Heiligen Geist nicht als einander misstrauisch beäugende Gegner versteht und jedem sein Recht belässt.

Die Auslegungs- und Interpretationsgeschichte, die sich bereits innerhalb der Bibeltexte zeigt, ist nie abgeschlossen. „Das überlieferte Wort stiftet neues Wort“ (Levin) – wie wahr! Die Religionsgeschichte zeigt allen, die sich am religiösen Diskurs der Bibel beteiligen, jene Fortschritte im Verstehen, die sich durch die Autoren der Bibel entfalteten. Die Kenntnis der historischen Hintergründe ist zwar nicht unabdingbar, um in den Texten die Stimme des Heiligen Geistes zu hören, aber doch hilfreich. Ermöglicht sie uns doch, die widersprüchlichen Signale, die von der Bibel ausgehen, historisch einzuordnen und die bisweilen bizarren Züge des Gottes Israels in ein historisch-genetisches Bild zu rücken, dessen letztes Kriterium Jesus Christus ist und keine illusionären Unfehlbarkeitstheorien.

Das ist Evangelium für jene, die wie ich mit dem angeblich grausamen Vernichtungswillen Jahwes und seiner gelegentlich anzutreffenden despotischen Willkür im Alten Testament ihre Schwierigkeiten haben. Solche Traditionen hat die Bibel zwar archivarisch aufbewahrt, zugleich aber kritisiert und korrigiert und sie für uns Christen in jenen Gott münden lassen, der im Messias Jesus von Nazareth seine Menschenfreundlichkeit und damit sein Wesen offenbarte. Diese Ambivalenzen der Deutungen Gottes sind ohne Bibelkritik, zu der die Bibel ihre Leserinnen und Leser nachdrücklich einlädt und herausfordert, nicht verstehbar. Und was man nicht versteht, das kann man bekanntlich auch nicht glauben. Es gibt kein „System“, nach dem sich die Bibel auslegen lässt, weil sich der Heilige Geist auch von den Allerfrömmsten nicht bevormunden lässt.

Wer von der Irrtumslosigkeit der Bibel in allen Dingen überzeugt ist, hat es schwer, zur *wirklichen* Bibel vorzustoßen, die von ideologischen Idiosynkrasien aller Art befreit und keine Verteidiger, sondern mitdenkende Leserinnen und Leser sucht. Für Fundamentalisten ist die Bibel nicht geschrieben, sondern für Menschen, die sich nach Immanuel Kant nicht scheuen, „sich ihres Verstandes ohne Hilfe (oder besser: Bevormundung) anderer zu bedienen“. Wohlan denn!

„Aggiornamento“ – Aufbruch ins Heute

Kirche im 21. Jahrhundert¹

Dietmar Lütz

I. Jahrhunderte als Zeitansagen

Jahrhunderte sind keine theologischen oder biblischen Zeitbestimmungen (Zeitansagen). Jahrhunderte und Jahrhundertwechsel dienen eher zur Orientierung als zur Ortsbestimmung im globalen Geflecht der Geschichtsknäuel irgendeiner Zeit. Das 16. Jahrhundert mag aus der Perspektive einiger mitteleuropäischer Länder „Renaissance“ genannt werden, für Nord- und Südamerika war es das Jahrhundert, in dem das Ende großer Kulturen und großer Freiheiten eingeläutet wurde, in dem im Namen Christi der Tod von Hunderttausenden von Indios beschlossen wurde, was aus der Sicht der Großzahl der Eroberer nicht mehr war als die Massenschlachtung von seelenlosen Tieren. Das 18. Jahrhundert wurde – wiederum von einigen mitteleuropäischen Ländern – das Zeitalter der „Aufklärung“ genannt, aus der Perspektive der afrikanischen Länder war es hingegen das Zeitalter der Blüte des Sklavenhandels, in dem Zehntausende von Schiffsladungen schwarzer „seelenloser“ Menschentiere im afrikanischen Kontinent gefangen, verkauft, verschifft und in Europa und der Neuen Welt verschachert und versteigert wurden. Das 19. Jahrhundert wird noch heute von vielen als das Zeitalter der modernen Mission bezeichnet. Es war – aus Sicht der Deutschen und der Angelsachsen – die Zeit der Blüte von Hunderten von Missionsgesellschaften. Aus der Perspektive Asiens war es die Blüte kolonialer Ausbeutungen, die Zeit der unsäglichen Opiumkriege, die – das mag hier einmal erinnernd angemerkt werden – die chinesischen Seehäfen mit Kriegsschiffen und Kolonialheeren zwangen, sich dem britischen Handel mit Opium zu öffnen.

Dieser kleine, grobe Rundumschlag in der Geschichte der Jahrhunderte könnte ad libitum fortgesetzt werden, er zeigt immer wieder dies: Ein Jahrhundert war in allen Zeiten nur ein Gefäß, in dem zur gleichen Zeit Hohes und Niedriges, Erhebendes und Unmenschliches, Göttliches und Teufliches die Geschichtsbücher und die Chroniken auffüllte.

Nicht anders geht es den üblichen Begriffen Neuzeit, Moderne und Postmoderne. Sie sind Begriffsbildungen von Leuten, die wiederum ein Licht auf Vergangenes werfen aber zugleich ihre eigene Zeit als eigentlich unüberbietbar ansahen. Modern ist out. – Postmodern ist in! Was aber kommt

¹ Vortrag vor dem Pastoralakonvent Berlin-Brandenburg am 12. Dezember 2006 und in der Ev.-Freik. Gemeinde Krefeld am 23. November 2007; für den Druck leicht überarbeitet.

nach der Postmoderne? Geht es noch ein bisschen „postmoderner“? Alle diese Zeitansagen belegen nur Eines: Jeder lebt nun einmal nur in seiner Zeit und beschreibt immer nur das Heute aus heutiger Sicht, heutiger Perspektive, mit heutigen Begriffen.

„Heute“, das ist in der Tat ein theologischer, ein biblischer Terminus, der nicht nur erlaubt, sondern geboten ist. Im Heute ist jedermann zu Hause, im Heutigen ist jeder Mensch Experte, denn das Heute geht jeden an. Und: Über das Heute kann sich jeder authentisch äußern. So sehr es auch scheint, dass das Heute jedes Menschen Eigentum ist (das einzige vielleicht), so sehr stellt eine kurze Überlegung genau dies in Frage. In der Finanzwelt, genauer: im Buchungswesen, werden seit Jahrhunderten alle Finanzbewegungen einer Firma in einem Tagebuch festgehalten, dem Journal. Tag für Tag – jour à jour – wird aufgeschrieben, was dem Unternehmen auf Soll- und Habenseite zugeschlagen wird. So jedenfalls in der Theorie, denn in der Praxis – vor allem kleinerer Firmen – sind diese Tagebücher selten regelmäßig „à jour“. Die Buchungen werden eben nicht täglich vorgenommen und müssen bei Rückstand erst „auf den Tag“ gebracht werden, um „à jour“ zu sein. Nachlässige oder überforderte Kleinunternehmer kämpfen oft verzweifelt darum, die Bücher auf dem Stand „heute“ zu haben.

Was in Firmen wenigstens eigenes Interesse und überdies gesetzliche Pflicht ist, wird in den „Tagebüchern“ von Gesellschaften und Völkern oft sträflich vernachlässigt. Das Bewusstsein von gesellschaftlichen Gruppen und Individuen ist nur selten „à jour“. Eine belastbare Bilanz ist daher kaum zu erstellen. Die unzähligen Vorfälle, Handlungen und Ereignisse, die eine solche Bilanz negativ ausfallen lassen würden, sind kaum verbucht, berücksichtigt, zuverlässig eingetragen im Journal des Lebens. Ja, die meisten gesellschaftlichen Gruppen leben permanent in längst vergangenen Wirklichkeiten, weil die „Bücher“ nicht oder schlecht geführt wurden.

Die Kirchen spielen hier keine Außenseiterrolle. Jedenfalls erwecken sie durch ihr Gehabe in besonderer Weise den Eindruck, nicht „à jour“ zu sein. Architektur, Sprache, Musik, Kleidung, Gedankenwelt gehören so erkennbar und gewollt einer längst vergangenen Zeit an, dass kaum eine Kirche sich den Ruf einer progressiven, zukunftsweisen und gegenwartsnahen gesellschaftlichen Gruppe hat bewahren können. Und die dunklen Kapitel der Vergangenheit werden im Allgemeinen weder aufgearbeitet noch eingearbeitet in das offizielle „Kirchen-Journal“.

Das Zurückbleiben hinter dem Heute führte vor allem die römisch-katholische Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so sehr ins Hintertreffen, dass nicht nur von ihren Kritikern und Feinden unverhohlen von Gegenwartsdefizit und Verlust des Heute gesprochen wurde. Das große Motto des dringend notwendig gewordenen 2. Vatikanischen Konzils (1962–1965) hieß darum: „Aggiornamento“! – die kirchliche Wirklichkeit „à jour“ zu bringen, in der Gegenwart ankommen zu lassen. Auf der Agenda stand deshalb die Liturgie in den Landessprachen, die Änderung der Blickrichtung des Priesters im Gottesdienst, die Neuorientierung des Ver-

hältnisses zu den Weltreligionen, die Neuorientierung des Verhältnisses zu Wissenschaft und Kunst sowie zu den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Und die römisch-katholische Kirche war erfolgreich. Erfolgreicher – in dieser Hinsicht jedenfalls – als die protestantischen Kirchen bisher.

II. Drei Hindernisse auf dem Weg ins Heute

Eine Kirche, die allen Ernstes versuchen wollte, die Aufholjagd ins 21. Jahrhundert in Angriff zu nehmen, müsste sich jedoch der Hindernisse bewusst werden, die es bei diesem Unternehmen zu überwinden gälte. Aus der Vielzahl der Hindernisse seien drei besonders hervorgehoben: die Tradition, die Kultur, die Gottlosigkeit.

1. Betrachten wir zuerst die **Tradition**: Christliche Kirche ist *per definitionem* Traditionskirche. Sie ist darauf angewiesen, immer wieder neu in dem Hafen ihrer eigenen Überlieferungen vor Anker zu gehen und von dort her Proviant für ihre weiten und langen Reisen zu bunkern. Tradition ist für die Kirche, die sich zu Jesus Christus bekennt, Frischwasser, Lebensbrot und Vitamin. Es ist zutiefst naiv, als Protestanten die Bibel gegen die katholische Tradition ausspielen zu wollen. Beide, Bibel und Katholizismus, sind Tradition und ruhen auf immer noch anderen und älteren Überlieferungen. Auch der römische Katholizismus will nichts anderes sein als die gelebte Auslegung der biblischen Überlieferungen, insbesondere des Wortes Jesu: „Er (der Heilige Geist) wird euch in alle Wahrheit leiten.“ (Joh 16, 13).

Vieles an der biblischen Überlieferung ist heute wunderbarlich und geradezu peinlich. Wir brauchen nur an den neutestamentlichen Antijudaismus zu denken, an die Verbote, Frauen in Gemeinden reden und lehren zu lassen, an die strikte Verurteilung homosexueller Praktiken, an die legendären Ausschmückungen der Weihnachts-, Oster- oder Himmelfahrtsgeschichten, an die vorwissenschaftlichen Schöpfungserzählungen, an Brutalitäten und Menschenrechtsverletzungen im Namen Gottes (z. B. bei der „Landnahme“) und die schier unüberwindliche Schwierigkeit, biblische Erzählungen und historische Ereignisse in Einklang zu bringen.

Eine Kirche, die heute „aggiornamento“ sagt, muss deshalb Antwort geben können, ob und wie biblische Verankerung und moderne Wissenschaft in Übereinstimmung gedacht werden können. Es ist doch kein Zufall, dass heute (!) besonders in bibelfesten und so genannten „bibeltreuen“ Kreisen der Kampf gegen Evolutionstheorie, Frauenemanzipation und Bibelwissenschaft wieder so heftig entbrannt ist. Die Gemeinde Jesu ist und muss Überlieferungsgemeinde sein, sonst ist sie nicht mehr Gemeinde Jesu. Aber wie sie es ist, das ist die zu lösende Frage, soll das „aggiornamento“, das Ankommen in der Gegenwart, gelingen.

Vier Wege der Traditionsgebundenheit scheiden hierbei allerdings von vornherein aus:

- der Weg des Neuprottestantismus
- der Weg der Sakraments- und Amtskirche
- der Weg des Fundamentalismus
- der Weg der Gründerväterkirche.

a) Der Weg des *Neuprottestantismus* sollte der Kirche allerdings verboten sein. Er ersetzte die biblische Überlieferung handkehrum durch allgemeine „heutige“ Religiosität, erkaufte sich damit die Unanstößigkeit seines Glaubensbekenntnisses und endete – wenn wir Karl Barth folgen – direkt im Deutschen Christentum und damit im Kielwasser einer heidnischen Ideologie, die sich als zunehmend dämonischer Natur entpuppte. Der Weg des Neuprottestantismus bleibt uns also verschlossen.

b) Verschlossen bleibt uns aber auch der Weg der *Sakraments- und Amtskirche*. Hier ist jede Kirche „beata possidens“ (Euripides), glückliche Besitzende. Das Göttliche wird von ihr durch geweihte und ordinierte Beamte verwaltet. Solche Kirchen wännen sich im Besitz eines heiligen Verfügungsrechtes im Blick auf das Hier und Heute göttlicher Wirklichkeiten. Solche Kirchen – die Mehrzahl sind Volkskirchen – bedürfen also eigentlich keiner Vergegenwärtigungen, keiner „aggiornamenti“, da das recht verwaltete Amt die göttliche Gegenwart im heiligen Sakrament verbürgt. Dass sie dennoch laut das „Aggiornamento“ herbeirufen, liegt allein an dem misslichen Umstand, dass diesen Kirchen trotz der besten beamteten Sakramentsspende die Sakramentsempfänger fortlaufen. Zumindest in Europa haben Amts- und Sakramentalkirchen ihre Anziehungskraft verloren und verstehen das Aggiornamento als Re-Christianisierung, als Wiederkehrkampagne längst verlorener Anhänger- und Mitgliederheere. Traditionsverbundenheit durch Amt und Sakrament führt also nicht ins Heute.

c) Auch der Weg des *Fundamentalismus* scheidet aus! Fundamentalismus ist das gläubige Augenzumachen der Frommen vor dem, was sie über die Menschen, die Welt und die Bibel wissen sollten und wissen könnten. Man kann es zwar niemandem übel nehmen, in Sachen des Glaubens den einfacheren Weg der Blindheit (des blinden Glaubens!) zu wählen, aber als Erfolg versprechender Weg in das Heute scheidet er meines Erachtens aus.

d) Verschlossen bleibt uns schließlich auch der Weg der *Gründerväterkirche*. In Gründerväterkirchen wird das christliche Fundament mit Gründervätern, *ihren* Geschichten, *ihren* Visionen, *ihren* Missionen garniert. In ihnen werden Jubiläen gefeiert, die zumeist um Gründungsdaten ranken. Erinnerung an die „Väter“ wird groß geschrieben, mögen sie Oncken, Köbner, Wesley, Grafe, Zinzendorf oder Menno Simons heißen. Gründerväterkirchen – man darf auch Luther und Calvin durchaus einreihen – werden darum automatisch älter. Mit jedem Jahr entfernen sie sich unauffhaltsam vom Geburtsjahr ihrer Gründer, deren Ansichten und Einsichten darum immer ferner liegen und mühsam jeder neuen Generation nahe gebracht werden müssen. Es kostet jede Gründerväterkirche endlos viel Zeit, Geld und Energie, um jeder neuen Generation nicht nur die Grundzüge des

Evangeliums und die Grundlagen des Glaubens zu vermitteln, sondern auch die Eigenarten und Feinheiten, die Unterschiede und Spezifika der eigenen Kirche und ihrer Historie darzulegen und zu erklären. Meist bleibt bei solchen Unternehmen der ökumenische Geist gänzlich auf der Strecke. Das, was alle Kirchen verbindet (*genus proximum*), bleibt nämlich in der Regel – gemessen am Konfessionsmerkmal (*differentia specifica*) eher unberelichtet.

Also scheidet auch dieser Weg als ein wünschenswertes Aggiornamento aus. Wenn sich Tradition als derart hinderlich erweist, wie soll dann eine christliche Kirche mit der Zeit gehen, ohne die Nabelschnur der Tradition, die sie allein am Leben erhält, zu durchtrennen? Wir werden weiter unten zurückkommen auf die Frage. Zuvor jedoch müssen wir die noch verbleibenden Hindernisse betrachten.

2. Da war zweitens die *Kultur* genannt worden: Kultur möchte ich definieren als das in einer Gesellschaft bestehende System von Werten und Fertigkeiten in ihren jeweils bedeutendsten Ausprägungen. Kulturen werden also an ihren Höchstleistungen gemessen und treten durch ihre Mustereemplare miteinander in Wettstreit. Wenn wir sagen, Kultur sein ein Hindernis auf dem Weg einer Kirche ins Heute, so liegt das vor Allem daran, dass Kirchen weltweit zu den großen Hervorbringern von Kultur zu zählen sind. Das gilt für Religionen ganz allgemein: In den Bereichen der Malerei, Bildhauerei, Musik, Dichtung und Philosophie haben alle Religionen – und hier das Christentum in vorderster Linie – Weltwunder vollbracht. Christliche Kulturleistungen, von Michelangelos David über den Kölner Dom bis zur Matthäuspassion, von den Werken des Augustinus bis hin zu Kant und Hegel, sind eben nicht nur Kultur im christlichen Umfeld, sondern Kultur aus christlichem Geist, christliche Kultur. Je größer aber das Kulturdenkmal, desto beharrlicher seine Verehrung. Nach Bach, Mozart und Brahms ist eben die Orgel nicht mehr wegzudenken aus der Kirche. Eine Kirche ohne Orgel ist für Viele wie ein Sommertag ohne Sonne.

Christliche Erziehung in Europa – sagen wir besser: in Deutschland – ist darum lange Zeit europäische Kulturerziehung gewesen. Die Pfarrer waren Lehrer, Organisten, Kantoren, Gelehrte in einem. Das (vor allem protestantische) Pfarrhaus war lange Zeit die Wiege der Kultur. Und dieser Kulturstrom ist heute – in unserer Gesellschaft – aus dem christlich-kirchlichen Flussbett in ein gänzlich nicht christliches hinüber geflossen. Die Kirchen gelten dabei als die strengsten Hüter ihrer alternden Kulturen. Ihre Veranstaltungen, ihre Musik, ihre Kunstwerke, ihre Gewänder, Instrumente, Architektur sind Zeugen vergangener Kulturepochen, besonders des 19. Jahrhunderts.

Nur langsam hält darum die heutige Kulturwelt Einzug in kirchliche Gefilde: elektronische Musik, elektronische Medien, Kunst, Film, Theater etc. Wenn und wo solches geschieht, handelt es sich um Ausnahmen. Das Heute zieht nicht ein in die Gottesdienste, sondern allenfalls in die Jugendgottesdienste. Das Verblüffende ist jedoch: Kirchliche Jugendliche altern

schneller als ihre nicht christlichen Zeitgenossen. Mit 35 sind sie mental oft schon wieder in der heimeligen Kultur des 19. Jahrhunderts angekommen. Echte Ausnahmen sind vorhanden, aber selten. Sie sind besonders in den so genannten Neuen Gemeinden bzw. den Jugendkirchen zu finden. Und sie haben Zulauf: ohne Orgel, ohne Gesangbuch, ohne Liturgie, ohne, ohne, ohne ...

Kultur bzw. kulturelle Prägung drückt sich jedoch noch anders aus: in Gemeindestrukturen und Leitungsfunktionen. Die traditionellen Großkirchen sind hier besonders hartnäckig: Sie vertreten die 3-gliedrige Amtshierarchie des 4. Jahrhunderts, die Sakramentsverwaltung durch ordinierte Geistliche aus der Reformationszeit und das Parochialsystem aus dem 19. Jahrhundert. Freikirchliche Gemeinden sind hier lockerer. Im Prinzip darf jeder alles machen – so will es das Priestertum aller Glaubenden – aber in der Praxis sind auch die Freikirchen längst schon zu Amts- und Ordinerungskirchen geworden. Der Anpassungsdruck durch ein staatskirchlich geprägtes Bürgerliches Gesetzbuch war zu übermächtig, Amtstitel und Amtstracht haben sich weitgehend durchgesetzt.

Vielen freikirchlichen Gemeinden gilt gar die vereinsrechtliche Struktur einer heutigen Ortsgemeinde mit Gemeindeleiter, Vorstand und Mitgliederversammlung direkt dem Neuen Testament entlehnt. Dabei ist gerade diese Struktur Teil unserer Kultur, unserer *Rechtskultur*, aber *unserer* Rechtskultur. Das Vereinsrecht ist nur wenig über 100 Jahre alt. In vieler Hinsicht ist es den Erfordernissen einer Gemeinde überhaupt nicht angemessen. Das merkt man sofort, wenn eine Gemeinde 500 Mitglieder hat, aber nur 80 zur Mitgliederversammlung erscheinen. Wie wenig die heutige Rechtsform den Erfordernissen einer Gemeinde heute entspricht, wird man spätestens dann merken, wenn eines Tages sämtliche kirchlichen Körperschaftsprivilegien von Staats wegen entfallen. Vielleicht wird Gemeinde dann als GmbH oder als Stiftung strukturiert werden. Kultur jedenfalls ist – besonders in ihren Hochleistungen – ein Hemmschuh auf dem Weg ins Heute – sie kann es jedenfalls sein, wo man das Wesen von Gemeinde und Kirche existenziell oder theologisch mit ihr verknüpft.

3. Das dritte Hindernis auf dem Weg ins Heute, auf dem Weg des Agiornamento, auf dem Weg, die Kirche *à jour* zu bringen, ist die *Gottlosigkeit*. Seit den Tagen des Hugo Grotius (1583–1645) lernt die europäische Welt zu leben und zu denken „*etsi deus non daretur*“, – „auch wenn es Gott nicht gäbe“. Längst ist aus der offenen Tür des „auch wenn“ (d. h. rein hypothetisch, rein konjunktivistisch, theoretisch, argumentativ, als nur mal angenommen), ein faktisches „als ob es Gott nicht gibt“ geworden. Diese Gottlosigkeit ist also weder polemisch noch atheistisch gefärbt. Sie ist nicht erfunden worden, sondern entdeckt. Gott ist – vor allem im Bereich der Naturwissenschaften – eine entbehrliche Hypothese. Der französische Mathematiker Laplace antwortete Napoleon auf seine Frage, so denn Gott in seinem System stecke, mit den berühmten stolzen Worten: „Je n'ai pas besoin de cette hypothèse.“ „Für mich ist diese Grundannahme Gott entbehrlich.“

Da können sich die Christen weltweit auf den Kopf stellen, können sich die Haare raufen: Gott bleibt zunehmend entbehrlich. Wo religiöse Menschen und Medien heute „Gott“ sagen, oder „Allah“, oder „Jahwe“ (Adonai!), da ist dennoch Skepsis, Misstrauen, Unglaube ein ständiger Begleiter. Gott wird zwar nach wie vor verehrt, geglaubt, angebetet, aber er ist nicht mehr Teil irgendeines Argumentes. Er ist niemals Teil eines Argumentes. Wir danken ihm, wenn am Gemeindeausflug schönes Wetter herrscht, aber wir legen diesen Ausflug sicherheitshalber nie in den April. Wir loben Gott, wenn die Gemeinde wächst, aber wir stellen nicht Gott, sondern den Pastor in Frage, wenn sie schrumpft. Wir preisen Gott als Schöpfer und Erhalter, können aber keinen logischen oder theo-logischen Grund geben dafür, dass täglich und regelmäßig mehr als 20 000 Kinder sterben an Hunger und Armut. Die Logik, der Anstand, ja unser Glaube verbieten uns, hier Gott ins Spiel zu bringen als Schöpfer und Erhalter dieser Katastrophe.

Das war zur Zeit von Newton noch anders. Seine Theorie der fernwirkenden Gravitationskräfte konnte gar nicht anders als von Gott her denken. Dennoch hatte „Gott“ auch in seinen Formeln keinen Sitz. Im Alltagsleben – selbst der Christen – sieht es nicht anders aus: Zwar ist das Gebet der unerlässliche Begleiter in allen Lebenslagen, aber dennoch vertrauen wir uns – trotz Gebet – lieber den bessern Ärzten, den präziseren Architekten, den klügeren Rechtsanwälten, den erfolgreicher Pastoren an. In vielen Gemeindestunden ist Gott kein Argument. Die Finanzierung eines Kirchenbundes wurde keiner Gebetstruppe, sondern einer Runde von Finanzexperten übertragen.

Diese alltäglich praktizierte Gottlosigkeit, selbst im Umfeld des Glaubens, wurde in den vergangenen 150 Jahren auch theoretisch untermauert. Charles Darwin, Karl Marx, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche haben Gott in fast allen Bereichen des Alltags- und Wissenschaftslebens entbehrlich gemacht. Ja, sie haben die Gottlosigkeit zur stolzen Selbstbezeichnung einer Weltanschauungsgesellschaft werden lassen, des Atheismus. Wurde man vor 400 Jahren in Europa gefoltert, verbrannt, ersäuft, gerädert, weil man „falsch“ von Gott dachte, so ist *heute* in manchen Kreisen der bloße Glaube an Gott bereits verpönt oder geächtet, auf alle Fälle der Lächerlichkeit preisgegeben.

Heute, im 21. Jahrhundert in Mitteleuropa, ist Gott nirgendwo ein Argument, sondern allenfalls ein Sentiment. Im Fernsehen gehört „Gott“ zu den Folklorestücken aus oberbayerischen Dörfern, mit niederbayerischen oder ostfriesischen Landpfarrern. Allein dem Papst ist es vorbehalten – ich denke an seinen Besuch in Bayern (!) vom 9. bis 14. September 2006 – „Gott“ in die ersten Meldungen der Rundfunknachrichten zu bringen (Tagesschau).

Wer heute in Deutschland „Gott“ sagt, steht oft allein, daran hat auch Peter Hahnes „Schluss mit lustig“-Bestseller nichts ändern können. Er hat ja auch nur nachgewiesen, dass Gottlosigkeit nicht das letzte Wort sein kann, ja sein *darf*, oder eben das letzte Wort sein würde, bevor die Welt sich selbst das Licht ausknipst.

Wir haben gesehen, in welchem Umfang Tradition, Kultur und Gottlosigkeit den christlichen Kirchen und Gemeinden den Weg ins Heute versperren bzw. mit Stolpersteinen pflastern. Bevor wir uns darum in einem dritten Kapitel mit den Möglichkeiten eines Aggiornamento befassen, sollten wir uns darüber klar sein: Wir, die Christen, die Kirchen, die Gemeinden, die Geistlichen, die Theologen, wir, die Willigen, stehen nicht nur vor Hindernissen, sondern sind selbst Teil des Hindernisses. Tradition, Kultur und Gottlosigkeit sind im Übermaß Teile unseres Lebenskonzeptes. Wir stehen nicht im Stau, wir sind der Stau!

III. Tradition, Kultur, Gottlosigkeit als Meilensteine eines Aggiornamento

Mit diesem Wissen begeben wir uns also auf einen „Weg mit Hindernissen“. Damit man mich jedoch nicht falsch versteht: Man könnte das auch so lesen: „Hinweg mit den Hindernissen“. Darauf könnte ich mich nicht einlassen, denn bei den Hindernissen handelt es sich nicht etwa um Illusionen, Interpretationen, die man sich nur wegzudenken brauchte. Nein, sie sind veritable Entitäten, Wirklichkeiten, Wahrheiten oder, wie ich oben bereits sagte: Sie sind entdeckt, nicht erfunden. Tradition, Kultur, Gottlosigkeit sind Realitäten, deren ontologische, seinsmäßige Wahrheit zunächst verstanden sein will, bevor man auch den Irrtum, der immer an der Wahrheit haftet, begreifen kann. Dieses Erkenntnischema „Irrtum ist immer an der Wahrheit“, verdanke ich dem Theologen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834). Er war in seiner Zeit der wohl bedeutendste Vertreter eines christlichen Aggiornamento (um die Jahrhundertwende zum 19. Jahrhundert), dessen missionarische Schrift „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ bis heute gelesen wird.

Schleiermacher schrieb in seiner „Glaubenslehre“ folgende erhellende Worte: Er sei überzeugt,

„[...] dass der Irrtum nirgends an und für sich ist, sondern immer an dem Wahren, und dass er nicht eher vollkommen verstanden worden ist, bis man seinen Zusammenhang mit der Wahrheit und das Wahre, woran er haftet, gefunden hat.“ (Glaubenslehre § 7, 3)

In einer weiteren Schrift wurde Schleiermacher noch deutlicher:

„Der Satz, dass aller Irrtum nur an der Wahrheit ist, und alles Schlechte nur am Guten, ist die Grundbedingung alles Streitens und aller Korrektion.“ (Zur Darstellung des theologischen Studiums § 332)

Soweit Schleiermacher. Er macht darauf aufmerksam, dass man Irrtümer nicht dadurch überwindet, dass man sie ignoriert oder einfach korrigiert. Der Versuch, eine „heutige“ Kirche zu sein, kann nicht einfach dadurch gelingen, dass man traditionslose, kulturlose Kirche ist, Kirche, die ihre Gottlosigkeit durch fortwährende Gottseligkeit überwindet. Hierfür sind

die „neuen“ Kirchen, die „Jugendkirchen“, die postkonfessionellen Kirchen, die ganz und gar freien, neuen, nicht-denominationellen Gemeinden ein Beispiel. Keiner Tradition, keinem kulturellen Kontext verpflichtet, sind sie ausschließlich bibelgebundene Gottesanbetungskirchen, die sich der jeweils neuesten „Volx-Bibel“ verpflichtet wissen und deren Lieder niemals älter als drei Jahre sind. Dass Ignorieren nicht hilft, merken diese Kirchen jedoch bald, wenn sie selbst in die Jahre kommen und ihre jugendlichen Gründer ins Rentenalter eintreten.

Allerdings werden Irrtümer und Hindernisse auch dadurch nicht überwunden, dass man sie sich selbstbewusst zu Eigen macht. Viel zu leicht, zu schnell, zu oft sind Tradition, Kultur, sogar Gottlosigkeit als das Wesen von Kirche deklariert worden. Das Ergebnis:

- Kirche wurde Lehramtskirche.
- Kirche wurde Museumsinsel.
- Kirche duldet Gott-ist-tot-Theologie.

Die Gratwanderung zwischen Ignorieren und Akzeptieren ist mühsam, aber nicht unmöglich. Sie lebet in dem Wissen, dass Tradition, Kultur und Gottlosigkeit jeder Kirche den Weg ins Heute versperren und erschweren, zugleich jedoch Wahrheiten darstellen, deren Kern es zu verstehen gilt, wenn der Irrtum überwunden werden soll. Oder in den Worten des österreichischen Schriftstellers Karl Heinrich Weggerl: „Man irrt so hartnäckig, weil man nie gänzlich irrt.“ Kurz: Im zweiten Kapitel wollen wir Tradition, Kultur und Gottlosigkeit als für ein wahrhaftes Aggiornamento unverzichtbar kennen lernen, ohne aber in die Skylla eines frei schwebenden Jubelchristentums zu geraten oder in die Charybdis einer atheistischen Museumskirchlichkeit (oder einer der zahllosen Mischformen).

Sind Tradition, Kultur und Gottlosigkeit trotz allem als christliches Erbgut denkbar – und wie sind sie es?

1. Christliche Kirche ist Traditionskirche

Christliche Kirche ist *per definitionem* Traditionskirche, so sagten wir bereits oben. Kirche ist ja hergeleitet von „*oikia kyriaké*“ – von „Haus(halt) des Herrn“. Wenn Kirche diesen Herrn nicht mehr kennt oder kennen will, ist sie nicht mehr Kirche. Christliche Kirche ist Jesuskirche. Wer Jesus ist, kann Kirche nicht wissen ohne zu fragen, ohne zu lernen. Sie lernt Jesus kennen aus der einzigen Ur-Kunde von ihm und über ihn, aus dem Neuen Testament. Sie lernt ihn kennen aus den gesammelten Zeugnissen der Jesuszeugen und wird so selbst zu einer Kirche von lebendigen Zeugen.

Zeugnistradition unterscheidet sich von aller anderen Tradition im Wesentlichen darin, dass jede Zeugniswahrheit ein für alle Mal an die Ur-Zeugen gebunden bleibt. Diese Ur-Zeugen haben einmal geredet, können aber unsere Fragen nicht mehr beantworten. Das kann auch niemand stellvertretend für sie tun. Wer Gotteserfahrungen bezeugt hat, die Auferstehung

Jesu oder das Kommen und Wirken des Heiligen Geistes, tat dies in der Regel mündlich, und seine Zeugenaussagen wurden weiter und weiter bezeugt und schließlich aufgeschrieben. Zeugniswahrheiten sind aber *eo ipso verletzliche Wahrheiten*. Jeder Gegenzeuge stellt diese Wahrheit in Frage. Deshalb gilt: Zeugniswahrheiten gehören zu den prinzipiell unbeweisbaren Aussagen von Ur-Zeugen, die zwar durch zusätzliche Zeugen erhärtet, aber niemals bewiesen werden können.

So sind z. B. die goldenen Originalplatten des Buches Mormon nicht schon deswegen verifiziert und authentifiziert, weil sie von Joseph Smith und elf weiteren Zeugen angeblich gesehen worden wären. Auch können noch so viele Berichte von Marienerscheinungen in Lourdes niemals belegen, dass es jemals in der Grotte von Lourdes der Maria gefallen hätte, sich Menschenkindern zu zeigen. Zeugenwahrheit ist und bleibt verletzliche Wahrheit. Die Verletzlichkeit der Wahrheit wird nicht dadurch aufgehoben, dass man sie in ein Buch schreibt, Menschen unter Handauflegen den Schwur abnimmt, immer und unter allen Umständen zu dieser Wahrheit zu stehen, und auch künftig nur ja nicht die apostolische Sukzession abreißen zu lassen.

Dennoch ist Zeugenwahrheit alles andere als ungewisse Wahrheit. Historische Berichte sind nämlich prinzipiell nur Zeugenberichte, deren Wert durchaus nicht mit der Waage der Anzahl von gleichlautenden Berichten gemessen werden kann. Es gibt z. B. nur einen einzigen Augenzeugenbericht über den Ausbruch des Vesuvs im Jahre 79 n. Chr. Dieser Bericht des Plinius des Jüngeren wurde über bald 2000 Jahre hin tradiert und erst in jüngster Zeit als haarscharf authentische Beschreibung einer pyroplastischen Explosion eines Vulkans identifiziert. Historische Wahrheit ist *per se* Zeugenwahrheit und als solche *eo ipso* verletzlich.

Jede Glaubenstradition ist Zeugnistradition. Und es liegt in ihrem Wesen, nicht nur weitergereicht, sondern weitergelebt zu werden. Der christliche Glaube beginnt überall da abzusterben, wo er weitergereicht, aber nicht weitergelebt wird, wo es keine neuen Zeugen gibt, sondern nur neue Bekenner des alten Zeugnisses, wo Glaube keine neuen Erfahrungen macht, sondern alte Erfahrungen nacherzählt, wo die *paradosis* (traditio) nicht zur *martyria* führt, sondern zur *homologia*, wo der Glaube also keine Märtyrer kennt, sondern nur Nachbeter. Christlicher Glaube will gelebt, nicht gelesen werden. Tradition ist also Weitergabe gelebter und zu lebender Inhalte. Christliche Tradition ist meines Erachtens die Weitergabe von drei Inhalten:

- einer Tradition der Barmherzigkeit und Liebe (zu Gott und den Nächsten),
- einer Tradition der Gerechtigkeit,
- einer Tradition der Jesus-Geschichte (bis zur Auferstehung).

„Gemeinde heute“ wird sich daran messen lassen müssen, ob in ihr diese Traditionen leben. Dass ihr Lebendigsein – nach unserer Tradition – dem Wirken des heiligen Gottesgeistes zuzuschreiben und zu danken wäre, soll hier kurz, aber nachdrücklich vermerkt werden.

2. Christliche Kirche ist Kulturträgerin

Christliche Kirche ist auch immer die Kirche ihrer je eigenen Kultur. Und das muss sie sein. Was wir oben als das kulturelle Hindernis bezeichnet hatten, war das Kleben der Kirche an Kulturen der Vergangenheit, das mögen längst ausgestorbene Kirchensprachen sein, das mag Kirchenmusik und Liturgie ferner Zeiten sein, das mögen obsoleete Insignien früherer Macht und einstigen Reichtums sein (Tiara, Staatskirchenverträge, Kirchengesetze, Kathedralen, Kunstschätze etc.), wo immer Kirchen ihre gesammelten Kulturgüter als wesentlich für ihr Kirche-Sein ansehen und ausgeben, fährt der Zug der Zukunft ohne sie ab.

Die jungen Kirchen heute sind auch eine Form der modernen Bilderstürmerei. Ihre Räume sind kunst- und schmucklos, Synthesizer und Schlagzeug ersetzen die Orgel, der Beamer das Gesangbuch, der charismatische Prediger die Liturgie, die Turnhalle oder der Kinosaal die Basilika und die neugotische Kathedrale. Doch so wenig die Bilderstürmerei das Wesen der Reformation ausmachte, so wenig machten die neuen Gemeinden mit *ihrem* Jugendstil das Wesen eines echten Aggiornamento aus. Die heutige Jugendkultur altert nämlich schneller als alle ihre kirchlichen Vorgänger! Echtes Aggiornamento geht tiefer. Es geht dahin, wo das Evangeliumsgemäße auch der modernen Kultur gefunden werden kann, wo auch diese Kultur hier und heute am wahren Menschsein andockt, wo sie aus der Tiefe, dem Grund des Seins entspringt.

Hier sehe ich drei Dimensionen, wo dies im modernen kulturellen Kontext der Fall ist:

- In der Kultur der Freiheit,
- In der Kultur der Globalisierung,
- In der Kultur der Solidarität.

(Sie ähneln nicht zufällig den bekannten *liberté, égalité, fraternité!*)

2.1. Kultur der Freiheit

Überraschenderweise vertreten gerade die Kirchen die Freiheit nicht an sich, sondern für sich. Jede Freiheit, die einer Kirche nicht dient, wird von ihr abgelehnt. Jede Kirche hat z. B. der Freiheit des Glaubens einen engen konfessionellen Rahmen gesetzt. Innerhalb dieses Rahmens ihrer eigenen Konfession ist Glaubensfreiheit erlaubt. Wer jedoch Konfessionsgrenzen verletzt, muss ins Exil. Wie Hans Küng oder Eugen Drewermann oder Wilhard Becker. Verfechter der Glaubensfreiheit fechten in der Regel für die eigene Freiheit, nicht die der anderen. Julius Köbner war hier eine Ausnahme. Lesen wir die ersten Sätze aus seinem „Manifest“ aus dem Jahre 1848:

„Heute freuen sich die Verteidiger deiner Rechte, politische Wahrheit reden zu dürfen. Aber es freuen sich auch diejenigen deiner Bürger, deren Herz wärmer noch als für politische Freiheit für Gott schlägt, dass sie christliche Wahrheit reden dürfen, nicht geknebelt durch eine Zensur, die nur dem monopolisier-

ten Kirchentum das Wort gestattete, damit es dir ewig verborgen bleibe, dass Christentum und Staats-Pfaffentum ebenso verschieden sind wie Christus und Kaiphas. Deine Priester weinen über den Fall der absoluten Herrschergewalt, ihre treffliche Stütze, aber der Bekenner des freien Urchristentums wünscht dir Glück zum Besitz edler bürgerlicher Freiheit, wenn du sie dankbar von Gott empfängst und seinem Willen gemäß benutzest.“

Wie wenig die Kirchen in Deutschland zu den Liebhabern der Freiheit zählen, zeigen die wenigen Seiten dieses Manifests mit ihrem Ausschnitt aus der Geschichte der Religionsfreiheit in unserem Kontinent überdeutlich. Köbner war auch einsichtig genug, die Freiheit nicht nur von den „Anderen“, den Volkskirchen zu fordern. Deshalb schrieb er: „*Jede herrschende Kirche ist eine verfolgende und inquisitorische [...]*.“ Aber erst die Abschaffung der Staatskirche in unserem Land durch die Weimarer Verfassung (1919) drängte die Volkskirchen in eine neue Rolle, in der sie nun selbst laut „Religionsfreiheit!“ riefen, aber wieder nicht „für alle“, sondern vorwiegend für sich selbst.

Will man nun allerdings die Liebe zur Freiheit gerade bei den Freikirchen suchen, sieht man sich nicht weniger getäuscht. Die Freiwilligkeit, das große Aushängeschild der Freikirchen, wird für ihre Mitglieder nämlich in der Regel mit dem Erwerb der Mitgliedschaft abgeschafft: Gottesdienstbesuch wird verpflichtend, Gemeindebeiträge werden erbeten, der christliche Glaube wird zu einem streitbaren Denominationsmerkmal, die korrekte Taufe zu einem Abgrenzungskriterium.

Sucht eine christliche Kirche die Brücke in die Zukunft (besser noch: in die Gegenwart), dann muss sie eine Frage befriedigend beantworten können: Wie haltet Ihr es mit der Freiheit? Kirchen, die ein ungeklärtes Verhältnis zur Freiheit haben, werden – in einer Kultur der Freiheit – Probleme bekommen mit alten und künftigen Mitgliedern. Eine nur behauptete Freiwilligkeit kann auf Dauer nicht bestehen und zerfällt, wenn sie nicht plausibel gelebt und gewährt wird. Die Anfälligkeit gerade der Freikirchen für autoritäre Prediger und charismatische Vollmachtsansprüche weisen hier auf ein ungelöstes Problem. Aggiornamento hieße hier, eine Kultur evangeliumsgemäßer Freiheit besonders für unsere freikirchlichen Gemeinden zurückzugewinnen. Das bedeutet insbesondere:

- die Durchlässigkeit denominationeller Grenzen in *beide* Richtungen (rein – raus);
- die Gestaltung von Verbindlichkeiten (Mitgliedschaft, Mitarbeit) derart, dass sie immer auch Wahlmöglichkeiten einschließen, die die individuelle Freiheit tangieren und garantieren;
- die Klärung des Verhältnisses von Freiheit und Verbindlichkeit in allen Formen des Zusammenlebens (Gemeinde, Familie, Gesellschaft etc.)

2.2. Kultur der Globalisierung

- Globalisierung ist die Inanspruchnahme aller Möglichkeiten, die der gesamte Globus heute bietet, an Bodenschätzen, Agrarprodukten, Tourismus und Intelligenzpotenzial (und Kriminalität).
- Globalisierung bedeutet aber auch die Ausweitung individueller Horizonte bis zum größtmöglichen Gesichtskreis: im Blick auf Informationen, Sprachenlernen, Bildungsmöglichkeiten und Kulturaustausch.
- Globalisierung bedeutet weiterhin die Nivellierung bisheriger kultureller Differenzen: im Blick auf Wertesysteme, Religionen sowie politische und geistige Weltanschauungen.
- Globalisierung bedeutet schließlich die Ausweitung geopolitischer Machtsphären durch Schaffung von Wirtschaftsräumen und militärischen Allianzen, mit dem Ziel globaler Friedenssicherung und schrankenloser Handelsmöglichkeiten.

Kirchen spielen in diesem Prozess kaum eine Rolle. Sie haben aber eigene Globalisierungstendenzen. Jede namhafte Konfession oder Denomination legt Wert darauf, Weltkirche zu sein, allen voran die römisch-katholische. Selbst die zersplitterten protestantischen National- und Landeskirchen haben 1999 die „gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ durch den Lutherischen *Weltbund* – und damit global – unterschrieben; ein erster Schritt auf dem Weg zu *einer* evangelischen Weltkirche. Dialoge zwischen Kirchen finden heute in der Regel auf Weltebene statt, wobei der Vatikan als Staat dafür den Weltstandard setzt. Der Genfer Weltkirchenrat ist zwar *der* Repräsentant der Ökumene, wird aber von seinen Mitgliedskirchen in einer Rolle der Bedeutungslosigkeit festgehalten. (Außerdem fehlen die Katholiken.) Ein Gleiches widerfährt fast allen globalen Kirchenstrukturen, deren Kostenrahmen naturgemäß immens ist, wenn sie wirklich von Bedeutung sein wollen. Schrumpfende Einnahmen bei den reichen Kirchen haben bisher immer zu erheblichen Reduzierungen der Beiträge für die jeweiligen Weltkirchenorganisationen geführt.

In dieser Kultur der Globalisierung leben wir mit unseren Gemeinden heute. Was würde *Aggiornamento* hier bedeuten? Die Antwort ist kurz und prägnant in zwei Richtungen:

- Globalisierung bedeutet konsequente *Ökumenisierung*. Die Zeiten sind vorbei, in denen eine antiökumenische Haltung ein Kavaliersdelikt war. Heute ist sie so zu benennen, wie es ihr zusteht: Die antiökumenische Haltung ist *geistig-frommer Rassismus*. Nie zuvor hatte eine Generation von Christen eine klarere Ahnung von dem, was es heißen könnten: Gott liebt diese Welt. Denn noch nie wussten wir, was das Wort „Welt“ bedeutet, wenn man es global mit Bildern von Flüssen, Meeren, Städten, Dörfern, Menschen und Gesichtern, mit Sprache und Kultur füllt.
- Globalisierung bedeutet aber zweitens: die bescheidene Einreihung des Christentums in die Garde der *Weltreligionen*, die teilweise älter sind als

der christliche Glaube. Vollmundige Glaubensansprüche sind hier ebenso wenig am Platze wie eine ethische oder dogmatische Abwertung derer, die aus „unserer Sicht“ nicht den richtigen Glauben haben. Wohlge-merkt: Pluralität ist nicht prinzipielle Relativität, aber die Voraussetzung für eine Friedensordnung der Religionen auf Weltebene.

2.3. Kultur der Solidarität

Damit kommen wir zum dritten Punkt, der dritten Dimension des kulturellen Kontextes, in dem eine Kirche das Evangelium finden kann, ja – zugegebenermaßen – finden muss: in der Kultur der Solidarität. Diese Kultur des sich solidarisch Machens mit den Unterdrückten, den Rechtlosen, den Armen, den Hilflosen, den Arbeitslosen ähnelt dem Evangelium so sehr, dass es Ausleger der Bibel veranlasst hat, die frühchristliche Solidarität der Christen untereinander und mit den Marginalisierten der Gesellschaft (Blinde, Waise, Lepröse, Witwen, Prostituierte und andere „Sünder“) als eine Form des „Ur-Kommunismus“ zu bezeichnen. „Alle hatten alles gemeinsam und keiner sagte von etwas, dass es sein sei“ (Apg 4, 32)! – In einer Kultur der Solidarität wird eine Kirche des Aggiornamento die Nähe zu all denen suchen, die – wenn auch aus anderen Beweggründen – Barmherzigkeit üben mit denen, die Barmherzigkeit suchen und brauchen. Das gilt sicherlich für alle Hilfswerke der Barmherzigkeit, aber auch für alle Parteien, die sich Solidarität und Menschlichkeit in ihr Programm geschrieben haben.

3. Christliche Kirche und ihr Erbgut der „Gottlosigkeit“

Bleibt uns ein letztes Kapitel, in dem ein Teil des christlichen Erbgutes behandelt werden soll, das neben Tradition und Kultur einer heutigen Kirche die Tür ins Heute – und damit in die Zukunft – öffnen wird: die Gottlosigkeit. Mich verwunderte es nicht, wenn allein das Stichwort „Gottlosigkeit“ bereits Verwunderung und Kopfschütteln auslösten sollte. „Gottlosigkeit“ – ein Gen der Erbanlagen des christlichen Glaubens? Statt ellenlanger Begründungen will ich einige Erinnerungen wecken:

- Gottlosigkeit bzw. Gotteslästerung war der Anklagepunkt, der Jesus das Todesurteil bracht.
- Gottlosigkeit (*asébeia*) war die Anklage gegen die ersten Christen in der Zeit der römischen Verfolgungen.
- Gottlosigkeit war übrigens auch der Anklagepunkt gegen Sokrates, den kein geringerer als Huldrych Zwingli zu den anonymen Christen, den Vorläufern des christlichen Glaubens zählte.

Haben alle diese Kläger sich nur geirrt oder ist auch hier wie immer der Irrtum an der Wahrheit? Dass die frühe Christenheit überhaupt als „gottlos“ verschrien werden konnte, lag wohl daran, dass sie noch keine Privilegien besaß, das, was „Gott“ war, zu definieren und definieren zu dürfen.

Kaum hatte sich jedoch unter Kaiser Theodosius der Wind gedreht (391), kaum war das Christentum per Gesetz zur offiziellen Staatsreligion geworden, waren seine alten Gegner, Ankläger und Richter plötzlich selbst zu den „Gottlosen“ geworden und mussten mit den Konsequenzen für die neue alte „Gottlosigkeit“ büßen.

Dieser „*wind of change*“ sollte uns vorsichtig machen, unsererseits zu schnell die „Gottlosen“ zu etikettieren und zu desavouieren. Wir fragen uns also, ob es eine theologische Daseinsberechtigung geben könnte für einen „gottlosen Glauben“. Und wir fragen insbesondere, ob eine Kirche, ein Christentum, ein Glaube, die ganz im hier und heute angekommen zu sein beanspruchen, nicht auf eine besondere Weise auch „gottlos“ sein *müssten*.

a) *Die erste Antwort* bietet das Alte Testament mit seiner *Schöpfungslehre*, die ja nichts anderes besagt als dies: Alles Geschaffene ist nicht Gott. Die Verehrung Gottes im Geschaffenen, im Geschöpflichen, ist Götzendienst. Darum heißt es: „Du sollst Dir kein Bildnis machen.“ Von nichts, von niemandem, weder im Himmel noch auf der Erde, noch unter der Erde. Das Allerheiligste des jüdischen Tempels war – dunkel und leer! Die heute – wie immer – weit verbreitete Idolatrie, die Anbetung von Idolen, von Bildern (!), findet überall dort statt, wo Gott durch Stellvertreter ersetzt wird, durch Platzhalter, Statthalter, durch alles, was den Kriterien des Paulus im Römerbrief, Kapitel 1, entspricht: „Denn sie haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern vertauscht“ (V. 23). Die Idolatrie im Christentum ist weit verbreitet und überall mit Händen zu greifen: In der Anbetung der charismatischen Leiter, in der Verneigung vor Amtsträgern, im Gehorsam gegenüber einem Papst, einem Bischof oder einer Schwester Oberin.

Auch die Kirchen sind nicht freizusprechen von Idolatrie, z. B. in der Verehrung von heiligen Texten, Konzilsbeschlüssen, Glaubensbekenntnissen, und für heilig erklärten Bekenntnis- und Konfessionsschriften. „Gottlosigkeit“ hieße hier und heute einen besonderen Bildersturm empfehlen, der allerdings nur in einem lang anhaltenden Prozess von Buße und Gebet bestehen kann.

b) *Eine zweite Antwort* darauf, ob und wie es ein gottloses Christentum geben könne und solle, liefert das Neue Testament mit seiner *Lehre der Inkarnation*. Als Gott Mensch wurde, wurde er verwechselbar. Er war nicht als Gott zu erkennen. Das Johannesevangelium sagt es gleich im ersten Kapitel so:

- „die Finsternis hat es nicht erfasst“,
- „die Welt erkannte ihn nicht“,
- „die Seinen nahmen ihn nicht auf“.

Dass er dennoch von Wenigen im Glauben „erkannt“ wurde, war Geschenk, nicht Verdienst. Christus entäußerte sich und wurde Mensch, ganz Mensch, in allen Dingen. Er wurde so menschlich, dass man ihm vorwerfen konnte, er sei ein Gotteslästerer – sein Todesurteil. Ein Christentum, das nicht mehr menschlich sein will oder kann, weil es die Verwechslung scheut, das

die Entäußerung scheut, weil es Angst vor dem Vorwurf der Gottlosigkeit hat, ein solches Christentum ist kein Jesus-Christentum.

c) *Die dritte Antwort* auf die Frage nach einem gottlosen Christentum finden wir bei einem Mann, der wahrhaft heute gelebt hat, obwohl er schon lange tot ist, *Dietrich Bonhoeffer*. Ihm verdanken wir die ersten Hinweise auf die *Notwendigkeit* eines gottlosen Christentums, auch wenn er es anders genannt hat. Zum besseren Verständnis wollen wir das Wort „gottlos“ noch einmal genau anschauen und ins Heute übersetzen. Die Gottlosigkeit, von der wir sprechen, hat im Griechischen den Namen „*asebeia*“. Die Wurzel des Wortes ist „*sebein*“ – „in scheuer Erfurcht verehren“. „*Sebas*“ ist somit die Scheu vor einem Höheren, Ehrwürdigen.

In religiösen Bereichen ist „*sebas*“, die religiösen Scheu bzw. Ehrfurcht, man könnte auch sagen: religiöse Ernsthaftigkeit. *Asebeia* ist dann das gerade Gegenteil davon, der Mangel an religiöser Scheu, Ehrfurcht, Ernsthaftigkeit, man dürfte fast sagen: Areligiosität, mit dem Zusatz: für solche Menschen gilt: ihnen fehlt die Ehrfurcht vor dem Heiligen, ihnen geht das Bewusstsein für höhere Werte ab. *Asebeia* ist gesellschaftliches Verhalten, das den bestehenden gesellschaftlichen Werten mit Verachtung entgegentritt (oder zu treten scheint). Genau das ist gemeint, wenn man jemanden einen „gottlosen Gesellen“ nennt, der nichts anderes ist als ein „vaterlandsloser Geselle“. Wer das Höchste im Volk verachtet, verachtet „Gott“ selbst.

Das Christentum hat längst vergessen, dass es den Göttern der Welt, den Göttern der Völker, ablehnend und kämpferisch entgetreten wollte, als es sagte: *kyrios Iesous* – *Jesus (ist) der Herr!* Statt dessen hat es sich angepasst und dient eben diesen Göttern hingebungsvoll: dem Mammon ebenso wie den Idolen der Macht. Der christliche Glaube ist Religion geworden, eine von vielen. In solchem Kontext sind religionslose Menschen natürlich „gottlos“, denn sie lehnen die Götter der Gesellschaft ab.

Dass diese „Gottlosigkeit“ keinesfalls unmoralisch und in ethischer Hinsicht zügellos zu denken ist, das zeigen die vielen Marxisten und Sozialisten, deren „Gottlosigkeit“ (sie nennen es Atheismus) große ethische Leistungen hervorbrachten (z. B. die Abschaffung des Sonntags als Arbeitstag durch die Gewerkschaften und die Kommunisten). Und genau diese „Gottlosigkeit“ war es auch, die Dietrich Bonhoeffer damals in einer seltenen prophetischen Schau als das Christentum der Zukunft proklamierte. Er nannte es allerdings nicht „gottlos“, sondern „religionslos“. In einem religionslosen Christentum sah er das Ankommen im Heute, das *Aggiornamento*, das zugleich ein Ankommen im Morgen sein dürfte. Nichts schien Bonhoeffer eine größere Verletzung des Glaubens an Gott zu sein als das Unternehmen Kirche, das sich im God-Business als Marktführer etabliert hatte. Die christliche „Religion“ brauchte kräftige Medizin, um sich von ihrer religiösen Infektion heilen zu lassen. Wir gehen wohl kaum falsch, wenn wir seinen Begriff der Religionslosigkeit mit der hier gemeinten „Gottlosigkeit“ identifizieren. Und ihm überlassen wir deshalb die letzten Worte unserer Abhandlung. Wir zitieren aus Bonhoeffers „Widerstand und Ergebung“:

- „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott‘.“
- „[...] es zeigt sich, dass alles auch ohne ‚Gott‘ geht, und zwar ebenso gut wie vorher.“
- „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.“
- „Die Frage heißt: Christus und die mündig gewordene Welt.“
- „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. wie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten.“
- „Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – *etsi deus non daretur*.“
- „Die mündige Welt ist Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.“
- „[...] aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, dass sich die Welt darunter verändert und erneuert.“

ARTIKEL

Herkunft und Problematik des Ältestenamts

Eine exegetische und praktische Besinnung

Kim Strübend

„Um ein öffentliches Amt glänzend zu verwalten, braucht man eine gewisse Anzahl guter – und schlechter Eigenschaften.“

Marie von Ebner-Eschenbach

„Man muss viel Liebe investieren, wenn Glaube sich entfalten soll, und man muss viel Freiheit riskieren, wenn die Kirche lebendig bleiben soll.“

Otto Dibelius

Freikirchliche Satzungen und Gemeindeordnungen können aufgrund der institutionellen Selbstbestimmung der im BEFG zusammengeschlossenen autonomen Ortsgemeinden beträchtlich variieren. Meistens ist die Mitgliederversammlung das oberste beschlussfassende Organ, während vor allem in charismatisch geprägten Gemeinden den „Leitern“ eine herausragende exekutive Vollmacht zugestanden oder zumindest von diesen Leitern reklamiert wird. Dies führt häufig zu erheblichen sozialen Konflikten und Spannungen mit dem Selbstverständnis einer Kirche, die auf kaum etwas so stolz und versessen ist wie auf das „allgemeine Priestertum“.

Unter den vielen Ordnungen und auch Un-Ordnungen evangelisch-freikirchlicher Gemeinden ist eine an den Apostel Paulus angelehnte Diakonenordnung das am weitesten verbreitete Modell freikirchlicher Gemeindeleitung, das meist mit einem nicht präzise definierten Ältestenamts kombiniert wird.

Die Bezeichnungen „Diakon/Diakonin“ oder „Älteste/Ältester“ werden von den Gemeinden und ihren Ordnungen dabei unterschiedlich gefüllt, wobei in den Gemeinden der historisch-religionssoziologische Hintergrund urchristlicher Ämter¹ weitgehend unbekannt ist. Dies betrifft vor

¹ Aus traditionellen antiklerikalen Reflexen heraus wird die Bezeichnung „Amt“ für haupt- und ehrenamtlich geleistete gemeindliche Tätigkeiten unter Baptisten oft als anstößig empfunden, weshalb man lieber von „Diensten“ spricht und sich dabei an den neutestamentlichen Sprachgebrauch der διακονία (Diakonie = Dienst) anlehnt. Weil die Bezeichnung

allem die problematische und widersprüchliche Kombination von „Ältesten“ und „Diakonen“, die das Urchristentum zunächst nicht kannte, zumal Ältesten- und Diakonenverfassung alternative, ja konträre Ordnungen darstellten. Dies änderte sich erst in den sog. „Pastoralbriefen“, drei pseudepigraphischen, also nicht von Paulus selbst verfassten Schriften zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr.²

Neben den Ältesten und Diakonen gibt es in Baptistengemeinden eine Anzahl besonderer Amtsträger wie Pastorinnen/Pastoren, Gemeindeleiter/innen sowie einen oder mehrere Kassenverwalter, eine Art Ältestenamts für monetäre Belange, das oft am höchsten goutierte Verwaltungsamt einer Gemeinde.

Das Ältestenamts, das ebenso wie das Diakonenamt in Baptistengemeinden (im Unterscheid zum Neuen Testament!) ein zeitlich befristetes Wahlamt darstellt, ist mit Erwartungen, ethischen Anforderungen und Tabus befrachtet – und überfrachtet –, dem die Amtsträger zu genügen haben, was häufig misslingt. Denn Älteste bilden – von Ausnahmen abgesehen – einen meist unausgebildeten und hinsichtlich seiner spirituellen Leitungskompetenz (Menschenführung und Mitarbeiterbegleitung) wenig kompetenten „Klerus major“ der Gemeinde. Sie sollen den Pastor bzw. die Pastoren in ihrem Dienst unterstützen, beraten oder vertreten, bremsen Letztere aber auch gerne unter Berufung auf ihr Amt aus. Ohne weiteren Nachweis wird Ältesten eine Kompetenz zugesprochen, die man offensichtlich mit der bloßen Übertragung ihres Amtes als gegeben ansieht. Das ist allerdings eine problematische Annahme, wie zahllose Konfliktgeschichten in Baptistengemeinden zeigen. Zu Konflikten mit den Pastorinnen und Pastoren kommt es häufig dann, wenn professionelle kybernetische und spirituelle Aspekte, die beiden Ämtern eigen, aber nicht definiert sind, aufeinander treffen. Älteste gerieren sich gerne als „religiöse Experten“ der Gemeinde, auch wenn sie es de facto nicht sind, und den Pastorinnen und Pastoren sowohl hinsichtlich ihrer theologischen Kompetenz als auch ihrer pastoralen Berufserfahrung in professioneller Hinsicht gar nicht ebenbürtig sein können – dies betrifft besonders Fragen der Lehre und der Auslegung der kirchlichen oder gemeindlichen Traditionen. Hinter der hybriden Annahme, Älteste seien eine Art Pastorinnen und Pastoren „nur ohne theologi-

„Dienste“ im heutigen Sprachgebrauch aber einen theologisch eher profillosen Eindruck und in einer marktorientierten Gesellschaft wie der unseren den Charakter von abrufbaren Dienstleitungen erweckt, auf die man als Gemeindemitglied Anspruch habe, weil man ja Beiträge entrichtet, verwende ich lieber die Bezeichnung „Amt“, in dem der für das Neue Testament wichtige Aspekt der Würde und der öffentlichen Anerkennung mitschwingt. Außerdem wird der Begriff „Amt“ auch der nach dem Neuen Testament auf Dauer und nicht nur kontingent verliehenen Charismen besser gerecht. Die damit gelegentlich verbundenen baptistischen Bauchschmerzen einer religiösen Gemeinschaft, die auch nach 175 Jahren noch nicht weiß, ob sie eher „Bewegung“ oder „Kirche“ sein will, interessieren mich dagegen nicht.

² Vgl. u. a. *J. Roloff*, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Neukirchen-Vluyn 1988, 23–38. Zum Verständnis der Entwicklung gemeindeleitender Ämter vgl. den Exkurs 169–210.

sche Ausbildung“, verdeckt eher die Probleme, als sie zu lösen. Hinter einer solchen Annahme verbirgt sich der Stolz einer Laienkirche, die das theologische und seelsorgerliche Amt und die dafür erforderliche Professionalität traditionell unterschätzt.

Die Diakoninnen und Diakone bilden neben – und gleichsam „unter“ – den Ältesten den ebenfalls meist nicht definierten (aber de facto als solchen agierenden) „Klerus minor“. Sie verwalten in der Gemeindeleitung oft bestimmte Ressorts oder Arbeitsbereiche des Gemeindelebens, verfügen aber meist über weniger exekutive Vollmachten, als der innere Kreis der Gemeindeleitung, der aus einem religiös aufgeladenen und amorphen Ältestenamt und den Pastorinnen und Pastoren besteht (die kraft Amtes ebenfalls „Älteste“ sind, was die Sache nur noch verwirrender macht). Zwar wird diese Differenz zwischen dem „höheren“ und dem „niederen“ Gemeindeglerus meist nicht artikuliert und in Abrede gestellt. Faktisch sind diese Hierarchisierungen aber überall im Gemeindeleben präsent und unausgesprochen wirksam.

Die Unterscheidung von Ältesten einerseits und Diakonen/Diakoninnen andererseits führt in der Praxis deshalb häufig zu Spannungen, weil Ältestenkreise (einschl. der Pastorinnen und Pastoren) die Themen und Anliegen der aus Pastoren, Ältesten und Diakonen bestehenden „Gemeindeleitung“ normalerweise vorberaten und Entscheidungen durch ihren Informationsvorsprung dabei oft präjudizieren. Da sie für andere Mitglieder der Gemeindeleitungen unzugängliche Informationen verwalten, verfügen sie über reales „Herrschaftswissen“, das, sofern es als seelsorgerlich deklariert wird, der Vertraulichkeit unterliegt. Daraus ergibt sich, dass Diakoninnen und Diakone meist nicht über alles informiert werden, was im Ältestenkreis „seelsorgerlich“ beraten und beschlossen wird. Das hat zur Folge, dass gerade freikirchliche Gemeindeleitungen oft aus zwei und zudem hierarchisch gestaffelten Leitungsgremien bestehen, was im Widerspruch zum eigenen antihierarchischen ekklesialen Ideal des propagierten „allgemeinen Priestertums“ steht. Statt sich flacher und damit arbeitsfähiger Hierarchien zu bedienen,³ die dem postulierten basisdemokratischen Selbstverständnis am ehesten gerecht würden, bestehen evangelisch-freikirchliche Gemeindeleitungen meist aus einem unnötig komplizierten Leitungsbilde, das zu wechselseitigem Missverstehen einlädt und häufig sogar Anlass zu Misstrauen Anlass gibt.

Die Offenheit für die Variationsbreite freikirchlicher Gemeindeverfassungen reflektiert die ebenfalls vielgestaltige Kybernetik und Ämterstruktur der neutestamentlichen Gemeinden. Gleichwohl wird die Vielfalt an neutestamentlich alternativen Leitungskonzepten in Baptistengemeinden

³ Hierarchien sind selbst in stark basisorientierten religiösen Gemeinschaften notwendig, stellen sie doch z. T. recht komplexe soziale Systeme mit einem hohen ideologischen Anspruch dar. Die Frage ist allerdings, wie notwendige Hierarchien konstruiert, definiert und praktikabel gestaltet werden können.

nicht wirklich ausgeschöpft.⁴ Vielmehr orientiert man sich in Freikirchen gerne an der problematischsten Leitungsstruktur, die das Neue Testament kennt: dem harmonisierenden Kompromiss aus einer Ältesten- und einer Diakonenverfassung, wie er in den Pastoralbriefen in einer historischen Umbruchphase erstmals begegnet (1–2 Tim, Tit).⁵

Dieses kybernetisch schwierige Konzept wird häufig mit dem paulinisch-funktionalen (1 Kor 12,12 ff.) sowie dem allen kirchenleitenden Ämtern gegenüber ablehnenden matthäischen Gemeindeverständnis (Mt 23, 8) oder mit dem auf Jesus von Nazareth zurückgehenden Verständnis der Gemeinde als „Familie Gottes“ kombiniert (Mk 3, 35). Die sich aus diesen und anderen Synthetisierungen ergebenden Spannungen – etwa zwischen dem „allgemeinen Priestertum“ und der gestaffelten geistlichen Hierarchie der Pastoralbriefe – sind erheblich und stellen ein latentes Potenzial von Problemen innerhalb des freikirchlichen Gemeindelebens dar. Diese Probleme beruhen auf einer biblizistischen Harmonistik, die in der *Summe* aller oder möglichst vieler biblischer Aussagen die wahre Gemeinde verbürgt sieht. Der biblische Befund zeigt im Unterschied dazu eine Freiheit der Variation, die sich gegen eine solche Harmonistik sperrt. Auf dem Hintergrund dieser Beobachtungen sind die nachfolgenden Ausführungen zum Ältestenamts verfasst.⁶

1. Das Ältestenamts im Neuen Testament – grundlegende Beobachtungen

In den Schriften, die mit Sicherheit auf den Apostel Paulus selbst zurückgehen,⁷ begegnet das Ältestenamts an keiner einzigen Stelle: In den Charismen- und Dienstlisten des 1. Korintherbriefs (1 Kor 12–14), im Philipperbrief (Phil 1, 1) und selbst noch in dem nicht von Paulus selbst, sondern einem späten „Schüler“ verfassten Epheserbrief⁸ (Eph 5) werden zwar Apostel, Propheten, Lehrer, Hirten und Evangelisten aufgezählt, aber keine Ältesten.

Andererseits stößt man im Neuen Testament auf Schriften, in denen ausschließlich *Älteste*, dafür aber keine Diakone, Episkopen („Bischöfe“⁹) oder

⁴ Vgl. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10, Göttingen 1993); K. Strübind, „Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung, in: *ThGespr* 21 (1997), 2–26.

⁵ Vgl. Roloff, *Kirche*, 250 ff.

⁶ Die Ausführungen gehen auf eine Themenreihe anlässlich der Novellierung der Gemeindegliederung der Baptistengemeinde München (Holzstraße) zurück, die für die Veröffentlichung bearbeitet wurden.

⁷ 1 Thess, 1–2 Kor, Gal, Röm, Phil und Phlm.

⁸ Der Epheserbrief stellt vermutlich eine literarische Überarbeitung des Kolosserbriefs dar, der ebenfalls nicht von Paulus selbst stammt. Vgl. z. B. P. Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (ThHK 10/11), Leipzig 1992, 3–20, 40–42; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1996, 348 ff.

⁹ Bischöfe hatten in der Zeit der Urgemeinde noch keine (über-)regionale oder kirchenleitende Funktion. Sie sind am ehesten mit dem Leiter eines Hauskreises oder einer Zweiggemeinde vergleichbar und standen vielleicht den Diakonen vor. In einer Gemeinde konnte es nicht nur eine Vielzahl an Diakonen, sondern auch mehrere „Bischöfe“ (Episkopen) geben.

andere sonst im Neuen Testament gebräuchliche Gemeindeämter aufgezählt werden (1 Petr, Apg, Offb). Nach der Apostelgeschichte soll Paulus in den von ihm gegründeten Gemeinden eigenhändig Älteste eingesetzt haben (z. B. Apg 14, 23), während Diakone und Episkopen nicht erwähnt werden, was allerdings den von Paulus selbst verfassten Briefen widerspricht. Die Ältesten bilden in den authentischen Paulusbriefen – und im Unterschied zu Diakonen, Episkopen (Phil 1, 1) – auch an keiner einzigen Stelle die Ansprechpartner oder Adressaten seiner Episteln, was sich nur damit erklären lässt, dass es in den paulinischen Gemeinden keine Ältesten gab. Wie ist dieser eigenartige Sachverhalt zu erklären?

2. Zum Begriff

Die Bezeichnung „Ältester“ stellt eine ungenaue Übersetzung der biblischen Bezeichnungen dar:¹⁰

a) Die im hebräischen Text des Alten Testaments gebräuchliche Bezeichnung זקן (*zaqen*) heißt wörtlich „Bart“ oder „Bärtiger“ und bezeichnet zunächst einen alten Menschen, der durch einen seinem Alter entsprechenden Bartwuchs erkennbar war. Angesichts der geringen Lebenserwartung im Alten und Neuen Testament galt man mit etwa 40 bereits als „alter“, zumindest als „älterer“ Mensch und konnte mit diesem Ehrentitel angesprochen werden.

b) In der griechischen Übersetzung des Alten Testaments wird diese Ehrenbezeichnung mit πρεσβύτερος (*presbyteros* = Älterer) wiedergegeben. Dies stellt eine Komparativformulierung der alttestamentlichen Bezeichnung dar. Der „Alte“ ist zum „Älteren“ geworden.

c) In deutschen Übersetzungen werden sowohl die hebräischen wie auch die griechischen Bezeichnungen der biblischen Ursprachen noch ein weiteres Mal zum Superlativ gesteigert. Die (hebr.) „Alten“ oder (gr.) „Älteren“ werden dort als „Älteste“ bezeichnet (Superlativ). Dieser Superlativ hat sich im Deutschen festgesetzt und stellt eine ungenaue Übersetzung dar. Denn dieses Amt avisiert keineswegs ein möglichst hohes Lebensalter (wie etwa den Greis), sondern den reifen erwachsenen Menschen.

Das Schema des traditionsgeschichtlichen Überlieferungsprozesses dieser Bezeichnung beruht auf einer ständigen Steigerung des Begriffes durch die dem hebräischen Text zeitlich nachfolgenden Übersetzungen.¹¹ Im Lauf der Begriffsgeschichte ist das Ältestenamt durch das bis heute gängige dreistufige Amt (Bischof, Priester, Diakon) verdrängt bzw. marginalisiert worden.

¹⁰ Vgl. D. Michel, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis, II. Altes Testament, in: TRE 2, 501–504.

¹¹ Die Wiedergabe des deutschen Superlativs hat übrigens in den europäischen Sprachen keine Entsprechung: Auf Englisch werden die „Ältesten“, dem griechischen Sprachgebrauch folgend und im Unterschied zum deutschen Superlativ, „elders“ (= Presbyteros) genannt (ein „eldest“ existiert nicht als Amtsbezeichnung für Ältester).

3. Das Ältestenamt in der Umwelt des Alten Testaments

Das Ältestenamt stellt kein genuin „biblisches“ Amt dar. Älteste gab es in der Umwelt des Alten Orients bereits lange Zeit bevor Israel als Volk existierte. Dieses in den meisten Kulturen ausschließlich Männern vorbehalten Amt ist im ganzen Vorderen Orient verbreitet und stellt weder eine jüdische noch eine christliche Eigenart dar, sondern eine bürgerlich-soziale Einrichtung in den patriarchalischen Gesellschaften des Alten Orients. Diese finden ihre Fortsetzung in heutigen Stammeskulturen im arabischen und mittelasiatischen Raum, in denen bis heute „Älteste“ existieren (z. B. Saudi-Arabien, Afghanistan).

Älteste begegnen vor allem im Rahmen von Stammesgesellschaften, z. B. in den Texten der Bibliothek der mesopotamischen Karawanenstadt Mari (ca. 1800 v. Chr. am Oberlauf des Euftrat gelegen). Dort bilden sie die Ratsversammlung der „Vornehmen“. Zusammen mit dem Stammesführer (Nasi, „Scheich“) waren sie als Delegierte der mächtigen Familien und Stämme in allen wichtigen Fragen von übergemeindlicher Bedeutung beratend tätig, dessen Bedeutung allerdings in einer „akephalen“,¹² also hierarchielosen Stammesgesellschaft nicht überschätzt werden darf. Im Auftrag ihrer Familien bzw. Sippen schlossen sie als deren Emissäre Bündnisverträge oder reisten zur Berichterstattung zum König bzw. zum Gouverneur einer Provinz.¹³ Sowohl die Stadt- als auch die Landbevölkerung kannte Älteste als Sippenvertreter. Sie waren dem König zwar untergeordnet, andererseits auch relativ selbstständig und werden als Träger folgender Tätigkeiten genannt:

- a) Aufstellung von Truppen im Kriegsfall innerhalb ihrer Sippe oder ihres Stamms
- b) Verrichtung kultischer Handlungen wie Opfer (wobei bestimmte Opfer Priestern vorbehalten blieben)
- c) Tätigkeit als beratende Mitglieder in Ratsversammlungen
- d) Überbringer von Botschaften oder Petitionen beim König
- e) Rechtsprechung in Konfliktfällen von erheblicher Gravität.¹⁴

Neben den Ältesten vertrat der „Hausvater“ (*pater familias*) die Familie als deren Vorstand.¹⁵ Die Grenze zwischen beiden Begriffen war fließend und hing vom persönlichen Ansehen des Hausvaters und seiner Eignung für übergeordnete repräsentative und vermittelnde Tätigkeiten ab. Die Äl-

¹² Darunter versteht man Gesellschaften, die wie die Stammesgesellschaft der Israeliten ohne zentrale Autoritäten und Führungen auskam. Vgl. R. Neu, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethno-soziologie, Neukirchen-Vluyn 1992. Mehr dazu s. u.

¹³ Vgl. hier und nachfolgend W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1985.

¹⁴ Allerdings nur vereinzelt, vgl. Ex 18, 13 ff. (auch wenn dort der Begriff des Ältesten nicht steht, ist das Amt doch vorausgesetzt). Vgl. L. Köhler, Der hebräische Mensch. Eine Skizze, Darmstadt 1980, 143 ff.

¹⁵ Daher stammt die bis heute gängige Ehrenbezeichnung „Vater“ (Aba/Abu) im Orient.

testenordnung ist daher Ausdruck für die durchgängig patriarchalische Familienverfassung des Alten Orients, die sich über die Sippe in den Sippenverband bzw. den Stamm ausdehnte. Älteste bildeten, wenn sie zusammenkamen, ein beratendes Gremium, das die vornehmen und tonangebenden Familien repräsentierte („Stammesadel“). Gesellschaften, in denen Älteste als Repräsentanten der tonangebenden Familien in Erscheinung treten, gibt es bis heute. Das Ältestenamnt und seine repräsentativen Funktionen bilden eine soziale Konstante der patriarchalischen Kulturen des Orients zur Regulierung von Konflikten sowie zur Traditionssicherung.¹⁶

4. Das Ältestenamnt im Alten Testament

Die alte Sippenverfassung in Israel wird in der Religionssoziologie gerne als „akephale Gesellschaft“ (s. o.) oder als eine „regulierte Anarchie“ (Max Weber) bezeichnet. Israel kannte in seiner Frühzeit¹⁷ kaum übergeordnete Ämter, die auch dann nur begrenzte Vollmachten hatten. Das Alte Testament behauptet, dass es innerhalb der prämonarchischen Stämme-gesellschaft (das „12-Stämme-Volk“¹⁸) anfänglich weder Könige noch Richter oder Priester gab. Die Sippen (und Stämme) agierten religiös und sozial autonom. Es gab wenige soziale Regulative, wobei der Hausvater oder die Ältesten weitgehende Vollmachten bis hin zur Jurisdiktion besaßen.

Der notwendige soziale Austausch zwischen den Großfamilien (Sippen) der Vollbürger,¹⁹ dem Stamm und den Stämmen wurde – vor allem im Konfliktfall – durch Zusammenkünfte der Ältesten vollzogen. Sie waren Repräsentanten einzelner Familien- und Sippeninteressen und hatten diese Interessen als Lobbyisten gegenüber anderen Familien bzw. Sippen zu vertreten. Diese Form repräsentativer Funktion war ihre wichtigste Aufgabe (und entspricht in etwa heutigen Gemeindedelegierten auf Bundes- und Vereinigungskonferenzen).

¹⁶ Wenn dieses aus einer patriarchalischen Gesellschaft stammende Amt als Gemeindeamt heute Frauen offen steht, ist dies einerseits zu begrüßen, entbehrt andererseits auch nicht einer gewissen Komik. „Emanzipatorisch“ ist eine gendergerechte Verwendung dieser Amtsbezeichnung gewiss nicht, falls man nicht annehmen wollte, dass Frauen nun auch Vertreterinnen des Patriarchats sein wollten. Näher läge es, diese archaische und frauenfeindliche Bezeichnung sowie das dahinter stehende antijuvenile Amtsverständnis endlich abzuschaffen.

¹⁷ Einschränkend sei hinzugefügt, dass die vorstaatliche Zeit Israels in der heutigen Forschung zu den umstrittensten Themen der Geschichte Israels gehört. Vgl. *H./M. Weippert*, Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht, ThR 56 (1991), 341–390.

¹⁸ Auch wenn sich bei der alttestamentlichen Behauptung eines einheitlichen 12-Stämmebundes in der Frühzeit des Volkes Israel mit hoher historischer Wahrscheinlichkeit um eine exilische Fiktion, also um eine sekundäre Konstruktion handelt, ist doch ein wie auch immer zu verstehender kanaanäischer Stämmebund für die vorstaatliche Zeit Israels anzunehmen, dem sich die kleinere, aus Ägypten ins Land Kanaan eingewanderte Mosegruppe anschloss (Jos 24?).

¹⁹ Dies galt nicht für Sklaven und „Fremdlinge“, die ohne juristische Repräsentanz waren.

Älteste spielten vor allem bei der Schlichtung von Streitfällen eine wichtige Rolle und waren u. a. als Richter im Stadttor tätig. Vor diesen „Ältesten“ brachten die Konfliktparteien ihre Rechtsprobleme zur Sprache. Diese berieten dann gemeinsam und fassten einen rechtsverbindlichen Entschluss (vgl. Rut 4, 1 ff.). Entfallen konnte sich das Ältestenamts in Israel erst nach der Sesshaftwerdung. Die räumlich enge, zugleich unausweichliche und permanente Lebensgemeinschaft in einem begrenzten Kulturland benötigt Institutionen und Ämter, die das Vertrauen aller besaßen und durch die juristische und persönliche Streitfälle und Konflikte gelöst werden konnten, was entsprechende persönliche Kompetenzen, Neutralität und ein wechselseitiges Vertrauensverhältnis voraussetzte. Älteste galten als erfahren und traditionskundig, deren Rat in problematischen Fällen gesucht wurde. Ihr Rechtsspruch war als Wegweisung für ein gelingendes Leben von Bedeutung. Exekutive Vollmachten hatten sie als Ratgeber oder – kollektiv – als beratendes Gremium dagegen nicht. So verfügten sie eher über Autorität als über reale Macht.

An keiner Stelle ist im Alten Testament belegt, dass Älteste gewählt wurden oder dass ihre Amtszeit zeitlich begrenzt gewesen wäre. Sie wurden zu Ältesten, indem man sie als solche erkannte und anerkannte und blieben es auf Lebenszeit. Entweder bestimmten sie ihre Nachfolger selbst, oder das rangnächste Familienmitglied rückte in diese Position, sofern die entsprechenden Begabungen und die Autorität durch die Sippe vorhanden und allgemein anerkannt waren.

5. Einige Beispiele

- a) Richter 11, 5–11: Die Ältesten eines Stammes (Gilead) wählen als Repräsentanten der Familien und der Stämme Jiftach zum Heerführer. Den Ältesten oblag die Wahl der Anführer. Sie selbst führten das Volk nicht, sondern bildeten dessen Ersatzparlament („repräsentative Demokratie“): Sie handelten an Stelle und im Auftrag ihrer Gemeinde und stellten den Heerführer mit besonderen Vollmachten aus. Während das Ältestenamts im Nordreich lange Zeit ein gesellschaftlich relevanter Machtfaktor für die Wahl oder Absetzung eines Königs war, verlor es durch die davidische Erbmonarchie (2 Sam 7) in Juda an Bedeutung.
- b) 1 Samuel 30, 26–31: David sandte die Kriegsbeute an die Ältesten als den Vertretern bzw. Repräsentanten des Volkes.
- c) 2 Samuel 5, 3: Die Königswahl ist das Privileg der Ältesten, die das Volk vertraten (Delegiertenprinzip).

6. Zusammenfassung

1. Älteste waren im Alten Testament anerkannte Experten, Autoritäten und Sachwalter von Sitte und Tradition, die als Sippenvertreter deren Anliegen vor der Stammesversammlung oder der größeren Gemeinschaft des Volkes (bzw. der Stämmeversammlung) vertraten. Hinter den Ältesten standen die führenden und einflussreichen Familien („Patrizier“), deren Vertrauen die Ältesten besaßen und deren Sprecher sie waren.²⁰ Die Ältestenverfassung basiert auf einer altorientalischen patriarchalischen Familienverfassung.²¹
2. Älteste hatten allerdings keine explizite Leitungsfunktion oder eine spezifische „Aufgabe“ (wie etwa die mit der Leitung von Dienstbereichen beauftragten Diakone im Neuen Testament, s. u.), sondern eine Vertretungs- und Beratungsfunktion. In der Zeit, in der das Ältestenamt in Israel aufkam, gab es noch keine zentrale *Leitung*, sondern nur eine *Vertretung*, wodurch sich eine Leitungsfunktion von Ältesten erübrigte. Erst durch das zentralistische Königtum änderten sich die Verhältnisse grundlegend.
3. In der Zeit nach der Staatsgründung verdrängten neue Ämter das Ältestenamt in seiner Bedeutung. Jeremia 18,18 nennt als Vertreter des Volkes „Weise, Propheten, Priester“, erwähnt aber die Ältesten mit keinem Wort. Diese hatten ihre frühere Bedeutung als Berater und Schlichter eingebüßt und waren durch Instanzen des höfischen Lebens ersetzt worden, womit man altorientalischen Gepflogenheiten folgte (vgl. 2 Sam 15,30–17,14; 1 Kön 12).
4. Das Ältestensystem hat sich trotz seines Bedeutungsverlustes in der Königszeit bis in die Zeit des Neuen Testaments erhalten, was sicherlich auf die traditionelle und konservative Kultur der Landbevölkerung zurückzuführen ist. Der Hohe Rat von Jerusalem (Synedrium) bestand neben Priestern, Schriftgelehrten und Pharisäern auch aus „Ältesten“ (Mk 14,53; Apg 4,5 ff.). Diese waren – wie in der Frühzeit Israels – die Vertreter der vornehmen Familien des Landes, die ihren politischen und sozialen Einfluss auf das religiöse Establishment zu erhalten versuchten. Eine führende Funktion wie Priester und Schriftgelehrte besaßen sie im Jerusalemer Synedrium jedoch nicht mehr.
5. Die Ältestenordnung ist von ihrer Struktur her alles andere als „basisdemokratisch“, sondern bildet dazu eine patriarchalische Form der Selbstorganisation und Außenvertretung einer archaischen Stammesgesellschaft mit geringen sozialen Regulativen.

²⁰ Das ist bis heute auch in vielen Baptistengemeinden so. Ungeschriebene Gesetze definieren „Patrizierfamilien“, die „gleicher“ sind als andere Gemeindemitglieder. Das habe ich im Gemeindedienst selbst vielfach erfahren – und stets mutig dagegen gestritten!

²¹ Dies könnte erklären, weshalb Paulus diese Form der Gemeindevertretung und -leitung in den von ihm gegründeten Gemeinden außerhalb Palästinas nicht fortführte (s. u.).

7. Das Ältestenamt im Neuen Testament²²

Sofern sie in den (palästinischen) Gemeinden im 1. Jahrhundert n. Chr. übernommen wurde, orientierte sich die urchristliche Ältestenverfassung an alttestamentlichen und jüdischen Vorbildern der synagogalen Gemeindeleitung. Die jüdische Kommunal- und Synagogenverfassung kannte Presbyter/Älteste als Repräsentanten der Tradition und Vertreter der Städte und Dörfer. Fortgeschrittenes Lebensalter, Reife und Erfahrung, Ansehen in der Öffentlichkeit galten als Voraussetzungen für die Ehrenbezeichnung Presbyter/Ältester. Dieses Ehrenamt behielt seine stark traditionell repräsentativen Züge bei. Judenchristliche Gemeinden in Palästina haben sich daran orientiert und wurden durch Ältestengremien geleitet (Apg 11,30; 14, 23; 15, 2. 22; Jak 5, 14), bis die paulinische Mission eine neue Form der Gemeindeleitung hervorbrachte, die sich in den jungen Gemeinden Kleinasiens und Europas durchsetzte.

Paulus erwähnt in den von ihm selbst verfassten Briefen daher keine Ältesten (s. o.).²³ Das dahinter stehende Konzept der Ehrenstellung bzw. Repräsentation widerspricht seiner Lehre von den geistgewirkten Charismen. Für ihn entscheiden die durch den Heiligen Geist gewirkten Gaben über die Funktionen und Dienste in einer Gemeinde sowie der Kirche insgesamt (1 Kor 12, 28–31). Er spricht in Philipper 1, 1 die „Episkopen“ (Aufseher oder Bischöfe) und „Diakone“ als Leiter der Gemeinde direkt an. Die Leitung der Gemeinde durch Diakone bzw. Episkopen, war dabei an den Bedürfnis-

²² Zum Ältestenamt im Neuen Testament vgl. *R. A. Campbell*, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994; *J. Ysebaert*, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung*, Breda 1994; *A. D. Clarke*, *Serve the Community. Christians as Leaders and Ministers*, Grand Rapids 2000, 103–141; *K. Erlemann*, *Die Datierung des ersten Klemensbriefes – Anfragen an eine Communis Opinio (NTS 44)*, 1998, 591–607 (mit Verweis auf G. Bornkamm: „Presbyter“ ist im synagogalen Bereich für das 1. Jh. n. Chr. nicht nachweisbar; 593 Anm. 5: In Did finden sich „Presbyter“ noch nicht!); *M. Karrer*, *Das urchristliche Ältestenamt*, in: *NovT* 32 (1990) 152–188; *J. T. Burtchaell*, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992 (vgl. CBQ 56 [1994] 359–361) vertritt die Ansicht, das frühe Christentum habe sich eng an das (welches?) synagogale System angelehnt; *D. L. Bartlett*, *Ministry in the New Testament*, Minneapolis 1993 (vgl. NTA 38 [1994] 311); *W. Thüsing*, *Dienstofffunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament*, in: *ders.*, *Studien zur neutestamentlichen Theologie*, hg. v. Th. Söding), Tübingen 1995, 251–264. – Diese Hinweise verdanke ich Wiard Popkes (2001).

²³ S. o. – Die so genannten „Pastoralbriefe“ (1–2 Tim, Tit) erwähnen zwar das Ältestenamt, versuchen jedoch zugleich, es im Sinne des paulinischen Episkopen- bzw. Bischofsamtes zu interpretieren (und damit auf freundliche Weise abzuschaffen, vgl. 1 Tim 5, 17 ff. und die gängigen Kommentare z. St.), was offenbar aufgrund der Unvereinbarkeit von Diakonen- und Ältestenverfassung auf erheblichen Widerstand stieß. Diese Erwähnung von Ältesten in den Pastoralbriefen ist jedoch kein Beleg für eine paulinische Akzeptanz der Ältestensysteme, denn 1–2 Tim und Tit stammen nach Meinung fast aller Bibelwissenschaftler nicht von Paulus, sondern wurden von späteren „Schülern“ des Apostels unter dessen Namen verfasst (wohl zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr.); vgl. u. a. *Roloff*, *Timotheus (Komm.)*; *Schnelle*, *Einleitung*, 377 ff. (und die übrige Einleitungsliteratur).

sen von Hausgemeinden orientiert und wurde funktional verstanden. Das Diakonenamt bezog sich – im Unterscheid zum Ältesten – auf konkrete Aufgaben, zu denen Gott begabte und berief. Die Einsetzung erfolgt nicht durch Wahlen, sondern erfolgte auf Anordnung der Apostel und ihrer Repräsentanten (1 Tim, Tit).

Gegen Ende des 1. Jahrhunderts vollzog sich eine Angleichung der Ältesten- an die paulinische Episkopen-/Diakonenverfassung, was sich bereits im Neuen Testament abzeichnet. Ausgangspunkt war wohl das Bemühen, die regional variierenden Gemeindeämter unter einem gesamtkirchlichen Dach zu vereinen, um sich von devianten Lehrauffassungen des Evangeliums („Irrlehren“) und ihren Protagonisten abzugrenzen. Die ordinierten Amtsträger sollten vor allem die wahre, reine und „gesunde“ christliche Lehre und ihre gültige apostolische Überlieferung sicherstellen (1–2 Tim, Tit). Wer nicht ordiniert war, hatte dagegen in Lehrfragen keine Autorität mehr. Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass die Bedeutung des ordinierten Amtes (und der Amtsträger) dort zunahm, wo das Selbstverständnis von Gemeinden oder der Kirche in Frage stand.

Zu diesem Vorgang gehören auch Texte wie Apostelgeschichte 14, 23; 20, 17 und 1 Petrus 5, 1–5. In Apostelgeschichte 20 wird die Ältestenverfassung für die Gemeinde in Ephesus vorausgesetzt, allerdings werden die Ältesten dabei als Träger eines Amtes, nämlich als „Bischöfe“ (Episkopen), angesprochen (Apg 20, 17), was eine lukanische Eigenart darstellt. Das ursprüngliche Ehrenamt hatte sich in der nachapostolischen Zeit des ausgehenden 1. Jahrhunderts n. Chr. von einem repräsentativen zu einem funktionalen und (bei Lukas in der Apostelgeschichte und in der Offenbarung) sogar zum einzigen Amt entwickelt. Wo sich das Ältestenamts durchsetzte, gab es keine Diakone mehr, wie auch umgekehrt das von Paulus favorisierte Diakonenamt das traditionelle Ältestenamts der judenchristlichen Gemeinden ersetzte. Beide Gemeindeordnungen stehen sich daher im Urchristentum alternativ gegenüber.

Der Widerspruch zwischen der Darstellung eines durchgängigen Ältestenamtes auch in den paulinischen Gemeinden durch die Apostelgeschichte und den schriftlichen Äußerungen des Apostels Paulus, der keine Ältesten kannte (und sie folglich auch nicht eingesetzt haben kann), erklärt sich hinreichend durch den Hintergrund der lukanischen Ekklesiologie. Für Lukas sind die „Urgemeinde“ in Jerusalem und ihre Autoritäten in jeder Hinsicht normativ für die gesamte weitere Geschichte des Christentums.²⁴ Da zur Zeit des Lukas das Ältestenamts in der Jerusalemer Urgemeinde

²⁴ So erklären sich auch andere Widersprüche zwischen der lukanischen und der paulinischen Darstellung urchristlicher Ereignisse etwa des sog. „Apostelkonzils“ in Jerusalem, die sich nicht zur Deckung bringen lassen (vgl. die Unterschiede zwischen Gal 1, 10–2, 14 und Apg 13–15) oder die Legitimation der paulinischen und anderer Missionsbemühungen durch die Jerusalemer Autoritäten (Apg 8, 14 ff.), die Petrus und nicht Paulus zum göttlich beauftragten „Erfinder“ der Heidenmission werden lässt, die Paulus lediglich und von Anfang an mit dem Segen der Jerusalemer „Kurie“ fortsetzt (Apg 9–10).

maßgeblich war, wurde es für ihn unabhängig von lokalen Ausprägungen und Bezeichnungen zum normativen Amt in allen Gemeinden. Das ist aber eine nachträgliche, harmonisierende historische Konstruktion, die für die lukianische Konzeption kennzeichnend ist, jedoch der Komplexität der tatsächlichen Verhältnisse in keiner Weise gerecht wird. Der uns unbekanntes Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte kannte Paulus nicht mehr aus eigener Anschauung, sondern nur noch durch die Vermittlung der in Apostelgeschichte verarbeiteten Quellen. Sein Bild der Kirche verdankt sich einer idealen dogmatischen Konstruktion der Frühzeit des Christentums, das die bei Paulus noch greifbaren Konflikte nivellierte.

Die zeitlich dem Doppelwerk des Lukas nahestehenden Pastoralbriefe (1–2 Tim, Tit) setzen das Nebeneinander der Ältesten- und der Diakonenordnung voraus und sind bemüht, beide Ordnungen miteinander zu verbinden. 1 Timotheus 5,17–22 erwähnt Älteste, während 1 Timotheus 3,1–18 die Voraussetzungen für den Dienst von Episkopen und Diakonen beschreibt. Dass beide Ordnungen verschmolzen werden sollten, lässt sich aus Titus 1,5–9 ersehen (1,5 f.: Ältestenordnung; 1,7–9: Episkopenordnung). Gerade die Pastoralbriefe belegen, dass diese Harmonisierung letztlich nicht geglückt ist, weil sich die Ältesten offensichtlich nicht in ein festes gemeindeleitendes Amt einbinden ließen, sondern ihre Tätigkeit offensichtlich weiterhin als spirituelle Autoritäten, d. h. eher seelsorgerlich und „beratend“ (konsultativ) als „leitend“ (operativ) verstanden. Dies wird auch daraus ersichtlich, dass die ständische Ämterlehre des 1 Timotheus die Ältesten erst in 5,17 ff. und textlich in deutlichem Abstand zur Beschreibung der Episkopen (Bischöfe) und Diakone erwähnt (3,1 ff.).

Die Ältesten wirken daher im Konzept der Pastoralbriefe wie ein Fremdkörper, zumal in allen drei Briefen grundsätzlich die auf Paulus zurückgehende Episkopen-/Diakonenordnung favorisiert wird. Diese Ämter haben klar beschriebene Qualifikationsmerkmale (1 Tim 3,1). Die „normalen“ und ehrenamtlich tätigen Ältesten werden nun ausdrücklich von denjenigen unterschieden, die sich aktiv in der Administration der Gemeinde einsetzen und ihre Vorsteherfunktion „gut ausüben“ (1 Tim 5,17), d. h. die sich wie Diakone und Episkopen verhalten. Der uns unbekanntes Verfasser des 1 Timotheus bemüht sich also um eine suggestive Neubestimmung des Ältestenamts im Sinne der Tätigkeit der Episkopen/Aufseher, wobei deren ursprüngliches Ehrenamt wie das der Diakone/Episkopen zu einem besoldeten Dienst, also einem Gemeindeberuf, werden soll (5,17). Die Ältesten in Kreta werden in Titus 1,7–9 ausdrücklich auf ihre offensichtlich ungewohnten Pflichten als Bischöfe („Episkopen“) angesprochen, was sich also keineswegs von selbst verstand.

In 1 Petrus 5,1–5, eine der paulinischen Tradition nahestehende Epistel eines uns unbekanntes Verfassers,²⁵ zeigt sich ebenfalls die Verschmelzung beider Ordnungen, indem Älteste auf ihre (neue) Leitungsfunktion

²⁵ Die Zuschreibung an Petrus ist eher unwahrscheinlich, vgl. *Schnelle*, Einleitung, 455 ff.

hin angesprochen werden, „Hirten“ (Pastoren) zu sein. Älteste wurden in der Zeit der Abfassung von 1Petr von der Gemeinde angestellt und bezahlt und verfügten über disziplinarische Vollmachten. Episkopen und Diakone werden dagegen in dieser Epistel gar nicht erwähnt. Dennoch stehen sich die paulinisch-charismatische und jüdisch-presbyteriale Verfassung hier nicht nur alternativ gegenüber. Es wird vielmehr von den Charismen aller Gemeindeglieder gesprochen (4, 10), wobei die leitenden Amtsträger geistgewirkte Dienste wie Vorstehen, Ordnen, Verwalten und karitative Tätigkeiten ausüben.

Die wichtigsten Funktionsträger in der Gemeinde des Jakobusbriefes²⁶ und die maßgeblichen Garanten der christlichen Tradition waren die „Lehrer“ (Jak 3, 1), von denen es in jeder Gemeinde nur wenige geben sollte, um Streitigkeiten in Lehrfragen zu vermeiden. Darüber hinaus ist in diesem Brief kein Interesse an weiteren kirchenleitenden Ämtern erkennbar. Die Prophetie gehört nach Jakobus 5, 10 der Vergangenheit an. Ein aktiver prophetischer Dienst, wie Paulus ihn kennt und fordert, ist den Gemeinden des Jakobus' (Jerusalem?) unbekannt. Die Ältesten der Gemeinde werden in 5, 14 f. ausschließlich in Bezug auf das Krankengebet und die Salbung erwähnt. Im Vergleich zu 1 Petrus 5, 1 ff. haben sie bei Jakobus keine gemeindliche Hirtenfunktion, sondern sind auf den diakonischen Bereich beschränkt.

Das es zwischen Ältesten und Episkopen (Gemeindebischöfen) zu erheblichen Spannungen kommen konnte, belegt der 3. Johannesbrief. Der namentlich nicht genannte „Älteste“ und Absender des Schreibens ringt offensichtlich vergeblich um Anerkennung innerhalb einer uns unbekanntes Gemeinde, deren Bischof Diotrefhes dem Ältesten die Anerkennung verweigert und dessen Anhänger bzw. Emissäre aus der Gemeinde ausschließt (V. 9 f.).²⁷

Typisch für die dritte christliche Generation ist die Stärkung und Vereinheitlichung der ursprünglichen Vielfalt der Ämter und Dienste auf wenige Ämter, die in allen Gemeinden Gültigkeit und Anerkennung reklamieren konnten. Die Gemeindeleitung sollte nicht nur administrativ und liturgisch, sondern im umfassenden Sinne spirituell und disziplinarisch verantwortlich sein. Das Aufkommen von Irrlehren setzte den Geltungsschwund der Prophetie und den Verdrängungsprozess von Charismatikern, Propheten und Lehrern in Gang. Lukas deutet daher das Episkopenamt als „Hirtenamt“ und schreibt ihm die Aufgabe zu, Irrlehren von der Gemeinde fernzuhalten (Apg 20, 28–31).²⁸ Dabei lässt sich als neuere Entwicklung eine zunehmende Vernetzung von Lehr- und Leitungsfunktionen in einem herausgehobenen Gemeindeamt beobachten. So wird die Garantie der „reinen“ Lehre in 1 Timotheus 5, 17 als zentrale Aufgabe der Gemeindeleitung

²⁶ Zum historischen und sozialen Hintergrund des Jakobusbriefes vgl. *W. Popkes, Der Brief des Jakobus* (ThHK 14), Leipzig 2001, 16–69.

²⁷ Vgl. *Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1975, 475–480.

²⁸ Ähnlich die Pastoralbriefe.

beschrieben. Dahinter steht das Verständnis, dass sich Leitung durch (orthodoxe) Lehre manifestiert.

An der Schwelle des 2. Jahrhunderts zeigt sich damit eine nicht unproblematische Entwicklung des Amtes. Die von Paulus favorisierte Diakonen- und Episkopenverfassung, die auf Älteste verzichtete und sich für die Gemeindeverwaltung an der profanen Welt des antiken Berufslebens orientierte,²⁹ war ihrem Ursprung nach „charismatisch“, d. h. sie orientierte sich an vorhandenen Begabungen für konkrete Dienste, die Gottes Geist schenkte. Die Ältestenverfassung rekurriert dagegen auf dem traditionellen patriarchalischen Ursprung und orientierte sich am Lebensalter³⁰ und am sozialen Stand der Betroffenen (Notable und Honoratioren). Im Erscheinungsbild versuchte man, beide Ordnungen immer stärker einander anzugleichen und zu synthetisieren, wobei die Diakonenverfassung in der nachpaulinischen Tradition das Leitmodell sein sollte, in das die Ältestenverfassung integriert werden sollte. Der Sinn für die Unterschiede der Ämter und ihre urchristliche Vielfalt ging im ausgehenden 1. Jahrhundert n. Chr. weitgehend verloren und mündete schließlich im monarchischen Bischofsamt der Alten Kirche. Der Versuch, Älteste als Episkopen („Bischöfe“ oder Vorsteher) einzubinden, schlug offensichtlich fehl. Jedenfalls ist davon später keine Rede mehr. Das Ältestenamt behielt seine repräsentativen Züge, während die Episkopen und Diakone sich weiterhin durch die Berufung zu einem speziellen Dienst auszeichneten.

Mit dem zunehmenden Verlust des Judentums schwand die Bedeutung des Ältestenamtes, das schließlich nur noch rudimentär im Rahmen des dreistufigen Amtes der katholischen Kirche (Bischof, Priester, Diakon) als laisierte Vorstufe der Priesterweihe erhalten blieb. Erst Johannes Calvin hat dem Ältestenamt im 16. Jahrhundert zu neuer Bedeutung verholfen und den Ältesten die Disziplinargewalt (Kirchenzucht) übertragen. Der deutsche Baptismus hat seine Vorstellungen vom Ältestenamt im 19. Jahrhundert aus dieser Tradition übernommen, wofür sich besonders Johann Gerhard Oncken – nicht ganz uneigennützig – stark machte,³¹ und das calvinistische Ältestenamt mit dem Diakonenmodell der paulinischen Briefe verbunden. Das daraus hervorgegangene Leitungsmodell, das auf Diakonen und Ältesten beruht, ist allerdings bis heute nicht präzise definiert und im Rahmen eines „allgemeinen Priestertums“, das im Baptismus

²⁹ „Diakone“ und „Episkopen“ waren gängige Berufsbezeichnungen für „Diener“ und „Vorarbeiter“, die keine religiöse Konnotation besaßen.

³⁰ Auf diesem Hintergrund erhält die deuteropaulinische Notiz in 1 Tim 4, 12 („niemand verachte deine Jugend“) eine möglicherweise kritisch gegen das traditionelle Ältestenamt gerichtete Spitze.

³¹ Er führte durch sein starrsinniges Insistieren auf der Prävalenz des Ältestenamtes (mit ihm als Bundesältesten an der Spitze in einer quasi bischöflichen Funktion) die „vereinigten Gemeinden getaufter Christen (Baptisten) in Deutschland“ im sog. Hamburger Streit von 1870 in eine seiner schwersten Krisen, an der der noch junge Gemeindebund beinahe zerbrochen wäre. Vgl. G. Balders, *Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten*, Wuppertal/Kassel 1978, 139–152.

für „Laienkirche“ steht, auch nicht schlüssig. Ein solches System ist auch deshalb schwer zu justieren, weil es sich bei Ältesten und Diakonen/Episkopen historisch um zwei alternative Leitungsmodelle handelte. Dieses ungeklärte Verhältnis lässt häufig den Eindruck entstehen, es gäbe in Baptistengemeinden eine zweistufige Gemeindeleitung, das die Ältesten über die Diakonen stellt. Diese Inkonsequenz ist auf veritable theologische Defizite des baptistischen Selbstverständnisses zurückzuführen.

8. Ein Fazit

Es gab im Urchristentum Gemeinden, die durch Älteste geleitet wurden (Judenchristen) und solche, die ihr Gemeindeleben über Diakone und Episkopen (Bischöfe, Vorsteher) organisierten.³² Die Diakonenordnung entstand als moderne Alternative zur traditionellen bzw. archaischen Ältestenverfassung in den neuen Missionsgebieten außerhalb Israels/Palästinas. Sie stellte eine zeit- und zweckmäßigere Form der Gemeindeleitung dar, weil sie leicht vermittelbar war, zumal sie mit dem Verständnis geistgewirkter Begabungen kompatibel war und zugleich an eine gängige soziale Struktur der antiken Welt anknüpfte, die von einer ökonomischen Arbeitsteilung und Spezialisierung geprägt war. Die Einführung dieser neuen Ordnung und die Ablösung des Ältestenprinzips gehen auf den Apostel Paulus und seine Mitarbeiter zurück und entsprach einem pneumatischen Verständnis der Gemeinde (vgl. 1 Kor 12; Röm 12).

Daneben existierten Gemeinden, die weder auf die Ältesten- noch auf die Diakonenordnung zurückgriffen.³³ Ein einheitliches und in diesem Sinne normatives Leitungsmodell ist im Neuen Testament nicht erkennbar und wurde im Urchristentum zunächst weder als notwendig noch als sinnvoll angesehen. „Die“ Gemeinde nach dem Neuen Testament hat es daher nie gegeben. Das Postulat einer normativen „Urgemeinde“ diente im Baptismus lange Zeit als ekklesiologisches Leitmotiv (dies ist z. T. auch heute noch der Fall). Dahinter verbirgt sich allerdings die naive Fiktion einer Laienkirche, die eine komplexe historische Genese durch vulgärdogmatische Konstruktionen ausblendet.

Die Gemeinden organisierten sich in urchristlicher Zeit nicht an einer bestimmten, normativ vorgegebenen gesamtkirchlichen Gemeindeordnung, sondern an ihrem Bedarf, ihren Gepflogenheiten und – realitätsbezogen – an den grundsätzlich vorhandenen Möglichkeiten innerhalb einer Gemeinde. Dass eine Gemeinde unbedingt Älteste benötige, um

³² Dabei handelt es sich lediglich um zwei Grundmodelle. Es gibt darüber hinaus noch weitere Modelle für gemeindliche Selbstorganisation im Neuen Testament, die hier unberücksichtigt bleiben müssen. Vgl. *Strübind*, *Fides*.

³³ Z. B. die Gemeinden des matthäischen Einflussbereichs oder des Johannesevangeliums. Davon zu unterscheiden ist das Spezialproblem des Konflikts zwischen dem „Ältesten“ und Diotrefes in 3 Joh (s. o.).

handlungsfähig und im vollen Sinne Gemeinde Jesus Christi zu sein, ist theologisch abwegig und absurd.³⁴ Dass eine Gemeinde bestimmter und genau definierbarer Ämter wie dem eines oder mehrerer „Ältesten“ bedarf, geht aus dem Neuen Testament nicht hervor, sondern verdankt sich dem kirchlichen Vereinswesen des 19. Jahrhunderts, das für die Entstehung der baptistischen Freikirche in Deutschland Pate gestanden hat.³⁵ Ein gegen historische Erkenntnisse resistenter Gemeindebiblizismus verortete dann nachträglich die eigenen Strukturen im Neuen Testament und erklärte sie für normativ. Auf ihm bauen die meisten baptistischen Gemeindeordnungen auf.

Für alle Dienste und Ämter innerhalb der Gemeinde und der Kirche mag der paulinische Leitsatz hilfreich sein „Gott“ – und nicht die Mitgliederversammlung! – „hat in der Gemeinde die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer“ (1 Kor 12, 28). Wie sich die Gemeinde strukturell organisiert und verwaltet, muss sich immer an dem orientieren was Jesus Christus seiner Gemeinde an Begabungen schenkt und weniger daran, was eine Gemeindegliederung fordert. Wenn es in einer Gemeinde etwa den Typus „Älteste“ mangels Eignung der Kandidatinnen und Kandidaten gar nicht gibt, sollte man auch niemanden in ein solches Amt wählen, auch wenn eine Gemeindeordnung dies vorsieht. Das wäre der Missbrauch einer pneumatischen Realität durch „Satzungen und Ordnungen“, also Ausdruck juristischer Gesetzlichkeit (vgl. Gal 4, 9–11).

Das Ältestenamtsamt ist wie alle anderen Ämter oder Dienste für eine Gemeinde weder zwingend vorgegeben, noch legt sich gerade dieses Amt, das durch seinen archaischen patriarchalischen Ursprung vorbelastet ist, für Gemeinden unserer Zeit zwingend nahe. Zeitgemäße Konzepte von Gemeindegliederungen werden sich in unseren kulturellen Breiten besser am paulinischen Diakonenmodell orientieren, das nicht nur pneumatisch gut begründbar, sondern in einer demokratischen Gesellschaft auch besser kommunizierbar ist und zudem den nicht zu unterschätzenden Vorteil besitzt, angemessen mit den Charismen des Geistes umzugehen, indem es reale Begabungen fördert und den für die Gemeindegliederung Verantwortlichen auch wirkliche Verantwortung überträgt. So könnte dem verbreiteten Paternalismus von oft reichlich lächerlich wirkenden Ältestenhierarchien entgegengewirkt werden. Eine Revision der oft wirren freikirchlichen Gemeindeordnungen könnte dann auch dazu beitragen, das Ältestenamtsamt neu zu würdigen und seiner Profanisierung als einem „Vereinsamt“ ohne wirkliche, d. h. profes-

³⁴ Diese Behauptung, die eines meiner ehemaligen Gemeindeglieder anlässlich der Novellierung unserer Gemeindegliederung auf geradezu „beratungsresistente“ Weise vertrat, war einer der Anlässe für die Abfassung dieses Artikels.

³⁵ Vgl. K. Strübind, Was heißt „evangelisch-freikirchlich“? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindegliederverständnisses, in: ZThG 5 (2000), 177–183; ders., Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindeglieders, in: ZThG 9 (2004), 30–52; ders., Ist die Taufe ein Gehorsamsschritt? Das Dilemma baptistischer Tauflehre und Taufpraxis, in: ZThG 12 (2007), 166–191.

sionelle, spirituelle und gottgegebene Kompetenz entgegenzuwirken. Denn Älteste brauchen, sofern sie in einer Gemeinde vorhanden sind, gar nicht gewählt zu werden – sie werden *erkannt* und im Zuge dieser Erkenntnis dann auch ganz ohne Wahlen *anerkannt* und respektiert. Ich habe solches oft „anonyme Ältestenwesen“ in manchen Gemeinden erlebt und mich daran gefreut. Weisheit bedarf keines Wahlamtes und ist nicht demokratisch herstellbar. Will man auf das Ältestenamt nicht grundsätzlich verzichten, so sollte es jedenfalls – seinen Ursprüngen entsprechend – als ein auf Begabung und Erfahrung basierendes Amt der seelsorgerlichen Begleitung der Gemeinde, nicht aber als Leitungsamt verstanden und auch nicht mit exekutiven Handlungsvollmachten ausgestattet werden. Leitungsämter sollten vielmehr jenen Diakoninnen und Diakonen vorbehalten bleiben, die als gewählte Vertreterinnen und Vertreter konkrete Dienstbereiche ihrer Gemeinde auf der Leitungsebene abbilden und in der Lage sind, diese zum Wohl der gesamten Gemeinde zu vertreten. Dass sie dabei auch den Rat eines oder einer Ältesten suchen, ist dabei alles andere als ausgeschlossen.

Bibliografie

- Balders, G.*, Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal/Kassel 1978
- Bartlett, D. L.*, Ministry in the New Testament, Minneapolis 1993
- Burtchaell, J. T.*, From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities, Cambridge 1992
- Campbell, R. A.*, The Elders. Seniority within Earliest Christianity, Edinburgh 1994
- Clarke, A. D.*, Serve the Community. Christians as Leaders and Ministers, Grand Rapids 2000
- Erlemann, K.*, Die Datierung des ersten Klemensbriefes. Anfragen an eine Communis Opinio (NTS 44), 1998, 591–607
- Karrer, M.*, Das urchristliche Ältestenamt, in: NovT 32 (1990) 152–188
- Köhler, L.*, Der hebräische Mensch. Eine Skizze, Darmstadt 1980
- Michel, D.*, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis, II. Altes Testament, in: TRE 2, 501–504
- Neu, R.*, Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosozologie, Neukirchen-Vluyn 1992
- Pokorný, P.*, Der Brief des Paulus an die Epheser (ThHK 10/11), Leipzig 1992
- Popkes, W.*, Der Brief des Jakobus (ThHK 14), Leipzig 2001
- Roloff, J.*, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Neukirchen-Vluyn 1988
- , Die Kirche im Neuen Testament (NTD.E 10), Göttingen 1993
- Schnelle, U.*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1996
- Strübind, K.*, „Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung, in: ThGespr 21 (1997), 2–26
- , Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebunds, in: ZThG 9 (2004), 30–52

- , Ist die Taufe ein Gehorsamsschritt? Das Dilemma baptistischer Tauflehre und Taufpraxis, in: ZThG 12 (2007), 166–191
- , Was heißt „evangelisch-freikirchlich“? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses, in: ZThG 5 (2000), 177–183
- Thiel, W.*, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn, ²1985
- Thüsing, W.*, Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament, in: *ders.*, Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. Th. Söding, Tübingen 1995, 251–264
- Vielhauer, Ph.*, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975
- Weippert, H./M.*, Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht, in: ThR 56 (1991), 341–390
- Ysebaert, J.*, Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung, Breda 1994

Protestantischer Konservatismus als Wachstumsphänomen?

Erich Geldbach

1. Einleitung

In Deutschland gibt es allgemein kein Wachstum auf dem religiösen Sektor, sieht man einmal von Gruppen ab, die durch Zuwanderung ihre Mitglieder rekrutieren. Deutsche Statistiker sind in Bezug auf religiöse Organisationen bzw. Kirchen daran gewöhnt, von Abnahme statt Wachstum zu sprechen. Die Zahlen der Austritte sind immer noch weit größer als die Zahl der Kircheneintritte und da, wo Kirchenmitgliedschaft sich durch einen freiwilligen Entschluss definiert, also wo sie nicht zugeschrieben, sondern erworben wird, lässt sich auch keine Trendwende erkennen, die man als signifikant einstufen könnte. Die Freien evangelischen Gemeinden und die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten wachsen, aber die Rate ist so spärlich, dass sie wenig ins Gewicht fällt. Ausnahmen bilden vielleicht noch die Zeugen Jehovas und die Neuapostolische Kirche, aber deren Wachstumsrate ist auch begrenzt und um diese Gruppen geht es gerade nicht, wenn vom konservativen Protestantismus die Rede ist.

Wer aber fällt unter die Bezeichnung ‚konservativer Protestantismus‘? Dies ist in sich schon ein schwieriges Problem, auf das deshalb nur am Rande einzugehen sein wird, weil die zu Rate gezogenen Untersuchungen eine Abgrenzung vornehmen, mit der zunächst gearbeitet werden muss, die aber auch zu kritisieren ist. Ins Herz aber trifft die Frage, ob es denn innerhalb des konservativen Protestantismus überhaupt ein Wachstum gibt und wenn ja, ob es an der inhaltlichen Attraktivität des konservativen Protestantismus liegt oder ob andere Faktoren eine bestimmende Rolle spielen.

Weil in Deutschland die Zahlen nicht besonders aussagekräftig sind, scheint es ratsam, sich in den USA umzuschauen. Dort gibt es nicht nur eine ausgeprägte Diskussion zu der Fragestellung, sondern von dort kommen auch Wachstumstheorien, die im Allgemeinen den Eindruck vermitteln, dass Wachstum gerade in den konservativen Kirchen zu verzeichnen ist. Die Tatsache, dass evangelikale und fundamentalistische Kirchen und parakirchliche Organisationen in den letzten Jahrzehnten ein hohes öffentliches Profil erlangt haben und *Time Magazine* das Jahr 1976 zum Jahr der Evangelikalen ausrief, hat es wohl mit sich gebracht, dass man schlichtweg von dem Wachstum des konservativen Lagers in den USA als einer Tatsache ausgeht. Die Wahl und Wiederwahl von George W. Bush zum Präsidenten der USA wurde von Soziologen, Politologen und den öffentlichen Medien mit dem wachsenden Einfluss konservativer Kirchen, zu-

mindest als Zünglein an der Waage, in Verbindung gebracht. Doch sind die Dinge sehr kompliziert.

2. Dean Kelley: Why Conservative Churches Are Growing

1977 erschien von einem Mitarbeiter des *National Council of Churches of Christ in the USA*, Dean M. Kelley, ein einflussreiches Buch mit dem Titel *Why Conservative Churches Are Growing*. Der Untertitel lautete: *A Study in Sociology of Religion*.¹ Eigentlich wollte Kelley seinem Buch den Titel geben: *Why Strict Churches Are Strong*,² aber der Verlag schlug den angegebenen Titel vor. 1986 erschien das Buch in einer Reprint Ausgabe mit einem neuen Vorwort. Darin bekräftigte der Verfasser seine Thesen. Gefragt, ob er in der Rückschau etwas ändern würde, sagte er schlicht: „*The answer is no, except perhaps to be more opinionated than ever about what I said there.*“ (S. VII).

Was war die These, die Kelley so unbeirrbar vortrug?

Bevor Kelley sein Buch herausbrachte, wusste man natürlich, dass es im großen Dickicht der Denominationen immer auch einen Wechsel der Mitgliedschaft gegeben hatte. Aber die Frage war: Wer wechselt wohin? Man fand heraus, dass, wenn Menschen die soziale Leiter nach oben kletterten, z. B. aufgrund von Bildung, Beruf, Einkommen oder anderen Faktoren, damit auch ein Wechsel der Kirchenmitgliedschaft einherging. Stieg man auf, was in der amerikanischen Gesellschaft sehr rasch vor sich gehen konnte, wechselte man oft zu einer sozial eher angesehenen Denomination. Das bedeutete natürlich auch, dass es Kirchen gab / gibt, die eher die sozial unteren Schichten ansprechen, so dass man überhaupt auf die Idee kommen konnte, dass ein sozialer Aufstieg auch einen Konfessionswechsel bedingen müsste. Selbst unter den ganz Frommen gibt es prominente Beispiele: Oral Roberts (* 1918) war ein aus kleinen Verhältnissen stammender Zelt- und Radioevangelist, der sehr erfolgreich war, so dass er auch zu den ersten gehörte, die sich das Fernsehen als Medium zu eigen machten, um seine Botschaft unter das Volk zu bringen. Er war ein Pfingstprediger, der aber nach seinen Erfolgen, die 1963 sogar in der Gründung einer eigenen Universität (Oral Roberts University in Tulsa, Oklahoma) mündeten, die Pfingstler verließ.

In der Forschung sah man es weithin als erwiesen an, dass der soziale Weg nach oben begleitet wurde durch einen Wechsel von den konservativen Gruppen zu einer der sog. *mainline churches*, die einen theologisch und sozial besseren Ruf genossen. Gipfel der sozialen Respektabilität war offenbar die *Episcopal Church*, also die anglikanische Kirche auf amerikanischem Boden. Zu den *mainline churches* zählt man außerdem die Presbyterianer,

¹ New York: Harper & Row. Ich habe die Reprint Ausgabe Macon, GA: Mercer University Press 1986 benutzt.

² Vgl. S. XVII f., wo er diese Mitteilung macht. Vgl. auch J. A. Mathisen, „Tell Me Again: Why Do Churches Grow“, in: Christianity Today, May 1, 2004.

Lutheraner (außer Missouri-Synod), Methodisten und die *United Church of Christ* und die *American Baptist Churches*, also, kurz gesagt, die protestantischen Kirchen, die im *National Council of Churches* organisiert sind.

Rodney Stark oder Peter Berger interpretierten diesen kurz dargelegten Sachverhalt so, dass ein Wechsel in eine *mainline* Kirche deshalb erfolgte, weil deren Plausibilitätsstrukturen kompatibel waren mit den Mächten der Säkularisierung (Berger) bzw. eines „entmythologisierten Modernismus“ (Stark). Dass sich ein Wechsel von den *mainline* zu den konservativen Kirchen hätte ereignen können, wurde als Regelwidrigkeit erachtet. Man ging also von einer Einbahnstraße aus: der Weg führte von den konservativen zu den *mainline churches*.

Aber gab es nicht auch den Wechsel zu den konservativen Gruppierungen? Kelleys Buch brachte eine Lawine in umgekehrte Richtung ins Rollen. Kelley legte für seine Thesen die Statistiken der einzelnen Denominationen zugrunde, wie sie jedes Jahr im *Yearbook of American and Canadian Churches* erscheinen. Danach sah es so aus, dass die *mainline churches* seit den 1960er Jahren nicht zu den wachsenden Gruppen gehörten, wie das seit den Erweckungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts ohne große Unterbrechungen stets der Fall gewesen war. Sie zählten, was die Statistiken angeht, zum ersten Mal zu den Verlierern, und der Abwärtstrend war ebenso plötzlich wie unerwartet, wirkte sich gleichzeitig auf alle *mainline churches* aus und schien unaufhaltsam, weil er jährlich zunahm bzw. sich auf einem hohen Niveau einpendelte. Die oft sog. *fringe groups*, also die Randgruppen, entpuppten sich als die religiösen Gemeinschaften mit der höchsten Zuwachsrate, meistens sogar über der Zuwachsrate der Gesamtbevölkerung. Dazu zählten die Pfingstler, Adventisten und Zeugen Jehovas, während die *mainline churches* z. T. rapide an Mitgliederschwund litten. Hinzu kamen Zahlen, die darauf zu verweisen schienen, dass viele der wachsenden Gruppen nicht nur neue Mitglieder gewissermaßen von außen gewinnen konnten, sondern dass es sich bei einem nicht unbeträchtlichen Teil des Wachstums um Kirchenwechsler handelte: Man nannte das die „Zirkulation der Heiligen“ und errechnete, dass sie immerhin 35 % ausmachten.³ Heute spricht man von einem Transferwachstum.

3. Die Diskussion um Kelleys These

Als Echo auf Kelleys Buch muss das Buch von Dean Hoge und David Roozen angesehen werden. Sie entwarfen ein Modell, das von vier Fakto-

³ R. W. Bibby / M. Brinkerhoff, „The Circulation of the Saints: A Study of People Who Join Conservative Churches“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 12 (1973), 273–283. Vgl. auch W. C. Roof / C. K. Hadaway, „Shifts in Religious Preference – the Mid-Seventies“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1977), 409–412; C. K. Hadaway, „Denominational Switching and Membership Growth: In Search of a Relationship“, in: *Sociological Analysis* 39 (1978), 321–337 und W. C. Roof, „Multiple Religious Switching: A Research Note“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1989), 530–535.

ren – national, lokal, kontextuell und institutionell – ausging: Lokale kontextuelle Faktoren wie Wohlstand oder relativer Wohlstand, Bildung, und Klassen- sowie Rassen-Homogenität bewirke bei den *mainline churches* Wachstum, während nationale kontextuelle Trends sich eher positiv für die konservativen Gruppen auswirken würden. Man beobachtete eine breite, kulturelle Veränderung in der Gesellschaft, die sich gegen die *mainline churches* auswirken würde. Diese kontextuellen Faktoren hatten bei Kelley keine entscheidende Rolle gespielt.⁴

Auf der theoretischen Ebene hatte Peter Berger vor Kelley mit der Säkularisierungsthese argumentiert. Sie besagt, dass die Gesellschaft sich in einem schnellen Prozess der Säkularisierung befinde und dass es für religiöse Gruppen zwei Überlebensstrategien gäbe: entweder Anpassung an die Plausibilitätsstrukturen der Umwelt oder Widerstand gegen den säkularen Trend der Gesellschaft. Es ist klar, dass die konservativen Gruppen im zweiten Lager verortet wurden und dass Berger ihnen keine großen Überlebenschancen einräumte. Politische Wissenschaftler entwickelten die sog. Status-Unzufriedenheits-Theorie. Die konservativen Gruppen sind mit ihrem sozialen Status und dem Verlust an Einfluss unzufrieden, was sie zu besonderen Aktionen und Anstrengungen anspornt. Kelley hielt noch eine dritte Variante bereit. Er ging davon aus, dass es das „Geschäft“ der Religion sei, letzte Werte zu vermitteln bzw. die Sinnfrage zu beantworten. „Die Qualität, die es einer Religion ermöglicht, Sinn zu vermitteln, richtet sich nach der Forderung (*demand*), die sie an ihre Anhänger stellt und dem Grad, mit dem diese Forderung durch ein verbindliches Engagement (*commitment*) eingelöst wird.“ („*the quality that enables religious meanings to take hold is ... the demand they make upon their adherents and the degree to which that demand is met by commitment.*“).⁵

Rodney Stark revidierte seine bisherigen Überlegungen bezüglich der Anpassung an einen entmythologisierten Modernismus als Grund eines Wachstums. Er und seine Mitarbeiter (Finke, Ioccocone et al.) entwickelten eine Theorie der „rationalen Wahl“ (*rational choice*). Menschen wählen eine Religion aufgrund rational nachvollziehbarer Argumente. So kam es zur Erklärung des Wachstums konservativer Gruppen zu einer vierten Variante: Konservative Gruppen vertreten und praktizieren überlegene Marktstrategien. Dem liegt, wie man unschwer hören kann, ein ökonomisches Modell zugrunde: Die Vielzahl der Denominationen bewirkt, dass die amerikanische Gesellschaft nicht so „säkular“ erscheint, wie vergleichbare Industrie- und Wissensgesellschaften, vor allem die Gesellschaften mit einem religiösen Monopolisten wie in West- und Nordeuropa, weil die Konkurrenz der Kirchen untereinander das religiöse Geschäft hebt. Je besser die Marktstrategien sind, um so eher kann sich eine religiöse Gruppe Zugang

⁴ D. R. Hoge / D. A. Roozen (eds.), *On Understanding Modern Church Growth and Decline: 1950–1978* (Pilgrim Press, 1979), 315–333.

⁵ Kelley, *Conservative Churches*, 53.

zu neuen Verbrauchergruppen verschaffen. Angebot und Nachfrage gelten auch auf religiösem Gebiet: Es gibt eine religiöse Nachfrage, was der oft von Soziologen vertretenen These von der Unaufhaltsamkeit der Säkularisierung zuwiderläuft, und diejenigen Gruppen, die diese Nachfrage am ehesten durch ihre Angebote befriedigen, gehören zu den Marktgewinnern, was sich in wachsenden Zahlen dokumentiert. Wenn man religiöse Institutionen als Marktanbieter betrachtet, dann werden die religiösen Traditionen der einzelnen Marktanbieter zu der jeweiligen Ware, die auf dem offenen Markt angeboten und angepriesen wird. Wachsende Zahlen sind daher ein Indikator, dass die Konsumenten auf ein entsprechendes Angebot positiv reagieren. Werden Angebote vom Markt nicht angenommen, ist dies ein Zeichen, dass die Konsumenten wenig Vertrauen in dieses Angebot setzen; es ist am Markt vorbei produziert.⁶

Schon bei Kelley finden sich Anklänge an ökonomische Kategorien, etwa wenn er die Fragen stellt, was denn das eigentliche „Geschäft“ der Religion ist – er setzt das Wort ‚*business*‘ noch in Anführungszeichen, um wahrscheinlich anzudeuten, dass er als Theologe sich bewusst ist, eine uneigentliche Kategorie gewählt zu haben – und welche Religion es so gut betreibt, dass sie wächst.⁷ Kelley hatte auch durchaus ökonomisch analysiert, dass der Verlust an Mitgliedern an äußeren und inneren Faktoren liegen kann. Zu den äußeren Faktoren zählte er auf, dass das Produkt oder die Dienstleistung nicht mehr gebraucht werde – diese Säkularisierungsthese lehnte er ab, weil er von der Universalität religiöser Fragen überzeugt war – oder dass es inzwischen effizientere Methoden gebe, mit denen man das Produkt vermarkten oder die Dienstleistung ausführen kann. Zu internen Faktoren zählen Inkompetenz, Unfähigkeit oder das Versäumnis, mit der Zeit zu gehen. Schließlich merkte er an, dass, wenn eine Handvoll Menschen sich ganz einer Religion (oder Sache) verschreiben und mit ihrer ganzen Person dahinter stehen, sie nicht nur unüberwindbar, sondern auch mitreißend für andere wirken.⁸

Die Grundthese lautet daher, dass konservative Kirchen wachsen, *mainline churches* einen Schwund der Mitglieder hinnehmen müssen. Dieser Schwund trat bei allen *mainline churches* gleichzeitig und rapide auf. Der Weg von den konservativen Kirchen zu denen der Mitte, der aus Gründen des gesellschaftlichen Aufstiegs ermittelt worden war, konnte nicht im Entferntesten den Schwund wettmachen. Nicht obwohl die konservativen Gruppen hohe Anforderungen an ihre Mitglieder stellen, sondern gerade deswegen wachsen sie, das war Kelleys Überzeugung.

⁶ Vgl. E. Geldbach, „Mission und Ökumene“, in: FreikirchenForschung 7 (1997), 102–114, wo ich auf S. 109 ff. das Stark'sche Modell zur Anwendung gebracht habe.

⁷ Vorwort, S. XVIII.

⁸ Ebd., 51.

Die Zahlen bis in die 1980er Jahre sehen wie folgt aus:

	1950–1955	1960–1965	1965–1970	1970–1975	1975–1980	1980–1985
UCC	7,0	-7,6	-5,3	-7,2	-4,5	-3,0
EpiscopC	15,0	4,1	-3,4	-13,0	-2,5	-1,7
UMethC	3,9	4,0	-5,0	-6,1	-3,5	-3,7
Disc of Ch	7,3	6,5	-25,7	-8,6	-9,5	-5,2
PresbC	15,3	-4,3	1,5	-12,6	-4,9	-9,3
LuthCiA	15,2	13,3	0,0	-5,0	-2,6	0,9
AmLuthC	20,4	8,8	-4,7	-3,4	-2,7	-0,9
LuthMiss	19,7	12,6	3,6	-0,9	-5,0	0,1
SBaptCon	19,6	10,7	8,0	9,5	6,8	6,5
Nazarene	19,4	11,6	11,6	15,1	9,8	7,8
ChofGod	22,5	20,7	32,5	26,1	26,7	20,3
AssemofG	25,6	12,5	9,2	—	35,5	95,7
STAdven	16,9	14,7	15,3	17,0	15,2	14,1
Mormonen	10,7	20,3	15,9	12,7	23,3	37,3
ZeugenJe	—	33,6	17,8	44,2	0,8	29,2

Abkürzungen: UCC = United Church of Christ; EpiscopC = Episcopal Church; UMethC = United Methodist Church; Disc of Ch = Disciples of Christ; PresbC = Presbyterian Church in the USA; LuthCiA = Lutheran Church in America; AmLuthC = American Lutheran Church; diese beiden lutherischen Kirchen sind jetzt vereinigt; LuthMiss = Lutheran Church Missouri Synod; SBaptC = Southern Baptist Convention; Nazarene = Church of the Nazarene; ChofGod = Churches of God; AssemofG = Assemblies of God; die beiden letzt genannten sind Pfingstkirchen; STAdven = Seventh Day Adventist Church; Mormonen = Kirche Jesu Christi der Heiligend er Letzten Tage (oft Mormonen genannt); ZeugenJe = Jeugen Jehovas; die beiden letzten Gruppierungen sind nur vergleichshalber genannt.

Zu diesen Zahlen gesellten sich andere Faktoren: Jerry Falwell organisierte 1979 die sog. Moralische Mehrheit (*moral majority*), ein 1989 wieder aufgelöstes politisches Aktionsbündnis fundamentalistischer und politisch konservativer Aktivisten, die Menschen für politische Themen zu mobilisieren in der Lage war: Die Konservativen erschienen plötzlich mehr als früher in der Öffentlichkeit, in den Medien und in der Politik. 1976 wurde Jimmy Carter Präsident, der zwar von den Fundamentalisten bekämpft wurde, der sich aber als ‚wiedergeborener‘ Christ bezeichnete und damit die Evangelikalen in die Schlagzeilen brachte; deshalb rief *Time Magazine*, wie bereits erwähnt, das Jahr 1976 zum Jahr der Evangelikalen aus. Mittlerweile hatten sich auch unterschiedliche TV Prediger (u. a. der bereits erwähnte Oral Roberts, ferner die skandalumwitterten Pfingstprediger Jim Bakker und Jimmy Swaggart, denen nach der Aufdeckung der Skandale von ihren Pfingstkirchen die Predigerlizenz entzogen wurde, der fundamentalistische und separatistische Baptistenprediger Jerry Falwell (1933–2007) und der Evangelist Billy Graham) hervorgetan, die angaben, dass sie wöchent-

lich 130 Mio. Menschen mit ihren Programmen erreichen könnten, mehr als Kirchenbesucher gezählt wurden. 1988 versuchte einer von ihnen, Pat Robertson, die Präsidentschaftskandidatur der Republikaner zu erringen. Das gelang nicht, dafür aber baute er eine Universität auf mit einer juristischen Fakultät, deren Absolventen von nicht wenigen Parlamentariern in Washington als Assistenten angeheuert werden. Außerdem gelang es ihm, die inzwischen finanzielle schwer angeschlagene *Christian Coalition of America* zu errichten, eine, wie man sagt, Graswurzelorganisation, die als ein Nachfolgeverband der *moral majority* angesehen werden kann und an der Basis die Republikanische Partei veränderte. Trotz aller Skandale um TV-Prediger wuchs das Geschäft mit dem „Religiötainment“⁹, so dass es heute unzählige TV- und Radiostationen in den USA gibt, die christliche Programme senden; sie sind zumeist aus der konservativen „Ecke“.

4. Zweifel an Kelleys These

1992 meldete freilich Thomas W. Smith (*National Opinion Research Center*) Zweifel an der These vom Wachstum der konservativen Kirchen an.¹⁰ Es ging nicht mehr um die Frage, warum konservative Kirchen wachsen, sondern darum, ob sie überhaupt wachsen. Er argumentierte auf verschiedenen Ebenen. Man kann seine Punkte zusammenfassen, wobei ich noch eigene Gedanken einfüge:

1. Sich auf Statistiken zu beziehen, ist immer mit einem Risiko verbunden. In diesem Fall ist es so, dass der Anteil der Protestanten an der Gesamtbevölkerung seit 1950 jährlich um 0,2–0,4 % stetig zurückging. Dagegen wuchsen die römisch-katholische Kirche vornehmlich wegen der Immigranten und andere, nicht-christliche Religionen sowie die Gruppe der Religionslosen. Selbst wenn die Konservativen unter den protestantischen Kirchengliedern wachsen sollten, wachsen sie nicht in der Gesamtbevölkerung.
2. Die Daten, die bis zu der Untersuchung von Smith verwendet wurden, bezogen sich nur auf ca. 56 % aller Protestanten, d. h. es gibt kleine Gemeinschaften, die in den Zahlen nicht auftauchen und deren Einstellung ungewiss ist.
3. Die Zahlenangaben der Denominationen sind nicht immer genau. Das muss kein böser Wille sein, aber es kommt zu Doppelzählungen wegen der hohen Mobilität der Bevölkerung und zu anderen Fehlern. Entscheidend ist aber auch, wie die einzelnen Kirchen die Mitgliedschaft definieren: Für einige zählen Kinder dazu, andere zählen erst ab der Konfirmation, wieder andere ab der Taufe von Erwachsenen und einige geben offenbar nur

⁹ Religion + entertainment.

¹⁰ Th. W. Smith, „Are Conservative Churches Growing?“ in: *Review of Religious Research* 33 (1992), 305–329.

Zahlen von volljährigen Mitgliedern über 21 bzw. 18 Jahren an. Man kann aber auch vermuten, dass Kirchen, die großes Gewicht auf Bekehrungen und Wachstum legen, in der Versuchung stehen, Zahlen zu beschönigen. Sehr wahrscheinlich liegt das sogar an dem „Erfolgsdruck“, der auf Pastoren lastet. Ein Pastor kann seine Reputation und möglicherweise sein Einkommen erhöhen, wenn er positive Zahlen aufweisen kann und dadurch für finanziell potente Gemeinden attraktiv wird. Das ist besonders in nicht zentralisierten, also kongregationalistisch verfassten Kirchen der Fall.

4. Die Abnahme in den *mainline churches* heißt nicht automatisch auch Zunahme in den konservativen Gruppen. Das würde voraussetzen, dass sich die ehemaligen Mitglieder der *mainline churches* konservativen Gruppen anschließen. Smith gibt aufgrund des *General Social Survey* für den Zeitraum von 1984 bis 1990 Zahlen an: von den Protestanten, die in nicht-konservativen Kirchen aufwuchsen, gehörten 76 % weiterhin diesen Kirchen an, 13 % wechselten in konservative Kirchen, 7 % zählten sich zu keiner Religion und 4 % wurden katholisch. Die 13 % wurden durch Übertritte in umgekehrte Richtung wieder wettgemacht, das heißt 13 % wechselten von konservativen zu nicht-konservativen Kirchen. Freilich sind auch diese Zahlen nur grobe Schätzungen, da die Denominationen nicht angeben, woher (d. h. aus welchen Kirchen oder „aus der Welt“) die neuen Mitglieder kommen.
5. Größte Schwierigkeiten gibt es bei der Einordnung der „schwarzen Kirchen“ (African Methodist Episcopal Church, AME Zion Church, National Baptist Convention of America, National Baptist Convention, USA, Inc., Progressive National Baptist Convention etc.). Sie können oft theologisch konservativ erscheinen, wenngleich sie gesellschaftspolitisch alles andere als konservativ sind und ihre gesellschaftspolitischen Äußerungen auch theologisch unterfüttern müssen. Daher erheben sich größte Bedenken, sie alle als „konservativ“ einzustufen und so in einer Statistik zu verrechnen.
6. Man kann auch noch anführen, dass die Zahlen des *General Social Survey* auf Interviews mit erwachsenen Amerikanern beruhen, die Englisch sprechen. Eine große Gruppe nicht-englischsprachiger Menschen, vor allem Latinos, fällt daher aus der Statistik heraus.

Das führt zu einer gravierenden Schwierigkeit, die in der Untersuchung bei Smith auftaucht. Es ist nicht klar, mit welcher Definition gearbeitet wird: Eine Unterscheidung von Evangelikalen und Fundamentalisten wird nicht vorgenommen; die Pfingstler tauchen als eigene Gruppierung gar nicht auf, sondern werden vermutlich still als Evangelikale mit verrechnet.

Inzwischen gibt es noch einen weiteren Trend, der bei der Untersuchung von Smith sich zwar abzeichnete, aber noch nicht so deutlich in Erscheinung trat, wie er es heute tut. Die einst angestammte und sozusagen selbstverständliche Loyalität zu einer Denomination – *once a Baptist / Methodist / etc., always a Baptist / Methodist / etc.* – nimmt rapide ab. Man kann von

einer „Entdenominationierung“ sprechen, aber nicht in dem Sinn, wie es in den 1970er Jahren erhofft wurde. Damals wurde die *Consultation on Church Union* (COCU) ins Leben gerufen. Die ökumenische Bewegung gab zu der Hoffnung Anlass, dass die Denominationen verschwinden würden und es zu einem post-denominationellen Zeitalter kommen würde. Diese Hoffnung hat getrogen, weil offenbar die Institutionen doch mehr Gewicht haben als ökumenischer Optimismus wahr haben wollte. Aber die Abnahme der Loyalität, also die „Entdenominationierung“ schreitet dennoch voran, weil sich vor allem in den wohlhabenden Vorstädten immer mehr *community churches* oder *independent churches* bilden, die keiner überregionalen oder nationalen Kirche zugehörig sind, sondern lediglich vor Ort Präsenz zeigen. Der Vorteil liegt auf der Hand und ist vor allem finanzieller Natur: Man kann alle Ressourcen in die örtliche Gemeinde leiten und hat keine Belästigung durch Bürokratie, Abgaben, Unterhalt von Theologischen Seminaren und dergl. mehr. Für das vorliegende Thema bedeutet dies, dass ein wachsendes Segment des Protestantismus an den organisierten Denominationen vorbei ein eigenständiges Leben führt, ohne dass man aber viel über die theologische Ausrichtung dieser Gemeinden weiß. Auf jeden Fall wäre es allzu voreilig, sie alle dem konservativen Spektrum zuzuordnen; vermutlich sind die meisten eher in der Mitte angesiedelt.

Noch ein weiteres Phänomen ist zu bedenken: Die sog. parakirchlichen Organisationen haben zugenommen. Für bestimmte Segmente, vor allem im Bereich der Jugend- und Studentearbeit, gibt es eine offenbar wachsende Zahl solcher Gruppierungen. Vermutlich sind sie eher konservativ ausgerichtet, aber wie stark sie sich auf Denominationen auswirken ist, so weit man sehen kann, nicht geklärt.

Zieht man alle diese Argumente in Betracht, dann muss man mit Smith zu der Feststellung kommen, dass die konservativen Gruppen nicht erheblich gewachsen sind und zugleich die berechtigte Frage stellen, warum die Meinung, dass sie wachsen, ja sogar exorbitant wachsen, so weit verbreitet ist. Smith gibt vor allem vier Gründe an, die das eben Dargelegte zusammenfassen können:

1. Als ersten Grund verweist er auf Kelleys Buch und die nachfolgenden Untersuchungen, die es ausgelöst hat. Die These vom dynamischen Wachstum wegen verbindlicherem Engagement und besseren Marktstrategien konservativer Kirchen bzw. auch der Sondergemeinschaften erhielt dadurch erheblichen Auftrieb.
2. Es kann auch kein Zweifel sein, dass mit dem Auftreten der „elektronischen Kirche“ – Radio, TV, Video, Kassetten, DVD – eine bemerkenswerte öffentliche Präsenz hergestellt wurde. Wenn auf so vielen Kanälen und Wellenlängen religiöse Sendungen ausgestrahlt werden, die konservative Inhalte transportieren, muss sich der Verdacht festsetzen, hier sei ein Wachstum angesiedelt.
3. Das Anwachsen der Christlichen Rechten – *Christian* oder besser: *Religious Right*, weil sich auch Angehörige anderer Religionen, vornehmlich

einige Mormonen und Juden, engagieren – hat je nach Standort des Betrachters wesentlich dazu beigetragen, die konservativen Gruppierungen als Chance oder als Gefahr zu sehen. Weil für viele Beobachter das Wählerpotenzial der religiösen Rechten die Wahl von George W. Bush im Jahre 2004 sicherte, war damit zugleich die Meinung verknüpft, diese Gruppierungen hätten bezüglich ihrer Größe stark zugenommen. Das ist aber übertrieben, weil man auch argumentieren kann, ja vielleicht so argumentieren muss, dass diese Wähler lediglich das Zünglein an der Waage waren. In jedem Fall aber sorgte dieses Wählerpotenzial für öffentliches Aufsehen. Das führt schließlich zu dem vierten Punkt:

4. Die öffentlichen Medien wie Fernsehen, überregionale Zeitungen und die Vielzahl der Radiostationen haben eine große Rolle gespielt, um das Image der konservativen Gruppe als einer wachsenden Großmacht zu beschleunigen. Man hatte einst diese Kirchen und Individuen pauschal als Fundamentalisten qualifiziert und gemeint, sie links liegen lassen zu können. Die Aufmerksamkeit, die sie aufgrund der anderen Faktoren erreichten, machte sie ab Mitte der 1970er Jahre auch für die Medien interessant.

5. Eine neue These: der demographische Imperativ

Im Jahre 2001 erschien in der renommierten Zeitschrift *American Journal of Sociology* eine Untersuchung von Michael Hout (*University of California, Berkeley*), Andrew Greeley (*University of Chicago and University of Arizona*) und Melissa J. Wilde (*Indiana University, Bloomington*) mit dem Titel *The Demographic Imperative in Religious Change in the United States*.¹¹ Auch sie operieren mit den bekannten Zahlen: Die *mainline churches* machten in den 1950er Jahren 60 % der Protestanten aus, in den 1970er Jahren dagegen nur noch 40 %. Dagegen sind die konservativen Kirchen wie die *Southern Baptist Convention*, die *Assemblies of God* und andere Pfingst- und Heiligungskirchen in absoluten Zahlen und im Verhältnis zum Anteil an der protestantischen Bevölkerung gewachsen. Sie werden durch drei Faktoren definiert: 1. wörtliche Wahrheit der Bibel = *literal truth of the Bible*, 2. persönliche Bekehrung oder Wiedergeburt, 3. Mission / Evangelisation mit dem Ziel, Menschen zu ihrer Art des Christentums zu bekehren. Der Prozentsatz erwachsener Amerikaner – Menschen über 18 Jahre –, die sich als „Protestanten“ identifizieren, ist von 1970 bis in die späten 1990er Jahre von 63 % auf 54 % gefallen, doch ist die Bevölkerung insgesamt gewachsen, so dass die Gesamtzahl der Protestanten heute höher liegt als Anfang der 1970er Jahre.

¹¹ M. Hout / A. Greeley / M. J. Wilde, „The Demographic Imperative in Religious Change in the United States“, in: *American Journal of Sociology* 107 (2001), 468–500.

Auch diese Forscher zitieren die weit verbreitete Meinung, dass die Abnahme der Mitglieder bei den *mainline churches* dem Wechsel von diesen Kirchen zu den konservativen zuzuschreiben ist. Die drei Forscher fragen nicht, ob und warum die konservativen Kirchen wachsen, sondern wollen der Frage nachgehen, warum die „*mainliners*“ abnehmen. Daraus wollen sie dann Schlüsse ziehen auf das Wachstum der konservativen Kirchen. Sie gehen, was das Wachstum angeht, von fünf Hypothesen aus:

1. Es könnte eine direkte Hinwendung von den *mainline* zu den konservativen Kirchen geben.
2. Es könnte sein, dass die Familien in den konservativen Gruppen mehr Kinder bekommen, was für eine natürliche Zunahme sprechen würde.
3. Weniger Konservative als früher könnten heute zu den *mainline churches* wechseln.
4. Es könnte sein, dass der Abfall vom Glauben oder die Abwendung von der Religion bei den *mainline churches* höher liegt als bei den konservativen.
5. Es könnte sein, dass die Zunahme von außen aufgrund evangelistischer Bemühungen bei den Konservativen mehr Früchte tragen als bei den *mainline churches*.

Es gibt mithin nur drei logisch mögliche Quellen für Veränderungen in der Mitgliedschaft: 1. die natürliche Zunahme durch Geburten; 2. die Rate der Bekehrungen; und 3. die Rate des Abfalls von jeder organisierten Religion.

Wie Thomas W. Smith benutzen sie die Daten des *General Social Survey* und daneben zusätzlich noch längerfristige Daten, wie sie 1976 als *birth registry data* zusammengestellt wurden. Für Kelley hatten diese Daten noch nicht zur Verfügung gestanden, jedenfalls nicht für die erste Auflage seines Buches. Smith hatte bereits festgestellt, dass sich die Rate der Wechsler von den konservativen zu den *mainline* Kirchen und umgekehrt gegenseitig neutralisiert. Über einen längeren Zeitraum sehen die Zahlen etwas differenzierter aus: Während die Rate der Wechsler von den *mainline* zu den konservativen Kirchen bei durchgehend 13 % liegt, hat die Rate der Wechsler in umgekehrte Richtung, was man bisher mit dem sozialen Aufstieg assoziierte und als gegeben ansah, deutlich abgenommen. Man kann also nur für einen bestimmten Zeitraum von einer gegenseitigen Neutralisierung sprechen. Über einen längeren Zeitraum lässt sich beobachten, dass die Rate von ehemals 15 % auf heute 10 % gefallen ist, was bedeutet, dass die *mainline* Kirchen weniger Zulauf durch Wechsler aus den konservativen Kirchen erhalten.

Die Gründe für diesen Rückgang werden nicht erwogen. Vieles spricht m. E. dafür, dass sich inzwischen eine konservative (evangelikale und/oder fundamentalistische) Subkultur gebildet hat, in der z. B. eigene Bildungsangebote vom Kindergarten bis zur Universität zur Verfügung stehen, so dass sich auch neue Eliten herausgebildet haben, die auf eine „soziale Aufwärtsmobilität“, was sichtbaren Ausdruck in einer neuen religiösen Verankerung finden würde, verzichten können: Nach dem Studium kann man im

eigenen Fernsehen oder Radio seine Meinung zum Besten geben, kann in eigenen Zeitschriften, die sich als wissenschaftlich ausgeben, publizieren, hat eigene Verlage für Bücher, eigene Colleges und Universitäten für eine akademische Lehr- und Forscherkarriere, hat eigene Lobby-Organisationen in Washington oder eigene Kanzleien für juristische Fachkräfte, und man kann dem Präsidenten oder einflussreichen Mitgliedern des Kongresses auf dem jährlichen „Nationalen Gebetsfrühstück“ begegnen. Es bedarf keiner *mainline church* mehr, um den sozialen Aufstieg zu verdeutlichen.

Hout, Greeley und Wilde haben zudem herausgefunden, dass der „Abfall“ von den *mainline churches* zu der Gruppe der Religionslosen zugenommen hat, während Vergleichszahlen aus dem konservativen Spektrum deutlich niedriger liegen. Außerdem gibt es eine wachsende Zahl der *mainliners*, die zum römischen Katholizismus und eine geringe Zahl, die zur Orthodoxie konvertieren. Auch diese Zahlen sprechen dafür, dass die *mainline churches* abnehmen.

<i>Jahrgänge</i>	<i>Unveränderte Mitgliedschaft</i>	<i>Zu anderen Protestanten</i>	<i>Zu anderen Religionen</i>	<i>Keine Religion</i>
1910–1919	80	13	5	2
1920–1929	77	13	5	4
1930–1939	74	15	6	5
1940–1949	72	13	8	8
1950–1959	72	10	7	11
1960–1973	71	11	7	12
Veränderung gesamt	-10	-2	—	—
<i>Konservative:</i>				
1910–1919	79	16	2	3
1920–1929	76	18	3	2
1930–1939	75	17	3	4
1940–1949	75	14	4	6
1950–1959	77	11	4	7
1960–1973	79	9	5	7
Veränderung gesamt	0	-7	—	—

Aufgrund sorgfältig aufbereiteter Daten wird aber gezeigt, dass 76 % der beobachteten Veränderungen auf dem Gebiet der Mitgliedschaft in protestantischen Denominationen in den USA sich durch den demografischen Faktor erklären lassen. Die drei Forscher sprechen vom „demografischen Imperativ“ und erklären ihn so: Existieren in einer Population zwei Gruppen, von denen die eine auf natürliche Weise, also durch höhere Fertili-

tätsrate, wächst, dann nimmt diese, wenn alle anderen Faktoren konstant sind, an der Gesamtbevölkerung auf Kosten der Gruppe mit geringerer Fertilitätsrate zu. Sollten also in den konservativen Kirchen mehr Kinder geboren werden, würden diese Kirchen wachsen, auch wenn keine Übertritte zu ihnen stattfinden würden und wenn sie ihrerseits keine Verluste durch Über- oder Austritte zu verzeichnen hätten. Weiterhin ging man von der richtigen Überlegung aus, dass Frauen und Pastoren/Pastorinnen der *mainline churches* zu den Befürwortern von Familienplanung gehörten, während die konservativen Kirchen Zurückhaltung oder gar Ablehnung zeigten. Daher war die Hypothese nahe liegend, dass Frauen in konservativen Kirchen eine höhere Fertilitätsrate aufzeigen und dass sie wohl auch in einem früheren Alter Kinder bekommen. Diese Hypothese sehen die drei Forscher durch die Daten bestätigt.

Im 20. Jahrhundert hatten Frauen aus konservativen Kirchen mehr Kinder. Die Daten zeigen, dass nicht der Wechsel von den *mainline churches* zu den konservativen Kirchen, sondern die geringere Kinderzahl in den *mainline churches* für 76 % (3/4) der Abnahmen verantwortlich ist. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten konservative Familien bis zu einem Kind mehr als vergleichsweise *mainline* Familien. Dieser Unterschied schwächte sich allerdings ab während der *baby boomer* Generation, weil hier die *mainliners* fast gleich zogen. Dann erfolgte wieder eine Zunahme bei den konservativen, während gegenwärtig die Zahlen keine großen Unterschiede mehr signalisieren. Dadurch, dass die Konservativen ihre Mitglieder offenbar leichter halten können und der Wechsel zu den *mainline churches* abgenommen hat, sind beide Quellen zur Abnahme der *mainline churches* versiegt. „*Exhaust both sources of change* (d.h. höhere Geburtenrate und Wechsel) *and change will stop unless and until a third source comes along.*“ Aufgrund dieser Ergebnisse wagen die Forscher eine Vorhersage: Es wird in Zukunft keinen Rückgang der *mainliners* geben, und das Wachstum der konservativen Kirchen wird nicht wegen größerer Nachwuchszahlen zunehmen, sondern weil sie bisher in der Lage waren, ihren Nachwuchs zu halten, d. h. die Wechslerate zu den *mainliners* signifikant zu verringern.

Das Wachstum der konservativen Kirchen beruht daher nicht auf der Überzeugungskraft ihrer Argumente, mit der sie Massen anziehen könnten, sondern auf dem natürlichen Nachwuchs und auf der inzwischen vielfach verfeinerten Art und Weise, diesen in den eigenen Reihen zu halten. Diese Fähigkeit erfolgreicher Sozialisation bietet gegenwärtig den konservativen Gruppen einen kleinen Vorsprung gegenüber den *mainline churches*.

6. Schluss

Nun wird man wohl nicht umhin können, auch diese Ergebnisse zu befragen. Einerseits ist es ermutigend, dass den *mainline* Kirchen aufgrund ihrer theologischen Einstellungen keine offenkundigen Nachteile entstehen, weil

die Attraktivität der konservativen Botschaft erkennbar begrenzt ist. Andererseits muss man gleich hinzufügen, dass die drei Forscher zwar mit einer geläufigen, aber doch sehr unscharfen Begrifflichkeit operieren. Kelley hatte das Wort „konservativ“ gebraucht, aber das war 1977. Inzwischen sind Entwicklungen eingetreten, die es gar nicht mehr so deutlich erscheinen lassen, dass man „konservativ“ einfach auf bestimmte Denominationen bezieht, besonders auf die *Southern Baptist Convention*, die *Lutheran Church – Missouri Synod* und die pentekostalen Kirchen. Auf die Schwierigkeiten der Einordnung der afro-amerikanischen „schwarzen“ Kirchen ist bereits hingewiesen worden. Aber auch bei den anderen „konservativen“ Kirchen sind Entwicklungen feststellbar. So etwa ist die SBC seit 1979 einem Flügelkampf ausgesetzt gewesen, den nach 20 Jahren erbitterter Fehde die Fundamentalisten eindeutig für sich entscheiden konnten.¹² Aber damit haben sich nicht alle *Southern Baptists* abgefunden. Den Austritt dieser großen Kirche aus dem Baptistischen Weltbund 2004 haben die Baptisten in Texas und Virginia, die zur SBC gehören, mit einer eigenen Mitgliedschaft im Weltbund beantwortet. Außerdem hat sich inzwischen eine neue Gruppe – *Corporate Baptist Fellowship* – gebildet, die sich scharf von den Fundamentalisten abgrenzt. Der frühere US-amerikanische Präsident Jimmy Carter hat am 10. April 2004 in Atlanta eine Tagung einberufen, auf der sich führende Vertreter von nicht-fundamentalistischen Gruppen trafen, um eine engere Zusammenarbeit zu erreichen. Sie repräsentierten nach Presseangaben (ab vom 11. April 2006) mehr als 20 Mill. Anhänger. Die früheren Präsidenten der USA, Jimmy Carter und Bill Clinton, haben zusammen mit dem Präsidenten der Mercer University, William D. Underwood, eine Tagung nach Atlanta, Georgia für Ende Januar / Anfang Februar 2008 einberufen, an der nicht nur die nicht-fundamentalistischen weißen Baptisten, sondern auch alle schwarzen baptistischen Bünde teilnehmen werden. Diese Gruppierungen kann man schlecht mit den Fundamentalisten der SBC in den einen Topf „konservativ“ werfen. Hier sind neue Konstellationen entstanden, die zu einer differenzierteren Betrachtungsweise Anlass geben müssen.

Die Fundamentalisten hatten ihr „take-over“ u. a. damit begründet, dass die Führungsschicht, die von ihnen als „liberal“ beschimpft wurde, ein Wachstum verhindere. Man hat nach der Übernahme zahlreiche organisatorische Veränderungen herbeigeführt. Doch hat man ernüchternd feststellen müssen, dass die Rate der „Bekehrungen“ im Jahre 2005 nicht höher lag als 1955, dass also die „konservative“ Wende, wie man es nennt, keine neuen Mitglieder erbracht hat. Man weiß, dass das Durchschnittsalter der *Southern Baptists* bei 56 Jahren liegt, so dass man von einer Überalterung sprechen muss.¹³ Außerdem verlieren sie viele Mitglieder an Megakirchen oder charismatische Gruppierungen. Letzteres müssen schon größere Zah-

¹² E. Geldbach, ‚Amerikas letzte und einzige Hoffnung‘. Die Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart, in: ZThG 7 (2002), 34–63.

¹³ Mitteilungen von meinem Freund Bill Leonard (Wake Forest University Divinity School).

len sein, da die Außenmissionsabteilung verlangt, dass alle Kandidatinnen und Kandidaten, die auf kürzere oder längere Einsätze ins Ausland gehen wollen, unterschreiben müssen, die Glossolalie nicht zu praktizieren. Man nennt dies, um es zu kaschieren, „*private prayer language*“.

Bei der Missouri-Synode und bei den pentekostalen Kirchen wird man bei genauem Hinschauen vermutlich ähnliche innere Ausdifferenzierungen wie bei den Südbaptisten erkennen können.

Bei der Untersuchung der drei Forscher wird nicht klar, welche Rolle die neuen *community churches* und die sog. Megakirchen spielen. Vor allem die letzteren haben attraktive Programme, mit denen sie die religiös nicht-eingebundenen oder suchenden Menschen erreichen wollen: *seeker sensitive services* nennt man dies in der Willow Creek Church von Bill Hybel oder auch in der Saddleback Church von Rick Warren. Man sollte sich aber auch hier keinen Illusionen hingeben: Die Megakirchen wachsen zu Lasten der kleinen traditionellen Gemeinden in ihrem Umfeld. Auch sie erreichen nicht wirklich die eigentliche Zielgruppe, sondern vergrößern sich auf Kosten kleiner Gemeinden, weil sie vielschichtigere Angebote machen können, die Menschen aus ihren angestammten Gemeinden locken. Die Megakirchen vertreten ein weites Spektrum von Werten: Einige sind ausgesprochen fundamentalistisch, die rigoros ablehnend auf Abtreibung, Homosexualität, Scheidung oder „Weltlichkeit“ reagieren, aber die gegenwärtige Regierung unterstützen und für Israel eintreten. Andere sind etwas „weicher“, was die persönliche Ethik anbelangt und erlauben etwa die Ordination von Frauen, die Wiederverheiratung Geschiedener oder praktizieren die Haltung „*don't ask, don't tell*“ gegenüber Homosexuellen. Wieder andere predigen das Wohlstandsevangelium: Das Evangelium bringt erfolgsorientierte Menschen hervor, die sich größerer Gesundheit und besseren Wohlstands erfreuen. Diese Variante der Megakirchen im Sinne des „*gospel of health and wealth*“ nimmt wohl immer noch zu.

Auch die *mainline churches* bilden keinen geschlossenen Block. Innerhalb jeder der Denominationen lassen sich unterschiedliche Haltungen erkennen. So z. B. hat die Diskussion um die Homosexualität oder die Segnung homosexueller Partner die Prebyterianer an den Rand einer Spaltung gebracht, und ähnliche Beobachtungen lassen sich nach der Ernennung eines homosexuellen Priesters zum Bischof in der *Episcopal Church* erkennen. Dort ist eine Spaltung bereits Wirklichkeit. Das Label „konservativ“ reicht daher nicht aus. Es erscheint nicht ganz uninteressant, dass die drei zitierten Forscher Hout, Greeley und Wilde römisch-katholisch sind, für die offenbar die innere Ausdifferenzierung einer protestantischen Denomination schwierig zu verstehen ist. Sie gehen wohl eher von einer Kontinuität und Geschlossenheit als von Veränderungen aus. Aber es ist schwer vorstellbar, dass „konservativ“ oder „mainline“ über fast ein Jahrhundert dieselbe Bedeutung gehabt haben.

Neben diesen Überlegungen wird man wohl auch fragen müssen, ob der Hinweis auf die Geburtenrate ausreicht. Hängt nicht dieser Faktor eng zu-

sammen mit anderen Faktoren wie der Klassenzugehörigkeit, den regionalen Unterschieden, dem Bildungsstand, dem Einkommen u. ä. Es würde freilich an der Grundthese einer zeitweiligen höheren Fertilitätsrate nichts ändern, sondern noch Erklärungen für diesen Tatbestand liefern. Religiöse Werte hängen von den genannten Faktoren ab und bedingen sie zugleich, so dass sie als Kontext von Abnahme oder Wachstum in Frage kommen. Die Immigrantengeneration könnte man in diesem Zusammenhang noch zusätzlich beobachten. Spielen sie bei der Frage des Wachstums eine Rolle oder sind die meisten, vor allem die Latinos, ohnehin römisch-katholisch und haben mit dem hier verhandelten Problembereich nichts zu tun?

Bibliografie

- Bibby, Reginald W. / Brinkerhoff, Merlin*, The Circulation of the Saints: A Study of People Who Join Conservative Churches, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 12 (1973), 273–283
- Geldbach, Erich*, ‚Amerikas letzte und einzige Hoffnung‘. Die Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart, in: *ZThG* 7 (2002), 34–63
- , Mission und Ökumene, in: *FreikirchenForschung* 7 (1997), 102–114
- Hadaway, C. Kirk*, Denominational Switching and Membership Growth: In Search of a Relationship, in: *Sociological Analysis* 39 (1978), 321–337
- Hoge, Dean R. / Roozen, David A.* (eds.), *On Understanding Modern Church Growth and Decline: 1950–1978*, Cleveland, Ohio 1979
- Hout, Michael / Greeley, Andrew / Wilde, Melissa J.*, The Demographic Imperative in Religious Change in the United States, in: *American Journal of Sociology* 107 (2001), 468–500
- Kelley, Dean*, *Why Conservative Churches Are Growing. A Study in Sociology of Religion*, New York 1977 (Reprint Ausgabe Macon, GA: Mercer University Press 1986)
- Mathisen, James A.*, Tell Me Again: Why Do Churches Grow, in: *Christianity Today*, May 1, 2004
- Roof, Wade Clark*, Multiple Religious Switching: A Research Note, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1989), 530–535
- / *Hadaway, C. Kirk*, Shifts in Religious Preference – the Mid-Seventies, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1977), 409–412
- Smith, Thomas W.*, Are Conservative Churches Growing? Review of Religious Research 33 (1992), 305–329

„Erinnerte Zukunft“

Neue Positionen, Ansätze und Konzepte in der Kirchengeschichtsdidaktik¹

Andrea Strübind

Wer sich mit „Kirchengeschichtsdidaktik“ beschäftigt, dem fällt sehr schnell auf, dass fast alle Beiträge zu dieser Fragestellung mit einem Lamento über die aporetische Behandlung und Integration der Kirchengeschichte im schulischen Religionsunterricht (RU) beginnen. Da ist vom „Stiefkind“ die Rede, von „Randständigkeit“, ja vom böswilligen Streichen aus den Lehrplänen, da die Kirchengeschichte sich besonders im Blick auf einen problemorientierten Ansatz als wenig fruchtbar erweise und offensichtlich keinen Bezug zur Lebenswelt der Schüler/innen habe. In diesen Klagegesang über die „Zeit- und Geschichtslosigkeit“ des RU möchte ich mich heute nicht einreihen, da in den letzten Jahren eine erstaunliche Perspektivveränderung eingetreten ist, die m. E. eine große Chance für die Wiederbelebung des von mir vertretenen Fachs Kirchengeschichte im RU bereit hält.

1. Kirchengeschichtsdidaktik – Rückblick und Problemstellung

Mit dem Wort „Kirchengeschichtsdidaktik“ ist ein spannungsreiches begriffliches Dreieck benannt, das die gesamte Problematik, aber auch die Chancen meines Fachs im RU beleuchtet. Es besteht aus drei Komponenten, die in den jeweiligen Konzeptionen des RU in eine sinnvolle Korrelation zueinander gesetzt werden müssen: Kirche – Geschichte – Didaktik.

Zunächst galt und gilt es den *Kirchenbegriff* zu klären, der dem kirchengeschichtlichen Unterricht zugrunde liegt. Hier ist nicht der Ort, die äußerst disparaten Definitionen der theoretischen Ansätze aufzuzeigen. Allerdings lassen sich durch die verschiedenen Phasen der Kirchengeschichtsdidaktik deutliche, vorwiegend konfessionelle Unterschiede nachweisen. In neueren Veröffentlichungen plädieren jedoch evangelische und katholische Forschende unisono für einen weit gefassten, ökumenisch bestimmten Kirchenbegriff. Katholische Positionen orientieren sich dabei vorwiegend an den Konzilsäußerungen des Zweiten Vatikanums und legen ihren Kon-

¹ Vortrag anlässlich des ökumenischen und religionspädagogischen Kolloquiums „Dimensionen der Bildung“ der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und der polnischen Nicolaus Copernicus Universität Torún (Thorn) vom 10. bis 11. Oktober 2007 in Thorn. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

zeptionen daher einen dynamisch verstandenen Begriff des „Volk Gottes“ zugrunde. Im Gegensatz zur bisher vorherrschenden konfessionalistischen Selbstvergewisserung, die sich durch eine instrumentalisierte Betrachtung von Kirchengeschichte bemerkbar machte, soll nun einem ökumenischen Verständnis von „Kirche“ Raum gegeben werden, das sogar über das Christentum hinausgeht und alle Menschen einbezieht, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind.² Inwieweit hier die neueste Einlassung der römisch-katholischen Glaubenskongregation zur Lehre der Kirche, die das traditionell abgrenzende ekklesiologische Paradigma eines katholischen Alleinvertretungsanspruches beschwört, Auswirkungen zeigen wird, bleibt abzuwarten.

Der im vergangenen Jahr verstorbene Göttinger Religionspädagoge Peter Biehl plädierte in einem Beitrag zur geschichtlichen Dimension des RU aus dem Jahre 2002 für eine Entgrenzung der traditionellen Kirchengeschichtsbegrifflichkeit zugunsten einer umfassenden geschichtlichen Dimension des religiösen Lernens. Der Kirchenbegriff, der diesem Verständnis zugrunde liegt, ist weder konfessionell gebunden, noch auf eine oder mehrere verfasste Kirchen bezogen. Dementsprechend führte er aus: „Das Evangelium vermittelt sich ‚in, mit und unter‘ Geschichten, und zwar von Geschichten, die innerhalb und außerhalb des privaten, öffentlichen und kirchlichen Christentum spielen.“³

Eine auf diesen ausgeweiteten Kirchenbegriff aufbauende Kirchengeschichte umfasst sowohl die auf die biblische Überlieferung gegründete Auslegungs- und Traditionsgemeinschaft, als auch die Pluralität der institutionellen Kirchen und Bewegungen, ferner die davon zu unterscheidenden säkularen Wirkungs- und Transformationsgestalten der christlichen Religion.⁴ Der faktischen Konkurrenz verschiedener Kirchenauffassungen muss die zeitgenössische Kirchengeschichtsforschung durch eine dezidiert ökumenische Perspektive Rechnung tragen. Kirchengeschichte ist heute weniger denn je als „Legitimationswissenschaft“ zu betreiben.

Das zweite Stichwort lautet *Geschichte*. Es ist die Eigenart der Kirchengeschichte, dass ihre Fragestellungen sowohl der theologischen wie auch der historiografischen Wissenschaft zuzuordnen sind. Ihre Stellung zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft nötigt sie permanent zu einer reflektierten Standortbestimmung. Indem sie an allen fachspezifischen wissenschaftlichen Methoden partizipiert, vermag sie kompatible Forschungsergebnisse zu erbringen, ohne jedoch auf ihren eigenen theologischen Bezugsrahmen der Geschichtsdeutung zu verzichten. In den vergangenen Jahrzehnten, vor allem aber seit Beginn der 70er Jahre, hat es tiefgreifende

² Vgl. K. König, Lernen in der Begegnung mit Geschichte, in: H.-G. Ziebertz / W. Simon (Hgg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 360; vgl. Lumen Gentium Nr. 8.

³ P. Biehl, Die geschichtliche Dimension religiösen Lernens. Anmerkungen zur Kirchengeschichtsdidaktik, in: Ch. Bizer u. a. (Hgg.), Religionsdidaktik (JRP 18), Neukirchen-Vluyn 2002, 135.

⁴ Vgl. A. Beutel, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte, in: ZTHK 94 (1997), 89.

Umbrüche in der Geschichtswissenschaft gegeben, wie die Stichworte Sozial-, Struktur- und Mentalitätsgeschichte, aber auch Psychohistorie, kulturalistische Wende sowie Geschlechtergeschichte belegen. Daher favorisiere ich für das Fach Kirchengeschichte einen integrativen bzw. synthetischen Forschungsansatz, der die Bedeutung theologischer Motive und Profile mit den Ergebnissen der gesellschaftsgeschichtlichen Forschung sachgemäß verbindet und daher immer auch soziaethische Implikationen in sich birgt. Die genderorientierte Geschichtsschreibung, aber auch andere innovative Forschungsperspektiven tragen zur Erweiterung, Vervollständigung sowie zur Revision des bestehenden Forschungskonsenses in den unterschiedlichen historischen Epochen bei.

Mit dem letzten Stichwort „Didaktik“ verbinden sich Fragen nach dem Ziel kirchengeschichtlichen Unterrichts. Was soll im Rahmen des RU durch die kirchengeschichtliche Betrachtung und Erschließung der Vergangenheit bei den Schülern/innen erreicht werden? Welchen Stellenwert hat die Kirchengeschichte im RU und wie lässt er sich begründen? Im Rückblick auf die bisherige Fachdidaktik der Kirchengeschichte zeigten sich folgende Monita:⁵

1. Kirchengeschichte diene in erster Linie der konfessionellen Identitätsbildung. Sie war konsequent apologetisch ausgerichtet und legitimierte durch religiöse Deutungen der geschichtlichen Entwicklung den status quo der jeweiligen Konfession (Beispiel: Reformationsgeschichte – Gegenreformation; aber auch: Missionsgeschichte und die Geschichte der außereuropäischen christlichen Kulturen).
2. Kirchengeschichte hielt sich an dogmatische Vorgaben des kirchlichen Selbstverständnisses und schrieb daher in erster Linie die „Geschichte der Sieger“. Die problematische Verhältnisbestimmung von Orthodoxie, Rechtgläubigkeit und Häresie bestimmte dabei die Deutungen (z. B. die Einschätzung devianter Glaubensgemeinschaften wie Gnostiker, Waldenser, Täufer etc.). In diesem Zusammenhang ist auch die kritische Auseinandersetzung mit der Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte anzusetzen.
3. Der Kirchengeschichte wurde vor allem im Umbruch der 70er Jahre analog zur historisch-kritischen Auslegung der Bibel eine zu starke Orientierung an der historischen Forschung vorgeworfen, die zwar zur Aufklärung geschichtlicher Zusammenhänge beitrug, aber eine distanzierte, scheinbar objektivierbare Sicht historischer Zusammenhänge unabhängig von der Lebenswelt und den existenziellen Fragen der Schüler/innen präsentierte. Schließlich verstand sich die Kirchengeschichte lange Zeit als Wissensvermittlung geschichtlicher Inhalte oder scheinbar gesicherter „Fakten“ und damit in erster Linie retrospektiv und traditionssi-

⁵ Vgl. G. Stauder, Inhalte des Religionsunterrichts, in: F. Weidmann (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Donauwörth 2002, 239.

chernd. Die Frage nach dem Erfahrungshorizont der Schüler/innen und ihrer Lebenswirklichkeit stand dagegen nicht im Vordergrund.

4. Kirchengeschichte wurde einseitig personalistisch betrieben, sei es in katholischer Ausprägung als „Hagiografie“ im Sinne biografischer Nacherzählungen von Heiligenlegenden oder der protestantisch-pietistischen Variante der *exempla fidei* – der vorbildlich Gläubigen als Identifikationsmodelle. Beide Formen verstanden Kirchengeschichte vorwiegend als eine Aneinanderreihung bzw. Sammlung von vorbildlichen Lebensgeschichten prägender Einzelpersonlichkeiten, die „Geschichte machten“, was der Legendarisierung und Moralisierung Vorschub leistete.

In der neueren Kirchengeschichtsdidaktik der letzten Jahre entwickelte sich jedoch eine deutliche Neuakzentuierung, die ich im Folgenden unter dem Stichwort: Anamnetisches Lernen oder erinnerungsgeleitetes Lernen betrachten möchte.

2. Anamnetisches oder Erinnerungseleitetes Lernen als Neuansatz in der Kirchengeschichtsdidaktik

Die neue Perspektive innerhalb der Kirchengeschichtsdidaktik speist sich aus ganz unterschiedlichen Quellen und wissenschaftlichen Bereichen, wobei sich naturwissenschaftliche Studien etwa zur Gedächtnisforschung, aber auch philosophische und soziologische Erkenntnisse über das kollektive bzw. kulturelle Gedächtnis als erkenntnisleitend erwiesen. Zunächst ist dabei auf das gesteigerte Interesse an der Erinnerung als einer Grundkonstante menschlicher Existenz zu verweisen.

2.1. Kollektives bzw. Kulturelles Gedächtnis

Die Gedächtnisforschung, die sich in den letzten Jahren als interdisziplinäre Schnittstelle zwischen den Natur- und Kulturwissenschaften etabliert hat, versucht neue Erkenntnisse über den komplexen Vorgang des Erinnern zu gewinnen.⁶ Interessanterweise werden diese Ergebnisse nicht nur in Fachkreisen, sondern auch in der Öffentlichkeit breit diskutiert und rezipiert. Das Gedächtnis wird dabei nicht mehr als ein geschlossenes neurologisches System erfasst, sondern als offene Struktur unter wechselnden Bedingungen. Erinnern ist ein dynamischer Prozess, in dem wir unsere gegenwärtige Situation mit der damaligen kognitiv verbinden, memorative Elemente auswählen und verwerfen sowie immer wieder neu kontextuell verändern und bewerten. Erinnern gleicht daher nicht dem bloßen Rekapitulieren, sondern ist eng mit unserer Gegenwart verbunden. Das erneu-

⁶ Vgl. E. Kandel, *Gedächtnis. Die Natur des Erinnerns*, Heidelberg 1999; *ders.*, *Psychiatrie, Psychoanalyse und die neue Biologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 2006.

te Erzählen und Nacherleben von Vergangenen verändert die Erinnerung und intensiviert sie zugleich.

Die Ergebnisse der interdisziplinären Gedächtnisforschung werden gegenwärtig auch in der Theologie rezipiert und fruchtbar gemacht.⁷ Was die neuen Erkenntnisse der Hirnforschung und der Neurobiologie für die Geschichtswissenschaft bedeuten, ist derzeit noch offen. Manche Forscher und Forscherinnen sprechen schon von einer notwendigen „Revision der historischen Methodologie“, die sich nun neben der Quellenkritik auch eingehend der Kritik des Gedächtnisses stellen und in „neurokulturelle Geschichtswissenschaft“ umbenannt werden müsse.⁸ Ein Kernsatz dieser Forschungsrichtung besagt: „Erinnerung ist stets Gegenwart, nie Vergangenheit. Sie ist Schöpfung, Konstrukt.“⁹

Die Durchbrüche in den Neurowissenschaften korrelieren mit Ansätzen in den Kulturwissenschaften zum kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnis. Sie gehen auf den französischen Philosophen und Soziologen Maurice Halbwachs zurück und wurden Ende der 90er Jahre vor allem durch den Kultur- und Religionswissenschaftler Jan Assmann ins Gespräch gebracht.¹⁰ Die Forschungen führen in diesem Zusammenhang über das individuelle Erinnern hinaus und stellen jeden Einzelnen in einen übergreifenden Zusammenhang sozialer Erinnerungsprozesse, die wiederum reziprok auf die individuelle Erinnerung einwirken. Bereits das individuelle Gedächtnis ist darüber hinausgehend sozial bedingt (Sprache, Sozialisation, kulturelles Umfeld) und hat kommunikativen Charakter. Nach Halbwachs ist jede soziale Idee eine Erinnerung der Gesellschaft und solches gesellschaftliches Denken sei ein Gedächtnis aus kollektiven Erinnerungen. Was wir erleben, erinnern wir nur in Gegenwart anderer, unabhängig davon ob sie real oder fiktiv anwesend sind. Dieses kulturelle Gedächtnis, so Jan Assmann, umfasst die Überlieferung von Texten, Bildern, Kunst- und Bauwerken, Liedern, Riten und Bräuchen, die den Erinnerungs- und Identifikationsraum einer Kultur konstituieren.¹¹ Individuelles Erinnern ist demnach stets mit der intergenerationellen Weitergabe von Erinnerungen verbunden und gehört somit unlöslich zur Selbstvergewisserung einer Gesellschaft. Ohne Erinnerung kann kein Mensch, keine Gruppe, keine Gesellschaft lange leben. Wir kennen die fatalen Wirkungen von Amnesie (Gedächtnisverlust), die

⁷ Ingolf U. Dalferth, *Glaube als Gedächtnisstiftung*, in: ZTHK 104 (2007), 66. Der systematische Theologe Ingolf Dalferth sei stellvertretend für viele ähnliche Beiträge zitiert: „Es gibt kein menschliches Leben ohne Erinnern – ohne das Erinnern von etwas, das auch andere Lebewesen kennen, und ohne das Sich-Erinnern, das Menschen in besonderer Weise eignet.“ Dalferth beschreibt den Vorgang des Erinnerns als aktiven Prozess der Aneignung und Veränderung.

⁸ Vgl. J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004, 393.

⁹ Ebd., 105.

¹⁰ Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999.

¹¹ Vgl. ders., Art. *Gedächtnis*, in: RGG⁴, 523–525.

auf individueller und auch auf kollektiver Ebene nicht nur zur Orientierungslosigkeit, sondern auch zum Identitätsverlust führt.

2.2. *Erinnern – als theologische Grundstruktur in Christentum und Judentum*

Kommen wir nun zur theologischen Rezeption der neueren Gedächtnisforschung. Ich möchte hier auf Astrid Greves Forschungen verweisen. Als Schülerin von Ingo Baldermann profiliert sie in ihrer grundlegenden Studie zur Bedeutung des Erinnerns im Judentum zunächst den exegetischen Befund, demzufolge die Bibel insgesamt von einer Didaktik der Erinnerung geprägt ist.¹² „Die Bibel selbst ist letztlich nichts anderes als permanente Erinnerung, entstanden durch das ständige Weiterschreiben, das Wiederholen, das Zitieren der erzählten Ereignisse in neuen Zusammenhängen. Ihre Fortschreibung ist eine Form der Arbeit des Gedächtnisses.“¹³ Ausgehend von ihren bibeldidaktischen Beobachtungen beschreibt sie zugleich den Aneignungsprozess von Geschichte durch aktives Erinnern, das zugleich Anteilnahme und Identifikation provoziert und zur Gemeinschaft zusammenschließt. Biblisches Erinnern kann so zur Veränderung und zur ethischen Konkretion anleiten. Dabei steht nicht länger das historisch-antiquarische Interesse an der biblischen Überlieferung, sondern ein Erinnern und Verinnerlichen auf der Suche nach den eigenen Fragehorizonten, gegenwärtigen Problemlagen und Interessen im Vordergrund. Greve plädiert in ihrer Studie nachhaltig für die Ausbildung einer anamnetischen Kultur im RU.

Diese Erkenntnisse der Bibelhermeneutik lassen sich auch auf die Kirchengeschichte übertragen, die nach einem berühmten Votum Gerhard Ebelings die „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift ist“. Dabei gilt es die gegenwarterschließende und zukunfts gestaltende Potenz in der Kirchengeschichte zu entdecken, die einerseits einen immensen Erfahrungsschatz überliefert und gleichzeitig Ansatzpunkte für ganzheitliches Lernen bietet. Wenn wir die neuen Wege der interdisziplinären Gedächtnisforschung ernst nehmen und mit dem biblisch vorgegebenen Weg des Erinnerns verbinden, kann die Kirchengeschichte im RU einen neuen und durchaus zentralen Platz einnehmen, denn sie eröffnet den Schülern/innen einen Zugang zum christlich geprägten kulturellen Gedächtnis ihrer eigenen Lebenswelt. Gleichzeitig lädt sie zum „Erinnern“ ein, d. h. dazu, sich auf die Spurensuche nach Glaubensweisen, nach Scheitern und Versagen, aber auch nach Hoffnungen und der ethischen Verantwortung vergangener Generationen zu begeben, um dabei neue Perspektiven für die eigene Gegenwart zu gewinnen. Kirchengeschichte im RU leitet dann dazu

¹² Vgl. A. Greve, *Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns*, Neukirchen-Vluy 1999, 137.

¹³ Ebd.

an, sich in die Erinnerungsgemeinschaft der Glaubenden einzufühlen, sich darin zu „beheimaten“, um durch den individuellen Prozess des Erinnerns dabei gleichzeitig neue Handlungsmöglichkeiten zu erschließen. [Kirchengeschichte kann als erweitertes Gedächtnis (G. Ruppert) gelten, das aber nicht im antiquarischen Sinne in der Kenntnisnahme äußerlicher Fakten besteht, noch auf den kognitiven Wissenserwerb allein ausgerichtet ist, sondern einen Prozess der Aneignung und Identitätsfindung auslösen soll.] In didaktischer Hinsicht gehören die Lernenden in dieses Beziehungsgeschehen hinein. Denn Geschichte gibt es nicht „an sich“, sondern immer nur im Zusammenhang von Verstehen und Lernen. Damit ist ein durchaus anspruchsvolles Programm, zugleich aber eine Notwendigkeit beschrieben. Denn die Erkenntnisse der interdisziplinären Gedächtnisforschung weisen stringent daraufhin, dass die Vernachlässigung der geschichtlichen Dimension – der kollektiven Erinnerungen – zum Identitätsverlust führt.¹⁴

2.3. Didaktische Überlegungen

In diesem Zusammenhang gilt es darüber nachzudenken, wie dieser anamnetische Kirchengeschichtsunterricht realisiert werden kann. Aufgrund der Kürze der Zeit beschränke ich mich dabei auf einige Hinweise. Ziel des kirchengeschichtlichen Unterrichts ist nicht in erster Linie eine enzyklopädisch orientierte Wissensvermittlung bzw. eine sachlich-distanzierte Einführung in den periodisch gegliederten Geschichtsablauf. Geschichte soll erlebt werden. Die kollektiven Erinnerungen, die Glaubensgeschichten vieler Christen und Christinnen sollen ggf. zur Aneignung, in jedem Fall aber zur Auseinandersetzung und zur Veränderung eigener Anschauungen einladen. Viele Religionspädagogen/innen sprechen bildhaft vom „Eintauchen“ oder „Verstricktwerden“ der Schüler/innen in die Geschichte. Nicht die objektive Betrachtung des Gewesenen, sondern eine enge Verknüpfung mit der eigenen Lebensgeschichte, die auch Platz lässt für Gefühle, Betroffenheit, Ergriffensein und Beunruhigung bis hin zur Identifikation, ist das Ziel dieses Unterrichts.

Entscheidend ist dabei die Auswahl historischer Themen. Durchgängig wird in der neueren Literatur zur Kirchengeschichtsdidaktik dafür plädiert, keinen Durchgang durch einzelne Epochen zu praktizieren, sondern exemplarische Themen, Knoten- und Wendepunkte der Kirchengeschichte aufzugreifen, die das Allgemeine repräsentieren können.¹⁵ Bei der Stoffauswahl gilt es die zuvor benannten Kriterien ökumenische Perspektive, Geschlechtergerechtigkeit, Pluralität in den Lebens- und Sozialformen des Christentums und vor allem die Passfähigkeit zu den Gegenwartsfragen

¹⁴ Vgl. *Biehl*, Dimension, 136.

¹⁵ Vgl. *G. Ruppert / J. Thierfelder / H. Gutschera / R. Lachmann*, Einführung: Kirchengeschichte im Religionsunterricht, in: *R. Lachmann u. a.* (Hgg.), *Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch, systematisch, didaktisch*, Göttingen 2003, 26.

der Schüler/innen zu berücksichtigen. Kirchengeschichte ist in dieser Perspektive keine Geschichte der Glaubenshelden oder -heldinnen. Vielmehr müssen auch ihre dunklen Seiten (z. B. Ketzerverfolgung, Kreuzzüge, Kolonialismus, Verhalten zur Shoa) berücksichtigt werden.

Bei der methodischen Umsetzung sollten vor allem die didaktischen Prinzipien der Selbsttätigkeit, des forschenden Lernens und der Handlungsfähigkeit beachtet werden. Empfohlen werden in diesem Zusammenhang eine historische Spurensuche im sozialen Nahbereich (z. B. durch den Besuch regionaler Kirchen oder Klöster) oder spezielle Gestaltungsaufgaben (z. B. Nachbau eines kirchengeschichtlich relevanten Gebäudes). Das ganzheitliche Lernen sollte zugleich von der neueren Museumspädagogik profitieren, die auf interaktive Entdeckungsprozesse setzt, die Raum lassen für das Ausdrücken von Erfahrungen und deren gestalterische Umsetzung. Bei zeitgeschichtlichen Themen können auch Erfahrungen der Oral History (z. B. Begegnungen mit Zeitzeugen/innen) bedeutsam werden. Hier erweist vor allem der narrative Zugang zur Geschichte seinen Wert, der jedoch keineswegs ausschließlich in der Lehrererzählung realisiert werden muss.¹⁶

Vielfach wird auf die Bedeutung außerschulischen Lernorte hingewiesen, wie sie in der „Kirchenraumpädagogik“ aufgearbeitet wurde. Bei aller Kritik an der Personalisierung von Geschichte, tritt dabei die erneute Bedeutung von Lebensbildern bzw. exemplarischen Biografien wieder in den Vordergrund, die allerdings nicht individualistisch, sondern im Kontext der sozialen und kulturellen Zusammenhänge der jeweiligen Zeit dargestellt werden sollen. Daneben ist allerdings auch der ausgesprochen ertragreiche Perspektivwechsel in der Historiografie von der Personengeschichte zur Alltags- und Mentalitätsgeschichte zu berücksichtigen, der sich nicht mehr an herausragenden Persönlichkeiten orientiert, sondern an typisierten Alltagsmenschen, die eine Identifikation erleichtern.¹⁷

3. Ein kritischer Ausblick

Bei unserem raschen Durchgang ist Ihnen sicher bewusst geworden, dass die neue Perspektive in der Kirchengeschichtsdidaktik noch am Anfang steht. Offen bleibt für mich die kritische Frage an Ansätze dieser Art nach einer erneuten Instrumentalisierung der Geschichte, die nur unter anderem Vorzeichen – z. B. als einer „Kirchengeschichte von unten“ – betrieben werden könnte.

Die Kriterien für die Stoffauswahl, aber letztlich auch der implizite Kirchenbegriff müssten zudem noch präzisiert werden. In manchen Beiträgen diffundiert der Kirchenbegriff zu einem christlich gefärbten „anything

¹⁶ Vgl. S. *Leimgruber*, Erinnerungsgelitetes Lernen, in: G. *Hilger u. a.* (Hgg.), *Religionsdidaktik. Ein Leitfadens für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, 342.

¹⁷ Vgl. J. *LeGoff*, *Der Mensch des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1996.

goes“. Besonderes Augenmerk sollte jedoch auf die kriteriologische Begründung der historischen Stoffauswahl gelegt werden, die bisher über die allseits bekannte Trias der Glaubenshelden Franz von Assisi, Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer, kaum hinausweist.

Die Entdeckung des anamnetischen Lernens sollte m. E. in methodischer Hinsicht vor allem einen Kreativitätsschub und keine erneute Fixierung auf Lebensbilder und die vielfach gepriesene Kirchenraumpädagogik aus sich heraussetzen. Stephan Leimgruber fasst das Ziel anamnetischen Lernens wie folgt zusammen: „Gemeint ist das schöpferische Verarbeiten biografischer, öffentlich-kultureller und religiöser Erfahrungen im Hinblick auf Veränderungen in Einstellung und Verhalten.“¹⁸ Diese Intention sieht er bereits in einem Bibelwort präfiguriert, mit dem ich schließe: „Erinnere dich an die Tage der Vergangenheit, beachte die Jahre von Generation zu Generation!“ (Dtn 32, 7).

Bibliografie

- Assmann, J., Art. Gedächtnis, in: RGG⁴, 523–525
 –, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999
 Beutel, A., Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte, in: ZTHK 94 (1997), 84–110
 Biehl, P., Die geschichtliche Dimension religiösen Lernens. Anmerkungen zur Kirchengeschichtsdidaktik, in: *Ch. Bizer u. a.* (Hgg.), Religionsdidaktik, Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP 18), Neukirchen-Vluyn 2002, 135–143
 Dalferth, U., Glaube als Gedächtnisstiftung, in: ZTHK 104 (2007), 59–83
 Fried, J., Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004
 Greve, A., Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns, Neukirchen-Vluyn 1999
 Jendorff, B., Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln, in: rhs 38 (1995), 282–290
 Kandel, E., Gedächtnis. Die Natur des Erinnerns, Heidelberg 1999
 –, Psychiatrie, Psychoanalyse und die neue Biologie des Geistes, Frankfurt a. M. 2006
 König, K., Lernen in der Begegnung mit Geschichte, in: *H.-G. Ziebertz / W. Simon* (Hgg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 351–367
 LeGoff, J., Der Mensch des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1996
 Leimgruber, S., Erinnerungsgeleitetes Lernen, in: *G. Hilger / St. Leimgruber / H.-G. Ziebertz* (Hgg.), Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 340–348
 Ruppert, G. / Thierfelder, J. / Gutschera, H. / Lachmann, R., Einführung: Kirchengeschichte im Religionsunterricht, in: *R. Lachmann / H. Gutschera / J. Thierfelder* (Hgg.), Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch, systematisch, didaktisch, Göttingen 2003, 11–42

¹⁸ Leimgruber, Lernen, 341.

- Ruppert G. / Thierfelder, J.*, Umgang mit der Geschichte – Zur Fachdidaktik kirchengeschichtlicher Fundamentalinhalte, in: *G. Adam / R. Lachmann* (Hgg.), *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen ⁶2003, 295–326
- Stauder, G.*, Inhalte des Religionsunterrichts, in: *F. Weidmann* (Hg.), *Didaktik des Religionsunterrichts*, Donauwörth ⁸2002, 213–257

Geschichte der Kirche in Afrika

Samuel Désiré Johnson¹

Dieser Aufsatz gibt einen kurzen Überblick, wie die Kirche in Afrika Fuß gefasst hat. Es geht dabei einerseits um die von den Missionen des Westens bevorzugten Einflusszonen und um ihre Methoden, die sie gebrauchten, um sich in Afrika zu installieren. Andererseits werden wir versuchen, ihr Verhalten gegenüber den lokalen Kulturen zu analysieren, ebenso wie die Beziehungen, die sie zur kolonialen Administration unterhielten. Unsere Untersuchung wird sich auf das westliche Afrika beschränken.

1. Die Einführung des Christentums in Afrika

Wenn man von der Evangelisierung Afrikas spricht, unterscheidet man allgemein drei Hauptphasen²:

Die erste Phase christlicher Präsenz in Westafrika³ geht auf die Portugiesen⁴ im 15. und 16. Jahrhundert zurück. Diese erste Phase war allerdings nur in den portugiesischen Niederlassungen wahrnehmbar. Diese aber bemühten sich erst gar nicht, außerhalb ihrer Handelsniederlassungen zu evangelisieren. Diese Phase hinterließ fast gar keine Spuren, abgesehen von den Inseln Cap-Vert, Príncipe, Sao Tomé und in Ländern wie Angola und Kongo-Zaire. Zum anderen hatten die Portugiesen hauptsächlich Wirtschaftsinteressen und hatten weder materielle noch menschliche Mittel, um die „entdeckten“ Länder in Besitz zu nehmen oder sie gar zu evangelisieren.

¹ Für weitere Einzelheiten zu den in diesem Aufsatz entfalteten Thesen zur Geschichte der Kirche in Afrika siehe: *Samuel D. Johnson*, Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949), Kassel 2004. Die Übersetzung dieses Aufsatzes ist von Edgar Lüllau.

² Siehe *O. U. Kalu*, Afrika-Mission in der Kolonialzeit, in: *Jahrbuch der Evangelischen Mission* 17 (1985), 94–106. Jean Faure teilt die Evangelisation Westafrikas in zwei Hauptphasen ein. Der Beginn der kolonialen Phase um 1884 brachte seiner Meinung nach einen erheblichen Wandel in die missionarische Bewegung in Afrika. In diesem neuen kolonialen Kontext engagierte sich die Mission nicht nur selbstbewusst mit einer neuen Praxis, sie entstand überhaupt. (*J. Faure*, *Histoire des Missions et Eglises Protestantes en Afrique Occidentales des Origines à 1884.*)

³ Es muss aber betont werden, dass seit dem 2. Jahrhundert Afrika als Kontinent in Kontakt war mit dem Evangelium, ja sogar evangelisiert wurde. (*J.-P. Messina*, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Yaoundé 1999, 5 ff.)

⁴ Siehe *Faure*, *Histoire*, 28 ff. Hier handelt es sich nicht um Missionare im engeren Sinne, sondern um geistliche Begleiter der weißen Bevölkerung in den Forts.

Für die zweite Phase ist die „*Fort-Mentalität*“ kennzeichnend. Es handelt sich um die Periode, die vom 17. Jahrhundert bis zur Berliner Konferenz (1884–1885) reicht. Während dieser Phase eröffneten die Händler der verschiedenen europäischen Länder entlang der Küste Handelsniederlassungen oder bauten sich zu ihrem Schutz Forts⁵. In dieser Zeit entstanden zum ersten Mal wohltätige Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäuser etc. Diese Phase zeichnete sich aber auch durch die Tatsache aus, dass die Mission sich räumlich nur sehr langsam ausbreitete trotz der sehr starken Propaganda der westlichen Missionsgesellschaften.

Die dritte Phase beginnt nach der Berliner Konferenz (1884–1885). Diese Phase zeichnete sich durch den Zugang der Missionare in die befriedeten Zonen des Hinterlandes aus. Das ist auch die Zeit, in der sich zwischen den Missionsgesellschaften der verschiedenen Konfessionen eine echte Konkurrenz entwickelte. Die enormen Investitionen für die Errichtung von Institutionen am Ort und dem Aufbau einer Infrastruktur in Westafrika waren das Produkt dieses Konkurrenzkampfes zwischen den Missionen.

Hat die erste Phase kaum Spuren hinterlassen, so kann man feststellen, dass der aktuelle Entwicklungsstand der westafrikanischen Kirchen das Resultat der beiden letzten Phasen ist. Der koloniale Durchbruch hat nicht nur die wirtschaftliche Situation Westafrikas beeinflusst, sondern auch die Missionspolitik der westlichen Missionsgesellschaften. Die Strategie, die bisher darin bestand, autonome christliche Zellen aufzubauen, die ihren Glauben selbst ausbreiteten, nahm ein Ende. So kann man beobachten, dass sich die Missionstheorie der westlichen Missionsgesellschaften vor, während und nach der kolonialen Periode ganz entscheidend verändert hat.

Die bevorzugten Wirkungszonen der Missionsgesellschaften waren die westafrikanischen Küsten. Neue Faktoren, wie die Entdeckungen in der Medizin, insbesondere das Chinin und die Impfung gegen das Gelbfieber, aber auch die Bedürfnisse der europäischen Länder nach Rohstoffen für die neuen Industrien, führten die Missionsgesellschaften dazu, sich langfristig zu etablieren und mit ihren Regierungen zu kollaborieren. Das frühere Engagement für die Ausbildung des einheimischen Personals mit dem Ziel der Schaffung autonomer afrikanischer Kirchen wurde vernachlässigt. Die Einheimischen werden ab jetzt ausschließlich als Hilfskräfte der Mission ausgebildet. Vergessen sind die Prinzipien von Henry Venn, der von der „*Euthanasie der Mission*“⁶ sprach. Die Kirchen Afrikas entwickelten sich immer mehr zu Zweigniederlassungen der Kirchen Europas. Die Missionen richteten sich auf Dauer ein. Nach der Berliner Konferenz hat die Mission leider ihren Charakter einer Bewegung verloren.⁷

⁵ Es gab nach *Faure* (*Histoire*, 27) 23 Forts; *C. P. Lucas*, *An Historical Geography of the British Colonies*, Oxford 1889, spricht von 26 Forts, während *G. MacDonald*, *Gold Coast past and present*, London 1898, 28 f, 35 zählt.

⁶ *Faure*, *Histoire*, 197 ff.

⁷ Ebd., 16.

Die Berliner Konferenz eröffnete eine neue Epoche europäischer Expansion.⁸ Die Folgen dieser Konferenz beschränken sich nicht allein auf politischen, geostrategischen und wirtschaftlichen Gebiet. Die Beziehungen auf den Missionsfeldern veränderten sich nach dieser Konferenz radikal. Die missionarische Arbeit in Afrika nahm eine neue Gestalt an, sie führte zu einer engen Kollaboration zwischen den Missionsgesellschaften und ihren jeweiligen Regierungen. Diese neuen Beziehungen warfen zum Beispiel die bisherige Missionsarbeit in Kamerun über den Haufen. Vor der Berliner Konferenz existierte in Kamerun eine eigenständige Baptistenkirche (gegründet von schwarzen Missionaren aus Jamaika, unterstützt von der Baptist Missionary Society, BMS) mit einheimischen Pastoren. Diese Kirche wurde nach der Berliner Konferenz einer neuen Missionsgesellschaft unterstellt. Sie verlor so ihre Unabhängigkeit.⁹ Das Bild des Weißen gewann immer mehr an Einfluss. Der Schwarze, der schon vor der Berliner Konferenz¹⁰ sehr hohe Verantwortung ausübte, wurde zu einem unbedeutenden Komparsen degradiert.

Die Beziehungen zwischen den westlichen Missionsgesellschaften und der kolonialen Administration waren jedoch komplizierter, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Man kann nur im ersten Überblick behaupten, dass die westlichen Missionare in ihrer Gesamtheit den Kolonialismus unterstützt hätten. Es ist sicher, dass einige unter ihnen ihre Administration vorbehaltlos und unterschiedslos unterstützt haben. Es ist aber auch anzuerkennen, dass einige von ihnen nur nach Notwendigkeit mit ihren Administrationen zusammengearbeitet haben. Andere jedoch haben stark gegen die koloniale Verwaltung opponiert, in dem sie offen für die lokale Bevölkerung eintraten. Es ist aber auch hervorzuheben, dass die Position der Missionare auf dem Missionsfeld nicht immer der ihrer Missionsleitung im Heimatland entsprach.¹¹

Die beiden wichtigsten Missionsmethoden der westlichen Missionsgesellschaften, um Westafrika zu durchdringen und sich dort zu installieren, waren einerseits die Konversion der Chefs oder der Könige (oder wenigstens die Zusammenarbeit mit ihnen) und andererseits der Aufbau von Schulen, um die Einheimischen zu unterrichten.

⁸ D. Fieldhouse, Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert, in: *Weltbild Weltgeschichte* Bd. 29, Augsburg 1998, 178

⁹ Johnson, *Schwarze Missionare*, 101 ff.

¹⁰ Der erste schwarzafrikanische Bischof südlich der Sahara wurde 1518 in Rom von Papst Leo X. ordiniert (*Messina, Christianisme*, 56 ff.).

¹¹ Die Missionare der BMS in Jamaika haben sich erfolgreich für die Emanzipation der schwarzen Sklaven eingesetzt, während ihre Direktion in London eine viel reserviertere Position vertrat, ja eine gegensätzliche, in dem sie ihren Missionaren empfahl, sich nicht für die Sklaven einzusetzen.

2. Die Konversion der Chefs bzw. die Zusammenarbeit mit ihnen

Das Eindringen des Evangeliums in Westafrika wurde allgemein dargestellt als ein Kampf der europäischen Zivilisation gegen die afrikanische Kultur. Von den Chefs, als Repräsentanten und Verteidiger der offiziellen Kultur, hätte man erwarten können, dass sie aus Prinzip gegen die Evangelisation ihrer Leute waren. Das hat allerdings nur den Anschein, denn in Wirklichkeit waren die lokalen Chefs die Hauptpartner der westlichen Missionare.

John Vernon Taylor hat in seiner Studie über das Wachstum der Kirche in Buganda gezeigt,¹² wie entscheidend wichtig die Rolle der traditionellen Chefs für den Prozess der Einpflanzung der Kirche in diesem Gebiet war. Taylor hat in seinem Werk über die Rolle der Chefs und die sozialpolitischen Strukturen der traditionellen Gesellschaft hervorgehoben, wie sehr diese beteiligt waren an der Entstehung und Entwicklung der Kirche in Buganda. Die Begegnung der traditionellen Gesellschaft mit dem Christentum wird hier verstanden als Auslöser einer Reform der traditionellen Gesellschaft, einer Reform, die offensichtlich von den westlichen Missionaren überhaupt nicht beabsichtigt war, wohl aber gewünscht war von einem großen Teil der Bevölkerung. Die Entstehung der Kirche ist in keiner Weise als ein von außen kommender Zwang zu verstehen, sondern vielmehr als eine freie Wahl der einheimischen Bevölkerung. In Kamerun zum Beispiel konnte die Ausbreitung der westlichen Missionen nicht geschehen ohne die aktive Unterstützung der Könige und lokalen Chefs.¹³ Die Basler Mission zum Beispiel, konfrontiert mit der Opposition der einheimischen Baptisten in Akwa, konnte ihre Rettung und die Kontinuität ihres missionarischen Werkes in Kamerun nur ihrer Verlegung in den Kanton Bell verdanken!

3. Die Rolle der Schule im Prozess der Evangelisation

Die Schule spielt bei der Verbreitung der christlichen Kirche in Westafrika eine wichtige Rolle. Durch das Schulsystem sollten die Schüler nicht nur vor der „heidnischen Tradition“ ihrer Eltern bewahrt, sondern auch gegen sie aufgebracht werden. Selbst nach fast 10 Jahren Engagement in Kamerun hat es die Basler Mission nicht geschafft, Erwachsene davon zu überzeugen, sich taufen zu lassen. Nur die Schüler ließen sich taufen. Für viele Schüler war dies sicher so etwas wie eine Schulpflicht, zumal der Schulunterricht und die Taufvorbereitung zusammenfielen und im selben Klassenraum stattfanden. Man kann sagen, dass die Basler Mission auf dem Missionsfeld in Kamerun nur überlebt hat Dank ihrer Schulen! Doch von Seiten der Schüler ist zu sagen, dass sie als Lehrer (Monitore) oder einheimische

¹² J. V. Taylor, *Growth of the Church in Buganda*, London 1963, 32 ff.

¹³ Johnson, *Schwarze Missionare*, 207–229

Katechisten das wichtigste Werkzeug im Prozess der Evangelisierung der afrikanischen Bevölkerung waren. Ein Lehrer oder Katechist war ein Einheimischer im Dienste der Mission, der die Aufgabe hatte zu unterrichten und zu predigen. Es ist deshalb kein Zufall, dass fast alle alten Pastoren in Kamerun früher Lehrer und Katechisten waren. Unter diesen Umständen war es so, dass der einheimische Lehrer oder Katechist gleichzeitig ein Multiplikator im Dienste der Missionsgesellschaft war. Der Lehrer spielte eine wichtige Rolle bei der Expansion des Christentums und bei der Gründung kirchlicher Gemeinschaften. Er war gleichzeitig der Garant einer effektiven Präsenz der jeweiligen Missionsgesellschaft in einer Region.¹⁴ Die einheimischen Lehrer, die später Pastoren wurden, bildeten die neue afrikanische Elite, die die einheimischen Heiler bekämpften und später ihren Platz als Ratgeber und rechte Hand des Chefs oder traditionellen Königs einnahmen. Mehr als der europäische Missionar kämpfte der einheimische Lehrer gegen die eigene Tradition, die er gleichsetzte mit Heidentum!

4. Mission und lokale Kulturen

Von der Haltung der westlichen Missionen gegenüber den lokalen Kulturen sprechend, berichtet Lamine Sanneh, dass die ethnografische Literatur heute fast einmütig glauben machen will, der Afrikaner sei Opfer der Begegnung mit den Missionaren gewesen, was indirekt zur Hypothese führt, dass die Einheimischen auf diese Weise ihre Identität oder ihre Kultur als Folge dieser Begegnung verloren hätten.¹⁵

Dass die Intervention der Mission die Kultur und die lokale Traditionen beeinflusst oder geprägt hat, bleibt unbestreitbar. Trotzdem wäre es übertrieben, diese Begegnung – von Seiten des Afrikaners – nur negativ zu sehen. Wir denken in Anlehnung an Sanneh, dass die Intervention der europäischen Missionare zu relativieren ist. In der Tat, so wie jede Kultur ein Produkt von gegenseitigem Austausch ist, hat auch der Kontakt mit der europäischen Kultur zu einer authentischen Entwicklung der lokalen Kulturen beigetragen. Ebenso wie endogene Elemente können auch exogene Elemente zu einer Entwicklung der vorgegebenen Kultur beitragen. Nach Sanneh sah sich das Christentum von Anfang an vor der Notwendigkeit einer Übersetzungsarbeit aus dem Aramäischen und Hebräischen. Diese Notwendigkeit der Übersetzung führte auf der einen Seite zu einer Relativierung seiner jüdischen Wurzeln und andererseits zu einer Infragestellung von Aspekten der hellenistischen Kultur des römischen Imperiums. Diese

¹⁴ Selbst wenn er wegen Polygamie oder anderer disziplinarischer Probleme von der Teilnahme am Abendmahl der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen war, blieb er trotzdem eine wichtige Hilfskraft für den Aufbau der missionarischen Werke in der betreffenden Region (A. Hastings, *A History of African Christianity 1950–1975*, Cambridge 1979, 269 f.).

¹⁵ L. Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, New York 1995, 202 f.

Übersetzungsarbeit wurde so zum Instrument der Verbreitung des Christentums. Jüdische und griechische Kultur vermischten sich und ermöglichten die Entstehung und Expansion einer neuen Religion, nämlich des Christentums. Diese beiden Kulturen trugen daher zur Charakterbildung des Christentums entscheidend bei.¹⁶ Das Christentum bereichert sich in jeder neuen Umgebung mit dortigen kulturellen Elementen, die sie je nach Möglichkeit integriert. Adrian Hastings beschreibt dieses Phänomen mit dem Begriff „*Village Christianity*“.¹⁷ Der Prozess der Evangelisation Afrikas war sicherlich das Resultat der Spannungen zwischen der europäischen und der afrikanischen Kultur, ein Prozess, der vergleichbar ist mit dem Kontakt zwischen der jüdischen und der griechischen Kultur, ohne jedoch die afrikanische Kultur einfach durch die europäische zu ersetzen. In Wirklichkeit geht das Christentum nicht einfach in einer Kultur auf, sondern es ereignet sich das, was man eine „*Kreolisierung*“ des christlichen Lebens nennen kann.¹⁸ Von dieser Seite her gesehen kann man sagen, dass die Afrikaner nicht einfach nur Objekte, sondern auch Subjekte in ihrem eigenen Prozess der Evangelisation waren. Durch den Prozess der Übersetzung der Bibel haben die Missionare den Einheimischen die Möglichkeit gegeben, sich nicht nur mit dem Evangelium vertraut zu machen, sondern vor allem es zu begreifen und es nach ihrer eigenen Façon zu interpretieren. Schließlich kann man bestätigen, dass in dem Prozess der Evangelisation nicht nur die Einheimischen geprägt und beeinflusst wurden durch die europäische Kultur, sondern auch die Missionare durch die lokale Kultur. Die Missionare, die auf das Missionsfeld als Lehrende kamen, erwiesen sich auch als Lernende (selbst wenn es nur passiv war). Man kann diesen Prozess auch erklären mit dem Konzept der Hybridität, das literarisch entwickelt wurde von Homi K. Bhabha.¹⁹ Um die menschliche Identität zu beschreiben, schlägt das Konzept der Hybridität von Bhabha eine Revision der früheren Urteile vor, die erlaubt über Dichotomien hinaus zu denken. Dieses Konzept ermöglicht es, jenseits von Gegensätzen zu denken, wie „*the colonial and the colonized, the master and the slave, the citizen and the stranger*“. Nach Bhabha gilt es, statt klare Grenzen zwischen den Kategorien zu ziehen, vielmehr zu recherchieren, wie sehr diese miteinander verbunden sind, wissend, dass beide Kategorien aufeinander verweisen und zugleich neue Identitäten bilden.

Zum Schluss betonen wir, dass die Geschichte der Kirche in Afrika es verdient, mit etwas mehr Objektivität neu gelesen zu werden. Was bisher

¹⁶ Ebd.

¹⁷ *Hastings, History*, 272 f.

¹⁸ *Th. Ahrens*, Lutherische Kreolität, in: *Mission nachdenken*, Frankfurt a. M. 2002, 11–14, 137.

¹⁹ *H. K. Bhabha*, *The Location of Culture*, London 1994. Dieser Ausdruck kommt ursprünglich aus der Biologie, um ein Wesen mit verschiedenen Erbteilen zu charakterisieren. Im 19. Jahrhundert wurde dieser Ausdruck für die Mischlinge gebraucht. Dieser Begriff nahm schließlich in den 1980er Jahren eine subversive Bedeutung an (s. bes. S. 4, 38, 193, 207–209).

als klare Tatsache erschien, könnte sich als ungenau erweisen. Die Herausforderung für die Missionsgeschichtsschreibung in Afrika besteht heute darin, sie in Bezug auf den Anteil der Missionen und der westlichen Missionare, als auch auf die Beteiligung der Einheimischen an der Evangelisation ihres Kontinentes in gerechter Weise darzustellen.

Bibliografie

- Ahrens, Th.*, Lutherische Kreolität, in: Mission nachdenken, Frankfurt a. M. 2002
Bhabha, H. K., The Location of Culture, London 1994
Faure, J., Histoire des Missions et Eglises Protestantes en Afrique Occidentale des Origines à 1884, Yaoundé 1978
Fieldhouse, D., Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert, in: Weltbild Weltgeschichte Bd. 29, Augsburg 1998
Hastings, A., A History of African Christianity 1950–1975, Cambridge 1979
Johnson, S. D., Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949) (Baptismus-Studien 5), Kassel 2004
Kalu, O. U., Afrika-Mission in der Kolonialzeit, in: Jahrbuch der Evangelischen Mission 17 (1985), 94–106
Lucas, C. P., An Historical Geography of the British Colonies, Oxford 1889
MacDonald, G., Gold Coast past and present, London 1898
Messina, J.-P., Christianisme et quête d’identité en Afrique, Yaoundé 1999
Taylor, J. V., Growth of the Church in Buganda, London 1963
Sanneh, L., Translating the Message. The Missionary Impact on Culture (ASMS 13), New York 1995

Evangelisation zwischen Allversöhnung und ewiger Verdammnis

Warum evangelisieren, wenn doch alle Menschen
zu Gott kommen?¹

Michael Kißkalt

In unserer „Gemeinschaft für Evangelisation“² erarbeiten wir neue Evangelisationsprojekte und wir diskutieren regelmäßig über missionstheologische Fragen, die an uns herangetragen werden oder über die wir mit den Gemeinden und Mitarbeitern unseres Gemeindebundes ins Gespräch kommen wollen. Ein sehr strittiges Thema ist die Frage nach der ewigen Versöhnung oder der ewigen Verlorenheit der Menschen, die keine Christen sind. Für die einen ist der Gedanke an die ewige Verlorenheit der Menschen ohne Christus ein zentrales Missionsmotiv, für die anderen kommt diese Frage aufgrund ihrer Strittigkeit in ihrem missionstheologischen Nachdenken nur am Rande vor.

Inwiefern hat die Frage nach dem Ergehen des Menschen nach seinem Tode Einfluss auf unsere Mission und Evangelisation? Diese Grundfrage ist der Hintergrund aller folgenden Überlegungen. Wie soll man denken über das Ende des Menschen, über sein Schicksal in der Ewigkeit? Und kann es sein, dass unsere Antwort auf diese Frage Einfluss darauf hat, wie wir unsere missionarische Aufgabe anpacken?³

Was geschieht mit dem Menschen, wenn er einmal gestorben ist? Wir setzen unter uns als Christen voraus, dass wir nicht daran glauben, dass seine Seele in einer neuen Verkörperung eines Tages wiedergeboren wird. Hinduistisch und buddhistisch geprägte Menschen sind davon überzeugt,

¹ Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser am 30. Januar 2006 in Dorfweil (Schmittlen) anlässlich der Impulstagung für Evangelisation (in Verantwortung des Dienstbereichs Mission im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland) vor Mitarbeitern in missionarischen und evangelistischen (Gemeinde-) Diensten gehalten hat.

² Eine Arbeitsgemeinschaft von Evangelisten und evangelistisch interessierten Pastoren, Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen aus dem BEFG, die z. B. die Evangelisationsprojekte „Jesus erleben“ herausgegeben hat (www.jesuserleben.de).

³ An dieser Stelle wurde im Vortrag ein Witz eingebaut, den ich auch dem Leser des Aufsatzes nicht vorenthalten will: *Billy Graham und Reinhard Bonnke kommen gemeinsam zur Himmelstüre. Petrus öffnet und meint: „Wegen euren Evangelisationen sind so viele Leute hier oben, dass wir anbauen müssen. Bis dahin müsst ihr leider in der Hölle warten.“ Nach ein paar Tagen klingelt im Himmel das Telefon. Ein wütender Satan am Apparat: „Petrus, mit diesen beiden, die du mir da geschickt hast, kann ich gar nichts anfangen! Graham hat schon drei Viertel der Leute bekehrt und Bonnke hat die Hälfte vom Geld für eine Klimaanlage beisammen!“*

dass ihr Leben eingebunden ist in das ewige verfluchte Rad der Wiedergeburt, aus dem man nur durch einen ständigen, reinigenden Aufstieg der Seele eines Tages die Hochebene der erlösenden Moksha oder des Nirvana erreicht. Wir als Christen glauben, dass der Mensch einmal lebt, einmal stirbt und sein Leben dann von Gott gerichtet wird (Hebr 9, 27). Wir glauben, dass der Mensch von Gott, seinem Schöpfer in einzigartiger Weise geschaffen wurde und dass er dieses *eine* individuelle Leben hat, um es hier auf Erden, im Rahmen unserer Geschichte, zu gestalten, auszufüllen – und spätestens nach 90 oder 100 Jahren ist es dann vorbei. Eine zweite oder dritte Existenz hier auf Erden wird es nicht geben. An diesem einen Leben entscheidet sich alles. Und darum ist die Frage nach dem Zusammenhang von unserem Leben hier auf Erden und unserem Ergehen in der Ewigkeit so drängend. Dabei denken nicht nur wir Christen so, sondern auch jüdisch und islamisch geprägte Menschen. Besonders im Blick auf die islamische Eschatologie wird uns bewusst, dass die Diskussion in der christlichen Theologie deswegen so schwer ist, weil wir den Menschen als voll verantwortlich für sein Leben ansehen, das doch voll und ganz von der gnädigen Liebe Gottes getragen und umgeben ist. Während die Moslems unsere erste These bejahen, lehnen sie die zweite These ab und können damit eine schlüssige Eschatologie vorlegen.

1. Das „jüngste Gericht“ in der islamischen Theologie

Der Moslem glaubt z. B., dass dem Verstorbenen nach seinem Tod die zwei schrecklichen Todesengel Munkar und Nakir erscheinen werden, um ihn nach seinem rechten Glauben zu befragen. Je nachdem, wie islamtreu (oder auch nicht) der Mensch antwortet, hat er dann in einem angenehmen oder in einem eher unangenehmen Raum auf den großen Gerichtstag Allahs zu warten. An jenem Tag muss er einen feurigen Abgrund auf einer messerscharfen Brücke überqueren. Auf seinen Schultern trägt er eine Waage mit zwei Schalen links und rechts, und hoffentlich hat sich der schwankend balancierende Mensch durch seinen Glaubensgehorsam genügend gute Werke angesammelt, die die Menge der bösen Werke in der anderen Waagschale aufwiegen. Hoffentlich hat er seine religiösen Verpflichtungen eingehalten, hoffentlich hat er sich bemüht, das Gesetz Allahs zu erfüllen, in den großen und kleinen Dingen des Lebens. Nur so kommt er über die messerscharfe Brücke. Durch Allahs Gnade erwählt und durch die Gebete Mohammeds gestützt, kann der gute Moslem dann die Seite des Paradieses erreichen, während die Ungerechten und die Ungläubigen in die Hölle stürzen. In diesen islamischen Vorstellungen, die man teilweise im Koran wieder findet, aber auch in der Sunna (der Tradition des Propheten) oder in verschiedenen Kapiteln der Scharia (in den juristischen und theologischen Kapiteln), finden sich christliche, jüdische und arabische religiöse Überlieferungen wieder. Dieses Kapitel über den Verbleib des Menschen in der Ewigkeit darf

nicht fehlen. Auffallend in der islamischen Eschatologie ist, dass der Aspekt der Gnade, wie wir ihn als Christen füllen, keine Rolle spielt, Allah ist am Ende nur noch der Rechenmeister, der die Zahlenmengen der guten und bösen Werke gegenüberstellt und je nach Ergebnis den Einlass ins Paradies gewährt oder verweigert. Seine Gnade und Barmherzigkeit besteht darin, dass er den Menschen überhaupt die Möglichkeit des Gehorsams und damit den Zutritt ins Paradies gewährt, indem er ihnen im Koran das göttliche Gesetz offenbart. Eine Versöhnung im christlichen Sinn braucht es nicht, denn so böse ist der Mensch nicht, als dass er sich sein Heil nicht erarbeiten könnte.

Unter der Voraussetzung dieses Gottes- und Menschenbildes kann der Moslem leicht eine entsprechende Gerichtstheologie entwerfen, unter deren Vorzeichen dann die Ausbreitung des Islam in *Jihad* („Bemühen“) und *Da'wa* (= „Ruf“, „Einladung“) betrieben wird. Die christliche Erlösungshoffnung und Erlösungsgewissheit für den Glaubenden in Christus erscheint vielen Moslems als häretisch.

Als ich in einem Gespräch mit zwei moslemischen Freunden einmal erwähnte, dass ich keine Angst vor dem Jüngsten Gericht habe, vielmehr gewiss sei, dass Christus für meine Schuld gestorben ist und ich deswegen von Gottes Erbarmen in die Ewigkeit getragen werde, da wurden die beiden ungehalten: ... wie arrogant und anmaßend das doch von mir sei, Gottes Gerichtswort so vorweg zu nehmen. Dann hätte ich ja keine Motivation mehr, ein gutes, gottgehorsames Leben zu führen. Das öffne doch der Laschheit und Gleichgültigkeit Tor und Tür. Das sei ein trügerischer, ein gefährlicher, ein gotteslästerlicher Glaube, diese „christliche Heilsgewissheit“.

So problematisch kann es also sein, von Gottes Gnade zu reden. Gottes Gnade kann ungerecht erscheinen, aber nur für die, die sich für gut halten und ihre Sündhaftigkeit, ihr Angewiesensein auf Gottes Gnade nicht erkennen: eben die Erfahrung, dass der Mensch am Ende nichts in der Hand hat vor Gott, sondern auf Gottes Gnade angewiesen ist. Die Erfahrung der Übermacht der Gnade Gottes hat in der christlichen Theologie zur Lehre von der „*Apokatastasis Pantou*“ (Wiederbringung aller Dinge) oder von der *Allversöhnung* geführt. Die Herausforderung dieser Lehre liegt in der Antwort auf die Frage, welche Bedeutung die übermächtige Gnade Gottes für die Ewigkeit haben könne.

2. Entwicklung der Allversöhnungslehre in der christlichen Theologie⁴

Die Frage nach der Zukunft des Menschen nach dem Tod ist keine nebensächliche, denn ihre Beantwortung hat Bedeutung für unser Leben hier

⁴ Das Werk von J. Ch. Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 2000 beschreibt die geschichtliche Entwicklung der Allversöhnungslehre und ihre systematisch-theologischen Ausprägungen ausführlich (630 Seiten in 2 Bänden) und in einer hochwissenschaftlichen Sprachgestalt, geht aber in seinen Argumentationen auf philosophische Fragen ein, die im Kontext des vorliegenden Themas

und jetzt. Die Frage nach dem Gericht, die Frage nach einer Gerechtigkeit über die Geschichte hinaus, ist mitentscheidend dafür, wie wir unser Leben führen hier auf Erden. Ob sich die Lügen und Halbwahrheiten unseres Lebens für die kleine Spanne unserer Zeit lohnen, oder ob das klare Licht eines Offenbarwerdens in der Ewigkeit in unser kleines Leben hier und jetzt hineinleuchtet, hat ganz praktische Auswirkungen.

Was kommt aus der Ewigkeit in unser Leben hinein? Ist es der rote Feuerschein der Hölle oder das alles verschluckende schwarze Nichts? Je nach Zeit und Philosophie nahm das christliche Reden vom Gericht und von der Ewigkeit verschiedene Facetten an. In der evangelischen theologischen Diskussion über die Ewigkeit überwiegt heute die theologische Überzeugung von der Übermacht der Gnade in der Ewigkeit. In ihrer extremen Form redet sie von der Allversöhnung, der Apokatastasis.

2.1. Zur Geschichte der christlichen Allversöhnungslehre

Schon in den ersten Jahrhunderten nach Christus entstand die Lehre von der „Apokatastasis“, der „Wiederbringung aller“, von der in der Apostelgeschichte geredet wird (3, 19 f.): *So tut nun Buße und bekehrt euch, dass eure Sünden getilgt werden, damit die Zeit der Erquickung komme von dem Angesicht des Herrn und er den sende, der euch zuvor zum Christus bestimmt ist: Jesus. Ihn muss der Himmel aufnehmen bis zu der Zeit, in der alles wiedergebracht ist, wovon Gott geredet hat ...*

Und auch wenn hier im Kontext eigentlich von der alttestamentlichen Prophetie die Rede ist, die in Christus zur Erfüllung kommt, so wurde dieser Ausdruck von der „Wiederbringung aller Dinge“ zum Terminus technicus von der Allversöhnungslehre, die ihre ersten Konturen unter den altkirchlichen alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes bekam.

Der vom Neoplatonismus geprägte Theologe Origenes (ca. 185 bis ca. 254), einer der brilliantesten Theologen der frühen Kirche, entwickelt in seiner Theologie ein zyklisches Geschichtsverständnis: Das Ende kehrt zum Beginn zurück. So wie alles Sein und Werden seinen Ursprung in Gottes Güte hat, so wird auch alles wieder in Gottes Güte enden. Die Weltgeschichte ist ein Kreislauf von Gott als Anfang – hin zu Gott als Ziel, wobei diese Rückkehr allein Christus verdankt ist, der die Feinde besiegt und die Menschheit mit Gott versöhnt. Gott wird in Christus die ganze Schöpfung wiederherstellen, auch seine Feinde, der Teufel und die Dämonen werden überwunden und von Gottes Güte eingeholt werden.⁵ Während diese Lehre von den

weniger relevant sind. Darum beziehe ich mich im Folgenden nicht explizit auf das Buch von Janowski.

⁵ Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit den Alexandrinern Clemens und Origenes bei R. Hille, Die Auseinandersetzung der frühen Kirche mit dem Heilsuniversalismus in Theologie und Mission: heute wieder aktuell?, in: *Th. Schirrmacher* (Hg.), Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit den nicht christlichen Religionen. FS Peter Beyerhaus, Nürnberg 1999, 514–526, hier: 515–519; gegenüber der verstehenden

Hauptströmungen der römischen Kirchen verworfen wird, später auch von den protestantischen Hauptströmungen des Luthertums und des Calvinismus, wirkt sie doch kräftig weiter und wird später z. B. in den erwecklichen Kreisen des württembergischen Pietismus aufgegriffen⁶. Zeuge der Allversöhnung im 19. Jahrhundert ist z. B. auch Johann Christoph Blumhardt, der aufgrund seiner „Jesus-ist-Sieger-Theologie“ seinen kirchlichen Glauben an die ewige Verdammnis verliert und seine Lehre vom karfreitaglichen „Generalpardon“ entwickelt, eine Lehre, die von seinem Sohn Christoph dann mit großer Gewissheit von den Kanzeln verkündigt wird.⁷

Auch in der angelsächsischen Erweckungsbewegung (Anglikaner, Presbyterianer, Quäker, Baptisten, Methodisten) findet die Allversöhnungslehre ihren Widerhall. In englischen und amerikanischen baptistischen Kreisen waren es die General Baptists, die die Erwartung einer universalen Versöhnung zu einem zentralen Element ihres Glaubens gemacht haben. Im angelsächsischen Konflikt zwischen den *General Baptists* und den *Particular Baptists* wird deutlich, wie eng die Frage nach dem Weltausgang mit der Frage der Prädestination verbunden ist. Particular Baptists legen den Akzent auf die Lehre von der „Doppelten Prädestination“ und enden folgerichtig bei der „Lehre vom doppelten Weltende“. *General Baptists* lehnen die Lehre von der Doppelten Prädestination ab und finden sich tendenziell bei der Lehre von der „allgemeinden“ Versöhnung aller Menschen durch Christus, die den Glaubenden schon zuteil wird.⁸ Im 20. Jahrhundert ist

Deutung des Origenes bei M. Striet, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick; in: ThQ 184 (2004), 185–201, hier: 192, und der differenzierten Analyse des origenistischen Denkens bei M. Mühling, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen 2007, 274–276.

⁶ Besonders bei Johann Albrecht Bengel: †1752; Friedrich Christoph Oetinger: †1782; Geschichte als Entwicklung und Läuterung hin zur vollendeten Einswerdung mit Gott; Philipp Matthäus Hahn: †1790; Johann Michael Hahn: †1819, mit seinen pietistisch michelianischen Gemeinschaften (heute noch die „Hahn’schen Gemeinschaften“); vgl. E. Staehelin, Die Wiederbringung aller Dinge. Rektoratsrede, gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 18. November 1960, Basel 1960, 21–24; vgl. in einer zusammenfassenden Form bei E. Beyreuther, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 287: „Die Christusoffenbarung wird als entscheidender Wendepunkt in eine progressive, stufen- und staffelweise Heilsentwicklung nach dem Plan Gottes hineingezogen.“ Detailuntersuchungen zur Aufnahme des Origenes in diesen pietistischen Kreisen (vor allem bei J. W. Petersen) bei M. Meier, Der bekräftigte Origenes; in: PuN 31 (2005), 137 ff.

⁷ „Eine Hölle statuieren, wo Gott in alle Ewigkeit nichts mehr zu sagen hat, das heißt das ganze Evangelium auflösen; wir müssen uns wehren bis auf den letzten Atemzug, bis auf den letzten Blutstropfen, daß der ganze Himmel, die ganze Erde, die ganze Totenwelt in die Hand Jesu kommt; muß ich für einen Menschen, für ein Gebiet die Hoffnung aufgeben, so bleibt eine Last des Todes, eine Last des Wehes, eine Last der Nacht und der Finsternis; dann ist eben Jesus nicht das Licht der Welt.“ Vgl. E. Staehelin, Wiederbringung, 35–37 (Zitat: 36f.). Eine neuere und detailliertere Untersuchung zur Apokatastasisoffnung bei den Blumhardts findet man bei F. Groth, Chiliasmus und Apokatastasisoffnung in der Reich-Gottes-Verkündigung der beiden Blumhardts, in: PuN 9 1983, S. 56–116.

⁸ Vgl. G. Balders, Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten), in: B. Motel, Glieder an einem Leib. Freikirchen in Selbstdarstellungen, Konstanz

es dann der baptistische Theologe Walter Rauschenbusch, Professor der Kirchengeschichte am Baptist Theological Seminary in Rochester und herausragender Repräsentant des „Social Gospel“, der dafür plädiert, dass die Christen sich zu den Gefangenen in der Hölle begeben müssten, um, in der Gesinnung Jesu, mit ihnen das Leben zu teilen und für sie zu hoffen.⁹

Die prominenten Vertreter der Allversöhnungslehre in der Geschichte der Christenheit waren also keine liberalen Theologen, sondern Christen, die ihren Glauben und die Bibel ungemein ernst nahmen.¹⁰

2.2. Zur biblisch-theologischen Begründung der Allversöhnungslehre

Die Argumente der Vertreter der Allversöhnung sind nicht nur philosophischer Art, sondern sie berufen sich auf eine Reihe von *biblischen Aussagen*: Gott will die Versöhnung und Erlösung der Menschen; also setzt er auch seinen Liebeswillen durch. Gott will doch, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Darum hat sich Christus Jesus gegeben zur Erlösung für alle (1 Tim 2, 4 ff.). Gottes Erlösung ist universal, sie umfasst alle Menschen, die ganze Schöpfung, die Welt: „Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt“ (Röm 5, 18; vgl. 1 Kor 15, 22). Gott ist der Versöhner, der seine Versöhnung zu den Menschen bringt. In Christus versöhnte Gott die Welt (2 Kor 5, 19 f.; vgl. Kol 1, 20). In Christus soll alles zusammengefasst werden, was im Himmel und auf Erden ist (Eph 1, 9 f.). Und in seinem großen Auferstehungskapitel an die Korinther schreibt Paulus (1 Kor 15, 28), dass am Ende „Gott alles in allem“ sein wird¹¹.

Das Gerichtshandeln Gottes ist ein vorletztes Geschehen, denn am Ende wird Gott alle Menschen von ihren Gerichtswunden heilen und in das Neue Jerusalem hineinführen. Besonders die apokalyptisch motivierten würt-

1975, 96 f. Die General Baptists hatten ihren Ursprung unter englischen Emigranten in Holland (Thomas Helwys), während sich die Particular Baptists ursprünglich aus einer konventikelhaften Reformbewegung der Kirche von England heraus entwickelten und mit der baptistischen Bewegung holländischen Ursprungs (Rückkehr 1611 nach London) in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verschmolz. Ihre theologischen Differenzen konnten sie aber erst im 19. Jahrhundert überwinden (1891). Ausführlich bei R. Hayden (Hg.), *English Baptist History & Heritage. A Christian Training Programme Course*, 1990, 22–64, 79–96.

⁹ Vgl. *Staehelin*, *Wiederbringung*, 41 f.

¹⁰ Ich selbst habe während meiner Studienzeit in Tübingen erlebt, wie aktiv und teilweise offensiv missionarisch pietistische Gruppen für die Allversöhnung eingetreten sind, mit der aufgeschlagenen Bibel in der Hand.

¹¹ Vgl. hierzu die Auslegung von M. Gielen, *Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15, 20–28 im Kontext paulinischer Theologie*; in: *BZ* 47 (2003), 86–104: Sie zeigt den heilsuniversalistischen Ansatz des Paulus auf, weist aber auch, im Rahmen anderer paulinischer Aussagen, auf die Situationsbezogenheit dieser Sätze hin und warnt vor ihrer schnellen dogmatischen Vereinnahmung in die eine oder andere Richtung.

tembergischen Pietisten Bengel und Oetinger argumentieren mit Bildern und Versen aus dem Buch der Offenbarung des Johannes: Völker und Könige (die vorher im Buch immer unter den Gottesgegnern gezählt wurden) „tummeln“ sich in der Neuen Stadt im Lichte des Lammes (Offb 21, 24). Wo für bräuchte es sonst dort Blätter von den Bäumen des Lebens zur Heilung der Völker, wenn nicht zur Heilung der Gerichtswunden (Offb 22, 2).

Die liberale Theologie um Friedrich Schleiermacher (1768–1834) fährt eine ganze Reihe von Argumenten auf, die konsequent zur Allversöhnung hin führen¹²: Nach Schleiermacher ist die ganze Weltgeschichte einem Entwicklungsprozess unterworfen, durch den Gott die Menschheit zur höchsten Spiritualität führt. Dieser Entwicklungsprozess wird getragen von der ewigen Liebe Gottes, die in seinem Geist offenbar wird. Angesichts der ewigen Liebe Gottes könne eine ewige Verdammung deshalb für die Menschen nicht in Frage kommen. Was traditionell Verdammnis genannt wird, ist höchstens eine Zwischenstation der menschlichen Entwicklungsgeschichte. Der Unterschied zwischen denen, die als Gläubige sterben, und denen ohne Glauben besteht nur darin, dass die einen früher und die anderen später in das Reich Gottes aufgenommen werden (Einschaltung einer fegefeuerartigen „Zwischenstufe“). In Gottes Vorsehung ist doch ständig Gottes Gnade am Werk. Aufgabe der Kirche ist es, die Menschen außerhalb ihrer selbst gemäß Gottes Vorsehung nach und nach einzusammeln. Kann man sich eine unvollständige Kirche am Ende der Zeit vorstellen? Kann man glücklich als Geretteter im Himmel sein, im Bewusstsein, dass viele in der ewigen Verdammnis „schmoren“? Letztendlich wird Gottes Vorherbestimmung so kräftig sein, dass alles Böse/Widergöttliche überwunden wird. Das Ziel des Lebenswerkes Christi ist nicht die Verdammung von Menschen, sondern eine universale Zusammen- und Rückführung aller Seelen zu Gott.

Obwohl Karl Barth mit seinem christozentrischen Ansatz einen Gegenakzent zu Schleiermachers Geist- und Erfahrungstheologie setzen wollte, kommt er in dieser Frage am Ende doch zu einem ähnlichen Ergebnis, nur argumentiert Karl Barth radikal vom Christusereignis her: Gottes Heil triumphiert in Christus: In Christus hat Gott die Macht der Sünde und des Todes besiegt. Als Christus auf Golgatha starb und nach drei Tagen auferstand, hat er dem Teufel und dem Tod das Genick gebrochen. Die Macht des Bösen ist gebrochen, auch wenn es noch nicht gänzlich offenbar ist. Nur die Glaubenden erkennen es schon, aber einige denken und leben noch so, als ob noch der Teufel das letzte Sagen hätte. Aber in Christus sind alle Menschen erwählt, und das muss man ihnen sagen und bezeugen, damit auch sie sich in die Schar der Zeugen einreihen. Die Heimkehr aller ist in Christus längst vollzogen; die Menschen aber „trödeln“ auf dem Weg. Trotz dieser universalistischen Christologie wehrt sich Barth gegen jegliche all-

¹² Die Frage nach der Wirksamkeit des Heils in denen, „welche wir außerhalb der Gemeinschaft Christi finden“, thematisiert *Schleiermacher* in: *Der christliche Glaube*, hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, Bd. 2, 233 ff (§ 119.2).

versöhnliche Vereinnahmung: „Die Kirche soll dann keine Apokatastasis, sie soll dann auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit der Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber.“¹³

Nach Barth hat nämlich das Böse keine Eigenmächtigkeit. Er bezeichnet es als das Nichtige, das keine eigenständige Existenz unabhängig von Gott hat. Der gnädige Wille Gottes ist so stark, dass alles, was sich gegen ihn stellt, keine eigene Existenz haben kann. Letztendlich wird alles in die Erlösung Gottes mit einbezogen. Die Hölle ist in Christus quasi verschlossen.¹⁴ Barth will der Güte Gottes keine Grenzen aufzeigen, doch er will auch nicht den Menschen gleichgültig oder anmaßend machen durch ein „automatisches“ Gerettetwerden. Gottes Gnadenwahl muss der Mensch aktiv in Anspruch nehmen. So tendiert Karl Barths Lehre zur Allversöhnungslehre, grenzt sich aber noch davon ab.¹⁵

Während also die Lehre der Allversöhnung erst in den letzten drei Jahrhunderten der Kirchen- und Theologiegeschichte an Breite gewonnen hat, wurde die in den früheren Kirchenlehren vorherrschende „Lehre vom doppelten Weltausgang“ in den letzten Jahrzehnten (vor allem in den europäisch geprägten Kirchen und Theologien) zurückgedrängt. Auf die Entwicklung und Begründung dieser Lehre sei nun ein Blick geworfen.

3. Die Entwicklung der „Lehre vom doppelten Weltausgang“ in der christlichen Theologie

Die von Origenes akzentuierte Lehre von der Apokatastasis wurde in der Entwicklung der römisch-katholischen Theologie nicht aufgegriffen. Prägend für die Theologie und Mission der Hauptströmungen im Katholizismus¹⁶ und im Protestantismus wurde die „Lehre vom doppelten Weltausgang“, die Überzeugung, dass die Menschen je nach Glauben oder

¹³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, KD II/2, Zürich 1959, 529.

¹⁴ Vgl. ebd., 551: „[...] wir tatsächlich nur von einem Triumph der Hölle wissen – und das ist die Überlieferung Jesu – [...], damit sie nie mehr, über Keinen mehr triumphieren dürfe und könne.“

¹⁵ Bis heute streitet man sich darüber, inwiefern Karl Barth Allversöhner war oder nicht; vgl. *Mühling*, *Grundinformation Eschatologie*, 279. Tendenziell ist wohl Striet Recht zu geben, der über K. Barth schreibt: „[...] der die Apokatastasis zwar nicht als notwendige, wohl aber als im Heilsereignis Jesu faktische Wirklichkeit gewordene gedacht hat, so wie es der von Ewigkeit her feststehenden Erwählung der Menschheit entsprach.“ (*Striet*, *Streitfall Apokatastasis*, 197.)

¹⁶ Eine neuere katholische eschatologische Dogmatik zu dem Thema ist die von *M. Kehl*, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1999. In diesem auch für den theologisch nicht geschulten Leser gut verständlichen Buch wird die Frage nach der Allversöhnung kurz, aber angemessen diskutiert und dann im vorherrschenden katholischen Sinn entschieden.

Unglauben, je nach guten oder schlechten Werken die Ewigkeit im Himmel bei Gott oder in der Hölle verbringen werden. So weisen die Lutheraner¹⁷ in ihrem „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 die Idee (der „Wiedertäufer“!) entschieden zurück, dass „die Teufel und die verdammten Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden“ (Art. 17).

Für die Behauptung, dass das Jüngste Gericht die Menschen in ewig Gerettete und ewig Verlorene scheidet, kann man eine Reihe von biblischen Belegen anführen: Die Texte, die die Einzigkeit der Heilsbedeutung Jesu hervorheben (Joh 3,16; 14,6; Apg 4,12), sind an dieser Stelle nur bedingt brauchbar, weil sie auch von Theologen mit allversöhnerischen Tendenzen ernst genommen werden, in dem Sinn, dass kein Mensch an Christus vorbei in die Ewigkeit Gottes eintritt, nur fixieren sie die Christusbegegnung nicht auf die Lebenszeit des Menschen hier auf Erden.

Doch kommt man bei der Betrachtung der verschiedensten neutestamentlichen Texte nicht an einer dualistisch-apokalyptischen Grundhaltung der neutestamentlichen Autoren vorbei. In den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften bricht dieses Denken immer wieder durch: Wenn Paulus z. B. in einem seiner Briefe an die Korinther (2 Kor 2,14–16) zwischen denen unterscheidet, die gerettet, und denen, die verloren werden, die einen ein Geruch des Todes zum Tode, die anderen ein Geruch des Lebens zum Leben. Wenn hier auch der futurische Aspekt der Verlorenheit nicht deutlich zum Ausdruck kommt, so dann eher im 2. Thessalonicherbrief, wenn der Autor von der Vergeltung Gottes redet „an denen, die Gott nicht kennen und die nicht gehorsam sind dem Evangelium unseres Herrn Jesus. Die werden Strafe erleiden, das ewige Verderben, vom Angesicht des Herrn her und von seiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird, dass er verherrlicht werde bei seinen Heiligen ... (2 Thess 1,6–9).

Andere neutestamentliche Texte reden klar von einer futurischen, ewigen Verlorenheit: Z. B. bezeugen Jesu Gleichnisse von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen (Mt 25,1–12) oder die Beispielgeschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31) ein definitives und unveränderliches letztes Gerichtsurteil von Annahme und Zurückweisung. Auch Worte wie Mk 9,43 „Wenn dich deine Hand zum Bösen verführt, dann hau sie ab; es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben zu gelangen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen, in das nie erlöschende Feuer“, weisen auf eine Entscheidung mit unabänderlichen Folgen hin.

Darüber hinaus ist im Neuen Testament die Rede von einem Jüngsten Gericht, das für die einen mit dem ewigen Höllenfeuer, für die anderen mit der ewigen Seligkeit bei Gott endet. Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31 ff.) endet damit, dass der Richter die Böcke von den Schafen scheidet, und die einen hingehen zur ewigen Strafe, die anderen in das ewige Leben.

¹⁷ Vgl. z. B. H. Schwarz, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Wuppertal / Zürich 1991, 191–199; ders., *Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie*, Göttingen 2002, 99–101.

Ähnlich spricht der Seher Johannes von dem Weltgericht (Offb 20, 10–15), wenn im Gericht die Bücher des Lebens und der Werke geöffnet werden, und diejenigen, welche nicht im Buch des Lebens stehen, werden nach dem Buch der Werke gerichtet, und ihr Ende ist im „feurigen Pfuhl“, in dem sie gequält werden Tag und Nacht, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

So finden die Anhänger der beiden Lehrensätze die biblischen Belege, um ihre Eschatologie zu untermauern. Doch erscheint es hermeneutisch zweifelhaft, diese brennende Frage nach dem ewigen Schicksal der Menschen auf diese Art und Weise zu lösen, dass man die Bibelstellen gegeneinander aufstellt. Im Folgenden seien drei theologische Entwürfe vorgestellt, die sich um eine dogmatische Verbindung der beiden biblischen Traditionsströme bemühen.

4. Theologische Lösungsversuche

In dieser Frage kommt man mit biblischen Argumenten allein nicht weiter. Auswahl und Auslegung der Bibelstellen sind vom jeweiligen theologischen Vorverständnis geprägt.

Grundsätzlich ist anzumerken, dass der apokalyptische Kontext des Neuen Testaments mit seinem dualistischen Denken die eschatologische Scheidung der Menschheit wohl implizit voraussetzt, und sie nicht besonders thematisiert. Andererseits zeigt die äußerst zurückhaltende Thematisierung der Zukunft des Unglaubens und des Unheils an, dass die urchristliche Verkündigung ihren Fokus und ihre Motivation in der Verheißung des Glaubens und in der Hoffnung auf das in Christus angebrochene Heil hat.

Gegenüber den „Allversöhnern“ ist theologisch zu fragen, warum es nicht denkbar ist, dass Gott zwar von Herzen die Versöhnung der Menschen will, sie aber nicht dazu zwingen mag, sondern ihre Entscheidung respektiert. Zum liebenden Gott gehört auch die Gewährung der Freiheit. Von daher muss sein Versöhnungswille kein Heilsautomatismus sein. Weiter ist angesichts der himmelschreienden Ungerechtigkeiten in der Welt zu fragen, ob die allversöhnerische Nivellierung von Opfern und Tätern in der Ewigkeit nicht etwas Zynisches an sich hat.¹⁸

Gegenüber denen, die am Ende eine ewige Hölle neben einem ewigen Himmel behaupten, muss darauf hingewiesen werden, dass in den angegebenen Bibelstellen nicht in dogmatischer Weise von Himmel und Hölle geredet wird, sondern um Christen in Bedrängnis zu trösten (Offb 20; 2 Thess 1, 6–9; 2 Kor 2: Feindschaft durch Juden) oder um sie motivieren, am Glauben festzuhalten und ihn im Leben umzusetzen. Christen werden ermahnt, sich um die Leidenden zu kümmern, denn in ihnen begegnet ihnen der leidende Christus (Mt 25). Das Ziel dieser Aussagen ist, dass Christen von der Möglichkeit des Verderbens (in uns allen!) zu Christus

¹⁸ Vgl. ebd., 195.

fliehen, an ihrem Glauben festhalten und diesen Glauben praktisch werden lassen. Mit der *Möglichkeit* der ewigen Gottesferne wird gedroht, damit die Christen in diesem Leben dem Evangelium gehorsam leben. Weiter steht die systematisch-theologische Frage nach der Treue Gottes im Raum: Kann es wirklich sein, dass Gott zwar durch das Sterben seines Sohnes alles tut, um die Menschen zu retten, aber beim Durchsetzen dieser Rettung hält er sich zurück?¹⁹

Weder aus den einen noch aus den anderen Texten kann man eine abgeschlossene, allgemein gültige dogmatische Lehre machen. Denn man kann weder die biblische Linie von der universalen Versöhnung durch Gott noch die biblischen Belege zum doppelten Weltausgang einfach aus der Bibel ausschneiden.²⁰ Die Theologen, die sich aus der Bibel nur herauspicken, was zu ihrer allversöhnerischen Liebesphilosophie passt, haben natürlich keine Probleme, die biblischen Gerichtsstellen als kulturell bedingt und im Grunde irrelevant hinzustellen. Demgegenüber gibt es redliche Versuche, die biblischen Texte ernst zu nehmen, mit der Spannung der beiden Aussagen umzugehen und in einer eschatologischen Lehre zu verbinden.²¹

Als guter Lutheraner liest z. B. Ernst Staehelin²² die Bibeltexte von der biblischen Mitte her: „ob sie Christum treiben“. Von diesem Kriterium her erscheint ihm die Botschaft von der „Erlösung aller“ und dem vollen Sieg Gottes über alle widergöttlichen Kräfte dem Evangelium von Jesus Christus näher zu stehen als die Lehre vom doppelten Ausgang der Weltgeschichte. Der Gerichtsgedanke ist vielmehr im Rahmen der Versöhnungslehre zu verstehen: Gottes Liebe ist „die heilige Liebe des Zurechtbringens und der Wiederherstellung“. Das Erlösungswirken Gottes bringt auch das Strafgericht mit sich, als Läuterung des Menschen. Staehelin tendiert damit zu einer Interpretation der Hölle als eine Art „Fegfeuer“, „Purgatorium“, wie man sie immer wieder unter protestantischen Theologen findet.²³ Dem

¹⁹ Vgl. ebd., 196.

²⁰ R. Hille nennt letztlich zwei Argumente, warum die Lehre von der Allversöhnung nicht wahr sein darf oder kann: Sie widerspricht den Bekenntnisschriften und sie schwächt die Mission. Die hermeneutische Brille, mit der die Bibel gelesen werden soll, sind die Bekenntnisschriften; und da sie die Allversöhnung ablehnen, ist die Vorentscheidung über die Gewichtung der divergierenden biblischen Aussagen gefallen (vgl. Auseinandersetzung, 522). Hier zeigt sich eine fast altkatholische Traditionsgewichtung, die dem aktuellen Wirken des Geistes beim Lesen der Schrift keinen Raum mehr gibt.

²¹ M. Striet (Streitfall Apokatastasis, 190) eröffnet angesichts der unterschiedlichen Richtungen der biblischen Aussagen seine Argumentation für eine denkerische Öffnung zur Apokatastasis hin in dem Sinn, dass er schreibt: „Die entscheidende Frage lautet vielmehr, ob bei aller Unterschiedlichkeit der biblischen Theologien diese [...] auf einen gemeinsamen Inhalt hin verdichtet werden können, der die theologische Reflexion auf die Frage nach einer möglichen Apokatastasis systematisch eröffnet.“ Und weiter: „Von daher stellt sich die Frage, ob die Hoffnung auf die Apokatastasis dem Gott Israels, den auch Jesus als den seinen im Leben beanspruchte, entspricht und somit den Begriff des Glaubens mitbestimmen darf.“ (Ebd., 191.)

²² Vgl. Staehelin, Wiederbringung, 42–45.

²³ Vgl. Schwarz, Jenseits von Utopie, 188–191.

entspricht die Argumentation des katholischen Theologen Josef Ratzinger, inzwischen Papst Benedikt XVI.: Er sieht das Fegfeuer nicht als ein überweltliches Konzentrationslager, in dem die Menschen Strafen erleiden, die ihnen einfach übergöttlich aufgedrückt werden. „Es ist vielmehr der von innen her notwendige Prozess der Umwandlung des Menschen, in dem er christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *Communio Sanctorum* wird.“²⁴

Auch Emil Brunner²⁵ sieht den Zielpunkt des Gotteswillens nicht im Gericht, sondern im „Heil durch die unbedingte Gnade in Christus“. In der Christusoffenbarung kommen die Heiligkeit Gottes und seine Liebe zusammen. Der Mensch als „Du Gottes“ muss in seiner Verantwortlichkeit (Gal 6, 7 f.) Rechenschaft ablegen vor dem unparteiischen und gerechten Richter. Im Gericht allerdings verwandelt sich der Anspruch Gottes in den gnädigen Zuspruch, indem an die Stelle unserer fehlenden Gerechtigkeit die Gerechtigkeit des Christus tritt. Letztlich ordnet er die Höllenaussagen auch so ein, dass wir durch das Feuer des Gerichts (1 Kor 3, 13–15) hindurch erlöst werden. Es gelte also beides zu lehren: Das jüngste Gericht mit dem doppelten Ausgang und die Allversöhnung. Wir können nämlich die Gnade Gottes gar nicht verstehen, ohne den Gedanken des Gerichts mitzudenken. Die Frage, ob es ein Verlorengehen gebe oder eine Allversöhnung, hält er für eine falsche Frage, weil sie zu sehr verobjektiviert, während das menschliche Nachdenken über Gott und sich selbst nicht philosophisch ablaufen könne, sondern müsse in der Haltung des Anredens und des Angeredetseins erfolgen: „Das Gericht soll mich treffen, ebenso wie ich der durch Christus Versöhnte bin.“ So muss der Mensch auf Gottes Stimme vom Weltgericht hören, damit er ihn fürchte, und er muss auf Gottes Stimme von der Versöhnung hören, damit er ihn liebe. Das Kriterium aller echten Theologie liegt für Brunner darin, ob sie einmündet in das „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ (Lk 18, 13) und darüber hinaus in das „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren Herrn Jesus Christus!“ (1 Kor 15, 57).

Auch der lutherische Theologe Paul Althaus, der seine Eschatologie in denselben Jahren verfasst hat wie Emil Brunner seine Dogmatik, versucht die beiden biblischen Aussagen von der universalen Versöhnung und dem jüngsten Gericht ernst zu nehmen.²⁶ Aufgrund der inhaltlichen Dichte und Weite seiner Aussagen und ihrem Nutzen für eine Theologie der Evangelisation sei Althaus hier etwas ausführlicher dargestellt:

Ähnlich wie Brunner bezieht auch Althaus Evangelium und Gericht so aufeinander, dass das Evangelium das Gericht überwindet, weil es dieses an der Person Jesu vollzieht und bestätigt. Vor Gott wandelt sich durch Jesus

²⁴ J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. 9: Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 188. Ähnlich argumentiert z. B. auch der württembergische Pietist Oetinger, wenn er von den „wartenden Seelen“ des Totenreiches spricht (*E. Beyreuther, Pietismus*, 272, 282).

²⁵ Vgl. E. Brunner, *Dogmatik III*, Zürich 1960, 464 ff.

²⁶ Vgl. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1961, 172–196.

das Gericht über den Menschen in seine Rechtfertigung, seine Verwerfung in seine Berufung. Jesus Christus bedeutet die Höhe und die Entscheidung im Gericht Gottes. Darum ist die Stellung des Menschen zu Jesus entscheidend.²⁷ Diese Entscheidung im Glauben oder im Unglauben geht dem jüngsten Gericht als der letzten Entscheidung entgegen. Zwar hat auch „der Glaube [...] das Zornesgericht nicht hinter sich, sondern immer wieder unter sich“²⁸, doch flieht er in der Wirklichkeit der Verwerfung zu Gottes Barmherzigkeit in Christus. Die Frage nach dem Ausgang der Menschheit will Althaus von der Rechtfertigung des Sünders durch Christus her verstehen und kommt zur Widersprüchlichkeit des Glaubens: Vor Gott ist der Mensch verantwortlich und schuldig und doch hält ihn Gott liebevoll in seiner Hand und schenkt ihm den Glauben. Der Theorie vom Gerichtshandeln Gottes als Evolution des menschlichen Bewusstseins, als Läuterung und Emporhebung des endlichen Geistes bis zur völligen Einswerdung mit Gott (vgl. Lessing, Schleiermacher, Troeltsch) kann höchstens die menschlich-psychologische Außenseite des Gerichtes Gottes beschreiben, aber nicht die Innenseite: Im Gericht Gottes vollzieht sich Entscheidung und Scheidung von Gut und Böse. Letztlich könne die christliche Eschatologie um der Gewissenserfahrung mit Christus willen nicht auf den Gedanken eines möglichen doppelten Ausgangs der Menschheitsgeschichte verzichten. „Was Gott mit den Nichtglaubenden vorhat, mit denen, die nicht durch das Zeugnis von Christus erreicht sind oder noch nicht in ihre Entscheidungsstunde geführt sind, nach welchem Maßstab er sie richten wird, das ist sein Geheimnis.“²⁹ Zaghaft erwähnt Althaus den Gedanken der „vocatio generalis“ an alle Menschen: „Vielleicht wird Gott die von Christus nicht erreichte Menschheit nach ihrer Haltung gegenüber der ihr jeweils kundgewordenen Wahrheit richten.“³⁰ Oder kann man von einem neuen Handeln Christi jenseits der Geschichte ausgehen (1 Petr 3, 19)?

Die Hölle umschreibt Althaus mit dem ewigen Sterben des sündigen Menschen an Gott, mit der „unentrinnbaren Gottlosigkeit in unentrinnbarem Gottesverhältnis“, dass man „Gott nicht lieben könne und dabei seine Gegenwart aushalten müsse, als ‚Einsamkeit vollendeter Selbstsucht, [...] in dem verzehrenden Feuer‘ (Hebr 12, 29) sterben und doch in diesem Tode leben“.³¹ Dabei stellen sich ihm viele Fragen theologischer Art: Wie kann die Liebe Gottes das endgültige Widerstreben und Scheitern der Geliebten ertragen, ohne zu leiden? Ist es denkbar, dass Gottes Herrschaft am Ende durch den ewigen Widerspruch unbußfertiger Sünder begrenzt ist? Muss am Ende der Geschichte nicht das Leiden der suchenden werbenden, verschmähten Gottesliebe (durch geschichtliches Handeln Gottes gegeben) aufgehoben werden?

²⁷ Vgl. die präsentische Eschatologie im Johannesevangelium.

²⁸ Althaus, *Die letzten Dinge*, 179.

²⁹ Ebd., 187 f.

³⁰ Ebd., 188.

³¹ Ebd., 190.

Auch wenn Althaus seine eigene Ratlosigkeit angesichts dieser Fragen eingesteht, will er den Gedanken des ewigen Todes als Möglichkeit nicht preisgeben. In diesen Fragen bedrängt uns das Rätsel unserer sündigen Existenz vor Gott. Als Menschen können wir es theoretisch nicht auflösen, aber uns praktisch erlösen lassen durch die Hingabe an die Liebe Gottes, die uns sucht. Dabei sieht er den „doppelten Ausgang“ als Möglichkeit (nicht als Wirklichkeit), denn wir wissen davon nichts. Angesichts dieser Unsicherheit darf der schwere Ernst der verantwortlichen Entscheidung nicht preisgegeben werden, aber wir selbst sind aufgehoben in der Gewissheit um Gottes allmächtige Liebe.

Entschieden verweigert sich Althaus einer Aufteilung der Heils- und Unheilserwartung auf zwei Gruppen von Menschen: Die Heilsgewissheit für die Glaubenden, die Unheilssicherheit für die anderen, die Unglaubenden – als ob Gottes Gericht keine Bedeutung für uns habe, als ob Gottes Versöhnung für die anderen irrelevant wäre. Es gelte, für sich selbst um die Bewährung im Gericht zu sorgen und für andere auf die Liebeszuwendung Gottes zu hoffen. Die endliche Wiederbringung aller ist für Althaus ein Thema der Hoffnung.

Weder die Lehre vom doppelten Ausgang noch die Lehre von der Apokatastasis sind also für sich allein wahr.

„Der Glaube an die Allmacht der Gnade hebt den Entscheidungscharakter unseres Lebens niemals auf [...]. Das Schwert der Möglichkeit des Verlorengehens hängt über unserem Leben und gibt unserer Entscheidung den erschütternden Ernst, Furcht und Zittern. Aber aus dieser Möglichkeit [...] machen wir keine Theorie.“³²

Für die Christen gilt in dieser Zeit:

„Wir dürfen auf dem Boden der Ewigkeit stehen, jenseits [...] der offenen Entscheidung der Geschichte, als wäre sie schon vollzogen, und haben unsere Stelle doch zugleich mitten in der Geschichte mit der Sorge und Furcht um die noch offene Möglichkeit [...]“³³

Der Ansatz von Paul Althaus wurde hier so ausführlich dargestellt, da seine Überlegungen für den Zusammenhang der evangelistischen Motivation und Verkündigung in mehrfacher Hinsicht hilfreich erscheinen:

1. In Hinsicht auf die Aufrechterhaltung der Spannung zwischen Gnade und Gericht: Denn die biblisch gegebene Spannung zwischen der Gewissheit der universalen Erlösung Gottes und der Befürchtung des doppelten Ausgangs der Weltgeschichte darf in den theologischen Entwürfen nicht aufgelöst werden, weder in die eine noch in die andere Richtung. Wenn

³² Ebd., 194. Auch Barth (KD II/2, 551) spricht von der „Verwerfung der Verworfenen“ nur als „eschatologische Möglichkeit“.

³³ Ebd., 195. Das letztliche Ineinander und Miteinander von Gericht (um der Gerechtigkeit willen, um der Opfer von Ungerechtigkeit willen, um der menschlichen Freiheit willen) und Allversöhnung (um Gottes Treue willen) thematisiert auf überzeugende Weise auch *Striet*, Streitfall Apokatastasis, 198–201.

die biblischen Gerichtsaussagen im Namen der Liebe Gottes relativiert werden (F. Schleiermacher) oder wenn das Böse im Licht der Christusoffenbarung verharmlost wird (K. Barth), dann wird die biblische Aussage vom jüngsten Gericht nicht ernst genommen. Wenn das Ergehen des Menschen in der Ewigkeit in der Hölle oder im Himmel allein von dessen Glaubensentscheidung oder von dessen Lebensführung hier auf Erden abhängig gemacht wird, dann werden die biblischen Verheißungsworte von der Erlösung des Kosmos relativiert. Das Wort vom Gericht mit der Möglichkeit des doppelten Ausgangs steht nicht gleichwertig oder unabhängig neben dem Wort von der Versöhnung. Das Wort von der Möglichkeit der ewigen Verlorenheit kann nur gehört und ertragen werden, wenn man es im Raum des Versöhnungswortes Gottes vernimmt.

2. In Hinsicht auf die Benennung der ewigen Verlorenheit als „Möglichkeit“: Die Verkündigung der Erlösung in Christus und des neuen Lebens in Gott, das den Tod überwunden hat, hat ihr Vorbild in Tod und Auferstehung Jesu. Da ist einer, der diesen Weg in das neue Leben hinein gegangen ist. Die Versöhnung, die Erlösung ist also nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Wirklichkeit, in die hinein uns Christus vorangegangen ist. Als Verkündiger kann man mit Gewissheit von der endlichen Erlösung in Christus reden. Anders verhält es sich mit der ewigen Verlorenheit. Davon ist warnend in den biblischen Worten die Rede, aber ihr Ausgang ist noch offen. Das Endgericht Gottes hat noch nicht stattgefunden. Von dem Ausgang des Gerichtes für die, die nicht in Christus sind, kann man nur ahnend, befürchtend reden.
3. In Hinsicht auf das Eingeständnis der denkerischen Grenzen des Theologen: Mag das Denken des Menschen noch so geschult sein, so kann er diese Spannung logisch nicht auflösen. Die umfassende Versöhnung Gottes und die Möglichkeit des ewigen Getrenntseins von Gott stehen sich als sich widersprechende Thesen gegenüber und können nur vom Glauben her in der persönlichen Betroffenheit erfasst werden. In Christus, wie uns die Bibel ihn bezeugt, ist das liebende Ringen Gottes um den Menschen, das gerecht machende Eingreifen Gottes in die Geschichte offenbar geworden. Viele Fragen bleiben offen. Biblische Worte wie die von der Höllenfahrt des Christus deuten ein Wirken Gottes über unseren Verstehenshorizont hinaus an.
4. In Hinsicht auf die persönliche Betroffenheit des Menschen: Die Worte der Versöhnung und die Worte des Gerichtes können nicht philosophisch erfasst werden, sondern nur, indem sich der Mensch darunter beugt, sei es dankbar entlastet, sei es sorgenvoll belastet. Als Christ darf man sich nicht außerhalb des Gerichtswortes stellen, umso mehr, als die biblischen Worte von der Möglichkeit des ewigen Verlorenseins in erster Linie an Christen gerichtet waren, um sie in der Anfechtung zu trösten und sie zum Festhalten am Glauben oder zum glaubensgemäßen Lebensstil zu ermahnen. Insofern haben diese Fragen ihren besonderen Platz weniger in der Dogmatik als im Gebet.

Während sich also auf dogmatischer Ebene die für den Verstand schwierige, aber im Glauben zu Christus hin treibende Lösung des Sowohl-als-auch abzeichnet, bleibt die Frage, welche Stellung das Nachdenken über das ewige Schicksal des Menschen für die missionarische Motivation hat. Verhält es sich so, dass die Hoffnung auf die ewige Versöhnung des Kosmos das missionarische Engagement bremst? Und ist dem wirklich so, dass nur das klare Bekenntnis zur ewigen Verlorenheit des Menschen zur rechten missionarischen Gesinnung verhilft³⁴?

5. Folgerungen für die Theologie der Evangelisation

Für den englischen China-Missionar Hudson Taylor war das Motiv der ewigen Verlorenheit der Chinesen ohne Christus der vorherrschende missionarische Antrieb. Ganz anders als seine standesgemäßen Missionarskollegen wollte er sein Leben so einrichten, dass er bei den Chinesen akzeptiert wird und ihnen das Evangelium glaubhaft und überzeugend verkündigen kann. Mit Berechnungen, wie viele Chinesen pro Tag in der Ewigkeit verloren gehen, hat er die jungen Christen in Europa überzeugt, sich seinem Missionswerk anzuschließen, und in China flächendeckend das Evangelium zu verbreiten.³⁵ Auf die Rettung der Seelen kam es an, die Organisation von Gemeinden und soziale Projekte spielten nur insofern eine Rolle, als sie der Evangeliumsverkündigung zur Rettung der chinesischen Seelen dienten.

Auch in dem Missionskonzept der Gemeindegrowthbewegung³⁶ spielt das Motiv der ewigen Verlorenheit der Menschen eine große Rolle. Es ist ein „Anliegen Gottes [...], dass verlorene Personen gefunden und mit ihm selbst versöhnt werden.“³⁷ Alle Mission muss sich auf die Gründung von missionarischen Gemeinden konzentrieren, weil ungläubende Menschen nur über ein dichtes Netzwerk von lebendigen christlichen Gemeinden das Evangelium hören können. Alles missionarische Engagement müsse im Dienst einer Evangeliumsverkündigung stehen, die den Menschen effektiv zur Bekehrung führt. Angesichts der Not der ewigen Verlorenheit des Menschen erscheinen die materiellen und gesundheitlichen Nöte, die Nöte der wirtschaftlichen und politischen Unterdrückung eher als nebensächlich. Natürlich müsse die Evangelisation die irdischen Bedürfnisse des Menschen ernst nehmen, aber zuerst und zuletzt gehe es darum, dass

³⁴ Hille meint, dass die „Dringlichkeit der Mission“ durch die „unendliche Gefährdung“ des verlorenen Menschen ohne Christus ihre besondere „Dynamik“ gewinnt (Auseinandersetzung, 526).

³⁵ Vgl. A. Franz, *Mission ohne Grenzen*. Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen, Basel 1993, 4 f.

³⁶ Vgl. D. McGavran, *Gemeindegrowth verstehen*. Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus, Lörrach 1990.

³⁷ Ebd., 39; vgl. S. 42: Die ewige Errettung ist wichtiger als das zeitliche Wohl.

Menschen ihr ewiges Heil im Glauben an Christus finden. Angelpunkt dieser missiologischen Argumentation ist das Motiv der ewigen Verlorenheit des Menschen, das die Christen dazu motiviert, zu den Menschen zu gehen und ihnen das Evangelium zu bezeugen.

Ganz abgesehen davon, dass dieses Missionsmotiv in der Theologie des Ökumenischen Rates seit Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr vorkommt³⁸, spielt das Motiv der ewigen Verlorenheit des Menschen in der Missiologie der evangelikalen Lausanner Bewegung³⁹ anfangs eine stärkere, dann aber eine untergeordnete Rolle.⁴⁰

In der *Lausanner Verpflichtung* von 1974 finden sich die entscheidenden Sätze in § 3 (Einzigartigkeit und Universalität Jesu): „Wer aber Jesus Christus ablehnt, verschmäht die Freude des Heils und verdammt sich selbst zur ewigen Trennung von Gott ... Wenn Jesus als der ‚Erlöser der Welt‘ verkündigt wird, so heißt das nicht, dass alle Menschen von vornherein oder am Ende doch noch gerettet werden.“ Auch wenn diese dogmatische Entscheidung im Folgenden keine Erwähnung mehr findet, so durchweht doch der Atem der Dringlichkeit alle folgenden Abschnitte.⁴¹

In seinen Erläuterungen zur Lausanner Verpflichtung geht deren theologischer Vater, *John Stott*, auf die Spannung zwischen der Erwählungslehre, der universalen Liebe Gottes und seiner Erlösung auf der einen Seite und auf der anderen Seite der Rede von der ewigen Verlorenheit der Ungläubigen ein und mahnt dazu, die beiden biblischen Wahrheiten anzunehmen. Er kommt selbst zu dem Schluss: „Die Erretteten werden alles Verdienst Gott zuschreiben, während die Verlorenen sich selbst alle Schuld werden zuschreiben müssen.“⁴² In seinen missionstheologischen Darlegungen zum Kapitel Evangelisation in seinem Buch „Gesandt wie Christus“ (1976) setzt sich Stott vor allem mit dem politisch-präsentischen Verständnis von Evangelisation im Umfeld des ökumenischen Rates auseinander, erwähnt dabei die futurische Bedeutung der Evangelisation nur in der positiven

³⁸ An den Verlust dieser Missionsmotivation in den Entwicklungen des ÖRK erinnert z. B. *Hille*, Auseinandersetzung, 524.

³⁹ Die folgenden Texte findet man z. B. auf der Internetseite www.lausannerbewegung.de.

⁴⁰ In der Glaubensgrundlage der Evangelischen Allianz ist dieses Thema auch offen formuliert: Nur die Ewigkeit der erlösten Glaubenden wird bekannt: „Wir bekennen uns ... zur Erwartung der persönlichen, sichtbaren Wiederkunft des Herrn Jesus Christus in Macht und Herrlichkeit; zum Fortleben der von Gott gegebenen Personalität des Menschen; zur Auferstehung des Leibes zum Gericht und zum ewigen Leben der Erlösten in Herrlichkeit“ (Was wir glauben – Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz, 1846).

⁴¹ Das akzentuierte Bekenntnis zum „doppelten Weltausgang“ (und damit zum Blick auf die Ewigkeit) in Lausanne 1974 ist eine Reaktion gegen damalige Tendenzen des ÖRK, die christliche Existenz vor allem im Kampf um Gerechtigkeit im Diesseits zu verstehen, eine Haltung, die evangelikal gesinnte Christen zur Gründung der Lausanner Bewegung getrieben hat.

⁴² *J. Stott*, Die Lausanner Verpflichtung. Eine Auslegung und Erläuterung, in: Lausanne geht weiter, hg. v. Lausanner Komitee für Weltevangalisation, Telos-Dokumentation 909, Neuhäusen (Stuttgart) 1980, 113–200; Zitat: S. 137.

Weise der Rettung im zukünftigen Gericht Gottes, und bleibt sonst auf der Ebene der gegenwärtigen Bedeutung der Evangelisation.⁴³

Das *Manifest von Manila* (1989) bekräftigt in 21 Sätzen die Lausanner Verpflichtung, spricht aber nur allgemein von der Verlorenheit der Menschen ohne Christus (I.4), davon, dass die von Christus unerlöste Religiosität „ins Gericht führt“ (I.7), und von der Dringlichkeit der Weltevangalisation (I.19). In den weiteren Erläuterungen (II. Das ganze Evangelium – die ganze Kirche – die ganze Welt) ist in positiver Weise von der erlösenden Kraft des Evangeliums, von der Einzigartigkeit des Heils Jesu Christi für den Menschen in seiner Sündenverfallenheit („Dilemma“) die Rede, aber das Motiv der ewigen Verlorenheit des Menschen wird mit keinem Wort erwähnt. Das *Manifest von Manila* hat vielmehr die Integrität und Ganzheitlichkeit der Evangeliumsverkündigung zum Thema. Als eschatologisches Missionsmotiv wird am Ende (III. Verkündigt Christus, bis er kommt) die Missionsverpflichtung in der Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu benannt, sogar in dem Sinne, dass Jesus den Zeitpunkt seiner Wiederkunft an unseren Missionsgehorsam gebunden hat.

Bei der Weltmissionskonferenz der evangelikalen Bewegung in *Pattaya 2004* (Pattaya II – Erklärung des Lausanner Forums 2004) standen andere Themen im Zentrum, besonders das der Kontextualität der Evangeliumsverkündigung, in deren Beschreibung verschiedenste aktuelle Verlorenheitssituationen des Menschen zur Sprache kommen.

Die Entwicklung der evangelikalen Missionstheologie führt letztlich zu einer Annäherung an das biblische Reden vom Verlorensein in existenzieller Form, wie man es im Lukasevangelium (Lk 15: Verlorenengleichnisse; Lk 19,10: Ende der Zachäusgeschichte) vorfindet: Die menschliche Verlorenheit besteht darin, dass der „verlorene“ Sohn menschlich und existenziell fern vom Haus des Vaters verarmt und vereinsamt. Auch die Verlorenheit des zweiten Sohnes stellt sich dar als derbe Störung der Gemeinschaft; aus Neid und einem dumpfen Gefühl der Ungerechtigkeit heraus hält er sich vom Rückkehr-Fest seines Bruders fern. Zachäus ist verloren in dem Sinn, dass er aufgrund seiner Kooperation mit der römischen Besatzungsmacht aus der Volksgemeinschaft Israels ausgeschlossen ist. Als Jesus den auf dem Baum sitzenden Zachäus anspricht und sich in sein Haus einlädt, holt er Zachäus aus seiner existenziellen Verlorenheit des Ausgeschlossenseins aus der Volksgemeinschaft und aus der Gottesgemeinschaft heraus und stellt ihn in die neue Gemeinschaft der Reich-Gottes-Leute. In diesen Texten und Geschichten spiegelt sich das biblische Menschenbild wieder, das Glück und Unglück des Menschen zuerst in seinem Eingebundensein in die Gemeinschaft (mit Gott und den Menschen) sieht, und dann erst in seinem äußeren Ergehen und in seiner Moral. Leben heißt: in Beziehun-

⁴³ Vgl. *ders.*, *Gesandt wie Christus. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation*, Wuppertal / Gießen 1976, insb. 33–55.

gen leben. „Das Wesen des Todes ist Verhältnislosigkeit.“⁴⁴ Der Kranke in den Psalmen (z. B. Ps 88) beklagt zuerst sein Verlassensein von Gott und von den Freunden und dann auch seine Krankheit. Verloren sein bedeutet dann, in sich selbst zu erstarren oder, nach Althaus, aus der selbstsüchtigen Einsamkeit nicht mehr herauszukommen.⁴⁵

Im biblischen Zeugnis wie in der neueren evangelikalen Missionstheologie wird also der existenziale Charakter der Verlorenheit thematisiert; die Frage nach der Zukünftigkeits dieser Verlorenheit wird zurückgestellt oder im Lichte des dringenden Liebesrufes Gottes offen gehalten. Das eigentliche Motiv der Evangelisation ist die Liebe Gottes, sein Erbarmen und seine Gerechtigkeit, die durch das Zeugnis in Wort und Tat in das Leben der Menschen kommen will, damit er Gottes Heil in seiner Heillosigkeit erfährt. Er erfährt Gottes Heil als Zuspruch der Verheißung und immer wieder als befreiende Erfahrung in aktuellen Problemen. Der Mensch ist auf Gottes Liebe angewiesen. Nur das Leben, das sich in Beziehung setzt zu seinem Schöpfer, ist erfülltes Leben. Nur ein solches Leben in Christus spiegelt die ewige Liebe und Gerechtigkeit Gottes wieder.

Im Lichte dieses Evangeliums ist das Motiv der Verlorenheit des Menschen für die Theologie der Evangelisation sehr bedeutend: Der Mensch braucht das Evangelium in Wort und Tat, um aus seiner existenzialen Verlorenheit herauszukommen. Das Motiv der futurisch-ewigen Verlorenheit hingegen kann aufgrund seiner Theorielastigkeit und aufgrund der biblischen Umrahmung durch die universale Versöhnungsverheißung Gottes nicht diese Wichtigkeit haben. Damit soll nicht einer Theologie der Allversöhnung das Wort geredet sein, als ob es in der Evangelisation nur um die Behebung der materiellen und psychischen Nöte der Menschen ginge. In der Evangelisation geht es darum, den Menschen in seiner Erfahrung der Verlorenheit anzusprechen und ihn zum Glauben an das befreiende Evangelium zu ermutigen. Eine solche Entscheidung für den eschatologischen Friedensfürsten Jesus Christus gibt Hoffnung und Gewissheit angesichts des Todes mit allen seinen Schatten, die er in das jetzige Leben schon hineinwirft.

So lassen sich auch zwei prägende Missionare der baptistischen Bewegung (William Carey und Charles Haddon Spurgeon) in ihrem missionarischen Engagement weniger von dem Gedanken des ewigen Verlorenseins der Ungläubigen bewegen als von anderen gewichtigen Motiven:

William Carey (1761–1834) nennt in seiner Grundschrift „Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden“ (1792) drei Gründe für die Mission:⁴⁶ 1. Der Missionsbefehl Jesu (Mt 28, 19–20); 2. „Liebe für unsere Mitgeschöpfe und Mitsünder“; 3. Das Gebet um das Kommen des Reiches Gottes. Das Motiv der

⁴⁴ Vgl. E. Jüngel, Tod, Themen der Theologie 8, Stuttgart / Berlin ³1973, 98–101; Zitat: S. 171.

⁴⁵ Vgl. Althaus, Die letzten Dinge, 190.

⁴⁶ Vgl. W. Carey, Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden. Übers. u. hg. v. K. Fiedler und Th. Schirmmacher, edition afem, mission classics 1, Bonn 1993, 7 ff. 69 f. 77 ff.

Verlorenheit der Heiden nennt Carey auch, aber im oben erwähnten existenzialen Sinn: Gerade im Blick auf die Unsterblichkeit der Seelen der Heiden, gilt es, „das Evangelium“ unter ihnen „zu verherrlichen“, damit sie aus Unwissenheit und Barbarei herauskommen. „Würde die Ausbreitung des Evangeliums nicht das effektivste Mittel ihrer Zivilisierung sein?“⁴⁷

Der baptistische Predigerfürst Charles Haddon Spurgeon (1834–1892) wandte sich als *Particular Baptist* gegen die allversöhnerischen Tendenzen der *General Baptists*, weil seiner Meinung nach das Opfer Christi am Kreuz, unter dem Vorzeichen der Allversöhnung, angesichts der Menschen, die zu diesem Zeitpunkt schon in der Hölle waren, keinen rechten Sinn haben könnte. Auffallend ist jedoch, dass er in seinen Predigten selten das Schicksal der Gottlosen im ewigen Tod (gegenüber seinen Beschreibungen der ewigen Seligkeit) thematisiert.⁴⁸ Interessanterweise entspricht seiner Ablehnung der Allversöhnungslehre an keiner Stelle eine missionsbegründende Darstellung der Lehre vom doppelten Weltausgang. Spurgeon ging es um die Aufrechterhaltung der Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, wobei er (calvinistisch geprägt) in der Glaubensentscheidung des Menschen immer die Erwählung durch Gott erkannte.⁴⁹

Die beiden baptistischen Missionspersönlichkeiten distanzieren sich in ihrem Engagement von extremen Positionen bei den *General* (Allversöhnung) und bei den *Particular Baptists* (Doppelte Prädestination)⁵⁰ und öffnen sich dadurch für neue Wege der Mission. Es sind der Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl, das in Jesus anbrechende Reich Gottes, die Dringlichkeit der Liebe Gottes und die Herrlichkeit der Ehre Gottes, die sie zu engagierten christlichen Missionaren machen.

Vielleicht ist das dem einen oder anderen zu wenig. Jemand sagte mir, dass sich das Christsein eigentlich nicht lohnt, wenn es nicht um Himmel oder Hölle geht. Doch ist zu fragen: Wenn ein Christ so redet und denkt, hat er das Evangelium von Jesus Christus wirklich verstanden? Wer nur im Blick auf die Ewigkeit Christ geworden ist, der scheint das Christsein mit allem zu verbinden, was man nicht darf, als ob Christen am Leben vorbei leben und sich einer leidvollen, verzichtvollen Existenz verschreiben, um dann den Lohn der ewigen Seligkeit zu haben. Man muss sich der Frage stellen, was das Christsein eigentlich ausmacht, und warum es sich lohnt, andere zum Glauben an Christus einzuladen. Wer Christ wird, um die

⁴⁷ Vgl. ebd., 70.

⁴⁸ Vgl. die angezeigten Belege bei P. Spangenberg, *Theologie und Glaube bei Spurgeon*, Gütersloh 1969, 166–168.

⁴⁹ Vgl. Ch. H. Spurgeon, *Alles zur Ehre Gottes. Autobiographie*, Wuppertal / Kassel 1984, 100 ff. In seiner Argumentation zum Erbe Calvins macht Spurgeon deutlich, dass er die Spannung der beiden Lehren von der Verantwortlichkeit des Menschen und von der Erwählung durch Gott nicht auflösen kann und will; vgl. das Kapitel über „Partikuläre Erlösung“ bei E. W. Hayden, *Die Kraft liegt in der Wahrheit. Spurgeon über Erweckung*, Kassel 1966, 82–91.

⁵⁰ Nach Roger Hayden (*Auseinandersetzung*, 85 f) unter dem Einfluss des letztlich auf George Whitefield zurückgehenden evangelikalischen Calvinismus.

Hölle zu vermeiden und sich das ewige Leben zu verdienen, ist im Grunde von egoistischen Motiven getrieben, die in Spannung stehen mit dem Evangelium von dem sich selbst hingebenden Jesus Christus.

Motiv der Evangelisation ist also nicht ein „Wissen“ um den doppelten Ausgang des Weltendes, sondern die Erfahrung der befreienden Barmherzigkeit Gottes. Motiv der Evangelisation ist die Überzeugung, dass einem in Leben und Tod nichts Besseres geschehen kann, als zu Jesus Christus zu gehören. In ihm ist das wahre Leben, über den Tod hinaus. Der wahre „evangelische“ Glaube entsteht nicht aus Furcht vor der Hölle und auch nicht aus der Erwartung des Paradieses, sondern aus einer persönlichen Gottesbegegnung heraus, die einen in die Wirklichkeit und Kraft des Reiches Gottes hineinführt.

6. Folgerungen für die evangelistische Verkündigung

So steht die evangelistische Verkündigung ganz in dieser Spannung zwischen der Hoffnung auf die universale Versöhnung und dem ungewissen Bangen angesichts des Jüngsten Tages, der mit einer Scheidung zwischen den Erlösten und den Unerlösten enden kann. Sicherlich fällt es dem Verkündiger leicht, den unbedingten und umfassenden Liebeswillen Gottes zu verkündigen und zur Antwort auf die Liebe Gottes einzuladen. Wie steht es aber mit der Predigt vom Gericht Gottes, von der Hölle der Gottesverlassenheit, die uns das Neue Testament vor Augen malt?

Von den theologischen Erwägungen her ist dazu Folgendes zu sagen: Die Heilsverheißungen können mit Gewissheit und Freimut verkündigt und bezeugt werden, die Unheilsaussagen sollten mit Sorge und Furcht zum Ausdruck kommen. Denn die Wahrheit der Gottesgemeinschaft für den, der sich auf das Evangelium von Jesus Christus einlässt, ist uns im Neuen Testament vielfach und deutlich bezeugt. Die zu Jesus gehören, werden durch das Gericht hindurchgetragen. Über die Zukunft des Unglaubens jedoch, ob er von Gott am Ende überwunden oder in seiner egoistischen Erstarrung verewigt wird, dazu findet man im Neuen Testament verschiedene Aussagen. So kann man sowohl die Hoffnung der Überwindung des Unglaubens als auch die Angst vor der Verewigung der Gottesferne nur andeutend und mit Unsicherheit artikulieren. Falsch ist es, vom Schicksal der Nichtglaubenden mit derselben Gewissheit zu reden, wie man vom Schicksal der Glaubenden spricht. Falsch ist es auch, die biblischen Hinweise zu einem negativen Ausgang des Gerichtes zu verschweigen, auch wenn sie schwer verdaulich sind. Dreh- und Angelpunkt der biblischen Gerichtsrede ist doch die Verantwortlichkeit des Menschen, der sein Leben zu gestalten hat und sich für seinen Glauben oder Unglauben zu verantworten hat, vor Gott seinem Schöpfer und Richter. Gottes Liebe ist kein Automatismus, sondern sie gibt den Menschen frei und sehnt sich nach seiner bejahenden Antwort. Und vielleicht – Gott bewahre, aber es kann sein – ist es so, dass

Gottes Liebe die negative Antwort des Menschen respektiert, über den Tod hinaus ...

Natürlich ist es wichtig, dass man sich als Evangelist theologisch Rechenschaft über sein eschatologisches Denken gibt. Doch muss man sich eingestehen, dass die Ewigkeitsfrage heute nicht das drängende Problem der Menschen ist wie noch zu Zeiten der Alten Kirche, des Mittelalters oder der Reformation. Man muss nicht eine ewige Verlorenheit erklären, die viele Menschen in existenzieller Form jetzt und hier erleben – indem Ehen und Familien zerbrechen, indem sie mit der Arbeit auch ihren Lebenssinn verlieren, indem sie in Lebenskrisen hineinrutschen und sich Ängste um ihre Zukunft machen. Gerade der lukanisch existenziale Zugang zum Verlorenheitsbegriff kommt dem Menschen in seiner Lebenserfahrung entgegen. Gott will in die menschlichen Erfahrungen der Wertlosigkeit, der Einsamkeit, der Sinnlosigkeit hineinkommen, um das Leben neu zu fundieren und ihm eine Perspektive zu geben. Sicherlich machen sich die Menschen auch Gedanken um ihr Sein nach dem Tod, aber nicht in erster Linie. Zuerst geht es um die Bewältigung der irdischen Existenz, um die Überwindung all dessen, was das Leben gefährdet und in Frage stellt. Zuerst geht es um die Erfahrung von Gemeinschaft mit aufrichtigen Menschen, die einen wertschätzen und lieben. Die Menschen wissen, was Verlorenheit ist, der Evangelist muss nur seine Augen und Ohren offen halten, die existenziellen Situationen der Menschen auf den Punkt bringen und das erbarmende und befreiende Evangelium in diese Situationen hineinsprechen und zum Glauben einladen – den Glauben, der Hoffnung gibt über den Tod hinaus.

Bibliografie

- Althaus, P.*, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh 1961
Balders, G., Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten), in: *B. Motel*, Glieder an einem Leib. Freikirchen in Selbstdarstellungen, Konstanz 1975
Barth, K., Kirchliche Dogmatik, KD II/2, Zürich 1959
Beyreuther, E., Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978
Brunner, E., Dogmatik III, Zürich 1960
Carey, W., Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden. Übers. u. hg. v. K. Fiedler und Th. Schirrmacher, edition afem, mission classics 1, Bonn 1993
Franz, A., Mission ohne Grenzen. Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen, Basel 1993
Gielen, M., Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15, 20–28 im Kontext paulinischer Theologie; in: *BZ* 47 (2003), 86–104
Groth, F., Chiliasmus und Apokatastasishoffnung in der Reich-Gottes-Verkündigung der beiden Blumhardts, in: *Pietismus und Neuzeit* 9, Göttingen 1984, 56–116

- Hayden, E. W.*, Die Kraft liegt in der Wahrheit. Spurgeon über Erweckung, Kassel 1966
- Hayden, R.* (Hg.), English Baptist History & Heritage. A Christian Training Programme Course, 1990
- Hille, R.*, Die Auseinandersetzung der frühen Kirche mit dem Heilsuniversalismus in Theologie und Mission: heute wieder aktuell?; in: *Th. Schirrmacher* (Hg.), Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit den nicht christlichen Religionen. FS Peter Beyerhaus, Nürnberg 1999, 514–526
- Janowski, J. Ch.*, Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 23), 2 Bände, Neukirchen-Vluyn 2000
- Jüngel, E.*, Tod (Themen der Theologie 8), Stuttgart / Berlin ³1973
- Kehl, M.*, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1999
- McGavran, D.*, Gemeindegewachstum verstehen. Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus, Lörrach 1990
- Meier, M.*, Der bekräftigte Origenes. Origenesrezeption im radikalen Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit 31, Göttingen 2005
- Mühling, M.*, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen 2007
- Ratzinger, J.*, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 9: Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977
- Schleiermacher, F.*, Der christliche Glaube, hg. v. M. Redeker, Berlin 1960
- Schwarz, H.*, Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie, Göttingen 2002
- , Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie, Wuppertal / Zürich 1991.
- Spangenberg, P.*, Theologie und Glaube bei Spurgeon, Gütersloh 1969
- Spurgeon, Ch. H.*, Alles zur Ehre Gottes. Autobiographie, Wuppertal / Kassel 1984
- Stahelin, E.*, Die Wiederbringung aller Dinge. Rektoratsrede gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 18. November 1960, Basel 1960
- Striet, M.*, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick; in: Theologische Quartalsschrift 184 (2004), 185–201
- Stott, J.*, Gesandt wie Christus. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation, Wuppertal / Gießen 1976
- , Die Lausanner Verpflichtung. Eine Auslegung und Erläuterung, in: Lausanne geht weiter, hg. v. Lausanner Komitee für Weltevangalisation, Telos-Dokumentation 909, Neuhausen (Stuttgart) 1980, 113–200

SYMPOSION DER GFTP

„Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?“

Zum Thema des Symposions 2007

Kim Strübind und Jürgen Heumann

„Die Wissenschaft ist eine Kunst der Verabredung.“
Wolf Singer

Dass der Mensch nicht wirklich „frei“ ist und außerhalb des Glaubens hinter seinen schöpfungsgemäßen Möglichkeiten zurückbleibt, zählt zu den Grundüberzeugungen des Christentums. Auch der menschliche Wille war von dieser durch die Macht der Sünde bewirkten Unfreiheit betroffen und partizipierte an der menschlichen Verlorenheit. Das antike Christentum betrat die Bühne der Welt als eine Erlösungsreligion und verhiess, das menschliche Freiheitsdefizit über die Annahme des Evangeliums von Jesus Christus zu beenden.

Es müsste daher nahe liegen, dass Christinnen und Christen sich zu Anwälten der Infragestellung der Willensfreiheit durch die neuere Hirnforschung machen und sich durch sie bestätigt sehen. Was Neurobiologen und Philosophen wie etwa Wolf Singer, Gerhard Roth, Wolfgang Prinz und Thomas Metzinger behaupten, stellt in wissenschaftlicher Hinsicht eine anthropologische Revolution dar, die vor allem durch moderne bildgebende Verfahren initiiert wurde, mit deren Hilfe sich Hirnaktivitäten darstellen und messen lassen. Diese legen nahe, dass unser Bewusstsein und mit ihm unser Wille den autonomen zerebralen Entscheidungen „hinterherhinken“, die verschiedene un- und unterbewusste Areale unseres Gehirns vor dem Erreichen der Bewusstseinssebene treffen. „Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun [...]. Dies kann nur bedeuten, dass unser bewusster Willensimpuls so etwas wie ein Ratifizieren einer Entscheidung ist, die das Gehirn schon getroffen hat“.¹ Der Streit hat wie zu Zeiten Immanuel Kants erneut eine fundamentalontologische Dimension gewonnen, die neben den Natur- auch die Geisteswissenschaften auf den Plan rief (unter ihnen vor allem die Philosophen), weil die Freiheit des menschlichen Willens unabhängig von experimentellen Nachweisen zugleich für „prinzipiell unmöglich“ (Wolfgang Prinz) gehalten wird. Widerspricht sie doch dem wissenschaftlichen Kausalitätsprinzip, das jeder Wirkung eine physikalische Ursache

¹ W. Prinz, Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch, in: C. Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt a. M. 2004, 23.

zuordnet. Da unser Wille ebenfalls eine physiologische Aktivität unseres Gehirns darstelle, müsse ihm eine biochemische Ursache zugewiesen werden. Er kann dann nur Folge von etwas sein, das dem Willen vorausliegt, der dann auf eine „alltagspsychologische Intuition“² zu reduzieren wäre.

Die Experimente der Hirnforschung werden durch Beobachtungen von Sozialpsychologinnen und -psychologen gestützt, die den illusionären Charakter angeblich freier Entscheidungen belegen. „Menschen schreiben sich nicht selten aufrichtig Handlungen zu, die sie so oder überhaupt nicht begangen haben, während sie ebenso aufrichtig Handlungen leugnen, die sie nachweisbar gemacht haben“, meint Gerhard Roth.³ Menschen täuschen sich in der Tat – aufrichtigen Herzens und im Brustton ehrlich empfundener Überzeugungen. Woher also kommt diese subjektive Überzeugungskraft? Es hilft auch nichts zu behaupten, dass man zwischen „Ursachen“, die sich wissenschaftlich erforschen ließen, und „Gründen“, die für menschliches Handeln leitend seien, unterscheiden müssen, denn auch Gründe haben Ursachen und für sie gilt in gleicher Weise die Nachweispflicht einer ihnen unterstellten inhärenten Entscheidungsfreiheit.

Die Konsequenzen dieser Erkenntnisse für das Verhältnis von „Schuld“ und „Strafe“ wären enorm. Das Verhalten lässt sich im Gefolge dieser Beobachtungen nach Erreichen der Adoleszenz nur noch durch pädagogische „Ankonditionierung“ (Singer) modifizieren, nicht aber durch die Änderung von Überzeugungen und ihrer Verankerung im Bewusstsein, da dieser Prozess irreversibel abgeschlossen ist.⁴ Ist unser Gehirn mit Erreichen des Erwachsenenalters für unsere Entscheidungsprozesse präformatiert, wie Wolf Singer postuliert, dann wäre das auf einem persönlichen Verantwortungsethos beruhende Strafrecht nicht länger haltbar. Denn Menschen können nicht für etwas zur Verantwortung gezogen werden, was sich einer frei wählbaren kognitiven Einflussnahme entzieht. Wenn eine grundlegende Änderung ihres präformativen Verhaltens außerhalb des Möglichen liegt, müssten Straftäter nach Gerhard Roth therapeutisch behandelt und in bedrohlichen Fällen zum Schutz der Bevölkerung „weggesperrt“ werden.

Änderungen von Einstellungen und Meinungen bis hin zu Konversionserfahrungen widersprechen dem nicht, weil Singer – ein immerhin gemäßigt überzeugter Katholik – deren Ermöglichungspotenziale ebenfalls in zerebralen Entwicklungen verankert sieht, die am Ende der Pubertät auch für die religiösen Erfahrungshorizonte eine Art normative Formatierungsmatrix geschaffen haben. Wer bis dahin über keine entsprechende Disposition verfügt, ist demnach gegen Konversionen bleibend immun.

Angesichts denkbarer gemeinsamer Schnittmengen zwischen Christentum und Neurobiologie wollen zugleich die Unterschiede zwischen beiden anthropologischen Deutungsmodellen beachtet sein. Denn der christliche

² Ebd., 23.

³ G. Roth, Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen, ebd., 220.

⁴ Vgl. W. Singer, „Der Himmel wird leer gefegt“, in: ders., Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a. M. 2003.

Glaube hält einerseits die Unfreiheit des Menschen – und eben auch die seines Willens – nicht für das letzte Wort in dieser Sache. Das Evangelium kompensiert ja das durch die Sünde hervorgerufene Freiheitsdefizit und öffnet dem Menschen ein postkonversives Maß an Freiheit „in Christus“, die in der Person des Erlösers zugleich Halt und Grenze findet. Freiheit als soteriologischer christlicher Schlüsselbegriff meint nach dem Neuen Testament eben keine radikale Unabhängigkeit von allen Determinanten, sondern Auslieferung und Bindung an Jesus Christus im Leben und im Sterben. Der durch das Evangelium Befreite ist selbst als Apostel zugleich „Sklave Jesu Christi“ (Röm 1, 1), weshalb die christliche Freiheit ein Paradox bleibt. Das Johannes-evangelium hat dies etwa in dem Jesuslogion verdichtet: „Wenn ihr bleiben werdet an meinem Wort, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8, 31 f.).

Eine weitere Differenz zur neueren Hirnforschung ist ebenfalls zu bedenken. Sieht diese den Mangel an Freiheit in der defizitären Ontologie des menschlichen Willens, der wie das „Ich“ und das Bewusstsein nur eine durch biochemische Prozesse hervorgerufene Illusion darstellt, so bestand für den Apostel Paulus die Unfreiheit des menschlichen Willens nicht in dessen illusionärem Charakter, sondern wesentlich in dessen *Ohnmacht*, das Gewollte auch in die Tat umzusetzen: „Denn ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich“ (Röm 7, 18 f., Lutherübersetzung).

Welche Rolle die Freiheit in christlichen Konzepten einnimmt und welche Grenzen ihr gesetzt sind, veranschaulichen die nachfolgend abgedruckten Vorträge des gemeinsam mit dem „Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik“ der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg veranstalteten Symposions, das vom 2.–4. November 2007 in der angenehmen Atmosphäre des Vortragssaals der Universitätsbibliothek stattfand. Mögen die Beiträge von Thomas Niedballa, Martin Pöttner, Andrea Strübind, Ulrike Link-Wieczorek und Jürgen Heumann im Rahmen der von ihnen vertretenen theologischen Disziplinen zu weiterem Nachdenken über die Möglichkeiten und Grenzen einer „Erziehung zur Freiheit“ anregen.⁵

Grußwort des Dekans der Fakultät IV (Jürgen Heumann)⁶

Sehr geehrter Herr Vorsitzender, sehr geehrte Damen und Herren des Fachkongresses der GFTP, sehr geehrte Damen und Herren aus der Oldenburgischen Kirche als Teilnehmer und Teilnehmerinnen des diesjährigen „Dies academicus“, ich begrüße Sie als der Dekan der Fakultät für Human- und Gesellschaftswissenschaften ganz herzlich zu dieser schon vorgerückten Stunde in unse-

⁵ Vgl. dazu das jüngst erschienene Werk von F. Vogelsang/C. Hoppe (Hg.), *Ohne Hirn ist alles nichts. Impulse für eine Neuroethik*, Neukirchen-Vluyn 2008.

⁶ Das Grußwort wurde anlässlich der Eröffnung des Symposions der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP)“ am 2. November 2007 in Oldenburg gehalten.

rer Universität. Man wird es schon fast als historisches Ereignis werten dürfen, dass sich erstmals freikirchliche, landeskirchliche und universitäre Theologie hier versammeln, um gemeinsam zu hören und zu diskutieren. Das ist ein gutes Signal für eine weitere fruchtbare Zusammenarbeit.

Meine Damen und Herrn, die Sie nicht aus Oldenburg sind: Sie befinden sich in einer Fakultät mit sechs Instituten (Geschichte, Philosophie, Psychologie, Sozialwissenschaften, Sport, Evangelische Theologie und Religionspädagogik). Das gemeinsame Band ist die Lehrerbildung, die in allen genannten Instituten stattfindet und auf alle Schularten bezogen ist.

Insgesamt stehen die Universitäten gegenwärtig vor großen Herausforderungen. Der Internationalisierungsdruck nimmt zu, d.h. die Universitäten müssen sich zunehmend, vergleichbar Wirtschaftsunternehmen, auf dem internationalen Markt der Wissenschaften behaupten. Das liegt auch in der Logik der Bachelor-/Masterstruktur, soll sie doch den gegenseitigen internationalen Austausch fördern und dazu verhelfen, dass Abschlüsse nicht nur in Niedersachsen oder bundesweit, sondern europa- und weltweit anerkannt werden. Damit verbunden ist ein Profilierungsdruck, der dazu führen kann, Spartenuniversitäten zu bilden, etwa vorwiegend natur- oder wirtschaftswissenschaftlich geprägte. Die Spartenmentalität ermöglicht ein bestimmtes Sponsoringwesen, demzufolge auch ökonomische Interessenlagen bedeutsamer werden und zunehmend staatliche Alimentierungen ablösen, was zu nicht unproblematischen Gewichtsverlagerungen hinsichtlich der grundgesetzlichen Zusicherung von Freiheit in Forschung und Lehre führen kann.

Für die wenig im Sinne ökonomischer Verwertbarkeit produktorientierten Geisteswissenschaften, wie etwa die Theologie, bedeutet das, ihre hermeneutischen und kritischen Potenziale deutlich zu artikulieren und im Kampf um Ressourcen und Stellen die eigene Bedeutsamkeit immer wieder neu herausstellen zu müssen. Aber wie kann das gelingen? Ich denke pragmatisch, indem z. B. Sie ein Symposium wie dieses hier veranstalten.

Meine Damen und Herren, das Symposium, das Sie hier durchführen, liegt m. E. im Schnittpunkt der skizzierten Situation: Die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ und das „Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik“ nehmen sich für ihr Symposium eines der brisantesten Themen vor, die gegenwärtig sowohl wissenschaftlich, aber auch in den Feuilletons der großen Zeitschriften diskutiert werden, nämlich das Problem der Willensfreiheit. Die in der Öffentlichkeit wahrgenommene These der neueren Hirnforschung, dass das menschliche Bewusstsein und Verhalten letztlich wohl nur eine Folge elektrischer Regungen und Impulse sei und der freie Geist des Menschen wohl doch nur eine Illusion, hat in Philosophie und Theologie zu heftigsten Debatten geführt. Ich hoffe, dass solche Debatten auch heute und morgen hier stattfinden, denn das scheint mir der originäre Sinn eines wissenschaftlichen Symposions zu sein. M. W. findet eine Auseinandersetzung zwischen Neurobiologie und Theologie zu dieser Thematik in Oldenburg erstmals

statt, und ich danke den Veranstaltern sehr, dass sie die Mühe des Anstoßes, der Organisation und des Verlaufs dieser Veranstaltung auf sich genommen haben.

Auf dem Hintergrund der geschilderten Universitätssituation hat dieses Symposium eine eigene Bedeutung. Der Diskurs zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften wird immer dringlicher. Gerade Spezialisierungen und die Bildung von Forschungsschwerpunkten erfordern ein Über-den-Tellerrand-Hinausblicken. Die „erklärende Absicht“ der Naturwissenschaften verlangt nach der „deutenden Interpretation“ durch die Geisteswissenschaften. Selbst wenn man diese etwas autoritäre Diltheysche Verhältnisbestimmung zwischen den Wissenschaftslogiken nicht akzeptieren mag, so muss doch ein gemeinsames Deuten einsetzen, ein Diskurs geführt werden, der die gemeinsame Deutung empirischer Ergebnisse ermöglicht bzw. abklärt, ob man eigentlich von derselben Sache spricht. Ich werde oft von Kollegen auf die Geist- und Willenthematik angesprochen, bis hin zum Gottesproblem, und muss immer wieder feststellen, dass man erst eine gemeinsame Sprache finden muss, um die hinter den plakativen Formeln liegenden Inhalte freizulegen und gewichten bzw. beurteilen zu können.

Ob es „das Bewusstsein“, „den freien Willen“ gibt oder den „Geist, der wehet, wo er will“, samt heiligem Geist, ist wohl weniger die Frage; zunächst muss deutlich sein, was wir meinen, wenn wir solche Worte oder Begriffe in den Mund nehmen. Unter den jeweiligen Fachleuten ist mehr oder weniger deutlich, was gemeint ist – den Diskursteilnehmern aus anderen Fächern aber auch?

Ich betone die Diskurserfordernis zwischen Empirie und Hermeneutik als einer Verstehenslehre deshalb, weil mir die gegenwärtigen wissenschaftspolitischen Interessen, nicht nur in Oldenburg, eine andere Sprache zu sprechen scheinen. Hinter berechtigten Profilierungsinteressen, Forschungseuphorien, Exzellenzinitiativen und exzellenten Wissenschaftsprogrammen steckt eben nicht immer ein Wille nach deutender Erkenntnis auf ein Ganzes von Welt und Leben hin. Wenn wir aber von Universität reden, reden wir von einem solchen Ganzen, das eben nur im gemeinsamen Diskurs unterschiedlichster Positionen anvisiert werden kann, mehr nicht. Die Universität ist wohl der einzige Ort in der Gesellschaft, an dem Wissen und Deutung noch zusammenzubringen sind. Diesen Ort durch spartenmäßige und klientelorientierte Förderung zu gewichten, kann zu einer für das Ganze der Gesellschaft bedeutsamen Schädigung führen.

Das heute und morgen stattfindende Symposium mit seiner brisanten und höchst aktuellen Thematik nimmt den eingeforderten Diskurs in hervorragender Weise auf und ist damit ein großer Gewinn für Fakultät und Universität, nicht zuletzt, weil es hier zu einem Diskurs über die Grundkonstituanten des menschlichen Lebens geht.

Ich wünsche Ihnen allen interessante Gespräche und Debatten und, soweit Sie nicht aus Oldenburg sind, einen guten Aufenthalt in dieser alten Residenz- und jungen Universitätsstadt.

Das Gehirn und das Ich

Über die Aufnahme der Hirnforschung in der Philosophie

Thomas Niedballa

1. Das Gehirn

1.1. Elektrochemie am rechten Ort

Das Gehirn: ein Klumpen weißer und grauer Masse, voller Zellen und Verbindungen, im Schädel, Ort des Bewusstseins. Dort bist du? Seit Jahrhunderten wird das Gehirn untersucht, doch erst in den letzten zwanzig Jahren macht die Hirnforschung durch ihre Ergebnisse und die bildgebenden Erfahrungen auf sich aufmerksam. Hier, vor einigen Wochen, wieder ein Fortschritt: das erste Mal wurde ein Mensch am offenen Gehirn bei vollem Bewusstsein operiert, während er Zahlen von einer Tafel ablesen musste. Man wollte sichergehen, dass man nicht den Sehnerv trifft. Ähnlich erfolgreich werden Epilepsie-Kranke operiert.

Und andererseits die Aussage von Thomas Metzinger, Philosoph aus Gießen und mit der Hirnforschung bestens vertraut, der sagt: Es gibt kein Ich, es gibt kein substantielles Selbst. Zwischen Operationserfolgen und wissenschaftlichem Fortschritt einerseits und philosophischen Angriffen auf unser Welt- und Selbstbild andererseits – das ist Hirnforschung und ihre Aufnahme in der Philosophie.

Um was geht es? Es geht um eine graue Masse aus etwa 100 Milliarden Nervenzellen, die miteinander verbunden sind, daneben noch versorgende Gliazellen, vielleicht 1000 Mrd.¹

Man betrachtet das Gehirn vom Rückenmark aus. Dann kommt nach dem verlängerten Mark die Brücke, die Großhirn und Kleinhirn verbindet, danach das Mittelhirn und Zwischenhirn, darüber das Großhirn. Das Kleinhirn, das immerhin aus 30 Mrd. Zellen besteht, ist für Gleichgewicht und Bewegung, auch für Sprechmotorik zuständig. Im Mittelhirn befindet sich u. a. die Substantia nigra, die Dopamin ausschüttet, das für die Durchführung von Bewegungen nötig ist.

Im Zwischenhirn befinden sich wichtige Teile wie Thalamus und Hypothalamus sowie die Hypophyse (Hirnanhangsdrüse) und Epiphyse (Zirbeldrüse). Der Thalamus ist das Umschaltzentrum wichtiger Nervenbahnen von Rückenmarkfasern, Auge und Ohr zur Hirnrinde, der Hypothalamus steuert Atmung, Herz, Kreislauf und ähnliche vegetative Vorgänge.

¹ Darstellung nach G. Roth, *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2003, 9 ff. und H. Bayrhuber / U. Kull (Hgg.), *Linder Biologie*, Braunschweig 2005, 235 ff.

Zum Großhirn, aber nicht den eigentlichen Rindenteilen, zählt man im subcorticalen Bereich den Hippocampus, die Amygdala und die Basalganglien. Die Amygdala ist für Geruchsreize, Verteidigungsverhalten (Furchtreaktionen), Traumagedächtnis und emotionales Lernen zuständig. Der Hippocampus steuert, wohin die Gedächtnisinhalte im Großhirn abgelagert werden. Diese einzelnen Bereiche sind durch verschiedene Nervenfasern miteinander verbunden.

Das Großhirn (genauer: der Isocortex) ist gefaltet, man teilt es in Stirn- und Schläfenlappen, Scheitel- und Hinterhauptslappen auf. Von oben oder vorne aus gesehen besteht das Gehirn aus rechter- und linker Hirnhälfte, die durch das Corpus Callosum (Balken) verbunden sind. Der wird in den Beispielen der split-brain-Patienten eine Rolle spielen.

Der Isocortex besteht aus sechs Schichten von Zellen, den Pyramidenzellen, etwa 20 bis 50 Mrd., die Zahl der Synapsen, die die Zellen verbinden, geht in die Billionen. Die meisten Verbindungen – das Verhältnis ist 1 : 100 000 – hat die Großhirnrinde mit sich selbst, nicht mit den anderen Hirnteilen.

Betrachten wir eine Hirnzelle. Sie besteht aus einem Zellkörper, vielen Ästen, den Dendriten, an denen Synapsen anderer Zellen angreifen, bis zu 150000, und dem auslaufenden Ast, dem Axon, das sich verzweigt und über Synapsen an anderen Zellen angreift.

Die Zellmembran hat gegen die Umgebung ein Potenzial von -70 mV. Bei einer Entladung fließt ein elektrischer Impuls von der Oberfläche der Nervenzelle über das Axon zu anderen Nervenzellen. Das nennt man Aktionspotenzial.

Dieser Impuls kann durch die Synapsen gehemmt oder weiter erregt werden. Es gibt hemmende und erregende Synapsen. Unter diesen – quer zu dieser Einteilung – gibt es die chemischen Synapsen. Dort löst das Aktionspotenzial einen Ausstoß von Neurotransmittern aus, die auf die Postsynapse, d. h. den Teil der nächsten Zelle, der an der Synapse anliegt, einwirken. Dann läuft die elektrische Erregung von Postsynapsen über Dendriten zum Zellkörper und dann zum Axon. Bestimmte Neurotransmitter wie Glutamat erregen, andere wie Glycin und GABA hemmen, innerhalb von Millisekunden. Noradrenalin, Serotonin, Dopamin und Acetylcholin arbeiten langsamer.

Ein bestimmter Konzentrationsunterschied von Ionen an der Grenze der Membran erzeugt also ein Potenzial. Dieser Ionenunterschied und die daraus erfolgende Erregung, das ist das, was im Gehirn an Kommunikation und Information geschieht: reine Elektrochemie.

Aber gibt es nicht einen Unterschied, ob die Information vom Ohr oder vom Auge kommt? Nein, prinzipiell sind die Nervenbahnen und die elektrochemische Reizleitung gleich. Es kommt nur auf den Ort an, der gereizt wird, und auf den Ort im Gehirn, der letztlich betroffen ist.

Man kann nun nachweisen, wie das werden wir gleich besprechen, dass die verschiedenen Orte im Gehirn mit verschiedenen Funktionen zu tun

haben. Vorhin hatten wir schon die unterschiedlichen Funktionen von Kleinhirn, Hypothalamus, Amygdala usw. besprochen. Auch beim Großhirn unterscheidet man verschiedene Bereiche.

Oben befindet sich die Furche zwischen Hinterhaupts- und Scheitellappen. Dort ist ein Modell der verschiedenen sensomotorischen Regionen des Körpers abgebildet, ein kleiner Homunculus, der allerdings überdimensionierten Mund und Hände hätte.

Der visuelle Cortex z. B. ist im Hinterhauptlappen angesiedelt. Dort enden die Bahnen der beiden Sehnerven, die von den Augen, überkreuzt in die beiden Hirnhälften geleitet werden. Die Reizleitung ist dort nicht anders als in den Nerven, die vom Innenohr ausgehen. Werden die Sehbahnen gereizt, z. B. durch eine Sonde, dann erlebt der Proband ein Seherlebnis.

Die Bereiche, die nicht dem sensorischen oder motorischen Bereich zuzuordnen sind, nennt man assoziativen Cortex. Z. B. gibt es im Scheitellappen von Makaken-Affen Neuronen, die feuern, sobald sie ihre Aufmerksamkeit auf etwas richten. Raumwahrnehmung, geistige Fähigkeiten, Musikalität, analytische Aufgaben usw. werden dem assoziativen Cortex zugewiesen.²

1.2. Woher wissen wir das alles?

Und woher wissen wir das alles? Anatomische Untersuchungen an Leichnamen wurden schon früh gemacht,³ Tierversuche wurden im 19. Jahrhundert unternommen, man beobachtete neurologisch geschädigte Patienten, z. B. solche mit Sprachausfall.

In den letzten Jahren kann die Hirnforschung aber auf Verfahren zurückgreifen, die „bildgebend“ genannt werden – und damit der Öffentlichkeit anschauliche Darstellungen von Hirnvorgängen liefert.

Diese beiden bildgebenden Verfahren sind die Positronen-Emissions-Tomographie (PET) und die funktionelle Magnetresonanztomographie (oder Kernspintomographie) fMRT oder fMRI.

In der PET spritzt man eine Glucose-Form oder Wasser oder Kohlendioxid, bei denen jeweils Sauerstoff-Atome radioaktive Isotope besitzen.⁴ Dieser Sauerstoff zerfällt und die entstehenden Strahlen werden durch Detektoren, die um den Kopf angeordnet sind, gesammelt. Die Aufarbeitung der Ergebnisse geschieht allerdings unter starker Kontrastierung und mit Hilfe der Subtraktion von Kontrollmessungen und mit mathematischer Bearbeitung.⁵

² G. Roth, Fühlen. Denken. Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a. M. 2001, 140 ff.

³ O. Breidbach, Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1997.

⁴ Darstellung nach A. Grau, Bilder des Geistes: Zur Struktur funktioneller Bildgebungsverfahren (PET und fMRT), in: Zeitschrift für Semiotik 26 (2004), 335–352, und Bayrhuber / Kull, Linder Biologie, 248.

⁵ Grau, Bilder des Geistes, 338.

Bei fMRT-Untersuchungen liegt die Versuchsperson in einem starken Magnetfeld, das zunächst die Wasserstoffatome ausrichtet, danach senden diese elektromagnetische Wellen aus, die gemessen werden. Das f steht für funktionell, weil dort Funktionen des Gehirns geortet werden.

Bei beiden bildgebenden Verfahren sind die Signale im sauerstoff- und glucosereichen Blut besonders stark. Man kann also durch beide Verfahren zeigen, in welchen Regionen hohe Hirnaktivität vorliegt. Das kann man relativ ortsgenau angeben, allerdings mit einer Verzögerung von Sekunden.

Praktisch in Echtzeit hingegen, aber dafür relativ ungenau (im Zentimeterbereich) wirken Magnetenzephalografie (MEG) und Elektroenzephalografie (EEG). Bei letzterer werden bis zu 100 Elektroden auf dem Schädel angebracht, damit wird die Aktivität der Großhirnrinde gemessen. Beim MEG wird nicht die elektrische, sondern die magnetische Aktivität von Nervenzellen überprüft.⁶

Darum will ich an dieser Stelle von einem Experiment berichten, das Libet 1985 veröffentlicht hat, und dessen Konsequenzen bis heute Aufsehen erregen.⁷ Dazu muss man wissen, dass im Gehirn ein durch EEG messbares Bereitschaftspotenzial (BP) erzeugt wird, bevor eine motorische Bewegung in Gang kommt. Dabei werden Nervenfasern zwischen motorischen Cortex und Basalganglien mehrfach durchlaufen, bevor eine Handlung ausgeführt wird. Es entsteht der Aufbau einer Spannung, die über die Elektroden abgelesen werden kann.

Die Probanden bekamen nun die Aufgabe, aufgrund einer rotierenden Scheibe einen Zeitpunkt festzuhalten und mit ihrem Entschluss zu vergleichen eine Hand zu beugen oder eine Taste zu drücken. Sie sollten dann sagen, zu welchem Zeitpunkt sie den Entschluss gefasst hatten. Der zweite Zeitpunkt war dann der, bei dem sie diese Entscheidung in die Tat umsetzten. Es heißt, dass Libet und die Forscher, die einige Jahre später die Experimente wiederholten, Messfehler und die sehr subjektive Wahrnehmung der Zeit der Wahl ausschlossen. Das angelegte EEG konnte nun mit dem Zeitpunkt des Entschlusses und mit der Ausführung der Handlung verglichen werden. Wenig überraschend war, dass das BP anstieg, noch bevor die Handlung ausgeführt wurde. Das Gehirn arbeitete, bevor die Hand sich hob. Unerwartet wurde aber ein weiteres festgestellt: Das BP war sogar angestiegen, bevor die Probanden überhaupt den Entschluss gefasst hatten, die Hand zu heben, und zwar um 150 bis 1000 ms vorher, im Durchschnitt, wie später festgestellt wurde, um 350 ms. Das Gehirn arbeitete also vor einem Entschluss, noch bevor dieser gefasst oder – wie man nun sagen muss – bewusst wurde.

Ist das Bewusstwerden eines Entschlusses und damit der freie Wille einer Entscheidung also einer Aktivität des Gehirns nachgeordnet? Diese Schlussfolgerung behagte übrigens Libet selbst, der mit etwas anderem gerechnet hatte, gar nicht. Er meinte später, man könne davon ausgehen, dass

⁶ Nach G. Roth, *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2003, 129 f.

⁷ Darüber wird oft berichtet, z. B. in Roth, *Fühlen. Denken. Handeln*, 419 f., 437.

der freie Wille im Verhindern einer bereits in Gang gekommenen Handlung bestehen bleibe.

Doch bevor wir mit der philosophischen Diskussion beginnen, möchte ich einige Fälle vorstellen, in denen Menschen uns vor Augen führen, wie abhängig wir von den einzelnen Bereichen des Gehirns sind.

1.3. *Hemilecte und anderes*

Aufsehen erregt haben die Untersuchung an split-brain-Patienten. Das geschah ab den 60er Jahren Sperry berichtet darüber, mit Menschen, die an Epilepsie litten und denen man den Balken, der linke und rechte Hirnhälfte verbindet, trennte.

Solche Patienten zeigten vollkommen andere Verhaltensweisen und ein Können, je nachdem, ob sie über die linke oder die rechte Hirnhälfte wahrnahmen. Z. B. wurde ihrem linken Auge ein Apfel gezeigt. Diese Information wird aufgrund der Kreuzung der Sehnerven der rechten Hirnhälfte mitgeteilt. Da die linke aufgrund der Trennung uninformiert bleibt, konnten die Patienten nicht äußern, welchen Gegenstand sie wahrnahmen. Das Wernicke-Zentrum für das Verstehen für Sprache oder das Broca-Zentrum für das Äußern von Sprache wurde nicht angesteuert. Dennoch konnten sie den Apfel aus einer Reihe weiterer Gegenstände eindeutig herausfinden und so identifizieren.

Es wurden solchen Patienten in schneller Folge Dias harmloser Landschaftsaufnahmen gezeigt, wobei ab und an ein Dia mit einer nackten Frau dem linken Auge angeboten wurde. Das Ergebnis: der erhöhte Blutdruck oder die Schamröte im Gesicht zeigten die Wahrnehmung durch das Gehirn, da die linke Seite uninformiert war, war den Patienten nicht bewusst, was sie gesehen hatten.

Aus solchen Versuchen sind die bekannten Einteilung geschlossen worden: die Zuständigkeit der linken Hirnhälfte für die Funktionen Sprache, Mathematik, Bewusstsein. Die rechte hingegen erfasst besser Zusammenhänge, ist künstlerisch, intuitiv. Links gilt dann als männlich, rechts als weiblich. Mittlerweile sind diese topologischen Einteilungen als zu schematisch revidiert, da bei Hirnschädigungen, aber auch während des monatlichen Zyklus der Frau Verschiebungen und Funktionsverlagerungen vorkommen.

Dennoch zeigen die split-brain-Versuche eines ganz deutlich: die Funktionen, die wir in unserem normalen, gesunden, alltäglichen Selbstverhalten und -bild als normal und unserer Person zugeordnet erfahren, lassen sich aufteilen, spalten und in der Wirklichkeit der Krankheit einzeln als geschädigt oder verstärkt erleben. Solche Krankheitsfälle gibt es viele, Oliver Sacks hat einige davon gesammelt.⁸ Die meisten davon sind sehr tragisch.

⁸ O. Sacks, *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*, Reinbek bei Hamburg 2007 (engl. 1985).

Da ist z. B. der Fall der 27-jährigen Mutter, deren Rückenmarksnerven sich während einer Operation entzündeten. Dabei waren nur die propriozeptiven Nerven betroffen, die uns Rückmeldungen unserer Körperwahrnehmung geben. Das Ergebnis war, dass sich diese Frau schlaff und fast gelähmt fühlte. Körperbewegungen konnte sie durchaus ausführen, aber nur, wenn sie sich dabei zusah und sehr konzentrierte. Sie hatte kein Empfinden mehr für ihren eigenen Körper und nannte sich „körperlos“, „ausgehöhlt“, „die Frau ohne Körper“. Nach einigen Monaten hatte sie gelernt, ihren Körper zu steuern, aber die Bewegungen wirkten sehr puppenhaft und konzentriert. Noch nach neun Jahren war das der Fall.

Ähnliches erlebte eine Frau, diesen Fall berichtet der Physiker David Bohm, die nachts wach wurde und einen unheimlichen Angreifer in ihrem Bett erlebte.⁹ Je mehr sie sich gegen ihn wehrte, desto mehr schlug er sie. Bis sie das Licht anschaltete und merkte, dass sie sich selbst geschlagen hatte. Sie hatte einen Schlaganfall erlitten, der die Hirnzellen, die die Eigenwahrnehmung steuern, zerstört hatte.

Doch es gibt auch andere Ausfälle im Gehirn. Eines Tages untersuchte Sacks einen Musikprofessor, der kurz vor der Rente stand und noch Unterricht an der Hochschule gab. Er war aufgefallen, weil er Gesichter nicht mehr erkannte und Gesichter da sah, wo es keine gab, z. B. bei Parkuhren, die er für Kinder hielt. Er konnte weiter Musik spielen, er konnte Sacks über die Stimme orten. Der für Hören und das musikalische Empfinden zuständige Schläfenlappen war intakt. Doch das Sehvermögen war merkwürdig gestört. Er erkannte geometrische Figuren, musste aber sehr viel analytische Arbeit und sein Geruchsempfinden einsetzen, um eine Rose zu identifizieren. Er hatte sie für ein rotes gefaltetes Gebilde mit grünem Anhängsel gehalten. Er verstand Karikaturen, aber nicht die Gestik in normalen Gesichtern oder ihren Bildern. Jedes Gesicht war für ihn ein Puzzle, eine Aufgabe, kein bekanntes, vertrautes Du. Dass ein Handschuh ein Ding war, das an seine Hand gehörte, schien ihm neu zu sein. Die visuelle Wahrnehmung formaler Schemata war intakt, kein Wunder, dass sich seine Bilder immer mehr vom Realismus in einen Kubismus von geometrischen Formen, Linien verwandelten. Doch wenn der Professor sang und eine Musik ihn erfüllte, konnte er viele alltägliche Dinge bewältigen und dazu ermunterte ihn Sacks.

Es gibt weitere Fälle, die er berichtet, die ich nur kurz andeuten will.

Da gibt es einen Seemann, Jimmy, der sich 1980 nicht mehr an Ereignisse nach 1945 erinnerte, weil bestimmte Nerven durch Alkohol zerstört waren (Korsakow-Syndrom). Er war ein Mann der reinen Gegenwart, Sacks nennt ihn „Humesches Wesen“,¹⁰ weil er in einem beständigen Fluss reiner Wahrnehmung existiert.

⁹ D. Bohm, *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen* (hg. v. L. Nichol), Stuttgart 1998, 142.

¹⁰ Sacks, *Der Mann*, 50.

Es gibt einen Mann, der versucht, sein Bein loszuwerden, weil er es für einen ekligen Gegenstand hält, der ihm zugefügt wurde, und verzweifelt ist, weil ihm auch noch sein ehemaliges Bein geraubt wurde.

Eine Frau wird erwähnt, die an einem Schlaganfall der rechten hinteren Hirnhälfte litt. Sie hatte kein Empfinden für „links“, weder für ihre Körperhälfte noch für ihre Umwelt (ein Hemilect). Wenn sie einen Teller vor sich gestellt bekam, aß sie nur die rechte Hälfte. Sie war nicht in der Lage, ihren Teller zu drehen, darum drehte sie sich mit ihrem Rollstuhl um ihre eigene Achse, um dann die nächste rechte Hälfte zu essen. Wenn sie sich schminkte, trug sie ihr Make-up nur auf die rechte Seite auf. Ein Versuch, ihr mit Videokamera und Monitor zu helfen, versetzte sie in kolossale Panik.

Besonders verwirrend für unsere Anthropologie, so finde ich, sind Menschen, die unter „Blindsight“ („blindsight“) leiden.¹¹ Sie sind in der Lage, Gegenstände zu erraten, wie es scheint. Experimente zeigen, dass sie sehen wie andere auch, wenn man es vom Erfolg her sieht. Doch ihnen fehlt jedes Seh-Erlebnis. Sie bezeichnen ihr „Sehen“ teilweise als „Raten“. Bizarrerweise gibt es auch Menschen, die alle Anzeichen funktionalen Blindseins zeigen, aber auf Fragen hin Geschichten von gesehenen Objekten erfinden und sich weigern zuzugeben, dass sie blind seien. Sie erfahren also nicht nur einen Ausfall ihres Sehsinns, sondern auch noch eines Bewusstseins dafür.

Ähnlich tragisch sind die Fälle der „Fremden Hand“, der „alien hand“.¹² Es gibt Menschen, bei denen die Hände ein Eigenleben führen. Eine Patientin öffnete mit der rechten Hand die Haustür, während die andere sie wieder zustößt. Eine Familie beobachtete eine Frau, die mit ihrer linken Hand eine Bluse aus dem Schrank nahm, während die rechte eine andere auswählte. Sie steckte den linken Arm in die eine Bluse und den rechten in die andere, während die linke die Bluse der rechten wieder ausziehen wollte- und umgekehrt. Dabei geht es nicht um Bewegungsstörungen und ein Zittern, sondern um komplexe Bewegungsabläufe, wie von einem Ich gesteuert.

Doch es gibt auch andere Fälle. Dann erleben Menschen nicht Ausfälle, sondern Überschüsse ihrer Fähigkeiten.

Ein Mann litt unter dem Tourette-Syndrom, das von einem Mangel an L-Dopa herrührt und zu zwanghaften Ticks führt. Er versuchte damit so zu leben: Unter der Woche stellte er sich mit Haldol still, lebte nüchtern und bedächtig, am Wochenende ließ er das Medikament weg und lebte sein zwanghaftes Trommeln, seine Kreativität als Musiker und seine gewagten Einfälle und fühlte sich damit zufrieden.

Eine Frau arbeitete mit 19 Jahren in einem Bordell in Saloniki. 70 Jahre später erlebte sie, mit 89!, Verliebtheitsgefühle und Erotik, ausgelöst durch Neurosyphilis, die sehr viele Jahre nach der Erkrankung auftreten kann.

¹¹ Th. Metzinger, *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn 1993, 141 ff.

¹² W. Siefel / Chr. Weber, *Ich. Wie wir uns selbst erfinden*, New York 2006, 15 f.

Die alte Frau bekam Penicillin, das die Syphilis-Erreger abtötete, aber ihre Enthemmung nicht rückgängig machte.

Letztlich sind natürlich auch Erlebnisse, die auf dem Genuss von halluzinogenen Drogen wie LSD basieren, solche Überschuss-Erfahrungen.

Einen letzten Fall will ich erwähnen, er wird an anderer Stelle berichtet.¹³ Ein 51-jähriger Bauarbeiter aus der Gegend von Liverpool, Tommy McHugh, erlebte eines Tages auf der Toilette einen merkwürdigen Schmerz im Kopf. Er ging ins Krankenhaus, ein Blutgerinnsel im Vorderhirn wurde festgestellt, das aber gestoppt werden konnte. Nach einigen Wochen hatte er nur merkwürdige Probleme mit dem Rasieren, aber er wurde als geheilt entlassen. Er war ein Mann, den man eher als „einfach strukturiert“ und aggressiv bezeichnen könnte, hatte auch schon im Gefängnis gesessen und war heroinsüchtig. Seine Tätowierungen waren der einzige Bezug zur bildenden Kunst. Doch einige Zeit später begann er Gedichte zu schreiben, Hunderte von Bleistiftskizzen zu entwerfen, danach zu malen und zu töpfen. Er begann wie ein Besessener täglich Stunden lang Kunstwerke zu schaffen. Später wurden sie sogar ausgestellt. Sein Charakter veränderte sich. Er sagte lächelnd, er habe seine weibliche Seite entdeckt und wolle dieses Gehirnbluten niemals mehr ungeschehen machen.

Machen Blutgerinnsel aus aggressiven Machos empfindsame und produktive Künstler?

1.4. Was ist neu durch die Hirnforschung?

Bevor wir nun zu den Schlussfolgerungen kommen, die Hirnforscher und naturalistische Philosophen aus allen diesen Phänomenen und Hirnstrukturen gezogen haben, sollten wir einmal kurz innehalten. Um welches Problem geht es? Es geht um das Verhältnis von Geist und Materie, von Seele und Leib, von Person und Natur. Aber das ist doch nichts Neues! könnte man sagen. Diese Fragen haben Philosophen seit jeher beschäftigt, nicht nur im griechisch-europäischen Raum, sondern z. B. auch im Hinduismus und Buddhismus. Müssten wir nicht die empirische Forschung ad acta legen und uns allein mit der Philosophie beschäftigen, etwa die Ergebnisse von Aristoteles oder Descartes oder Kant hervorholen? Sind Hirnforscher also nur ungebildet, wenn sie so tun, als müssten gerade ihre heutigen Ergebnisse weitreichende Folgerungen für Pädagogik, Justiz, Menschen- und Weltbild unserer Zeit haben? M. E. hat sich etwas an der Diskussionslage durchaus geändert.

Natürlich hat man immer schon erlebt, dass Menschen in ihrem Leben eingeschränkt waren, weil ihnen ganz bestimmte Organe fehlten oder krank waren. Dass der Mensch leiblich-körperlich verfasst ist, ist offensichtlich. Menschen ohne Augen können nicht sehen, Menschen, denen ein Bein fehlt oder gelähmt ist, können nicht laufen.

¹³ Ebd., 9f.

Doch man hat diese Phänomene dem Leib zugeschrieben und als Schicksalsschlag behandelt. Niemand hat gefragt, welche Konsequenz Blindgeborensein oder Taubsein für das Denken des Menschen – und indirekt für unser Verständnis von Denken – hat. Ich stelle mir das so vor: Leib und Seele bilden zwei getrennte Ellipsen, und die Frage war seit jeher, in welcher Beziehung sie miteinander stehen. Beide Ellipsen sind aber zunächst einheitlich: es gibt den Leib als ganzes und die Seele als ganze. Und Gefühle, Ich, Gedanken, Willen und Charakter werden der Seele zugewiesen. (So wie eben das Gehirn, um einen Gedanken von Roth vorwegzunehmen, im gesunden Fall die Aufteilung der Welt in Außenwelt, Körper und Innenwelt vornimmt). Natürlich gab es immer seelische bzw. Geisteskrankheiten. Doch die – und so verfahren wir heute auch noch – kann man von sich wegschieben und der Klinik anheim stellen bzw. für Besessenheit erklären. Sie waren – und sind – unheimlich und damit sind sie kein Phänomen, aus dem einer Schlüsse für sein eigenes Selbstbild, seine Gedanken über sich selbst ziehen müsste. Seele und Leib bleiben jeweils einheitlich, wie eng auch immer man ihre Verbindung ansehen mag.

Dies hat sich geändert. Die Hirnforschung zwingt uns dazu, die Aspekte unserer Seele, die wir als einheitlich und einfach annahmen, aufzuteilen und jeden Aspekt einer bestimmten Krankheit oder einer bestimmten Hirnregion zuzuordnen. Der Musikprofessor konnte musizieren, aber nicht Gesichter wahrnehmen, weil der Tumor im Sehzentrum saß. Wäre er im Schläfenlappen entstanden, hätte der Musiker seinen Beruf aufgeben müssen, aber weiterhin Gesichter und emotional bedeutsame Bilder erkannt. Die Menschen mit alien-hand-Syndrom erleben sich, als ob die eine Hand, meist die linke, ein Eigenleben führt. Das ist für unser Verständnis vom Ich etwas anderes als eine Beschädigung von Körperfunktionen. Es ist unheimlich, nicht weil der Körper nicht mehr dem Ich gehorcht, wie wir das von Krankheit und Altern kennen, sondern weil scheinbar eine andere Instanz die Kontrolle führt. Was bedeutet das für unser Verständnis vom „Ich“?

Die Ergebnisse der Neurologie machen also gewiss einen Unterschied.

Doch wie groß ist der Unterschied wirklich? Wie wichtig sind diese neuen Erkenntnisse für die Basisfrage: Was ist der Mensch und: Wie verhalten sich Bewusstsein und Körper? Darum geht es nun.

2. Hirnforscher und Naturalismus

2.1. *Das Feindbild: Descartes*

Wo bleibt nun bei allem die Seele? Ja, wo bleibt das Ich, wenn sich jede einzelne unserer menschlichen Verhaltensweisen und Wahrnehmungen auf bestimmte Hirnregionen zurückführen lassen?

Man könnte sagen: Es ist mir egal, was die Hirnforscher an Ergebnissen herausfinden, ich weiß doch, wer ich bin und was ich fühle. Ich erlebe doch dauernd, dass es mich gibt, was sollen also die Anfragen? Ich steuere mei-

nen Körper, jedenfalls solange ich wach und gesund bin. Ich habe Erlebnisse und: Ich denke, also bin ich.

Peter Bieri hat das in einem Gleichnis beschrieben, das schon von Leibniz stammt. Wir werden durch einen Führer durch das Gehirn wie durch eine riesige Fabrik geführt. Er erklärt uns die einzelnen Schaltstellen, die Neuronen, Neurotransmitter und Synapsen, er zeigt uns sogar einen Bauplan. Wir verstehen, wie und warum die einzelnen Bauteile miteinander kommunizieren und in Verbindung stehen. Doch es bleibt ein unruhiges Gefühl: Wo in dem allen ist denn nun das Erlebnis? Das erlebende Bewusstsein? Darauf gibt es keine rechte Antwort.¹⁴

Die Frage nach dem Erleben wird unter den Stichwörtern „Qualia“ und „Erste-Person-Perspektive“ behandelt. Qualia sind mentale Zustände, die nur der Person zugänglich sind, die diese Zustände hat: z. B. das Gefühl für Rot in einer Farbwahrnehmung oder das Gefühl von Schmerz. Wir sagen: wir können zwar die Farbe Rot nach ihrer Wellenlänge bestimmen und sie so messen, zu erleben, was Rot ist, das ist doch etwas ganz anderes. Erlebnisse lassen sich eben nicht durch außenstehende Wissenschaftler nachvollziehen. Sie sprechen – ein anderes Begriffsmuster – aus der Perspektive der dritten Person, sie sind nicht selbst beteiligt. So, wie man einem Arzt nach einer negativen Diagnose sagt: „Sie sagen das hier so kühl, aber mich betrifft die Krankheit!“ Wir unterscheiden also zwischen der Ersten- und Dritte-Person-Perspektive. Das ist eine Tatsache, mit der wir umgehen. Wir wissen letztlich nicht, wie es ist, in der Haut des anderen zu stecken. Oder, um es mit dem berühmten Aufsatz von Thomas Nagel zu sagen: „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ (1974).

Schauen wir genauer hin, wird es allerdings schwieriger. Der Philosoph Searle hat den „Chinese Room“ als Beispiel eingeführt, das ebenfalls klassisch geworden ist.¹⁵ Nehmen wir an, jemand sitze in einem rundum verschlossenen Raum und bekomme immer wieder durch Schlitz Zettel zugesteckt mit einfachen auf chinesisches gestellten Fragen. Er selbst beherrsche kein Chinesisch, er hat aber eine Tabelle, auf der er die jeweiligen Antworten auf die Fragen nachschlagen und die Antworten abschreiben kann. So gibt er durch den Antwortschlitz einen Zettel mit der wiederum auf chinesisches geschriebenen Antwort aus. Würden wir sagen, dass dieser Mann die chinesische Sprache beherrscht?¹⁶

Was macht den Unterschied aus?

Von unserer Alltagsintuition her würden wir sämtliche gestellten Fragen eindeutig beantworten:

¹⁴ P. Bieri, Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?, in: *Th. Metzinger, Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 2005, 61–77.

¹⁵ Zum Beispiel J. R. Searle, Ist der menschliche Geist ein Computerprogramm?, in: *Gehirn und Bewußtsein*, hg. v. W. Singer und dem Verlag Spektrum, o. J., 148–154.

¹⁶ Nach P. Strasser, Gibt es ein Leben nach dem Tod? *Gehirne, Computer und das wahre Selbst*, München 2004.

Ja, es gibt ein Ich, das fühlt und entscheidet und wahrnimmt und Erlebnisse hat. Nein, nur mechanisch und chemisch bestimmte Abläufe nachvollziehen – das ist noch nicht Bewusstsein oder Personsein.

Und wenn wir weiter über diese Themen nachdenken und unsere Vorstellungen äußern könnten, so würden wir vielleicht in einem Menschen- und Weltbild landen, das wir cartesianisch nennen. Und genau das ist das Feindbild der meisten Hirnforscher und Philosophen des Bewusstseins.

Bevor wir das beschreiben, soll angefügt sein, dass wir sicherlich nicht die einzelnen Überlegungen und differenzierten Ansichten Descartes treffend wiedergeben. Er war nicht nur ein großer Mathematiker und Philosoph seiner Zeit und arbeitete anatomisch, sondern stand im Austausch mit vielen anderen großen Köpfen, denen gegenüber er seine Überlegungen rechtfertigen musste. Wenn ich hier „Descartes“ und „cartesianisch“ sage, dann ist damit eine Chiffre für ein Denken gewählt, das durch ihn zwar entwickelt, aber auch schematisch und klischeehaft weitergegeben wurde.

Descartes fragte nach dem, was nach allen Zweifeln Bestand hat. Und er fragte ontologisch nach den grundlegenden Substanzen der Welt. Dahinter steht die aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidenz, also von dem, was in sich besteht – sagen wir die Eigenschaften des Tisches, eine Möglichkeit zum Abstellen in Bauchhöhe zu besitzen, und dem, was nur sekundär, zufällig der Sache zukommt: Farbe, Zahl der Beine des Tisches, das Material. Descartes nun meinte, dass es nur ausgedehnte Körper (*res extensa*), die der Physik unterworfen sind, gäbe sowie die denkende Substanz (*res cogitans*), die sich im Menschen befindet. Diese *res cogitans*, das Bewusstsein, besitzt durch die Zirbeldrüse (Epiphyse) einen Zugang zum materiellen Körper, den sie steuert.

Zwei Substanzen: Materie und Geist, scharf ontologisch getrennt. Die Realität der denkenden Substanz ist durch die Durchführung des radikalen Zweifels gesichert: Während ich denke, bin ich. Dieser cartesische Dualismus ist gemeint, wenn von Descartes die Rede ist.

Seine Sicht lässt sich ausbauen. Wo, würden wir sagen, sind wir als Person geortet? Sicher nicht im Knie, im Bauch, im Arm oder Hals. Wir würden wahrscheinlich den Schädel und das Gehirn nehmen. Und dort müsste es ein kleines Abbild von uns, wir nannten es vorhin Homunculus, geben, der durch die Sinnesorgane ein realistisches Abbild der Welt bekommt (er sieht die anderen materiellen Körper) und dann über Sprache und Handlung in diese Welt eingreift und sich bemerkbar macht. Und dieser Homunculus, das ist die Seele, das ist die Person, das ist das Ich. Keine Frage, dass er auch dasjenige ist, von dem wir hoffen, dass es nach dem Tod weiterlebt, wenn die *res extensa*, unser Körper, im Grab liegt. Diese Seele kann den Körper und seine Taten frei steuern, sie ist darum vor Gott und dem Strafrecht frei und verantwortlich.

Descartes' Dualismus gab aber auch den Weg frei, die materiellen Körper genauer zu untersuchen. Die sekundären Qualitäten, die John Locke von der eigentlichen Wirklichkeit abgetrennt hat, spielen keine Rolle mehr.

Physik und Chemie entwickeln sich so, dass die letzten Erklärungen und Bausteine der Welt in kleinen Kugeln bestehen, die sich anziehen und abstoßen und durch den Raum bewegen. Die Potenzialunterschiede der Nervenzellen lassen sich durch Anhäufung von Natrium- und Kaliumionen verstehen. Da entsteht ein Reiz – und mehr ist es nicht. Der materielle Anteil des cartesischen Dualismus hat nach 300 Jahren auch den Geist erobert. Der Naturalismus ist ebenso ein Kind der Neuzeit wie Descartes.

Es ist Zeit, ein wenig die Lösungsangebote zu sortieren, bevor wir uns weiter mit zwei entscheidenden naturalistischen Forschern beschäftigen.

Wir hörten gerade, dass Descartes Dualist ist, der Gegensatz dazu wäre der Monismus, für den es nur einen Substanztyp gibt, z. B. den materiellen (oder den geistigen). In der Leib-Seele-Debatte der letzten Jahre haben sich nun weitere Untertypen herausgebildet.

2.2. Begriffe und Schubladen

Alle wollen Antwort auf die Frage geben, wie denn das Verhältnis von Bewusstsein und Körper oder Personsein und Gehirn usw. zu verstehen ist.

Dabei muss ein Trilemma gelöst werden, es müssen nämlich die drei folgenden Prinzipien irgendwie Beachtung finden:

- Für die Erklärung physikalisch beschriebener Vorgänge kommen nur andere physikalisch beschriebene Vorgänge in Betracht
- Mentale Zustände wie Überzeugungen und Empfindungen können Gründe für unser Handeln darstellen
- Mentale Zustände können nicht vollständig durch physische erklärt werden.¹⁷

Das Trilemma besteht darin, dass auf den ersten Blick nicht alle drei Prinzipien richtig sein können. Doch wie kann man es lösen?

Die extremen Positionen des Monismus und Dualismus haben entsprechende Schwierigkeiten. Sie werden verfeinert durch folgende Positionen:

- der Epiphänomenalismus sagt: Das von Bieri im Fabrik-Beispiel geschilderte Rätsel ist gar keins. Denn das Bewusstsein ist Begleiterscheinung, Abfallprodukt bestimmter Hirnzustände. Es hat sich eben während der Evolution als Begleiteffekt, als Epiphänomen herausgestellt.
- Die Emergenztheorie nimmt das Bewusstsein als eigenständige Größe ernst. Sie sagt: Wenn sich neuronale Netze im Gehirn in bestimmten Zuständen begeben, entwickelt sich, quasi aus dem Meer auftauchend, ein neues Phänomen: das Bewusstsein. Und so wie das tierische Leben nicht vollständig auf die Biochemie der Zellen zurückgeführt werden kann, so auch nicht das Bewusstsein auf die Biologie einer besonderen Primaten-Art.

¹⁷ Nach F. Hermanni, Das Leib-Seele-Problem. Ein heterodoxer Lösungsvorschlag, in: *ders. / Th. Buchheim* (Hgg.), Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, München 2006, 163–179, hier: 173f. sowie B. Walde, Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus, Paderborn 2006, 223.

Beide Positionen gelten als Untertypen des Dualismus, wohl weil auch der Epiphänomenalismus das Bewusstsein als eigenes – allerdings irrelevantes-Phänomen ansieht.

- Eine Form des Monismus stellt der Funktionalismus dar. Er besagt, dass es nur um die Beziehung zwischen Relaten in einem System gehe, darum sei die materielle Basis der Hirnzustände uninteressant. Prinzipiell seien ähnliche Abläufe auch durch Siliciumkristalle oder Schweizer Käse erzeugbar, wenn die Verdrahtung stimmt. Es ist klar, dass für einen Funktionalisten auch ein entsprechend entwickelter Roboter Bewusstsein besitzen kann. Funktionalisten seien eben keine Kohlenstoff-Fetischisten.
- Ein „eliminativer Materialismus“ wird in seiner extremen Form von den Churchlands vertreten. Sie glauben, dass es nur wenige Jahrzehnte braucht, bis die falsche Alltagssprache, die von einem Ich, von einem freien Willen usw. spricht, durch entsprechende wahre physiologische Ausdrücke ersetzt wird. Denn der Geist ist nichts anderes als ein bestimmter durch bildgebende Verfahren oder andere Programme sichtbar zu machender Hirnzustand. Darum verstehen sich diese Forscher als Reduktionisten, die eben alle psychologischen Aussagen und mentalen Zustände auf Neurobiologie zurückführen. Selbst „Schlafen“ und „Wunsch“ sollten so ersetzbar sein.¹⁸

Einen Dualismus vertreten wenige Forscher, vorne weg Popper und Eccles, die aber, wie mir scheint, so sehr außerhalb der Diskussion stehen, dass ich sie hier nicht referieren will.

Wie ist nun das Bewusstsein zu verstehen, wenn es nur neuronale Verbindungen gibt?

2.3. Gerhard Roth. Nicht-reduktiver Physikalismus und Konstruktivismus

Gerhard Roth ist einer der populären Biologen, der nicht nur in vielen Büchern detailliert die Neurobiologie vorstellt, sondern ebenso die entsprechenden Schlüsse zieht. Es ist klar, dass sein Augenmerk auf die Frage nach dem Verhältnis von Bewusstsein und Gehirn gerichtet ist.

Den Ort des Bewusstseins sieht er im (präfrontalen) assoziativen Cortex (Stirnappen), von dem aus mehrere Schleifen in das limbische System gehen.¹⁹ Dort durchdringen sich „Kognition und Emotion wechselseitig“.²⁰ Seine Suche nach dem Bewusstsein ist die Suche nach den entsprechenden biochemischen Grundlagen.

¹⁸ P. Churchland, Die Neurobiologie des Bewusstseins, in: Th. Metzinger, *Bewusstsein*, 463–490, hier: 467.

¹⁹ G. Roth, Die neurobiologischen Grundlagen von Geist und Bewusstsein, in: *ders. / M. Paulsen* (Hgg.), *Neurowissenschaften und Philosophie*, München 2001, 155–209, hier: 198 f. Und: *ders.*, *Fühlen. Denken. Handeln*, 210 ff.

²⁰ *Ebd.*, 212 f.

Gerhard Roth sagt dennoch von sich, er vertrete einen nicht-reduktiven Physikalismus. Damit meint er, dass er keinesfalls Aussagen unterstütze wie „Bewußtsein ist nichts anderes als das Feuern bestimmter Neurone“.²¹ Es ist mir allerdings nicht klar geworden, wie er sich davon wirklich abgrenzt. Gleichzeitig ist er Anhänger des philosophischen „Konstruktivismus“. Darunter versteht man, gleichsam in Radikalisierung bestimmter idealistischer Positionen, dass unser Weltbild und unser Erleben vollständig subjektiv konstruiert ist – als Gegensatz zu einem Common-Sense-Realismus. Unser Gehirn ist der Konstrukteur.

Wie können nun Physikalismus und Konstruktivismus zusammen kommen? Roth unterscheidet zwischen Wirklichkeit und Realität. Wirklichkeit ist das, was das Gehirn erzeugt: dreigeteilt in eine Außenwelt, in Körperempfindungen und seelische Zustände. Das Gehirn entscheidet, was als „wirklich“ in der Außenwelt gilt, was aus dem Körper wahrgenommen wird und dem Körperschema zugeordnet wird und welche Zustände als innerseelisch und persönlich gelten. Das Gehirn entscheidet, d. h. wir kennen somatische Bedingungen, die gegeben sein müssen, und wir kennen Kriterien, anhand derer das Gehirn eine Zuordnung trifft. Die Bedingungen werden bei Schizophrenen oder Unfallopfern verletzt, mit entsprechender falscher Wirklichkeitssicht. Wenn die Kriterien durcheinander gehen, gibt es Sinnestäuschungen, interne Satzbildungen werden nicht mehr dem eigenen Tun, sondern als Stimmen der Außenwelt zugewiesen usw. „Daß die Wirklichkeit ein Konstrukt ist, läßt sich empirisch gut nachweisen“²².

Das reale Gehirn ist von uns nicht festzustellen, so Roth, doch steuert es das wirkliche Gehirn. „Die Wirklichkeit wird in der Realität durch das reale Gehirn hervorgebracht“ (325)

Doch wie steht es um den Status des „Ich“? Seine Antwort lautet: „Die Wirklichkeit ist nicht ein Konstrukt meines Ich, denn ich bin selbst ein Konstrukt“ (S. 330). Darum fordert er den „Abschied vom Ich als Autor meiner Handlungen“ (331) und eine Änderung des Strafrechts und das Ende des Sühnegedanken (330). Damit ist klar: Die Absage an ein Ich, an den freien Willen und an eine substanzhaft verstandene Seele ist keine Karikatur der Gedanken Roths, so wie man etwa von fundamentalistischer Seite die exegetischen Ergebnisse der historischen Kritik dargestellt hätte. Roth selbst versteht die Neurobiologie so und wiederholt seine Schlussfolgerungen häufig. Die Ergebnisse der Hirnforschung sollen unser Welt- und Menschenbild radikal ändern.

²¹ Roth, Neurobiologische Grundlagen, 205.

²² G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a. M. 2005, 317. Daraus die folgenden Seitenzahlen.

2.4. Thomas Metzinger: Theorie der Repräsentation

Neben den Hirnforschern Roth, Singer und Spitzer ist es in Deutschland vor allem *Thomas Metzinger*, der seit über 20 Jahren die Ergebnisse der Neurobiologie in seiner Philosophie umsetzen will. Wenn ich eben mit den Schlussfolgerungen geendet habe, die Roth aus den Ergebnissen der Wissenschaft zieht, so beginne ich hier umgekehrt mit Metzingers Resultaten:

In der ZEIT vom 16. August 2007 sagt er: „Ich sage sogar: Es gibt nicht nur keine Seele, es gibt überhaupt kein substantielles Selbst ... auch keinen existenziellen Ich-Kern“. Natürlich sieht er auch kein personales Überleben über den Tod hinaus. Er sieht die Hirnforschung als eine Wissenschaft, die das Weltbild unserer Gesellschaft verändert und darum ethische Konsequenzen besitzt und in ihrer Illusionen zerstörenden Macht eine Lücke schafft, weil sie das klassische christliche Bild vom Menschen ablöst, ohne einen emotional gleichwertigen Ersatz zu erzeugen.

Metzinger wirkt dabei ein wenig wie Paulus und Jeremia, wenn er immer wieder betont: „Bei aller Kunst der Vermittlung – in meinen eher finsternen Minuten frage ich mich ehrlich gesagt, ob es nicht Theorien über uns selbst geben könnte, die niemand vollständig ertragen kann.“²³ Doch diese belastende Theorie ist für ihn eine Wahrheit, die ausgesprochen und verbreitet werden muss, auch wenn sie der Alltagsintuition widerspricht, so wie es eben anfangs auch die Entdeckungen des Kopernikus oder Darwins waren.

Er erklärt seine Philosophie als „*Selbstmodell-Theorie der Subjektivität*“.²⁴ Er erhebt den Anspruch mittels der Theorie der Repräsentation andere Theorien der Erkenntnis zu ersetzen. Beispielsweise will er die Intentionalität – und damit Husserls Phänomenologie – über die Repräsentation als Phänomen erläutern und als Basisprinzip der Erkenntnistheorie abschaffen. Seine Theorie des Subjekts soll aber nicht das Subjekt ersetzen, sondern das, was wir unter Erlebnis verstehen, und die Erste-Person-Perspektive erläutern. Wie lässt sich begreifen, dass das Gehirn das „Ich“ erzeugt? Wie kommt es zur „Intentionalität“? Damit, das ist festzuhalten, setzt er in dieser Fragestellung bereits die Ergebnisse der Naturwissenschaft voraus, um von dort das phänomenale Bewusstsein, das Ich und das Gefühl für Freiheit reduktionistisch und naturalistisch zu interpretieren.²⁵

Wir können hier nicht die Einzelheiten der Untersuchungen Metzingers darstellen. Ich möchte nur auf zwei Punkte näher eingehen. Der erste behandelt die allgemeine Frage, wie Erkenntnisse gebildet werden. Das Stichwort lautet hier „Repräsentation“. Er ersetzt in seiner Wichtigkeit u. a. den Begriff der Intentionalität.²⁶ Wie das geschieht, erläutere ich gleich. Der

²³ *Th. Metzinger*, Im Gespräch mit Wolf Singer und Carsten Könneker, in: *C. Könneker*, Wer erklärt den Menschen?, Frankfurt a. M. 2007, 219.

²⁴ Ebd.

²⁵ *Th. Metzinger*, Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, Paderborn 1993.

²⁶ Ebd., 127: „An die Stelle von Intentionalität tritt nun Informationsverarbeitung“.

zweite Punkt ist die Anwendung der Repräsentation auf die Frage, wie das Gehirn ein „Ich“ erzeugt. Mit dieser Formulierung habe ich natürlich schon auf Metzingers Grundthesen Bezug genommen.

Zum ersten Punkt. Ich greife den Punkt der Intentionalität heraus, weil er mit der Phänomenologie verbunden ist, die Metzinger explizit ersetzen will, und weil eine Husserl-Schülerin genau an dieser Stelle mit ihrer Gegenkritik einsetzt.²⁷ Diese Konterkritik werde ich später erläutern.

Zu Beginn seiner Untersuchung macht Metzinger das Problem deutlich: Wie kann subjektgebundene Erfahrung, wie kann „phänomenale ‚Meinigkeit‘“ (26)²⁸ durch Repräsentation erklärt werden. Ähnliches gilt für Bewusstsein (27) und die Erlebnisqualität (32). Und Metzinger weiß: Nicht der visuelle Cortex hat ein Roterlebnis, sondern der Mensch als Ganzes. Die Fragen, die sich um diese Themen ranken, sind aber bei Metzinger grundsätzlich beantwortet: Es geht um Inhalte des Bewusstseins, als „von unseren Gehirnen erbrachten Repräsentationsleistung“ (47).

Repräsentation ist ein Schlüsselbegriff der Philosophie der letzten Jahre geworden, geht aber sachlich in seiner Bedeutung zwischen Vorstellung, Darstellung und Stellvertretung²⁹ letztlich bis zu Platons Urbild/Abbild-Theorie der Ideen zurück.

Repräsentation wird bei Metzinger vorausgesetzt und begründet für ihn auch logisch Phänomenalität, Erlebnishaftigkeit (34, 49). Mentale Zustände sind Darstellungen von Teilen der Welt und gleichzeitig Erlebnisse. Repräsentanten können ein natürlicher Feind, eine Nahrungsquelle oder Symbole und Theorien sein. Die Repräsentaten der mentalen Repräsentation sind immer Datenstrukturen innerhalb von Informationsverarbeitungssystemen (52). Dabei scheint es für Metzinger eine Selbstverständlichkeit zu sein, die er nur immer wieder anklingen lässt, dass die Ursachen für die Entstehung und Verwendung von Repräsentaten immer im Gehirn als biochemisch determinierendem System liegen.

Es ist hier nicht der Raum darzustellen, wie differenziert Metzinger definiert und erläutert, was Simulationen, Präsentationen und Meta-Repräsentationen sind. Alles sind jedenfalls Typen von Repräsentationen – im weitesten Sinne –, die durch und für das System Gehirn vollzogen werden.

Intentionalität – da wird seine Kritik überaus prägnant und scharf – stammt aus einer Metapher, die aus dem Realitätsmodell unseres Erlebens stammt: weil wir eben die Welt und unsere Denkvorgänge mit Aufmerksamkeit beachten und den „epistemischen Scheinwerferstrahl“ darauf richten. Daraus ergäben sich cartesianische Verwirrungen, die die falsche Pfeil-

²⁷ Ebd.: Intentionalität im Husserlschen Sinne ist für Metzinger eine „mysteriöse Kraft, mit der der Geist sich auf die Welt richtet und intentionale Objekte erzeugt“. „Eine naturalistische Theorie mentaler Zustände ... hat dagegen präzise begriffliche Alternativen anzubieten, die empirisch fest verankert sind“.

²⁸ Ebd., 27. Alle Seitenzahlen beziehen sich, wenn nichts anderes gesagt ist, auf dieses Werk.

²⁹ Th. Rolf, *Erlebnis und Repräsentation. Eine anthropologische Untersuchung*, Berlin 2006, 32 und passim.

richtung beinhalten: Information fließt eben primär gegen die (behauptete) Intentionalität (128 f.).

Dieser Abschnitt zeigt nicht nur, dass Metzinger den nicht-naturalistischen Philosophen und Husserl einen cartesianischen Subjektivismus vorwirft, sondern außerdem, dass er selbst alles darauf anlegt, das Subjekt samt Qualia, Erleben, Intention und (scheinbar freiem) Willen aus objektiven – d. h. empirischen – Zuständen bzw. Prozessen kausal zu erklären. Seine Erkenntnistheorie ist eine Theorie, die die Fakten des Bewusstseins aufgrund des Empirismus zu erklären sucht. Den Empirismus erklärt Metzinger nicht.

Im Gehirn (dem System) finden nun immer höherstufigere Repräsentationen und Meta-Repräsentationen statt. Ein Selbstmodell ist dann eine Repräsentation des Systems *S* für *S* (152), das auch zum Repräsentandum höherstufiger Prozesse gemacht werden kann (z. B. in der mentalen Meta-Selbstrepräsentation [159]). Selbstmodelle sind zentriert und perspektivisch und basieren entwicklungslogisch wahrscheinlich auf dem Körperschema. Sie vermitteln einen Erlebnisbrennpunkt, der die „Meinigkeit“ erzeugt (168). Die psychiatrischen Defiziterfahrungen und die überschießenden Erlebnisse in Träumen und Halluzinationen zeigen die Zerbrechlichkeit und biologische Determiniertheit der Selbstmodelle.

Subjektivität nun ist eine Eigenschaft, die entsteht, wenn das Selbstmodell in ein Realitätsmodell eingebettet wird (204).³⁰ Menschen sind „Selbstmodellgeneratoren“, die die erzeugten Repräsentationsräume zentrieren. Das entspricht einem Stadtplan, den jemand in einer U-Bahn-Station betrachtet und sieht, dass da ein kleiner roter Pfeil mit dem Satz „Sie befinden sich hier“ angebracht ist (244). „Dieser kleine rote Pfeil ist das ‚Selbstmodell des Stadtplanbenutzers‘“ (244).

In einem weiteren Anlauf lässt sich Metzinger auf Thomas Nagels Einwände ein und analysiert den Satz „Ich bin TM“. Das System erzeuge zuerst „das mentale Modell einer ‚TM‘ genannten Person“ (255), dann reichert es das Modell mit dem Gehalt des Selbstmodells an. Es wird also zunächst der rote Pfeil aus dem Stadtplan entfernt, das Ich gleichsam verobjektiviert, dann wird im zweiten Schritt der Pfeil wieder eingefügt.

Sein Ergebnis ist, dass das Gehirn ein Selbstmodell entwickelt, das das Ich als Repräsentanten erzeugt. Der Subjektgebrauch des „Ich“ ist „die von einem System durchgeführte Indizierung eines Selbstmodells durch die Erzeugung eines externen Repräsentanten in propositionalem Format unter der Hinsicht der Internalität“ (253). Und die Internalität entspricht im Beispiel die Position des roten Pfeils im Kopf.

In einem weiteren Bild macht Metzinger das deutlicher. Er vergleicht das Gehirn mit einem Flugsimulator. Wir wissen, dass Flugsimulatoren einge-

³⁰ Und unabhängig von der Art des Systems: künstlich, natürlich (206). Metzinger ist also Funktionalist und schließt künstliches Selbstbewusstsein von Combots (Computer-Robotern) nicht aus.

setzt werden, um Piloten zu trainieren. Sie erleben eine nur virtuelle Realität, in der sie aber wie in der Wirklichkeit agieren sollen.

Der Unterschied zum Gehirn ist nun: Das Gehirn erzeugt einen „totalen Flugsimulator“, d. h. das Gehirn erzeugt den Piloten gleich mit. Der Pilot ist das Bild, das das Flugzeug von sich selbst erzeugt, das als Ding missverstanden wird und „die Geburt des cartesianischen Mythos“ nach sich zieht (243). „Das Gehirn aktiviert den Piloten, und zwar immer dann, wenn es ihn als repräsentationales Werkzeug benötigt, um die Aktivitäten des Gesamtsystems zu überwachen und mental abzubilden. Braucht das System für einen gewissen Zeitraum kein funktional aktives Selbstmodell mehr, so wird es einfach abgeschaltet. Mit dem Selbstmodell verschwindet auch das Erlebnissubjekt: Der Schlaf ist der kleine Bruder des Todes“ (243 f.).

Auch hier will ich einen Einwand einfügen: Metzinger kann erläutern, warum der Simulator im Schlaf oder Tod abgeschaltet ist. Doch warum wird er überhaupt eingeschaltet? „Gegeben, dass es in einem Organismus zahllose Rückkoppelungsmechanismen ohne das geringste Erleben gibt: Warum könnte nicht unser gesamtes Selbstmodell da sein, aber kein Erleben?“³¹

Ähnlich wie bei Roth ergibt sich also: Das bewusste Ich und die damit einhergehenden Gefühle für Freiheit sind mentale Zustände, die einerseits vom Gehirn natürlich hergestellt werden, die aber gleichsam eine Illusion – wie eine optische Täuschung – mittransportieren, nämlich die Illusion, es gäbe ein substanzhaftes Ich, eine wirkliche Freiheit und ein möglicherweise über den Tod andauerndes Bewusstsein.³²

Vielleicht würden Roth und Metzinger antworten: die Frage, warum wir diese Illusion des Ichs mit uns tragen, ist so sekundär, wie es die Frage ist, warum die Menschen Darwins Theorie oder das Kreisen der Erde um die Sonne so vehement abgelehnt haben. Jedenfalls hat die Entstehung des Bewusstseins einen Evolutionsfortschritt bedeutet (160, 169).

Ich meine, dass darin ein Kategorienfehler liegt, möchte dies aber erst nachher erläutern. Das Ich ist keine optische Täuschung.

2.5. Neurotheologie

Bevor wir auf kritische Einwände gegen diese Positionen eingehen, soll noch ein für die Theologie relevanterer Zweig der Neurobiologie gekennzeichnet sein. Man nennt sie „Neurotheologen“, obwohl sie in Wahrheit Mediziner oder Biologen sind. Sie untersuchen die Hirnaktivitäten bei meditierenden

³¹ Bieri, Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?, 74.

³² In Gegenüberstellung zu Descartes' Zweifel-Argument formuliert Metzinger: Das Gehirn ist „in Wirklichkeit das denkende Ding. Es erzeugt *cogitationes* in Form mentaler Modelle. Da es aber die Modelle intern nicht *als* Modelle darstellt, erkennt es sein phänomenales Ich – das mentale Modell einer *res cogitans* – nicht als Produkt innerer Repräsentationstätigkeit, sondern verwechselt es mit sich selbst“. (154)

Mönchen, fragen nach Visionen und Gotteserlebnissen, wollen die Nahtoderfahrungen medizinisch klären oder religiöse Gefühle orten.

Dabei gibt es sozusagen die positiven wie die negativen Neurotheologen. Während die einen zeigen, dass es ein Gottes-Gen gibt oder Hirnzustände mit Gotteserfahrungen korrelieren und diese bestätigen, leiten die anderen gerade eine religionskritische Position daraus ab. Die positiven Neurotheologen wie Newberg und D'Aquili sehen eine Bestätigung in den Forschungen, weil sie zeigen, dass meditative Zustände und Glaubenserlebnisse nicht eingeredet sind, sondern im Gehirn wirklich vorkommen, wie eben auch Wahrnehmungen von Bäumen und Menschen. Die skeptischen Biologen sehen das als Widerlegung der Religion an. Ramachandran vermutet ein Gottesmodul im Schläfenlappen, Persinger zeigte, dass die Reizung bestimmter Hirnareale Gotteserfahrungen oder Ufo-Erfahrungen im Patienten erzeugte.³³

Gemeinsam ist beiden – eigentlich konträr argumentierenden – Richtungen, dass sie annehmen, dass Hirnareale religiöse mentale Zustände messbar bewirken. Die positiven Neurotheologen nehmen an, dass diese Hirnareale als Empfangsorgane für eine transzendente Wirklichkeit dienen, die Skeptiker glauben, dass es sich um erzeugte Illusionen handele.

3. Theologische und philosophische Gegner

3.1. Theologen: Lüke und Eibach

Ulrich Lüke und Ulrich Eibach sind nicht nur Theologen, sondern auch mit naturwissenschaftlichen Themen vertraut. Lüke war Biologe, Eibach arbeitet an der Klinik für Epileptologie in Bonn.

Eibachs Gegenargument z. B. gegen die Neurotheologen ist: Die Reizung des Schläfenlappens sagt nichts über den Wahrheitsgehalt von religiösen Aussagen aus, weil das religiöse Erlebnis nur zusammen mit seiner kulturell und sozial vermittelten Deutung ein solches ist. Mit einer anderen Deutung erleben die Probanden eben nicht Religiöses, sondern Ufos, und diese Deutung hängt von den vorliegenden Speicherungen des Gehirns ab³⁴. Die Ebene des Verstehens und der Sprache ist die entscheidende, und die lässt sich nicht nur durch neurobiologische Beobachtungen ersetzen. „Und es ist diese Ebene der Bedeutungen, auf der sich die über eine bloße Subjektivität hinausgehende „Wahrheit“ des religiösen Erlebens entscheidet, denn nur auf der Ebene der sprachlichen Deutungen von Erleben, also der Bedeutungen lässt sich die Beziehung zwischen Sender und Empfänger, zwischen

³³ Darstellung nach *U. Lüke*, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution Bewusstsein Freiheit*, Freiburg i. Br. 2006, 255 f. sowie *U. Eibach*, „Gott“ nur ein „Hirngespinnst“? Zur Neurobiologie religiösen Erlebens, Berlin 2003, 12 ff.

³⁴ Ebd., 15.

Mensch und Mitmensch und letztlich auch zwischen Mensch und Gott herstellen“.³⁵

Eibach betont die beiden Ebenen jeder Erfahrung: das Erlebnishafte und die Deutung durch Sprache und Gemeinschaft. Darum sei auch die Herstellung bestimmter Erlebnisse über Drogen oder Hirnsonden keine Erzeugung religiöser Erfahrungen.

Gegenüber den Libet-Experimenten und der Suche nach einem Ich greift Eibach auf Kant zurück und betont, dass eben unter naturwissenschaftlicher Perspektive niemals ein Ich oder ein freier Wille empirisch zu belegen sei.³⁶ Freiheit sei nur da empirisch zu widerlegen, wo von vornherein „die Perspektive der ‚ersten Person‘ und der Realität ihres subjektiven Erlebens“ negiert werde – das aber würde die „ethischen Grundlagen unserer Rechtsordnung untergraben“.³⁷

Ulrich Lüke widmet dem Naturalismus eine breite Darstellung und eine breite Widerlegung, die alle Bereiche von Evolutionstheorie und Schöpfungsbericht über Sterbehilfe bis hin zur Hirnforschung und Willensfreiheit umfasst. Er widerspricht sowohl einem Monismus als auch einem Dualismus. Seine Lösung des Leib-Seele-Dualismus besteht in einem Perspektivismus, der eine letzte unerfasste oder unfassbare Identität dessen annimmt, was einerseits aus der empiristischen Außenansicht als neurophysiologisches Phänomen, andererseits aus der Innenansicht als Bewusstseins-Phänomen erscheint.³⁸

Darin ähnelt er m. E. dem „heterodoxen Vorschlag“ von Friedrich Hermann, der ein Drittes annimmt, „worin Leib und Seele und physische und mentale Zustände identisch sind“.³⁹

3.2. Peter Strasser: *Ich bin Ich*

Peter Strasser, ein österreichischer Religionsphilosoph, widmet sich der Frage „Gibt es ein Leben nach dem Tod? Gehirne, Computer und das wahre Selbst“.⁴⁰ Der Punkt ist, dass Peter Strasser als „Ich“ spricht und argumentiert, z. B. in einem Gespräch zwischen Ich, „Mein Gehirn“ und dem Gehirnforscher. Es geht dabei nicht um Stilfragen, obwohl es sein Buch angenehm zu lesen macht oder um eine Form der Selbstdarstellung, die man angenehm oder unangenehm finden kann. Es geht darum, dass damit von Anfang das Subjekt auftritt, das in einer objektivierenden Sprache zunächst ignoriert wird. (So kann man sich am Ende der Bücher von Roth oder Metzinger fragen: Was bedeutet das nun für dich als Schreibenden, Forschenden oder als Alltagsperson? Diese Frage erübrigt sich bei Strasser.)

³⁵ Ebd., 20.

³⁶ Ebd., 27.

³⁷ Ebd., 28.

³⁸ Lüke, Säugetier, 250.

³⁹ Hermann, Das Leib-Seele-Problem, 176.

⁴⁰ München 2004.

Sein Gespräch mit seinem Gehirn und dem Gehirnforscher – in diesem Fall Gerhard Roth – zeigt die Selbstbezüglichkeit aller entscheidenden Aussagen: Kann man als Person wirklich annehmen, in seinem Willen unfrei zu sein? Und gesetzt den Fall, das ginge, kann man als Person annehmen, sein Ich sei bloße Illusion (40)?

Doch letztlich führt es auf die Frage nach der Herkunft dieser Illusion, die von der Evolutionstheorie als „überlebenstechnisch nützliche“ betrachtet werden müsste. Das aber setzt wiederum den Begriff der Wahrheit, den Begriff des Wissens voraus. Damit ist gezeigt, dass der „Primat des Zentralnervensystems“ (30 f.), den die Hirnforscher – als Reduktionisten, Epiphänomenalisten oder Identitätstheoretiker – behaupten, selbst illusorisch ist.

In einem weiteren Durchgang reflektiert Strasser den Satz: Ich bin ... Peter Strasser. Vielleicht ist es interessant, zu sehen, dass Strasser die Frage der Identität mit dem denkbar stärksten Beispiel von Ich-Verwandlung konfrontiert, die wir uns denken können: einer Gehirntransplantation. Er überlegt, was passiert, wenn sein Gehirn durch das seines Bruders Paul ersetzt worden sei und er nach der Operation aufwache (62 f.). Einige seiner Freunde werden behaupten, es sei Peter, dem man das Gehirn von Paul implantiert hat. Andere werden behaupten, es sei Paul, der in den Körper von Peter gekommen ist. Es würde dazu führen, dass er sich Vergangenheiten aneignen müsste, aber dass letztlich die Basisidentität von der personalen Identität mit ihren charakterlichen Eigenschaften nicht angerührt wird. Das würde erst im Falle von Besessenheit und einer Dr. Jekyll/Mr. Hyde-Situation anders (66 f.).

Gegenüber der Aussage von Roth, dass wir eigentlich aus verschiedenen Teil-Ichs bestehen, betont Strasser, dass es doch eine Gemeinsamkeit geben muss, nämlich das Ich.

In einem weiteren Kapitel befasst sich Strasser mit Combots (Computer plus Roboter). Kann ein Combot Selbstbewusstsein besitzen?

Der Hintergrund des Beispiels ist der berühmte Turing-Test. Alan Turing, ein Mathematiker, hatte sich 1950 vorgestellt, ein Mensch kommuniziere indirekt sowohl mit einem Menschen als auch mit einer Maschine. Wenn er nach einer Weile nicht entscheiden könne, welcher der beiden Gesprächspartner der Mensch sei, dann habe die Maschine den Test als denkende Maschine bestanden.

Strasser spielt das Gedankenexperiment durch, dass er allein auf einer Erde voller Combots wäre und sich in eine Combodianerin verlieben würde (160 f.). Und sein Wissen, dass er allein ist, wäre eine Schranke zu der Combodianerin. Diese kann die Schranke nicht zugeben, weil sie dann zugeben würde, eine Maschine zu sein, die aber gar nicht kompetent dafür wäre (162).

3.3. Sonja Rinofner-Kreidl: *Klassische Phänomenologie*

Sonja Rinofner-Kreidl, Professorin in Graz, befasst sich mit dem Naturalismus im Allgemeinen und mit der Repräsentationstheorie von Thomas Metzinger im Besonderen.

Ich greife die beiden Punkte von oben auf.

Zum einen legt sie dar, dass Metzinger die Intentionalität von Husserl und die Basis der klassischen Phänomenologie missversteht. Intentionalität sei natürlich nicht so gemeint, dass ein fiktives Männchen im Kopf distale Objekte anvisiert.⁴¹ Das Erleben von etwas, beispielsweise das sinnliche Erlebnis von Zinnoberrot (34) sei keine Selbst-Vertrautheit und überhaupt nicht eine Art Gegenstand, der in Dritter-Person-Perspektive untersucht werden könne. „Das aktuelle Erleben entzieht sich jeder inhaltlichen Analyse – und damit auch jeder naturalistischen Erklärung. Es kann keine Beweislast zugunsten irgendeiner erkenntnistheoretischen Position, zugunsten eines Realismus oder Idealismus übernehmen“ (35). Intentionalität ist das Gerichtetsein eines jeden Erlebnisses (27 f.), das x so und so meinen (33). Rinofner-Kreidl unterscheidet das explizite Gegenstandsbewusstsein mit Bezug auf den intentionalen Inhalt und das Akt- oder Zustandsbewusstsein mit Bezug auf das Erleben (33). Das letztere „involviert keinerlei ... Bestimmung eines Selbst“ (37). Darum gibt es auch keine Selbsttäuschung oder Illusion, die das Gehirn nach Metzinger aufbaut, die erst durch die Hirnforschung aufgedeckt werde (36). Es ist nämlich unbezweifelbar, dass wir ein Erleben von präsenten Inhalten haben – Metzinger unterstellt nun, dass dieses Erleben die Inhalte in einem naiven Realismus ontologisiere (38). „Soweit wir aber bloß erlebend sind – wir können hier eigentlich nicht einmal sagen: ‚erlebende *Subjekte* sind‘ –, haben wir gar kein Modell von uns und der Welt“ (39). Da mit „Intentionalität“, „Subjektivität“ und „Gegebenensein“ etwas anderes gemeint sei, als Metzinger behauptet, entfällt seine repräsentationstheoretische und naturalistische Kritik. Die Phänomenologie wird durch Metzinger nicht widerlegt, weil sie überhaupt nicht einem Essenzialismus und Cartesianismus folgt, wie er annimmt.

Umgekehrt kritisiert Rinofner-Kreidl sein Argument der Selbsttäuschung. Auf der personalen Ebene der Erlebnisse gibt es, wie wir sahen, nichts zu täuschen, weil nichts behauptet wird. Angenommen aber, Metzinger habe Recht und wir hätten Selbstmodelle, die illusionär wären. Dann würden wir die Illusion nicht im Akt des Erleben erkennen (39), wir müssten also Wesen sein, die zeitlich Bezug auf die Erlebnisse nehmen und Erfahrungen nach der Differenz präsent/nicht-präsent organisieren (40).

⁴¹ S. Rinofner-Kreidl, Phänomenales Bewusstsein und Selbstrepräsentation. Zur Kritik naturalistischer Selbstmodelle, in: Dies, *Mediane Phänomenologie. Subjektivität im Spannungsfeld von Naturalität und Kulturalität* (Trierer Studien zur Kulturphilosophie 5), Würzburg 2003, 21–57, hier 29. Die folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Aufsatz.

Wer ist nun der „epistemische Agent“, der sich selbst täuscht? Es ist nach Metzinger das Gehirn, das, wie wir oben sahen, den totalen Flugsimulator entwirft. Rinofner-Kreidl kritisiert an Metzinger folgendes: Im realen Flugsimulator hat das Flugzeug einen beliebigen, nicht *seinen* Flugsimulator. Er ist von Ingenieuren geplant und eingebaut. Bei Gehirnen sind die Unterscheidungen von innen/außen und von Illusion/Wirklichkeit sinnlos. Diese Unterscheidungen werden von Wesen gemacht, die ein anderes Verhältnis zu ihrem Körper als zu anderen Gegenständen haben und die semantische Interpretationen auf Systeme anwenden (42 f.). Gehirne können sich keine Standortgebundenheit zuschreiben und sie sind keine Erlebnissubjekte (43).

Und ganz zugespitzt: Metzingers These sagt, dass wir durch die Einführung des Gehirns als eigentlichen Agenten eine naturalistische Theorie des Geistes von den cartesianischen Irrtümern befreien könnten. Aber genau das „ist nur dann *verständlich*, wenn die These falsch ist“, da es auf der Beschreibungsebene der Hirnprozesse gar keine „Differenz von Illusion und Wirklichkeit“ gibt (44). Gegen Metzinger muss festgehalten werden, dass „das Bewußtsein die höchststufige Instanz im Hinblick auf das Durchschauen von Irrtümern“ ist (45).

Man kann Rinofner-Kreidls Analyse durch eine sprachliche Beobachtung unterstützen. Einerseits betont Metzinger zu Beginn seines Buches, als er die Problemstellung vorstellt: „Gehirne oder ihre Subsysteme sind keine Erlebnissubjekte, innere Erfahrungen können ihnen nicht zugeschrieben werden“ (32 s. o.), andererseits endet er mit einem Verweis auf die Bedeutung des Gehirns, das „gegenüber dem Wissenschaftler, der diese abstrakten Eigenschaften verstehen will, als das diese Eigenschaften *erzeugende* System in einer privilegierten Position“ (270).

Und was ist mit dem Gehirn des Wissenschaftlers, der in seiner Alltagswelt weiterhin von einem Ich ausgeht⁴² und beruflich das Gehirn anderer so betrachtet, als wäre es einerseits die entscheidende Realität, die alle Gedanken erzeugt, andererseits ein Erzeuger einer gewaltigen Illusion?

3.4. Andere Kritiker

Es ist hier kein Raum ausführlich auf die umfassende Darstellung weiterer Kritiker des Naturalismus einzugehen. Ich möchte nur kurz drei ganz verschiedene Anfragen erwähnen. Wichtig ist mir, dass diese Autoren keineswegs nur eine Auseinandersetzung mit der historischen Figur des Empiris-

⁴² „Wenn ich meine Kinder für eine Regelübertretung zur Rechenschaft ziehe, dann summarisiere ich reflexhaft die überkommenen Sichtweisen: Ich nehme unweigerlich an, dass meine Kinder in ihren Handlungen frei waren. Sonst könnte ich sie ja nicht bestrafen. Und diesen Selbstwiderspruch, diesen Konflikt zwischen unterschiedlichen Erfahrungswelten, den müssen wir aushalten.“ (Wolf Singer im Interview von Könniker mit Singer und Metzinger, a. a. O., 209.)

mus oder Naturalismus führen, sondern in ihrer Bezugnahme ausführlich auf die Ergebnisse der Hirnforschung eingehen.

Harald Holz will aus dem Entweder/Oder zwischen den verschiedenen Positionen hinaus,⁴³ er argumentiert wissenschaftstheoretisch und transzendentalphilosophisch und bezieht sich auf die Entdeckung der Infinitesimalrechnung der Mathematik. Hier will ich nur eine Entdeckung erwähnen, die bei den Libet-Experimenten nahe liegt, wenn man den Forscher miteinbezieht. Umso auffälliger erscheint es mir, dass diese Überlegung bei keinem Hirnforscher auftaucht.

Wenn Libets Experimente zeigen, dass die Gehirnaktivität deutlich vor dem Bewusstwerden von Handlung oder Wahrnehmung geschieht, dann muss das doch auch für den beobachtenden Forscher gelten. Das Ereignis, das der Proband beim Zeitpunkt t_1 als bewusstes erlebt, muss vorher, bei t_0 bereits in seinem Gehirn vorbereitet sein. Dieses Ereignis wird aber vom Hirnforscher zeitgleich bewusst erfahren. Wenn der Hirnforscher aber das bewusst bei t_0 erfährt, muss sein Gehirn schon vorher bei t_{-1} das Ereignis „Wahrnehmen“ vorbereitet haben. Hat also das Ereignis bei t_1 das zeitlich vorlaufende Ereignis bei t_{-1} bewirkt? Denn hier scheint „ein gehirnphysiologisches Ereignis bei einer Person durch ein gehirnphysiologisches Ereignis *entgegen der Zeitreihe und allen Kausalgesetzen* beeinflusst worden zu sein“⁴⁴.

Holz ist kein Cartesianer oder Idealist. Doch sein Schluss aus der Nicht-Behandlung dieses Phänomens lautet scharf: „Damit sieht man m. E. klar, daß die naturalistische These ... mit dem grundsätzlichen Universalanspruch, alles ‚Geistige‘ (allein) mit Mitteln und auf dem Wege der gehirnphysiologischen Forschung eindeutig und total, d. h. ausschöpfend erklären zu können, für einen zureichenden Reflexionsstandpunkt nur blanker Unfug sein kann“⁴⁵.

Von einem anderen Standpunkt aus reflektiert Ewald Richter die Ergebnisse der Hirnforschung.⁴⁶ Er kritisiert, dass letztlich Roth oder Singer vom physikalischen Denken ausgehen und sowohl die Objekte als auch den Menschen mit dem Vorstellen der Objekte, also die ganze Subjekt-Objekt-Relation auf den „Boden physikalischen Denkens“ stellen.⁴⁷ Demgegenüber sei doch danach zu fragen, was fundamentales Verstehen ist, was physikalische Objekte überhaupt sind und wie die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung (Kant) zu verstehen sind. Von Kant ausgehend, führt Richters

⁴³ H. Holz, Bewußtsein und Gehirn, eine philosophische Metareflexion. Erkenntnistheoretische und forschungslogische Erwägungen im Voraus zur einzelwissenschaftlichen Problemlage (Philosophie und Wissenschaft 6), Münster 2001.

⁴⁴ Ebd., 70, ausführlicher noch 154–157.

⁴⁵ Ebd., 157. In einer kleinen Fußnote macht er sich Gedanken über die weltanschauliche Beharrlichkeit der Naturalisten.

⁴⁶ E. Richter, Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntnistheoretischer Sicht (Philosophische Schriften 59), Berlin 2005.

⁴⁷ Ebd., 39.

Denkweg über Husserl zu Heidegger und zu der These, dass das Dasein des Menschen letztes Fundament ist.⁴⁸

Thomas Rolf wiederum, der ausführlich die Repräsentation bei Husserl und seinen Vorläufern wie auch bei dem naturalistischen Philosophen Dennett untersucht, schlägt am Ende seiner Abhandlung vor, die „perspektivische Allianz von Phänomenologie und Heterophänomenologie“ als „Normalität“ anzuerkennen.⁴⁹

Die genannten Autoren können hier nicht als Alternative dargestellt werden. Es ging mir nur darum aufzuweisen, dass die Ergebnisse der Hirnforschung keineswegs fraglos in eine bestimmte Richtung des Naturalismus führen müssen bzw. dieser die einzige philosophische Denkmöglichkeit angesichts der modernen Ergebnisse darstellt.

4. Thesen und Fragen an Naturalisten und ihre Gegner

1. Roth und Metzinger diskutieren nicht über ihre Erkenntnistheorie von Physikalismus oder Naturalismus. Sie setzen sie voraus, um mit ihrer Hilfe bestimmte Phänomene zu erklären. Das ist kein Mangel ihrer Darstellungen an sich, sofern man den Naturalismus als Basis bejaht, zeigt aber, dass hier auch eine andere Möglichkeit der Auseinandersetzung bestehen würde: nämlich über den Naturalismus selbst.
2. Wenn der Naturalismus die Funktion aller Gehirne erläutert, dann muss seine Erläuterung auch für die Gehirne der Forscher gelten, die Experimente durchführen, Ergebnisse verschriftlichen und die Existenz des Ichs leugnen, und zwar nicht nur in deren Privatleben, sondern auch während des Entstehens der Texte. Gehirne diskutieren mit Gehirne über die Existenz des Ich. Dieser Rückbezug fehlt im Aufbau der Theorie. Roth nähert sich der Fragestellung, wenn er überlegt, wie es ist, wenn einer sein eigenes Gehirn in Tätigkeit sieht, führt diese Aussagen aber nicht weiter. Was sagt die Bedingtheit der Gedanken über den Inhalt aus? Susan Blackmore, skeptische Philosophin, soll angeblich viele ihrer Bücher nach dem Genuss von Drogen geschrieben haben.⁵⁰ Verändert das den Wahrheitsbezug ihrer Bücher? Roth hat mit der Unterscheidung von „Wirklichkeit“ und „Realität“ versucht, das Verhältnis seiner Theorie zur Wirklichkeit zu bestimmen, bleibt m. E. nach aber in der Spaltung zweier Welten stecken.
3. Dieser fehlende Rückbezug lässt sich durch viele reflexiv argumentierende Sätze aufzeigen. Sie stellen mindestens eine Anfrage an ein unklares Konzept oder bereits dessen Absurdität dar. Eine von etlichen Formulierungen findet man bei Strasser: „Nun scheint die Repräsentation unseres

⁴⁸ Ebd., 92.

⁴⁹ Rolf, *Erlebnis und Repräsentation*, 351.

⁵⁰ Siefert / Weber, *Ich*, 283.

Gehirns im Bewusstsein als Ergebnis zwingend nahe zu legen, dass das, was wir uns als unser eigenes Gehirn bewusst machen, bloß eine gehirndeterminierte Repräsentation unseres eigenen Gehirns ist. Was wir also vom Gehirn im Rahmen des zentralnervösen Primats, der das Bewusstsein dem Gehirn entspringen lässt, vom Gehirn an sich *erkennen* können, ist Folgendes: eine Repräsentation des Gehirns, aus der zu folgen scheint, dass wir vom Gehirn an sich, d. h. von jenem Gehirn, das seiner eigenen Repräsentation im Bewusstsein als nicht-gehirndeterminierte Ursache zugrunde liegt, *nichts erkennen* können. Das ist absurd.⁵¹

4. Der Naturalismus ist ein monistisches Erklärungsprinzip, das die Menschen, die das Prinzip entdeckt haben, sowie die Idee der Wahrheit unerklärt lassen. Der Unterschied von Wahrheit und Illusion, so mit Recht Strasser und Rinofner-Kreidl, wird zwar vom Naturalismus ständig für seine Thesen in Anspruch genommen, kann aber auf der Entstehung von Repräsentationen oder anderer biologischer Wirkungen im Gehirn gar keine Anwendung finden. Wer sagt denn, dass die Evolution mit der Idee des Ichs eine falsche Idee erzeugt habe? Naturalistisch müssten alle Aussagen der Hirnforschung und der naturalistischen Philosophen wahr sein. Demgemäß ist die Alltagsmeinung, jeder Mensch besitze oder sei ein Ich, eine Illusion, also falsch. Diese Alltagseinstellung ist aber eine tiefe – kein einzelner Wissensirrtum, es muss sich also um einen sehr starken Defekt handeln. Die Evolution hat also zugelassen, dass es bis etwa 1950 diesen Defekt massenweise in der Spezies *homo sapiens* gab. Es ergeben sich drei Fragen: Wer entscheidet mit evolutionsbiologischen Mitteln, dass der Glaube, ein Ich zu sein, ein Defekt ist? (Der Naturalismus argumentiert an der Stelle nicht evolutionstheoretisch). Und: Wenn es ein Defekt ist, warum hat die Evolution ihn hervorgebracht? Und drittens: Ist der Satz: „Die Evolution hat das Selbstbewusstsein des Menschen hervorgebracht und das falsche Denken, ein Ich zu sein“ überhaupt sinnvoll?
5. Die Geistphilosophen und Naturalisten wollen das Menschenbild verändern, sie äußern sich zur Strafrechtsreform und haben einen universalen Anspruch. Ihre Theorie soll also harte Konsequenzen in der Praxis haben. Andererseits verhalten sie sich in ihrem individuellen praktischen Leben wie solche, die an ein Ich glauben. Anderslautende Beispiele aus ihrem Verhalten gegenüber Kindern, Ehepartnern und anderen Mitmenschen sind nicht bekannt. Sie erklären das aber nicht mit moralischer Schwäche, wie man es von einem religiösen Vertreter annimmt, der anders lebt, als er predigt. Sie erklären es als eine Selbstverständlichkeit der Alltagswirklichkeit. Ich halte es für eine Inkonsequenz, die nicht moralischer Natur ist, sondern die Schwäche des Konzepts zeigt. Wenn jemand nämlich in die Tat umsetzen und wirklich glauben würde, was nach Meinung der Naturalisten gilt, dann würde er in eine Psy-

⁵¹ Strasser, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?*, 101.

chose geraten, wie Strasser eindrucksvoll gezeigt hat. Kann das denn sein: Wir erklären Menschen, die ihr Ich verlieren, für psychotisch, behaupten aber, dass sich diejenigen irren, die an ihr Ich glauben?

6. Wenn wir sprachkritisch die Aufsätze untersuchen, stellen wir mindestens eine Schlampigkeit in der Verwendung des Subjekts „Gehirn“ fest. „Das Gehirn entscheidet“, „Aus Sicht des Gehirns“ usw. Auch Naturalisten bestätigen, dass das Gehirn nicht Träger von Erlebnissen und Gefühlen sein kann. Von Theoretikern aus dem Raum der Naturwissenschaften und der analytischen Philosophie müsste man mehr Akribie erwarten. Eine ausführliche sprachkritische Untersuchung neurowissenschaftlicher Arbeiten zeigt, dass sie weitgehend eine falsche Sprache anwenden und dem Gehirn Fähigkeiten zuschreiben, die nur Personen zukommt.⁵²
7. Der Umgang mit Patienten wird auch durch eine Sprache bestimmt, die sie entweder achtet oder verobjektiviert, darum ist die Sprachkritik keine Nebenüberlegung, die nur auf Redewendungen abzielt⁵³.
8. Der Objektivismus und die scheinbare Wissenschaftlichkeit des Forschens verleugnet bestimmte Fragen, die doch auf der Hand liegen. Wenn Libets Experimente zeigen, dass die Gehirnaktivität deutlich vor dem Bewusstwerden von Handlung oder Wahrnehmung geschieht, dann muss das doch auch für den beobachtenden Forscher gelten. Das Ereignis, das der Proband beim Zeitpunkt t_1 als bewusstes erlebt, muss vorher, bei t_0 , bereits in seinem Gehirn vorbereitet sein. Dieses Ereignis wird aber vom Hirnforscher zeitgleich bewusst erfahren. Wenn der Hirnforscher aber das bewusst bei t_0 erfährt, muss sein Gehirn schon vorher bei t_{-1} das vorbereitet haben. Hat also das Ereignis bei t_1 das zeitlich vorlaufende Ereignis bei t_{-1} bewirkt? Erstaunlich ist nicht nur die Frage als solche, sondern dass diese Überlegung niemandem – außer Holz – aufgefallen zu sein scheint⁵⁴.
9. Hirnforscher berichten, dass Menschen eine Sonde eingefügt wird, die ein Seherlebnis auslöst. Die Menschen wissen, dass dieses Seherlebnis nicht der Realität entspricht und könnten sich dennoch nicht dagegen wehren. Aber unterscheidet sich diese Erfahrung grundlegend von Erfahrungen von Süchtigen oder Menschen, die von Emotionen überwältigt werden? Der Punkt ist die Tatsache, dass wir Emotionen, Zwänge, psychische Muster, Süchte bei uns selbst wahrnehmen, von denen wir uns distanzieren wollen. Diese Erfahrung wird bereits von Paulus

⁵² D. Hell, Nicht das Gehirn, sondern der Mensch fühlt und denkt, in: Zeitschrift für Semiotik 26 (2004), 285–292, hier: 288.

⁵³ Ebd., 290 f.

⁵⁴ Beim mündlichen Vortrag auf dem Symposium wurde von einem anwesenden Biologen entgegnet, dass die Festlegung der Zeitpunkte t_0 und t_1 immer erst durch die Aufzeichnung der Hirnaktivitäten und nachträgliche Interpretation der Bilder geschehe, also niemals in Echtzeit (also bei t_0). Die Frage bleibt, ob die *Denkbarkeit* einer solchen Beobachtung nicht als Gegenargument ausreicht.

- (Röm 7), Luther und Freud dargestellt. Diese Erfahrungen greifen tatsächlich ein cartesianisches Ich-Bild an. Die Hirnforschung fügt dieser Fragestellung aber nichts Neues hinzu.
10. Eine philosophische Auseinandersetzung, die die Phänomene der Hirnforschung aufgreift, sollte umgekehrt auch Phänomene wie Telepathie und den gesamten Bereich der Synchronizitätserfahrungen, wie der Physiker W. Pauli und der Tiefenpsychologe C. G. Jung sie genannt haben, berücksichtigen.
 11. Umgekehrt gibt es genügend Anfragen an die Gegner des Naturalismus. Wie sehr prägen cartesianische Auffassungen unsere Theologie und unseren Glauben? Machen wir nicht einen ontologischen Unterschied jeweils zwischen Seele, Körper, Gott, Welt wie Descartes? Denken wir Gott nicht als äußerlich gegenüber Seele und Körper und die Seele als äußerlich gegenüber dem Leib? Wie steht es um Nahtoderlebnisse, um den Tiefschlaf, das Vergessen, auch das Vergessen von Wahrheiten, die wir nur als bewusstes Wissen aufnehmen können (z. B. existenzielle Wahrheiten, die uns indirekt vermittelt werden, und zwar über eine medizinische Diagnose, ein Klimaforschergutachten und eine Traumdeutung. Solche Wahrheiten sind existenziell, können aber von uns ignoriert werden und zeigen damit die Begrenztheit bewusster Kontrolle).
 12. Wenn die Hirnforschung die Seele auf das Materielle reduziert- so gibt es auch die religiöse Anfrage an dualistische Auffassungen. Seit 2500 Jahren, unabhängig von Aufklärung und Hirnforschung, betont der Buddhismus in seiner Lehre von anatta (Nicht-Selbst), dass unsere Alltagsintuition vom beständigen Ich-Kern falsch ist. Mittlerweile gibt es Buddhisten und Buddhismus-freundliche Autoren, die die Ergebnisse der Hirnforschung als Beleg für buddhistische Lehren nehmen⁵⁵. Auch christliche Mystik relativiert das Ich (Gal 2, 20). Der Dialog zwischen Christentum, Buddhismus und Hirnforschung ist noch ein Desiderat der Theologie.
 13. Ich habe mir zur Vorbereitung dieses Vortrags die biochemischen Zusammenhänge des Aufbaus der Neuronenzellen, der Synapsen und der Neurotransmitter angelesen. Ich bin beeindruckt von dem Mechanismus der Gesetze, die die einfachsten Moleküle und den elektrischen Fluss steuert. Es funktioniert. Meistens. Wie kann das sein, wie ist das geworden? Es ist geradezu unheimlich und erzeugt mir Achtung, wie es Kant beim Betrachten des gestirnten Himmels beschreibt. Die Erklärung, das seien eben die Naturgesetze, hilft mir nicht weiter. Das System ist ausgefeilt und differenziert – und wie kann das sein? Der Geist ist in der Materie. Ich meine das nicht im Sinne der Schöpfungsbeweise der vorkantischen Zeit oder des Kreationismus. Denn der perfekte Mechanismus gilt auch bei der Erkrankung von Viren oder der Malaria-Mücke. Und sein Scheitern führt zu Schädigungen und schweren Erkrankun-

⁵⁵ Was Metzinger gar nicht gefällt. Vgl. *Siefer / Weber*, Ich, 273.

gen. Der Mechanismus ist so unbegreiflich wie bestimmend. Er macht uns abhängig und führt uns zur Bewunderung, er hat göttliche Qualität. Fascinosum et tremendum. Dann wäre nicht die Erkenntnisfrage, sondern die Theodizee das eigentliche theologische Problem.

Bibliografie

- Bayrhuber, Horst / Kull, Ulrich* (Hgg.), *Linder Biologie*, Braunschweig 2005
- Bieri, Peter*, Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?, in: *Th. Metzinger*, *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 2005, 61–77
- Bohm, David*, *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen* (hg. von *L. Nichol*), Stuttgart 1998
- Breidbach, Olaf*, *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1997 (stw 1276)
- Churchland, Patricia*, *Die Neurobiologie des Bewußtseins*, in: *Th. Metzinger*, *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 2005, 463–490
- Eibach, Ulrich*, „Gott“ nur ein „Hirngespinnst“? *Zur Neurobiologie religiösen Erlebens*, Berlin 2003 (EZW-Texte 172)
- Grau, Armin*, *Bilder des Geistes: Zur Struktur funktioneller Bildgebungsverfahren (PET und fMRT)*, in: *Zeitschrift für Semiotik* 26 (2004), 335–352
- Hermann, Friedrich*, *Das Leib-Seele-Problem. Ein heterodoxer Lösungsvorschlag*, in: *ders. / Th. Buchheim* (Hgg.), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, München 2006, 163–179
- Hell, Daniel*, *Nicht das Gehirn, sondern der Mensch fühlt und denkt*, in: *Zeitschrift für Semiotik* 26 (2004), 285–292
- Holz, Harald*, *Bewußtsein und Gehirn, eine philosophische Metareflexion. Erkenntnistheoretische und forschungslogische Erwägungen im Voraus zur einzelwissenschaftlichen Problemlage (Philosophie und Wissenschaft 6)*, Münster 2001
- Könneker, Carsten*, *Wer erklärt den Menschen?*, Frankfurt a. M. 2007
- Metzinger, Thomas*, *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 2005
- , *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn 1993
- Lüke, Ulrich*, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution Bewusstsein Freiheit*, Freiburg i. Br. 2006
- Rinofner-Kreid, Sonja*, *Phänomenales Bewußtsein und Selbstrepräsentation. Zur Kritik naturalistischer Selbstmodelle*, in: *dies*, *Mediane Phänomenologie. Subjektivität im Spannungsfeld von Naturalität und Kulturalität (Trierer Studien zur Kulturphilosophie 5)*, Würzburg 2003, 21–57
- Richter, Ewald*, *Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntnistheoretischer Sicht (Philosophische Schriften 59)*, Berlin 2005
- Rolf, Thomas*, *Erlebnis und Repräsentation. Eine anthropologische Untersuchung*, Berlin 2006
- Roth, Gerhard*, *Fühlen. Denken. Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M. 2001

- , *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt a. M. 2005
- , *Die neurobiologischen Grundlagen von Geist und Bewußtsein*, in: *ders. / Michael Pauen* (Hgg.), *Neurowissenschaften und Philosophie*, München 2001, 155–209
- , *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2003
- Sacks, Oliver*, *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*, Reinbek bei Hamburg 2007 (engl. 1985)
- Searle, John Rogers*, *Ist der menschliche Geist ein Computerprogramm?*, in: *Gehirn und Bewußtsein*, hg. v. Wolf Singer und dem Verlag Spektrum, o. J., 148–154
- Siefer, Werner / Weber, Christian*, *Ich. Wie wir uns selbst erfinden*, New York 2006
- Strasser, Peter*, *Gibt es ein Leben nach dem Tod? Gehirne, Computer und das wahre Selbst*, München 2004
- Walde, Bettina*, *Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus*, Paderborn 2006

Zeitliches Selbstverhältnis, Zeichen und Religiosität

Die problematische Lücke in manchen Ansätzen der Gehirnforschung

Martin Pöttner

„[...] es muss eines der Motive einer vollständigen Kosmologie sein, ein Schema von Ideen zu entwerfen, in dem die ästhetischen, moralischen und religiösen Interessen mit jenen Begriffen von der Welt in Verbindung gebracht werden, die ihren Ursprung in der Naturwissenschaft haben.“¹

Mein Thema umfasst die Unterthemen des zeitlichen Selbstverhältnisses, die Rolle der Zeichen für Körper und Geist, dazu einen knappen Ausblick auf die Frage der Religiosität. Zumindest die ersten beiden Unterthemen hängen ganz eng zusammen, sodass sie eigentlich nur abstrakt voneinander unterschieden werden können. Denn die These, die ich ansatzweise zu begründen versuche, lautet: Wir sind als Menschen zeitliche zeichenhafte Selbstverhältnisse, die sich selbst wesentlich zu ihrer Zukunft verhalten.

Die jüngere Debatte um die Gehirnforschung ist nicht zuletzt in der massenmedialen Präsentation gedanklich gelegentlich etwas unkontrolliert, sodass ich mir erlaube, eine etwas längere Einleitung den eigentlichen Sachfragen voranzustellen, um ein Raster möglicher Argumentationsweisen zu erarbeiten, das vielleicht den Interessierten dabei helfen kann, im massenmedialen Lärm und der hierbei üblichen Verkürzung von Fragestellungen etwas Orientierung zu finden.

Der Geist meiner Ausführungen ist durch das Motto von Whitehead bestimmt, auch wenn es hier nur um einen schmalen Ausschnitt des Universums bzw. Kosmos geht, eben den Menschen.

1. Einleitung

Ich bin natürlich kein Gehirnforscher, sondern Theologe und Philosoph. In beiden Perspektiven muss man sich um den menschlichen Körper kümmern, sich mit ihm befassen. Vor allem als Philosoph – und als solcher spreche ich in diesem Vortrag – hat man aber Grund bei diesen Fragen des sogenannten „Körpers“ und des sogenannten „Geistes“ eher einen langen Atem zu haben und geduldig bzw. gelassen zu sein. Denn im Laufe der letzten 2500 Jahre sind in den im Abendland gegenwärtigen Philosophien, Wissenschaften und Religionen wohl so gut wie alle denkbaren Thesen zum Verhältnis von Geist und Körper vertreten worden. Dabei wurde selbstver-

¹ A. N. Whitehead, *Prozess und Realität*, Frankfurt a. M. 1984, 22.

ständig keine kohärente Begrifflichkeit verwendet, vieles wird bis heute unter anderen Begriffen wie „Leib“ oder „Psyche“ im altgriechischen Sinn verhandelt.² Schon in einer Schrift in der Hippokratischen Sammlung, dann aber stärker seit dem 17. Jahrhundert spielen das Gehirn und die verschiedenen Aspekte des Nervensystems eine Rolle. Deutlicher und bis heute wesentlich wurde dieses Verhältnis in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erforscht – und die Thesen, die heute Manager/innen als angeblich neues Menschenbild in der FAZ beim Morgenkaffee erregen, sind daher gute 200 Jahre alt – ebenso aber auch die z. T. heftigen Widersprüche dazu.³

² Vgl. die Darstellung insbesondere der religionsgeschichtlichen Entwicklung im ägyptisch-israelitischen und auch von Hauptpositionen der philosophischen Entwicklung im griechischen Raum bis zum frühen Christentum bei G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 49–109, mit reichen Literaturverweisen. Seiner Klassifikation zufolge gibt es geschichtlich technomorphe, biomorphe und soziomorphe Erfassungen des Selbsts einer Person, wobei es erst allmählich ab dem 6. Jahrhundert v. d. Z. zu einer einheitlichen, integrierten Binnenauffassung der Person gekommen sei. Die moderne Gehirnforschung wird beispielsweise unter „biomorph“ verhandelt, weil bestimmte Funktionen einzelner Gehirnteile Aspekte des „Seelenlebens“ repräsentierten, dagegen handele es sich beim psychoanalytischen Modell um eine „soziomorphe“ Rekonstruktion. Die „technomorphe“ bezeuge uns etwa in Selbstrepräsentationen als Computer (49–51). In der Folge wird ein „semeiomorpher“ Versuch unternommen, wozu es durchaus Vorläufer wie Charles Sanders Peirce gibt. – Theißens Überblick zeigt das geschichtliche Werden der abendländischen Konzeption des Selbsts als einer möglicherweise verantwortlichen und selbstbestimmten Einheit im Unterschied zu allem anderen – und damit auch ihre *historische Kontingenz*. Unterschieden ist diese Konzeption von der Konzeption der Hindu-Religionen und des Buddhismus, die diese Konzeption kennen, aber als illusionär einschätzen. Dies verstärkt erneut den Eindruck der historischen Kontingenz der abendländischen Konzeption. Die abendländische Philosophie ist seit den Sophisten, Sokrates, Platon und Aristoteles mit dieser Tatsache vertraut. Da es andere Konzeptionen gegeben hat und gibt, bleibt uns seit etwa 400 v. d. Z. nichts anderes übrig als zu argumentieren und diese Argumente in der Erfahrung zu überprüfen. Vgl. in diesem Sinne auch die Rekonstruktion des Problems einschließlich einer verteidigbaren mystischen philosophischen Pointe E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*, München 2004.

³ Die heute insbesondere massenmedial diskutierten Thesen gehen zu einem beachtlichen Teil auf den phrenologischen Arzt Franz Joseph Gall aus Pforzheim zurück. Zur Geschichte des Problems vgl. E. Florey / O. Breidbach, *Das Gehirn – Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie*, Berlin 1993; O. Breidbach, *Die Materialisierung des „Ich“* (stw 1276), 1997; M. Pauen / G. Roth (Hgg.), *Neurowissenschaften und Philosophie*, München 2001, 11–58 (O. Breidbach). Der Sachstand am Ende des 19. Jahrhunderts ist auch in den Kontroversen komprimiert repräsentiert bei J. M. Littlejohn, *Psychology, or Psycho-Physiology*, Kirksville 1899 (deutsche Übersetzung von mir Pähl: 2008), und breit dargestellt bei W. James, *The Principles of Psychology*, 2 Bände, New York 1890. Zur Kritik vgl. z. B. C. S. Peirce, *Phänomenologie und Zeichen* (stw 425), 1993 und den dritten Bd. seiner *Semiotischen Schriften*, Frankfurt a. M. 1993. – Zur Grundstruktur der immer wieder auftretenden Argumente vgl. die knappe Zusammenfassung bei T. Nagel, *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 1987, 25 ff., 41 ff. Eine der interessantesten neueren Veröffentlichungen zum Thema ist: M. Heinze / T. Fuchs / F. M. Reischies (Hgg.), *Willensfreiheit – eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Berlin 2006. Hier werden aufgrund des psychologischen bzw. psychopathologischen Praxisproblems sehr unterschiedliche Perspektiven diskutiert.

Es hat wissenschaftliche Fortschritte bei der Erforschung des Gehirns im 20. Jahrhundert gegeben, hierbei geht es insbesondere um das Verständnis vieler Stoffwechselprozesse des Gehirns als Kommunikation der Gehirnzellen über Synapsen mittels Transmittern oder Botenstoffen, ebenso im Blick auf die Rolle von Hormonen. Nicht zuletzt Wolf Singer und seiner Arbeitsgruppe in Frankfurt verdanken wir die Einsicht, dass die Kommunikationen der Gehirnzellen keineswegs chaotisch vor sich gehen, sondern verständlichen (temporalen) Kodierungen folgen⁴ – vor allem aber gilt dies vergleichbar für alle komplexen Systeme, die systemtheoretisch als autopoietische Systeme verstanden werden können. Diese verwenden nur diejenigen Elemente, die sie zur Verfügung haben und relationieren sie, sie beziehen diese Elemente aufeinander – daraus entsteht innerhalb der Strukturen, die sich dabei ausbilden, eine relative systemische Stabilität. Und dies läuft Singer u. a. zufolge bei den Gehirnzellen über zeitliche Kodes, also beispielsweise gemeinsam „feuern“ und nicht gemeinsam mit einer bestimmten Frequenz (etwa 40 Hertz) „feuern“, entsprechend zeitgleich „feuern“ und zeitversetzt „feuern“ usf. – wobei wie bei allen Kodes eine regelmäßige Bestimmtheit durch Differenz erzeugt wird. Ebenso lassen sich durch die – freilich nicht ganz preiswerten – neuen bildgebenden Verfahren heute anders als im 19. Jahrhundert Forschungen am Gehirn betreiben, die mit den Menschenrechten vereinbar sind, obgleich Singer nicht zuletzt Probleme mit Tierschützern hat, weil immer noch Affen bei bzw. nach seinen Experimenten getötet werden müssen.

Seit die empirischen Wissenschaften im Abendland und dann auch in Nordamerika starke Erkenntnisfortschritte gemacht haben, tritt ein Problem auf, das sich insbesondere seit der Verwendung des Teleskops in der Astronomie geltend gemacht hat: Unsere sinnliche Wahrnehmung scheint uns über die Realität zu täuschen, die Sonne geht am Morgen nicht auf, weder die Erde noch die Sonne sind auch nur im Entferntesten im Zentrum des Weltalls. Und ebenso scheinen uns unsere Selbstbeobachtungen, unsere Alltagswahrnehmung und Alltagserfahrung im Blick auf unsere Selbsteinschätzung zu täuschen. Wir erleben uns selbst zumindest gelegentlich als selbstbestimmt handelnde Personen, doch das ist eine Illusion – wie seit der Aufklärung manche Wissenschaftler/innen behaupten. Das ist nur eine Seite der Aufklärung, aber sie ist nicht ganz unerheblich. Die Wissenschaftsseite ist hierbei im Übrigen keineswegs eindeutig. In der Zeit von etwa 1700 bis 1900 herrschte durch die Dominanz der klassischen Physik auch im naturwissenschaftlichen Denken ein strenger Determinismus vor. Dieser wurde aber vonseiten der Biologie durch Charles Darwin durchbrochen, weil ihm zufolge das Zufallsmoment bei der Entstehung der Arten mitwirkte. Entscheidend wurden die Naturwissenschaften dann durch die

⁴ Vgl. A. Engel et al., Temporal coding in the visual cortex: new vistas on integration in the nervous system. Trends in Neurosciences, Volume 15, 6 (1992), 218–226; W. Singer, Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung (stw 1571), 2002, 144 ff u. ö.

Quantenphysik verändert, die keine eindeutig deterministischen Beschreibungen mehr zulässt.⁵ Die Kulturwissenschaften haben in der Regel keinen Anlass gehabt, strenge deterministische Unterstellungen in den Vordergrund zu stellen. Häufig ist hier die Unterstellung der Freiheit zu Hause.⁶

Ich werde zunächst aus einer philosophischen Perspektive kurz die *Grundtypen der möglichen Erfassung des Verhältnisses von Alltagserfahrung und Selbsterfahrung auf der einen Seite, von wissenschaftlichen Theorien auf der anderen Seite* beleuchten.

Die Philosophie in unserer Weltgegend und in Nordamerika hat angesichts dieses immer wiederkehrenden Problems im Wesentlichen *vier Typen* des Umgangs damit entwickelt, die in sehr vielen Spielarten auftreten (vgl. Abb. 1)⁷:

⁵ Vgl. die Einführung durch T. Görnitz, Quanten sind anders. Die verborgene Einheit der Welt, Heidelberg/Berlin 1999. Viele Quantenphysiker/innen empfinden die vor allem durch manche Gehirnforscher/innen und Evolutionsbiolog/innen wieder neu aufgelegten Debatten daher als eher „alteuropäisch“. Erst durch die Einführung einer Messung in ein System werden die *Möglichkeiten* des Systems deterministisch festgelegt, es handelt sich also um eine experimentelle Initiative der Menschen. Vgl. dagegen W. Singer, Vom Gehirn zum Bewusstsein, Frankfurt a.M. 2006, 12 f, mit der für einen Max Planck-Direktor wahrlich denkwürdigen Aussage: „Unser Gehirn ist einzig und allein an den funktionalen Kriterien gemessen worden, den Organismus, der es trägt, so lange am Leben zu erhalten, bis dieser sich reproduzieren kann, so zumindest die klassische Auffassung. Unsere kognitiven Funktionen sind deshalb an eine makroskopische Welt angepasst, und nicht an die Welt, in der die Quantenmechanik relevant ist, oder an die Welt kosmischer Dimensionen. Bedeutsam ist für uns die Welt, die im Zentimeter- bis Meterraum sich ereignet, und vornehmste Aufgabe unseres kognitiven Systems ist es, Regelmäßigkeiten dieser Welt zu begreifen. Daher rühren denn auch die Schwierigkeiten, die wir mit den Beschreibungen von Bedingungen haben, die uns von der Astro- und Quantenphysik geliefert wurden. Prozesse im Bereich von Nanometern und Lichtjahren sind zwar berechenbar, aber sie verwehren sich der Anschaulichkeit und widersprechen nicht selten unseren Primärerfahrungen.“ Letzteres ist nicht richtig, weil wir tatsächlich beispielsweise relational erfahren und nicht isoliert gegenständlich, wie in der klassischen Auffassung, weshalb die Quantenphysik mit ihren Unterstellungen sehr wohl den *Alltagserfahrungen* nahe ist. Jene (richtig analysierten und die kulturelle Entwicklung der letzten 6000 Jahre einschließenden) Primärerfahrungen sprechen aber vor allem gegen die kausalistischen Vergegenständlichungen, die Singer ubiquitär im Gehirn ansetzt ...

⁶ Zu entgegengesetzten Tendenzen in den Wirtschaftswissenschaften, die mit entsprechenden Verlusten wissenschaftlicher Genauigkeit und Prognosefähigkeit einhergehen, vgl. K.-H. Brodbeck, Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt 2000. Ähnliches tritt auch in manchen Konzeptionen der Soziologie auf.

⁷ Ich verwende im Text und in Abb. 1 ein Modell, das wohl von Platon stammt, aber von Friedrich D.E. Schleiermacher zur Vollendung gebracht wurde, den sogenannten „doppelten positiven Gegensatz“ bzw. das Prinzip der „Quadruplizität der Einteilung“. An den Extremen stehen kontradiktorische Entgegensetzungen eines Begriffspaares von Gegensätzen, zwischen den Extremen ergibt sich ein Feld des verschiedenen „Ineinanderseins der Gegensätze“. Hier wird dies auf den Gegensatz von „Alltagserfahrung“ und „Wissenschaft“ im Blick auf philosophische Positionen im 19. und 20. Jahrhundert angewendet. Zu Schleiermacher vgl. J. Dittmer, Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Triadizität im Werden (TBT 113), 2001.

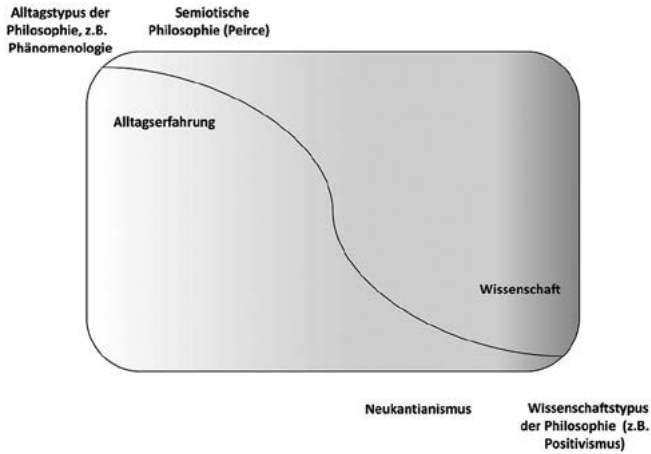


Abbildung 1

An den *Extremen* stehen die Positionen, die eines der beiden Elemente des Problems „Alltagserfahrung“ und „Wissenschaft“ zuungunsten des anderen eliminieren wollen. Man kann vertreten, nur die Alltagserfahrung im Unterschied zur Wissenschaft gibt uns einen sicheren Einblick in die Realität – und umgekehrt. Entsprechend gibt es Philosophien, die sich faktisch mit den Fragestellungen der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften identifizieren – und diese logisch-theoretisch reflektieren. Dies ist der Wissenschaftstypus der Philosophie, wie er in einigen Positionen der Analytischen Philosophie, in der positivistischen und neopositivistischen Philosophie auftritt.⁸ Auch die frühe Philosophie Ludwig Wittgensteins gehört tendenziell dazu. Scharf gegenüber stehen dieser Position die verschiedenen Spielarten der phänomenologischen bzw. hermeneutischen Philosophie, die der Alltagserfahrung eine eigene Würde zugestehen. Das ist der Alltagstypus der Philosophie. Auch die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins tendiert in diese Richtung – mit einer durchaus beachtlichen Kritik an Formen des Wissenschaftsimperialismus. Das kann soweit führen, dass die Wissenschaften aus dieser Perspektive in ihrer Praxis scharf kritisiert werden, weil ihre Ergebnisse die Alltagserfahrung, überhaupt die Phänomene verfehlen. Im Hintergrund stehen hier nicht selten wissenschaftliche und philosophische Rezeptionen von Reflexionen künstlerisch-philosophi-

⁸ Vgl. als Beispiel im Blick auf die aktuelle Diskussion T. Metzinger, Vorwort, in: *ders.* (Hg.), *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 2005: „In Westdeutschland [...] haben nach dem Zweiten Weltkrieg viele verschiedene Formen des Philosophieirens, bei denen die Standards der begrifflichen Klarheit und der rationalen Argumentation nicht mehr im Mittelpunkt stehen, einen ungeahnten Aufschwung erlebt. Nach wie vor herrscht in weiten Teilen der akademischen Philosophie ein Ressentiment gegenüber den empirischen Wissenschaften, das nicht selten von einem generellen Desinteresse an interdisziplinären Dialogen begleitet wird.“

scher Art – etwa von Johann Wolfgang von Goethe⁹ und/oder von Ralph Waldo Emerson.¹⁰

Am Ende des 19. Jahrhunderts gab es eine Reihe von Philosophen, die beide Positionen für zu extrem hielten. Sie suchten also Vermittlungspositionen, in denen *beide* Aspekte vorkommen. Dies ist zum einen die neukantianische Philosophie, welche die Sittlichkeit und das Bewusstsein aus dem Zugriff der empirischen Wissenschaften heraushalten wollte. Das Hauptargument besteht darin, dass die BewusstseinsEbene elementarer angesiedelt ist als die wissenschaftliche Ebene. Das Bewusstsein und seine transzendentalen Strukturen begründen die Wissenschaften überhaupt erst, weil ja Bewusstsein zur Durchführung wissenschaftlicher Tätigkeiten erforderlich ist. Man kann also ein sittlicher Mensch sein und trotzdem ein richtig empirisch vorgehender Wissenschaftler. Zum anderen ist dies aber vor allem die semiotische Philosophie von Charles Peirce, die mit den Phänomenologen überzeugt ist, dass der Alltagserfahrung eine große Würde zuzuschreiben ist. In ihr sind alle allgemeinen Strukturen unserer Wirklichkeitserfahrung enthalten. Gleichwohl ist es nicht unmöglich, dass wir uns in unserer Alltagserfahrung täuschen, auch in der Erfassung ihrer allgemeinen Strukturen. Denn alle allgemeinen Annahmen müssen sich immer weiter in der Erfahrung – auch der Erfahrung anderer – bewähren. Und dazu gehören auch die wissenschaftlich aufbereiteten Erfahrungen. Dabei ist festzuhalten, dass die beiden Hauptschlussformen in der Alltagserfahrung und den Wissenschaften die Abduktion bzw. Hypothese und die Induktion sind. Auch relativ stabile Induktionen müssen in der Zukunft stets weiter in der Erfahrung überprüft werden. Peirce' Philosophie wehrt daher sowohl dem Fundamentalismus der Alltagserfahrung als auch demjenigen der Wissenschaften, es kommt auf die kritische Überprüfung in der Erfahrung an. Gegen die Neukantianer kann eingewendet werden, dass sich auch das Bewusstsein aller Wahrscheinlichkeit nach erst in der Evolution der biotischen Arten entwickelt hat, daher als Letztbegründungsmuster schwerlich tauglich ist.

Ich selbst neige der Position von Peirce zu. Aber alle anderen sind logisch möglich, man kann sie verteidigen. Da aber alle anderen auch logisch möglich und verteidigbar sind, ist es aus philosophischer Perspektive erst einmal angebracht, die eigenen Argumente vorzutragen – und auf die der anderen zu hören. Ich trage in der Folge also meine Argumente vor.

2. Zeitliches Selbstverhältnis

Neben der von René Descartes ausgehenden Tradition in der abendländischen Philosophie und Wissenschaft gibt es auch diejenige, die sich auf Baruch de Spinoza bezieht. Während die Cartesianer im Kern eher im Mo-

⁹ Vgl. Naturwissenschaftliche Schriften, in: Goethe Werke (Jubiläumsausgabe), Bd. 6, Darmstadt 1998, 631 ff.

¹⁰ Vgl. insbesondere R. W. Emerson, Die Natur. Ausgewählte Essays, Stuttgart 2000.

dell von Substanzen denken, denkt die an Spinoza anschließende Tradition eher im Modell von Beziehungen und Unendlichkeiten. So ist Spinozas berühmte Regel aus den Briefen (59) zu verstehen: *Jede Bestimmung ist eine Verneinung*. Dies bedeutet genau, wenn ich etwas bestimme, dann verneine ich alles andere. Gleichwohl existiert das von mir Bestimmte nur, weil es von allem anderen mitbestimmt ist. Mithin kann ich eigentlich etwas nur genau bestimmen, wenn ich alles andere mitbestimme – was aber in Unendlichkeits- und Unüberschaubarkeitsprobleme führt, weil alles, das mitbestimmt, wieder von allem anderen mitbestimmt ist. Die Cartesianer denken demgegenüber höchst schlicht, der Körper ist eine ausgedehnte Substanz, der Geist ist eine nicht ausgedehnte, denkende Substanz. Beide interagieren über die Epiphyse bzw. die Zirbeldrüse. Die ausgedehnte Substanz lässt sich völlig mechanistisch und materialistisch erklären, während das für die nicht ausgedehnte, denkende Substanz nicht gilt. Spinoza hielt diese Position m. E. mit Recht nicht für sehr überzeugend, daher unterstellte er, dass der Geist die *Idee* des Körpers sei,¹¹ mithin führt er für die neuere Zeit faktisch das Zeichen und das Modell der *Repräsentation* in die Körper-Geist-Debatte ein. Dieses Zeichen- oder Repräsentationsmodell ist aber stets ein Modell der dreistelligen, triadischen Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem für eine rezipierende Darstellung. In dieser Darstellung wird das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem *selbstbezüglich* dargestellt (Abb. 2). Die elementare dreistellige Bezeichnungsrelation kann erheblich erweitert werden, es kommt aber in unserem Kontext vor allem darauf an, dass sie nicht in einstellige oder zweistellige Relationen zerlegt werden kann. Wenn wir es mit einer Bezeichnungsrelation zu tun haben, sind immer mindestens die drei folgenden Relata (Beziehungsglieder) vorhanden:

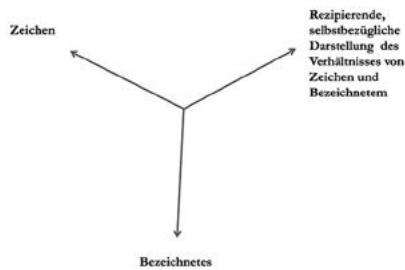


Abbildung 2: Dreistellige, triadische Bezeichnungsrelation

Und solche Darstellungen bezeichnen wieder etwas für eine weitere Darstellung – ein unabschließbarer Prozess, der aber pragmatisch abgebrochen werden kann.

¹¹ B. de Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch (PhB 92), 1999, 98 ff.

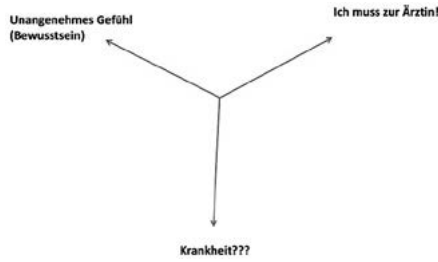


Abbildung 3

Wenn ich mich also unwohl fühle, dann meldet sich mein Körper in bestimmten Bewusstseinszuständen, die ich weiter interpretieren muss – dies kann dazu führen, dass ich eine Ärztin aufsuche (Abb. 3).

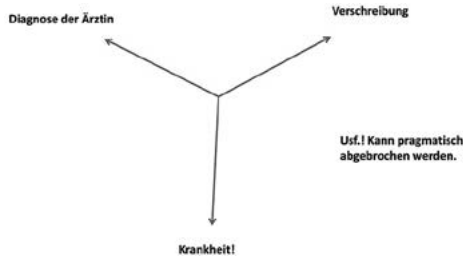


Abbildung 4

Diese untersucht mich und bildet eine Diagnose über meine Krankheit aus, verschreibt mir etwas, ich fühle mich vielleicht besser, dann geht es mir wieder schlechter – usf. (Abb. 4). Anders als bei Descartes kann man bei Spinoza daher den Geist nicht einfach materialistisch kürzen, weil die denkende Substanz empirisch nicht nachgewiesen werden kann – und das ist ja auch das Argument Singers u. a., die sich stets – und nur – auf das Cartesianische Modell beziehen. Diese Bewusstseinszustände, welche den Körper zumindest ausschnittshaft repräsentieren, haben die meisten Menschen – wenn nicht, dann müssen sie wohl auf jeden Fall zum Arzt.

Der weitere große Vorteil der Position Spinozas besteht darin, dass er das Freiheitsproblem *realistisch* angehen kann, denn meine Selbstbestimmung ist immer die Bestimmung von etwas, das von allem anderem in unterschiedlichem Grad im Universum mitbestimmt ist – im Falle von Martin Pöttner also eine sehr relative Freiheit, die körperlich, durch Umweltbedingungen, meine Lebensgeschichte und soziale Verhältnisse stark eingeschränkt sein kann. Aber in diesem Rahmen gibt es jedenfalls für viele Menschen in manchen Situationen die Möglichkeit unter identischen Umständen auch anders handeln zu können, wobei stets die ernsthafte Bestimmung vorausgesetzt ist, dass Handlungen Regeln folgen und also die

entsprechende Regel *verneint* werden kann¹² – die Bestimmung aller Elemente des Universums durch alle anderen setzt also bei jeder Entität im Universum in abgestufter Weise Grade der Spontaneität und Rezeptivität voraus. Man darf diese Bestimmung folglich auch nicht so populär übervereinfachen oder missverstehen, wie dies im massenmedialen Diskurs der letzten Jahre geschehen ist. Es geht nicht einfach darum, dass man sich vorher genau überlegt, welche aus mehreren Möglichkeiten man handelnd auswählt, das ist eine Idealsituation. Es kommt stattdessen seit der Rhetorik des Aristoteles darauf an, dass man in der Rückschau einsieht, man hätte in einer Situation unter identischen Umständen anders, möglicherweise *gar besser* handeln können.

Mit Wittgenstein, zuvor aber schon in Ansätzen bei Friedrich Schleiermacher und Peirce kann man dann aber vermeiden, von „dem Ich“ usf. zu sprechen, wir tun dies im Alltag auch nicht.¹³ Wenn ich hier vor Ihnen spreche, spricht nicht „mein Ich“ zu Ihnen, auch nicht mein Gehirn, sondern ich bin Martin Pöttner und nehme mit dem Zeichen „ich“ auf mich selbst, wie ich hier vor Ihnen stehe, Bezug. Worauf ich Bezug nehme, ist aber ein

¹² Vgl. E. Tugendhat, Willensfreiheit und Determinismus, in: J. Tröger (Hg.), Haben wir einen freien Willen? Studium generale, Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg 2007, 9–29, mit einer gehaltvollen Unterscheidung von Handlungs- und Willensfreiheit. Vgl. auch die Erwägungen, in: *ders.*, Egozentrizität, 46 ff.

¹³ Vgl. vor allem die Darstellung in „Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung“ von E. Tugendhat, 1988 (stw 221), zu den neueren Aufnahmen dieser grundlegenden Überlegungen vgl. Anm. 12. Ich folge auch in manchen anderen Punkten wie dem „Selbstverhältnis“ seiner ansprechenden gedanklich kontrollierten Rekonstruktion philosophischer und psychologischer Konzeptionen (etwa von Georg W. F. Hegel, Søren Kierkegaard, Sigmund Freud und Martin Heidegger). Wenig Rücksicht auf derartige Argumente und den Sachstand der Argumentation nimmt T. Metzinger, Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie der Repräsentation, Paderborn 1999. Tugendhat hat nicht zuletzt aufgrund derartiger Argumentationen im Juli 2007 in einem taz-Interview (28. 7. 2007) darauf hingewiesen, dass für die Philosophie die Gehirnforschung vielleicht in 100 Jahren Bedeutung gewinnen könne: „Bei der Hirnforschung finde ich ziemlich verrückt, was da heute läuft. [...] Man kann lediglich feststellen, in welchen Bereichen des Gehirns welche Typen von Prozessen ablaufen. Aber dann kommen diese Professoren der Gehirnphysiologie und stellen Theorien über die Nichtexistenz menschlicher Freiheit auf, die sich nur darauf stützen, dass sie sagen, wir sind Wissenschaftler und glauben an den Determinismus. Sie nehmen die philosophische Literatur der ganzen letzten Jahrzehnte überhaupt nicht wahr, in der versucht wird, Determinismus und Willensfreiheit nicht als Gegensatz zu sehen. Das halte ich für eine völlig haltlose Spekulation. [...] In hundert Jahren kann die Hirnphysiologie vielleicht interessant werden für die Philosophie, aber bisher ist sie es nicht. Ich bin freilich ein Naturalist, ich sehe den Menschen als einen Teil der biologischen Entwicklung. Aber was in den biologischen Wissenschaften mit Bezug auf den Menschen gemacht wird, da ist sehr wenig Sinnvolles.“ – Es ist philosophisch im Jahr 2000 nicht mehr angemessen, eine Theorie auf der Basis „des Ichs“ und substanzialistischer Theorien der Repräsentation zu bilden. Langsam muss das Phänomen der Relation doch Eingang in philosophisches Denken auch einer Philosophie des Wissenschaftstypus finden – zumal *Repräsentation* nun wirklich eine Relation ist. – Zur jüngeren Diskussion vgl. insbesondere T. Fuchs / K. Vogeley / M. Heinze (Hgg.), Subjektivität und Gehirn, Berlin 2007, mit Beiträgen zur Philosophie, Neurowissenschaft und Psychopathologie.

bestimmtes, von anderen unterschiedenes und mitbestimmtes Körper-Geist-Verhältnis, wobei der Geist eben – wie Peirce Spinoza weitergeführt hat – die selbstbezügliche Darstellung dieses Verhältnisses ist¹⁴. In dieser selbstbezüglichen Darstellung gibt es Darstellungsprozesse, in der ich mich selbst angesichts der Grenzen, in denen dies möglich ist, zu bestimmen versuche, z. B. habe ich mich in Gegenwart von Martin Pötz in Darmstadt im Braustüb'l dazu zu bestimmen versucht, vor Ihnen vorzutragen, was dann mithilfe von Martin Pötz und der Freundlichkeit von Herrn Strübind auch gelungen ist.

Die Frage der Selbstbestimmung ist existenziell entscheidend. Im Kern verhalten wir uns stets zeitlich zu uns selbst. Wenn wir morgens aufwachen, dann zweifeln wir in der Regel nicht daran, dass wir numerisch derselbe Mensch sind, auch wenn wir uns vielleicht darüber ärgern, was wir gestern gemacht haben. Vor allem aber verhalten wir uns zeitlich so zu uns selbst, dass wir uns zu unserer Zukunft verhalten – existenziell kann sich dann im Extremfall die Frage stellen, ob wir überhaupt weiterleben möchten. Immer aber fragen wir uns, ob wir in bestimmter Weise weiterleben möchten oder unseren Lebensentwurf verändern wollen. Dies ist die Frage der *qualitativen Identität*.

¹⁴ Peirce, Phänomen, 170: „Ich verwende *Geist* als Synonym für Darstellung; und man beachte, dass dieser Geist nicht der Geist ist, mit dem sich die Psychologen beschäftigen, wenn sie sich überhaupt mit irgendetwas Geistigem beschäftigen. Ich glaube, dass sie hauptsächlich von Bewusstsein, im Sinn der ersten Kategorie, und über hypothetische Formationen im Gehirn reden.“ Peirce vertrat, dass aus der Analyse der Alltagserfahrung sich die allgemeinen Kategorien ergäben: die *Erstheit* im Sinn einer nicht reduzierbaren qualitativen Bestimmtheit wie in der sinnlichen Wahrnehmung einer Farbe; die *Zweitheit* im Sinn der Erfahrung des Widerstands, Zwangs und der Bezugnahme mittels „ich“ vs. „andere/s“; die *Drittheit* im Sinn der regelmäßigen Verbindung von Erstheiten und Zweitheiten. Es geht also um Qualitäten, Widerstandserfahrungen und damit auch Bezugnahmen sowie Regelmäßigkeiten, die lebensweltlich und wissenschaftlich in der Wahrscheinlichkeit zwischen 1 und unter 0,5 schwanken können. Als Beleg für die von Peirce kritisierte eingeschränkte Perspektive sei die Lektüre von Metzinger, *Subjekt*, empfohlen, weil hier das Dauerthema der Qualitäten immer noch vorherrscht, man damit aber nicht einmal zu einer hinreichenden Bewusstseinstheorie kommt. T. Metzinger, *Ganzheit, Homogenisierung und Zeitkodierung*, in: *ders.*, *Bewusstsein*, 595–633, hier: 600, macht es sich also angesichts der schon vorliegenden Analysen in der „Simulation“ phänomenologischer Perspektiven erheblich zu einfach, wenn er behauptet: „Die Ganzheit der Wirklichkeit erlebe ich immer *jetzt*. [...] Was aus der theoretischen Außenperspektive als die Frage nach der Einheit und Unteilbarkeit des Bewusstseins auftritt, ist unter einer simplen alltagsphänomenologischen Beschreibung ‚die Ganzheit und Präsenz der Wirklichkeit‘. Das Problem der Einheit des Bewusstseins besteht in dieser Fassung darin, eine begrifflich überzeugende Analyse der Tatsache anzubieten, dass die Wirklichkeit aus der Perspektive der ersten Person ein phänomenologisches Holon ist.“ Diese höchst ungeschützte Äußerung versucht Metzinger dadurch abzusichern, dass jenes „Holon“ selbstverständlich durch „Teil-Ganzes-Relationen“ ausgezeichnet ist (ebd.). Gleichwohl gilt: Was Metzinger unterstellt, gilt abstrahiert für die Qualitäten oder Qualia (Peirce’ „Erstheit“), aber nicht für das gesamte Bewusstsein, das auch ein Bewusstsein der Differenz und der Regelmäßigkeit und ebenso der entsprechenden Schlussfolgerungsprozesse von Abduktion, Induktion und Deduktion ist.

3. Zeichen

Spinoza, Schleiermacher¹⁵ und Peirce hatten mit der Einführung des Zeichens das Hauptproblem im Auge, das heute vor allem in der Psychosomatischen Medizin beachtet wird.¹⁶ Wie lassen sich diejenigen Elemente unserer *Selbsterfahrung* erklären, dass wir beispielsweise durch bestimmte Verhaltensweisen unsere Körperlichkeit positiv oder negativ beeinflussen können? Warum kann man durch Meditation den Blutdruck senken, warum durch chronische schwere, quälende, unentschiedene emotionale Belastungen Diabetes erzeugen? Das ist nur deshalb der Fall, weil unsere Bewusstseinszustände, auch die Zustände, die uns nicht bewusst werden, dazu unsere Interaktion mit anderen Menschen und anderen Umwelteinflüssen, Zeichen produzieren, die über das Gehirn, die anderen Aspekte des Zentralen Nervensystems und des Vegetativen Nervensystems vermittelt, entsprechende Wirkungen hervorrufen können. Für den Heidelberger Psychiater an der Universitätsklinik und phänomenologischen Philosophen Thomas Fuchs ist deshalb die laufende Gehirndebatte höchst abstrakt und auch nicht wissenschaftlich angemessen:

„Wir tun [...] Recht daran, den Patienten als Subjekt anzusprechen [...] Die naturwissenschaftliche Sicht löst prinzipiell ein Phänomen aus seinem Kontext, isoliert und reduziert es auf ein Substrat. Die phänomenologisch-hermeneutische Beschreibung hingegen erfasst Phänomene als eingebettet in einen lebendigen Zusammenhang verständlicher Erfahrungen und Beziehungen. Für einen therapeutischen Zugang wird die zweite Beschreibung meist die adäquatere sein – wenn wir nämlich dem Patienten nicht nur zu einer Symptombesserung, sondern zu mehr Einsicht und mehr Freiheit gegenüber seiner Störung verhelfen wollen.“¹⁷

Das aber geht nur, wenn der Körper die therapeutischen Zeichen etwa in der Gesprächs- oder Gestaltherapie *versteht*. Glücklicherweise lassen sich derartige therapeutische Wirkungen über die funktionelle Magnetresonanztomografie heute nachweisen. Durch Therapie kommt es zu Neugestaltungen der Gehirnstruktur, die sich in vielen Fällen der medikamentösen Therapie durchaus gewachsen oder gar überlegen zeigen.

Was ist hier mit dem Ausdruck „Verstehen“ gemeint? Der Mensch ist ein Wesen, das verschiedene Systemebenen umfasst, die freilich allesamt durch das Gehirn und die verschiedenen Aspekte des Nervensystems ver-

¹⁵ F. D. E. Schleiermacher, *Ethik* (1812/13) (PhB 335), 1981, insbesondere 231 ff.

¹⁶ Vgl. insbesondere T. v. Uexküll u. a. (Hgg.), *Psychosomatische Medizin*, München u. a. 1999. Zur Osteopathie vgl. Littlejohn, *Psycho-Physiology*. Bei Littlejohn bleibt das semiotische Problem im Hintergrund, ist aber vorhanden, während es in der Psychosomatischen Medizin des Typs von Uexküll u. a. mit Recht in den Vordergrund tritt.

¹⁷ T. Fuchs, *Ökologie des Gehirns. Eine systemische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie*, in: *Nervenarzt* 76 (2005), 1–10, hier: 8. Vgl. die Ausfaltung seiner Position, in: *ders.*, *Das Gehirn ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2007.

mittelt sind – darin besteht die tatsächliche Bedeutung der Gehirndebatte. Und so schreiben sich die verschiedenen Phasen unserer Lebenserfahrung in bestimmte strukturelle Festlegungen der Kommunikationsmuster der Gehirnzellen ein. So bilden sich oft schwer zu ändernde Verhaltensgewohnheiten aus. Und wir können diese oder uns nur ändern, wenn sich für uns ungünstig erscheinende Kommunikationsmuster der Gehirnzellen ändern. Dies ist aber ein ganzheitlicher Vorgang, der verschiedene Komponenten individueller und sozialer Art einschließt.

Es ist ja gerade eine große Leistung der Neurologie und Neurophysiologie, die Integration des Menschen als verschiedene Repräsentationsverhältnisse verständlich gemacht zu haben. Dazu liegt Antonio Damasio verständliche Darstellung vor.¹⁸

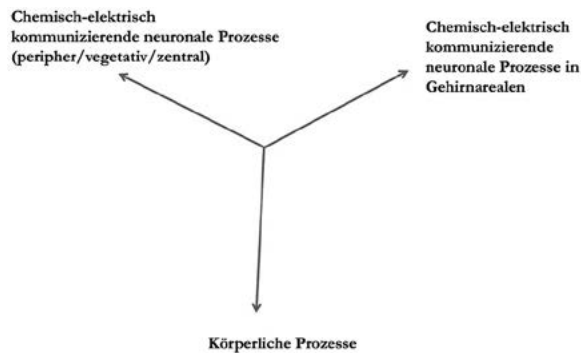


Abbildung 5: Dreistellige, triadische Bezeichnungsrelation – Repräsentation des Körpers (zumeist unbewusst)

Denn alle Vorgänge unseres Lebens bzw. körperlichen Prozesse als Bezeichnetes werden über die neuronalen Prozesse der als Zeichen fungierenden verschiedenen chemisch-elektrisch synaptisch kommunizierenden peripheren, vegetativen und zentralen Prozesse des Nervensystems für die Darstellung in den neuronalen Prozessen der verschiedenen Bereiche des Gehirns repräsentiert, das geschieht für uns in den meisten Fällen unbewusst (Abb. 5).

In unser Bewusstsein dringt aus den neuronalen Prozessen mancher Gehirnareale, die weiter als Zeichen fungieren, häufig nur eine ganz allgemeine *Empfindung* der Homöostase, sodass wir auf die Frage: „Wie geht es Ihnen?“ durchaus wahrheitsgemäß eine Antwort geben können: „Gut“, „geht so“ oder „schlecht“ ... (Abb. 6). Diese selbstbezügliche Repräsentation der Homöostase ist aber als bewusstseinsmäßige Darstellung stets auch ein Leibbewusstsein, in dem also die Empfindung der Homöostase des Körpers geistig repräsentiert ist. Die Repräsentationen der einzelnen Vorgänge in

¹⁸ Vgl. insbesondere A. Damasio, *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, Berlin 2005.

verschiedenen Bereichen des Gehirns sind dabei durchaus dynamisch zu verstehen. Sie können beispielsweise Reaktionen über Transmitter- oder Hormonausschüttungen auslösen, die bestimmte Anpassungen einzelner Teile des Körper-Geist-Verhältnisses ausführen.

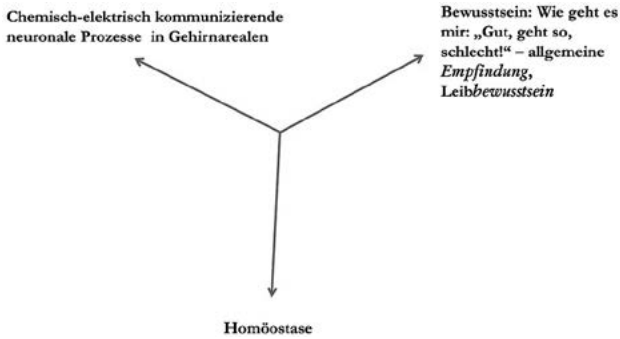


Abbildung 6: Dreistellige, triadische Bezeichnungsrelation – selbstbezügliche Repräsentation der Homöostase im Bewusstsein

Über das nur grob skizzierte Vorgetragene besteht im Wesentlichen kein Streit mehr. Man kann dies in gewöhnlichen Lehrbüchern der Neurophysiologie und über das Gehirn nachlesen. Der Streit entfacht sich immer wieder an der nächsten Ebene oberhalb der Homöostase und des Leibbewusstseins.¹⁹

Wir kommen nämlich schon in der ganz frühen Phase unseres Lebens – nach Forschungen aus den letzten 10 Jahren, die alltagsgestützte Beobachtungen von aufmerksamen und empathischen Müttern und Vätern bestätigen –, schon innerhalb der ersten Lebenswochen nur in der Interaktion mit anderen Menschen zu einem *Selbstbewusstsein*, in dem ich mich auf mich selbst im Kontext von anderen Menschen und der sächlichen Umwelt beziehe. Dabei kommt dem Tastsinn offenbar eine hervorgehobene Bedeutung zu. Der Tastsinn ist doppelseitig, wenn eine Berührung stattfindet, gibt es zwei implizit selbstbezügliche Wahrnehmungen, eine Eigenwahr-

¹⁹ Vgl. etwa G. Roth / K.-J. Grün (Hgg.), Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie, Göttingen 2006, hieraus insbesondere den Beitrag von Grün zu Arthur Schopenhauer (89ff.), woran man gut sieht, dass diese Fragen schon seit dem frühen 19. Jahrhundert ausführlich diskutiert werden. Da Schopenhauer eine Willensmetaphysik, in welcher der Willen als kosmologisch-metaphysisches Ding an sich fungiert, vertrat, setzt er die Freiheit des Willens transzendental an, der empirische Charakter bestimmt freilich aufgrund des Motivationsgrundes alle Willensakte kausal, sodass eine überlegte und selbstbestimmte Wahl empirisch überhaupt nicht vorkommt – eine höchst problematische Position. Sie stimmt aber wegen des transzendentalen Argumentes auf keinen Fall mit den erheblich schlichteren Argumenten von Singer oder gar von Gerhard Roth überein, wie Grün suggeriert.

nehmung und eine Fremdwahrnehmung.²⁰ Auch Wolf Singer hat u. a. in seinem Bewusstseinsbuch²¹ genau diesen Punkt betont – allerdings hält er die entsprechende Konzeption eines körperlich-geistigen Selbsts, das sich zeitlich zu sich selbst verhält und sich in bestimmten Grenzen auch selbst bestimmen kann, für eine genau durch diese Interaktion vor dem Hintergrund langer kultureller Traditionen erzeugte Illusion. Dieser Prozess der Ausbildung des Selbstbewusstseins geht allmählich vor sich, in unserer Kultur zeigt er sich markant daran, dass sich Kleinkinder nicht mehr selbst mit dem Namen bezeichnen, den andere für sie verwenden, sondern stattdessen das Zeichen „ich“ regelgerecht verwenden. Sie begehen auch keineswegs den Fehler, stattdessen von „meinem Ich“ o. Ä. zu reden.

Aus der Perspektive von Systemtheorie und Semiotik sind die Singerschen Zweifel aber nicht sonderlich angebracht. Jedes System verwendet Selbstreferenzen und bezieht sich auf sich selbst, so auch das menschliche Individuum. Wie viele andere Sachverhalte auch, können wir die Realität derartiger Unterstellungen nur in der Erfahrung überprüfen: Und hier gibt es genügend Fälle, in denen ich überprüfen kann, ob ich mich erfolgreich auf mich selbst beziehen kann. Eine ganz wichtige ist diejenige, ob einem andere signalisieren, dass man derselbe oder dieselbe ist, nicht zuletzt die eigenen Kinder oder Eltern.

Die wissenschaftliche Fragestellung, die noch ungeklärt ist, besteht an sich nur darin, wie die *Übersetzung* der chemisch-elektrischen synaptischen Kommunikationsprozesse der Gehirnzellen in Empfindungen, Bewusstseinsbilder und inneres Sprechen sich genau vollzieht – und umgekehrt, was mindestens genauso wichtig ist.²² Aber dieses Problem ist uns aus den Kulturwissenschaften bekannt: Hier stehen wir dauernd vor dem Problem, dass verschiedene Zeichensysteme zunächst intransparent füreinander scheinen – es aber dennoch erste tastende, abduktive bzw. hypothetische Versuche gibt, die Kluft zu überschreiten, obwohl dabei jedes Verstehen in

²⁰ Vgl. hierzu die Skizze bei *T. Fuchs*, Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000, 275 f. u. ö. (vor allem 109 ff.), mit weiteren Literaturverweisen. Ausführlich jetzt auch, in: *ders.*, Beziehungsorgan, 180–210.

²¹ *Singer*, Bewusstsein, 47 ff.

²² Hier ist der aus wissenschaftlicher Perspektive interessanteste Versuch, die Quanteninformation ins Spiel zu bringen. Vgl. *T. Görnitz / B. Görnitz*, Protyposis – die naturwissenschaftliche Grundlage für die Freiheit des Willens, in: *M. Heinze u. a.* (Hgg), Willensfreiheit, 121–153, insbesondere 135–152. Wie nicht anders zu erwarten, hat die semiotische Auffassung, die auf Peirce zurückgeht, in komplexen quantenphysikalischen Positionen Partner. Die wissenschaftliche Diskussion dieser z. T. zweifellos spekulativen bzw. abduktiven, gleichwohl auch auf den zweiten Blick erst einmal plausiblen Erwägungen wird spannend. Die naturwissenschaftliche Verwendung des Informationsbegriffes in den verschiedenen Disziplinen gewinnt wie der Repräsentationsbegriff durch die Interpretation mittels der triadischen Bezeichnungsrelation, die ein selbstbezügliches Beziehungsglied einschließt, ein größeres Potenzial. Vgl. auch die kritische Erörterung bei *Fuchs*, Beziehungsorgan, 167 ff.

bestimmten Graden auch immer ein Missverstehen ist.²³ Die Übersetzung gelingt mehr oder weniger gut – und nach meinem Eindruck ist dies in der Evolution zwischen den verschiedenen Systemebenen des Menschen auch einigermaßen gelungen. Der Grund könnte semiotisch darin bestehen, dass innerhalb der dreistelligen, triadischen Bezeichnungsrelation die verschiedenen Ebenen streng und nicht voneinander ablösbar aufeinander bezogen sind (vgl. Abb. 7):

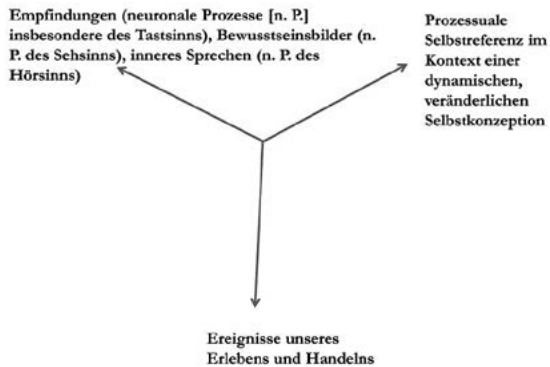


Abbildung 7: Dreistellige, triadische Bezeichnungsrelation im Bewusstsein

Unsere Empfindungen, Bewusstseinsbilder und das innere Sprechen stellen m.E. die *hauptsächlichen* Bewusstseinsphänomene dar. Und es ist offensichtlich, dass sie selbst im weiteren Sinn *Sinnesphänomene* sind, als *Zeichen* handelt es sich um neuronale Prozesse vorwiegend des Tastsinns (Empfindungen), des Sehsinns (Bewusstseinsbilder) und des Hörsinns (inneres Sprechen). Die sinnlichen Zeichen des Bewusstseins sind also hauptsächlich taktil/haptisch, visuell und auditiv, ohne dass beispielsweise olfaktorische und gustatorische Phänomene hier ausgeschlossen werden, sie erweitern, bereichern und differenzieren den Empfindungsaspekt des Bewusstseins. Unsere Empfindungen, Bewusstseinsbilder und das innere Sprechen in ihrem sinnlichen Aspekt *bezeichnen* die Ereignisse unseres Erlebens und Handelns, also wie wir unsere Empfindungen, Bewusstseinsbilder und unser inneres Sprechen erleben, ebenso unsere Handlungen, die ja in der Regel sensorische und/oder motorische Aspekte einschließen. Und die *rezipierende Darstellung* dieses Verhältnisses des sinnlichen Aspektes unserer Bewusstseinsphänomene und der Ereignisse unseres Erlebens und Handelns stellt eine *prozessuale Selbstreferenz im Kontext einer dynamischen, veränderlichen Selbstkonzeption* dar. Semiotisch gibt es daher keinen Grund, sich beispielsweise zwischen Naturalismus und Idealismus zu entscheiden. Es kommt stattdessen darauf an, dass die Differenziertheit der

²³ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik (stw 211), 1977; ders., Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens, KGA I/11, Berlin/New York 2002, 65–93.

Phänomene angemessen akzeptiert wird. Ein Naturalismus ohne jene prozessuale Selbstreferenz ist abzulehnen, wird diese aber akzeptiert, gibt es keinen Grund nicht Naturalist/in zu sein, weil die Natur dann komplex genug erfasst ist, um auch beispielsweise des Freiheitsphänomens und der Personalität ansichtig werden zu können.²⁴

Die Kulturwissenschaften besitzen hier einen beachtlichen Vorsprung vor den Versuchen der Gehirnforschung, weil beispielsweise die semiotischen Regeln der bildlichen und sprachlichen Zeichenverwendungen, im Ansatz auch der Empfindungen, dazu die erforderlichen Schlussformen von Abduktion, Induktion und Deduktion recht gut erforscht sind,²⁵ während Singers Arbeitsgruppe für die synaptische Kommunikation mit Transmittern und Hormonen in Frankfurt a. M. einen ersten, wenn auch beachtlichen Vorschlag vorgelegt hat. Die Analyse der neuronalen Kommunikationsmuster, des Bewusstseins und diejenige unserer kulturellen Hervorbringungen sind entsprechend wechselseitig und kritisch aufeinander zu beziehen. Dabei ergibt sich angesichts vieler kritischer Einwände im 19. und 20. Jahrhundert die Aufgabe: Können wir aus der Analyse der Phänomene des Bewusstseins und unserer kulturellen Hervorbringungen Argumente beibringen, die für die aufklärerischen und romantischen Ideale der Selbstbestimmung und Freiheit sprechen? M. E. lautet die Antwort: Ja!

In diesem Zusammenhang möchte ich auch noch auf ein *Scheinproblem* der Debatte eingehen. Von Singer²⁶ u. a. wird mit einem etwas triumphierenden Unterton hervorgehoben, dass es im Gehirn keine zentrale Stelle gäbe, welche der Selbsterfahrung des Individuums entspräche, was s. E. eben zeigt, wie stark die Alltagserfahrung und Selbsterfahrung täuscht. Es ist freilich die Frage, wo die Täuschung nun genau liegt.

In der Interaktion mit anderen Menschen lernen wir mit der Zeit zwei Perspektiven zu unterscheiden. Wir betrachten uns für uns selbst und unterscheiden davon die Erwartungen der Anderen an uns, die diese deutlich oder undeutlich gegenüber uns äußern. Im Anschluss an Erwägungen von William James u. a. ist dies nicht sehr glücklich als Differenz von „I“ und „Me“ bezeichnet worden, was schon gefährliche (und alltagssprachlich fehlorientierte) Substanziierungen nahe legen kann. Tatsächlich sind aber hier Prozessreihen von Ereignissen und Interpretationen gemeint.

²⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen von J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 155–215, und die Position von Tugendhat aus dem taz-Interview in Anm. 13.

²⁵ Vgl. etwa die Arbeiten von Peirce und Fuchs, aber auch die kulturell auf den Amerikanischen Transzendentalismus zurückgehende neurophysiologische Arbeit von Damasio (s. Anm. 3, 17, 18, 20). Philosophisch und kulturwissenschaftlich sind die sprachphilosophischen, strukturalen und bewusstseinstheoretischen Arbeiten zu nennen, die eine große Breite erreicht haben. Ausschlaggebend sind Peirce' Ansätze zu einer genuin bildlich verfahrenen und haptische Operationen einschließenden Logik, in: *ders.*, Semiotische Schriften, die zeigt, dass komplexes Denken nicht nur sprachlich, sondern auch bildlich und haptisch vor sich geht – oder zumindest vor sich gehen kann.

²⁶ Vgl. z. B. Singer, Beobachter.

Es bilden sich also Selbstkonzeptionen aus, die immer in Interaktion mit den wahrgenommenen Erwartungen der anderen an uns stehen. So kann man sich genau entsprechend dieser Erwartungen zu verhalten versuchen, man kann aber demgegenüber auch eine eigene Perspektive deutlich distanziert und frei entwerfen. Die mit „I“ bezeichnete Prozessreihe von Interpretationen der *qualitativen Identität* der eigenen Person, also die Antwort auf die Frage: *Wer bin ich?* kann bestimmte Tendenzen zur Kohärenz aufweisen, auch bis hin zur Verhärtung. Ebenso kann sie aber angesichts der dauernden Wahrnehmung der durch „Me“ bezeichneten Prozessreihe stetigen Irritationen und Herausforderungen unterliegen. Worauf es aber hier ankommt ist, dass solche Auffassungen von der qualitativen Identität einer Person einen holistischen, ganzheitlichen Charakter aufweisen, sie versuchen, die *gesamte Person* zu integrieren. Folglich liegt der Irrtum bei Singer u. a., die meinen, eine solche Konzeption müsse eine und nur eine Stelle in den Prozessen des Gehirns besetzen, sozusagen eine zentrale Verschaltung, ein Zentrum. Tatsächlich aber kann es sich genauso gut um ein Netzwerk handeln. Dieses Netzwerk bezieht sich dabei auf ein zeitliches Selbstverhältnis, das sich zu sich selbst verhält, indem es sich zu seiner Zukunft verhält – und eben dies lässt ebenfalls keine zentrale Stelle in den neuronalen Prozessen erwarten. Der Hauptfehler – bis heute nicht nur bei Philosophen vom Wissenschaftstypus wie Thomas Metzinger, sondern auch bei nachdenklicheren Menschen wie Michael Pauen²⁷ – liegt darin, dass man glaubt, Individualität oder Personalität ließe sich nur im Modell einer „substanzartigen“ Entität denken, der die Bewusstseinsereignisse, aber auch alle Ereignisse des Handelns und Erlebens als Eigenschaften zugeschrieben werden können – das alte Modell von Substanz und Akzidenz. Darin liegt die offenbar undurchschaute Wirkungsgeschichte der antiken Substanzmetaphysik, die insbesondere durch die christliche römische und byzantinische Reichsreligion im Abendland wirksam wurde. Schon die Reformation hat im Übrigen das Denken kategorial auf die *Relation*, die Beziehung umgestellt, aber dies ist auch sonst im Abendland immer in verschiedenen Diskursen der Fall gewesen. Jedenfalls das zeitliche Selbstverhältnis und die zeichenhafte Eigenart dieses Selbstverhältnisses lassen sich nur über die Stabilisierung von zeitlichen Relationen unseres Erlebens und Handelns erfassen, sodass eine entsprechende prozessuale Selbstreferenz ausgebildet wird (vgl. Abb. 8).

²⁷ Vgl. M. Pauen, *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*, München 2007, 103 ff. Pauen gehört im Übrigen zu den Verteidigern der Position, dass Determinismus und Freiheit keine zwingenden Gegensätze sind. Befriedigend ist eine derartige Position aber nicht, sie ist höchstens eine Notmaßnahme, vgl. dazu auch Nagel, *Was bedeutet das alles?* (s. Anm. 3). Zu den hier zu diskutierenden Grundfragen im Blick auf die Relation bzw. Beziehung vgl. die Beiträge in: W. Härle (Hg.), *Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie* (MThSt 54), 1999, insbesondere von Pöttner, 17 ff.; Miede, 35 ff.; Latzel, 241 ff.; Löhden, 259 ff.; Dittmer, 271 ff.

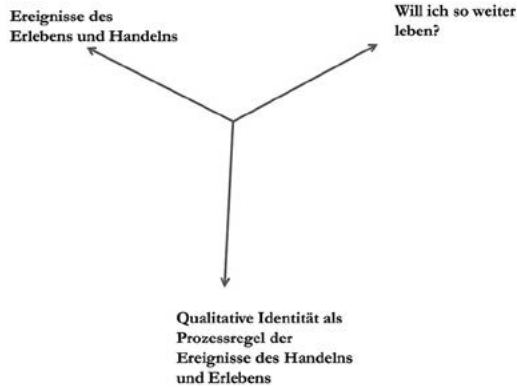


Abbildung 8: Dreistellige, triadische Bezeichnungsrelation –
 zeichenhaftes, zeitliches Selbstverhältnis als Verhalten der Zukunft

Ereignisse können eine systemische Stabilität und Regelmäßigkeit gewinnen und die Prozessregel dieser Stabilität für Personen bzw. Individuen lautet: *qualitative Identität*, also die je konkrete Antwort auf die Frage: „Wer bin ich?“ Daher verweisen die Ereignisse unseres Erlebens und Handelns, sofern sie eine gewisse Stabilität und Regelmäßigkeit erreichen, als Zeichen auf die qualitative Identität als Bezeichnetes. Und diese qualitative Identität drückt sich in irgendeiner bildlichen, empfindungsmäßigen und/oder sprachlichen Darstellung aus, sie muss uns nicht unbedingt bewusst sein. Sie vereinheitlicht für die Dauer ihres Bestehens relativ die Ereignisse unseres Erlebens und Handelns – und bleibt veränderlich. Vor allem aber kann die selbstbezügliche Darstellung des Verhältnisses von Ereignissen und Prozessregel in der Frage bestehen: „Will ich so weiter leben?“ – worin sich der Zukunftsbezug des zeitlichen zeichenhaften Selbstverhältnisses zeigt.

4. Religiosität

Da wir uns hier auf einem Symposium befinden, das aus einer bestimmten protestantischen, freikirchlichen Perspektive angeregt ist, möchte ich abschließend einige sehr knappe religionsphilosophische Anmerkungen beitragen.

Mit Schleiermacher,²⁸ Peirce²⁹ und Wittgenstein³⁰ empfiehlt es sich nicht, religiöse Äußerungen für wissenschaftliche zu halten. Umgekehrt hat Wil-

²⁸ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Berlin/New York 2001.

²⁹ C. S. Peirce, *Religionsphilosophische Schriften* (PhB 478), 1995.

³⁰ L. Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Frankfurt a. M. 2000, 75 ff.

liam James in seiner Psychologie und auch seiner Religionsschrift³¹ darauf hin gewiesen, dass man religiöse Äußerungen nicht einfach dadurch de-nunzieren dürfe, dass sie nicht nur gelegentlich denjenigen ähnelten, die von Ärzten bei Geisteskranken beobachtet werden. Ähnliches gilt für extensiven Drogengebrauch. Das ist sehr ernst zu nehmen.

Die Grundfigur des Protestantismus – sofern er sich an klassischen Texten wie Martin Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“³² orientiert – ist individuell-mystisch, wobei Luther an franziskanische Vorläufer anknüpfte. Die Mystik bezieht sich auf Christus, die Eigenschaften von gerechtem Christus und der sündigen Seele werden ausgetauscht – und so, in dieser mystischen Interaktion – wird die Freiheit eines Christenmenschen konstituiert. Keine kirchliche Institution vermittelt in diesem mystischen Verhältnis in wesentlicher Weise bestimmend. Aus dieser Freiheit entspringt die liebende Zuwendung des freien Christenmenschen zu allen Geschöpfen. Worauf es in unserem Zusammenhang aber ankommt, ist sowohl die Konzentration auf die individuelle mystische Erfahrung als auch auf die Freiheitsunterstellung, die daraus entsteht.

Sobald man dies als feste Theorie konzipiert, kommt man in große empirische Schwierigkeiten, das liegt auf der Hand. Entsprechend legt sich eine Anknüpfung an diejenigen religionsphilosophischen Positionen nahe, welche die religiösen Äußerungen seit den religionsphilosophischen Ambitionen im alexandrinischen Judentum in unterschiedlicher Weise als *bildliche Äußerungen* deuten, wobei die individuelle und gefühlsmäßige Betroffenheit zu derartigen bildlichen Äußerungen motiviert, wie insbesondere seit Schleiermacher betont wird. Mit Wittgenstein kann man dies für Bilder halten, die in der bildlichen Kommunikationsweise, Lebensregeln sprachlich, dramatisch, rituell usf. in lebensorientierender Weise zum Ausdruck bringen.

Die religionsphilosophische Debatte sollte m. E. solche Versuche unterstützen und sie als innerhalb der modernen Gesellschaften mögliche Ausdrucksweise zu verteidigen helfen. Denn es könnte für diese Gesellschaften gut sein, dass neben dem dominierenden ökonomischen, zweckrationalen Diskurs, der heute auch weitgehend das Politiksystem bestimmt, neben dem primär technisch-orientierenden und in diesem Sinn hinter seinen Möglichkeiten weit zurückbleibenden Wissenschaftssystem, ein Kommunikationssystem erhalten bleibt, dass ganz der gefühlsmäßigen anregenden Selbstdarstellung des Individuums in seiner Beziehung zum Universum gewidmet ist.³³ Die soziale Chance ist schwach geworden, aber sie besteht noch: So könnte eine derartige Religiosität, wenn sie sich an der Zartheit orientiert, die einst durch Galiläa zog, dazu beitragen, die nicht zuletzt angesichts der Klimakatastrophe desavouierte Lebensform des Westens

³¹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1985, 14 ff.

³² Vgl. *Tractatus de libertate christiana* / Abhandlung über die christliche Freiheit, Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 2, Leipzig 2008, 120–185, insbes. 134–139 (vgl. WA 755 f.).

³³ Vgl. auch die sorgfältigen Argumente von J. Habermas, *Naturalismus*, 216 ff.

vielleicht wieder neu zu beleben.³⁴ Denn mit Alfred North Whitehead lässt sich die Gotteskonzeption und religiöse Lebensform in manchen Teilen des Neuen Testaments so skizzieren:

„Es gibt [...] im galiläischen Ursprung des Christentums [...] eine [...] Anregung [...] Sie legt das Schwergewicht weder auf den herrschenden Kaiser noch auf den erbarmungslosen Moralisten oder den unbewegten Beweger. Sie hält fest an den zarten Elementen der Welt, die langsam und in aller Stille durch Liebe wirken; und sie findet ihren Zweck in der gegenwärtigen Unmittelbarkeit des Reichs, das nicht von dieser Welt ist. Liebe herrscht weder noch ist sie unbewegt; auch ist sie ein wenig nachlässig gegenüber der Moral. Sie blickt nicht in die Zukunft; denn sie findet ihre eigene Belohnung in der unmittelbaren Gegenwart.“³⁵

Und hiermit sind die großen Versprechen der europäischen und nord-amerikanischen Aufklärung und Romantik verbunden: Dass eine derartig religiös geprägte Individualität tatsächlich eine umfassend gebildete und sozial aktive Individualität ist, die ihre eigene Spontaneität nicht an andere abgibt – und dennoch im relativen Einklang mit dem Universum lebt.³⁶

Ich fasse zusammen:

1. Die schon lange bestehende Spannung zwischen Alltagserfahrung und wissenschaftlichen Verfahren und deren stets vorläufigen Ergebnissen kann so gefasst werden, dass der Alltagserfahrung eine große Würde zugeschrieben wird, diese gleichwohl mit der wissenschaftlich präsentierten Erfahrung in ein kritisches Gespräch gebracht wird.
2. Die menschliche Person oder Individualität ist nicht im Modell der Substanz oder mehrerer Substanzen zu erfassen, sondern als zeitliches Selbstverhältnis. In diesem Selbstverhältnis bezieht sich ein Mensch so auf sich selbst, dass er oder sie sich stets zu ihrer bzw. seiner Zukunft verhält – und also fragt, ob sie oder er in bestimmter Weise weiterleben will. In dieses Verhältnis ist die durch alle anderen Elemente des Universums, die konkrete natürliche, soziale und personale Umgebung, die eigene Körperlichkeit und Lebensgeschichte begrenzte Möglichkeit der Selbstbestimmung eingeschlossen.
3. In diesem Selbstverhältnis treten durch die peripheren, vegetativen und zentralen Aspekte des Nervensystems vermittelte zeichenhafte Repräsentationen auf, die im Alltag zunächst als elementares Leibbewusstsein erfassbar sind, die Homöostase aller Prozesse wird uns so im Bewusst-

³⁴ Vgl. die nüchterne Darstellung bei *T. Flannery*, *Wir Wettermacher. Wie die Menschen das Klima verändern und was das für unser Leben auf der Erde bedeutet*, Frankfurt a. M. 2006. Schon *A. R. Wallace* hatte den Zusammenhang 1902 bzw. 1903 (*Des Menschen Stellung im Weltall*, Berlin) gesehen – und auf die heute immer noch in der Debatte stehenden Gase Wasserdampf und Kohlendioxid verwiesen, aber es hat gut 100 Jahre gedauert, bis eine breite Rezeption dieser ganz einfachen Sachverhalte erfolgt ist. Natürlich weichen viele zurzeit lieber auf den Wasserdampf aus, weil man damit die Sonnenflecken angeblich verantwortlich machen kann, eine Ad-hoc-Hypothese, um den menschlichen, mithin sittlich relevanten Anteil zu verschleiern bzw. nicht wahrhaben zu wollen.

³⁵ *Whitehead*, *Prozess*, 612 f.

³⁶ Vgl. *F. D. E. Schleiermacher*, *Texte zur Pädagogik* (stw 1452), Bd. 2, 2000.

sein präsent – vielleicht merken wir das erst genau, wenn sie gestört ist. Auf dieser elementaren Ebene baut – aufgrund schon der frühkindlichen Interaktion mit anderen Bezugspersonen – das Selbstbewusstsein auf. Der Übergang zwischen den neuronalen Kommunikationsmustern der synaptischen Kommunikation mit Transmittern und Hormonen zu den Empfindungen, Bewusstseinsbildern und dem inneren Sprechen – und umgekehrt – kann als Übersetzung zwischen verschiedenen Zeichensystemen gedeutet werden.

4. Protestantische Religiosität ist ihrem Ursprung nach individuell-mystisch im Blick auf Christus zentriert. Aus dieser Perspektive wird das ganze Universum bildlich in entsprechenden individuell-gefühlsmäßig gefärbten kirchlichen oder gemeindlichen Mustern wahrgenommen und zur Darstellung gebracht. Darin kann für die gesamte Gesellschaft ein positiver kultureller Beitrag liegen, weil die schädlichen Muster der westlichen Gesellschaften unbedingt der Revision bedürfen. Denn die großen Versprechen von Aufklärung und Romantik, dass man sich seines eigenen Verstandes ohne fremde Leitung bedienen können soll und dass dies im Gesamtkontext des differenzierten Universums im Einklang mit ihm möglich ist, scheinen nicht zuletzt durch die ökologische Zerstörung in der Folge der ökonomisch-technischen Umsetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse infrage gestellt.

Und hier stellt sich die Frage ganz elementar, ob wir anders handeln *wollen*? Die bejahende Antwort setzt voraus, dass wir einen Freiheitsspielraum besitzen, den wir zur kulturellen Evolution nutzen und in diesem Sinn ethisch einsetzen. Dazu gehört auch eine zeitgemäße Anknüpfung an die klassische Idee der Pädagogik, wie diese subtil insbesondere bei Schleiermacher vorliegt, dass Erziehung zur Freiheit sich auf eine sich sittlich selbstbestimmende Person bezieht, deren individuelles und soziales Leben sich im Einklang mit dem Universum vollzieht – und angesichts dessen den göttlichen Aspekt des Universums verehrt.

Die kulturelle Evolution, die sich biblisch beispielsweise richtungweisend in der „Bergpredigt“ zeigt, kämpft nicht selten – und auch darin besteht das relative Recht der neueren Gehirndebate – mit der biotischen, stammesgeschichtlichen Evolution. Wenn also unsere realen Möglichkeiten auf die Selbsterhaltung festgelegt wären, dann müssten wir uns tragisch beugen: „So ist das Leben!“ Sollte es sich doch anders verhalten, dann haben wir Hoffnung ...

Bibliografie

Breidbach, O., Die Materialisierung des „Ich“ (stw 1276), 1997

Brodbeck, K.-H., Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt 2000

- Damasio, A.*, Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen, Berlin²2005
- Dittmer, J.*, Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Triadizität im Werden (TBT 113), 2001
- Emerson, R. W.*, Die Natur. Ausgewählte Essays, Stuttgart 2000
- Engel, A. et al.*, Temporal coding in the visual cortex: new vistas on integration in the nervous system. Trends in Neurosciences, Volume 15, 6 (1992), 218–226
- Flannery, T.*, Wir Wettermacher. Wie die Menschen das Klima verändern und was das für unser Leben auf der Erde bedeutet, Frankfurt a. M. 2006
- Florey, E. / Breidbach, O.*, Das Gehirn – Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie, Berlin 1993
- Fuchs, T.*, Das Gehirn ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, Stuttgart 2007
- , Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000
- , Ökologie des Gehirns. Eine systemische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie, in: Nervenarzt 76 (2005), 1–10
- / Vogeley, K. / Heinze, M. (Hgg.), Subjektivität und Gehirn, Berlin 2007
- Goethe, J. W. v.*, Naturwissenschaftliche Schriften, in: Goethe Werke (Jubiläumsausgabe), Bd. 6, Darmstadt 1998, 631 ff.
- Görnitz, T.*, Quanten sind anders. Die verborgene Einheit der Welt, Heidelberg/Berlin 1999
- / *Görnitz, B.*, Protyposis – die naturwissenschaftliche Grundlage für die Freiheit des Willens, in: M. Heinze u. a. (Hgg.), Willensfreiheit, 121–153
- Habermas, J.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005
- Härle, W.* (Hg.), Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie (MThSt 54), 1999
- Heinze, M. / Fuchs, T. / Reischies, F. M.* (Hgg.), Willensfreiheit – eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie, Berlin 2006
- James, W.*, The Principles of Psychology, 2 Bde., New York 1890
- , The Varieties of Religious Experience, New York 1985
- Littlejohn, J. M.*, Psychology, or Psycho-Physiology, Kirksville 1899
- Luther, M.*, *Tractatus de libertate christiana* / Abhandlung über die christliche Freiheit, Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 2, 120–185
- Metzinger, T.* (Hg.), Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn⁵2005
- , Ganzheit, Homogenisierung und Zeitkodierung, in: *ders.*, Bewusstsein, 595–633
- , Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie der Repräsentation, Paderborn²1999
- Nagel, T.*, Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart 1987
- Pauen, M.*, Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes, München 2007
- / *Roth, G.* (Hgg.), Neurowissenschaften und Philosophie, München 2001
- Peirce, C. S.*, Phänomenologie und Zeichen (stw 425),²1993
- , Religionsphilosophische Schriften (PhB 478), 1995
- , Semiotische Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1993

- Roth G. / Grün, K.-J.* (Hgg.), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen 2006
- Schleiermacher, F. D. E.*, *Ethik (1812/13)* (PhB 335), 1981
- , *Hermeneutik und Kritik* (stw 211), 1977
 - , *Texte zur Pädagogik* (stw 1452), Bd. 2, 2000
 - , *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Berlin/New York 2001
 - , *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, KGA I/11, Berlin/New York 2002, 65–93
- Singer, W.*, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung* (stw 1571), 2002
- , *Vom Gehirn zum Bewusstsein*, Frankfurt a. M. 2006
- Spinoza, B. de*, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch* (PhB 92), 1999
- Theißen, G.*, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007
- Tröger, J.* (Hg.), *Haben wir einen freien Willen? Studium generale*, Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg 2007
- Tugendhat, E.*, *Egozentrität und Mystik*, München 2004
- , *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (stw 221), 1988
 - , *Willensfreiheit und Determinismus*, in: *J. Tröger* (Hg.), *Haben wir einen freien Willen?*, 9–29
- Uexküll, T. v. u. a.* (Hgg.), *Psychosomatische Medizin*, München u. a. 1999
- Wallace, A. R.*, *Des Menschen Stellung im Weltall*, Berlin 1903
- Whitehead, A. N.*, *Prozess und Realität*, Frankfurt a. M. 1984
- Wittgenstein, L.*, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Frankfurt a. M. 2000

Ist der Wille noch zu retten?

Überlegungen zum Zusammenhang vom sogenannten freien Willen und der Theodizeefrage

Ulrike Link-Wieczorek

Wie wir in jüngster Zeit viel hören und lesen können, hält die Hirnforschung die Willensfreiheit für eine Illusion. Uns Theologinnen und Theologen ist diese These ja eigentlich nichts Neues. „Vom unfreien Willen“ – „De servo arbitrio“ heißt die polemische Kampfschrift Martin Luthers, mit der er bekanntlich gegen die vom Humanismus geprägte Position des Erasmus von Rotterdam protestierte. Ich werde im Folgenden bei der skeptischen Sicht auf die Willensfreiheit in dieser Debatte einsetzen, sie dann aber sobald einer Gegenbewegung aussetzen, indem ich zu meinem Thema komme und die sehr viel positivere Beurteilung der Willensfreiheit in der Theodizee-debatte skizziere. Daran anschließend werde ich auf eine Verbindung der beiden Positionen hinsteuern und damit schließlich doch eine Rehabilitierung des freien Willens riskieren. Das geht aber m. E. nur, wenn die Theodizeefrage in einem ernsthaften eschatologischen Kontext wahrgenommen wird, wozu ich im letzten, dem vierten Abschnitt meiner Überlegungen auffordern werde.

1. Von der Verstricktheit des Willens:

Die Realität der Unfreiheit im Visier der Theologie

Erasmus hielt, so viel sei hier erinnert, den Menschen und seine Willenskraft für fähig, sich in der Ausrichtung in der Nachfolge Christi zu bewähren und damit zumindest durch bewusste Verantwortungsübernahme durchaus beizutragen zu Gottes Erlösungswerk.

Dem widersprach Martin Luther auf das Heftigste: Einen wirklich freien Willen hat nur Gott allein. Menschen scheint es nur so, als hätten sie einen – es klingt geradezu wie ein Satz aus der gegenwärtigen Debatte der Hirnforschung: Die Rede vom „freien Willen“ sei eine „bloße Bezeichnung ohne Wirklichkeit“: „Denn nicht wie *wir* wollen, sondern wie *er* (also Gott, U. L.-W.) will, so leben, handeln, leiden wir alle und (geschieht überhaupt) alles. Gott gegenüber entschwindet der freie Wille, der bloß uns und dem Zeitlichen gegenüber in Erscheinung tritt.“¹ Es scheint, als könnten wir die

¹ M. Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X.*, (1529), WA 7, 146,31–33: „[...] Quia non sicut nos, sed sicut ille vult, ita vivimus, facimus, patimur omnis et omnia. Cessat liberum arbitrium erga deum, quod apparet erga nos et temporalia: [...]“;

Parallele zu Thesen der Hirnforschung mit Händen greifen. Der menschliche Wille sei wie ein Reittier, schreibt Luther gegen Erasmus in „De servo arbitrio“:

„So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: ‚Ich bin wie ein Tier geworden, und ich bin immer bei dir.‘ Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen.“²

Festzuhalten ist: Der Gedanke, dass der Wille des Menschen gar nicht frei ist, um sich in seiner Lebensorientierung auf das von Gott verheißene „Heil“, wie es in der traditionellen Theologie heißt, auszurichten, ist absolut nicht neu. Wenn wir genau in die Theologiegeschichte hineinschauen, können wir ihn sogar längst vor Luther, mindestens bei Augustin schon wahrnehmen. Wäre die Welt auf die Menschen allein angewiesen, so gäbe es keine Hoffnung für sie, denn so gutwillig sie auch sein mögen – Menschen sind verstrickt, und zwar nicht nur in ihre eigenen Begierden – Moleküle? Aggressionen? Gefühle? Selbstbehauptungszwänge? –, sondern sogar in die anderer, der Vorfahren in der Geschichte, der Mitmenschen in der globalisierten Welt und das Spinnennetz aus Ungerechtigkeit, Gewalt und Machtmissbrauch, das sich daraus ergibt. Sünde und Erbsünde sind die Termini der christlichen Tradition für diese Verstrickungssituation, und Gott sei Dank sind wir damit nicht ganz allein gelassen in der Welt – das ist, ganz kurz und nur scheinbar traditionell, der Kern des christlichen Credo.

Tauchen wir also ab in die Untätigkeit? Warten wir darauf, dass Gott es schon richten wird? Der Streit zwischen Luther und Erasmus ging ja eigentlich um die Frage, wie viel die Menschen selbst tun können, um sich aus der Verstrickung herauszubewegen. Bezweifelt wird nicht von den beiden Kontrahenten, dass sich Menschen überhaupt willentlich bewegen können innerhalb der Verstrickung. Die Frage ist, was sie tun können, um sich *herauszubewegen*. Gar nichts, sagt Luther. Erasmus hingegen weist hin auf die bleibende Fähigkeit des Menschen, sich im Glauben zu formen und sich gegen den Glauben zu entscheiden – das ist sein eigentliches Argument für seine Positionierung des freien Willens, die er – nicht unähnlich zu Luther – der Gnadenwirkung Gottes nachordnet. „Unter dem freien Willen verstehen wir die Kraft des menschlichen Willens, mit welchem der Mensch

Übersetzung aus G. Ebeling, Luther – Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 246f., Hervorhebung U. L.-W.

² M. Luther, De servo arbitrio (1525), WA 18, 635,17–22: „Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et adit, quo vult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum possorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessorum certant ob ipsum obtinendum et possidendum.“ Übersetzung aus Luther-Deutsch, hg. v. K. Aland, Bd. 3, Stuttgart/Göttingen ³1961, 196.

sich demjenigen, was zum Heil führt, zuwenden *oder von ihm abwenden* kann.“³

Schauen wir genau hin, so ist auch Luthers „gar nichts“ differenzierter. „Gar nichts“ heißt immerhin nichts anderes, als den Verheißungen Gottes Vertrauen zu schenken, der die Welt in seiner Allwirksamkeit durchwaltet: „Denn wenn er etwas zusagt, musst Du sicher sein, dass er zu erfüllen weiß, kann und will, was er verspricht.“⁴ Wenn es *darauf* ankommt im christlichen Glauben, dann hat es das in sich. Luthers ganze Theologie könnte man wohl in die Auslegung des Wörtchens „musst“ in diesem Satz hineinfallen: „Du musst“ heißt zum einen: Du hast gar keine andere Wahl, denn niemand anders als Gott selbst kann erfüllen, was er verspricht. „Du musst“ heißt aber auch: Du darfst, Gott sei Dank kannst Du, denn was Gott verspricht, dass will er nicht nur, sondern das kann er auch erfüllen. Denn Gott hat einen freien Willen, und er kann, so Luther, seine Intention auch in die Realität umsetzen.

„Daraus folgt nun, dass der freie Wille ein völlig göttlicher Ehrenname ist und keinem anderen zustehen kann denn allein der göttlichen Majestät. (...) Wenn dieser Titel Menschen beigelegt wird, so geschieht das mit nicht mehr Recht, als wenn ihnen auch die Gottheit selbst zuerkannt würde.“⁵

Das ist auch für Gott keine Kleinigkeit, nicht zuletzt spürbar im Blick auf den Gekreuzigten, dem Ereignis-Symbol oder Sakrament der Überwindung des Todes durch Gott allein. Dass der Mensch dazu nicht in der Lage ist, muss nicht gesondert politisch oder psychologisch entfaltet werden – es muss akzeptiert und durch wackere Konzentration auf das von Gott in Christus bereits geleistete Werk vergegenwärtigt werden.

Es entspricht ganz dieser Spiritualität, wenn Luther im Brief an seinen Kranken alten Vater diesem – wie wohl auch sich selbst beim Schreiben – Christi Werk vor Augen stellt:

„So lasst nun in Eurer Schwachheit das Herz frisch und getrost sein, denn wir haben dort in jenem Leben bei Gott einen gewissen treuen Helfer, Jesus Christus, welcher für uns den Tod samt den Sünden erwürgt hat und jetzt da für uns sitzt und samt allen Engeln auf uns sieht und unser wartet, wenn wir heimfah-

³ Otto Hermann Pesch zufolge nimmt Erasmus hier eine klassische Definition als Vorlage für den Beginn seiner Überlegungen, die noch nicht seine eigene – differenziertere – Position abbilde; vgl. *O. H. Pesch*, Art. Wille / Willensfreiheit III. Dogmen- und theologiegeschichtlich, in: TRE 36, 76–97, hier: 87; Zitat s. *E. v. Rotterdam*, Gespräch oder Unterredung über den freien Willen (1524), zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, hg. v. W. Welzig, übers. v. W. Lesowsky, Darmstadt 1969, 3–195, hier: 37 (Hervorhebung U. L.-W.).

⁴ *M. Luther*, Vom unfreien Willen, Ausgabe Luther-Deutsch, Bd. 3, 195.

⁵ WA 18, WA 18, 636,27–32: *Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divini maiestati. [...] Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse maius possit.* Übersetzung Luther-Deutsch, 198.

ren sollen, dass wir nicht sorgen noch fürchten brauchen, dass wir versinken oder in den Abgrund fallen werden.“⁶

Wie sich die Leistung dieses Werkes Gottes auf die Welt in der Gegenwart auswirkt, ist uns freilich entzogen. Luther betont diese Entzogenheit bewusst und mit dem Risiko einer bedrohlichen Konsequenz: dem Eindruck, Gott wirke sogar durch die Erwirkung von Unheil sein Heil. Um des Lobes und Dankes der Allwirksamkeit Gottes willen ist diesem bedrohlichen Eindruck zunächst einmal nichts entgegenzusetzen als allein wieder der Blick auf die Überwindung des Todes am Kreuz. Im Brief an die kranke Mutter kann er dann auch zu der traditionellen Deutung der Krankheit als Strafe bzw. versuchende Prüfung – als „Rute“ – greifen:

„Erstlich, liebe Mutter, wisset Ihr von Gottes Gnaden nun wohl, dass Eure Krankheit seine väterliche, gnädige Rute ist, und gar eine geringe Rute gegen die, die er über die Gottlosen, ja auch oft über seine eigenen lieben Kinder schickt, da einer geköpft, der andere verbrannt, der dritte ertränkt wird, und so fortan, dass wir allesamt müssen singen: ‚Wir werden um deinetwillen täglich getötet und sind gleich wie die Schlachtschafe.‘ (Ps 44, 23 / Röm 8, 26) Darum Euch solche Krankheit nicht soll betrüben noch bekümmern, sondern sollet sie mit Dank annehmen als von seiner Gnade zugeschickt, angesehen, wie gar ein geringes Leiden es ist – wenn es gleich zum Tode oder Sterben führen sollte – gegen das Leiden seines eigenen lieben Sohnes, unsers Herrn Jesu Christi, welches er nicht für sich selbst (wie wir) hat leiden müssen, sondern für uns und unsere Sünde erlitten hat.“⁷

Luther-Forscher weisen darauf hin, wie sehr diese lutherische Theologie vom *deus absconditus* durchdrungen zu sein scheint von den spirituellen Erfahrungen der Kontemplation im mönchischen Leben.⁸ Sie gibt ihm die Kraft zum Durchhalten in den dunklen Tagen und Nächten des Lebens und dann gerade darin die Freiheit, auch unsere maroden Möglichkeiten der Weltgestaltung einzusetzen. Gott und die Welt in ihrem Verlauf sind darauf nicht angewiesen, aber Gott kann in seiner Allwirksamkeit doch aus Marodem noch Gutes machen.⁹ Im Zutrauen auf den kontemplativen Blick auf das Kreuz verbietet sich Luther auch im Alltag die Sorge um das eigene Wohlergehen, und er weist die Ehefrau Katharina mitunter beherzt, humorvoll und in der Intention wohl auch tröstlich in die Schranken, wenn sie von der Sorge um ihren Ehemann umgetrieben wird:

„Denn Du willst sorgen für Deinen Gott, gerade als wäre er nicht allmächtig, der da könnte zehn Doktor Martinus schaffen, wenn der einzige alte ersöffe in der

⁶ Brief an den Vater Luther, 15. Februar 1530, zit. nach: *M. Luther*, Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. 6: Briefe, Frankfurt a. M. 1982, 108–112, hier: 110.

⁷ Aus dem Brief an Mutter Luther, 20. Mai 1531, zit. nach: *Luther*, Ausgewählte Schriften, 136–140, hier: 136 f.

⁸ Vgl. *M. Ohst*, Reformatorisches Freiheitsverständnis. Mittelalterliche Wurzeln, Hauptinhalte, Probleme, in: *J. Dierken / A. v. Scheliha* (Hgg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, 13–48, hier: 39 f. und passim.

⁹ Vgl. *O. Bayer*, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ³2007, 177–192.

Saale oder im Ofenloch oder auf Wolfs Vogelherd. Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge; ich hab einen besseren Sorger, denn Du und alle Engel sind, der liegt in der Krippen und hängt an einer Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur Rechten hand Gottes, des allmächtigen Vaters; darum sei zufrieden, Amen.“¹⁰

Oder drei Tage später:

„Allerheiligste Frau Doktorin! Wir danken Euch ganz freundlich für Eure große Sorge, vor der Ihr nicht schlafen könnt. Denn seit der Zeit seit der Ihr für uns gesorgt habt, wollte uns das Feuer verzehrt haben in unserer Herberge, hart vor meiner Stubentür. Und gestern, ohne Zweifel aus Kraft Eurer Sorge, wäre uns schier ein Stein auf den Kopf gefallen und hätte uns zerquetscht wie in einer Mausefalle. Denn es rieselte in unserem heimlichen Gemache wohl zwei Tage über unserem Kopf Kalk und Lehm, bis wir Leute dazu nahmen, die den Stein anrührten mit zwei Fingern: Da fiel er herab, so groß wie ein langes Kissen und eine große Hand breit; der hatte im Sinn, Eurer heiligen Sorge zu danken, wenn die lieben Engel nicht gehütet hätten. Ich habe Sorge, wenn Du nicht aufhörst zu sorgen, es könnte uns zuletzt die Erde verschlingen und alle Elemente verfolgen. Lernst Du so den Katechismus und das Glaubensbekenntnis? Bete Du und lasse Gott sorgen.“¹¹

Die Differenzierung von Schöpfung und Erlösung erlaubte Luther also einen differenzierteren Begriff von der Unfreiheit des Willens, als zunächst gedacht. Diese Differenzierung führt ihn aber, wie im nächsten Abschnitt verdeutlicht wird, auch in Widersprüche, die uns schließlich zur Theodizeeproblematik bringen werden.

2. Nicht ganz untätig und nicht ganz willenlos: Der Mensch als Geschöpf und unter dem Gesetz

Können wir uns der Zusagen Gottes aber sicher sein? Können wir den Anfechtungen des Gottesglaubens wirklich standhalten, wenn wir allein auf Gottes freien Willen vertrauen und uns selbst als besessene Reittiere verstehen? Ist aktive Lebensgestaltung wirklich so irrelevant für die Entstehung der Glaubensperspektive? Immerhin sieht Luther uns die Verantwortung für die Welt ja nicht ganz und gar aufgeben – freilich beschreibt er sie im Positiven, in der fröhlichen Bemühung um das Wohlergehen des Nächsten, psychologisch geradezu willens- und entscheidungsfrei, im Negativen hingegen, z. B. der juristisch-strafenden Ordnung des Gemeinwesens allerdings als Ausbund lebensordnender Vernunft und durchaus mit faktischem psychologischem Willenseinsatz vorzustellen.¹² Damit aber wäre in

¹⁰ Aus dem Brief an Katharina, Eisleben, 7. Februar 1546, zit. nach: *Luther*, Ausgewählte Schriften, 270–272, hier: 270.

¹¹ Aus dem Brief an Katharina, Eisleben, 10. Februar 1546, zit. nach: *Luther*, Ausgewählte Schriften, 272–273.

¹² Vgl. Ulrich Barths Bemerkung, die protestantische Theologie habe es bisher nicht befriedigend vermocht, die These „willenspsychologisch verständlich“, also empirisch plausibel zu machen, wie aus dem Glauben „von selbst“ die Ethik hervorquellende; *U. Barth*, Die

der Debatte mit der Hirnforschung zu sagen: Die theologische Tradition der Rede vom unfreien Willen schließt nicht die Möglichkeit einer bewussten Lenkung durch ein „Selbst“ des Menschen aus – sie zweifelt nur daran, dass dies ohne eine Orientierung in das *extra nos* hin in eine lebensfördernde Richtung geschehen kann.

Die Unfreiheit des Willens gilt hier also ausschließlich auf dem Feld der Erlösung, des „Heils“, im Reich Gottes. Im „weltlichen Reich“ gilt es sehr wohl, Wille und Vernunft einzusetzen, auch wenn es durch die Sünde generell in Unordnung geraten ist. Mit den Worten Oswald Bayers:

„Im Bereich des Gesetzes kann auch der Sünder äußerlich so handeln, dass seine Werke dem menschlichen Zusammenleben dienen und deshalb gut zu nennen sind, auch wenn sie vor Gott – der im Unterschied zum Menschen das Herz ansieht (1 Sam 16, 7) – nichts taugen, das heißt: mein Dasein nicht begründen und rechtfertigen können.“¹³

Weltverantwortung ja – aber um der Welt willen und in unbestechlichem Realismus bezüglich der Gebrochenheit menschlicher Motive, auf keinen Fall um Gottes willen im Bemühen, seine Liebe zu erarbeiten. In der Würdigung von Wille und Vernunft macht Luther somit einen tiefen Unterschied zwischen der Erhaltung der Schöpfung, für die Gott auch die Weltverantwortung der Menschen nutzen mag, und dem „Heil“ der Menschen. Wen Gott im Einzelnen erlöst, wird sich zeigen – es ist jedenfalls nicht abhängig von seinen Taten, auch nicht von noch so guten Werken und Gott sei Dank auch nicht von schlechten. Nur darum ist die Chance groß, dass am Ende alle erlöst sein werden – und „wenn nicht alle, so doch einige und viele [...], während durch die Kraft des freien Willens geradezu keiner errettet würde, sondern wir alle miteinander verloren gingen.“¹⁴ Und wenn Luther der kranken Mutter seelsorgerlich nahelegt, die Krankheit als eine „Rute“ Gottes zu verstehen, so bewegt sich auch diese Deutung im Feld der Schöpfungsgnade Gottes. Wohlwollend könnte man das zunächst einmal als Ausdruck von „Unheilsrealismus“ verstehen – als ein Element der komplexen Erfahrung, dass die Welt so, wie sie ist, nicht in Ordnung ist, dass diese Unordnung sich ineinander verheddert in Verursachungen und Konsequenzen, Täter und Opfer, und dass Gott in dieser Unordnung schöpferisch tätig ist, aus Unordnung lebensbefähigende Ordnung schaffend.¹⁵ So gesehen meint „Strafe“ hier eine Art von Konsequenz der Sündhaftigkeit, der ständigen Lebenszerstörung, die sich Menschen in Geschichte und

religiöse Dimension des Ethischen, in: *ders.*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 315–343, hier: 331; Hinweis bei *Ohst*, Reformatorisches Freiheitsverständnis, 38.

¹³ Bayer, Martin Luthers Theologie, 172. Vgl. dazu auch *Pesch*, Wille / Willensfreiheit, 88.

¹⁴ *De servo arbitrio*, WA 18, 783,34–36: „Ita fit, ut si non omnes, tamen aliqui et multi salventur, cum per vim li beri arbitrii nullus prorsus servaretur, sed in unum omnes perdemur.“ Übersetzung Luther-Deutsch, 327.

¹⁵ So ließe sich Oswald Bayers Luther-Deutung verstehen, vgl. Martin Luthers Theologie, 179–181 („Gottes Allwirksamkeit selbst im Sünder“).

Gegenwart untereinander antun.¹⁶ Sie ist Ausdruck und Konsequenz der Tatsache, dass es uns einfach nicht gut geht in diesen Verstrickungen. Sie ist aber nicht eine abzuleistende Bedingung für das „Heil“, denn in diesem „Reich“ gilt eine andere, nämlich eine christologische Logik (was häufig in evangelikaler Frömmigkeit übersehen wird). Sie gehört in die Schöpfungsordnung, nicht in die Erlösungsordnung, in den Bereich des Gesetzes, nicht in das Evangelium.

Vernunft und Wille, die vor Gott versagen, können und müssen also in der Welt durchaus etwas ausrichten – in dieser Hinsicht gibt es mehr Gemeinsamkeiten mit Erasmus als in der damaligen Diskussionslage deutlich werden konnte. Die entscheidende Frage für unsere gegenwärtige Reflexion nun ist: Wie einleuchtend ist diese Unterscheidung von Schöpfungs- und Erlösungsgnade im lutherischen Konzept? Wie einleuchtend ist es, ein „willenspsychologisch verständliches“ (Ulrich Barth) Reden von poenativer christlicher Lebensgestaltung einem Reden von der Gottesbeziehung im Glauben und seiner (etwa nicht aus dieser Beziehung heraus verstandenen?) Tätigkeit in der Welt beizugesellen, in dem diese psychologische Erfahrung nicht mehr gelte? Und stimmt es denn wirklich, dass zum „geschenkten Glauben“ kein Wille gehört? Wenn Glaube als ein Akt der Übereignung des Willens an Gott verstanden werden soll: Wie ist dies denkbar ohne „Willenspsychologie“ – wirklich als ein willenloser Akt? Wäre das dann überhaupt ein Beziehungsverhältnis zu Gott, ein Leben in seinem Bund? Gehört nicht zum Vertrauen, der Basis lutherischen Glaubensverständnisses, auch ein willentlicher Aspekt? Ist nicht die Hinwendung in die Kreuzeskontemplation nicht auch ein willentlicher Akt? Lies den Katechismus und bete, rät Luther seiner sich ängstigenden Ehefrau.

Diese Anfragen machen deutlich, dass man die Rede vom unfreien Willen nicht „willenspsychologisch“ verstehen kann. Damit aber kommt sie den steilen Thesen der Hirnforschung nun endgültig nicht mehr so weit entgegen wie anfangs gedacht. Lässt sich nun der Rede vom unfreien Willen – so wenig psychologisch verständlich sie sein mag – eine bleibende theologische Legitimität zusprechen? Sie hat ja hier die Intention, das Heil des Menschen, wie das Heil der Welt allein aus dem freien Willen Gottes fließen zu sehen und nicht als ein Produkt der Tätigkeit des Menschen und hängt insofern eng zusammen mit der Betonung der Allwirksamkeit Gottes durch Luther. Aber dies hat auch seinen Preis. Luther zahlt dafür an drei „Stationen“ seines theologischen Denkens mit Widersprüchlichkeiten:

¹⁶ Das meint noch heute in der katholischen Theologie der Ausdruck „zeitliche Sündenstrafen“. Entscheidend ist dann in der Tat, ob der Begriff „Strafe“ hier „auf dieselbe Weise wie im Rechtsverfahren und im Rechtswesen der Gesellschaft gesehen werden muss“, *H. Rikhof*, Art. Sündenstrafen, in: *LThK*³, 1133–1134, hier: 1133 (vgl. dazu schon *K. Rahner*, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln 1955, 185–210). Luthers Konzept vom unfreien Willen zielt darauf ab, die von Rikhof gestellte Frage entschieden zu verneinen – somit sicher auch dann, wenn er in einem seelsorgerlichen Trostbrief die Krankheit seiner Mutter in diesen traditionellen Kategorien zu deuten vorschlägt.

1. Die eine Station ist die schon erwähnte steile Differenzierung von Schöpfung und Erlösung, in der ein vorsichtig zugeständenes schöpfungsbewahrendes Handeln des Menschen keine Heilsrelevanz haben soll. Dies reibt sich damit, dass die Schöpfungsordnung immerhin durch Bestrafung der Übeltäter im weltlichen Reich gesichert werden und schließlich Gottes Wille im Gesetz an bestimmten Knotenpunkten des sozialen Lebens wahrgenommen und auch willentlich befolgt werden soll – doch wohl durchaus zum Heil der Menschen? Hat nicht die synergistische Tradition christlicher Glaubensreflexion recht, wenn sie den Gedanken plausibel findet, dass Gott sein Heil in der kreativen Bewahrung der Schöpfung auch durch das Werk der Menschen durchzusetzen bestrebt ist?¹⁷ Spätestens jetzt können wir ein Unbehagen gegenüber der lutherischen Weise, vom Heil ausschließlich in Kategorien der Rechtfertigung zu denken, aufkommen lassen – es wird am Ende dieses Beitrages noch ausdrücklich aufgenommen werden.

2. Die zweite Station muss in der Rede vom – heilsamen und insofern der Erlösungsordnung zugehörigen – Glauben als Geschenk des Heiligen Geistes ausgemacht werden, denn sie steht im Widerspruch zur Bestimmung der Sünde als willentlicher Widerspruch gegen Gottes Beziehungsangebot. Eine religionsphilosophische Reflexion des Begriffs und des Geschehens vom Schenken könnte hier leicht zeigen, wie viel willentliche Aktivität im Beschenktwerden ausgemacht werden kann, das durchaus nicht aufgeht in kontemplativem Stillehalten.¹⁸ Luther scheute sich, diese zum Zuge kommen zu lassen, weil er, so wird deutlich in „De servo arbitrio“ – möglicherweise zu recht? – ihre Rückseite fürchtete. Denn wenn die willentlichen Möglichkeiten der Menschen zur Bewahrung der Schöpfung und zur Entwicklung des Glaubens betont werden, dann ist auch das „Heil“ nicht mehr ganz allein Gottes Sache.

3. Damit aber kommen wir zur dritten Station lutherischer Dilemmata: Ist das Heil allein Gottes Sache – muss es dann nicht auch das Unheil sein? Ist es einleuchtend, den Menschen die Fähigkeit zum Heil abzusprechen, ihnen die zum Unheil jedoch zu belassen? Spätestens mit diesen Fragen betreten wir das Terrain der Theodizeefrage. Sie bildet ja nicht zufällig den weiteren Kontext der Überlegungen zum unfreien Willen im Disput zwischen Luther und Erasmus. Aus ihr erwächst eine bis heute wirksame Gegenposition, die – wie Erasmus – die menschliche Willensfreiheit zum Heil stärkt um der damit implizierten Fähigkeit zum Umheil willen. Dazu im Folgenden.

¹⁷ In diese Richtung wird neuerdings in der anglikanischen Richtung der „Radical Orthodoxy“ die Soteriologie ontologisch untermauert; vgl. dazu *J. Milbank*, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, London/New York 2003; vgl. dazu Rezension von *R. Miggelbrink*, in: ÖR 56 (2007), 234–241.

¹⁸ Vgl. dazu *U. Link-Wieczorek*, *Vom bewegenden Geben Gottes: Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe*, in: ÖR 56 (2007), 229–234, 242–247.

3. Vom einkalkulierten Risiko: Das Plädoyer für die Willensfreiheit des Menschen in der Theodizeedebatte

Sie spielt eine große Rolle in unserem Alltag als Theologie-Lehrende an der Universität, in dem wir künftige Religionslehrerinnen und -lehrer vorbereiten müssen auf ihre Existenz als Moderatoren der christlichen Wirklichkeitsperspektive in einem weitgehend religiös enttraditionalisierten Umfeld. Die Frage nach der Plausibilität des Gottesglaubens spielt hier eine große Rolle. Man darf sicher sagen: Im Bewusstsein der Studierenden spielt sie eine größere Rolle als die Vergewisserung des Heilswillens Gottes. Der ist ihnen, so meinen sie im Unterschied zu Luther, einigermmaßen unangefochten sicher. Während Luther nur durch die Kreuzeskontemplation hindurch das Zutrauen in die Verheißungen des Heils gegen die Erfahrung von Unheil aufrechterhalten konnte, scheint das für viele unserer Studierenden heute weniger schwierig zu sein.

Möglicherweise ist das zunächst einmal eine Auswirkung der lutherischen Vergewisserung, dass Gott in seinem freien Willen die Menschen trotz all ihrer Verstricktheit annimmt und sie nicht aus seiner Gegenwart verstößt – auch wenn es in den dunklen Tagen und Nächten des Lebens anders erscheint. (Die Sorge, vor Gott als nicht gerecht dazustehen und von ihm deshalb verurteilt zu werden, treibt unsere Studierenden – jedenfalls im ersten Gedankendurchgang – kaum um.) Möglicherweise aber lauert gerade hier auch die Gefahr einer Verflachung der christlichen Wirklichkeitsperspektive, in der die aktive Gestaltung des Lebens keine existenzielle Relevanz mehr zu haben scheint. Dies ist der Einspruch nicht nur der katholischen, sondern auch der freikirchlichen Tradition gegen die lutherische Tendenz, die Verstricktheit des menschlichen Willens als so tiefgehend zu betrachten, dass damit Möglichkeiten seiner Veränderbarkeit, Entwicklung, Reifung oder gar Vervollkommnung gar nicht mehr in den Blick geraten können.¹⁹ Der römisch-katholischen Theologin Eva-Maria Faber zufolge lassen sich diesbezüglich bei Calvin durchaus andere Akzentsetzungen finden, derzufolge die Rechtfertigung hier als Dynamik der Ermöglichung der Gotteskindschaft verstanden werde, an der der Mensch durchaus auch selbst beteiligt gesehen wird.²⁰ Faber sieht hier eine „stärkere Dynamik auf Gott hin“.²¹ Heilsgewissheit bei Calvin wäre demnach weniger am „Gerechtworden“ der Sünder ausgerichtet, sondern wird als der konkrete *Prozess* der Erkenntnis des Menschen verstehbar, in der Ver-

¹⁹ Dies wird deutlich in der multilateralen Rezeption der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖStA): U. Swarat / J. Oeldemann / D. Heller (Hgg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt a.M. 2006.

²⁰ E.-M. Faber, *Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johann Calvins*, Neukirchen-Vluyn 2001, 440–444.

²¹ Ebd., 440.

wirklichung eines heilsamen Lebens auf die Gottesbeziehung angewiesen zu sein und zu lernen, diese im Vollzug zu leben. Nicht eigentlich die Sünde trenne von Gott, sondern die rechte Selbsterkenntnis.²² In der Willens-Terminologie hieße das also, dass der unfreie Wille doch mindestens tendenziell in die Richtung eines freien Willens umgebogen werden könnte – eine Vorstellung, die sich bekanntlich auch bei Melanchthon findet.²³ Wir haben also im reformatorischen Spektrum auch starke Traditionen einer optimistischeren Sicht der Willensfähigkeit des Menschen.

Es ist nun in dieser Debatten-Konstellation interessant, dass die optimistischere Sicht der Willensfreiheit des Menschen gerade in der Diskussion der Theodizeefrage besonders stark zum Zuge kommt. Hier können wir nämlich vor allem in religionsphilosophischen Ansätzen eine Rehabilitierung der menschlichen Willensfreiheit konstatieren. Der katholische Theologe Armin Kreiner hat in seiner Bearbeitung dieses Themas den englischen Philosophen Richard Swinburne in die deutsche Diskussion eingebracht, der zu den Protagonisten einer Theodizee der Willensfreiheit gehört.²⁴ Die Logik ist ganz einfach: Zunächst einmal: Swinburne schließt sich der vorreformatorischen philosophischen und theologischen Sicht an, der Mensch habe sehr wohl einen freien Willen. Er hat die Fähigkeit zu entscheiden, zwischen verschiedenen Gütern zu wählen. Nur mit dieser Fähigkeit können Menschen überhaupt ethisch handeln. Das heißt aber auch: Wenn Gott eigenverantwortliche Geschöpfe schaffen will, die in der Lage sind, ethisch zu handeln, so muss er ihnen die Möglichkeit geben, sich auch gegen seinen eigenen Willen entscheiden zu können. Andernfalls wären sie nicht verantwortungsfähig, sondern so etwas wie Marionetten Gottes. Das erfahrbare Übel in der Welt in der Form von offensichtlich sinnlosem Leid, dämonisch wirkender Gewalt oder menschenverachtender Destruktion in gigantischem Ausmaß erklärt sich dem reflektierenden Menschen daraus, dass hier die in der Schöpfung gegebene Willensfreiheit gegen den Schöpfungswillen Gottes realisiert wird. Von Anfang an, so Swinburne, kalkulierte Gott das Risiko des Missbrauchs des freien Willens durch den Menschen ein. Und er baute eine Notbremse ein: die Endlichkeit der Welt und den Tod der Menschen. Der Missbrauch des freien Willens kann sich also nicht nach unendlich hin ausdehnen.

²² Ebd., 443 f. Ob das wirklich bei Luther so vollständig anders ist, scheint freilich fraglich, denn sein Sündenbegriff speist sich ja gerade aus der Selbstverkenning der Menschen, nicht Geschöpfe in der Gotteskindschaft sein zu „wollen“.

²³ Laut Pesch distanziert sich Melanchthon schon 1527 von einer radikalen Position des unfreien Willens; vgl. *Pesch*, *Wille / Willensfreiheit*, 88.

²⁴ Vgl. folgende Arbeiten von R. Swinburne, *The Free will defence*, in: *M. M. Olivetti* (Hg.), *Theodicea oggi?*, Padova 1988, 585–596; *ders.*, *Responsibility and Atonement*, Oxford 1989; *ders.*, *Theodicy, Our Well-Being, and God's Rights*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995), 75–91; über Swinburne im Zusammenhang der Debatte um den Freien Willen vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (*Quaestiones Disputatae* 168), Freiburg i. Br. u. a. 1997, 207–239; hier: bes. 223–227; einführend zu Swinburne *ders.*, *Gott und das Leid*, Paderborn 1994.

Es ist interessant, dass die jungen Studierenden ein zunächst spontanes Zutrauen in das Konzept der Willens-Theodizee, der sog. „free will defence“ zeigen. Sollte das ein Zeichen für eine offenbar doch nicht auszulöschende Grunderfahrung von so etwas wie Willensfreiheit in uns Menschen sein?²⁵ Die Sicht, von Gott in eine Welt der Notwendigkeit „gesetzt“ zu sein, sich für das Gute entscheiden zu müssen und von dieser Entscheidung auch Weh und Wohl der Welt abhängig zu sehen, wird hier offensichtlich für schlicht und einfach plausibel gehalten. Nicht eine Radikalkritik, die die Willensfreiheit für eine Illusion hält, ist hier am Werke. Dem Menschen seinen eigenen Entscheidungsspielraum zu ermöglichen, ist in der Meinung der Studierenden ein notwendiges und für realistisch zu haltendes Ergebnis der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Dass dies aber im Zusammenhang der Theodizee thematisiert wird, wirft auf die praktizierte Willensfreiheit ein skeptisches Licht: Denn von hier aus soll ja nichts weniger erklärt werden als die Erfahrung von unverschuldetem großen Leid, das nicht von Gott verhindert wird, wie etwa Massenvergewaltigungen von Frauen als Mittel der Kriegsführung, Genozid oder auch der Tod eines kleinen Kindes.

Es kann kein Zweifel sein, dass dieses Konzept letztlich darauf hinausläuft, dass Gott mit den eigentlich bedrängenden Erfahrungen des Lebens nichts mehr zu tun. Insofern wäre es angebracht, von einer großen „Entlastung Gottes“ zu sprechen. Gott hat nichts zu tun mit dem Übel, er lässt es sich allein auf dem Konto der Menschen summieren. So einleuchtend es ist, zu sagen, es seien die Menschen, die die Kriege verursachen, die möglicherweise zum Geschehen von Naturkatastrophen beitragen durch ökologischen Raubbau und Missachtung der naturhaften Gegebenheiten, die mindestens die eindeutigen Verursacher historischer Gräueltaten wie etwa der KZs der Nazis sind – so einleuchtend es also ist, hier die Täterschaft der Menschen auch in aller Eindeutigkeit zu markieren, so problematisch scheint es doch mindestens auf den zweiten Blick, dies als eine Lösung für die Theodizeefrage anzubieten. Denn hier wird Gott so vollständig aus dem erfahrbaren Leiden herausgehalten, dass man sich fragt, wozu man sich der Kompliziertheit eines Gottesglaubens überhaupt noch hingeben soll. Ist es nicht so, dass man sich bei diesen Gedanken danach sehnt, Swinburne möge nicht den Tod als eine Notbremse des Übels eingebaut haben, sondern den kräftigen Arm des eingreifenden Gottes, der die Menschen wenigstens ab und zu hindert, ihren freien Willen in dieser Weise zu missbrauchen? Wenn er doch einen freien und unverstrickten Willen hat, den er also ungebremst umsetzen kann – wenn Gott also allmächtig ist, wie das Credo sagt –, müsste er dann nicht direkt in die Schöpfung eingreifen, wie es auch Eltern tun würden, die ihre Kinder nach den antiautoritärsten Prinzipien erziehen, sie aber, ohne deren Zustimmung abzuwarten, zurückhalten würden, wenn sie blindlings auf einen Abhang zuliefen?

²⁵ Pesch, *Wille / Willensfreiheit*, 93.

Das Problem dieser Anthropodizee des freien Willens ist also, dass sich das Credo der Behütung Gottes nur noch als ein abstraktes und leeres Prinzip verstehen lässt. Armin Kreiner weist in seinem Theodizee-Buch auf die Schilderung dieses Dilemmas schon bei dem Philosophen Epikur hin, Gottes Allmacht lasse sich nicht gleichzeitig mit seiner Güte aufrechterhalten:²⁶

Wenn er gütig und allmächtig ist, müsste er die Allmacht wirken lassen, um die Güte zu realisieren.

Gäben wir die Allmacht auf, hätten wir es leicht, einen gütigen Gott zu denken, einen ohnmächtig mitleidenden etwa, der selbst nicht weiß, wie es weitergehen wird.

Aber wäre das noch der Gott Israels und der Kirche, der die Schwachen erwählen kann, die neue Schöpfung herbeiführen und in dessen Sieg über das Böse all unsere Hoffnung liegt?

Gäben wir dagegen die Güte Gottes auf, so hätten wir es wiederum leicht mit der Allmacht. Wir könnten Gott in allem Geschehen wirken sehen, undurchschaubar in seiner Allmacht, möglicherweise strafend, möglicherweise ganz anderes Wichtiges im Sinn habend, auf jeden Fall nicht angewiesen darauf, dass wir seinen Willen im erfahrenen Geschehen erkennen sollten.

Ein Gott, der nicht gütig ist, will nicht verstanden werden, sondern einzig allein Unterwerfung unter seine Macht. Ist der Schöpfer, den uns Swinburne vor Augen führt, ein gütiger Schöpfer?

Dieser in diesem Rahmen nur mögliche kurze Ausflug in die Argumentation der Theodizee des freien Willens reicht schon aus, um auf ein massives theologisches Problem aufmerksam zu machen: Eine optimistische Sicht der Willensfreiheit, in dem die Verstricktheit des Willens nicht mitberücksichtigt wird, greift für beide, für die Sicht des freien Willens bei Gott und auch für die eines solchen auf der Seite des Menschen zu kurz. Beide, Gott und Mensch, erscheinen in diesem Konzept sozusagen in trivialisierter Form: Dass von menschlichem Tun verursachtes Übel allein auf einen bösen freien Willen, also eine geradewegs gottwidrige Intention zurückgehen soll, ist schon eine Vereinfachung der Komplexität erfahrenen Unheils. In dem Augenblick aber, in dem man der Realität der Verstrickung des Willens mehr Raum gibt in der Konzeption, in dem Augenblick haben wir es auch nicht mehr mit einem wirklich freien Willen zu tun. Die gravierendste Einsicht aus der Analyse des Swinburnschen Vorschlags ergibt sich aber bezüglich des freien Willens Gottes: Die Zuversicht Luthers in die Freiheit des Willens Gottes, die sich seiner Meinung nach ja sogar dadurch auszeichnet, dass Gott seine Intentionen unmittelbar und ungebremst realisieren könne – eben in der Freiheit seiner Allmacht –, diese Zuversicht zerbricht, wenn die Theodizeefrage ernst genommen wird und die Willensfreiheit Gottes auf die Situation erfahrbaren Unheils in der Welt behaftet

²⁶ Vgl. *Epikur*, Von der Überwindung der Furcht, eingel. u. übers. v. O. Gigon, Zürich 1949. Eine Zusammenfassung findet sich bei *H. Kessler*, Gott und das Leid seiner Schöpfung, Würzburg 2000, 22.

wird. Durchaus wird die Theodizeefrage zu einer großen Anklage an Gott: Warum lässt du das zu?

Die Theodizeefrage kann so gesehen auf dem schnellsten Weg in den Atheismus führen – eine Anfechtung, die Luther mit dem Blick auf den Gekreuzigten und der Einsicht in die Verborgenheit Gottes zu bekämpfen riet. Daher scheint die Konzeption eines freien Willens sowohl auf menschlicher, vor allem aber auch auf göttlicher Seite problematisch.

Es stellt sich also die erstaunliche Frage: Wäre eine Theodizee denkbar, die die Verstricktheit des Willens auch auf der Seite Gottes denkbar sein lässt und damit die Denkschwierigkeiten beseitigte, die die Vorstellung von der Allmacht Gottes angesichts der Erfahrung von Unheil bereitet?

Um eine Antwortmöglichkeit auf diese Frage soll es nun im letzten Abschnitt gehen. Sie setzt vor allem an an einer Forschungsentwicklung an, die sich innerhalb der christlichen Theologie in ganzer ökumenischer Breite seit der Mitte des 20. Jahrhunderts vollzogen hat. Diese beruht auf der Einsicht, dass in der traditionellen Theologie mit dem Nachdenken über die spezifische Aussageintention des Credo von der Wirkung des Heiligen Geistes auch die Eschatologie zu kurz gekommen ist. Viele, wenn nicht gar alle traditionellen Themen erscheinen in einem völlig neuen Licht, wenn sie erst durch das Tauchbad der Eschatologie gezogen worden sind. In besonderem Maße gilt das für die Rede vom freien Willen, sowohl von dem freien Willen Gottes, also seiner Allmacht, als auch von dem sehr wohl zugegebenermaßen verderbten Willen des Menschen.

4. Vom Heil der neuen Schöpfung: die Eschatologisierung der Theologie und ihre Folgen für das Konzept des freien Willens

In der traditionellen Theologie wurde unter Eschatologie vornehmlich so etwas wie die „Lehre von den letzten Dingen“ verstanden, also Aussagen über die Konsequenzen der Auferstehungsbotschaft bezüglich der Vorstellungen für ein Leben nach dem Tode. Für die Gegenwart war diese Eschatologie höchstens insofern relevant, als man sagen kann, dass eine Hoffnung auf eine spezifische Zukunft bzw. gar auf eine massive Veränderung der Gegenwart in der Zukunft auch Auswirkungen hat auf das Leben in der Gegenwart. Zweifellos ist Martin Luthers Drängen auf eine Vergewisserung der Verheißungen Gottes, die die Heilsgewissheit für das Leben in der Gegenwart erzeugt, von diesem Motiv getragen. Diese Form der Eschatologie spannt das gesamte christliche Credo in einen sogenannten heilsgeschichtlichen Rahmen, der wie ein geschichtlicher Ablauf und letztlich in einer modalistischen Reihenfolge der Wirkweisen der drei trinitarischen Personen vorgestellt wird: Zuerst schuf Gott-Vater die Schöpfung, dann sandte er seinen Sohn und erlöste die Welt, dessen sollen nun die Christen und Christinnen gewiss sein, vor allem dann, wenn sie unverständliche Unheilserfahrungen des Lebens zu bewältigen haben. In der Westkirche

wird Erlösung dabei – vor allem durch die Wirkung der Theologie Augustins – in individualistischer Perspektive als Erlösung der Menschen von der Sünde verstanden.²⁷ Allerdings stellte man sich in der Theologie des Mittelalters diese Erlösung als einen Prozess der Verwandlung des Menschen vor – letztlich also als eine sehr konkrete Befreiung des menschlichen Willens aus der Verstrickung.²⁸ In der Theologie Luthers schwindet der Optimismus, eine solche Befreiung für möglich zu halten, und so konzipiert er eine Theologie der Freiheit inmitten der weiterhin bleibenden Unfreiheit des Willens – das *simul iustus et peccator*. Die Freiheit freilich lebt aus der Zusage Gottes, dem unfreien Willen eben nicht aufzuerlegen, sich selbst aus der Verstrickung zu befreien. In dieser Zusage liegt für Luther die Verheißung. In der Konsequenz dieser Zuspitzung liegt es, dass das erlösende Handeln Gottes gegenüber der Welt im wahrsten Sinne des Wortes „ausgeblendet“ wird: Es gerät geradezu unter die Decke der Verborgenheit Gottes.

Man kann nun sagen, dass innerhalb der protestantischen Tradition bis heute ein Unbehagen mit dieser lutherischen Konzeption zu spüren ist. Erwähnt wurde bereits, dass schon Melanchthon ihm in der steilen Konzeption der Passivität des unfreien Willens nicht folgte und dass auch Calvin weit mehr über den Prozess der Heiligung, also der von Gott bewirkten ethischen Formung der Christen und Christinnen, zu sagen wusste. Unbedingt ist gerade dies ein Anliegen der Kirchen aus der Tradition der Täufer geworden. Sachlich ergibt sich in der Theologie dieses Unbehagens eine Anknüpfung an breite mittelalterliche Diskurse über Gottes Heilswirken in der Gnade Gottes, die in der römisch-katholischen Theologie, besonders heftig und antilutherisch in der tridentinischen Gnadenlehre weiterleben. Gottes Heilswirken wird hier nicht nur als ein Akt des Freisprechens verstanden, sondern als das Angebot eines Verwandlungsprozesses des Charakters des Menschen im Leben der Gläubigen in der Kirche. Es ist das Interesse an dieser existenzialen Dimension der Rechtfertigung, die noch

²⁷ Der vornehmlich in der angelsächsischen Theologie erhobene Vorwurf, durch Augustin habe sich die Theologie des Westens im Unterschied zur östlichen eine Verkürzung auf das Verhältnis Gottes zum individuellen Menschen geleistet, ist systematisch-theologisch in der Trinitätstheologie verankert: In seiner „psychologischen Trinitätslehre“ zeige Augustin, dass er eigentlich keinen Sinn habe für eine wirkliche Unterschiedlichkeit der trinitarischen Personen sowie – und das ist eng miteinander verbunden zu sehen – für eine adäquate Würdigung der Heilsökonomie und somit des *Geschehens* von Gottes Sendung, seinem *Kommen* in der Inkarnation und der Erneuerung der Welt sowie einer wirksamen Eschatologie. Dadurch werde das Heilswirken auf die Relation Gott-Mensch bzw. Seele als solche in einer gewissen Abstraktion reduziert, was sich auch in die lutherische Rezeption hinein verlängere. Vgl. dazu z. B. D. Ritschl, Die Last des augustinischen Erbes, in: Parthesia. FS Karl Barth, Zürich 1966, 470–490 (auch in *ders.*, Konzepte, Münster 1976); C. M. LaCugna, God for Us. The Trinity and Christian Life, New York 1991, 81–109; C. Guntin, Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West, in: SJTh 43 (1990), 33–58; zur Diskussion vgl. B. Green, The Protomodern Augustine? Colin Gunton and the Failure of Augustine, in: International Journal of Systematic Theology 9 (2007), 328–341.

²⁸ Vgl. G. Greshake / E.-M. Faber, Art. Gnade V. Theologie- und dogmengeschichtlich, in: LThK³ 4, 772–779, hier: 773–776.

heute Katholiken, Reformierte und Freikirchler heimlich eint.²⁹ Es ist ein Interesse daran, die Rede von Gottes Heilsverheißung nicht nur Gerede sein zu lassen, sondern in konkreten Auswirkungen in der Bildung der Persönlichkeit der Menschen realisiert zu sehen.

Freilich bleibt das Heilsverständnis dabei noch vollständig auf den Zustand des individuellen Lebens konzentriert. Das nun ändert sich massiv in der eschatologischen Wende im 20. Jahrhundert. Hervorgerufen wird sie nicht zuletzt durch Einsichten der biblischen Theologie: Haben wir die überindividuelle Konzeption von Gottes Heilswirken in der Geschichte, wie sie in der hebräischen Bibel überliefert ist, wirklich ausreichend im Neuen Testament ausfindig gemacht? Die Verheißung des Schalom, des Lebens in Frieden und Gerechtigkeit, das nicht nur darin besteht, vor Gott als gerechtfertigt dazustehen, sondern auch zwischenmenschlich inmitten der Verstricktheit der Willen mindestens Inseln eines verheißenen Lebens zu erhoffen, erkennen und gestalten zu können, in dem Gottes Wille einen Raum gefunden hat? Ist es richtig, mit dem Kommen von Jesus bereits das Erlösungswerk Gottes wie eine abgeschlossene Handlung zu behandeln, an die es sich allenfalls kräftig zu erinnern gelte? Dürfen wir die jüdische Rede von der Unerlöstheit der Welt, die doch eine so große empirische Plausibilität hat, so einfach christologisch verschlucken?

Mit der eschatologischen Wende nun werden die genannten Bereiche geradezu dynamisiert. Heil/Erlösung geht nicht mehr auf in individueller Vergebung, sondern meint konkrete universale Heilsansage als ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit. Das Reich Gottes gibt es nicht nur im Jenseits, es ist mit Jesus Christus jetzt schon angebrochen und somit an den Orten seines Erscheinens ausfindig zu machen. Die eschatologische Dynamik von „schon da“ und „noch nicht (vollendet)“ weist darauf hin, dass wir differenzierter von Gottes Heilswirken reden müssen als weithin gewohnt. Dietrich Bonhoeffer regte an, in der Theologie zwischen dem Letzten und dem Vorletzten zu unterscheiden.³⁰ In der Perspektive christlicher Hoffnung ist die Erfahrung von Unheil eindeutig im Bereich des Vorletzten zu verorten. Eine dezidiert eschatologische Sicht des Credo erlaubt es, die Freiheit von Gottes Willen, in der alle seine Intentionen verwirklicht werden, um der Schöpfung willen im Bereich des Letzten zu sehen. Dabei ist das Letzte als das *Letzte Gottes* solchermaßen das Letzte, dass es das Vorläufige schon jetzt massiv prägt. Dieser Gedanke klingt sicher paradoxer und verrückter, als er schon nach unserer Alltagserfahrung ist, aus der wir es ja durchaus kennen, dass Zukunftserwartung schon die Gegenwart prägt, und durchaus nicht nur emotional. Ich weiß nicht, inwiefern ein solcher Gedanke heute auch naturwissenschaftlich zu denken ist. Im Mittelalter jedenfalls hatte man die Naturphilosophie des Aristoteles entdeckt und als

²⁹ Vgl. Dösta-Studie.

³⁰ D. Bonhoeffer, Die letzten und die vorletzten Dinge, in: Ethik, hg. v. I. Tödt / H. E. Tödt / E. Feil / C. Green, Dietrich Bonhoeffers Werke Bd. 6, Gütersloh 1992, Tb.-Ausgabe 2006, 137–162.

theologische Offenbarung gefeiert, nach der das Sich-Ausstrecken-in-die-Vollendung bereits in den partikularen Elementen der Schöpfung – in einer Pflanze etwa – teleologisch enthalten ist. Wenn wir hierbei noch stärker die Einsichten von Physik und Biologie in die Offenheit natürlicher Systeme berücksichtigen, dann können wir vielleicht eine Analogie zum theologischen Gedanken der neuschöpferischen Wirkung Gottes finden, die dieser in ständig neuen Anstößen zur Entwicklung der Welt gibt. Es ist diese Spur der Umwandlung der Welt, auf die sich Christen und Christinnen durch die Verheißungen Gottes auf den Weg gesetzt verstehen dürfen. Ihre Heilsgewissheit reicht damit über die persönliche Vergebungsgewissheit hinaus in die Ermutigung, mit der eigenen aktiven Verantwortung teilzuhaben an der Entwicklung des Reiches Gottes. Die Teilhabe freilich bleibt Teilhabe im Bereich des Vorletzten und eine Teilhabe innerhalb der Situation der Verstricktheit des Willens.

Was bedeutet nun das alles für die Theodizeefrage? Es wird hier äußerst wichtig, wie wir uns Gott selbst von der Tatsache betroffen vorstellen dürfen, dass sich die Welt noch im Stadium des Vorletzten befindet, dass die Erlösung empirisch gesehen noch nicht vollendet ist. Biblische Perspektiven erlauben uns durchaus, den Gedanken zu denken, Gott sei mit uns noch unterwegs zur Errichtung seiner Allmacht, die erst vollständig sichtbar sein *wird*. Erinnerung sei an zentrale biblische Bilder: an die Hoffnung auf Christus, der wiederkommt in Herrlichkeit, wenn alle Knie sich beugen (Phil 2, 10), wenn die Schöpfung nicht mehr seufzen muss und die Erlösung der Kinder Gottes nicht mehr erst auf Hoffnung hin geschieht (Röm 8, 24–25) und wenn alle Tränen abgewischt sein werden (Offb 21, 4). Ich denke aber vor allem, dass in biblischer Perspektive der Bereich des Vorletzten auch geprägt ist von der Gewissheit der Gläubigen, dass sich Gott in seinem freien Willen mit ihrem aktiven Engagement auch hereinziehen lässt in die Verstrickung, bis hin in die Vorstellung, dass sie dazu beitragen können, dass sein freier Wille Raum gewinnt und seine Macht wächst. Die amerikanische Prozesstheologie formt diesen Gedanken in die Vorstellung, Gott habe in seinem freien Willen einen unendlichen Pool von Möglichkeiten, aus dem er unermüdlich Anregungen zur Neuwerdung in das Gewebe der Welt hineinschickt.³¹ Sie werden dann von den „Ereignis-Einheiten“ der Wirklichkeit inmitten ihrer Vernetzung angenommen oder abgelehnt. Die Priorität, mit Angeboten zu locken, bleibt Gott auch dann vorbehalten, wenn er auf die Verstrickung der Empfänger – zu der auch natürliche Einheiten gehören – immer wieder Rücksicht nehmen muss. Nur so ist seine Allmacht zu denken, nicht als eine direkte kausale Verursachungsallmacht.

Man kann aber noch weiter gehen, und mit dieser Perspektive möchte ich jetzt zum Schluss kommen: Aufregenderweise erlauben biblische Perspektiven sogar, diese Vorstellung umzudrehen: Auch Gott können Ange-

³¹ Ch. Schwöbel, Art. Prozeß-Theologie, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 4, Göttingen 1983, 158–162, hier: 159.

bote gemacht werden, wie sein Reich verwirklicht werden kann. Für eine Zeitschrift freikirchlicher Theologie scheint es mir nicht unangemessen, abschließend auf biblische Perspektiven zum Gebet hinzuweisen: Sind sie nicht geprägt durch die Ermutigung, ja Aufforderung, Gott durch unablässiges Bitten zum Erhören zu bewegen oder ihn durch nicht nachlassende Klage an seiner Beziehungsgeschichte mit den Gläubigen zu behaften?³² Niemand kann sagen, hier sei nicht ein menschlicher Willensakt am Werke seiend gedacht! Wie sollte die ausdrückliche, geradezu provokante Proklamation: „Wer bittet, dem wird gegeben“ verstanden werden, wenn nicht als Aufforderung, menschlichen Willen inmitten all seiner Verstrickungen auf den Willen Gottes aktiv und fantasievoll auszurichten? Eben das ist ja auch die Kontemplation Luthers! Und soll man sich diese aktive Ausrichtung wirklich nur als einen meditativen Habitus des Betenden vorstellen dürfen? Wird nicht, wer so betet, Gott auch *Handlungen*, ja, letztlich seine ganze Lebensorientierung als ein großes Bitt-Gebet entgegen bringen wollen? Und kann man dies alles nicht sogar im Rahmen des Wirkens des Heiligen Geistes als Gottes Heilswerk verstehen? Bittgebet und Klage legen durchaus das Konzept einer responsorischen Verbindung von göttlichem und menschlichem Willen nahe.³³ Die Rede vom „unfreien Willen“ legt uns dabei allerdings einen Stolperstein in den Weg: In einer Theologie des Gebets jedenfalls wäre der „Dialog“ nicht wie der zwischen zwei sich gegenüberstehenden Partnern zu verstehen, sondern wohl eher als eine gegenseitige Einwirkung zweier konzentrischer Kreise zu denken. Der Heilige Geist macht den menschlichen Willen zu einem konzentrischen Kreis im Wirken Gottes. Psychologisch ist das jedoch wohl kaum zu verrechnen.

Schlussbemerkungen

Wo stehen wir also jetzt am Schluss? Vielleicht kann man es so sagen: Wenn wir ernst nehmen dürfen, dass Gott mit uns noch unterwegs ist zur endgültigen Erlösung der Welt, können wir es wagen, seine Allmacht nicht als Allverursachung, sondern als eine feine und komplexe Dynamik zu verstehen. Eine Dynamik, in der ein kompliziertes Netzwerk dazu bewegt wird, das Reich Gottes zu konstituieren oder zumindest, sich darauf vorzubereiten. Eine Dynamik, die ermutigend, warnend und kritisierend, tröstend und stärkend Heilsgewissheit schenkt. Und eine Dynamik, in der die Freiheit des Willens als eine responsorische Freiheit innerhalb des Wirkens des

³² Vgl. dazu U. Link-Wieczorek, Verzweigung im Leiden und Ringen um den Gottesglauben, in: *dies.* / R. Miggelbrink / D. Sattler / M. Haspel / U. Swarat / H. Bedford-Strohm, *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*, Gütersloh/Freiburg i. Br. u. a. 2004, 20–46, hier: 42–44.

³³ Vgl. dazu P. Dabrock, *Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie*, Stuttgart 2000.

Heiligen Geistes neu und kräftig sichtbar wird, und damit als eine Freiheit jenseits aller vernebelnder Heilsbeschwörungsstrategien.

Bibliografie

- Barth, Ulrich*, Die religiöse Dimension des Ethischen, in: *ders.*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 315–343
- Bayer, Oswald*, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ³2007
- Bonhoeffer, Dietrich*, Die letzten und die vorletzten Dinge, in: Ethik, hg. v. Ilse Tödt / Heinz Eduard Tödt / Ernst Feil / Clifford Green, Dietrich Bonhoeffers Werke, Bd. 6, Gütersloh 1992, Tb-Ausgabe ²2006
- Dabrock, Peter*, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart 2000
- Ebeling, Gerhard*, Luther – Einführung in sein Denken, Tübingen 1964
- Epikur*, Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übersetzt von O. Gigon, Zürich 1949
- Faber, Eva-Maria*, Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johann Calvins, Neukirchen-Vluyn 2001
- Green, Brad*, The Protomodern Augustine? Colin Gunton and the Failure of Augustine, in: International Journal of Systematic Theology 9 (2007), 328–341
- Greshake, Gisbert / Eva-Maria Faber*, Art. Gnade V. Theologie- und dogmenschichtlich, in: LThK³ 4, 772–779
- Guntin, Colin*, Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West, in: SJTh 43 (1990), 33–58
- Kessler, Hans*, Gott und das Leid seiner Schöpfung, Würzburg 2000
- Kreiner, Armin*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (Quaestiones Disputatae 168), Freiburg i. Br. u. a. 1997, 207–239
- , Gott und das Leid, Paderborn 1994
- LaCugna, Catherine M.*, God for Us. The Trinity and Christian Life, New York 1991
- Link-Wieczorek, Ulrike*, Vom bewegenden Geben Gottes: Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe, in: ÖR 56 (2007), 229–234
- , Verzweiflung im Leiden und Ringen um den Gottesglauben, in: *dies.* / Ralf Miggelbrink / Dorothea Sattler / Michael Haspel / Uwe Swarat / Heinrich Bedford-Strohm, Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh/Freiburg i. Br. u. a. 2004, 20–46
- Luther, Martin*, Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X, (1529) (WA 7, 146,31–33), Übersetzung aus *Gerhard Ebeling*, Luther – Einführung in sein Denken, Tübingen 1964
- , Ausgewählte Schriften, hg. v. Karin Bornkamm u. Gerhard Ebeling, Bd. 6: Briefe, Frankfurt a. M. 1982
- , De servo arbitrio (1525) (WA 18, 635,17–22), Übersetzung aus Luther Deutsch, hg. v. Kurt Aland, Bd. 3, Stuttgart/Göttingen ³1961
- , Vom unfreien Willen, Ausgabe Luther-Deutsch, hg. v. Kurt Aland, Bd. 3, Stuttgart/Göttingen ³1961
- Miggelbrink, Ralf*, Rezension zu „John Milbank, Being Reconciled“, in: ÖR 56 (2007), 234–241
- Milbank, John*, Being Reconciled: Ontology and Pardon, Routledge, London/New York 2003

- Ohst, Martin*, Reformatorisches Freiheitsverständnis. Mittelalterliche Wurzeln, Hauptinhalte, Probleme, in: *Jörg Dierken / Arnulf von Scheliha* (Hgg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005
- Pesch, Otto Hermann*, Art. Wille / Willensfreiheit III. Dogmen- und theologiegeschichtlich, in: TRE 36, 76-97
- Rahner, Karl*, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955
- Rikhof, Herwi*, Art. Sündenstrafen, in: LThK³, 1133-1134
- Ritschl, Dietrich*, Konzepte, Münster 1976
- , Die Last des augustinischen Erbes, in: Parrhesia. FS Karl Barth, Zürich 1966, 470-490
- Rotterdam, Erasmus von*, Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, (1524), zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe: Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hg. von W. Welzig, übersetzt von Winfried Lesowsky, Darmstadt 1969
- Swarat, Uwe / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller* (Hgg.), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt a. M. 2006
- Swinburne, Richard*, The Free will defence, in: *M. M. Olivetti* (Hg.), Theodicea oggi?, Padova 1988
- , Responsibility and Atonement, Oxford 1989
- , Theodicy, Our Well-Being, and God's Rights, in: International Journal for Philosophy of Religion 38 (1995), 75-91
- Schwöbel, Christoph*, Art. Prozeß-Theologie, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 4, Göttingen 1983, 158-162

Willensfreiheit und religiöse Toleranz

Kirchengeschichtliche Perspektiven

Andrea Strübind¹

1. Einleitung

„Unter den Schwierigkeiten, die in großer Zahl in der Heiligen Schrift auftauchen, ist kaum ein anderer Irrgarten schwerer zu durchdringen als der über den freien Willen.“² Mit diesem Satz eröffnete Erasmus seine berühmte Schrift über die Willensfreiheit *De libero arbitrio*. Die Frage nach dem freien Willen hat im Christentum eine nunmehr 2000-jährige Geschichte, und eine noch längere Vorgeschichte in der antiken Philosophie. Sie gehört offensichtlich zu den theologischen Problemen, die immer wieder erörtert werden, aber letztlich keine endgültige Klärung finden. E. Jünger bemerkte dazu einmal: „Die Kardinalfragen, wie etwa jene nach der Willensfreiheit, zeichnen sich dadurch aus, daß sie nie gelöst werden. Sie werden immer wieder aufgegriffen – mit Pausen, während deren der Zeitgeist sich anderen Problemen zuwendet.“³

Der große Humanist Erasmus von Rotterdam unterscheidet in der Eröffnung seines „Streitgesprächs“ mit Luther fünf verschiedene Arten theologischer Fragestellungen. Es gäbe Fragen, deren Antwort uns nach dem Willen Gottes gnädig verborgen bleiben soll, wozu er etwa das Datum unseres Todestages zählte. Andere Fragen sollten nicht zur Diskussion anreizen, sondern allein ins andächtige Schweigen führen. Wiederum andere Fragen bedürften einer genauen Beantwortung und Kommunikation, wie alle „Anweisungen zu einem sittlich guten Leben.“⁴ Diese Worte Gottes seien nach Dtn 30, 12–14 dem menschlichen Munde und dem Herzen nahe.⁵ Ferner gab es für Erasmus theologische Fragen, deren Klärung man lieber Gott überlassen sollte, statt sie zu erforschen. Zu diesen zählte er neben der Trinitätslehre auch die Jungfrauengeburt, deren Erörterung nur zu Unruhe, Streit, Auseinandersetzung und Uneinigkeit führe. Schließlich gäbe es Themen, die „[...] auch wenn sie wahr wären und gewusst werden könnten“ nicht

¹ Überarbeitet und um zwei Abschnitte ergänzter Vortrag, gehalten anlässlich des Symposiums „Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?“ am 4. November 2007.

² Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in acht Bänden. Lateinisch und Deutsch, hg. v. W. Welzig, Bd. IV, Darmstadt 1969, 3 (Dla).

³ E. Jünger, zit. nach: *Th. Reinhuber*, *Kämpfender Glaube*. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von *De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000, 1.

⁴ O. Schumacher (Hg.), *Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen*, Göttingen 1988 (Vom freien Willen), 14; Dla Ia 9, 14.

⁵ Erasmus gestaltet seine Aussage nach dem Vorbild von Dtn 30, 12–14 und nicht nach der christologisch interpretierten Verwendung in Röm 10, 6–9.

geeignet seien, sie „gemeinen Ohren“ bekannt zu machen.⁶ Lieber sollte man solche spitzfindigen und gefährlichen Fragestellungen meiden, ja sogar Irrtümer ertragen, um nicht Verwirrung in der Christenheit zu stiften. Erasmus plädierte energisch dafür, dass man Theologie nicht einfach um der Wahrheit willen betreiben solle, sondern sich über die Wirkung der Ergebnisse Gedanken zu machen habe. Zu diesen heiklen und für die Menge der Christen nicht geeignete Fragen zählt er auch die „Willensfreiheit“, vielmehr noch deren vehemente Bestreitung durch Luther. Wir befassen uns anlässlich dieses Symposiums also mit einer Frage, deren Beantwortung für Erasmus äußerst brisant war, vermag sie doch nach seiner Einschätzung ein „großes Fenster“ zur Gottlosigkeit zu öffnen.⁷

Aus den bisherigen Beiträgen ist bereits deutlich geworden, dass die Neurobiologie und die Theologie unterschiedliche Fragehorizonte und Zugangsweisen mit der Willensfreiheit verbinden. So fragt die Neurobiologie danach, ob die Willensfreiheit mit der strikten Gültigkeit der Naturgesetze in unserem Gehirn, das als ein System der Selbststeuerung verstanden wird, vereinbar ist. Die Theologie fragt dagegen angesichts der Allmacht Gottes nach der Möglichkeit eines eigenständigen menschlichen Willens.

Es wäre aus kirchenhistorischer Sicht nun durchaus reizvoll herauszuarbeiten, welche Relevanz die neuen Erkenntnisse der Hirnforschung und der Neurobiologie für die Geschichtswissenschaft besitzen. Manche Forscher und Forscherinnen sprechen schon von einer notwendigen „Revision der historischen Methodologie“, die sich nun neben der Quellenkritik auch eingehend einer Kritik des Gedächtnisses stellen und in „neurokulturelle Geschichtswissenschaft“ umbenannt werden müsse.⁸ Johannes Fried, Mediävist in Frankfurt a. M., hat einen umfangreichen Band zur „historischen Memorik“ vorgelegt, in dem er für die Entwicklung einer neurokulturellen Geschichtswissenschaft plädiert, die „sich mit den Kognitionswissenschaften zu einer genaueren Aufklärung über den Menschen und seine Kulturen verbündet und bis in die Handbücher hinein eine eigene Darstellungsform entwickelt.“⁹ Dabei sollen die neurobiologischen Erkenntnisse zur Funktionsweise des Gedächtnisses auf ihre Bedeutung für den Entstehungsprozess historischer Quellen untersucht werden. Demnach muss neben die traditionelle Quellenkritik eine Kritik des Gedächtnisses treten. Diese Diskussion steht noch ganz am Anfang, verspricht aber interessant zu werden.

In meinem Beitrag aus dem Bereich der Kirchengeschichte soll es nun nicht um einen enzyklopädischen Durchgang durch eine 2000-jährige Debatte innerhalb der Kirchen- und Theologiegeschichte gehen. Meine Ausführungen konzentrieren sich vielmehr auf die Zusammenführung zweier

⁶ Dla Ia9, 15.

⁷ Dla Ia10, 19; Vom freien Willen, 16.

⁸ Vgl. J. Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004, 393.

⁹ Ebd.

Fragestellungen, dem Konnex zwischen der Willensfreiheit und einer religiös begründeten Toleranz.

Meine These lautet dabei: Einzelne Vertreter und Vertreterinnen der Willensfreiheit des Menschen im 16. Jahrhundert plädierten auf dem Hintergrund dieser Annahme für Toleranz gegenüber Andersgläubigen sowie für Glaubens- und Gewissensfreiheit und setzten sich auch praktisch dafür ein. Ausgangspunkt dieser Haltung war ihr humanistisches Menschenbild. Diese These gilt nur mit Einschränkungen. Einerseits, weil die Kontingenzen der Geschichte und der jeweilige historische, gesellschaftliche und politische Kontext in dieser Darstellung nicht hinreichend berücksichtigt werden kann. Strittig ist auch, inwiefern in der Frühen Neuzeit angemessen von „Toleranz“ die Rede sein kann. So ist darauf hinzuweisen, dass das 16. Jahrhundert im Gegensatz zum Zeitalter der Aufklärung keinen positiv gefassten Begriff der Toleranz kannte.¹⁰ Ohne näher auf die komplexe Begriffsgeschichte einzugehen, drückt sich „Toleranz“ im Reformationszeitalter in erster Linie durch die Forderung nach Freiheit vom Gewissenszwang und durch die Ablehnung der traditionellen Ketzerverfolgung aus.¹¹ Damit artikulierte sich eine Geisteshaltung, die dem Andersgläubigen trotz feststellbarer „Irrtümer“ gleichwohl in christlicher Nächstenliebe begegnete und sogar Teilwahrheiten in seiner Auffassung zu erkennen vermochte. Im Gefolge der Forderung nach Gewissensfreiheit gelangte man zur Formulierung einer prinzipiellen und programmatischen Duldsamkeit, die im Einzelfall nicht nur auf den innerchristlichen Dissens, sondern sogar auf die Anhänger anderer monotheistischer Religionen bezogen werden konnte.¹²

Die widerstreitenden Religionsparteien altgläubiger und protestantischer Provenienz beharrten im konfessionellen Zeitalter in Glaubensfragen auf einem Wahrheitsmonopol und erwiesen sich als ausgesprochen intolerant gegenüber abweichenden Lehrmeinungen.¹³ Die Forderung nach Gewissensfreiheit und „Toleranz“ ging im Reformationszeitalter daher vor allem von den verfolgten und diskriminierten Minderheiten aus. Insgesamt lässt sich festhalten, dass es nur sehr wenige Stimmen gab, die sich für die Duldung Andersgläubiger und gegen die Anwendung des traditionellen Ketzerrechts aussprachen. Axel Gotthard charakterisiert sie als „Persönlichkeiten, die am Rand der Gesellschaft lebten, jedenfalls keine Macht ausübten [...]“¹⁴

¹⁰ Vgl. *W. Schulze*, Augsburg und die Entstehung der Toleranz, in: *J. Burkhardt / St. Haberer* (Hgg.), *Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur*, Berlin 2000, 47; vgl. *ders.*, *Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung. Überlegungen zur Entstehung der Toleranz in der Frühen Neuzeit*, in: *H. Duchhardt* (Hg.), *Der Westfälische Friede*, München 1998, 117.

¹¹ Vgl. *A. Gotthard*, *Religionsfrieden*, Münster 2004, 564 ff.

¹² Vgl. *H. R. Guggisberg*, *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997, 95.

¹³ Zum Verständnis von Toleranz bei Luther vgl. *W. Härle*, *Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz*, in: *Ch. Schwöbel / D. v. Tippelskirch* (Hgg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2002, 77–97.

¹⁴ *Gotthard*, *Augsburger Religionsfrieden*, 567.

Die wenigen bekannten Vorkämpfer und Vorkämpferinnen¹⁵ für Glaubensfreiheit zur Zeit der Konfessionalisierung stammten aus dem geistigen Umfeld des erasmischen Humanismus', weshalb zunächst nach der „klassisch“ gewordenen Auseinandersetzung des großen Bibelhumanisten mit Luther zu fragen ist. Danach wende ich mich Sebastian Castellio zu, dem Humanisten und theologischen Lehrer in Genf und Basel, den Stefan Zweig ein „Gewissen gegen die Gewalt“¹⁶ nannte. Abschließend werden weitere Protagonisten religiös motivierter „Toleranz“ der Frühen Neuzeit hinsichtlich ihrer Einstellung zur Willensfreiheit kurz charakterisiert.

2. Der Streit zwischen Luther und Erasmus um die Willensfreiheit

2.1. Erasmus – „Vom freien Willen“ (De libero arbitrio)

Desiderius Erasmus (ca. 1469–1536), in der Literatur meistens nach seinem Heimatort als „Erasmus von Rotterdam“ bezeichnet, gilt als der bekannteste und einflussreichste Vertreter des „Bibelhumanismus“ nördlich der Alpen, der von der zeitlich weit ausgreifenden Epoche des neuzeitlichen Humanismus (14.–17. Jahrhundert) unterschieden wird.¹⁷ Seine überragende Wirkung auf die beginnende Reformation, besonders in der Schweiz, wurde immer wieder herausgearbeitet.¹⁸ Zunächst ein Sympathisant und Fürsprecher Luthers, dessen Kirchenkritik er teilte und mit dem ihn die Hinwendung zur Bibel als Zentrum der Theologie und der kirchlichen Erneuerung verband, trat im Jahr 1525 ein bereits längerer Entfremdungsprozess zutage, der im Streit um die Willensfreiheit kulminierte. Erasmus konnte Luther – bei aller sonst durchaus vorhandenen Übereinstimmung – in seiner grundsätzlichen Verwerfung der traditionellen Kirche und dem sich abzeichnenden Bruch mit ihr nicht folgen. Wie viele Bibelhumanisten interpretierte er zudem die großen Bauernaufstände von 1524/25 als Konsequenz eines allzu vehementen reformatorischen Eifers. So setzte sich in humanistischen Kreisen, die der alten Kirche bei aller Kritik die Treue hielten, sukzessiv die Meinung durch: „Die Reformation lässt der Anarchie und Barbarei freie Bahn, die ganze Kultur steht auf dem Spiel.“¹⁹

Dennoch ist Erasmus' Schrift „De libero arbitrio“²⁰ („Vom freien Willen“) aus dem Jahr 1524 weder als Kampfansage noch als Abrechnung mit

¹⁵ Zu Katharina Zell verweise ich auf meinen Beitrag: A. Strübind, Katharina Zell – Eine Wegbereiterin für religiöse Toleranz, in: W. Ernst / U. Bohle (Hgg.), Geschlechterdiskurse zwischen Fiktion und Faktizität. Internationale Frauen- und Genderforschung in Niedersachsen, Tb. 3 (Focus Gender 6), Hamburg 2006, 171–201.

¹⁶ Vgl. S. Zweig, Ein Gewissen gegen die Gewalt. Castellio gegen Calvin, Frankfurt a. M. 1979.

¹⁷ Vgl. C. Augustijn, Humanismus, in: B. Moeller (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, H 2, Göttingen 2003, H 56 ff.; 67 ff.; H 75 ff.

¹⁸ Vgl. C. Augustijn, Erasmus als Theologe und Kirchenreformer, Leiden 1996; R. Mokrosch / F. Krüger (Hgg.), Humanismus und Reformation, Münster 2001.

¹⁹ Augustijn, Humanismus, H 116.

²⁰ Arbitrium = lat. 1) Dabeisein, Anwesenheit 2) Schiedsspruch 3) Machtspruch, freie Entscheidung, Gutdünken, Belieben, freies Ermessen 4) unbeschränkte Herrschaft oder

Luther zu deuten, die eine generelle Konfrontation mit der Reformation avisierte. Erasmus verstand die Auseinandersetzung um den freien Willen eher als eine akademische Frage, in der er sich mit Luther uneins wusste, weshalb er eine gelehrte Debatte zu eröffnen gewillt war. Die unterschiedlichen Positionen zur Willensfreiheit zwischen Luther und den Humanisten waren seit 1521 bereits in Veröffentlichungen und Korrespondenzen zum Ausdruck gekommen. Dass Erasmus gleichwohl nicht gänzlich unabhängig von der spannungreichen Situation ein literarisches Streitgespräch mit Luther eröffnete, belegen nach dem derzeitigen Stand der Forschung mehrere Aufforderungen seitens des Papstes sowie einer Reihe von altgläubigen Fürsten und Förderern, sich von der Sache der Reformation zu distanzieren und seine bis dahin neutrale Haltung gegenüber Luther aufzugeben.²¹ Hinzu kam ein scharfer Angriff des Reichsritters und Humanisten Ulrich von Hutten, den Erasmus aus taktischen Gründen 1523 nicht in Basel empfangen hatte und der in einer polemischen Schrift (*Expostulatio*) Erasmus der Feindschaft gegenüber der Reformation bezichtigte.²² In seinem Antwortschreiben profilierte sich Erasmus als neutraler „Mann der Mitte“, der um die Einheit der Kirche bemüht sei.²³

Diese irenische Haltung wird auch in seiner Einleitung zu „*De libero arbitrio*“ deutlich. Erasmus wolle, wie er wortreich ausführte, nicht mit Luther kämpfen und sich in keine Wortgefechte verwickeln lassen, sondern durch die Erörterung eines kontroversen Glaubensgrundsatzes anhand der Schrift, die Wahrheit erhellen.²⁴ Luther antwortete mit seiner dezidierten Streitschrift „*De servo arbitrio*“ („Vom geknechteten Willen“) etwa ein Jahr später.²⁵ Eine neuere Untersuchung von Thomas Reinhuber stellt heraus, dass bereits ein Vergleich der Überschriften diametral entgegengesetzte Intentionen beider Schriften nahelegen. Während Erasmus zum gelehrten Gespräch einlud, bei dem Pro- und Contra-Argumente und die Beweisführung gegeneinander abgewogen werden sollten, schrieb Luther eine bekenntnisartige Kampfschrift, die den Charakter einer systematisch-theologischen Abrechnung mit dem freien Willen trägt. Sie war seine letzte

Macht (sein freier Herr sein). Vgl. dazu Langenscheidts Großes Schulwörterbuch, Lateinisch-Deutsch, Berlin/München u. a. 1983, 105.

²¹ Vgl. C. Andresen / A. M. Ritter (Hgg.), *Handbuch zur Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1998, 35 f.

²² Vgl. M. Brecht, *Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, Berlin 1989, 213.

²³ Vgl. ebd., 214.

²⁴ Vgl. *Dla Ia3*, 5; *Vom freien Willen*, 11; zur deliberativen Rhetorik des Erasmus vgl. M. Hoffmann, *Erasmus im Streit mit Luther*, in: O. H. Pesch, *Humanismus und Reformation. Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, München/Zürich 1985, 91–118.

²⁵ Der lange Zeitraum der Erarbeitung erklärt sich durch die Bauernunruhen, die Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer, den Abendmahlsstreit und nicht zuletzt seine Heirat mit Katharina von Bora.

Antwort auf Erasmus, auf dessen erneute Gegenschrift er nicht mehr antwortete.²⁶ Daher ist dieser berühmte Streit nie beigelegt worden.

Die zentralen Themen der Auseinandersetzung waren: 1. Das Menschenbild, 2. Die Frage nach Schuld und Unschuld des Menschen (Zurechnung der Sünde), 3. Gottes Gerechtigkeit und seine Allmacht (Theodizee) und die Verantwortung des Menschen, 4. Die Ethik angesichts des freien bzw. unfreien Willens und 5. Die Hermeneutik der Heiligen Schrift. Nachfolgend konzentriere ich mich auf die entscheidende erasmische Argumentation zugunsten des freien Willens.

Erasmus näherte sich dem Thema seiner Schrift in Form einer „Collatio“, indem er in zwei Reihen Bibelstellen auflistete, die sich für bzw. gegen die Willensfreiheit ins Feld führen lassen. Seine von ihm als „objektiv“ verstandene Vorgehensweise entspricht dabei seinem eigenen Eingeständnis zu Beginn seiner Diatribe, dass er noch „keine feste Meinung besitze“²⁷ und weder von den Antworten kirchlicher Tradition noch von deren Luthers überzeugt sei. Methodisch näherte er sich bewusst den Forderungen Luthers an, allein aus der Heiligen Schrift und nicht durch kirchliche Autoritäten, Gelehrte, Konzilien oder andere nachgeordnete Instanzen belehrt und überzeugt werden zu wollen.²⁸ Die große Offenheit des Humanisten, die zugleich seine irenische Haltung in der Frage belegt, spricht aus folgenden Worten:

„Wenn ich mir auch einbilde, verstanden zu haben, was Luther dort behandelt, ist es doch möglich, dass mich meine Meinung täuscht, und deshalb möchte ich den Gesprächspartner hervorkehren, nicht den Richter, den Untersuchungsrichter, nicht den Dogmatiker, bereit, von jedem beliebigen zu lernen, wenn er etwas Richtigeres oder Zuverlässigeres beibringt, obwohl ich mittlere Geister gerne davon überzeugt hätte, in Auseinandersetzungen dieser Art nicht so hartnäckig zu streiten, weil diese die christliche Eintracht schneller verletzen als die Frömmigkeit fördern.“²⁹

Erasmus machte also bereits in seiner Vorrede deutlich, dass die Frage nach dem freien Willen für ihn nicht von grundlegender theologischer Relevanz war und ihre Beantwortung keinen deutlichen Nutzen erwarten lasse. In der ersten Zusammenfassung seines Verständnisses von freiem Willen fällt ein Teilsatz ins Auge, der besonders bedeutsam für das gesamte Traktat ist: „[...] wenn es etwas Böses ist, wollen wir es uns anrechnen, wenn aber etwas Gutes, wollen wir es zur Gänze der göttlichen Güte zuschreiben, der wir auch gerade verdanken, was wir sind [...]“³⁰

Entscheidend war für den Humanisten die Frömmigkeit, die Besserung des Lebens und somit die Ethik. Was auch immer an theologischer Erkennt-

²⁶ Vgl. *Th. Reinhuber*, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000, 11 ff.

²⁷ Dla Ia5, 9; Vom freien Willen, 12.

²⁸ Vgl. Dla Ia6, 9; Vom freien Willen, 12; Dla Ib1, 21 f.; Vom freien Willen, 17.

²⁹ Dla Ia6, 9 ff.; Vom freien Willen, 12.

³⁰ Dla Ia8, 13; Vom freien Willen, 13.

nis darüber hinaus gesucht werde, sei angesichts des Geheimnisses Gottes Vermessenheit und letztlich überflüssig. Diese Vorordnung der Ethik vor der Dogmatik ist bereits in der erwähnten Klassifizierung theologischer Fragestellungen, die nützlich, überflüssig oder sogar schädlich seien, deutlich geworden.³¹

Gleichwohl ließ sich Erasmus auf die Erörterung des Problems anhand der Schrift ein, obwohl er im Blick auf die kirchliche Tradition behauptete, dass bisher niemand den freien Willen des Menschen vollständig abgelehnt hätte, abgesehen von den Manichäern und dem Vorreformer John Wyclif.³² „Ich gebe zu, dass es billig ist, dass die Autorität der Heiligen Schrift allein alle Urteile aller Sterblichen aufwiegt.“³³ Die Prämisse der zweiten Vorrede zu seiner Bibelstellensammlung ging davon aus, dass es in der Bibel sowohl eine Reihe von Stellen für die Willensfreiheit als auch eine ebenso große Anzahl von Bibeltexten gegen die Willensfreiheit gebe. Da die Bibel sich aber aufgrund der Inspiration durch denselben Heiligen Geist nicht widersprechen könne,³⁴ sei ein ausgleichender Konsens zu suchen. Was aber ist unter Willensfreiheit zu verstehen? Erasmus definierte vorab wie folgt: „Weiters fassen wir an dieser Stelle den freien Willen als eine Kraft des menschlichen Wollens auf, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte.“³⁵

Der humanistische Gelehrte begann seine Beweisführung für den freien Willen anhand einer schöpfungstheologischen Belegstelle aus der apokryphen Schrift Jesus Sirach (15, 14–18). Der erste Mensch Adam war demnach durch Gott mit Vernunft und freiem Willen geschaffen worden, der sich „vom Guten abwenden und dem Bösen zuwenden konnte.“³⁶ Der freie Wille sei durch den Sündenfall zwar „verdunkelt“ – später spricht Erasmus auch von „Lähmung“ oder Verwundung³⁷ – aber nicht zerstört worden. Gottes Gnade aber habe den menschlichen Willen befreit und wiederhergestellt. Deutlich betonte Erasmus dabei die notwendige Hilfe und den Primat der göttlichen Gnade. Der freie Wille ist für ihn auch bei Ungläubigen, die der Gnade noch nicht teilhaftig geworden sind, vorhanden, wenn er auch verdunkelt und zum Guten unfähig sei. In diesem Zusammenhang bekannte sich Erasmus zur natürlichen Theologie, die bei allen Menschen ein gewisses Maß an Gotteserkenntnis und Sittlichkeit ermöglicht. „Und es ist wahrscheinlich, dass in ihnen [= den Heiden] ein Wille bestand, der irgendwie zum sittlich Guten geneigt war, aber unfähig war zum ewigen Heil, wenn nicht durch den Glauben die Gnade hinzutrat.“³⁸

³¹ Vgl. Dla Ia9, 13 ff.; Vom freien Willen, 14 f.

³² Vgl. Dla Ib2, 25; Vom freien Willen, 18.

³³ Dla Ib3, 27; Vom freien Willen, 19.

³⁴ Vgl. Dla Ib10, 37; Vom freien Willen, 23.

³⁵ Dla Ib10, 37; Vom freien Willen, 24.

³⁶ Dla IIa2, 39; Vom freien Willen, 24 f.

³⁷ Vgl. Dla IIa3, 41; Dla IIa8, 49; Vom freien Willen, 25, 28.

³⁸ Dla IIa5, 45; Vom freien Willen, 27.

Ein weiteres wichtiges Argument für den freien Willen, das die gesamte Erörterung durchzieht, ist für Erasmus der Gesichtspunkt der Zurechnungsfähigkeit der Sünde, die nur dann gegeben sei, wenn die Sünde freiwillig begangen wurde.³⁹ Nach einer langen Kette von Schriftbeweisen fasst er eines seiner theologischen Hauptanliegen wie folgt zusammen: „Wenn aber der Mensch nichts tut, gibt es für Verdienst und Schuld keinen Platz. Wo es für Verdienst und Schuld keinen Platz gibt, dort ist auch kein Platz für Strafen und Belohnungen.“⁴⁰

Im weiteren Verlauf seiner Argumentation kritisierte Erasmus die kirchengeschichtlichen Extremmeinungen für oder gegen die Willensfreiheit, wenngleich er dabei eine deutliche Sympathie für die Vertreter der Willensfreiheit erkennen lässt. In seinen Ausführungen zur Gnade, die er im Gespräch mit traditionellen und zeitgenössischen Lehrmeinungen formulierte, unterschied er vier Arten von Gnade, die den Heilsprozess initiierten und begleiteten: 1. die natürliche 2. die anregende 3. die wirkende und 4. die Gnade, die ans Ziel führe.⁴¹ Seine eigene Position wird darin erkennbar, dass er das Streben des menschlichen Willens mit der Hilfe der göttlichen Gnade zu verbinden sucht. Positiv hob der Humanist daher diejenigen synthetischen Konzepte von Gnade hervor, die „der Gnade sehr viel und dem freien Willen fast nichts zuschreiben und die ihn dennoch nicht gänzlich aufheben [...]“.⁴² In diesem Zusammenhang wies er die Lehre von der Unfreiheit des Willens ab, wie sie Karlstadt und Luther vertraten. Seine biblische Beweisführung orientierte sich zunächst an alttestamentlichen Belegstellen im Pentateuch, im Prophetenkanon und in der Weisheitsliteratur, die eine Wahl zwischen Gut und Böse bzw. den Aufruf zur Umkehr sowie Gebote zum Inhalt haben. In allen biblischen Belegen dominiert die als erfüllbar gedachte ethische Forderung an den Menschen, die nach Erasmus ohne konzedierte Willensfreiheit widersinnig wäre und innerhalb der Bibel einen latenten Widerspruch darstellen würde. In einem zweiten Teil folgen in analoger inhaltlicher Ausrichtung die neutestamentlichen Belegstellen, die für Erasmus einen freien Willen zwingend voraussetzen.⁴³ Auf die Argumentation insgesamt bezogen wird deutlich, dass für Erasmus die Ethik, verstanden als Besserung des Lebens, das Streben nach Vervollkommnung und das Zusammenspiel von Bildung und Sittlichkeit die höchste Priorität gegenüber vielen Erkenntnis- bzw.

³⁹ Vgl. D1a IIa7, 47; Vom freien Willen, 28.

⁴⁰ D1a IIIa17, 119; Vom freien Willen, 58.

⁴¹ Vgl. D1a IIa11, 53 ff.; Vom freien Willen, 30 ff.

⁴² IIa12, Vom freien Willen, 32.

⁴³ Vgl. D1a IIb1, 73 ff.; Vom freien Willen, 39 ff. Erasmus bezieht das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg (Mt 20, 1–16) auf den Anteil der Willensfreiheit am Glauben: „Und doch ist gerade das Glauben notwendig, in dem der freie Wille einige Bedeutung hat, indem er sich dem Glauben zuwendet oder sich von ihm abwendet.“ (D1a IIb2, 77; Vom freien Willen, 40.)

Wahrheitsfragen einnimmt.⁴⁴ Dabei wird der Gnade eine die Sittlichkeit stützende Funktion zuerkannt.⁴⁵

Gemäß seines Vorhaben, die widerstreitenden Positionen anhand der Heiligen Schrift möglichst objektiv vor Augen zu führen, listet Erasmus auch jene biblischen Belege auf, die scheinbar gegen die Willensfreiheit sprechen.⁴⁶ In diesem Zusammenhang musste er sich dem für ihn heiklen Thema gottgewirkter „Verstockung“ stellen, die mehrfach im Alten und Neuen Testament bezeugt ist. Um seine Position nicht zu desavouieren, postuliert er ein Zusammenwirken von freiem Willen und Gnade Gottes. „Die Barmherzigkeit Gottes geht unserem Wollen voraus, begleitet dasselbe beim Streben und gewährt den glücklichen Ausgang.“⁴⁷ Die schwierige Frage nach dem Zusammenhang von Gottes Vorherwissen bzw. seinem Vorherentscheid (Prädestination) mit dem menschlichen Willen beantwortete er mit Hinweis auf die stets vorhandene Möglichkeit des menschlichen Willens, sich zu entscheiden. Das in der Bibel verwendete Bild des göttlichen Töpfers, der den Menschen wie Ton in seinen Händen formen könne, diene Erasmus für den Aufweis einer Synergie von göttlichem und menschlichem Willen.⁴⁸

Seine anthropologischen Ausführungen sind dabei besonders aufschlussreich. Für ihn ist der Mensch nicht nur „Fleisch“, sondern auch Seele und Geist und damit zum Streben nach dem Guten geschaffen.⁴⁹ Reinhuber deutet die erasmischen Aussagen zur Anthropologie analog zu anderen humanistischen Entwürfen, die den Menschen als ein „Wesen der Mitte“ charakterisieren.⁵⁰ Der Mensch steht danach zwischen Anfang und Vollendung, zwischen sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit sowie zwischen animalischer und göttlicher Welt. „Auch Erasmus von Rotterdam folgt [...] der Tradition, die den Menschen als Wesen der Mitte und Vernunft samt freien Willen als Mitte der Mitte setzt.“⁵¹ Dabei entspricht Erasmus in seiner Hochschätzung des freien Menschen und seiner Würde ganz den Idealen des Humanismus. Als Beweis dienten ihm neben der biblischen Begründung auch die antiken Philosophen in ihren Tugendlehren und dem vorausgesetzten Streben nach dem sittlich Guten. Niemand, so seine Konklusion, werde „[...] zum Bösen gezwungen, wenn er nicht zustimmte.“⁵² Gegen Ende seiner Schrift verwies Erasmus dazu auch auf die Ebenbildlichkeit, zu

⁴⁴ Vgl. *Reinhuber*, Glaube, 62 ff.

⁴⁵ Vgl. DLa IIb6, 87; Zu 2 Petr 1,10 „Er [= der Apostel] will, dass unser Streben sich mit der göttlichen Gnade verbindet, damit wir über die Stufen der Tugend zur Vollendung gelangen.“ Vom freien Willen, 45.

⁴⁶ Vgl. DLa IIIa1, 91 ff.; Vom freien Willen, 46 ff.

⁴⁷ DLa IIIa4, 97; Vom freien Willen, 49.

⁴⁸ Vgl. DLa IIa13, 109 ff.; Vom freien Willen, 54 f.

⁴⁹ Vgl. DLa IIIb4, 127; Vom freien Willen, 61.

⁵⁰ Vgl. *Reinhuber*, Glaube, 31 ff.

⁵¹ Ebd., 42. Reinhuber führt zur Erläuterung Giovanni Pico della Mirandola und seine Rede „Über die Würde des Menschen“ an.

⁵² DLa IIb4, 129; Vom freien Willen 62.

der Gott den Menschen geschaffen habe, und dessen Stellung in der Mitte der Schöpfung, die Gott allein für ihn vorbehalten habe.⁵³

In den sich anschließenden Ausführungen versuchte Erasmus das Zusammenwirken von menschlichem Tun und göttlicher Gnade in immer neuen Wendungen und Bildern zu beschreiben (z. B. Schiff, Kapitän und Rettung aus dem Sturm; Landmann und Ernte; Arzt und Heilung, Krieg und Sieg). Dabei betonte er stets die Priorität der Gnade als „grundlegende Ursache“.⁵⁴ In den drei Komponenten jeder menschlichen Handlung seien Denken, Wollen und Vollbringen unauflöslich mit der Gnade Gottes verwoben. Allerdings sei nur im mittleren Schritt – der Einwilligung – in Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition ein explizites Zusammenwirken von menschlichem Willen und wirkender Gnade festzustellen.

„Weil aber das Ganze einer Sache jenem zugeschrieben wird, was alles zur Ausführung gebracht hat, ist es nicht möglich, dass der Mensch irgendetwas von einem guten Werk für sich in Anspruch nimmt, weil gerade das, dass er imstande ist, der göttlichen Gnade zuzustimmen und mit ihr zusammenzuwirken, ein Geschenk Gottes ist.“⁵⁵

Erasmus resümierte zum Schluss seiner biblischen Beweisführung, dass bereits die quantitativ exegetische Analyse seine Position bestätige, da wesentlich mehr Bibelstellen zugunsten einer Willensfreiheit sprächen, während die scheinbaren innerbiblischen Widersprüche durch sorgfältige Auslegung überwindbar seien.⁵⁶ Schließlich versuchte er ein Fazit zu ziehen, das extreme Positionen vermied und vermitteln sollte, wobei überrascht in welchem Maße Erasmus dabei der gegnerischen Position und ihrer Annahme einer Unfreiheit des menschlichen Willens Rechnung trug, die Übereinstimmung mit ihr suchte und das berechnete Anliegen seiner Gegner möglichst präzise zu erfassen versuchte.

Hier zeigt sich die ganze Großherzigkeit und Offenheit des großen Gelehrten. Er argumentierte erneut quantifizierend, wenn er dem menschlichen Willen im Vergleich zur Macht der göttlichen Gnade nur „etwas sehr Geringes“ zuerkannte.⁵⁷ Er verteidigte jedoch den Prozess des Heils, bei dem die Gnade anfänglich und hauptsächliche wirke, in dessen Fortgang der freie Wille jedoch beteiligt sei und letztlich die Gnade zur Vollendung führe. Der freie Wille ist nach seiner Auffassung im Prozess des Heils von der Gnade umgeben und wirkt im Einklang mit ihr. „Durch diese Mischung der Ursachen kommt es, dass der Mensch sein Heil zur Gänze der göttlichen Gnade zuschreiben soll, da ganz gering ist, was hier der freie Wille ausrichtet, und gerade das, was er tun kann, Geschenk der Gnade Gottes ist,

⁵³ Vgl. Dla IV13, 181; Vom freien Willen 84.

⁵⁴ IIIc4, 143; Vom freien Willen, 67.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. Dla IIIc13, 157; Vom freien Willen, 74.

⁵⁷ Vgl. Dla IV1,157 ff.; Vom freien Willen, 74 ff. Erasmus spricht wiederholt von „Erstursache“ und „Zweitursache“ um beides zu unterscheiden.

der zuerst den freien Willen erschaffen, dann ihn auch befreit und geheilt hat.⁵⁸ In einem schönen Bild fasst Erasmus die Synergie von Gnade und menschlichem Willen noch einmal zusammen, indem er der Leserschaft ein Kind vor Augen stellt, das gerade das Laufen gelernt hat. Es vermag nichts ohne die Unterstützung des Vaters, da es fallen würde, wenn er ihm nicht immer wieder unter die Arme griffe. Das ständige Bemühen des Kindes, an der Hand des Vater zu laufen, war für ihn ein sprechendes Gleichnis für die geringe, aber willentliche Mitwirkung des Menschen in seinem ethischen Streben. Das Hauptargument gegen die Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit sah Erasmus dagegen in dem für ihn damit verbundenen Angriff auf die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes.⁵⁹ Wer den freien Willen leugne, schreibe s. E. Gott Grausamkeit und Ungerechtigkeit zu.

Eine bemerkenswerte Passage, die offensichtlich einen Exkurs darstellt, beleuchtet die derzeitige Eskalation zwischen den Reformkräften und den Altgläubigen. Hier erwies sich Erasmus als entschiedener Kirchenkritiker, der mit einigen Ansichten der reformatorischen Bewegung durchaus übereinstimmte, auch wenn er sich dabei selbst als „Moderator“ und als Mittler zwischen den Extremen bezeichnete⁶⁰ und resümierte: „Ich billige die Meinung jener, die dem freien Willen einiges zuschreiben, aber der Gnade das meiste.“⁶¹ Schließlich fasste Erasmus noch einmal die Gründe seiner Lehre vom freien Willen zusammen. 1. Zurechnung der Sünde an diejenigen, die sich willentlich der Gnade widersetzen; 2. Gott sei von dem Vorwurf der Ungerechtigkeit und der Grausamkeit freizusprechen, weil die Beschuldigung des Menschen zur Entschuldigung Gottes führe; 3. der Ansporn zur sittlichen Verbesserung sollte erhalten bleiben.

2.2. Luther – „Vom geknechteten Willen“ (*De servo arbitrio*) von 1525

Für Luther traf Erasmus mit der Infragestellung seiner Lehre vom unfreien Willen zugleich den Kern seines Verständnisses der göttlichen Rechtfertigung allein aus Gnade. Die Unfreiheit des menschlichen Willens war für den Reformator das unverzichtbare anthropologische Korrelat seiner Gnadenlehre.⁶² Die Argumentation Luthers soll nachfolgend skizziert werden.

Die Schrift über den unfreien Willen (*De servo arbitrio*) folgt in ihrer Argumentationsstruktur den von Erasmus aufgeworfenen theologischen Fragen (u. a. zur Klarheit der Schrift, der Unterscheidung zwischen dem offenbaren und verborgenen Gott, der Prädestination und der Allwirksamkeit

⁵⁸ Dla IV8, 173; Vom freien Willen, 80.

⁵⁹ Vgl. Dla IV7, 169; Vom freien Willen, 78.

⁶⁰ Vgl. IV 16, 187 f.; Vom freien Willen, 87.

⁶¹ Dla IV16, 189; Vom freien Willen, 87.

⁶² Vgl. F. Hermann, Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: ders. / P. Koslowski (Hgg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 165. Bereits seit 1516 äußerte sich Luther dezierniert zur Unfreiheit des menschlichen Willens.

Gottes). Im Zentrum seiner Ausführungen stehen die Aussagen zur Unfreiheit des menschlichen Willens. Über Augustin hinausgehend ordnete Luther sie nicht allein dem Menschen nach dem Sündenfall zu, sondern interpretierte den grundsätzlich unfreien Willen ontologisch als Folge seiner Geschöpflichkeit.⁶³ Luther sah den Menschen inmitten eines Kampfgebiets zwischen Gott und Satan.⁶⁴ Der Mensch sei weder ein herausragendes Geschöpf im Zentrum alles Geschaffenen, noch sei er durch eine ihm innewohnende neutrale Mitte im Sinne der Vernunft, eines freien Willens oder anderer natürlicher Fähigkeiten besonders ausgezeichnet. Vielmehr sei er gar nicht in der Lage, die Grundrichtung seines Wollen selbst zu bestimmen. Als Veranschaulichung seiner anthropologischen Grundeinsicht der „Fremdbestimmung“ verwandte Luther das berühmt gewordene Bild vom Menschen als Lasttier bzw. Reittier.⁶⁵ Danach gleiche der menschliche Wille einem Lasttier, das von verschiedenen Reitern in seiner Richtung bestimmt wurde. Dieses menschliche Reittier sei entweder von Gott oder vom Teufel geritten und daher völlig unfähig zur eigenen Wahl bzw. Selbstbestimmung. „Der Mensch ist für Luther auf jeden Fall keine stabile, in Freiheit sich selbst bestimmende Substanz und Subsistenz, sondern immer eine passiv bestimmte.“⁶⁶ In hamartologischer Konsequenz ist der menschliche Wille für Luther nach dem Sündenfall seiner Grundrichtung nach unweigerlich von Gott abgewandt. Er ist nach menschlichem Ermessen unumkehrbar durch Selbstsucht (*amor sui*) bestimmt, nicht auf das Gute, sondern auf das Böse gerichtet.

Die Unfähigkeit seine fatale Grundorientierung zu verändern, verdeutlicht die vollständige Unfreiheit des menschlichen Willens, von der keine Anlage und Befähigung, wie etwa die Vernunft als quasi „freie Mitte“ des Menschen ausgenommen ist.⁶⁷ Dabei ist zu beachten, dass Luther in seinen steilen anthropologischen Zuspitzungen stets den Menschen *vor Gott* im Blick hatte, wobei er sich auf die Frage nach dessen Heil konzentrierte und nicht auf seinen Weltbezug. Daher orientierte sich seine Argumentation auch nicht an dem Erfahrungshorizont der Entscheidungsfreiheit in weltlichen Angelegenheiten, sondern ausschließlich in einer explizit theologischen Relation. Für Luther war der freie Wille ausschließlich ein Gottesprädikat und komme dem Menschen nicht zu. „Denn Gott gegenüber kann der Mensch unmöglich als Handelnder in Aktion treten, hier kommt er allein als Empfangender, als Gewirkter, als dem Urteil Ausgesetzt, als bejaht und verworfen in Betracht.“⁶⁸ Soteriologisch zugespitzt

⁶³ Vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 185; Hermanni, *Luther*, 170.

⁶⁴ Vgl. Reinhuber, *Glaube*, 46. Vgl. dazu auch den sprechenden Titel der *Luther-Biographie* von H. A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1982.

⁶⁵ Vgl. dazu: WA 18, 635,17–22; E. Maurer, *Der Streit um den freien Willen*, in: *Glaube und Lernen* 21 (2006), 124–135, hier: 128.

⁶⁶ Reinhuber, *Glaube*, 48.

⁶⁷ Vgl. ebd., 45.

⁶⁸ G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, 251.

bedeutete die Willensfreiheit für Luther die Infragestellung des Heilswerks Christi.⁶⁹

Mit seiner Lehre vom unfreien Willen bestritt Luther also nicht, das Vorhandensein einer abgeleiteten menschlichen Freiheit, die es dem Menschen – abgesehen von der Bestimmung seiner Grundrichtung und von Fragen der Gotteserkenntnis sowie der Erlösung – ermöglichte, sein Handeln in besonderen Bereichen selbst zu bestimmen.⁷⁰ Die Freiheit des Menschen sei aber dadurch begrenzt, dass er innerhalb der Grundrichtung seines Wollens über Wahlmöglichkeiten (z. B. hinsichtlich Beruf, Familie, Handlungsalternativen) verfüge. Dieser Spielraum einer relativen Freiheit wird von Luther durchaus konzidiert.⁷¹ Damit erschöpfte sich für Luther aber die Potenzialität der Willensfreiheit, die alles andere als autonom vorzustellen sei. Die Schrift vom unfreien Willen schließt mit einer schroffen Absage an einen weiteren Diskurs mit dem Humanisten.

3. Erasmus und die Toleranz

Die Breite der Wirkungsgeschichte dieser berühmten Auseinandersetzung um die Willensfreiheit zwischen Luther und Erasmus ist hier nicht darstellbar. Es lassen sich Grundpositionen erkennen, denen zufolge gerade die Anhänger der erasmischen Konzeption der Willensfreiheit und Irenik sich in der Folgezeit dezidiert als Vorkämpfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit erwiesen. Erasmus selbst hat sich in verschiedenen Korrespondenzen wiederholt für eine Toleranz gegenüber Andersgläubigen eingesetzt und dies auch auf die beginnende Reformation bezogen.⁷² Allerdings muss dabei einschränkend festgehalten werden, dass sich in seinem Oeuvre nur Spuren und einzelne Aussagen in dieser Frage finden lassen. Es ist aber davon auszugehen, dass seine theologischen Grundeinsichten zur christlichen Lehre und Ethik einen weit größeren Einfluss auf die Entwicklung der religiösen Toleranz ausübten und ihr den Weg ebneten.

Für Erasmus war die Kirche eine Gemeinschaft, die allein auf Christus ausgerichtet ist und durch seine Liebe bestimmt wird. Er kritisierte daher jede Machtentfaltung innerhalb der christlichen Gemeinschaft, die gemäß dem christozentrischen Grundansatz seiner Theologie nur dem einen Herrn und Meister Jesus Christus zustehe,⁷³ und plädierte in seinen Schriften für einen einfachen Glauben, der sich auf das Wesentliche beschränken sollte. Ausgehend von der alles Verstehen umfassenden und zugleich transzendierenden

⁶⁹ Vgl. *Reinhuber*, Glaube, 45.

⁷⁰ Vgl. *Hermann*, Luther, 174 f.

⁷¹ Vgl. *Reinhuber*, Glaube, 67 ff.

⁷² Vgl. *C. Augustijn*, Erasmus von Rotterdam, Leben. Werk. Wirkung, München 1986, 136–150; *J. Lecler*, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, 192 ff.

⁷³ Vgl. *C. Augustijn*, The Ecclesiology of Erasmus, in: *J. Coppens* (Hg.), *Scrinium Erasmianum*, Bd. II, Leiden 1969, 142.

Einheit in Christus war ihm jeder Dogmatismus fremd, was sich in seinem Bedauern über die ständigen Lehrstreitigkeiten zwischen den Christen ausdrückte. Der christliche Glaube sollte auf eine überschaubare Zahl fundamentaler Lehren reduziert werden, deren Formulierung einer Kommission von Gelehrten übertragen werden könne, um ein Glaubensformular zu verfassen, das die elementarsten Artikel des christlichen Glaubens enthielte.⁷⁴ Diese christologische Reduktion (*christiana philosophia*) sollte zur Verständigung zwischen abweichenden Glaubensrichtungen beitragen. Angeleitet durch das von ihm propagierte Ideal der Nachfolge und der Innerlichkeit, dem die christlichen Verhaltensweisen der Duldsamkeit, Irenik und Brüderlichkeit entsprachen, lehnte er die Verfolgung Andersdenkender ab.

Diese humanistische Toleranzkonzeption, die besonders von Erasmus profiliert wurde, bestand aus folgenden Elementen: Duldung abweichender religiöser Meinungen, eine auf die Praxis angewendete Nachfolgeethik (*Imitatio Christi*) bezogen auf die Grundanliegen des christlichen Glaubens und schließlich die Belehrung Andersgläubiger aus Nächstenliebe, die sich mit der Hoffnung auf einen Konsens verband, der in der christlichen Ethik verortet wurde.⁷⁵ Besonders die Reduktion christlicher Dogmen auf einige alle Christen verbindenden Grundlehren des Evangeliums galt Erasmus als probates Mittel zur Herstellung der Einheit und der friedlichen Koexistenz aller Christen, die eine Verfolgung Andersdenkender durch eine solche Verständigung überflüssig mache. Eine expansive Definition von Häresie durch eine immer differenziertere Lehrbildung führe dagegen zu einer absurden „Ketzerjagd“.⁷⁶ Durch diese Toleranzkonzeption wurde Erasmus ein Vorbild für viele Humanisten, die seine Gedanken aufgriffen.

Seiner anthropologischen Grundlage der Ebenbildlichkeit des Menschen wussten sich namhafte Vorkämpfer/innen der Glaubens- und Gewissensfreiheit verpflichtet. Hier erscheint es evident, dass dieses Menschenbild, das die geschöpfliche Würde des Menschen besonders profilierte, für die Toleranzforderung Erkenntnis leitend war.

Um der erasmischen Toleranzkonzeption gerecht zu werden, muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass er jeden radikalen Dissens, der die gesellschaftliche Ordnung in Frage stellte, scharf verurteilte und obrigkeitliche Maßnahmen einschließlich der Todesstrafe durchaus befürwortete.⁷⁷ Die Grenzen seiner Toleranzforderung zeigt auch seine dezidierte „Judenfeindschaft“, die sich in seinen Werken durchgängig nachweisen lässt.⁷⁸ Die

⁷⁴ Vgl. J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, 203; vgl. H. R. Guggisberg, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: H. Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 461.

⁷⁵ Vgl. Guggisberg, *Castellio*, 96.

⁷⁶ Vgl. R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003, 139.

⁷⁷ Vgl. Guggisberg, *Toleranz*, 71.

⁷⁸ Vgl. G. Kisch, *Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum*, Tübingen 1969. In einem Schreiben von 1516/17 lobt er Frankreich, da „es allein von Häretikern und böhmischen Schisma-

erasmische Toleranzbegründung fand ihre Grenze im intendierten Ziel der christlichen Einheit. Andersgläubigen sollte zwar in Liebe und Sanftmut begegnet werden, um sie von der christlichen Wahrheit zu überzeugen und letztlich in die Einheit des Leibes Christi zu rufen, der sie schon immer angehören. Einen eigenen Anteil an der Wahrheit konnte Erasmus in anderen Religionen jedoch nicht erkennen.

3.1. Konsequenzen – Die Lehre vom freien Willen und das Plädoyer für Toleranz

Viele evangelische Theologen und Theologinnen haben Luther in seiner konsequenten Lehre über den unfreien Willen die Gefolgschaft verweigert. Bereits sein engster Mitarbeiter, Mitreformer und Freund Philipp Melancthon entwickelte über einige Stadien hinweg eine differenzierte Sicht zur menschlichen Willensfreiheit und attestierte dem Menschen die Freiheit, das allgemeine Gnadenangebot Gottes anzunehmen oder abzulehnen. Melancthon konzentrierte seine Lehre vom freien Willen auf den gerechtfertigten Sünder, der durch den Geist auch in Bezug auf seinen Willen befreit sei, so dass er der Heiligung Raum geben könne. Dieser Ansicht schloss sich die evangelische Theologie mehrheitlich an.⁷⁹

3.1.1. Sebastian Castellio

Ich wende mich nun einem Vorkämpfer für Gewissensfreiheit zu, dem bis auf wenige Spezialisten im deutschsprachigen Raum bisher nur wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde und dessen wichtigste Werke bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht ediert wurden.⁸⁰ Nach Hans R. Guggisberg war Castellio der erste Theologe, der sich systematisch mit der Begründung von Duldsamkeit und Toleranz befasste.⁸¹ Er wird in jüngerer Zeit gemeinsam mit anderen Protagonisten als Vordenker jener toleranten Haltung gewürdigt, die eine „Trennung von kirchlicher Autorität und individueller Religiosität bzw. dem je eigenen Gewissen einerseits und die Trennung von weltlicher

tikern, von Juden und halbjüdischen Marranen (semiudeis Maranis) frei sei und nicht an die Türkei grenze.“ (Ebd., 6.)

⁷⁹ Vgl. W. Matz, *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melancthons*, Göttingen 2001, 132 ff. „Aber in seinem Bemühen um Plausibilität bleibt Melancthon nicht bei Luthers Aussage vom *servum arbitrium* aus dem Streit mit Erasmus stehen, sondern spricht schließlich in Aufnahme metaphysisch-psychologischer Kategorien von der *voluntas* als *causa materialis* in Rechtfertigung und Heiligung, wobei er von dem befreiten Willen redet, der vom Heiligen Geist als *causa efficiens* bewegt wird.“ (Ebd., 251.); *Hermann*, Luther oder Erasmus, 165 f.

⁸⁰ Vgl. H.-R. Schwab, „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten“: Sebastian Castellio, in: N. Brieskorn / M. Riedener (Hgg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III*, Stuttgart 2003, 55; vgl. Guggisberg, *Toleranz*, 88.

⁸¹ Vgl. H. R. Guggisberg, *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart 1984, 64.

und religiöser Autorität andererseits⁸² präfigurierten und konzeptionell entwickelten.

Sebastian Castellio (1515–1563) – eigentlich Sebastien Chastillon oder Châteillon – wirkte als humanistischer Gelehrter und Philologe für alte Sprachen in Straßburg, Genf und Basel.⁸³ Er verfasste zwei Bibelübersetzungen in französischer und lateinischer Sprache sowie Lehrbücher zur Einführung in den Lateinunterricht. Besondere Aufmerksamkeit gebührt seiner „Ketzerschrift“⁸⁴ von 1554, die als „Markstein in der Geschichte der Toleranzforschung und Religionsfreiheit“⁸⁵ gilt. Anlass für ihre Abfassung war die Verurteilung Servets, eines spanischen Arztes, der die Lehre der Trinität in Frage gestellt hatte, und am 23. Oktober 1553 in Genf mit ausdrücklicher Billigung und Beteiligung Calvins als Ketzler hingerichtet wurde.⁸⁶ Castellio, seit 1553 Professor für die griechische Sprache an der Universität Basel, eröffnete mit seinem anonymen Traktat gegen die Ketzerverfolgung einen jahrelangen „Streitschriftenkrieg“ mit Theodor Beza sowie mit Johannes Calvin, in dessen Verlauf er mehrere Schriften zur Begründung seiner Forderung nach Toleranz und Abwehr religiöser Verfolgung darlegte.⁸⁷ Castellio stellte in seiner „Ketzerschrift“ unter dem Pseudonym Martinus Bellius eine Sammlung frühchristlicher Autoren und Auszüge aus zeitgenössischen Werken der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gegen die Ketzerverfolgung zusammen.⁸⁸ In dieser Aufzählung sind auch zwei Auszüge aus Schriften von Erasmus enthalten, in denen sich der Humanistenfürst gegen eine Verfolgung von im Glauben Irrenden ausspricht.

In einem einleitenden Kapitel und zwei abschließenden Abhandlungen griff Castellio unter den ebenfalls pseudonymen Autorennamen Jörg Kleinberg und Basilius Monfort seine Kritik an der Verfolgung von Häretikern ein weiteres Mal auf und begründete sein theologisches Plädoyer für Duldsamkeit und Irenik.

⁸² R. Forst, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M./New York 2000, 11.

⁸³ Vgl. zur Biographie H. R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997. Castellio latinisierte seinen Namen wie viele Humanisten.

⁸⁴ „De haereticis, an sint persequendi“, Magdeburg [i. e. Basel], 1554; „De haereticis an sint persequendi“, *Reproduction en facsimilé de l'édition de 1554, avec une introduction de Sape van der Wouede*, Genf 1954. Vgl. zur englischen Übersetzung und Kommentierung: R. H. Bainton, *Concerning Heretics*, New York 1935.

⁸⁵ Guggisberg, Castellio, 89.

⁸⁶ Vgl. H. A. Oberman, *Zwei Reformationen. Luther und Calvin. Alte und Neue Welt*, Berlin 2003, 212 ff. „In Übereinstimmung mit seiner [= Calvins] Auslegung der Heiligen Schrift wurde Servet wie ein Tumor chirurgisch aus dem christlichen Leib entfernt, um zu verhindern, dass er sich im Rest des Körpers ausbreitete, und um dem Verderben der Kirche vorzubeugen, die einst zum mittelalterlichen Katholizismus geführt hatte.“ (Ebd., 215.)

⁸⁷ Vgl. Guggisberg, *Toleranz*, 86.

⁸⁸ Vgl. Guggisberg, Castellio, 89 ff.; *ders.*, *Wandel*, 463 f.; zur Autorenschaft vgl. Bainton, *Concerning Heretics*, 5 ff.

Überblickt man die Ausführungen Castellios in seinen verschiedenen Veröffentlichungen zur „Ketzerverfolgung“ sind die Elemente seines Plädoyers für Glaubensfreiheit und Toleranz in sich konsistent und lassen sich unter folgenden Themen zusammenfassen: 1. Reduktion auf die Grundlehren der Schrift; 2. Vorrangigkeit der Ethik; 3. Der eschatologische Vorbehalt dargelegt anhand des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24–30); 4. Willensfreiheit

3.1.1.1. *Einigkeit im Hauptstück – Reduktion auf die Grundlehren der Bibel*

Erasmus beeinflusste Castellio, der ebenfalls den einfachen Christusglauben und eine christusgemäße Lebensführung von den für ihn zweitrangigen theologischen Fragen unterschied, wozu er auch den Streit um den freien Willen zählte.⁸⁹ Die Unterscheidung zwischen dem entscheidenden christologischen Grundbekenntnis und der Zweitrangigkeit anderer Lehrfragen übertrug er sowohl auf das Taufverständnis als auch auf die Abendmahlslehre, wobei er eine Pluralität und Tiefe des Dissenses für tolerierbar hielt.⁹⁰

Diesem Duktus folgen auch seine bibelkritischen Einlassungen zu „dunklen“ bzw. mehrdeutigen Stellen in der Schrift, die nur zu Konflikten und Streitigkeiten unter den Christen beitragen.⁹¹ Die Auslegungsvielfalt und die hermeneutische Mehrdeutigkeit der Bibel sollte anerkannt und nicht länger zum Vorwand für eine religiöse Verfolgung Andersdenkender herhalten. Wie bei Erasmus avisierte auch Castellio den Konsens der Christen in Frieden und Liebe.

3.1.1.2. *Vorrangigkeit der Ethik*

Neben der Entdogmatisierung, Vereinfachung und Bibelkritik steht bei Castellio deutlich die Ethisierung und Prävalenz des Lebens vor der Lehre im Vordergrund seiner theologischen Ausführungen. Allerdings begründete er diese ethische Konsequenz mit der repressiven Situation religiöser Dissidenten. Wer fromm sei und ernsthaft nach den Weisungen Gottes lebe, der müsse nach seiner Auffassung in diesen Zeiten unausweichlich mit Verfolgung rechnen,⁹² was auch im Rückblick auf die Kirchengeschichte

⁸⁹ Vgl. *Castellio*, Von Ketzeren, Fol. 3r: „Man hat nicht groß nachfrag vò wegê wie mâ zû Christo moeg kommen / das ist / vò Besserüg des lebens / sonder mann disputiert nun / wie es umb Christo stande / und was er thueye / wo er yetz sein statt habe / was er handle / wie er sitze zûr rechten des vatters [...] und von dingen welche ding zwar gar groß sind / unnd zû seiner zeyt auch erkannt sollen werden. Aber zûm anfang Christliches lebens das ist zûm glauben / durch den man mueß selig werden / und den (wann man die wahrheit sagen wil) die welt / die man lehren soll / nicht hat / sind sye nit so gar notwêdig zû erkennen (sittenmal on erkanntnus solcher dingê / die zoller unnd hueren sind saelig worden)“.

⁹⁰ Vgl. ebd., Fol. 5r–5v.

⁹¹ Vgl. *Schwab*, Castellio, 60.

⁹² Vgl. *Castellio*, Von Ketzeren, Fol. 8r: „aber wann die frommen ans liecht kommen / so finden sye allweg jre verfolger.“

hinreichend deutlich werde. Mit dieser negativen Geschichtsschau verband sich eine radikale Zeitkritik, die gerade die Reformation einbezog, die nach einer Phase der Verfolgung aufgrund eigener Machtfülle nun ihrerseits zur Verfolgung Andersgläubiger übergegangen sei. Die Rechtfertigung vollendete sich für Castellio erst in der Heiligung. Diese Prävalenz der Ethik vor der Dogmatik hielt er für eine gute Basis des Ausgleichs zwischen den Christen.

3.1.1.3. *Eschatologischer Horizont*

Ein wichtiger Gesichtspunkt Castellios betrifft die Relevanz der Eschatologie, die er in seinem Traktat mehrfach herausstellte und mit der er auch die lateinische Fassung beschloss.⁹³ Christen sollten nicht vor der Zeit richten, da Christus allein das Urteil zustehe, auch darüber, wer Häretiker sei und wer nicht. „O jr Fürsten / thuend die augen auff / unnd achtens nitt so ring menschen bluet vergiessen / besonders in religions sachen / dann wer richtet on barmhertzigkeit / dem wirdt es auch also erghon / wann er gericht wirdt.“⁹⁴ In diesem Zusammenhang findet auch die mehrfache Interpretation des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen Erwähnung (Mt 13, 24–20), was Guggisberg als ein weiteres Hauptmotiv der humanistisch geprägten Forderung nach Toleranz deutet.⁹⁵

Ganz im Sinne Castellios waren die eindeutige Verwerfung des Glaubenszwangs, der Todesstrafe für Häretiker und der Hinweis auf das eschatologische Gericht Christi, dem das endgültige Urteil über die wahren Häretiker vorbehalten bleibe.

3.1.1.4. *Willensfreiheit*

Castellio bekannte sich unter Rückbezug auf Erasmus zur Willensfreiheit des Menschen, obwohl er in der anthropologischen Begründung weit über sein humanistisches Vorbild hinausging.⁹⁶ Seine diesbezügliche Haltung, die er zuerst in einem Kommentar zum Römerbrief darlegte, führte ihn in weitere Konflikte mit Calvin, der eine konsequente Prädestinationslehre (doppelte Prädestination zum Heil und zum Unheil) vertrat, und der Basler Zensurbehörde. In weiteren Schriften Castellios zur Begründung der Toleranz, die er gegen Theodor Beza, den Reformator in Lausanne, richtete, verteidigte er auch Erasmus und seine irenische Haltung gegenüber Dissidenten.⁹⁷ Castellio konnte sich jedoch auch positiv auf Luther beziehen, dessen Bild er gegenüber seinem reformatorischen Gegner geradezu idealisierte. Nur im Blick auf die Lehre vom unfreien Willen distanzierte er sich offen

⁹³ Vgl. *Guggisberg*, Castellio, 101 (unter Bezugnahme auf 1 Kor 4, 5).

⁹⁴ *Castellio*, *Von Ketzern*, Fol. 9v.

⁹⁵ Vgl. *Guggisberg*, Castellio, 98.

⁹⁶ Vgl. ebd., 112.

⁹⁷ Vgl. ebd., 122 ff.

vom Wittenberger Reformator. „Wenn Castellio Luther kritisierte – was selten geschah –, blickte er auf ihn mit den Augen des Erasmus.“⁹⁸

Die wichtigsten Aussagen über die Willensfreiheit finden sich im theologischen Hauptwerk Castellios, den „Vier Dialogen“, die 1558 oder auch etwas früher verfasst wurden. Darin setzt er sich in erster Linie kritisch mit Calvins Prädestinationslehre auseinander.⁹⁹ Castellio sah die Vernunft von der Sünde nicht beeinträchtigt oder korrumpiert, sondern als für alle Menschen vorhandene Quelle der Erkenntnis, auch der Gotteserkenntnis. „Wohl gibt es für Castellio in der Schrift Wahrheiten, die über der Vernunft stehen, aber es gibt keine, die ihr widersprechen.“¹⁰⁰

In seinem letzten Werk „De arte dubitandi“ (= die Kunst des Zweifelns) führte Castellio zur Willensfreiheit aus, dass der Glaube kein Geschenk Gottes sei. Vielmehr könnten die Menschen auf natürliche Weise und als freie Reaktion auf die Verkündigung des Evangeliums zum Glauben an Gott gelangen.¹⁰¹ Sie seien in der Lage, das Angebot Gottes in Freiheit anzunehmen oder abzulehnen. Darüber hinausgehend führte die Sünde nach Castellio auch nicht zur Lähmung des freien Willens wie bei Erasmus und anderen christlichen Autoren. Der Mensch als Geschöpf Gottes hat und behält die Kraft, die Sünde zu überwinden. Dabei zog Castellio in seiner Argumentation auch Christus als Vorbild heran, der nichts getan habe, was gegen die Vernunft gerichtet sei.¹⁰² Christus, der Logos, sei mit der menschlichen Vernunft geradezu eins. Sie avancierte für Castellio zum Maßstab der christlichen Lehre, der Bibelauslegung und auch des rechten Verhältnisses zu Dogmen und Traditionen. Als Konsequenz vertrat er eine effektive Rechtfertigungslehre, die eine stufenweise Vervollkommnung des Menschen in der Heiligung vorsah.

Insgesamt lässt sich für Castellio ein überaus optimistisches Menschenbild feststellen, vor allem im Blick auf den an Christus Glaubenden. Die lutherische Lehre vom Menschen als „simul iustus et peccator“ blieb ihm dagegen fremd. Die reformatorische Lehre von der Unfähigkeit des Menschen, das Gute zu wollen und zu wirken, lehnte er entschieden ab.¹⁰³

3.2. Weitere Protagonisten der Toleranz in der Frühen Neuzeit

Es nicht verwunderlich, dass sich die Repräsentanten der nicht-anerkannten christlichen Minderheiten vehement für Religionsfreiheit einsetzten.¹⁰⁴

⁹⁸ Guggisberg, ebd., 141.

⁹⁹ Vgl. ebd., 238.

¹⁰⁰ Guggisberg, Toleranz, 64.

¹⁰¹ Vgl. Guggisberg, Castellio, 257.

¹⁰² Vgl. G. A. Benrath, Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus, in: C. Andresen / A. M. Ritter (Hgg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1998, 42.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Vgl. W. Grossmann, Religious Toleration in Germany, 1684–1750, in: Studies on Voltaire and the eighteenth century 201, Oxford 1982, 116 f.: „In their religious ideas and life styles

Das Täuferturn forderte seit seiner Entstehung 1525, die Religion von obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen zu befreien.¹⁰⁵

3.2.1. Balthasar Hubmaier

Gegen die gewaltsame Verfolgung von Häretikern wandte sich der täuferische Theologe Balthasar Hubmaier in seiner Schrift „Von ketzern und iren verbrennern“ aus dem Jahr 1524.¹⁰⁶ Anlass war die drohende Verfolgung der noch jungen reformatorischen Bewegung in Waldshut durch die habsburgische Herrschaft, der Hubmaier als führender Geistlicher vorstand.¹⁰⁷ Seine Auslieferung wurde von der österreichischen Seite sowohl von der Stadt Waldshut als auch von Schaffhausen gefordert, in das er zwischenzeitlich geflohen war. In dieser brisanten Situation setzte sich Hubmaier, der selbst als Ketzler verfeimt wurde, in 36 knapp formulierten Artikeln mit der Ketzerverfolgung auseinander.

Darin rief er zur liebevollen Belehrung der Ketzler auf: „Welche söllich sind, sol man mit hailigen kuntschaften, nit zänckisch sonder senfftlich überwinden [...]“¹⁰⁸ Der christlichen Kirche angemessen sei ein Umgang mit Ketzern, der auf biblische Unterweisung setzte und letztlich auch, wenn die Ketzler im Irrtum beharrten, nur die Abgrenzung von ihnen bzw. die Meidung praktizierte, aber keine gewaltsame Verfolgung. Die Kirche sei gehalten, Irrtum zwar zu benennen und kontinuierlich zu bekämpfen, aber in der Perspektive des endzeitlichen Gerichts letztlich zu dulden. Mit ganzer Schärfe verurteilte Hubmaier in diesem Zusammenhang die Todesstrafe für Ketzler durch Verbrennen. Als biblische Belegstelle zog er, wie so oft in der Frage nach einem rechten Umgang mit Häresie, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen heran.¹⁰⁹ „So volgt nun das die ketzermayster die allergrösten ketzer sind, in dem das sy wider Christus leer vnd exempel die ketzer in das feür verurteilen vnd vor der zeyt der ärnd außrauffend den waitzen zû samt dem vnkraut.“¹¹⁰

Hubmaier erweiterte diese von Christi Vorbild abgeleitete Duldsamkeit gegenüber Ketzern sogar über den christlichen Bereich hinaus. „Aber ain Türck oder ketzer wirt von unserm tûn weder mit dem schwert noch feür überwunden, sonder allain mit geduldt vnd schreyen, vnd so wir den dultigen das gricht gottes erwartend.“¹¹¹ Er warnte die Kirche davor, sich

its members are highly diversified, yet from these groups emerge the most radical spokesman for religious toleration.“

¹⁰⁵ Vgl. H. S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 112 f.

¹⁰⁶ B. Hubmaier, Von Ketzern und ihren Verbrennern, Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. IX, hg. v. G. Westin / T. Bergsten, Gütersloh 1962, 95–100.

¹⁰⁷ Vgl. T. Bergsten, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 1521–1528, Kassel 1961, 121.

¹⁰⁸ Hubmaier, Von Ketzern, 96.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 97.

¹¹⁰ Ebd., 98 (Artikel 13).

¹¹¹ Ebd. (Artikel 16).

mit der Übertragung der Verfolgung an die weltliche Macht zu exkulpieren und aus der Verantwortung zu ziehen. Die Rechtsgewalt und Funktion der Obrigkeit beschränkte er nach Röm 13, 4 vielmehr konsequent auf die Sanktionierung weltlicher Straftäter, sprach ihr aber zugleich das Recht ab, im geistlichen Bereich zu urteilen. Seine Verwerfung der Ketzerverfolgung durch die Kirche kulminierte in der Aussage, dass das gewaltsame Vorgehen gegen Dissidenten mit der Verleugnung Christi gleichzusetzen sei, als deren Urheber er den Teufel nannte.¹¹² In der Forschung wird diese Schrift als ein frühes Zeugnis für religiös motivierte Toleranz gewertet.¹¹³

Der erasmische Einfluss auf die Theologie Hubmaiers lässt sich vielfach nachweisen. Besonders im Blick auf die Anthropologie und die Lehre von der Willensfreiheit zeigen sich deutliche Analogien.¹¹⁴ Hubmaier äußerte sich 1527 in zwei eigenen Schriften zur Willensfreiheit, wobei er sich direkt auf den Streit zwischen Luther und Erasmus bezog.¹¹⁵ Der Täufertheologe kritisierte dabei vor allem die mangelnde Heiligung, die sich aus einer Rezeption der lutherischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre im einfachen Volk ergebe.¹¹⁶

Hubmaier vertrat besonders in seiner ersten Schrift ein trichotomisches Menschenbild, das er anhand der Schöpfungsgeschichte und anderer biblischer Belege herausarbeitete. Ausgangspunkt seiner Lehre von der Willensfreiheit war die schöpfungsgemäße Ausstattung des Menschen mit Geist, Seele und Leib, die vor dem Sündenfall alle „[...] gantz frey, güts oder böses, leben oder tod, himel oder hellen zü erwölen. Also güt vnd fey seind sy auch in der erkantnuß, im wollen vnd volbringen des güttens vnd bösens, anfanglich von Got gemacht worden [...]“.¹¹⁷ Er unterschied aufgrund dieser biblischen Beweisführung drei verschiedene Willenskräfte im Menschen: den Willen des Fleisches, der Seele und des Geistes.¹¹⁸ Nach dem Sündenfall sei die ursprüngliche Wahlfreiheit des Menschen bezogen auf das nun sterbliche Fleisch und die durch die Sünde verwundete Seele verloren gegangen. „Der Geist aber des menschens der ist auch vor, in vnnd nach dem fal auffrichtig, gantz vnnd güt gelibenn.“¹¹⁹ In gleicher Weise fasste er seine Ausführungen des ersten Abschnitts zusammen: „Auch das bayde fleisch vnd seel verseeret vnd hart verwundet seyend. Allain der geist hatt sein erbgerichtigkait, in der er erstlich erschaffen, erhalten.“¹²⁰

¹¹² Vgl. ebd., 99 (Artikel 28).

¹¹³ Vgl. C. Windhorst, Art. „Balthasar Hubmaier“, in: TRE 15, 611 ff.

¹¹⁴ Vgl. H. G. Tanneberger, Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen, Stuttgart 1999, 78 f.

¹¹⁵ Vgl. B. Hubmaier, Von der Freiheit des Willens, QGT IX, 380–397; B. Hubmaier, Das andere Büchlein von der Freiwilligkeit des Menschen, QGT IX, 400–431.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 381.

¹¹⁷ Ebd., 385.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 383.

¹¹⁹ Ebd., 386.

¹²⁰ Ebd., 389.

Hier wird der Gegensatz zu Luthers Lehre von der totalen Sündhaftigkeit des Menschen, von dem kein anthropologischer Bestandteil ausgenommen ist, besonders deutlich.¹²¹ Für Hubmaier galt auch für den Menschen nach dem Sündenfall, dass die „Bildung Gottes, oder sein angeystung [= Anhauchung]“ noch vorhanden und nicht ausgelöscht sei.¹²² Aus dieser schöpfungsgemäßen Disposition, die auch durch die Sünde nicht gänzlich verloren gegangen sei, folgte er: „Daher khumbt die Conscientz vnd gwissen in den Juden, Hayden vnd Christen [...]“.¹²³

Er insistierte auf einer effektiven Rechtfertigungslehre (Wiedergeburt), wonach durch Christi Heilstat nicht nur der Geist, sondern auch die Seele wieder im Stande sei, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden¹²⁴ „Yetz hat sy ir verlorne freyhait wider erlangt, mag nun frey vnd willigklich dem Geyst gehorsamen vnd das gût wöllen vnnd erwelen, als wol als da sy noch im Paradeiß was.“¹²⁵ Die Freiheit des Willens, die, auf die Seele bezogen, nach dem Sündenfall verloren gegangen war, ist durch Jesus Christus wieder hergestellt worden. Ein Zwiespalt im gerechtfertigten Sünder bleibe jedoch bestehen, weil die Seele zwischen dem Willen des Fleisches und des Geistes hin- und her gerissen werde. Hubmaier lehnte die lutherische Lehre vom unfreien Willen vehement ab, da sie unter der Perspektive der Prädestination Gott als Tyrannen erscheinen lasse, der für etwas strafe und verdamme, wofür der Mensch nicht verantwortlich sei.¹²⁶

In seiner zweiten Schrift über die Willensfreiheit wiederholte und vertiefte er einige zuvor bereits biblisch belegte Positionen. Hubmaier verwandte dabei Erasmus' Schrift über den freien Willen als literarische Vorlage und eröffnete seine Beweisführung wie Erasmus mit einem Zitat aus Jes Sir 15, 14–17.¹²⁷ Es lassen sich vielfältige weitere biblische Parallelstellen nachweisen, die Hubmaier von Erasmus übernahm. Gleiches gilt für die Auslegung des Schriftbeweis, den er z. T. wörtlich übernahm bzw. paraphrasierte.¹²⁸

In ganzer Schärfe stellte er die aus seiner Sicht fatalen Auswirkungen der Lehre vom unfreien Willen für das Gottesbild heraus.

„Das wer ye ain tückhischer Gott, der alle menschen zû ainem abentmal beriefen ließ vnd yederman sein barmhertzighait mit hohem ernst anbütete, vnd were doch nit sein will, das sy khumen solten. Das were ye ain falscher Gott, der do sagt mit mund: Khumm her, vnd gedecht haymlich im hertzen: Bleyb dort. Das were ain vntreüer Gott, der dem menschen offentlich gnad geb vnd

¹²¹ Vgl. Tanneberger, Vorstellung, 82.

¹²² Hubmaier, Christliche Lehrtafel, QGT IX, 322.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Hubmaier, Freiheit des Willens, 390.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Vgl. ebd., 396.

¹²⁷ Vgl. ebd., 402.

¹²⁸ Vgl. zu Mt 23, 37: ebd., 408; Dla IIb1, 73 f.

beklaydet jn mit ainem neuenn rockh, aber haymlich so neme er jm den selben widerumb vnnnd berayttet vber jn die hellen.¹²⁹

Die Stoßrichtung seiner Argumentation zugunsten des freien Willens behaftet den Menschen bei seiner Verantwortung, als durch die Gnade Gottes befreites Wesen, das Gute zu tun. „In den Articklen, so den glauben berierend vnd die liebe, seind wir sicher vnd gewiß, welhen tayl Gott von vns haben welle.“¹³⁰ Der freie Wille entscheidet letztlich über die Annahme oder Ablehnung der Gotteskindschaft, die allen Menschen angeboten werde.

Gleichzeitig warnte Hubmaier – wahrscheinlich im Blick auf Luthers Aussagen zum verborgenen Gott – davor, das Geheimnis Gottes und seine Erwählung ergründen zu wollen. Er unterschied strikt zwischen dem offenbaren Willen Gottes, der sich in der Schrift deutlich zeige, und dem verborgenen Willen Gottes, der dem Menschen vorenthalten bleibe und daher auch nicht theologisch erörterbar sei. Hubmaier hielt die Lehre vom unfreien Willen für eine aus mangelnder Schrifterkenntnis entstandene „Halbwahrheit“, die nur zu Streit und Verwirrung führe. Hubmaiers Plädoyer gegen den Glaubenszwang war also eng mit seiner biblisch begründeten Anthropologie verbunden, die von der Willensfreiheit des Menschen ausging.

3.2.2. Hans Denck (ca. 1500–1527) und Caspar von Schwenckfeld (1489–1561)

Ein weiterer ausgesprochen origineller und von der Mystik geprägter täuferischer Theologe, der sich zur Toleranz in Glaubensfragen äußerte, war Hans Denck.¹³¹ Sein Weg war durch vielfältige biografische Brüche gekennzeichnet, die sich aus Konflikten mit etablierten reformatorischen Theologen und von ihnen beeinflussten Obrigkeiten ergaben. Sein erzwungenes Dissidentenleben führte ihn über Ingolstadt, Basel, Nürnberg, St. Gallen, Augsburg, Straßburg, Worms bis nach Basel, wo er 1527 starb.

Im Zentrum seines Werkes, das aufgrund seines unsten Lebens und frühen Todes nur wenige grundlegende Schriften umfasst, steht die Lehre von der Immanenz Gottes in allen Menschen, ja in aller Kreatur.¹³² Jeder einzelne Mensch habe durch die Schöpfung in dem Sinne Anteil an der göttlichen Natur, dass Gott durch das „innere Wort“ in jedem Menschen präsent sei. Als bedeutende Quelle für die Ausbildung dieses Verständnisses einer bleibenden ontologischen Relation zwischen Gott und Mensch wird von der Forschung zurecht die Mystik benannt.¹³³ Im Heilsprozess

¹²⁹ Hubmaier, Büchlein von der Freiwilligkeit, 411.

¹³⁰ Ebd., 413.

¹³¹ Zur Biographie vgl. W. O. Packull, Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, 51–59; ders., Art. „Hans Denck“, in: TRE 8, 488–490.

¹³² Vgl. Packull, Denck, 56; Tanneberger, Vorstellung, 121 ff.; M. Gockel, A Reformer's Dissent from Lutheranism: Reconsidering the Theology of Hans Denck (ca. 1500–1527), in: ARG 91 (2000), 135.

¹³³ Vgl. Tanneberger, Vorstellung, 123. Tanneberger nennt den Einfluss von Tauler, der Theologie Deutsch und von Meister Eckhart.

verfügte der Mensch nach Denck über einen freien Willen, sich dem Willen Gottes zu unterstellen oder dies zu verweigern. Die Willensfreiheit leitet sich demnach aus Dencks Gottesvorstellung ab, wonach es Gottes Größe und Souveränität entspricht, seinen Willen nicht mit Gewalt oder Macht durchzusetzen. Daher lässt Gott die freie Entscheidung des Menschen zu, die allerdings nicht unabhängig vom unablässigen Wirken des „inneren Wortes“, der Präsenz Gottes, zu verstehen sei, die im Menschen alles wirke und umfasse.

Überblickt man die Schriften Dencks, so wird deutlich, dass das Leitmotiv seiner Theologie die wahre Liebe zwischen Gott und Mensch und davon abgeleitet zwischen Mensch und Mitmensch ist. Die wahrhaftige Liebe war für ihn nach 1 Joh 4, 16b das Gottesprädikat schlechthin und verwirklicht sich in der Liebe, die Christus als Sohn Gottes in vollkommener Weise gelebt und gelehrt hat. Christus wird so zum Vorbild, dem die Gläubigen in konsequenter Nachfolge zu entsprechen suchten. Nachfolge und Nächstenliebe galten Denck als genuiner Ausdruck der vorgegebenen spirituellen Beziehung zu Gott. Durch das „innere Wort“ gelange Gottes Liebe in die Personenmitte des Menschen und vereinige sich dort mit seinem Ursprung, wenn der Mensch nach dem Vorbild Christi lebe. Der Mensch werde so durch die Liebe Gottes „[...] gantz vergottet und Gott in im vermensch.“¹³⁴ Die soteriologische Bedeutung Jesu Christi verlagert sich daher von seinem stellvertretenden Kreuzestod auf seine Lebens- und Leidensgeschichte als Paradigma für das christliche Leben. Die Konzentration auf die Liebe als Ausweis authentischen Glaubens führte gleichzeitig zur Entdogmatisierung und zur Relativierung der kirchlichen Heilmittel und Institutionen.¹³⁵

Für unsere Thematik ist die Auswirkung dieser anthropologischen Konzeption auf die Frage nach der Toleranz entscheidend. Denck betrachtete jeden Menschen durch das innere Wort als unmittelbar mit Gott verbunden an. Diese in der Schöpfung angelegte Beziehung zu Gott war nach seiner Auffassung auch durch die Sünde nie verloren gegangen, sondern wurde lediglich seitens des Menschen ignoriert. „Dencks humanistische Würdigung seiner Mitmenschen war so gesehen eine Konsequenz seines Glaubens, wonach jedermann das Bild Gottes und die Offenbarung in sich trägt.“¹³⁶ Die Gegenwart Gottes in jedem Menschen verbürgte für ihn dessen unverlierbare Würde.

Daher plädierte Denck für einen Konsens im Glauben, der auf Streitigkeiten in „äußerlichen Dingen“ verzichtete. In seiner letzten Schrift leuchtet diese irenische Grundstimmung auf, die sich wie Erasmus und Castellio letztlich aus einer Infragestellung dogmatischer Kontroversen aufgrund der Vorordnung von Frömmigkeit und Liebesethik speiste.

¹³⁴ Hans Denck zit. nach: *Tanneberger*, Vorstellung, 147 (TA: DS II, 25,18 = wahrscheinlich Täuferakten, Denck-Schriften, S. 25, Linie 18).

¹³⁵ Vgl. Dencks Kritik an der Sakramentslehre. Vgl. *Packull*, Denck, 58.

¹³⁶ *Packull*, Denck, 58.

„Mir tut es in meinem Herzen weh, dass ich mit manchem Menschen in Uneinigkeit stehen soll, den ich doch für nichts anderes halten kann als für meinen Bruder, weil er denselben Gott anbetet, den ich anbeute, und den Vater ehrt, den ich ehre, nämlich den, der seinen Sohn als Heiland in die Welt geschickt hat.“¹³⁷

Entscheidend war für ihn wie für Erasmus die Übereinstimmung im Grundanliegen des christlichen Glaubens und in der Ethik, wohingegen Differenzen über Lehrstreitigkeiten peripher waren, weil sie den friedlichen Konsens in Frage stellten.

„Denn ich spüre bei solchen nicht, den Geist Christi, sondern einen verkehrten, der mich mit Gewalt von meinem Glauben drängen und zu dem seinen zwingen will, Gott gebe, er sie recht oder nicht. Und wenn er schon recht hat, so mag der Eifer wohl gut sein; aber er braucht ihn ohne Weisheit. Denn er sollte wissen, dass es in Sachen des Glaubens alles freiwillig und ungezwungen zugehen sollte.“¹³⁸

Diese Freiheit in Glaubensfragen leitete sich aus seinem Gottesverständnis ab. Da Gott selbst auf eine gewaltsame Durchsetzung seines Willens gegenüber seinen Geschöpfen verzichtete, sollten auch die Menschen einander diese Freiheit zugestehen. Mit dem Blick auf den christlichen Staat lautete daher seine Empfehlung:

„Beim rechten Evangelium wird solche Sicherheit sein, auch in äußerlichen Dingen, dass jeder jeden, sei er Türke oder Heide, der glaubt, was er will, sicher in seines Gottes Namen unbehelligt in seinem Land wohnen oder durch sein Land ziehen lassen wird. Es soll niemand einem vergelten, der Heide, Jude oder Christ ist, sondern jedermann im Namen seines Gotts vergönnen, durch jegliches Land zu ziehen.“¹³⁹

Die Obrigkeit wurde von ihm nicht länger als befugt angesehen, die Gewissen zu bedrängen oder über sie in geistlichen Fragen zu richten. Hans Denck ist ein bemerkenswertes Beispiel für eine frühe Forderung nach allgemeiner Glaubens- und Gewissensfreiheit. Seine Einstellung ergab sich aus seiner Gotteslehre, die sich von einem Verständnis des Menschen als einem mit freiem Willen ausgestatteten Partner Gottes ableitete. Die Präsenz Gottes in jedem Menschen garantierte dessen unverlierbare Dignität.

In Kürze sei an dieser Stelle auf Caspar von Schwenckfeld, einen facettenreichen und durchaus unkonventionellen Denker der Reformation, verwiesen.¹⁴⁰ Zunächst als Reformator in Schlesien tätig, der sich theologisch

¹³⁷ H. Denck, Widerruf, in: H. Fast (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, 197.

¹³⁸ Ebd., 210.

¹³⁹ H. Denck, zit. nach: *Bender*, Täufer, 120.

¹⁴⁰ Vgl. R. E. McLaughlin, *The Freedom of Spirit, Social Privilege, and Religious Dissent*, Baden-Baden 1996; G. Maron, *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld*. Seine Theologie, dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff, Stuttgart 1961; P. G. Eberlein, *Ketzer oder Heiliger? Caspar von Schwenckfeld der schlesische Reformator und seine Botschaft*, Metzgingen 1999; H. Weigelt, Art. Caspar von Schwenckfeld von (1489–1561) / Schwenckfeldianer, TRE 30, 712–719.

sukzessiv von der Wittenberger und Oberdeutschen Reformation distanzierte, setzte er sich ab 1530 in seinem Straßburger Exil für die Freiheit des Glaubens ein und sprach der weltlichen Obrigkeit die Berechtigung ab, in kirchlichen Fragen zu urteilen und Gewalt anzuwenden. Das Christentum war für Schwenckfeld eine rein geistliche und innerliche Angelegenheit. „Es steht einzig und allein ,in geistlichen gedancken vnd im glauben [...] in der gerechtigkeit des hertzens / in wahrer Gottseligkeit im Geiste / [...] vnd in einer freiheit des gewissens.“¹⁴¹ Aufgrund einer dualistisch verstandenen Zweireichelehre (Trennung in inneres und äußeres Reich) kann der Obrigkeit nach seiner Auffassung keine Vollmacht in Lehrfragen und Angelegenheiten des christlichen Glaubens eingeräumt werden. Die Funktion der weltlichen Macht wurde in Analogie zu Röm 13 konsequent auf die Verfolgung und Verurteilung von Straftätern beschränkt. In seinen Schriften findet sich durchgängig die Auffassung, dass völlige Freiheit in Glaubensfragen herrschen müsse, die sogar von der weltlichen Obrigkeit gewährleistet und geschätzt werden sollte. „Die Oberkeit (ist) auch schuldig einsehen zû haben / damit des glaubens halb niemands jrer vnderthanen einigerley gewalt widerfahre.“¹⁴² Da Unglaube und Irrlehre ebenso in den geistlichen Bereich gehörten, wandte er sich dezidiert gegen die Verfolgung von Ketzern.

In der Forschung wird immer wieder auf die humanistische Prägung Schwenckfelds hingewiesen, die sich gerade im Eintreten für Duldsamkeit gegenüber anderen Lehrmeinungen zeigte. Auch er bekannte sich zu einem Basiskonsens des christlichen Glaubens: „So wer ich doch bereit und willig [...] yedermann, der Christum und seine warhait auch im minsten grade sucht, zutragen und zuduldenn. Allain das mir mein Glaub und gewissen drunder frej blibe.“¹⁴³

Seine Anthropologie erfasste den Menschen analog zu Erasmus als „Wesen der Mitte“, der in der Schöpfung eine Ausnahmestellung einnimmt.¹⁴⁴ Diese Bevorzugung des Menschen war für ihn aber eng an den Gnadenbeweis Gottes gebunden, durch den der Mensch „[...] ainig dahin fürbesehen / das er Vnter allen anderen Creaturen *allein* seines göttlichen *wesen / natur* / reichs vnnnd herlichkait aus gnaden teilhaftig werden sollt.“¹⁴⁵ Die schöpfungsgemäße Auszeichnung des Menschen ermögliche seine Aufnahme ins Zentrum der Trinität, wie sich an Christus exemplarisch erwiesen habe. Der kreatürliche Mensch, der seit dem Sündenfall ganz von Gott getrennt und verloren ist, sei jedoch mit der potenziellen Teilhabe am göttlichen Sein ausgestattet, wobei diese Aussage von Schwenckfeld stringent auf die Christologie und den dynamischen Vergottungsprozess des Men-

¹⁴¹ C. v. Schwenckfeld zit. nach: *Maron*, Individualismus, 131.

¹⁴² Ebd., 132.

¹⁴³ C. v. Schwenckfeld, zit. nach: *Lecler*, Geschichte, Bd. 1, 277.

¹⁴⁴ Vgl. *Maron*, Individualismus, 55.

¹⁴⁵ C. v. Schwenckfeld, zit. nach: ebd.

schen durch die Einwohnung Christi (*inhabitatio Christi*) im Geist bezogen wird.

Weiteres Augenmerk verdiente auch das Werk von Sebastian Franck (1499–1542), der eine durchaus eigenständige Konzeption von Duldsamkeit gegenüber Andersgläubigen vertrat.¹⁴⁶ Ein Grund, sich vom Luthertum abzuwenden, war der Streit um die Willensfreiheit, bei dem der humanistisch gebildete Franck sich auf die Seite des Erasmus stellte.¹⁴⁷ Er profilierte einen sogenannten „vierten Glauben“, der auf alle Äußerlichkeiten, Institutionen und heilsvermittelnde Instanzen verzichtete.

„Weiteren sind zu unsren Zeiten vornehmlich drei Glauben entstanden, die großen Anhang haben, nämlich der lutherische, der zwinglische und der täuferische. Der vierte Glaube ist schon auf der Bahn, nach dem man alle äußerliche Predigt, Zeremonie, Sakramente, Kirchenbann, Berufung als unnötig beiseite räumen und nur eine unsichtbare geistliche Kirche errichten will, in der Einigkeit des Geistes und des Glaubens versammelt, unter allen Völkern, allein durch sein ewiges unsichtbares Wort von Gott ohne ein äußerliches Mittel regiert.“¹⁴⁸

In Analogie zu Denck ging Franck aufgrund seiner Logos-Christologie von einer unmittelbaren Relation Gottes zum Menschen aus. Ausgehend von diesem spiritualistischen Glaubens- und Kirchenbegriff weitete er die Forderung der universalen Toleranz auch auf andere Religionen aus, was für das 16. Jahrhundert in dieser Klarheit einzigartig ist.¹⁴⁹

„Mir ist ein Papist, Lutheran, Zwinglian, Täufer, ja ein Türck ein guter Bruder, der mich zu gut hat und neben jm leyden kan, ob wir gleich nit ainerley gesinnt, durchauss eben sinn, biss uns Gott ein mal inn seiner schul zusam hilfft und ein sinns macht [...] Also sey auch kayner meines glaubens meyster und nöt mich nit, das ich seines Kopffes knächt sey, so sol er mein nechster und mir ein lieber Bruder sein, ob er ein Jude oder Samariter were will ihm liebs und guts thun, sovil mir müglich. Ich werffe kayn hin der mich nit hinwyrfft. Ich bin billig ein menschen einem menschen.“

Entschieden wandte er sich gegen jede Gewaltanwendung in Fragen der Religion und gegen den Glaubenszwang, wobei er sich besonders für das verfolgte Täuferium einsetzte.¹⁵⁰ „Da der individuelle Glaube eine Gabe Gottes ist, darf über den individuellen Glauben nur von Gott gerichtet werden, anderenfalls usurpiert der Mensch die Stelle Gottes.“¹⁵¹ In seiner irenischen Haltung gegenüber Andersgläubigen ging er sogar so weit, dass

¹⁴⁶ Vgl. Forst, Toleranz, 163; L. Blaschke, Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 42–63.

¹⁴⁷ Vgl. Lecler, Geschichte, 255; R. Kommoß, Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam, 1967; A. Wagner, Das Falsche der Religionen bei Sebastian Franck: zur gesellschaftlichen Bedeutung des Spiritualismus der radikalen Reformation, Berlin 2007 (Online Ressource), 12. Zur Abhängigkeit von Erasmus und seiner Lehre von der Willensfreiheit vgl. ebd., 489.

¹⁴⁸ Franck, zit. nach: Walter, Falsche, 519.

¹⁴⁹ Vgl. Guggisberg, Toleranz, 63.

¹⁵⁰ Vgl. Blaschke, Toleranzgedanke, 49; Walter, Falsche, 520 f.

¹⁵¹ Walter, Falsche, 521.

er Teilwahrheiten in anderen Auffassungen, selbst in nicht-christlichen Religionen erkennen konnte.

„Ja ich wirff auch kein Ketzler also hin dass ich das Kind mit dem Bade ausschütte, das ist die Wahrheit von der Lügen wegschlauder, sonder scheidet das Goldt von dem Roht. Dan(n) es ist kaum ein Heyd, Philosophus oder Ketzler der nit etwa ein gut stück erzhaten hab, das ich nit darumb verwirff, sonder als fein Goldt anbet, unnd gleich etwas auch mein Gott in Heyden und Ketzern finde Liebe und Ehre [...]“.¹⁵²

4. Ein kurzes Fazit

Aus den genannten Beispielen wird deutlich, dass die wenigen Protagonisten der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Frühen Neuzeit auf eine gemeinsame Wurzel im humanistisch geprägten Menschenbild zurückgehen. Alle vertraten, wenn auch mit durchaus unterschiedlicher Begründung, die Willensfreiheit des Menschen und leiteten aus ihr Aspekte der Toleranz gegenüber devianten Meinungen ab.

Die Schriften Castellios entfalteten durch italienische „Exilprotestanten“ eine beachtliche Wirkung, die für die Verbreitung nach England und Mitteleuropa sorgten. Den wichtigsten Einfluss übten seine Toleranztraktate auf die Entwicklung in Holland und England des 17. Jahrhunderts aus.¹⁵³ Eine Rezeptionsgeschichte Castellios wäre im Blick auf die Aufklärung gewiss lohnend, deren Anliegen er in mancher Hinsicht antizipierte. Hier könnte man auch das mutige Leben der Pfarrfrau und Mitreformatorenin Katharina Zell in Straßburg erwähnen, die sich konsequent für Glaubensfreiheit einsetzte.¹⁵⁴ Die Kompromisslosigkeit der Forderung nach einer Freiheit vom Gewissenszwang zeigt sich in Castellios Antwort auf Calvin aus dem Jahre 1554, die hier den Abschluss bilden soll. Dort heißt es lapidar: „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre zu verteidigen, sondern einen Menschen töten.“¹⁵⁵

Bibliografie

- Andresen, C. / Ritter, A. M. (Hgg.), Handbuch zur Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 2019.
- Augustijn, C., Humanismus, in: B. Moeller (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, H 2, Göttingen 2003.
- Bainton, R. H., Concerning Heretics, New York 1935

¹⁵² S. Franck, zit. nach: *Lecler*, Toleranz, 265.

¹⁵³ Vgl. *Guggisberg*, Toleranz, 64.

¹⁵⁴ Vgl. A. Strübind, Katharina Zell, 171–201.

¹⁵⁵ Castellio, zit. nach: *Guggisberg*, Toleranz, 88.

- Bender, H. S.*, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 111–134
- Benrath, G. A.*, Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus, in: *C. Andresen / A. M. Ritter* (Hgg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Göttingen 1998, 1–70
- Bergsten, T.*, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 1521–1528, Kassel 1961
- Blaschke, L.*, Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck, in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 42–63
- Brecht, M.*, *Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*, Berlin 1989
- Castellio, S.*, „De haereticis, an sint persequendi“, Magdeburg [i. e. Basel], 1554; „De haereticis an sint persequendi“, Reproduction en facsimilé de l'édition de 1554, avec une introduction de Sape van der Wouede, Genf 1954
- Eberlein, P. G.*, *Ketzer oder Heiliger? Caspar von Schwenckfeld der schlesische Reformator und seine Botschaft*, Metzingen 1999.
- Forst, R.*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M./New York 2000, 7–25
- Forst, R.*, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003
- Fried, J.*, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004
- Gockel, M.*, A Reformer's Dissent from Lutheranism: Reconsidering the Theology of Hans Denck (ca. 1500–1527), in: *ARG* 91 (2000), 127–148
- Gotthard, A.*, *Religionsfrieden*, Münster 2004
- Grossmann, W.*, Religious Toleration in Germany, 1684–1750, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 201, Oxford 1982
- Guggisberg, H. R.*, Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997
- , *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart 1984
- , Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *H. Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 455–481
- Härle, W.*, Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz, in: *Ch. Schwöbel / D. v. Tippelskirch* (Hgg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2002, 77–97.
- Hermanni, F.*, Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: *ders. / P. Koslowski* (Hgg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, 165–187
- Hoffmann, M.*, Erasmus im Streit mit Luther, in: *O. H. Pesch*, *Humanismus und Reformation. Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, München/Zürich 1985, 91–118
- Kisch, G.*, Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum, Tübingen 1969
- Kommoß, R.*, Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam, 1967
- Lohse, B.*, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995

- Maron, G., Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeld. Seine Theologie, dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff, Stuttgart 1961
- Matz, W., Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melancthons, Göttingen 2001
- Maurer, E., Der Streit um den freien Willen, in: *Glaube und Lernen* 21 (2006), 124–135
- McLaughlin, R. E., *The Freedom of Spirit, Social Privilege, and Religious Dissent. Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, Baden-Baden 1996
- Mokrosch, R. / Krüger, F. (Hgg.), *Humanismus und Reformation*, Münster 2001
- Oberman, H. A., *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1982
- , *Zwei Reformationen. Luther und Calvin. Alte und Neue Welt*, Berlin 2003
- Packull, W. O., Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München 1978, 51–59
- Packull, W. O., Art. „Hans Denck“, in: *TRE* 8, 488–490
- Reinhuber, Th., *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000
- Schulze, W., Augsburg und die Entstehung der Toleranz, in: J. Burkhardt / Stephanie Haberer (Hgg.), *Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur*, Berlin 2000, 43–60
- , Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung. Überlegungen zur Entstehung der Toleranz in der Frühen Neuzeit, in: H. Duchhardt (Hg.), *Der Westfälische Friede*, München 1998, 115–140
- Schumacher, O. (Hg.), *Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen*, Göttingen 1956 (Nachdruck 1988)
- Schwab, H.-R., „Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten“: Sebastian Castellio, in: N. Brieskorn / M. Riedenauer (Hgg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III*, Stuttgart 2003, 55–86
- Strübind, A., Katharina Zell – Eine Wegbereiterin für religiöse Toleranz, in: W. Ernst / U. Bohle (Hgg.), *Geschlechterdiskurse zwischen Fiktion und Faktizität. Internationale Frauen- und Genderforschung in Niedersachsen*, Tb. 3 (Focus Gender 6), Hamburg 2006, 171–201.
- Tanneberger, H. G., *Die Vorstellung der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen*, Stuttgart 1999
- Wagner, A., *Das Falsche der Religionen bei Sebastian Franck: zur gesellschaftlichen Bedeutung des Spiritualismus der radikalen Reformation*, Berlin 2007 (Online Ressource)
- Weigelt, H., Art. Kaspar von Schwenckfeld von (1489–1561) / Schwenckfeldianer, *TRE* 30, 712–719
- Westin, G. / Bergsten, T., *Balthasar Hubmaier. Schriften, Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. IX*, Gütersloh 1962
- Zweig, S., *Ein Gewissen gegen die Gewalt. Castellio gegen Calvin*, Frankfurt a. M. 1979.

Religiöse Erziehung als „Erziehung zur Freiheit“

Über ihre Unverzichtbarkeit in der Pluralität

Jürgen Heumann

1. Religiöse Erziehung zwischen Zwang, Patchwork und neuer Suche – ein Problemaufriss

„Meine Grundgefühle dir gegenüber scheinen mir Wut und Trauer: Wut über die jahrzehntelange Täuschung, die Qualen, die Zweifel, die vergeblichen Hoffnungen; Wut über die Beschämung, die mich überkommt, sobald ich mir vergebewärtige, daß ich wie ein Bettler hinter dir hergelaufen bin, mich selbst verleugnet habe.“¹

Das Zitat ist von Tilman Moser, einem mit Gott abrechnenden Psychotherapeuten, der in seinem Zorn und Schmerz über Gott wohl letztlich krank wurde. Im Grunde handelte es sich in dem wütenden Essay über Gott um eine Abrechnung mit einer spezifischen Form religiös-protestantischer Erziehung, die einen allgegenwärtigen Gott vor die Augen und Ohren des Kindes stellte, dem es sich nicht entziehen konnte. Hinzu kam die Enge eines protestantischen Lebens in der Kriegs- und Nachkriegszeit, die die libidinösen Gefühle und Bedürfnisse in „inbrünstig gesungene Kirchenlieder“ projizierte und Verschmelzungsphantasien stimulierte: „Es war ... für mich erhebend, wenn meine Stimme einzeln zwar wahrnehmbar war, doch mit der Stimme der Gemeinde verschmolz. Im Grunde war es das Ziel aller Lieder, Verschmelzung zu bewirken und Andacht hervorzurufen [...]“ (ebd., 56): Protestantische Erziehung als „verschmelzungsorientierte Erziehung zur Unfreiheit“, als normative Erziehung vom Kindergarten an und in der Familie fortgesetzt mit Tischgebet, Konfirmation, Karfreitagsweihestimmung und einem drohend-eifersüchtigen Gott, der kleinste Vergehen des Kindes nicht nur bemerkt, sondern darüber tief enttäuscht ist, der eine virtuell-körperliche Melange von Verschmelzung produziert und einen Schuldkomplex, demzufolge „unser Herr Jesus für unsere Sünden am Kreuz gestorben ist“.

Zeitenwechsel: Wenn ältere Generationen noch heute unter einer Unfreiheit produzierenden protestantischen Bildung leiden, so wird man die von Tilman Moser benannten Erziehungsmuster gegenwärtig durchaus noch finden, wenn auch nicht mehr in der Fläche, sondern in einzelnen Regionen, oder aber, hier allerdings mit zunehmender Tendenz, in spezifisch-fundamentalistisch geprägten religiösen Kulturen, im protestantischen

¹ T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1976, 79.

Kontext in evangelikalen, aber auch in muslimischen oder in „Neuen religiösen Bewegungen“.²

Im Wesentlichen geht es heute nicht mehr um eine verquere, zerstörende, unfrei machende religiöse Erziehung. Nicht die Befreiung von belastenden Gottesbildern ist das Problem, sondern das Finden von Orientierung in einer medienüberfluteten Welt, in der religiöse Versatzstücke mehr oder weniger plausibel angeboten werden. In dieser religiös aufgeladenen Medienwelt mit z.T. erheblichen, mythisch angelegten Gewaltszenarien (z.B. in der Welt der Computerspiele) zeigen sich neue, fast archetypisch zu nennende „Unfreiheiten“, wenn sich die Protagonisten aus ihren Rollenmustern der Gewalt und Zerstörung nicht befreien können bzw. die „Messias-Befreier“ nach identischen Mustern agieren. Aber auch der Zwang, sich entscheiden zu sollen und doch nicht zu können und so letztlich im Orientierungschaos zu versinken, ist ein Problem dieser neuen Freiheit.

Die neuen virtuellen, heimlich-religiösen Erzieher sind zunehmend wirkungsvoll und stellen dem jugendlichen Publikum einen eigenen religiösen Kosmos vor. So z.B. große Filmproduktionen wie Star Wars oder Literaturen wie Harry Potter. Auch Brauchtums- und Festaustausche, wie der Wechsel von Allerheiligen zu Halloween signalisieren eine Event-Religiosität mit eigener erzieherischer Wirkung. Angesichts der neuen Freiheiten, Religion event- und patchworkartig wahrzunehmen, wird jeder zu seinem eigenen „Religionsgestalter“. Letztlich ist dabei nicht entschieden, ob solche „Fantasy-Religiosität“ eher freiheitsorientierend ist oder aber wegen der inhaltlichen Diffusion und Breite nicht nur existenziell, sondern auch politisch in Unfreiheit umschlagen kann.

Und die realen Erzieher, die Eltern – tragen sie zu einer befreienden religiösen Erziehung bei? Die Frage stellt sich im Grund so nicht, haben Eltern doch ganz andere Sorgen: Heutige Eltern, die sich für ihre Kinder einen sinnvollen Zugang zur Religion wünschen, sind oft nicht in der Lage oder bereit dazu, eigene religiöse Erziehungsarbeit zu leisten. Gerade in einer immer unüberschaubarer werdenden Welt delegieren Eltern deshalb religiöse Erziehungsarbeit an den Kindergarten oder an die Schule.³ Damit

² Vgl. hierzu aus Oldenburger Forschungszusammenhängen: *I. Flöter*, Gott in Kinderköpfen und Kinderherzen. Welche Rolle spielt Gott im Alltagsleben zehnjähriger Kinder am Anfang des 21. Jahrhunderts? Eine qualitativ-empirische Untersuchung, Diss. Uni Oldenburg 2005; *H. Heyen*, Biographie-Faktor Höllenglaube. Eine qualitativ-empirische Studie aus religionspädagogischer Perspektive, Münster 2003; *ders.*, Spiritualität und Lebensdeutung einer jungen Hexe. Qualitative Analyse einer biographischen Erzählung, Berlin 2007; darüber hinaus gab und gibt es auch die verheerende Wirkung eines bürgerlichen „Fassadenprotestantismus“, wie ihn Fritz Zorn in seiner tragisch endenden Romanbiographie „Mars“ gezeigt hat. Vgl. *F. Zorn*, Mars. Mit einem Vorwort von Adolf Muschg, Frankfurt a. M. 1979.

³ Zu den Möglichkeiten einer religiösen Erziehung für nicht religiös gebundene Eltern in der Elementar- und Primarphase als den für Religion entscheidend prägenden Lebensphasen vgl. *J. Heumann*, Religiöse Erziehung durch Eltern heute? Relevanz, Möglichkeiten, Probleme, Grenzen, in: *F. Hellmich* (Hg.), Perspektiven für das Lehren und Lernen in der Grundschule. Theorie und Praxis der Grundschule, Hohengehren 2007. Zu Erziehung grundsätzlich vgl. *W. Kron*, wenn er definiert, Erziehung sei ein „[...] aufeinander

bekommt die öffentliche religiöse Erziehung und Bildung, also der Religionsunterricht, einen besonderen Stellenwert und zwar über seine konfessionellen Bindungen und auch über seinen marginalisierten Status an Schulen hinaus. Das pädagogische Paar „religiöse Erziehung“ und „religiöse Bildung“ werden zunehmend aufeinander verwiesen. Wie kann aber eine „Erziehung zur Freiheit“ unter gegenwärtigen pluralisierten Erziehungs- und Sozialisationsmustern, eingedenk des generell schweren Erbes bzw. der gerade gegenwärtig wieder erstarkenden religiös autoritär-fundamentalistischen Erziehungsstile aussehen und sich öffentlich legitimieren? Kann es eine *religiöse* „Erziehung zur Freiheit“ überhaupt geben? Mit religiöser Erziehung ist ja mehr gemeint als die Kenntnis unterschiedlicher Religionen im Sinne einer Religionskunde. Religiöse Erziehung will auf ein bestimmtes Glaubenssystem hin orientieren. Kann dies, wenn Eltern dafür nur noch bedingt Möglichkeiten und Ressourcen haben, Aufgabe einer öffentlichen Erziehung sein? Wären hier nicht einzig die Glaubensgemeinschaften zuständig, solches zu leisten?

Wegen der Abstinenz und Skepsis vieler Eltern gegenüber den Glaubensgemeinschaften einerseits, ihrer eigenen Hilflosigkeit andererseits, aber nicht zuletzt wegen des gesellschaftlichen und politischen Bedeutungsran- ges, den religiöse Sinnangebote haben, reicht es nicht, religiöse Erziehung an die Glaubensgemeinschaften zu verweisen; vielmehr ist es unumgänglich, nicht nur eine Unterrichtung in Religion, sondern auch eine religiöse Erziehung in der öffentlichen Schule zu gewährleisten. Die Schule wird nicht darauf verzichten können, Kindern und Jugendlichen gerade auch im Feld der Religion, z. B. hinsichtlich der virtuellen Erzieher der Medienwelt Reflexion, Einordnung und Orientierung mitzugeben und sie, das allerdings auch, zum andern hinsichtlich der Negativseite aller Religionen, nämlich in Unfreiheit und Tyrannis umschlagen zu können, kritisch zuzurüsten. Erziehung darf deshalb gerade im Kontext der öffentlichen Schule nicht ohne Bildung einhergehen, Bildung als einer theorie- und vernunftgeleiteten und doch empathiefähigen Orientierung im religiösen Feld, gepaart mit *personal* verantworteter Erziehung. Aber davon später.

Die grundsätzlichsste Frage nach der Möglichkeit einer freiheitsorientierten religiösen Erziehung lässt sich von der neueren Hirnforschung her stellen, wenn man die These akzeptiert, dass das menschliche Bewusstsein und Verhalten letztlich auf eine Folge elektrischer Regungen und Impulse zurückzuführen und der freie Geist (und damit eine freiheitsorientierte Erziehung von Menschen) wohl nur eine Illusion seien. Natürlich trifft diese

bezogenes gegenseitiges soziales Handeln oder ein Prozess symbolischer Interaktion zwischen mindestens zwei Personen [...], in welcher es um die gegenseitige Aufhellung und Aufklärung von Rollen, Positionen und Wertorientierungen, Normen, Intentionen und Legitimationen des sozialen Handelns und des dieses mitbedingenden sozialen und gesellschaftlichen Feldes geht. Erziehung ist somit an den demokratischen Grundwerten der Emanzipation und Verantwortung für das Ganze und der Individuation orientiert“, in: F. W. Kron, Grundwissen Pädagogik, München 1991, 58.

These nicht nur die religiöse Erziehung, sondern Erziehung überhaupt, weil sie zu der Vorstellung verführt, dass die Inhalte der Erziehung neuronal vorgeprägt wären. Das hat aber die Neurobiologie nie behauptet. Es geht ihr wohl darum, dass der Mensch im Netzwerk der Neuronen und elektrischen Impulse seine Orientierung, „interpretierend“ erst finden muss, dieses Netzwerk aber seine z. T. altersbedingten Grenzen hat, bzw. unter spezifischen neurophysiologischen Bedingungen agiert: „Die Großhirnrinde (Kortex)“, so der Neurodidaktiker Herbert Beck, „erweist sich [...] als einzigartig anpassungsfähige und zugleich selbst optimierende Struktur“.⁴ Diese Struktur ermöglicht zwar permanent neue Vernetzungen, i. S. neuer Lernzuwächse, die sich dann aber auch verstetigen bzw. im Gedächtnis verankern müssen: „Was Kinder und Schüler brauchen sind Beispiele. Sehr gute Beispiele und – wenn möglich – die richtigen und guten Beispiele. Auf die Regeln kommen die Schüler dann schon von selbst. Lernen erfolgt am Beispiel und nicht durch Instruktion und Predigten“ (ebd., 5). Da Erziehung ohne Lernen nicht zu haben ist, ginge es folglich darum, wechselnde Beispiele eines Inhalts in die Erziehung so einzubringen, dass sich der Inhalt, oder in diesem Zusammenhang die (religiöse) Orientierung verstetigen kann, aber dies eben nicht durch Instruktion, sondern durch Beispiel und Experiment. Die gegenwärtigen Patchworkgenerationen tun, in ihrer Sehnsucht nach orientierender Erziehung, genau dies, allerdings mit einem hohen psychischen Aufwand an Selbstregulation. Wenn solche Regulation gelingt, prägen sich Sinnmuster (religiöse oder andere) ein und geben Orientierung. Wenn sie nicht gelingt, „schwimmt“ der Suchende im Feld der Religion, mit den bekannten höchst unterschiedlichen Konsequenzen von Ignoranz über Unterwerfung bis zur Regression.

Gerade Strukturbildungsmöglichkeiten, Übungen am Objekt und Handlungsexperimente sind die pädagogischen Äquivalente zur hirneurobiologischen Organisation, so Beck. „Star Wars“, „Harry Potter“ u. a. Medienprodukte können als „Erzieher“ durchaus solche religiösen Strukturbildungs- und Handlungselemente dem Betrachter anbieten, mit der Möglichkeit, sie auszubilden und ihren Sinngehalt im Alltag orientierend einzuüben. Sie sind z. T. inhaltlich der Jesus-Botschaft gar nicht so fern und dies vice versa.⁵

Die von der Neurobiologie ausgehende Neurodidaktik macht damit nun aber nicht auf in Pädagogik und Religionspädagogik revolutionär Neues aufmerksam: „Manche Erkenntnis wird von fortschrittlichen Pädagogen schon seit Jahren so vorgetragen und sie versuchen auch, diese unterrichtlich umzusetzen. In vielen Bereichen können sie nun die Hirnforschung

⁴ H. Beck, Neurodidaktik oder: Wie lernen wir?, in: Erziehungswissenschaft und Beruf 3/2003, 4.

⁵ Vgl. G. Hüther, Wohin, wofür, weshalb? Über die Bedeutung innerer Leitbilder für die Hirnentwicklung, in K. Gebauer / G. Hüther (Hgg.), Kinder suchen Orientierung, Düsseldorf 2002, 6–25

oder Neurobiologie als Beweis anführen. In dieser Stringenz war das bisher nicht möglich“⁶.

Die Frage nach dem Geist bzw. der Willensfreiheit des Menschen stellt sich religionspädagogisch nicht in voller Schärfe. Freiheit entsteht durch die vielfältigen Möglichkeiten neuronaler Vernetzungen, ob bezogen auf Inhalte der Religion oder solche der Mathematik. Religiöse Erziehung hätte Bedingungen herzustellen, die solche Vernetzungen ermöglichen. Die schulische religiöse Erziehung weiß von solchen Bedingungen schon seit den Reform- und Arbeitsschulpädagogen nicht nur theoretisch, sondern hat dazu auch immer wieder bis ins Lehrerverhalten bzw. unterrichtliche Realisationen hinein Vorschläge gemacht.⁷ Fazit: Nichts ist stabil, selbst wir nicht mit unseren Identitäts- und Ichvorstellungen; das wissen Philosophie und Theologie aber schon seit der Antike.⁸

Fasst man die genannten Modelle religiöser Erziehung unter dem Aspekt einer Freiheitserziehung zusammen, so ist festzuhalten: Religiöse Erziehung als normative Erziehung im Sinne einer Instruktion oder eines „Glaubensgehorsams“ mit autoritärer Attitüde ist in der Breite der Gesellschaft heute kaum noch gegeben bzw. zu verwirklichen (es sei denn in fundamentalistischen Kreisen); kreative, vernetzte, handlungsorientierende und beteiligende Erziehungs- und Lernformen schließen autoritäre Formen aus. Das Problem, das sich in einer demokratischen Gesellschaft und pluralisierten Kultur stellt, liegt nicht in einer autoritären, sondern in einer autoritativen Traditionsvermittlung und religiösen Erziehung, die vom Erzogenen (bei aller Diskussion) als authentisch und überzeugend wahrgenommen werden muss; einer Erziehung, die „Spielräume“ eröffnet und doch über ausreichend Struktur, Kontinuität und Normativität verfügt, um lebbare Orientierungen zu gewähren. Es stellt sich also die Frage nach den Inhalten und Normen, die eine religiöse Erziehung vermitteln will, eingedenk dessen, dass freiheitliche Erziehung in der Geschichte der Pädagogik immer wieder neu erprobt und insbesondere theoretisch begründet wurde und bis heute Impulsgeber auch für eine religiöse Erziehung sein kann.⁹ Normatives

⁶ Beck, Neurodidaktik, 8.

⁷ Vgl. O. Eberhard, Arbeitsschule, Religionsunterricht und Gemeinschaftserziehung. Ein Beitrag zur Tat- und Lebenserziehung, Berlin 1920; G. Hilger, Lebendiges Lernen im Religionsunterricht. Zur religionspädagogischen Rezeption des Arbeitsschulprinzips in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, in: Katechetische Blätter 111 (1986), 28–37; vgl. exemplarisch H. Halbfas, Das Dritte Auge, Düsseldorf 1983.

⁸ Auch eine vermeintliche Glaubensidentität „hat sich nicht“. In vielschichtigen Erfahrungsprozessen bilden sich immer neue Identitätsmuster, die in überkommene integriert werden müssen. Ernst Blochs Diktum „Ich bin, aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst“ steht insofern nicht im Widerspruch zu gegenwärtigen hirnpfysiologischen Erkenntnissen. Vgl. auch W. Sparn (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Gütersloh 1990, und H. Luther, Identität und Fragment, in: Theologie Practica 20 (1985), 317–338.

⁹ Ich kann hier nicht auf die Vielfalt pädagogischer Freiheitstheorien eingehen und will nur einige prominente skizzieren, die auch für gegenwärtige Diskussionen relevant bleiben.

Jean-Jacques Rousseau: „Der Mensch ist frei geboren – aber überall liegt er in Ketten“, so verkündete der französische Moralphilosoph seine Einsicht in die Gesellschaft und produ-

muss sich heute im Kommunikationsmodell der symbolischen Interaktion vermitteln, d. h., um mit dem Pädagogen F. W. Kron zu reden, als „symbolische Interaktion zum Zwecke der Normenabklärung“. Solche „Normenabklärung“ heißt aber in der Alltagspraxis der Erziehenden nicht nur, „end-

zierte damit eine ganze Gesellschafts- und Erziehungsphilosophie, die er in seinem Roman „Emile – ou l'éducation“ der gelehrten Öffentlichkeit mitteilte. Für Rousseau gibt es dreierlei Lehrer: Die Natur, die Menschen und die Dinge, und die Erziehung hat die Aufgabe, für das Gleichgewicht dieser Erziehungsfaktoren zu sorgen. Der Erzieher darf dem Kind gegenüber keine Macht ausüben, es nicht zwingen, denn das Kind spürt seine Abhängigkeit, sozusagen von Natur aus, der es ja als Naturwesen nahe ist. Deshalb rät Rousseau: „Befehlt ihm nie und nichts, was es auch sein mag. [...] Er braucht nur zu wissen, dass er schwach ist und ihr stark seid, dass er also notwendigerweise von euch abhängig ist“, denn die Einsicht in die „naturegegebenen Notwendigkeiten“ [...] „macht es gefügig und folgsam“: „Wenn man, nach dem Grundriß den ich zu entwerfen angefangenen Regeln folgt, die den üblichen gerade entgegengesetzt sind, wenn man den Geist seines Zöglings nicht unaufhörlich in die Ferne führt, wenn man ihn nicht an andere Orte, in andere Himmelsgegenden, in andere Jahrhunderte, an die äußersten Enden der Erde, ja bis in den Himmel schweifen lässt, sondern sich vielmehr befließigt, ihn stets in sich selbst und auf dasjenige aufmerksam zu erhalten, was ihn unmittelbar angeht, alsdann wird man ihn zum Empfinden, zum Behalten und sogar zum Urteilen fähig finden. Dies ist die Ordnung der Natur“ (J.-J. Rousseau, *Emile oder von der Erziehung*. In der deutschen Erstübertragung von Siegfried Schmitz, Düsseldorf 1997, 352). Ein Kind, das sich in die Gesellschaft entsprechend dem Rousseau'schen Bild vom Gesellschaftsvertrag einfügen will und auf das Gemeinwohl ausgerichtet sein soll, muss sich ungehemmt entwickeln können, allein den Notwendigkeiten des Überlebens folgend.

Rudolf Steiner: Auch die Pädagogik Rudolf Steiners fühlte sich dem Satz von der Erziehung zur Freiheit verbunden. Er fragt, ähnlich wie Rousseau, wie Menschen in die soziale Ordnung integriert werden können, d. h. wie sie sich aus den ihnen von Natur aus mitgegebenen Fähigkeiten entwickeln und wie die Pädagogik dabei helfen kann. Besonders die Erlebnisfähigkeit und Handlungskraft des Kindes sollen gestärkt und gefördert werden. Das aber auf dem Hintergrund einer bestimmten Weltanschauung, derzufolge die besondere spirituelle Wahrnehmungskraft des Menschen gerade im Erziehungsprozess neu entdeckt und freigelegt werden muss. In Steiners didaktischem System spielen deshalb Kunst, Eurythmie und Naturbewusstsein eine besondere Rolle. Durch sie erlangt der Zögling Freiheit von erdgebundener Wahrnehmung und von den Sinnen unabhängige Einsicht in die spirituellen Prozesse des Kosmos (vgl. seine in einem Band herausgegebenen Vorträge im August 1922: R. Steiner, *Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst*, Dornach 1956).

Alexander S. Neill: 1921 gründete der von Sigmund Freud und Wilhelm Reich geprägte und der Reformpädagogik nahestehende A. S. Neill seine demokratische Schule „Summerhill“ in Suffolk (England), die er selbst nicht als eine antiautoritäre Schule, sondern als „selbstregulierende“ Schule verstand. Nur in der deutschen Rezeption der Studentenrevolte, die Neills Vorstellungen aufgriff, sprach man von „antiautoritär“ und projizierte damit letztlich doch wohl nur die eigenen Freiheits- und Befreiungssehnsüchte von der autoritären Vätergeneration. Summerhill ist ein pädagogischer Versuch, ohne oktroyierte Regeln mit selbstgesetzten Regeln leben zu lernen. Die Hauptmerkmale Selbstverwaltung, selbstbestimmtes Lernen und Freiheit von Moralvorstellungen stellen die Freiheit der Kinder in den Vordergrund und sollen sie von den durch Eltern, Lehrer, Staat, Kirche gesetzten Regeln befreien, um zu einem sich durch sie selbst organisierten Regelwerk zu kommen, das sie einsehen und akzeptieren können. Die Organisation der Schüler durch eine demokratisch legitimierte und an der Gewaltenteilung orientierte Staats-(Schul-)form bringen die Schüler dazu, per Einsicht ein schulisches Ordnungssystem zu akzeptieren, weil sie sich in diesem und durch dieses in ihren Interessen vertreten fühlen (vgl. A. S. Neill, *Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung*. Das Beispiel Summerhill, Hamburg 1969).

lose Diskussionen“ über die Gültigkeit von Verhaltensregeln und Normen zu führen, sondern ein Aushandeln diverser „Spielmöglichkeiten“. Für die religiöse Erziehung heißt das, solche „Spielmöglichkeiten“, ob im postmodernen Kontext oder im weiten Spektrum der Weltreligionen, von Grundstichen des Lebens her einzuüben. Der religionswissenschaftliche Begriff des Synkretismus könnte hier eine neue positive Konnotation erhalten.

Die evangelische Religionspädagogik, aufgeschreckt von den Freiheitsforderungen der Studentenrevolte, hat schon in den sechziger Jahren versucht, religiöse Erziehung in einer kritischen und pluralen Kultur gerade in ihren Freiheitspotenzialen herauszuarbeiten, wenn auch eher hermeneutisch verschämt und verdeckt und sehr textbezogen. Auf einen ihrer Protagonisten, Martin Stallmann, soll im folgenden Bezug genommen werden, weil hier für eine religiöse, gar protestantische Erziehung auch in der Pluralität ein m. E. gangbarer Rahmen aufgespannt wird, der selbst noch die genannte Problematik eines positiven Synkretismus im Auge haben könnte.

2. Erziehung zur Freiheit – ein protestantisches Erbe der religionspädagogischen Reformdiskussion

Die Religionspädagogik hat in ihren diversen Phasen immer wieder reformpädagogische Vorstellungen aufgenommen, wenn sie auch nie einer einzigen Richtung gefolgt ist.

Das Problem „Erziehung zur Freiheit“ stellte sich massiv Ende der sechziger Jahre, die ich mit den Stichworten Abbruch der Traditionen, Konflikt mit den Vätern, Studentenrevolte, „Muff unter den Talaren“, hermeneutische Konzepte kennzeichnen will. Die Frage, welche Bedeutung Tradition

Die Versuche Rousseaus, Steiners oder Neill's verdanken sich letztlich einem Menschenbild, das den Menschen als Naturwesen und damit, zumindest hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Einbindungen, Zwänge usw. als frei ansieht. Die natürlichen Ressourcen des Menschen gestatten ihm, wenn er sie denn lebt und nutzt, die Gesellschaft in ihrem Zwang zum Zusammenleben müssen zu reformieren, Impulse zu geben, die Diastase zwischen Subjekt und Gesellschaft überwinden zu können. Um dies zu ermöglichen, soll Erziehung als eine freie angelegt werden mit wenig Zwängen bzw. der Entdeckung von nicht zweckgebundenem Leben.

Religiöse Menschenbilder sehen demgegenüber den Menschen in Bezug zu einem Gott, im Juden- und Christentum sogar als Ebenbild Gottes: Der Mensch, in seiner Freiheit mit besonderer Verantwortung belegt, ist hier ein sich nicht selbst verdankendes, sondern aufgrund seiner Endlichkeit und Verletzlichkeit bedürftiges und darin unfreies Wesen. Pädagogische Freiheitsutopien, wie sie skizziert wurden, haben für religiöse Erziehung einen ambivalenten Charakter. Sie betonen (die auch religiös zugestandene) Freiheit des Menschen. Das ist angesichts autoritärer religiöser Erziehungsmodelle ein ungeheurer Gewinn, der religionspädagogisch immer mitbedacht werden muss. Religiöse Erziehung hätte aber auch die Fehlbarkeit und Unvollkommenheit des Menschen immer mit zu vermitteln, sowie seine unbedingte Verantwortung gegenüber Schöpfer, Mitgeschöpf und Schöpfung; Erziehung wäre also auf ein Menschenbild zwischen Freiheit und Gebundenheit hin anzulegen, mit der nur den Religionen möglichen Hoffnung auf Erlösung, d. h. auf eine letztliche Überwindung dieser Ambivalenz.

überhaupt hat und wie sie an eine Jugend erziehend weitergegeben werden könne, die diese als prinzipiell unfrei ansah und nach Befreiung von alten Zwängen, Normen, Anmutungen suchte, war die pädagogische Kardinalfrage des Jahrzehnts.

Der Göttinger Religionspädagoge Martin Stallmann fasste 1975 die seit Ende der sechziger Jahre geführten Debatten um einen der Tradition verpflichteten, jedoch emanzipatorisch orientierten Religionsunterricht programmatisch zusammen. Der Text liest sich Jahrzehnte später so, als sei er eben erst verfasst worden. Nach einer Beschreibung der Situation des Religionsunterrichts unter den Aspekten seiner gesellschaftspolitischen Bestreitung (wozu dient eigentlich Religionsunterricht – herrschaftsstabilisierende Funktion des RU, 1968!) und des Autoritätsverlustes des Christentums fragte Stallmann, „[...] ob christliche Tradition in einer emanzipierten Gesellschaft für Erziehung und Bildung endgültig jede Bedeutung eingebüßt hat.“¹⁰ Das religionspädagogische Kernproblem war bei ihm (damals wie heute), ob die durch den Religionsunterricht vermittelte Tradition zur Emanzipation des Menschen beitrage und ihm damit Freiheitspotenziale eröffne oder „bloßer Zwangsmechanismus) psychologischer oder soziologischer Art“ sei; Religion wurde damals, in der Folge einer neomarxistischen Kritik, lediglich als gesellschaftliches Vehikel zur Verhinderung von Freiheit gesehen. Stallmanns Antwort war zunächst eine Abweisung des Ansatzes, Religionsunterricht solle den Schülern Ethik und Sinn vermitteln, denn das Christentum „[lasse] sich in der heutigen Gesellschaft überhaupt nicht als ein bestätigend oder kritisch wirksamer Bestand von fraglos gültigen Wertsetzungen, Verhaltensregeln oder Sinndeutungen ausweisen und daher [dürfe] vom Religionsunterricht nicht erwartet werden, dass er die Schüler mit ideologischen Gewissheiten zur Sinngebung des Lebens versorgen und ihrer Verhaltensunsicherheit durch ein Normierungsangebot oder eine kritische Analyse traditioneller Maßstäbe entgegenwirken könne“. Vielmehr, so Stallmann: „Pädagogische Relevanz gewinnt ein die Glaubensvorstellungen auslegender Unterricht damit, dass in ihm notwendig nach Grund- und Grenzerfahrungen menschlichen Lebens gefragt werden muß, die auch dort wirksam sind, wo die Gültigkeit christlicher Lehrtradition fraglich geworden ist, daß in ihm überhaupt nach der Wirklichkeitserfahrung und deren Verständnis gefragt werden muß [...]“ (ebd., 341 f.). Die pädagogische Bedeutung des Religionsunterrichts lag für Stallmann in der „Auslegungshilfe“ über Glaubensvorstellungen, die sich letztlich symbolisch darstellen und zeigen, „dass der Mensch auch in der emanzipierten Gesellschaft, mehr als ihm bewusst sein mag, auf ‚Symbole‘ angewiesen sein kann, die als Zeichen der Erinnerung an einen Sinnzusammenhang eine gesellschaftliche Gruppe verbinden [...]“ (ebd., 343).

¹⁰ M. Stallmann, Tradition und Emanzipation, in: Religionspädagogik: Der evangelische Weg, hg. v. K. Wegenast, Darmstadt 1981, 331–343.

Der Emanzipations- und Freiheitsgewinn lag für Stallmann sowohl auf der Bildungs- als auch auf der Erziehungsebene und zwar in dem, was er *Auslegungshilfe* nannte. Wenn Pädagogik und Religionspädagogik im Erziehungs- und Bildungsalltag nicht auf Normen verzichten können, so konnte es sich doch für ihn, eben um der Freiheit von Menschen willen, nur um Hilfestellung bei deren Auslegung handeln, also um einen Diskurs, damit sie auf Verbindlichkeit hin modifiziert und vom zu Erziehenden auch als authentisch wahrgenommen werden können. Es ging ihm bei aller Normorientierung, bei allem Evangelischsein in der religiösen Erziehung um eine Anleitung zur Wirklichkeitserfassung des menschlichen Daseins. Daseins-/ Wirklichkeitserfassung und Auslegungshilfe waren für Stallmann die Erziehungsbegleiter; wer sie an seiner Seite hat, erzieht auch religiös zur Freiheit, einer Freiheit, die allerdings um die Gebrochenheit der menschlichen Existenz weiß und ihr nicht ausweicht bzw. ihr nur resignierend gegenübersteht.

Eine solche religionspädagogische Erziehungsvorstellung kann gut mit der pädagogischen von Friedrich Kron und der von ihm eingeforderten symbolischen Interaktion im Erziehungsprozess korrespondieren (vgl. Anm. 3). Sie scheint mir auch in der Gegenwart kaum ersetzbar, wenn Erziehung im demokratischen Staat Erziehung zu gegenseitiger Verantwortlichkeit heißt.

Eins ist jedoch zu bedenken: Religiöse Erziehung muss grade in der öffentlichen Schule gleichwohl nachweisen, wo ihre „sozusagen normative Substanz“ für eine Erziehung zur Freiheit zu finden ist, bzw. wie sie sich beschreiben lässt und was ihre Inhalte sind. Ich will deshalb im Folgenden solche Norm- oder Wertsubstanzen nennen, die mir als unverzichtbar für eine „Erziehung zur Freiheit“ erscheinen, und mich dabei zunächst beispielhaft am Dekalog orientieren, als einem wesentlichen unter vielen anderen normativen Inhalten aus der jüdisch-christlichen Tradition.

3. Zur normativen Substanz religiöser Erziehung zur Freiheit: Beispiele

3.1. Zunächst ein exemplarisches Beispiel aus der jüdisch-christlichen Tradition: Dekalog 1

Einen exemplarischen Freiheitsimpuls der jüdisch-christlichen Tradition stellt der Dekalog dar. Ich verzichte auf weitere Beispiele eines Freiheits- und Gerechtigkeitsbewusstseins, das die ganze Bibel durchzieht, weil wir es mit Dekalog 1 um einen m. E. grundlegenden Befreiungstext zu tun haben, der kaum wie ein anderer Text Judentum und Christentum von ihrer normativen Grundgestalt her geprägt hat, und ebenso für die europäisch-amerikanische Kultur von hoher Bedeutung ist.

Der Dekalog ist, folgt man Crüsemann,¹¹ ein sehr reflektiertes Produkt der theologischen Auseinandersetzung in einem spezifisch historischen

¹¹ Vgl. F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983.

Kontext. Für eine theologische Beurteilung bedeutet das, Aussagen über eine immerwährende Allgemeingültigkeit des Dekalogs zu verneinen. Er entspringt weder einer Verbalinspiration, noch ist er, um eine psychologische Kategorie zu verwenden, ein „juristischer Archetypus“. Was aber macht ihn, auch theologisch, zu einem immer noch bedeutenden Dokument, immerhin so bedeutend, dass nicht nur die Theologie, sondern auch Pädagogik und Religionspädagogik sich an diesen Text erinnern?

In einem Midrasch, wird die Bedeutung des Dekalogs mit folgender Geschichte umschrieben: „Warum wurden die Gebote nicht am Anfang der Thora gesprochen? Die Antwort [...] lässt sich durch ein Gleichnis geben: Es kam einmal ein Mann in eine Provinz und sagte zu den Einwohnern: Ich will euer König sein. Da antworteten die Einwohner: Hast du denn etwas Gutes getan, das dich berechtigen würde, unser König zu sein? Was tat er? Er baute ihnen eine Mauer. Er errichtete ihnen eine Wasserleitung. Auch führte er Krieg für sie. Dann sprach er wieder: Ich will euer König sein. Jetzt antworteten die Einwohner: Ja, Ja! So tat auch der Allgegenwärtige. Er führte Israel aus Ägypten, spaltete für sie das Schilfmeer, ließ ihnen Manna vom Himmel fallen, ließ einen Brunnen in der Wüste aufsprudeln, führte ihnen die Wachteln zu und erstritt für sie Amalek. Erst danach sprach er zu ihnen: Ich will euer König sein. Und darauf antworteten sie: Ja, ja!“ (Ebd., 11.)

Offenbar geht es im Dekalog (in dieser theologischen Komposition) nicht um ein kleinliches Feilschen um gesetzliche, wir würden heute sagen, juristische Dinge, nicht um eine Moralisierung des Alltagslebens, die bis ins Peinliche hinein dem Verletzer der Regeln nachweist, wie abgrundtief er versagt hat. Der ganze Text steht wohl eher unter den Prämissen einer Grunderfahrung, die in eine Grundsatzklärung Jahwes mündet. Jahwe will König sein, weil er etwas für die Menschen tut, nicht weil die Menschen sich ihm im Stil altorientalischer Despotie unterwerfen. Berücksichtigt man diesen Zusammenhang nicht, verkehren sich Sinn und Gehalt des Dekalogs in ihr Gegenteil. Eben darauf macht der zitierte Midrasch aufmerksam. Hier redet ein Gott, der nicht wie andere Götter Vorableistungen will, sondern der von sich aus etwas für die Menschen getan hat. Eine theologische Würdigung des Textes hat an dieser Grundsatzklärung anzusetzen. Gerhard von Rad sagt das sehr deutlich: Die Gebote sind

„auf keinen Fall [...] dem Bund in einem konditionalen Sinne vorgeordnet, als hinge das Inkrafttreten des Bundes überhaupt erst von dem geleisteten Gehorsam ab. Die Dinge liegen vielmehr genau umgekehrt: Der Bund wird geschlossen, und mit ihm vernimmt Israel die Offenbarung der Gebote.“ (Ebd., 12.)

In den ersten drei Geboten geht es im Grunde um nichts anderes als um diese Grundsatzklärung, von der aus nicht nur die Gebote selbst, sondern die ganze Geschichte Israels mit seinem Gott strukturiert werden. Das Erste und Zweite Gebot übersetzt Martin Buber¹² so:

¹² Der Dekalog wird hier zitiert nach der Übertragung von *M. Buber / F. Rosenzweig*, Die fünf Bücher der Weisung, Heidelberg ¹⁰1981, 205 f.

„Ich
 bin dein Gott
 der ich dich führe
 aus dem Land Ägypten, aus dem Haus der Dienstbarkeit
 Nicht sei dir
 andere Gottheit
 mir ins Angesicht [...]

 Trage nicht
 SEINEN deines Gottes Namen
 auf das Wahnhafte,
 denn nicht straffrei lässt ER ihn,
 der seinen Namen auf das Wahnhafte trägt.“
 (Buch Namen, 19, 23–20, 7)

Es finden sich hier drei Aussagen, eine Selbstvorstellung Gottes und die beiden Forderungen, die Würde Jahwes weder im Bild noch in der Rede zu missbrauchen.

Gegenüber der, modern gesprochen, liberalen antiken Auffassung, dass viele Götter ein Spiegelbild der vielfältigen Lebenserfahrungen der Menschen sind und sich sehr wohl untereinander vertragen können, zeigt sich im Dekalog ein autoritärer Gott, der andere Gottheiten in „seinem Angesicht“ nicht erträgt, ja, der den Anbeter solcher Götter verfolgt „bis ins dritte und vierte Glied“. So etwas würde man heute wohl als Sippenhaft bezeichnen mit Erinnerung an schlimmste Vergangenheit. Lässt man einmal das Martialische solcher Rede beiseite und bedenkt ihre Eigenart, dann ist nicht zu übersehen, dass Israel seine spezifische Gotteserfahrung einer kollektiven Rettung verdankt. Diese Rettung interpretiert es vom Anbeginn seiner Geschichte als „Befreiung“. Aus dem „Sklavenhaus der Dienstbarkeit“ hat Jahwe sein Volk befreit. Mit diesem Gott ist nicht Abhängigkeit, von welchen Mächten auch immer, sondern Freiheit und damit Gerechtigkeit verbunden. Die Wirklichkeit des antiken Menschen wird von seinen Erfahrungen und den ihnen zugeordneten Göttern strukturiert. Israel kennt im Verhältnis zu Jahwe nur eine Erfahrung, die Leib, Leben und Seele umfasst, die Erfahrung der Befreiung. Es kann nur Wahn sein, ein Zustand des Irreseins, wenn der Mensch „sein Herz“ an etwas hängt, das diese Erfahrung verdunkelt. Jene Erfahrungen und in ihrer Folge jene Gottheiten, die Ausschließlichkeit über das menschliche Leben beanspruchen, können nur wahnhafter Missbrauch des Gottesnamens sein. Solcher Missbrauch bezieht sich nicht nur auf einen kultischen Bereich, auch die Rechtsordnung ist betroffen. Wo von Jahwe die Rede ist, muss seine Würde und Ehre erhalten bleiben. Wie kann das geschehen, wenn bei seinem Namen falsch geschworen wird? Dieser Gott hat sein Volk ins Recht gesetzt, hat ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen. Seinen Namen zu missbrauchen, hieße, die Erfahrung der Gerechtigkeit nicht in ihrer ganzen Tragweite ernst zu nehmen, zuletzt wohl, den Frieden der Rechtsgemeinschaft aufs Spiel zu setzen.

Die Macht der Bilder und ihre suggestiven Ansprüche sind in diese Beurteilung einbezogen. Jedes Bild ist fixiert nach Ort und Zeit. Erst recht ein Götterbild. Es hat seinen Tempel und erhebt Anspruch auf eine „heilige“ Zeit, in der der Mensch sich ihm nähern darf. Jahwe braucht keinen Ort der Repräsentation und keine Zeit der Manifestation. Er ist weder im Himmel noch auf der Erde noch unter der Erde. Sein Merkmal ist, für sein Volk da zu sein: Ich werde sein, der ich sein werde. Wer sich ein Bild macht, weiß, wie etwas ist, gewinnt Macht über eine Situation oder über eine Person, auch über einen Gott. Jahwe „mag“ keine Bilder, er könnte nicht Jahwe sein, wenn er sich in einem Bild fangen ließe. Es geht hier nicht um das Thema Monotheismus versus Polytheismus, denn es wird im Dekalog nicht die Existenz anderer Götter bestritten (das geschieht vielleicht erst bei Deuterocesaja). In den ersten drei Geboten geht es um die Mächte, die allein Leben garantieren. Diese Macht kann aber nur Jahwe sein, nur er hat die große Befreiungstat in Gang gesetzt und zu einem guten Ende geführt. Niemand sonst.

Wenn ich nach den normativen Grundlagen einer jüdisch-christlichen Erziehung frage, dann sehe ich hier einen ungeheuren Freiheitsimpuls für eine sich immer mehr an die Vielfalt der normativ-zwingenden Eindrücklichkeit der Bilder und Medien verlierenden Gesellschaft. Man könnte in der Folge von Dekalog 1 sagen, „weniger Bilder/Medien, mehr Lebenseinsicht“. Eine „religiöse Erziehung zur Freiheit“ muss dem Einzelnen im Erziehungsgeschehen dazu verhelfen, die sein Leben bestimmenden Bilder und Mächte identifizieren zu können und Entscheidungskriterien zu erhalten, die Würdigkeit dieser Mächte zu beurteilen, um sich von ihnen befreien zu können. Das kann sich im Prinzip auch auf christliche Gottesbilder beziehen.

Der Impuls aus Dekalog 1 impliziert die Chance, eben nicht autoritär, sondern orientierend Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung in einer „religiösen Erziehung zur Freiheit“ zu gewährleisten. Sein normativer Anspruch ermöglicht mithin eine Lebenshaltung, die alle das menschliche Leben bestimmenden Bilder und Mächte doch nur als Teilmächte anerkennt und erst aus dieser Sicht heraus Freiheit auf die Länge des Lebens hin genauso wie für soziale Interaktionen im Alltag gewinnt¹³.

3.2. *Impulse für eine „Erziehung zur Freiheit“ aus dem Grundbestand der Religionen: Person, Zeit, Aufmerksamkeit (Wahrnehmung)*

Die Schriftreligionen Judentum, Christentum, Islam, aber auch der ostasiatische Religionskreis haben in unterschiedlichen systematischen und historischen Zusammenhängen wichtige Menschheitserfahrungen hervorgebracht, die ich hier auf die Dimensionen Person, Zeit, Aufmerksamkeit reduzieren will, ohne ihre Herleitung aus den diversen Religionssystemen

¹³ Vgl. zum Ganzen: J. Heumann, Der Dekalog. Theologische und religionspädagogische Perspektiven für eine Werteerziehung, in: B. Konz / U. Link-Wieczorek (Hgg.), Vision und Verantwortung. FS Ilse Meseberg-Haubold, Münster 2004, 178–192.

im Einzelnen begründen zu können. Diese Dimensionen haben in einer funktionalistischen und medialen Welt zunehmend Bedeutung, erst recht als Folie, auf der die Inhalte einer religiösen Erziehung wirksam werden können. Ihre Relevanz für religiöse Erziehung habe ich im Folgenden aus dem Bedürfnis von Schülern dargestellt:

Eine *Wiederentdeckung der Person* und ihrer Würde verlangt, dass wir Schülerinnen und Schüler nicht in ihrer schulischen Funktionsbeschreibung als solche wahrnehmen und ansprechen, sondern in ihrer eigenen Person und Individualität. Das mag ein pädagogischer Allgemeinplatz sein; Beobachtungen im schulischen Alltag zeigen aber, dass Schülerinnen und Schüler mit zunehmendem Lebensalter auf ihre Rollenfunktion im System Schule bezogen sind. Da, wo solche Rollenfunktionen alterstypische und -erforderliche Distanzierungen markieren, sind sie für Erziehung und Bildung bedeutsam.

Da, wo Lehrende und Lernende oft über Jahre hinweg miteinander verbunden sind, d. h. nicht nur in einem Arbeits- sondern auch in einem Lebenszusammenhang stehen, können solche Rollenzuschreibungen und -fixierungen aber eben nicht erzieherisch Freiheit eröffnen und Orientierung geben, sondern sie verhindern Freiheit durch ein normatives Menschenbild, das das Kind oder den Jugendlichen als einen „Leistungsträger“ oder „e-learner“, wie gängige modische Formeln suggerieren, ansieht und bewertet.

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hat in seinen pädagogischen Schriften immer wieder die Bedeutung des Verhältnisses zwischen Ich und Du beschrieben, eines Verhältnisses, in dem sich Persönlichkeit überhaupt erst entwickeln kann. Dies ist nicht romantisch oder ideologisch misszuverstehen, sondern stellt im pädagogischen Alltag harte Anforderungen an Konzentration, Interesse, Beteiligung und Verstehen des anderen sowohl auf der Seite der Lehrenden als auch auf der Seite der Lernenden. Situationen im Schulalltag, in denen ein solches Verstehen möglich ist, kann man nicht inszenieren. Sie sind abhängig von der Haltung und vom Menschenbild, das die Beteiligten in solche Situationen einzubringen in der Lage sind. Martin Buber spricht in expressionistischer Sprache vom „Innewerden einer Person“ und meint damit, einen anderen in seiner Ganzheit, unabhängig von den zu spielenden oder gespielten Rollen wahrzunehmen. Schülerinnen und Schüler, aber auch Lehrerinnen und Lehrer sind nach diesem Verständnis nicht Objekte von Institutionen oder (Lern-)prozessen, sondern in einem immer wieder neu zu führenden Gespräch einander begehrende Personen.¹⁴ Was Buber beschreibt, scheint mir eine Grundvoraussetzung für eine religiös-ethische Erziehung und Bildung gleichermaßen zu sein, nämlich: Die Authentizität und Würde des anderen zu erkennen und im Wechselspiel von Distanz und Nähe zu achten. Dazu bedarf es aber

¹⁴ Vgl. neben vielem anderen: *M. Buber*, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: *ders.*, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 41979.

einer in Situationen immer wieder neu zu erprobenden Herausbildung von Personalität.

Zeit zu haben mag im „geordneten“ schulischen Alltagschaos eine Forderung sein, der die einzelnen Beteiligten kaum nachkommen können, weder Schüler, noch Lehrer, noch Eltern. Im biblischen Buch Kohelet wird davon gesprochen, dass die unterschiedlichen Lebensphasen, Befindlichkeiten und Situationen, in denen Menschen sich finden, ihre je eigene Zeit haben: „Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit“ (Koh 3, 1). Damit ist auch gemeint, dass es Zeiten des Lernens und Zeiten der Muße gibt. Beide fallen in unserem Schulsystem nur selten zusammen. „Keine Zeit haben“, scheint eines der leitenden Worte unserer Kultur und auch der Schule zu sein, das durchaus auch Prestige fördernd eingesetzt werden kann: Wer keine Zeit hat, hat viel zu tun, und wer viel zu tun hat, bewirkt vermeintlich viel. Zum Lehren und Lernen benötigt man aber Zeit, zu unterschiedlich sind die zeitlichen Lernverläufe bei Schülerinnen und Schülern, zu breit und zu komplex die Unterrichtsinhalte. Wenn etwas „Wert“ beansprucht, seien dies nun Werthaltungen oder Sachinhalte, dann beanspruchen sie in der Regel ein bestimmtes Zeitvolumen, in dem sich nicht nur Wissen, sondern Erkennen und Verstehen entwickeln können und in dem eben nicht alles gleich gültig ist. Das Erkennen, das nicht alles *gleich gültig* und ebenso wenig *gleichgültig* ist, benötigt als seine Grundvoraussetzung das Zeithaben, also müßig-kreatives Umgehen mit der Zeit, die die Schule zur Verfügung stellt. Es ist zu fragen, ob uns methodisch und technisch routinierte und verfeinerte Lernimpulse und Lernverläufe wirklich die Möglichkeit geben, das Andere und Fremde verstehen zu können, d. h. an ihm so teilzuhaben, dass es nicht in der Distanz eines „Lern-Objektes“ verblasst. Insofern braucht die Schule vielleicht nicht *mehr* Zeit, aber ein anderes Umgehen mit der Zeit, ein Umgehen, das Zeit gibt, um den Wert der Inhalte, Erfahrungen und Haltungen prüfen zu können.¹⁵

Aufmerksame, wahrnehmende Erziehung und Lernen stützen sich auf „hinsehen“, „beobachten“ und „bemerken“. Zusammenfassen lässt sich dies in einem Begriff, der der Mystik aller Religionen entstammt, dem Begriff „aufmerksam werden“ und sich selbst, anderen und der Natur eine „lange Weile“ ermöglichen, so der wohl bedeutendste deutsche Mystiker Meister Eckhart.

Für *Lehrerinnen und Lehrer* als Erziehende heißt das, auf die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler *aufmerksam* zu werden, indem die kindliche und jugendliche Lebenswelt gekannt und ihr ein eigener Sinn zugestanden wird. Das kann z. B. folgende Fragen provozieren: Welche Medien werden rezipiert, und warum werden gerade diese Medien „geliebt“? Welche Interessen werden mit wem in der Freizeit verwirklicht, und warum ergibt das

¹⁵ Vgl. J. T. Fraser, *Die Zeit*. Auf den Spuren eines vertrauten und doch fremden Phänomens, München 1991; F. Schweitzer, *Zeit*. Ein neues Schlüsselthema für Religionsunterricht und Religionspädagogik, in: JRP 11 (1995), 145-164.

für die Einzelnen Sinn? Welches emotionale oder intellektuelle Interesse gibt es an den jeweiligen Lehrpersonen? Woran lassen sich nicht nur schulische Probleme von Schülerinnen und Schülern erkennen?

Hinsichtlich der *Unterrichtsinhalte* geht es um ein „Bemerken“ der „elementaren Anfänge“ in jedem Inhalt (K. E. Nipkow¹⁶). Was sind die elementaren Aspekte der Lerninhalte, die quasi die Grunderfahrungen von Menschen thematisieren?

Wo finden sich diese elementaren Aspekte zum anderen aber auch aktuell in der Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen? Welchen Bezug haben die Schülerinnen und Schüler in ihrer jeweiligen Befindlichkeit zu den Inhalten bzw. welche Möglichkeiten sind ihnen gegeben, mit dem jeweiligen Lerninhalt etwas „anzufangen“?

Ethische und religiöse Aufmerksamkeit registriert Konflikte und Brüche, die Differenz von Sein und Sollen, von Heil und Unheil. Das Fremde und Ungewohnte soll als solches „bemerkt“ werden, auch wenn es sich doch als vermeintlich bekannt darstellt. Wie und wo wird Verantwortung wahrgenommen, auch für physische, psychische und soziale Opfer? Ein solches „Aufmerksamwerden“ dafür, dass der einzelne Mensch mehr ist als die Summe seiner Fähigkeiten und dies immer auch in unterschiedlichsten Transzendenzbezügen artikuliert, zählt zu einer Grundvoraussetzung religiöser Erziehung und ethischen Lernens.¹⁷

4. Fazit

Von einer „religiösen Erziehung zur Freiheit“ in der Pluralität, ob in der Schule oder im Elternhaus, möchte ich meine Überlegungen zusammenfassend dann sprechen, wenn

- sie nach den Existenzwirklichkeiten des menschlichen Lebens zu fragen lehrt und sich im hermeneutischen Sinne als „Auslegungs- und Orientierungshilfe“ im „Streit“ um diese Wirklichkeiten versteht, sowie,
- ausgehend vom Horizont der eigenen Tradition, bewusst die Freiheitsimpulse anderer religiöser Traditionen aufnimmt und dabei
- die Freiheits- und Gerechtigkeitsimpulse der eigenen wie anderer Traditionen für das Ganze von Individuum und Gesellschaft symbolisch-interaktiv in den Erziehungsprozess einbringt;

¹⁶ K. E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. II: Gemeinsam leben und glauben lernen, Gütersloh 1982.

¹⁷ Vgl. G. Hilger, Wahrnehmung und Verlangsamung als religionsdidaktische Kategorien. Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt, Weinheim 1998. Vgl. zum Ganzen: J. Heumann, Nicht für Kirche oder Schule, für das Leben lernen wir. Gedankenskizze zu einer lebensweltorientierten (Religions-) Pädagogik, in: K. J. Lesch / E. Spiegel (Hgg.), Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert, Kevelaer 2004, 78–85.

- nicht zuletzt, die in den Religionen formulierten Grunddimensionen und -orientierungen für ein „heiles Leben“, z. B. Personalität, Zeit, Aufmerksamkeit auf der Ebene praktischen Erziehungshandelns auch umsetzt.

In diesem Sinne ist eine „religiöse Erziehung zur Freiheit“ zwar aus protestantischer Perspektive hergeleitet. Sie entfaltet sich jedoch erst im „spielerischen Aushandeln“ einer Teilhabe auch an anderen religiösen Traditionen.

Für eine spezifisch protestantisch-religiöse Erziehung in der öffentlichen Schule ist dabei das Zusammenspiel von Bildung und Erziehung unverzichtbar.

Bibliografie

- Beck, H.*, Neurodidaktik oder: Wie lernen wir?, in: Erziehungswissenschaft und Beruf 3/2003, 8
- Buber, M.*, Elemente des Zwischenmenschlichen, in: *ders.*, Das dialogische Prinzip, Heidelberg ⁴1979
- *Rosenzweig, F.*, Die fünf Bücher der Weisung, Heidelberg ¹⁰1981
- Crüseman, F.*, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München 1983
- Eberhard, O.*, Arbeitsschule, Religionsunterricht und Gemeinschaftserziehung. Ein Beitrag zur Tat- und Lebenserziehung, Berlin 1920
- Flöter, I.*, Gott in Kinderköpfen und Kinderherzen. Welche Rolle spielt Gott im Alltagsleben zehnjähriger Kinder am Anfang des 21. Jahrhunderts? Eine qualitativ-empirische Untersuchung, Diss. Uni Oldenburg 2005
- Fraser, J. T.*, Die Zeit. Auf den Spuren eines vertrauten und doch fremden Phänomens, München 1991
- Halbfas, H.*, Das Dritte Auge, Düsseldorf 1983
- Hellmich, F.* (Hg.), Perspektiven für das Lehren und Lernen in der Grundschule. Theorie und Praxis der Grundschule, Hohengehren 2007
- Heumann, J.*, Der Dekalog. Theologische und religionspädagogische Perspektiven für eine Werteerziehung, in: *B. Konz / U. Link-Wieczorek* (Hgg.), Vision und Verantwortung. FS Ilse Meseberg-Haubold, Münster 2004, 178–192
- , Nicht für Kirche oder Schule, für das Leben lernen wir. Gedankenskizze zu einer lebensweltorientierten (Religions-)Pädagogik, in: *K. J. Lesch / E. Spiegel* (Hgg.), Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert, Kevelaer 2004, 78–85
- Heyen, H.*, Biographie-Faktor Höllenglaube. Eine qualitativ-empirische Studie aus religionspädagogischer Perspektive, Münster 2003
- , Spiritualität und Lebensdeutung einer jungen Hexe. Qualitative Analyse einer biographischen Erzählung, Berlin 2007
- Hilger, G.*, Lebendiges Lernen im Religionsunterricht. Zur religionspädagogischen Rezeption des Arbeitsschulprinzips in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, in: Katechetische Blätter 111 (1986), 28–37

- , Wahrnehmung und Verlangsamung als religionsdidaktische Kategorien. Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik, in: *H.-G. Heimbrock* (Hg.), *Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt*, Weinheim 1998
- Hüther, G.*, Wohin, wofür, weshalb? Über die Bedeutung innerer Leitbilder für die Hirnentwicklung, in *K. Gebauer / G. Hüther* (Hgg.), *Kinder suchen Orientierung*, Düsseldorf 2002, 6–35
- Kron, F. W.*, *Grundwissen Pädagogik*, München 1991
- Luther, H.*, Identität und Fragment, in: *Theologie Practica* 20, 1985, 317–338
- Moser, T.*, Gottesvergiftung, Frankfurt a. M. 1976, 79
- Neill, A. S.*, *Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung. Das Beispiel Summerhill*, Hamburg 1969
- Nipkow, K. E.*, *Grundfragen der Religionspädagogik*, Bd.: *Gemeinsam leben und glauben lernen*, Gütersloh 1982
- Rousseau, J.-J.*, *Emile oder von der Erziehung*. In der deutschen Erstübertragung von S. Schmitz. Düsseldorf 1997
- Schweitzer, F.*, Zeit. Ein neues Schlüsselthema für Religionsunterricht und Religionspädagogik, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 11 (1995), 145–164
- Sparn, W.* (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* Gütersloh 1990
- Stallmann, M.*, Tradition und Emanzipation, in: *Religionspädagogik: Der evangelische Weg*, hg. v. K. Wegenast, Darmstadt 1981, 331–338
- Steiner, R.*, *Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst*, Dornach 1956
- Zorn, F.*, *Mars*. Mit einem Vorwort von Adolf Muschg, Frankfurt a. M. 1979

„Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit“

Eine theologische Interpretation des paulinischen Freiheitsverständnisses im Galaterbrief

Martin Pöttner

Mit dem Freiheitsverständnis im Galaterbrief betreten wir das religiöse Feld, auf dem der Protestantismus seit Martin Luther gewachsen ist.¹ Die Texte des Apostels Paulus sind klassische Texte der Freiheitsdiskussion im christlich-religiösen Kontext – und sie finden immer wieder auch Interesse bei jüdischen Glaubenden und Gelehrten.² Man sieht schon am rhetorisch zugespitzten Titelzitat: „Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit“, dass es hier vielleicht manches zu verstehen gibt, zunächst sieht man aber, dass das Christentum aus der paulinischen Perspektive eine Erlösungsreligion darstellt, die aus der Unfreiheit, der Sklaverei zur Freiheit führt.³ Die entsprechende befreiende Erlöserfigur ist Christus, beispielsweise nicht eine Selbstbefreiung der unfreien Menschen. Die paulinische Auffassung kann also als komplexe Religion der Freiheit verstanden werden, die sich einer befreienden Erlösung durch Christus verdankt.

Ein solcher Text fällt nicht vom Himmel, ich beschreibe daher zuerst in allgemeinen Zügen den religionsgeschichtlichen Kontext, wie er sich aus

¹ Vgl. die aufschlussreiche Interpretation der Position Luthers im Kontext insbesondere der sogenannten Libet-Experimente von W. Härle, *Der freie Wille in theologischer Sicht*, in: J. Tröger (Hg.), *Haben wir einen freien Willen? Studium generale*, Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg 2005, 151–174. Aus philosophischer Perspektive sehr anregend ist E. Tugendhat, *Willensfreiheit und Determinismus*, in: J. Tröger, *Freier Wille*, 9–29. Zu den grundlegenden Fragen vgl. meinen Vortrag zum zeitlichen Selbstverhältnis.

² Vgl. z. B. A. R. E. Agus, *Heilige Texte*, München 1999, 104 ff.

³ Die hier übrigens jüngst kaum zu Recht im Vordergrund stehenden sogenannten „Libet-Experimente“ besagen ja nach Libet selbst durchaus etwas anderes als dasjenige, was im öffentlichen, nicht selten massenmedialen Diskurs übervereinfachend damit verbunden wird. Die Versuchsanordnung war derart, dass Libet seine Probanden aufgefordert hatte, *dann* eine Handbewegung auszuführen, wenn sie einen *Drang* (*urge*) verspürten, dies zu tun. Dieser Versuchsanordnung entsprechen die Ergebnisse zum sogenannten Bereitschaftspotenzial, das sich vor der Ausführung der Handlung aufbaute. Es steht möglicherweise für jenen „Drang“, vgl. auch Härle, *Der freie Wille*, 164–167, und Libets Selbstinterpretation *B. Libet, Timing of Conscious Experience. Reply to the 2002 Commentaries on Libet's Findings*, in: *Consciousness and Cognition* 12 (2003), 321–331; *ders.*, *Haben wir einen freien Willen?*, in: C. Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse* (es 2387), 2004, 268–289, zum „Drang“ vgl. z. B. 270 f., 282 f., dort auch knapp Libets religiöse Auffassungen. Kritisch zu Experiment und Deutung äußert sich T. Fuchs, *Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Willensfreiheit*, in: M. Heinze / T. Fuchs / F. M. Reischies (Hgg.), *Willensfreiheit – eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Berlin 2006, 49–60, hier: 58.

einer Grundproblematik des zeitgenössischen Judentums ergibt, die sich in unserem Text spiegelt (1).

Dann interpretiere ich den Text Galater 5,1–6 etwas genauer, nämlich die Gestalt der aus der todbringenden Sklaverei des Gesetzes befreiten Freiheit, die als Glaube in der Liebe wirksam ist – und im Geist das Angeld der endgültigen Gerechtigkeit in sich trägt (2). Darüber hinaus muss deutlich werden, wie man aus der todbringenden Sklaverei des Gesetzes herauskommt, die ja jetzt eine Geschichte des Fluchs geworden ist, es geht um eine Interpretation des Christusbildes, dass Christus uns freigekauft hat, indem er selbst segensreich für uns Fluch wurde, wie es nach Galater 3,13 f. der Fall ist (3).⁴ Den Abschluss bilden einige Überlegungen zu der mystischen Beschreibung des neuen Lebens in der Freiheit des Glaubens als eigenes Sterben und Leben Christi in mir – also die paulinische mystische Erfassung der neuen qualitativen Identität der Glaubenden, wie sie in Galater 2,19 f. angedeutet wird (4).

1. Die Entstehung des paulinischen Christentums aus dem Geist des Judentums

Wieso kommt es zu zwei verschiedenen Religionen Judentum und Christentum, wenn sie doch beide denselben Gott zu verehren vorgeben? Sind es dann Missverständnisse, menschliche Eitelkeiten, Machtspiele usw., welche die Trennung des Christentums vom Judentum bzw. die schließliche wechselseitige Konsolidierung des rabbinischen Judentums und des frühen Christentums im zweiten Jahrhundert d. Z. plausibel erklären? Das ist sicher auch der Fall. Aber dies erklärt nicht hinreichend die stabile Unterscheidung von Judentum und Christentum. In der Folge ist nur von der Entstehung des *paulinischen Christentums* die Rede. Die Position des Paulus ist keineswegs die einzige, die im Neuen Testament vorhanden ist. Nahezu kontradiktorisch steht ihr die Position des Jakobusbriefs gegenüber, die zwar christlich ist, weil sie den Christus (im Sinne von Jesus von Nazaret) als Erlöserfigur vor allem als Weisheitslehrer sieht, aber nicht zuletzt auch als Richter im Gericht. Beurteilt wird aber im Gericht, wie man im Glauben gehandelt hat. Jakobus *verbindet* also eine hoch stehende Sittlichkeit mit der Erlösung – und es ist genau diese Position, die Paulus tatsächlich verneint bzw. vollkommen ausgeschlossen hat. Das Problem des Paulus ist im Übrigen in der „Bergpredigt“ ebenso klar präsent, die von Paulus u. a. jüdischen Gelehrten in der Tora diagnostizierte Aporie ist im (ausschließlich) auf Gott bezogenen Lohn sehr gut sichtbar, den der/die Handelnde emp-

⁴ Zu den methodischen Fragen vgl. M. Pöttner, Formatives Christentum. Erwägungen zu einer historisch-semiotischen Konzeption, in: O. Wischmeyer (Hg.), Herkunft und Zukunft der Neutestamentlichen Wissenschaft, Tübingen u. a. 2003, 165–183. Dies wird hier nur angewendet und nicht mehr erläutert.

fängt, wenn sie oder er die hoch stehende Sittlichkeit der neuen Auslegung der Tora durch Jesus von Nazaret tut. Hier reagieren die apokalyptischen dualistischen Bilder im Matthäus-Evangelium auf die Aporie der hoch stehenden Sittlichkeit, niemand kann sicher sein, dass er oder sie tatsächlich zu den Gesegneten gehört, wie Matthäus 25, 31 ff. wohl zu verstehen geben will – und worin auch der Sinn von Matthäus 7, 21 ff. bestehen könnte. Denn obgleich die Gesegneten das eindeutig Richtige getan haben und die Verfluchten das eindeutig Falsche getan haben, sind beide doch im Gerichtsszenario *überrascht*, dass sie Verfluchte und Gesegnete sind.

Dass uns in den echten paulinischen Texten in einer religionswissenschaftlichen Perspektive tatsächlich eine *neue Religion* begegnet, zeigt sich schlicht daran, dass Paulus das jüdische Initiationsritual der Beschneidung durch das ihm durchaus in gewisser Weise verwandte *Initiationsritual* der Taufe ersetzt (vgl. etwa Röm 6). Ebenso wird das Herrenmahl anstelle des jüdischen Übergangsrituals Pessach (Passah) mit den synoptischen Texten als neues *Übergangsritual* der endzeitlichen Gemeinde aus Juden und Griechen (bzw. Völkern) verstanden. Paulus verstand diese neue Entwicklung als Vollendung des Judentums, wenn man so sagen darf (Röm 9–11). Auch die sich dem Evangelium von Jesus als dem Christus verweigernden jüdischen Glaubenden werden ja bei der Wiederkunft des Erlösers vom Zion her gerettet – niemand ist aus paulinischer Sicht vom Heil ausgeschlossen, weil Gott ja alle zusammen unter den Ungehorsam verschlossen hatte (Röm 11, 32), damit er sich aller erbarme.

Wie man am Jakobusbrief aber sehr deutlich sieht, waren keineswegs alle Christ/inn/en mit der paulinischen Position einverstanden, auch das Matthäus-Evangelium nimmt eine andere Perspektive ein, obgleich es m. E. der paulinischen Position in vieler Hinsicht gerade aufgrund seiner Erfassung des eigentlichen Problemniveaus näher steht, als dies in der neutestamentlichen Exegese gewöhnlich angenommen wird. Ebenso sieht das lukanische Doppelwerk mit seiner Konzeption der christlichen Kirche als Fremdlinge in Israel die Sache markant anders, weshalb in der Apostelgeschichte auch eine andere Paulusdarstellung vorliegt, als sie sich für eine/n unbefangene/n Historiker/in aus den zweifellos echten, wenn auch im Editionsprozess der Paulusbriefsammlung und des NT zusammen mit der LXX insgesamt überarbeiteten paulinischen Briefen (Römer, 1 + 2 Korinther, Galater, Philipper, 1 Thessalonicher*, Philemon) nahelegt.⁵ Trotzdem ist der paulinischen

⁵ Nach F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik (stw 211), 1977, 71, gehören „Hermeneutik und Kritik, beide philologische Disziplinen“ „zusammen, weil die Ausübung einer jeden die andere voraussetzt. Jene ist im Allgemeinen die Kunst, die Rede eines andern, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen, diese die Kunst, die Echtheit der Schriften und Schriftstellen richtig zu beurteilen und aus genügenden Zeugnissen und Datis zu rekonstruieren“. In der Frage der „Kritik“ ist die neutestamentliche Wissenschaft seit Baruch de Spinoza weit vorangeschritten, während die Arbeit für die „Hermeneutik“ nach meinem Eindruck noch viele Aufgaben und Herausforderungen aufweist. Zum Sachstand bei der „Kritik“ vgl. G. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturge-

Grundeinsicht aus wirkungsgeschichtlicher Perspektive⁶ eine religionsbildende Funktion zuzuschreiben,⁷ auch wenn die Position des Paulus keine ungeteilte Zustimmung in der neuen Religion gefunden hat. Ob und gegebenenfalls wie Jesus selbst die Sache einer Religionstransformation oder gar einer neuen Religion gesehen hat, lässt sich den Quellen nicht sicher oder auf eine wissenschaftlich verantwortbare Weise entnehmen, weil es keine zwingenden Kriterien für unzweifelhaft echte oder unzweifelhaft unechte Jesusworte gibt.⁸ Hier variieren die Abduktionen (Hypothesen) der Neutestamentler/innen stark, weil es eben Abduktionen aus verschiedenen Perspektiven sind – und keine stabilen Induktionen ausgebildet werden können. So bleibt es bei den Evangelientexten, die alle unterstellen, dass es zu einer neuen Religionsbildung gekommen ist, die freilich dem Judentum und seiner kulturellen Leistung überwiegend respektvoll, freundlich und dankbar gegenüber steht, weil es den einen Gott verehrt, den auch die Christ/inn/en verehren.⁹ Im Unterschied zu jüdischen Texten unterstellen alle christlichen Texte in differenzierter Weise, *dass Jesus von Nazaret als entscheidende Erlöserfigur verstanden werden muss*. Von den gnostischen Texten sind sie dadurch unterschieden, dass es in der Regel eher nicht Jesus von Nazaret ist, der als Erlöserfigur fungiert, sondern (falls überhaupt) bestenfalls dessen pneumatisches Selbst o. Ä.¹⁰

schriftliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg 2007. Hier sind wohl nur noch die rhetorischen Arbeiten stärker zu berücksichtigen. Zu meiner im kritischen Anschluss an David Trobisch (vgl. *D. Trobisch*, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel [NTOA 31], Fribourg [CH] u. a. 1996) abweichenden Auffassung der Ausbildung einer präkanonischen Edition im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts d. Z.; vgl. die Skizze in *Pöttner*, Formatives Christentum, aber auch *Theißens* Bedenken, 303 ff.

⁶ Vgl. *M. Pöttner*, Art. Wirkungsgeschichte, in: TRE 36 (2004), 123–131.

⁷ Aus paulinischer Sicht wäre das verzichtbar gewesen, weil er die „Wiederkunft des Herrn“ sehr bald erwartete (vgl. insbesondere Röm 15, 14 ff.).

⁸ Anders aber z. B. *G. Theißen / A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001. M. E. ist durch die Einsicht, dass die kleinen Gattungen der Evangelien die Gattungen der Progymnasmatia sind (Chrie, Parabel, Gnome, Fabel [Mythos]) und man beim Erlernen des Schreibens des Griechischen ebenfalls lernte, diese Gattungen *situationsgerecht* anzupassen, nicht zuletzt die historisch-kritische Sicherheit entfallen, dass es völlig voneinander unabhängige Texttraditionen gebe, deren Übereinstimmung bei sonstiger Ungleichheit dann einen Rückschluss auf Jesus von Nazaret erlaube.

⁹ Ausschlaggebend ist stets die Feststellung, dass in den neutestamentlichen Texten neue Rituale vorausgesetzt sind. Ich folge auf meine Weise einer Überlegung von *G. Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2003, 59 ff., 171 ff., wobei ich meine, dass man es bei der religionswissenschaftlichen Bezeichnung „Rituale“ belassen – und den durch die Priesterreligion belasteten Begriff „Sakramente“ vermeiden sollte. Allerdings ist klar, dass die entscheidenden Rituale, das permanente Übergangsritual Abendmahl und das Initiationsritual Taufe im Neuen Testament als tatsächlich wirksame Zeichenprozesse betrachtet werden.

¹⁰ Vgl. ähnlich auch *J. Schröter*, Ideologie und Freiheit. Die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen einer Bibelübersetzung, in: ZThK 104 (2007), 142–171, hier: 151 ff. Die entscheidende Frage ist stets, ob einem eine derartige Position als eigene Lebensmöglichkeit

Die Unterscheidung, welche die spätere Unterscheidung von Judentum und jedenfalls des paulinischen Christentum als unterschiedliche Religionen ergibt, ist in der Geschichte des Judentums selbst präfiguriert. In einem seiner zentralen Texte heißt es:

„Siehe, ich habe dir heute vorgelegt Leben und Glück, Tod und Unglück. Wenn du auf das Gesetz des Herrn, deines Gottes hörst, das ich dir heute gebe, indem du den Herrn, deinen Gott, liebst und in seinen Wegen wandelst und seine Gebote, Satzungen und Rechte hältst, so wirst du am Leben bleiben und dich mehren, und der Herr, dein Gott, wird dich segnen in dem Lande, wohin du ziehst, es zu besetzen. Wenn sich aber dein Herz abwendet und du nicht hören willst, sondern dich verführen lässt, andere Götter anzubeten und ihnen zu dienen, so künde ich heute an, dass ihr zugrunde gehen und nicht lange leben werdet in dem Lande, in das du über den Jordan ziehst es zu besetzen. Ich rufe heute Himmel und Erde vor euch zu Zeugen an: Leben und Tod habe ich euch vorgelegt, Segen und Fluch; so erwähle nun das Leben, auf dass du am Leben bleibst, indem du den Herrn, deinen Gott liebst, auf sein Wort hörst und dich fest an ihn hältst.“ (Dtn 30, 15 ff.)

In diesem Text des Deuteronomiums wird eine ganz klare Struktur entfaltet. Die Angeredeten haben die Wahl. Sie können zwischen Glück und Unglück, Tod und Leben wählen. Es geht nur darum, auf das Gesetz, das Wort des Gottes Israels zu hören und es zu befolgen, dann stellt sich der Segen ein. Ist das Herz auf den Gott Israels gerichtet, liebt es ihn, dann wirkt sich dies in segensreichem Leben aus. Wendet sich das Herz aber vom Gott Israels zu anderen Göttinnen und Göttern, dann wird das Resultat in Fluch und Unglück, im Tod bestehen.

Der Gott Israels hat den Angeredeten also zwei verschiedene Möglichkeiten eröffnet. Ihnen ist eine entsprechende Reflexionskraft eingeräumt, sodass sie die Worte Gottes verstehen können. Zudem hat sie der Gott Israels mit einer entsprechenden Handlungsmacht versehen.

Beides zusammen: die göttlich eingeräumte Handlungsmacht und die Reflexionskraft machen die Israelit/inn/en zu freien Menschen,¹¹ die selbst

einleuchtet – und dann damit sittlich angemessen umgeht, dass Anderen anderes einleuchtet. Letzteres ist in der Phase, in der das Christentum die Struktur der Reichsreligion inne hatte (bzw. z. T. noch oder sogar wieder hat), nicht der Fall gewesen. Es kommt im Rahmen des Grundgesetzes nun zu der angemessenen Situation, dass hier positive und negative Religionsfreiheit herrschen, also beispielsweise verschiedene jüdische und christliche Religionsformen frei gelebt werden können.

¹¹ Wie in allen realistischen Freiheitskonzeptionen ist also eine bestimmte Prägung (vgl. meine Spinozadarstellung im Vortrag zum zeitlichen Selbstverhältnis) vorausgesetzt, hier der religiös-rechtliche Zusammenhang, der durch das göttlich gegebene Gesetz symbolisiert ist. Für das Judentum gilt seit etwa 500 v. d. Z. die Tora als relativ autonomes religiös-sittliches Recht im Sinne der „Gesetze der Väter“, die von den Weltmächten der Perser, Griechen und Römer anerkannt wurden, sofern man politisch loyal war und insbesondere Steuern bzw. Tribute entrichtete. Das frühe Christentum versucht diese Stellung mit der allmählichen Ablösung vom Judentum insbesondere nach der Tempelzerstörung durch Titus (70 d. Z.) ebenfalls zu erreichen, eines der Hauptprobleme im Neuen Testament. Ab der „Konstantinischen Wende“ übernimmt das Christentum dann freilich allmählich

zwischen Segen und Fluch, zwischen Unglück und Glück, zwischen Leben und Tod *wählen* können. An diese Grundüberzeugung von der überlegten Freiheit des Willens, die sich existenzbestimmend auswirkt, knüpfen bis auf den heutigen Tag die meisten jüdischen Orientierungen an.

Nun ergaben sich in der Geschichte des Judentums immer wieder geschichtliche Situationen, in denen sich die Frage stellte, ob eine bestimmte Niederlage politisch-kriegerischer Art, auch die prinzipiell ohnmächtige Abhängigkeit von den Weltmächten seit den Persern, *nur* eine Folge der Abwendung des Herzens vom Gott Israels hin zu anderen Göttern darstelle oder darstellen könnte. Diese Frage stellte sich auch im Blick auf das individuelle Schicksal von Leiden und Tod. In den Heiligen Schriften der Juden reflektieren diese Problematik vor allem das Hiobbuch und das Buch Kohelet bzw. der Prediger Salomo. Hinzu tritt aber auch das apokalyptische Danielbuch, in dem der Geschichtsprozess als Abfolge verschiedener Weltreiche dargestellt wird, die schließlich in einem menschlichen Reich enden, das zugleich das endgültige Reich Gottes ist. Während Hiob und Kohelet das Leiden des Gerechten recht skeptisch kommentieren, versteht Daniel die Weltgeschichte als göttlich bestimmten Prozess, der das Leiden, aber auch das endliche Heil Israels umfasst. Vor allem Kohelet und Daniel nehmen innerhalb der Heiligen Schriften der Hebräischen Bibel zumindest indirekt auf religiöse Positionen innerhalb des Judentums seit Alexander dem Großen Bezug, die direkt nicht so deutlich in der Hebräischen Bibel repräsentiert sind. Dafür sind sie deutlicher in der griechischen jüdischen Bibel erkennbar.

Es gab im Judentum einen starken weisheitlich und apokalyptisch inspirierten Dualismus, wie er einer unvoreingenommenen Lektüre der Sapientia Salomonis aus dem 1. Jahrhundert v. d. Z. entgegentritt. Er ist breit in den Schriften vertreten, die in Qumran gefunden worden sind. In einer auch dort auf Hebräisch entdeckten Schrift, dem 1. Henochbuch, werden die Konsequenzen gezogen. Der göttliche Bereich, die göttliche Lichtwelt, der himmlische Bereich ist zumindest indirekt am Entstehen des Verhängnisses Israels beteiligt. Im Anschluss an und in Fortschreibung von Genesis 6, 1–4, der Erzählung, dass Söhne Gottes sich die Töchter der Menschen zu Frauen nahmen, wird das Entstehen des Bösen als Verhängnis dargestellt: ein Unfall in der göttlichen Lichtwelt. Die Engel begehren menschliche Frauen und zeugen mit ihnen Giganten, also Riesen. Diese Riesen erleben eine Metamorphose und werden zu Dämonen. Die Dämonen wiederum sind für üble Zustände und Leiden verantwortlich. Sie bemächtigen sich der Menschen. Die Menschen sind „besessen“, sie sind sich selbst entzogen.

Man darf diese Engel-Menschenstory nicht naiv – also grob gegenständlich – lesen. In der oft bizarren apokalyptischen Bilderwelt des 1. Henoch-

die Rolle der Römischen Reichsreligion, woraus sich eine grundlegende Änderung vieler Elemente der christlichen Religion gegenüber vor allem dem Neuen Testament ergab.

buchs wird eine *unheimliche* Botschaft dargestellt. Die Auffassung des Deuteronomiums ist unzutreffend. Die göttlich eingeräumte Reflexionskraft und Handlungsmacht versagt im konkreten geschichtlichen Leben. Der Mensch ist sich stärker selbst entzogen, als es im Hauptstrom des Judentums angenommen wird. Das Verhängnis der geschichtlichen Erfahrung, das konkrete Leiden, der Unterschied zwischen göttlichen Verheißungen und geschichtlicher Erfahrung ist durch einen Unfall in der göttlichen Lichtwelt, der himmlischen Welt selbst zustande gekommen. Gott selbst verhinderte nicht, dass die himmlischen Lichtwesen die ungeheuren Kinder zeugten und damit die Besessenheit der Menschen zustande brachten. Ich möchte nochmals davor warnen, diese Geschichte allzu naiv zu lesen. Sie spricht in Bildern eine anthropologische Diagnose aus: Der Mensch ist nicht so frei wie in Deuteronomium 30 unterstellt.

Die Mehrheit des Judentums hat sich der bildlich-narrativ entworfenen Diagnose dieses jüdisch-apokalyptischen Textes aus dem 3. Jahrhundert v. d. Z. nicht anschließen können oder wollen. Obwohl es am Rand der Hebräischen Bibel Andeutungen in diese Richtung gibt, stellt das kein wesentliches Thema dieser Art der Heiligen Schriften der Juden dar. Es ist viel deutlicher in der griechischen jüdischen Bibel erkennbar, insbesondere in der *Sapientia Salomonis*.

Das frühe Christentum knüpft an diese dualistischen Konzeptionen im Judentum an. Es muss dann zu einer anderen *Erlösungskonzeption* kommen als dies in Deuteronomium 30 der Fall ist. Man kann nicht mehr zwischen Segen und Fluch aufgrund der göttlich eingeräumten Reflexionskraft und Handlungsmacht wählen. Der freie Wille dieser Art hat sich aus dieser Perspektive ja als optimistische Chimäre gezeigt. Aus den negativen Erfahrungen der Geschichte rettet nicht das Befolgen, dynamische Fortschreiben oder erfahrungsbezogene Anpassen des Gesetzes bzw. der Schriften, wie es im palästinisch-mesopotamischen und alexandrinischen Judentum der Fall ist.¹² Man ist hoffnungslos unfrei geworden:

„Ich elender Mensch! Wer wird mich aus diesem Todesleib erlösen?“ – wie es in Römer 7, 24 heißt.

¹² Vgl. zum palästinisch-mesopotamischen Aspekt A. R. E. Agus, Das Judentum in seiner Entstehung – Grundzüge rabbinisch-biblicher Religiosität, Stuttgart/Berlin/Köln 2001 (Judentum und Christentum Bd. 4), und meine Erweiterung und Fortführung von Agus' Einsichten in M. Pöttner, Aharon Agus' Beitrag zum Verständnis des Entstehens des Christentums, in: R. Reichman (Hg.), „Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn“. Aharon Agus zum Gedenken, Heidelberg 2006 (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Bd. 9), 15–26. In den Debatten um Paulus und das Gesetz wird gelegentlich übersehen, was das Gesetz bzw. die Tora in der Geschichte des Judentums seit etwa 500 v. d. Z. besagt: Es wurde seit den Persern von den Weltmächten als relatives autonomes Selbstverwaltungsrecht anerkannt, das auch die Religiosität und Sittlichkeit der Juden regelte. Vgl. zur Sache insbesondere H. G. Kippenberg, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen, Frankfurt a. M. 1991 (stw 917), 119 ff.

2. Die Botschaft von Galater 5, 1–6:

Die Befreiung aus der Sklaverei zur Freiheit soll erhalten bleiben!

1a τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν·
 b στήκετε ὡς
 καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.
 2a Ἰδοὺ ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι
 ἐάν περιτέμησθε,
 b Χριστὸς ἡμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει.
 3 μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ
 περιτενομένῳ
 ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν τοῦ νόμου ποιῆσαι.
 4a καταργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ,
 b οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε,
 c τῆς χάριτος ἐξέπεσθε.
 5 ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως
 ἐλπίζαμε δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.
 6a ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ
 b οὔτε περιτομὴ τί ἰσχύει
 οὔτε ἀκροβυστία
 c ἀλλὰ πίστις
 οὐκ ἀγάπης ἐνεργουμένη

Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit.
 Steht also darin – und lasst Euch nicht erneut
 das Joch der Sklaverei auflegen.
 Gebt Acht – ich, Paulus, sage Euch:
 Sofern Ihr Euch bescheiden lasst,
 nützt Euch [der] Christus nichts.
 Ich bezeuge erneut jedem Menschen (Mann),
 der sich bescheiden lässt,
 dass er das ganze Gesetz tun muss.
 Ihr seid von [dem] Christus abgekommen,
 Ihr, die Ihr durch das Gesetz gerechtfertigt
 werden wollt,
 Ihr seid aus der geschenkten
 Zuwendung herausgefallen.
 Denn wir erwarten im Geist aus Glauben
 (Vertrauen) das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit.
 Denn in dem Christus Jesus ist
 weder die Beschneidung
 noch die [vorhandene] Vorhaut,
 sondern [allein] der Glaube (das Vertrauen)
 stark,
 der [das] durch die Liebe wirksam ist.

Abbildung 1: Galater 5, 1–6)¹³

Ich gehe nicht detailliert auf die z. T. faszinierende klangsprachlich-rhetorische Struktur des Textes ein, sondern konzentriere mich auf den argumentativ-syllogistischen bzw. enthymematischen Aspekt des Textabschnitts, der hier auffallend durch das doppelte „denn“ in 5, 5 und 5, 6 bezeichnet ist. Die Enthymeme sind rhetorisch verkürzte Syllogismen, also deduktive Schlussfolgerungen, bei denen Teile wie die Prämissen oder auch die *Conclusio* von den Rezipierenden stets ergänzt werden müssen. Wie Aristoteles bemerkt, wird durch diese Beteiligung der Rezipierenden nicht nur die Geschwindigkeit der Kommunikation erhöht, sondern auch die Freude der

¹³ Anregungen für die Übersetzung habe ich von B. Kahl, Brief an die Gemeinden in Galatien, in: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006, 2147–2157, erhalten. Ob ihre interessante historische Hypothese, hinter dem Galaterbrief stünden Pressionen der kleinasiatischen Provinzverwaltung im Sinne der römischen Zivil- und Loyalitätsreligion, berechtigt ist, sodass eine Beschneidung der Männer (als tatsächliche und potenzielle) Familienväter im Sinne der antiken Haussemantik und -ordnung eine offizielle Zuordnung zu den Privilegien der jüdischen Religion im Römischen Reich erbracht hätte, muss aufgrund von Gal 2,1 ff. mit einem starken Fragezeichen versehen werden. Allerdings muss diese Hypothese ernsthaft im Kontext der Einsichten von *Kippenberg*, Erlösungsreligionen erwogen werden. In der Tat liegt die Brisanz der paulinischen Position des gesetzesfreien Evangeliums darin, dass sie anscheinend oder scheinbar gegen die grundlegende Struktur der Akzeptanz der „Gesetze der Väter“ verstößt, nach der Eigenperspektive des Paulus selbstverständlich höchstens scheinbar – nach der Darstellung des Lukas in der Apostelgeschichte aber doch zumindest dem Anschein nach, deshalb lässt er Paulus eine Reihe gesetzzetruer Handlungen tun wie die Beschneidung des Timotheus (Apg 16, 3) u. a. m., die Paulus selbst im Galaterbrief ja strikt ablehnt. Der lukanisch erzeugte Eindruck soll sein, dass die Christen keineswegs von den „Gesetzen der Väter“ abweichende Aufriührer sind (vgl. die narrative Darstellung des Zusammenhangs der beiden Religionen und der staatlichen Macht in Apg 21, 18–23, 35).

Rezipierenden.¹⁴ Die Exegese zumindest neutestamentlicher Texte besteht sehr häufig darin, die fehlenden Teile des Schlussfolgerungsprozesses zu ergänzen – aus dem zu vermutenden situativen und dem direkten Kontext im jeweils vorliegenden Text, auch aus parallelen Texten usf. Bevor ich dies tue, muss ich aber auf die *großartige Klangfigur am Anfang* eingehen, die ja auch im Titel des Vortrags auftaucht. Sie lässt sich in der deutschen Übersetzung leicht wiederholen, während dies in der Übersetzung in die deutsche Sprache bei anderen rhetorischen Figuren nur ganz schwer oder gar nicht möglich ist.

„Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit“. Vielleicht fällt Ihnen auf, dass ich zumindest in Klammern den bestimmten Artikel vor „Christus“ gesetzt habe. Den Grund sehen Sie in 5, 6a, Paulus verwendet den Ausdruck „Christus“ schwerlich als Eigennamen, sondern als Funktionsbezeichnung für die Erlösungsfigur. Der Christus ist in bestimmter Weise die messianische Erlösungsfigur, die zur Freiheit befreit. Dabei ist diese Erlösungsfigur individuiert, sodass Jesus der Christus ist, was durch den Eigennamen „Jesus“ angezeigt wird. Diese Erlösungsfigur Christus hat also „uns“, die Glaubenden bzw. Vertrauenden zur Freiheit befreit. „Zur Freiheit befreit“ ist eine schöne rhetorische Figur, die in der rhetorischen und literaturwissenschaftlichen Terminologie *Polyptoton* heißt, ein Lexem bzw. Wortstamm wird in verschiedenen Wortarten oder Fällen bzw. Beugungen verwendet, hier das Lexem „Freisein“ (ἐλευθεροῦν) sowohl als Substantiv „Freiheit“ (ἐλευθερία) als auch als gebeugtes Verb „befreit“ (ἠλευθέρωσεν). In dieser verdichteten und schönen Form drückt Paulus in nuce sein religiöses Programm aus. Biblische Texte, die z. T. von recht begabten Autoren wie Paulus stammen, sind in der Regel keine langweiligen amtlichen Verlautbarungen, in denen es von Worten wie „beinhaltet“ o. Ä. wimmeln würde. Dafür fordern sie aber auch unsere ruhige Aufmerksamkeit und unsere aktive, kreative Beteiligung deutlich stärker heraus. Das Polyptoton „Zur Freiheit befreien“ soll also die Aufmerksamkeit der Rezipierenden stark auf sich ziehen – und wir wollen uns dieser Leseanweisung des Paulus auch stellen.

Begriffe wie „Freiheit“ haben stets wichtige Gegensätze, der antike Hauptgegensatz wird im Text ausdrücklich genannt, sodass wir ihn nicht erraten oder mühevoll erschließen müssen. Der Gegensatz von „Freiheit“ ist „Sklaverei“, die auch ganz nüchtern bewertet wird. Wer Sklave oder Sklavin ist, ist kein Mensch, sondern eine Art Zugtier, welches das „Joch“ der Sklaverei trägt, wie es in 5, 1b heißt. Die religiöse Sprache des Paulus nimmt also metaphorisch Anleihen bei der antiken Gesellschaftsschichtung auf, Freie und Sklaven stellen die Hauptunterscheidung der antiken geschichteten, stratifizierten Gesellschaft dar, wobei sogar denkende Menschen wie Aris-

¹⁴ Vgl. zur Sache *Aristoteles*, *Ars Rhetorica*, Oxford 1959, 1393a–1397a. Zur rhetorischen Brillanz des Paulus vgl. neuerdings W. Harnisch, *Der paulinische Lohn* (1 Kor 9, 1–23), in: *ZThK* 104 (2007), 25–43.

toteles Sklaven nicht als Menschen betrachteten¹⁵. Doch das Christentum des Paulus akzeptiert diese Auffassung nicht, denn in [dem] Christus gelten die alten, veralteten Gesellschaftshierarchien von Mann und Frau, freiem Herr und unfreiem Sklaven, aber auch Juden und Griechen nicht mehr, wie es in Galater 3, 28 heißt¹⁶. Der Galaterbrief ist also eine Belegstelle neben der „Bergpredigt“, dass Teile des frühen Christentums wie Teile insbesondere des alexandrinischen Judentums im Kontext der stoischen Erfassung der Menschenrechte bzw. der Menschenwürde stehen. Die Transzendenz des einen Gottes lässt religiöse Überlegenheiten, patriarchale und schichtenbezogene Herrschaftsansprüche als unangemessen erscheinen, das ist für manche jüdische und einige christliche Positionen der gesellschaftlich relevante Sinn des sogenannten Monotheismus.

Die religiöse Lebensform unter dem Gesetz wird von Paulus metaphorisch als „Sklaverei“ bezeichnet, dagegen die glaubende bzw. vertrauende

¹⁵ Vgl. *Aristoteles*, Πολιτικά, in: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica. Aristoteles graece ex repugnatione Immanuelis Bekkeri*. Volumen posterius. Fragmentis Aristotelis auctum, Darmstadt 1960, 1252a–1342b, 1254b 16–23.

¹⁶ Das ist gesamtgesellschaftlich relevant. Paulus empfiehlt eher, einen Sklaven „in [dem] Christus“ freizulassen, wie Philemon zeigt. 1 Kor 14, 33b–35 stammt sicher nicht aus des historischen Paulus Hand oder Diktat, sondern von seinen tritopaulinischen Herausgebern, vielleicht gilt Gleiches auch von 1 Kor 7, 18–24. 1 Kor 11, 3 ff. ist wieder ein schöner Beleg für jene dramatischen Engel und die Ambivalenz der göttlichen Sphäre, vor allem aber zeigt der Text doch vollkommen klar, dass Paulus die prophetische Rede von Frauen im Gottesdienst nicht ablehnt, sondern gerade voraussetzt. Ihm geht es nur um die Haartracht und die mögliche Verwischung der Geschlechterdifferenzen. Natürlich ist Paulus vor allem mit der Hausemantik und -struktur befasst, weil der Einflussbereich des Evangelium bis in diesen gesellschaftlichen Bereich reicht, zudem ist die Zeit „zusammengedrängt“ (1 Kor 7, 29). – Hermeneutisch liegt es m. E. christlich-religiös auf der Hand folgendermaßen zu formulieren: Wenn es im Neuen Testament (und auch im Alten Testament) keine tatsächlichen Ansatzpunkte über die sogenannte Gottebenbildlichkeit oder auch die Kindschaft Gottes hinaus gäbe, die auf eine Vereinbarkeit der jüdischen und christlichen Sittlichkeit mit den Menschenrechten hindeutete, dann wäre es mit diesen Religionen nichts, bestenfalls wären sie museal behandelbar. Denn diese normativen – und keineswegs stets respektierten – Grundlagen unserer Kultur (etwa wie im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland niedergelegt) sind überzeugend und bilden auch den Rahmen der positiven wie negativen Religionsfreiheit. Dass dieser Schluss auch in weiten Teilen selbst der aus den die Verbrechen zumindest duldbaren oder gar befördernden Verirrungen des konservativen Protestantismus umgekehrten protestantisch beeinflussten Öffentlichkeit nicht so klar ist, belegt die eher seltsame Debatte um die „Bibel in gerechter Sprache“, die vielleicht als Übersetzungsleistung im Einzelnen nicht unangreifbar, aber in der Sache doch klar für die Übersetzer/innen einen ähnlichen Schluss gezogen hat, wie ich ihn gerade formuliert habe. Wie sehr diese Frage den liberalen Protestantismus schon früh bewegt hat, zeigt die eindrucksvolle Interpretation des Lebens Friedrich D. E. Schleiermachers durch *K. Nowak* (Göttingen ²2002 [UTB 2215]), insbes. 390 ff. zur bibelbezogenen Predigt-tätigkeit. Wenn man die Bibel in der Predigt immer nur mühsam auf unsere Gegenwart beziehen und den Text geschickt umbiegen müsste und nicht auch die akzeptablen Seiten unserer Gegenwart in die Wirkungsgeschichte zumindest einzelner biblischer Texte oder einer biblischen Tendenz stellen könnte, wäre es (nicht nur um die Römische Kirche, sondern gerade) um den Protestantismus tatsächlich so ähnlich schlecht bestellt, wie es eine Minderheit in den *Threads* beispielsweise auf SZ-Online kundtut und unterstellt.

Lebensform als „Freiheit“, die aus der „Sklaverei“ herkommt, aber stets in Gefahr steht, wieder in die „Sklaverei“ zurückzufallen, was Paulus zufolge in den Gemeinden im kleinasiatischen Galatien, also in der heutigen Türkei der Fall ist. Die religiöse Sprache des Paulus überträgt mithin die Semantik der antiken Herrschaftsform von Freien über Sklaven in bestimmter Weise auf den religiösen gesellschaftlichen Bereich. In diesem soll die Freiheit des Glaubens bzw. des Vertrauens herrschen. Eine solche gerade erst zustande gekommene Freiheit ist aber stark gefährdet. Ob es nun in erster Linie judenchristliche Missionare oder Abgesandte der Jerusalemer Gemeinde sind, die in Galatien auftreten, und das gesetzesfreie Evangelium des Paulus als illegitim bezeichnen, oder ob es andere Gründe für das Bestreben in den galatischen Gemeinden gibt, die Beschneidung der Männer als potenzielle und tatsächliche Familienväter (wieder oder überhaupt erst) zu akzeptieren, können wir hier offenlassen. Tatsache ist, dass Paulus unterstellt, in den galatischen Gemeinden werde die These unterstützt, die gerecht machende Erlösung durch den Christus könne nur erlangen, wer dem durch das Initiationsritual der Beschneidung des potenziellen oder tatsächlichen Hausvaters symbolisierten Religionsverband des Judentums angehöre.

5, 1b charakterisiert diese Haltung negativ: Wer dies tut, verliert seine gerade geschenkte Freiheit und beugt sich wieder unter das Joch der Sklaverei. Dies möchte Paulus durch sein Schreiben verhindern.

5, 2–6 stellen die komplexe Argumentation für die Freiheitsthese und gegen den Rückfall in die Sklaverei dar. In 5, 2 und 3 formuliert Paulus eindringlich die Konsequenzen der Akzeptanz der Beschneidung der potenziellen und tatsächlichen Hausväter in Galatien. In 5, 4 fasst er diese Formulierung noch einmal steigernd zusammen. In 5, 5 und 6 begründet er, warum es richtig ist, in der Freiheit zu bleiben, und warum es falsch ist, zum Joch der Sklaverei zurückzukehren.

Für Paulus ist es nach 5, 2 völlig klar, dass die Beschneidung der potenziellen und tatsächlichen Hausväter besagt, dass Christi Erlösung für die so Beschnittenen nichts besagt, „[der] Christus nützt Euch nichts“. Entsprechend erinnert er in 5, 3 daran, dass er schon gesagt und geschrieben habe, dass ein Beschnittener und mit ihm das gesamte Haus bzw. die gesamte Familie das gesamte Gesetz tun müsse, also beispielsweise sich nicht nur mal so beschneiden lassen kann. 5, 4 wiederholt steigernd noch einmal 5, 2: Wer seine Gerechtigkeit aus dem Gesetz empfangen will, ist vom Christus getrennt und aus der „geschenkten Zuwendung herausgefallen“.

Warum geht Paulus hier so illiberal vor? Man könnte doch sagen, ob sich die potenziellen und tatsächlichen Hausväter nun beschneiden lassen oder nicht, ist doch vor Gott ziemlich gleichgültig. Andere Länder, andere Sitten, Beschnittene und Unbeschnittene kommen auf jeden Fall in den Himmel. Für Paulus ist in diesen Fragen aber kein Kompromiss möglich, weil *die Grundstruktur der Freiheit und der Selbstbestimmung, die ja tatsächlich auch die Struktur der Menschenrechte oder aber der Menschenwürde ist*, verfehlt wird. Ein Mann tritt stellvertretend in einen Verein ein, um das

Heil zu erlangen, indem er dessen patriarchales Eintrittsritual an seinem Penis vollziehen lässt. Diese schmerzhafteste Verletzung ist die Eintrittsbedingung für das Heil der Menschen – so legt Paulus das Beschneidungsritual hier aus. Und diejenigen, die den galatischen Jungen und Männern stellvertretend für alle Angehörigen des Hauses dieses Joch der Sklaverei auferlegen wollen, sollen sich doch am besten gleich selbst kastrieren, wie es in 5,12 rhetorisch-drastisch übertreibend heißt.

Wer bei der Beschneidung den Verletzungscharakter verkennt, der in der jüdischen Bibel realsymbolisch stellvertretend für eine Tötung stehen kann (vgl. Exodus 4,24–26), wird Schwierigkeiten haben, das paulinische Syndrom zu verstehen.¹⁷ Denn Zippora musste Mose mit einem scharfen Stein beschneiden, erst dann ließ der angreifende Gott, der Mose töten wollte, ab. Diese Eingliederung in den Bereich des Gesetzes hat paulinisch realsymbolisch tödliche Konsequenzen, aber auch religiös-reale. Denn das Gesetz tötet selbst zumindest indirekt, weil es in den Fluch führt. Es gibt ja nicht mehr die Wahlmöglichkeit zwischen Fluch und Segen aus Deuteronomium 30, sondern alle sind unter dem Fluch und damit im Bereich des Todes. Wer jetzt in Galatien zurück in den Bereich des Gesetzes will, gerät wieder unter das Joch der Sklaverei, die mit dem Fluch des Gesetzes identisch ist. Diesen Aspekt besprechen wir in Abschnitt 3 genauer.

Zuvor sehen wir uns den stark verkürzten Hinweis des Paulus auf das Gesetz in 5,3 an: Jeder Beschnittene muss das gesamte, das ganze Gesetz tun. In einer Reihe von Auslegungen sogar wissenschaftlicher Art wird diese Auffassung des Paulus in erstaunlicher Weise unterkomplex interpretiert.¹⁸ Gemeint sei, Paulus erinnere daran, dass man dann eben jene 613 Gebote einhalten müsse, die es nach geläufiger jüdischer Überzeugung sind. Das sei schwer (jedenfalls ihm schwer gefallen), weil man da immer mal eines übertreten müsse. Zudem scheine er sich nicht daran erinnern zu können, dass der Gott Israels gnädig und barmherzig sei und einem die Gerechtigkeit schenke. Das ist eine freundliche Fehlinterpretation, die schon an den paulinischen Selbstaussagen in Phil 3 hoffnungslos scheitert. Dort stellt Paulus ja in der Form einer ironisch-sarkastischen rhetorischen Synkrisis (Vergleich) dar, dass er *mehr als alle anderen* das Gesetz in diesem Sinn eingehalten habe. Die religiöse Richtung der Pharisäer, aus der Paulus kommt, interpretiert das Gesetz ja (bei allem „Eifer“ [vgl. Galater 1,14, eine rhetorische Parallele zu Philipper 3]) stets dynamisch weiter, sodass es alltags-

¹⁷ Dass dies ganz ernst zu nehmen ist, zeigt die paulinische Beschreibung desjenigen Initiationsrituals, das an die Stelle der Beschneidung tritt. Es handelt sich nach Röm 6 um ein Mitbegrabenwerden mit Christus, ein „auf seinen Tod getauft werden“. Dies wird realsymbolisch möglicherweise im Untertauchen vollzogen. Der deuteropaulinische Kolosserbrief legt den tatsächlichen Zusammenhang metaphorisch in 2,11 f offen.

¹⁸ Vgl. die Darstellung wichtiger Positionen in der Debatte durch *Theißen*, *Urchristentum*, 286 ff. Ältere Auffassungen bei *D. Lührmann*, *Der Brief an die Galater* (ZBK 7), 1978; *H. D. Betz*, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979.

tauglich wird. Daher steht diese wie andere frühjüdische Gruppierungen der Priesterreligion im Kult in Jerusalem eher distanziert gegenüber, weil die Verfehlungen alltagstauglich durch Fasten u. a. gesühnt werden können – und folglich des Opfers im Tempel nicht mehr zwingend bedürfen.¹⁹ Man kann das leicht in den Psalmen Salomos in der LXX nachlesen. Diese These ist also nach der Selbstaussage des Paulus offensichtlich falsch und sie ist auch allgemein religionsgeschichtlich nicht sehr tiefsinnig – um es ganz zurückhaltend auszudrücken.

Was ist aber dann gemeint? Man versteht die paulinische Gesetzesaufassung und seine Abwendung vom Gesetz²⁰ nur, wenn man ihm eine gewisse theologische Tiefe zugesteht, die freilich sowohl im Christentum als auch in anderen Religionen seltener ist, aber beispielsweise beim Buddha²¹ vergleichbar vorkommt. Denn wie Römer 7 und viele andere Texte zeigen, treibt uns gerade das Tun des Gesetzes in die Paradoxie, die im Gesetz liegt, sie wurde auch von anderen jüdischen Gelehrten entdeckt. Denn gerade dann, wenn ich das Gesetz tue, rühme ich mich meiner Gerechtigkeit – und schreibe mir dasjenige zu, was mir allein von Gott zugekommen

¹⁹ Dieser Prozess ist tatsächlich in Judentum und Christentum erst durch die Zerstörung des Tempels 70 d. Z. beendet. Aber in der Sache – wie *Agus*, Entstehung sehr wahrscheinlich gemacht hat – schon sehr viel früher. Deshalb scheinen mir die auf das Opfer fixierte positive Interpretation des frühen Christentums wie in der „neuen“ Tübinger Sühnethese von Hartmut Gese u. a., aber auch die subtile und höchst scharfsinnige negative Gegenposition von *Theißen*, *Urchristentum*, 217 ff., z. T. falsch (was Tübingen angeht) oder doch stark überzogen zu sein. Es steht m. E. historisch fest, dass an die Stelle des sühnenden Opfers die individuelle Buße treten konnte, nicht immer, aber doch immer öfter (ein sicherer Beleg hierfür sind die Psalmen Salomos). Und deshalb ergibt sich im NT auch in manchen Texten eine Ambivalenz, die derjenigen im Judentum entspricht. Hinzu kommt aber die Tendenz in Texten wie der Bergpredigt (vgl. insbesondere Mt 5, 23 im Kontext von Mt 5, 17–20), den Eindruck zu bestärken, das Christentum sei keine Frömmigkeit, welche die „Gesetze der Väter“ verachtet. Vgl. zur Sache u. a. die eindringliche Interpretation von Texten, die Hillel dem Älteren zugeschrieben werden, bei *Agus*, Entstehung, 89 ff.

²⁰ Röm 10, 4 muss m. E. übersetzt werden: „[Der] Christus ist das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für alle diejenigen, die glauben (vertrauen)“. Selbst wenn man *τέλος* als „Ziel“ übersetzen würde, wäre die tatsächliche Pointe kaum anders. „Erfüllung des Gesetzes“ würde nach Röm 13, 8 mit dem *Lexem* *πληροῦν* ausgedrückt – und wird dort der Liebe zugeschrieben. „Ende des Gesetzes“ heißt entsprechend: als Erlösungsfigur wie im Deuteronomium besteht das Gesetz oder bei Paulus die „Werke des Gesetzes“ nicht mehr. An diese Stelle ist [der] Christus getreten. Und damit wird das Gesetz als sittlich hoch stehende Praxismöglichkeit autonomer, selbstbestimmter Ethik erst erschlossen – in der Liebe. Damit wird natürlich zugleich ein liberaler Umgang etwa mit den Speise- und Reinheitsgeboten eröffnet. Entscheidend aber sind die rituellen Trennungen von der Beschneidung und dem Pessachmahl.

²¹ Dieser hat im „Edlen Achtgliedrigen Weg“ eine nachvollziehbare Methode vorgelegt, wie man trotz der Ansammlung positiven Karmans durch „Rechtes Bemühen“ und „Rechte Aufmerksamkeit“ karmanfrei wird – und durch „Rechte Konzentration“ schließlich das „Rad der Wiedergeburten“ verlassen kann. Wie Paulus versucht er also zu zeigen, dass die *zentrale Figur der Mutterreligion keine Erlösungsqualität* hat, also durch einen anderen Erlösungsweg – in diesem Fall im „Rad der Lehre“ ausgedrückt – ersetzt werden muss. Mit Paulus teilt der Buddha im Übrigen, dass es im Leben keinen Halt des Lebens gibt, worauf sich der Mensch verlassen könnte.

ist oder zukommen kann. Auf diesen bei Paulus ja nicht seltenen Topos wird selbstverständlich auch im Galaterbrief angespielt (Galater 6, 13 f.). Das Gesetz ganz zu tun, heißt zugespitzt also, dass man sich dieser Paradoxie aus eigener Kraft entzieht. In der Tat hält Paulus *dies* für unmöglich²², sodass er die starke These vertritt, das Gesetz führe indirekt über den Selbstruhm zum Tod, also zum tödlichen Fluch – und keineswegs zum Segen, obgleich Gott es so nicht gewollt hatte, aber die Engelmächte sind dazwischen geraten, worauf auch im Galaterbrief in Kapitel 3 etwas rätselhaft angespielt wird – aber das ist religionsgeschichtlich etwa in Bezug auf 1 Henoch kein Zufall.²³ Also existiert die wunderschöne Struktur von Deuteronomium 30 nicht mehr, die göttlich eingeräumte Reflexionskraft und Handlungsmacht ist durch den Selbstruhm tödlich gestört, das Gesetz verklavt über die Grundsünde des Selbstruhms, in dem ich so zu sein begehre wie Gott.²⁴

Wer also dennoch das Gesetz ganz tun will, ist wieder Sklave oder Sklavin, von Christus entfernt, aus der geschenkweisen Zuwendung herausgefallen.

5, 5 und 5, 6 begründen dies in komplexen Enthymemen, in einer z. T. voraussetzungsvollen Enthymemkette, die wir ergänzen müssen. Wir erwarten im Geist aus Glauben (Vertrauen) das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit. (5, 5)

1. Ihr wollt Euch beschneiden lassen und das ganze Gesetz tun.

→ Ihr seid aus der geschenkweisen Zuwendung herausgefallen und vom Christus getrennt (5, 4)

²² Eben dies ist der Sinn der Passage Röm 7, 14 ff.: „Da in mir die Sünde wohnt“, tue ich in der Erfüllung des Gesetzes genau dasjenige, was ich hasse. Eben diese Deutung passt gut mit der rhetorischen Form von Phil 3 zusammen.

²³ Gal 3, 19 f. ist von der Problematik von Röm 7, 7 ff. nicht sehr weit entfernt. Es geht daher weniger um das Problem des Gesetzes als um die Beurteilung Gottes selbst: Wie kann er ein Gesetz (die Tora) geben, das derart zur Sünde führt? Natürlich ist das „Gesetz heilig, das Gebot heilig, gerecht und gut“ (Röm 7, 12; vgl. 7, 14). Gleichwohl ist die Festlegung: „Du sollst nicht begehren!“ – so stark, dass sie den Gegensinn erregt, ich erfahre mich durch das Gebot als ein Wesen, das begehren *kann*. Und die Sünde nimmt diese *Möglichkeit zum Anlass mich zu täuschen* (7, 7 f.). Die Täuschung besteht m. E. darin, *dass ich meine gerecht zu werden, falls ich nicht begehre. Und daraus entsteht die Selbstruhmproblematik*. Und wohl schon die Menschen-Engelstory in 1 Hen reagiert auf diese Paradoxie bzw. Aporie. Vgl. M. Pöttner, Realität als Kommunikation. Ansätze zur Beschreibung der Grammatik des paulinischen Sprechens in 1 Kor 1, 4–4, 21 im Blick auf literarische Problematik und Situationsbezug des 1. Korintherbriefes (Theologie 2), 1995, 300 ff.

²⁴ Daher scheint es mir fraglich zu sein, ob man die entsprechende Polemik gegen die Götinnen/Götter und die antike Loyalitätsreligion so gegen ein bestimmtes Gesetzesverständnis ausspielen kann, das in der Auseinandersetzung mit judenchristlichen Positionen auftritt, wie es für die reflektierte Interpretation von Kahl, Brief gilt, die sich damit in eine bestimmte Position in der Antijudaismusdebatte einkopieren möchte. Aber diese Position ist ausweislich der Weisheit Salomos und deren Rezeption in Röm 1 an sich nicht haltbar, es ist genauso ein Fall des Selbstruhms Götinnen/Götter zu verehren, wie in der Paradoxie bzw. Aporie der Tora gefangen zu sein. Vgl. Pöttner, Realität, 179 ff.

Und die Kette geht so weiter:

1. In dem Christus Jesus ist weder die Beschneidung noch die [vorhandene] Vorhaut, sondern [allein] der Glaube (das Vertrauen) stark, der [das] durch die Liebe wirksam ist. (5, 6)
2. Wir sind im Geist, der den gekreuzigten Christus präsentiert (3, 3 u. ö.)
→ Wir erwarten im Geist aus Glauben (Vertrauen) das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit (5, 5).

In diesem Sinn ist auch im Galaterbrief paulinisch der Geist der Geist der Freiheit, weil er nicht zuletzt in der Verkündigung des Paulus verbal und körperlich den Heil schaffenden Gekreuzigten präsentiert (vgl. Galater 3,1 mit 6,17). Denn der Apostel Paulus trägt ja die tödlichen Verletzungen Christi mit sich herum, wie auch im Galaterbrief betont wird. Der Geist präsentiert also den Gekreuzigten in der Rede und somatischen Gestalt des Paulus – und dadurch entsteht die Freiheit der Glaubenden.

Diese Freiheit des Glaubens bzw. Vertrauens ist sittlich auf die Anderen ausgerichtet, in der Liebe werden wir auch – wie Paulus weiter metaphorisierend sagt – „Sklaven“ und „Sklavinnen“ der Anderen, indem wir unsere Freiheit zugunsten von ihnen einsetzen und unsere Freiheit selbstbestimmt einschränken – ohne also am Selbsterhaltungstrieb und den Eigeninteressen einseitig festzuhalten. Eben darin besteht die Sittlichkeit autonomer, selbstbestimmter Ethik, nur der/die Freie kann etwas ernsthaft Sittliches tun, sonst ist es bloßer Zwang und Nützlichkeit – und wir wären christlich auf unsere Stammesgeschichte festgelegt, aber dies ist u. a. paulinisch nicht der Fall.

3. Die befreiende Erlösungsfigur: Christus kauft uns aus der Sklaverei frei, indem er segensreich Fluch für uns ist (Galater 3, 13 f.)

<p>13: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρτας τοῦ νόμου γενομένου ὑπὲρ ἡμῶν κατάρτα, ὅτι γέγραπται, Ἐπικατάρτατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου,</p> <p>14: ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως</p>	<p>[Der] Christus hat uns aus dem Fluch des Gesetzes freigekauft, weil er für uns zum Fluch geworden ist. Denn es steht geschrieben: Jeder, der am Holz hängt, ist verflucht: damit der Segen Abrahams den Völkern in dem Christus Jesus zuteil wird, damit wir die Verheißung des Geistes im Glauben/Vertrauen empfangen.</p>
--	---

Abbildung 2: Galater 3, 13 f.

Ich hoffe, dass Ihnen dieser Text nach dem Gesagten nicht mehr allzu große Verstehensprobleme bereitet. Das Gesetz verflucht ja die Menschen aufgrund des tödlichen Selbststruhms, in den es sie treibt, sie verlieren ihre Freiheit und werden Sklaven und Sklavinnen.

Diesem Zusammenhang entsprechend verwendet Paulus auch als Bild der Erlösung die *Sklavenloskaufmetapher*. Der Kreuzestod Christi ist als Slavenloskauf zu verstehen, zugleich wird in einer sehr knappen und dich-

ten Sprache die Sklaverei als verfluchter Zustand verstanden, wie sie ja sicherlich von vielen Menschen auch erlebt wurde und heute z. T. noch oder in neuer Form erlebt wird. Die Sklaverei ist ein tödlicher Fluch, weil man ja seines freien Menschseins beraubt ist. Das Gesetz tötet also auf diese Weise indirekt. Aber im Gesetz, das ist der Sinn des Zitats aus Deuteronomium 21, 23, ist auch der Weg der Erlösung vorgeprägt und prophetisch vorausgesagt. In Texten wie dem Markus-, dem Johannes-Evangelium oder den echten paulinischen Briefen kann eine negative Figur wie in diesem Fall ein Fluch nur dadurch aufgehoben werden, dass die Erlösungsfigur jedenfalls auch dieselbe negative Struktur der Verfluchung an sich trägt. Und so wird der Christus nach jüdischem und römischem Gesetz ordnungsgemäß getötet, hängt am Holz oder Holzpfahl – und ist verflucht. Doch die Erlösung ist doppelgesichtig, diese Verfluchung des Gekreuzigten wird von Gott als heilsam betrachtet, daher dient sie den Völkern als Segen, so kommt die Verheißung des Geistes zu den Glaubenden bzw. Vertrauenden. Durch den heilsamen Kreuzestod Jesu erleidet dieser den Fluch, sodass er den Fluch aufsaugt und der Segen wieder zu den Völkern und Glaubenden übergeht, wie ja schon Abraham glaubte bzw. vertraute – und dieses wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (vgl. Genesis 15, 6).

Damit können wir die rhetorische Rede mittels des Polyptotons von der befreiten Freiheit zusammenfassen. Der Ausdruck „Freiheit“ bezeichnet im Galaterbrief die sechste Stelle in einer komplexen, mindestens achtstelligen, oktadischen Relation/Beziehung des *Befreiens*:

Der Christus [1] *als* vom Gesetz segensreich Verfluchter [2] befreit „uns“ [3] *als* „Glaubende/Vertrauende“ [4] aus dem Fluch der Sklaverei [5] zur Freiheit [6], die in der Liebe wirksam ist [7], woraus im geistbestimmten Glauben/Vertrauen das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit entsteht [8].

Diese „Freiheit“ nun ist noch einmal kompliziert bestimmt, nämlich durch die qualitative mystische Identität mit Christus.

4. Das Leben Christi in mir (Galater 2, 19 f.)

<p>19 ἐγὼ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· 20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.</p>	<p>Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mit dem Christus mitgekruzigt. Ich lebe nicht mehr. [Der] Christus lebt in mir. Was ich jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben (Vertrauen) auf den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich gegeben hat.</p>
---	--

Abbildung 3: Galater 2, 19 f.

Damit kommen wir zu der mystischen individuellen Konzentration, die auch für Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ so grundlegend ist.

Die Personalität der Glaubenden bzw. Vertrauenden an bzw. auf den Sohn Gottes oder an bzw. auf den Christus ist als intime Kommunikation des Selbstverhältnisses eines Menschen mit dem Christus zu verstehen – mystisch pointiert: Das Selbstverhältnis der Vertrauenden ist ein Leben des Christus in mir. Auch hier wird die 1. Person Singular nicht im Sinne „des Ich“ o. Ä. verwendet, sondern als Bezug auf die sprechende Person, exemplarisch beispielsweise des Paulus. Der Fluch des Gesetzes hat mich getroffen, so bin ich gestorben, ich bin als vom Gesetz Verfluchter mit Christus gekreuzigt worden, aber die Erlösung durch den Christus führt dazu, dass ich jetzt für Gott lebe, in der Liebe – so können wir aufgrund der vorherigen Überlegungen 2, 19 paraphrasieren. 2, 20 ist einer der entscheidendsten Texte des Paulus überhaupt, hier ist die qualitative mystische Identität der glaubenden Person mit dem Christus ausgesprochen. Indem die Glaubenden und Vertrauenden sich mit den von uns analysierten Bildern des Fluches, Segens, des Kreuzestodes, des Sklavenloskaufs selbst interpretieren und dies öffentlich kommunizieren und sich diese Kommunikation einverständlich und existenzbestimmend aneignen, wandelt sich ihre Personalität zum glaubenden bzw. vertrauenden Selbstverhältnis, eine neue qualitative Identität, die eine „neue Schöpfung“ im Sinne der *creatio ex nihilo* darstellt, wie es auch im Galaterbrief heißt (vgl. 6, 15 als Parallele zu 5, 6). Der Zustand der so in der „neuen Schöpfung“ entstehenden Freiheit wird bildhaft christumystisch erfasst. Ein solches Bild stellt wohl immer vor Rätsel – auch der gegenwärtige Protestantismus stellt es nicht gerade in den Vordergrund. Doch in diesem Bild ist logisch-semiotisch jedenfalls eine haltbare gedankliche Möglichkeit ausgedrückt, um der Paradoxie der Handlung und der Selbstbestimmung gerade angesichts einer hoch stehenden Sittlichkeit zu entkommen, wie sie Paulus und ihm folgend auch Luther²⁵ sahen. Denn in den orthodoxen protestantischen Positionen bis hin zur „Gemeinsamen Erklärung“ mit der Römischen Kirche wird die Beteiligung der Glaubenden an der Konstitution des Glaubens höchstens vage beschrieben, etwa durch die Wendung „bloß auf passive Weise“. Aber hier gilt das Sprichwort: „Ein bisschen schwanger ist auch schwanger!“ Sowohl Paulus als auch Luther hatten die logische Schwäche dieser Position durchschaut. Wenn ich durch das Tun des Gesetzes zum Selbstruhm geführt werden kann, dann selbstverständlich auch durch meine Beteiligung bei der Entstehung des Glaubens, selbst wenn diese bloß passiv sein soll und keine aktive Entscheidung, was ja im pietistischen und erwecklichen Bereich des Protestantismus nicht

²⁵ Vgl. die Ausarbeitung des Problems im Kontext der Paulusinterpretation in der Heidelberger Disputation, in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 35–69, insbesondere 56–60 (WA 1, 363–365). Luther gelang es freilich nur diesen Gedanken abzusichern. Wie seine folgende Aristoteleskritik zeigt, bleibt der Bezug zum umfassenderen Kontext und der Perspektivenvielfalt in der Wirklichkeit dunkel. Die am Bild des Gekreuzigten orientierte Christumystik wird letztlich unreflektiert in eine allgemeine Theorie der Wirklichkeit überführt. Umgekehrt hat sich Luthers Paulusinterpretation aber *cum grano salis* als zutreffend bewährt.

selten vertreten wird. Immer entsteht erneut die Gefahr des „Pharisäismus des Zöllners“, wie Karl Barth entsprechende, oft undurchschaute protestantische Fehlformen charakterisierte. Paulus und Luther kommen daher zu einer bildlichen Darstellung, welche die Neuschaffung der toten Person durch die mystische *unio* mit dem Christus symbolisiert.

Bei diesem Bild stehen wir vor dem Geheimnis der angefochtenen und fragilen christlichen Freiheit des Glaubens, die in der Liebe wirksam ist. Sie nimmt die Verstrickungen der Menschen in ihre stammesgeschichtliche Prägung, ihren Selbsterhaltungstrieb, ihre zwanghafte Orientierung an den eigenen Interessen, die emotional-gefühlsmäßige Vorprägung durch die Lebensgeschichte, den oft *verzweifelten Versuch, man selbst sein zu wollen*, auf. In den affirmativen Positionen beispielsweise von Wolf Singer u. a. ist es in der Kierkegaardschen Klassifikation aber wohl eher der *verzweifelte Versuch, nicht man selbst sein zu wollen*, aber dies führt doch zum gleichen Ergebnis. Diese Verzweiflungsformen versucht die paulinische Freiheitsauffassung zu überwinden, ohne die stammesgeschichtlichen Prägungen aus dem Blick zu verlieren. Doch zugleich kommen die universalen Orientierungen der Menschenrechte bzw. der Menschenwürde in den Blick: Die fest gegeneinander definierten kulturellen Differenzen von Juden und Griechen, die Herrschaftsverhältnisse von Mann und Frau, die Herrschaft in der Gesellschaft sind „in Christus“ nicht mehr gültig. Aber „in Christus“ besagt eben auch: in mir als neuem Menschen, als neuer Schöpfung, als in mystischer Identität mit Christus lebende neu geschaffene Person.²⁶

„Sklaverei“ und „Freiheit“ sind hier Metaphern, Bilder, die unserer sorgsamsten Interpretation bedürfen. Das Begehren des Selbstruhms führt – so können wir vorsichtig Paulus versuchen anthropologisch zu verstehen – zu einer emotional-gefühlsmäßigen, leidenschaftlichen Konzentration auf sich selbst, sodass Gott, die Welt und die anderen Menschen als unser gewöhnliches Beziehungssystem in eine negative Struktur geraten. Dieses Begehren des Selbstruhms legt uns fest, sodass wir der gewöhnlichen Freiheit, nämlich in unserem Selbstverhältnis, in dem wir uns zu uns selbst im Blick auf unsere Zukunft verhalten, freie Selbstbestimmungen vornehmen zu können, verlustig gehen. Paulus hätte hier also Einsichten etwa von Aristoteles²⁷ und der Stoa²⁸ zur Dominanz der Leidenschaften und der Af-

²⁶ M.E. ist hier immerhin zu erwägen, ob beispielsweise Alfred North Whiteheads Kreativitätsregel „aus Vielem wird ein Neues“ hier als gedankliche Hilfe dienen könnte. Der Gedanke der *creatio ex nihilo* taucht im Judentum in 2 Makk 7 auf, davon ist Paulus offenkundig beeinflusst. Als Tote/r aufstehen (oder aufgeweckt werden), wie es in den biblischen hebräischen, aramäischen und griechischen Texten heißt (bzw. in der an sich nicht gebotenen übereindeutigen Übersetzung auferstehen), ist eine Form der *creatio ex nihilo*, ebenso bei Paulus die Glaubenskonstitution.

²⁷ Vgl. Aristoteles, Rhetorik (s. Anm. 14), 1378a–1391b.

²⁸ Vgl. hierzu L. Scornaienchì, Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität. Eine Studie über *σάρξ* und *σώμα* bei Paulus, Dissertation Heidelberg 2007, 270 ff., 299 ff.; ausführlich: G. Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 76 ff.

fekte aufgenommen, freilich so interpretiert, dass es aus dem Affekt des Selbststruhms keine eigenständige Rückkehrmöglichkeit mehr gibt – daraus kommt man selbstständig kaum mehr heraus wie aus einer sehr schweren Depression. Daher die Erlösung durch Christus zur Freiheit, die vor dem dargestellten dualistischen Hintergrund im Judentum verstanden wird. Die Freiheit ist freilich dann auch nicht eine, die völlig neutral in der Wirklichkeit stünde. Sie ist zwar nicht auf ein ideologisches Programm, wohl aber auf die qualitative mystische Identität mit dem Christus hin entfaltet. Damit gibt Paulus wohl eher denjenigen Auffassungen der Freiheit Recht, die meinen, dass die Ausrichtung eines Menschen stets vorstrukturiert sei – hier eben durch den Christus. Die Gründe, aus denen man bestimmte Handlungen dann tut, den Spielraum des Selbstverhältnisses, das sich zu seiner Zukunft verhält, bestimmt entsprechend diese qualitative mystische Identität mit dem Christus.

Bei Paulus im Galaterbrief sehen wir also im Blick auf unser Thema die Kreativität der kulturellen Evolution am Werk, eine religiöse Initiative mit einer bestimmten Richtung, um die stammesgeschichtlichen Festlegungen zu transformieren. Das Christentum ist diesem Anspruch in der Regel nicht gerecht geworden. Das kann dafür sprechen, dass wir bei den echten Paulusbriefen, dem Markus-, dem Johannes-Evangelium oder in anderer Weise in der „Bergpredigt“ vor einer großen kulturellen Illusion stehen. Es kann aber auch genauso dafür sprechen, dass wir uns auf die mystische Transformation unserer qualitativen Identität einlassen. Wir können diese beiden Möglichkeiten nicht einfach vorwegnehmen, sondern müssen sie jede und jeder für sich selbst in der Lebenserfahrung erproben.

Bibliografie

- Agus, A. R. E., Das Judentum in seiner Entstehung – Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität (Judentum und Christentum 4), Stuttgart/Berlin/Köln 2001
 –, Heilige Texte, München 1999
 Aristoteles, *Ars Rhetorica*, Oxford 1959
 –, Πολιτικά, in: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica. Aristoteles graece ex repugnatione Immanuelis Bekkeri. Volumen posterius. Fragmentis Aristotelis auctum*, Darmstadt 1960, 1252a–1342b
 Betz, H. D., *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979
 Fuchs, T., Können Gehirne entscheiden? Subjektivität und Willensfreiheit, in: M. Heinze / T. Fuchs / F. M. Reischies (Hgg.), *Willensfreiheit – eine Illusion? Naturalismus und Psychiatrie*, Berlin 2006, 49–60
 Härle, W., Der freie Wille in theologischer Sicht, in: J. Tröger (Hg.), *Freier Wille*, 151–174.
 Harnisch, W., Der paulinische Lohn (1 Kor 9, 1–23), in: *ZThK* 104 (2007), 25–43
 Kahl, B., Brief an die Gemeinden in Galatien, in: *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, 2147–2157

- Kippenberg, H. G.*, Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen (stw 917), Frankfurt a. M. 1991
- Libet, B.*, Haben wir einen freien Willen?, in: *Ch. Geyer* (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse (es 2387), 2004, 268–289
- , Timing of Conscious Experience. Reply to the 2002 Commentaries on Libet's Findings, in: *Consciousness and Cognition* 12 (2003), 321–331
- Lührmann, D.*, Der Brief an die Galater (ZBK 7), 1978
- Luther, M.*, Heidelberger Disputation, in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 35–69
- Nowak, K.*, Schleiermacher (UTB 2215), Göttingen 2002
- Pöttner, M.*, Aharon Agus' Beitrag zum Verständnis des Entstehens des Christentums, in: *R. Reichman* (Hg.), „Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn“. Aharon Agus zum Gedenken (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 9), Heidelberg 2006, 15–26
- , Art. Wirkungsgeschichte, *TRE* 36 (2004), 123–131
- , Formatives Christentum. Erwägungen zu einer historisch-semiotischen Konzeption, in: *O. Wischmeyer* (Hg.), Herkunft und Zukunft der Neutestamentlichen Wissenschaft, Tübingen u. a. 2003, 165–183
- , Realität als Kommunikation. Ansätze zur Beschreibung der Grammatik des paulinischen Sprechens in 1 Kor 1, 4–4, 21 im Blick auf literarische Problematik und Situationsbezug des 1. Korintherbriefes, 1995 (Theologie 2)
- Schleiermacher, F. D. E.*, Hermeneutik und Kritik (stw 211), 1977
- Schröter, J.*, Ideologie und Freiheit. Die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen einer Bibelübersetzung, in: *ZThK* 104 (2007), 142–171
- Scornaienchi, L.*, Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität. Eine Studie über $\sigma\rho\xi$ und $\sigma\omega\mu\alpha$ bei Paulus, Dissertation Heidelberg 2007
- Theißen, G.*, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg 2007
- , Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2003
- , Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007
- , / *Merz, A.*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001
- Trobisch, D.*, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Fribourg u. a. 1996
- Tröger, J.* (Hg.), Haben wir einen freien Willen? Studium generale, Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg 2007
- Tugendhat, E.*, Willensfreiheit und Determinismus, in: *J. Tröger* (Hg.), Freier Wille, 9–29.

Die Bibel in gerechter Sprache

Ein Missverständnis im jüdisch-christlichen Dialog?

Matthias Morgenstern

Die neue Bibelübersetzung „in gerechter Sprache“¹, zur Frankfurter Buchmesse des vergangenen Jahres erschienen und von Spendenfreudigen im ganzen deutschsprachigen Raum sowie von der Kirchenleitung der hessennassauischen Landeskirche finanziell unterstützt, möchte in dreifacher Weise gerecht sein: geschlechtergerecht, gerecht in der Wiedergabe der sozialen Verhältnisse zu biblischer Zeit und gerecht im Verhältnis zum Judentum. Gegen das Ergebnis dieses Versuchs sind – bei aller grundsätzlichen Würdigung der Anliegen – von akademischen Theologen wie von Gemeindegliedern viele Einwände erhoben worden. Hingewiesen wurde auf die philologische und sachliche Fragwürdigkeit, die die Übersetzung im Alten Testament etwa vom „Buch der Königinnen und Könige“ und im Neuen Testament von „Pharisäerinnen und Pharisäern“ sprechen lässt, wo historisch nur „Könige“ und „Pharisäer“ gemeint sind, auf den mangelnden Sprachrhythmus und die liturgische Unbrauchbarkeit („Meine Lebendigkeit kehrt zurück. Gott führt mich auf gerechten Spuren – so liegt es im Namen Gottes“ heißt es zu Psalm 23, 3), auf die sprachliche Gestelztheit (aus „Unreinheit“ in Leviticus 12, 2 wird „Zustand der kultischen Destabilisierung“), auf einen die Leser bevormundenden Gesinnungskult, der die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum nivelliert und jede Formulierung am Maßstab eines modisch und politisch korrekten Gerechtigkeitsempfindens misst („bei Gott geht es immer um Freiheit und Befreiung“²), auf die Unduldsamkeit, die unhistorische Gleichmacherei, die nicht hinnehmen will, dass nicht alle Zeiten so dachten wie die sich heute als fortschrittlich empfindende kirchliche Elite.

Ein weiterer Kritikpunkt ist die Tatsache, dass die biblischen Bücher von unterschiedlichen Übersetzerinnen und Übersetzern bearbeitet wurden

¹ Bibel in gerechter Sprache (im folgenden: BigS), hg. v. *Ulrike Bail, Frank Crüsemann u. a.*, Gütersloh 2006; folgende Besprechungen verdienen, hervorgehoben zu werden: *Matthias Schultz*, Wortsalat im Garten Eden, DER SPIEGEL, 30. 10. 2006; *Ingolf Dalferth*, Der Ewige und die Ewige, in: Neue Zürcher Zeitung vom 18. 11. 2006; *Thomas Söding*, Eine neue Bibel aus dem Prüfstand, in: Christ in der Gegenwart 8 (2007), 61 f.; *Dietrich Neuhaus*, Streit um eine neue Bibelübersetzung, in: Babylon 22 (2007), 30–35; der folgende Text ist in gekürzter Form unter der Überschrift „Kultische Destabilisierung“ am 19. 3. 2007 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erschienen.

² BigS, 9.

(Genesis 1–36 etwa von dem Bielefelder Alttestamentler Frank Crüsemann, Genesis 37–50 von seinem Bochumer Kollegen Jürgen Ebach), ohne dass eine Abstimmung stattgefunden hätte. Diesen Umstand gibt die Redaktion in der Einleitung zur Bibelübersetzung als „Vielstimmigkeit“ und Vorteil aus; in der vorliegenden Fassung wirkt er aber willkürlich und will so gar nicht zum Charakter der biblischen Texte als Traditionsliteratur passen, einer Literatur, die immer wieder in ihrem Wortlaut memoriert und von einer Überlieferungsgemeinschaft weitergeschrieben wurde.

Die wichtigste Frage scheint indes zu sein, wie sich die Zielrichtungen der „dreifachen Gerechtigkeit“ hermeneutisch zueinander verhalten. „Lebenswelt und Sprache wandeln sich“, heißt es im Vorwort der Bibelausgabe, es hänge „viel davon ob, ob das Alte neu zu sprechen beginnt.“³ Die Spannung, der sich jede Übersetzung ausgesetzt sieht, finden die Herausgeber in einer Sentenz des Traktats über das Eherecht im babylonischen Talmud wieder, die in Anlehnung an die Übertragung von Lazarus Goldschmidt zitiert wird: „Wer einen Schriftvers wörtlich übersetzt, ist ein Lügner, und wer etwas hinzufügt, ein Lästler.“⁴ Diese Sentenz ist im Zusammenhang des Talmuds freilich auf die Frage nach den gelehrten Qualitäten eines Bräutigams bezogen, der von sich behauptet, Thora kundig zu sein und eine Frau „erwerben“ will⁵ – eine nach heutigen Maßstäben alles andere als „geschlechtergerechte“ Fragestellung, jedoch ein gutes Beispiel für den banalen Sachverhalt, dass nicht nur der kulturelle und historische Hintergrund der Bibel, sondern auch der des Talmuds fremd ist und nicht unseren heutigen Maßstäben unterworfen werden darf.

Wie kann eine Übersetzung über den zeitlichen und kulturellen Abstand hinweg gelingen, wenn – zusätzlich zur genannten Spannung, in der es nicht nur um die zahlreichen Unterschiede zwischen Ausgangs- und Zielsprache geht – Gesinnungskriterien eingeführt werden, die historisch und sachlich ganz unterschiedlicher Natur sind? Die Übersetzer geben ein Problembewusstsein zu erkennen, wenn sie darauf hinweisen, dass die Übersetzung „trotz aller Mühe“ im Hinblick auf die „Vorgaben“ der Gerechtigkeit hinter den eigenen Ansprüchen zurückgeblieben sei. Genannt werden in diesem Zusammenhang „Menschen mit Behinderungen und unterschiedlicher [sic!] Hautfarben“.⁶ Denken mag man an einen Text wie Deuteronomium 23, 2, der seinem Textsinn nach einen bestimmten Personenkreis von der Teilnahme am Kult „ausgrenzt“, was auch die „gerechte Sprache“ des Düsseldorfer Schulpfarrers Johannes Taschner nicht beseitigen kann: „Zur Versammlung Adonajs darf niemand kommen, dessen Hoden zerquetscht oder dessen Penis abgeschnitten ist.“ Im Hinblick auf das im Vorwort ungenannt bleibende Thema der Homosexualität ist die

³ Ebd.

⁴ Der babylonische Talmud, Bd. 6. Neu übertragen durch *Lazarus Goldschmidt*, Darmstadt 1996, 673 (bQid 49a).

⁵ Vgl. ebd., 671 (bQid 48b).

⁶ BigS, 25f.

Übersetzung vielleicht zutreffender, wenn es – das Verbot der Hebräischen Bibel gewissermaßen auf anatomische Fragen reduzierend und mit einem exotisch-religionswissenschaftlichen Etikett versehen – zu Leviticus 18, 22 heißt: „Mit einem männlichen Partner sollst du keinen Geschlechtsverkehr haben wie mit einer Frau, ein Tabu ist dies.“ Bei solchen Erwägungen und einem gesinnungsethischen Rigorismus, der die Religionsgeschichte vieler Jahrhunderte gegen den Strich lesen will, liegen die Probleme nicht nur für den Austausch mit dem Judentum, sondern bereits für den Dialog der innerchristlichen Ökumene (ganz zu schweigen von interreligiösen Gesprächen) freilich auf der Hand.

So ist es kein Wunder, dass das Vorwort als Defizit vermerken muss, „dass wir keine jüdischen Mitübersetzerinnen und Mitübersetzer hatten.“ Andererseits ist den Übersetzern gerade der jüdische Bezug besonders wichtig. Gleich der erste Vers, Genesis 1, 1, beginnt in der „Bibel in gerechter Sprache“ mit einer grafischen Nachahmung des ersten Buchstabens der hebräischen Thora: „Bei Anfang Als Anfang Zu Anfang Durch einen Anfang Im Anfang Zu Beginn Am Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen.“ Die hier in einfache Anführungszeichen gesetzten Alternativübersetzungen der Anfangswendung „bereshit“ („am Anfang“) sind als im Fettdruck hervorgehobene „Initialen“ in einem Halbkreis angeordnet. Der durch die rabbinische Tradition geschulte Blick (entsprechende Anmerkungen im Text fehlen) erkennt hier eine Andeutung des nach links offenen hebräischen Buchstabens „Bet“, eines Buchstabens, der zugleich für den Zahlenwert „zwei“ steht. Der französische Philosoph Jacques Derrida hat mit Bezug auf die Diskussion über die Bedeutung des ersten Buchstabens der Thora in der rabbinischen Tradition auf das Pluriforme, die Vielstimmigkeit, die Uneindeutigkeit, das „Mehr-Als-Logische“, das „Un-Griechische“ der jüdischen Tradition hingewiesen.⁷ Im Vorwort, bereits im ersten Absatz, machen die Herausgeber in einem (ebenfalls nicht nachgewiesenen) Zitat Walter Benjamins auf solche verborgenen Traditionen aufmerksam, mit denen sie die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung begründen.⁸ Benjamins Forderung, in jeder Epoche müsse versucht werden, „die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen“, der im Begriff stehe, sie zu überwältigen, ist seinem von kabbalistischen Motiven durchzogenen Aufsatz „Über den Begriff der Geschichte“ entnommen.⁹ In diesem Zusammenhang heißt es bei Benjamin im Anschluss unter Aufnahme christlichen Sprachguts, der Messias komme „nicht nur als der Erlöser“, sondern „als der Überwinder des Antichrist“.¹⁰ Dieser Zielpunkt des „Überwindens“ macht das Oppositionelle, das gerade auch aus jüdischem Blickwinkel Heterodoxe dieser neokabbalistischen Hermeneutik kenntlich, die zugleich für eine eigenwillige Aneig-

⁷ Jacques Derrida, *La religion*, Paris 1996, 85.

⁸ BiGS, 9.

⁹ Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: *ders.*, *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a. M. 1977, 251–261.

¹⁰ Ebd., 253.

nung des Marxismus steht. Da das Recht christlicher Gesprächspartner, in der innerjüdischen Auseinandersetzung zwischen kabbalistischen und „zu überwindenden“ rabbinisch-orthodoxen Traditionen Stellung zu beziehen, fraglich ist, lässt bereits dieser Umstand die Eignung des hier anvisierten Übersetzungsprogramms für einen christlichen Dialog mit dem Judentum in einem trüben Licht erscheinen.

Das Manko der fehlenden jüdischen Beteiligung – im „Beirat zur Förderung, Unterstützung und Begleitung des Projektes“ war immerhin der Frankfurter Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik vertreten – versuchen die Übersetzer durch zweierlei Maßnahmen auszugleichen. Zum einen ziehen sie aus der „Unübersetzbarkeit“ des hebräischen Gottesnamens die Konsequenz, dass das Tetragramm JHWH durch in rabbinische Abkürzungszeichen (jod-jod) gesetzte jeweils changierende Lesemöglichkeiten ersetzt wird. Diese unterschiedlichen Gottesbezeichnungen – von „der Ewige“ und „die Ewige“ über „Schechina“ (die „göttliche Einwohnung“) und „ha-Makom“ (hebräisch: „der Ort“) bis zu „die Heilige“ und „der Heilige“ – können jeweils einer Kopfzeile mit unterschiedlichen Lesevorschlägen entnommen und in den Fließtext eingetragen werden, und zwar dort, wo die typographische Markierung darauf aufmerksam macht, dass hier der Gottesname steht oder gemeint ist. Dies betrifft bezeichnenderweise nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament, das jüdischerseits gar nicht vom Verbot der Aussprache des Gottesnamens betroffen ist, hier mit den Abkürzungszeichen „kappa-sigma“ (für griechisch „kyrios“, „Herr“). Man vermutet schon, dass der Sprachgewinn dieses Verfahrens vor allem darin besteht, „der Gottheit“ auch weibliche Pronomina zuordnen zu können. Eben dies spräche aus Sicht der Übersetzer freilich auch gegen die jüdische Gottesbezeichnung „Adonaj“, in Lutherbibeln durch das meist in Kapitälchen gesetzte HERR wiedergegeben, deren Bezug zu „Herrschaft“ von den Herausgebern nicht gelegnet wird.¹¹ Man mag zudem daran erinnern, dass frühere Generationen christlicher Theologen der „Unübersetzbarkeit“ des Gottesnamens (muss man Namen eigentlich übersetzen?), also des verborgenen Gottes, immerhin den Namen Jesu als des offenbaren Gottes (etwa nach dem Philipperbrief 2, 10) gegenübergestellt hätten, und so scheint der Verlust der persönlichen Dimension in der Gottesbeziehung das eigentliche Hintergrundproblem dieser Bibelübersetzung zu sein.

Stattdessen verweist das Vorwort im Hinblick auf die Vorstellung der Einwohnung Gottes bei seinem Volk Israel („Schechina“) auf die jüdische Mystik. In ihr ist die Schechina aber mit dem Konzept der zehn Emanationen oder „Abglänzungen“ Gottes (Sefirot) verbunden, und dabei werden die neun „oberen“ Emanationen männlich und erst die zehnte, die „Schechina“, weiblich vorgestellt. Hält man sich vor Augen, dass frühere christliche Umdeutungen dieses Sefirot-Systems, angeregt durch den Pforzheimer Humanisten Johannes Reuchlin zu Beginn des 16. Jahrhunderts, durch die

¹¹ Ebd., 17.

die Schechina das Gesicht Jesu Christi erhielt, zugleich eine Umkehrung der innergöttlichen Geschlechterverhältnisse zur Folge hatte, so steht die Kabbalarezeption der „Bibel in gerechter Sprache“ vergleichsweise nicht besonders frauenfreundlich da. Auf dem christlich-kabbalistischen Altarbild der württembergischen Prinzessin Antonia (1613–1679) in Bad Teinach (Nordschwarzwald) stehen der letzten „männlichen“ Sefira, Christus, die neun oberen weiblichen „Abglänzungen“ des Höchsten gegenüber.¹²

Zum Zweiten folgt die Übersetzung „in gerechter Sprache“ in der Reihenfolge der biblischen Bücher des Alten Testaments der Anordnung der jüdischen Bibel. Indem die „christliche Umstellung“ (S. 13) der biblischen Bücher rückgängig gemacht wird, kann vermieden werden, dass ein Text wie Maleachi 3, 23 („bevor der Tag Adonajs kommt ... schicke ich euch Elija den Propheten ...“) unmittelbar vor dem neutestamentlichen Geschehen steht und auf dieses verweist – eine Reverenz an die „politische Korrektheit“, die wohl dem Eindruck der „Enteignung“ der Hebräischen Bibel durch die Christen entgegenwirken soll. Andererseits endet der erste Kanonteil nicht mit dem in jüdischen Ohren programmatischen Vers 2. Chronik (der „gerechte“ Buchtitel lautet: „Chronik des Volkes Israel“) 36, 23, in dem der persische König Kyros den nach Babylon exilierten Juden die Erlaubnis gibt, nach Jerusalem „hinaufziehen“, sondern mit den deuterokanonischen Schriften der griechischen Bibeltradition, also den Büchern Tobit bis zum zweiten Makkabäerbuch und dem Gebet Manasses. Der Tübinger Neutestamentler Hermann Lichtenberger hat im Übrigen darauf hingewiesen, dass die Überschrift des zweiten Makkabäerbuches („Über die Zeit der Makkabäerinnen und Makkabäer“) eher kurios ist, da in diesem Text nur an einer Stelle die Frau des Judas Makkabäus erwähnt wird (15, 25) und die Mutter mit den sieben Söhnen, die das Martyrium erleiden, nicht einmal zur Familie der Makkabäer gehört.¹³

Immerhin wird in der neuen Übersetzung dankenswerterweise die Bezeichnung „Altes Testament“ beibehalten und nicht, wie gelegentlich üblich, durch das eher komische „Erste Testament“ ersetzt – als wäre die Abfolge eines „ersten“ und „zweiten“ Testaments in der hier maßgebenden Perspektive nicht weniger „diskriminierend“ als die von „alt“ und „neu“. Dem für jeden Nachdenklichen abwegigen Verdacht, „Altes“ Testament könne als abwertend und „antijüdisch“ verstanden werden, hätte man, wie dies schon der württembergische Theologe Paul Schempp zur Zeit des Kirchenkampfes im Nationalsozialismus getan hat, mit dem Hinweis auf den „alten Gott“ (Deuteronomium 33, 27) entgegengetreten können¹⁴ – dies freilich nur, wenn „in gerechter Sprache“ aus dem Lutherschen „Zuflucht ist bei

¹² Zu diesem Altarbild vgl. *Otto Betz*, Licht vom unerschaffnen Lichte. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach, Metzingen 1996.

¹³ *Hermann Lichtenberger*, Theologisch und sprachlich ein Skandal. Weil Gott nicht männlich sein darf, kommt sie jetzt weiblich daher, in: *Südwestpresse* vom 9. 11. 2006.

¹⁴ *Matthias Morgenstern*, Paul Schempp. Iptinger Jahre (1933–1943). Briefe und Predigten. Protokolle und Polemiken, Tübingen 2000, 127 (Gemeindebrief Nr. 1, 1937).

dem alten Gott“ nicht „die Gottheit der Urzeit ist eine Zuflucht“ geworden wäre. Umso wichtiger ist die Feststellung, dass die jüdische Bibel und der erste Kanonteil der christlichen Bibel eben nicht identisch sind. Dies nicht nur, weil diese Bücher in anderen Zusammenhängen – im einen Fall vom Neuen Testament, im andern vom talmudischen Schrifttum her – gelesen werden, sondern schon aufgrund ihrer inneren Anordnung, der Reihenfolge ihrer Schriften. Die „Bibel in gerechter Sprache“, die den jüdischen Tanach, die deuterokanonischen Texte der Septuaginta und das christliche Neue Testament in einem Band zusammenfasst, erweist sich auch in dieser Hinsicht als hybrides Gebilde, und es ist kein Wunder, dass im Anhang keine jüdischen Mitübersetzer verzeichnet sind. Dem hätten wohl auch die sprachlichen und theologischen Zumutungen des Projekts entgegengestanden. Wer etwa das vierte Gebot im Dekalog (Exodus 19,10: „der siebente Tag ist ein Ruhetag, der gehört IHR, deiner Gottheit“) so verstümmelt, dass man eine „Göttin“ herauslesen kann, schlägt – angesichts des entschlossenen Widerstands der Bibel gegen alle Aschera- und Astartekulte – allen Traditionen nicht nur des Alten Israel, sondern auch des nachbiblischen Judentums ins Gesicht.

Geradezu bestürzend ist aber die Unkenntnis der Herausgeber, unter denen auch akademische Theologen sind, im Hinblick auf die grundsätzlichen Probleme, die sich in der Neuzeit jüdischen Bibelübersetzungen in den Weg gestellt haben. Seit der großen Thora-Übersetzung Moses Mendelssohns ging es dabei stets um die Schwierigkeit, die Tradition des Talmuds („mündliche Thora“) mit der schriftlichen Thora (den fünf Büchern Moses) in Übereinstimmung zu bringen – ein Anliegen, das umso wichtiger ist, als es hier nicht um theoretische Grundsätze, sondern um die Halacha, die tagtägliche religionsgesetzliche Praxis geht.¹⁵ Das Talionsgesetz (Exodus 21,24), in „gerechter“ Sprache „Auge für Auge, Zahn für Zahn“, wird in der rabbinischen Überlieferung beispielsweise eben nicht („alttestamentarisch“) wörtlich genommen, sondern in verbindlicher Auslegung durch die Vorschrift einer das Geschehene Unrecht wieder ausgleichenden Strafzahlung ersetzt.

Die jüdische Kommentartradition, vor allem der Midrasch, eine allegorisierende und gleichsam spielerische Auslegung, konnte diese rabbinische Interpretation, die den Wortlaut des Ursprungstextes bewusst umbiegt und die ursprünglich gemeinte Praxis verbietet, an bestimmten Eigenheiten und verborgenen Hinweisen des hebräischen Ursprungstextes ablesen. Übersetzungen, auch jüdischer Autoren (die Buber-Rosenzweigsche Verdeutschung ist diesen Weg bis zur Unverständlichkeit gegangen) bleibt die Orientierung an den Sprachwurzeln, an grafischen und lautlichen Eigenheiten des Textes und buchstaben- sowie zahlenmystischen Kombinationen hingegen

¹⁵ *Andrea Schatz*, „Nichts gegen die Tradition“. Die Entstehung einer Pentateuchübersetzung aus dem Streit zwischen Orthodoxie und Reform, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 22 (1995), 77–103.

verwehrt. Von der späten Antike bis in die frühe Neuzeit hat die jüdische Tradition aus diesem Grund Übersetzungen gemieden und stattdessen den Weg der Midrasch-Exegese beschritten, einen Weg, der, vom Talmud her kommend, strikt an der religionsgesetzlichen Praxis orientiert ist, im Hinblick auf den Umgang mit der Schrift aber größte Freiheit walten lässt. Jüdische Wissenschaftler in Nordamerika haben in den vergangenen Jahren auf das literaturtheoretische Potenzial dieser Tradition aufmerksam gemacht, in der – ohne Rücksicht auf die herkömmliche Philologie – der Wortlaut der Texte überschritten und Geschichten weitergesponnen werden. Seit einigen Jahrzehnten wird dieser Weg, die klassisch-kanonische Midrasch-Tradition imitierend und fortschreibend, auch von jüdischen Reformtheologen und neuerdings zudem von jüdisch-feministischen Theologinnen beschritten, die allerdings häufig die traditionelle religionsgesetzliche Lebensweise verlassen und mit der talmudischen Hermeneutik gebrochen haben. Auch unter christlichen Bibelwissenschaftlern hat dieser jüdisch-alternative Textzugang neuerdings an Attraktivität gewonnen, und so berufen sich die Herausgeber der Bibel „in gerechter Sprache“ in ihrer Einleitung auf eine 1994 in San Francisco herausgekommene „Women’s Haggadah“.¹⁶

Dem ist aber entgegenzuhalten, dass diese Kreativität der jüdischen Tradition nicht auf den Bibeltext selbst bezogen ist, sondern auf die Kommentare und die Midrasch-Literatur beschränkt bleibt. Konsequenterweise hat man all die Jahrhunderte hindurch darauf verzichtet, den Wortlaut der Hebräischen Bibel nach den Maßstäben der jeweiligen politischen Korrektheit umzuschreiben, zu „rabbinisieren“. „Schwierige Texte“, dies ist ein besonderes Qualitätsmerkmal der rabbinischen Tradition, wurden zwar von der gottesdienstlichen Verlesung ausgeschlossen, sie wurden aber weiterhin überliefert. Vor allem korrespondierte dem rabbinischen Umgang mit der Schrift aber ein Verständnis der Thora, das die mündliche Tradition, also die bis heute wirksame rabbinische Überlieferung mitsamt der ihr entsprechenden Praxis, einschloss. Dass die hermeneutische Orientierung am „Tun“ (traditionell: am „Gesetz“), die dem protestantischen Ansatz eigentlich diametral entgegengesetzt ist, andererseits zur an bestimmten politischen Vorstellungen orientierten Programmatik dieser Übersetzung passen könnte, steht auf einem anderen Blatt.

¹⁶ E. M. Broner / N. Nimrod (Hgg.), *The Women’s Haggadah*, San Francisco 1994.

Rut – eine Heimatgeschichte

Predigt über das Buch Rut¹

Edgar Lüllau

Liebe Gemeinde,

selten haben wir Gelegenheit im Gottesdienst die Lesung eines ganzen Buches der Heiligen Schrift zu hören. Aber das ist ja der ursprüngliche Sinn des Wortes Gottes, dass es in der Gesamtheit seiner Intention unser Gehör in Anspruch nehmen will.

Danke, Herr Benjamin Zelouf, für diesen vorzüglichen Vortrag dieses Bibelbuches. Wenn es in unserer Freikirche so etwas geben würde wie einen Lektor im Gottesdienst, ich würde Sie auf der Stelle zum ehrenamtlichen Lektor in unseren Gottesdiensten ernennen!

Liebe Daria, zum Abschiedsfest deines Dienstes als Pastorin unserer Gemeinde hast du dir Lesung und Predigt zu diesem Buch Rut gewünscht. Kein einzelner Vers, nein, das ganze Buch! Warum? Weil Rut ein schönes Frauenbuch, von Frauen für Frauen, ist? Oder weil in diesem Erzählfluss sehr schön die offenen und verborgenen Motive im Streben nach eigener Kompetenz im Leben und im Glauben aufgespürt werden? Dass das Buch Rut heute von Männern gelesen, gar ausgelegt werden darf, zeigt an, dass es wohl doch uns alle angeht, was hier aus einer einzigen Perspektive, von Frauen eben, für das ganze Gottesvolk als Botschaft des Glaubens erzählt wird.

Dieses großartige Erzählwerk, was ist es, was will es? Ist es nur „eine liebliche Idylle, die einem berühmten König in Israel recht interessante Voreltern verschaffen will?“ So hat es ja Goethe, der etwas von Literatur verstand, beschrieben.

Aber was ist am Überlebenskampf dieser zwei (drei) allein stehender Frauen idyllisch? Die Wanderung auf den „Feldern Moabs“ war gewiss keine kleine „Landpartie“, sondern Flucht und Heimatsuche. Das Mahl der Rut mit den Erntearbeitern war kein fröhliches „Picknick im Grünen“, sondern nur kurze Rast von erniedrigender Nahrungssuche rechtloser, besitzloser Frauen, die dabei vor Übergriffen nie sicher sein konnten.

Was hat das Hören dieser Geschichte in uns bewirkt? Spannung, Erstaunen, wie hier ineinander verwobene Lebensszenen von Frauen zum überraschend guten Ziele führen?

¹ Gehalten am 22. Juli 2007 im Abschiedsgottesdienst für Pastorin Daria Kraft in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Karlsruhe. Die Lesung des (ganzen) Buches Rut nach der Übersetzung „Bibel in gerechter Sprache“ hielt der Schauspiellehrer Benjamin Zelouf, Karlsruhe.

Welche Stimmung hat dies Erzählwerk in uns aufgeweckt? Hoffnung, weil in Reaktion auf Trauer und Verlust beim Übergang von einer Lebensphase in die andere die ganze Bitterkeit des Lebens offenbar wird und doch Chancen der Heilung aufleuchten?

Welches der immer wiederkehrenden Themen dieses Gotteswortes hat uns aufhorchen lassen? Etwa dies: „Heimat liegt nicht hinter uns, sondern vor uns! Um sie zu finden, muss man aufbrechen, dann kann man unter den ‚Flügeln Gottes‘ Zuflucht finden“?

Rut gehört in der Tat zur Weltliteratur, ist Höhepunkt israelitischer Erzählkunst und wurde doch im Kanon der Heiligen Schriften, der hebräischen Bibel, als Wort Gottes uns überliefert.

Ja, Israel schätzte nicht nur die Oberfläche, die „lieblichen Seiten“ von Rut. Israel hörte in diesem Einzelschicksal einer ausländischen Frau die unzähligen Anspielungen an die Erzvätergeschichten, wie sie wegen Hungersnot im Land nach Ägypten flohen und an die Exodusgeschichte, wie Gott sie aus der Sklaverei befreite, und durch die Wüste in die Heimat führte.

Schon der Auftakt der Erzählung ließ aufmerken, enthielt Sprengstoff, versprach eine spannende Lektüre: Aus Bethlehem, dem Brot-Haus, zieht ein Mann – Elimelech – mit Frau – Noomi – und Söhnen aus, um in der Fremde, ausgerechnet in Moab, als Asylant, als Wirtschaftsasylant, Zuflucht und neue Heimat zu finden.

Das alleine ist in Israel schon ein unmöglicher Anfang, war es doch Moab, das dem Volk Gottes auf dem Marsch durch die Wüste ins Gelobte Land mit Hilfe des berühmtesten Verfluchers ihrer Zeit, Bileam, den Weg versperren wollte. Deshalb, weil es das Gastrecht verweigerte, gab es in Israel dies Gebot: bis ins 10. Glied darf kein Moabiter ins Volk Gottes aufgenommen werden!

So emigrierte ja auch Abraham einst mit seiner Frau Sarai nach Ägypten. Doch anders als bei den Erzvätern Israels, ist im Rutbuch nur im ersten Vers vom allein handelnden Mann die Rede. Schon ab dem dritten Vers ist Noomi Witwe. Nun, um das Maß der Provokation voll zu machen, heiraten die Söhne der Witwe ausgerechnet moabitische Frauen. In den Büchern Esra und Nehemia ist dies absolut verboten, weil in der Heirat mit ausländischen, moabitschen Frauen seit Salomos Zeiten das Grundübel des Gottesvolkes zu sehen sei. Dagegen, gegen diese allgemeine Norm, erheben mit dem Rutbuch Frauen ihre Stimme, erzählen Frauengeschichten, die sie mit keinem geringeren verbinden als mit dem König David.

Es braucht nun nur noch einen weiteren Vers, dann sind die Frauen ganz allein auf sich gestellt: keine Männer, keine Kinder! Es kommt zu der anrührenden Szene, dem Abschiedsdialog dreier Frauen. Hier, in diesem Dialog der Frauen, kommt der Prozess der Trauer und des „Sich-zurecht-Findens“ mit dem Trauma des Verlustes zum ersten Höhepunkt. Die Erwartungen an das Leben sind nicht erfüllt. Noomi zeigt in diesem dramatischen Dialog, dass nun die neue Frauengeneration, Orpa und Rut, das tun kann und muss, was sie nicht mehr kann.

Noomi scheint jetzt zum ersten Mal dem Verlust ihres Mannes, ihrer Kinder, direkt in die Augen zu sehen. Vorher war kein Wort von Trauer zu lesen, war sie wohl noch unfähig Gefühle zu äußern. Gefühle der Liebe und Fürsorge kommen zur Sprache: „Geht, kehrt zurück, jede in das Haus ihrer Mutter, Gott möge euch (dort) Wohltaten erweisen ...“. Auch die Gefühle der Bitterkeit steigen auf: „Warum wollt ihr mit mir gehen? Habe ich noch Söhne in meinem Schoß ...? Es ist mir bitter leid um euch, da gegen mich die Hand Gottes ausgegangen ist.“ Aber die Gefahr ist groß, dass Noomi in dieser Phase ihrer extremen, gegensätzlichen Gefühle stecken bleibt. Sie kann in Depression gegen sich selbst geraten, ihre ganze Umgebung in ihre Gefühlslage mit hineinziehen, ja sich auch gegen Gott selbst in großer Heftigkeit wenden. Genau dies geschieht, als sie mit Rut wieder in Bethlehem auftaucht: „Nennt mich nicht Noomi ‚Liebliche‘, nennt mich Mara ‚Bittere‘, denn verbittert hat mich der Allmächtige. Gott hat mich misshandelt.“

Im Erzähltext heißt es: „So kehrte Noomi zurück!“ So verbittert! Fertig mit sich, mit ihren Nächsten und erst recht mit Gott: Gott hat mich bitter gemacht!

Warum ist Orpa zurückgegangen? War das Untreue? Oder war sie die stabilere, unabhängigere Frau, die nach dem Verlust ihres Gatten die innere Freiheit behielt, sich ein neues Leben aufzubauen?

Warum aber „hängte sich Rut an Noomi?“ War das Treue? Oder blieb sie an den vergangenen Beziehungen noch gebunden, brauchte Noomi noch als Halt, bevor sie neue Beziehungen eingehen konnte?

Warum erlaubte Noomi, dass Rut mit ihr ging? Aus selbstloser Liebe, oder aus eigenen Bedürfnissen, die aus ihren bitteren Gefühlen kamen?

In diese Abschiedsszene der drei Frauen setzt die Erzählerin ganz gezielt neben der Verbitterung der Noomi über ihren Gott die großartige Aussage Ruts zu ihrer Schwiegermutter: „Dränge mich nicht ab. Wo du hingehst, da gehe ich hin. Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott, wo du stirbst, da sterbe ich!“

In nichts scheint diese Wahl Ruts „Dein Gott sei mein Gott“ begründet zu sein, denn die verbitterte Noomi ist alles andere als eine überzeugende Missionarin ihres Glaubens an Gott. Gewiss, die Erzählerin erzählt von den handelnden Frauen, die mit großer Tapferkeit, manchmal mit List, ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen. Aber in diese Erzählung flechtet sie immer stärker ihr Bild von Gott ein, bietet es allen Lesern, Hörern – bis heute auch uns – an: „Gott hat sich seines Volkes wieder angenommen!“ So kommt wieder Hoffnung, Bewegung in die festgefahrene Lebensgeschichte.

Sehr schön und tief sinnig sind diese Segenswünsche: „Möge Gott euch Wohltaten erweisen, Gott lasse euch Ruhe finden ...“ Was hier mit ‚Ruhe‘ übersetzt ist, meint einen Begriff von Heimat, wie ihn Israel verstand: Gott verschafft den Menschen Heimat, Wohltaten des Friedens, indem er sie in ein Land führt, das er ihnen zeigen will! Heimat liegt nicht hinter uns, ist nicht dort, wo wir schon immer waren. Heimat liegt vor uns, dort wo Gott uns hinführt. Es kommt darauf an, „mit ihm zu gehen“. Bei manch eigenen

Wegen des Menschen beschließt Gott aus lauter Güte, „mit uns zu gehen“. Er ist und bleibt in der Erfahrung des Glaubens Israels der ‚mit uns gehende Gott‘. Für diese Heimat, die vor ihr liegt, entscheidet sich Rut. Das Rutbuch ist eine „Heimatgeschichte“ ganz besonderer Art!

Die persönliche Verbitterung Noomis über ihren Gott schreckte Rut nicht ab, mit ihr zu gehen. Anders als im Buch Hiob entwirft die Erzählerin nun keinen gelehrten Dialog zwischen Mensch und Gott über die Gerechtigkeit im Leben. Sie erzählt. Sie erzählt von Frauen: Die Ältere ist ganz erstarrt in ihrer Verbitterung über Gott, „Schlimmes hat er mir angetan!“, die Jüngere sucht bei ihm Heimat, „Dein Volk sei mein Volk, dein Gott sei mein Gott!“

Was für ein spannender Auftakt für die folgenden Höhepunkte! Die alte und die junge Witwe kommen so in Bethlehem an, und es ist die Zeit der Gerstenernte. Erntezeit! Was werden diese beiden Frauen, die ältere und die jüngere, im Laufe ihres Lebens ernten? Werden sie am Ende ‚mit leeren Händen‘ dastehen?

Noch ist Noomi in Selbstmitleid und Depression wie erstarrt. Rut tut den ersten, für sie entscheidenden Schritt in die eigene Selbstständigkeit. Sie ergreift die Initiative und sagt: „Ich will gehen ... Ährenlesen.“ Gewiss, der äußere Druck, Nahrung zu suchen, zwingt sie. Aber dort, wo ein erster – wenn auch kleiner – Schritt in eigener Kompetenz gewagt wird, eröffnen sich bald neue Möglichkeiten. Auch Noomi akzeptiert, dass nun die Jüngere die Hauptrolle übernimmt. So kommt Rut am Abend mit reicher Ernte zu Noomi zurück.

Die Erzählerin berichtet, was geschah mit dem für das Wort Gottes typischen bescheidenen Hinweis: „Es fügte sich ...“ Nichts fügte sich bisher in ihrem Leben, aber jetzt. Seht, wie hier von Gott erzählt wird: „Es fügte sich“ meint in der Sprache der Bibel: „ER fügte es für sie zusammen!“

Rut, die Moabiterin, kam (so fügte ER es für sie) auf das Feld des Boas, ein Verwandter von Noomi, der so freundlich zu ihr war, dass Rut verwundert fragte: „Wie kommt es, dass ich in deinen Augen Wohlgefallen gefunden habe, ich, eine Ausländerin?“ Ein erstes Anzeichen hier, dass sich der Segensspruch der Noomi: „Möge Gott euch Wohltaten erweisen ...“ in Boas Verhalten zu erfüllen beginnt. Hier knüpft die Erzählerin ganz bewusst gegen alle Verbote ausländische, moabitische Frauen zu heiraten, an die Exodustradition Israels an, die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten: „Die Fremden sollt ihr nicht unterdrücken, denn ihr kennt die Seele des Fremden, weil auch ihr Fremde gewesen seid!“ (Ex 23, 9).

Die Antwort Boas auf die Frage, warum er so freundlich zu der Fremden sei, gipfelt in eine Spitzenaussage über Gott: „Du kamst zu Gott, um unter Gottes Flügeln Schutz zu suchen!“ Bei all den vielen höchst interessanten Erzählfäden des Rutbuches, ist dies einer der Bedeutungsvollsten. Dies schöne Bild ‚unter Gottes Flügeln Schutz suchen‘ stammt wohl aus den Gebeten Israels im Tempel, dort wo die Lade Gottes stand mit den Keruben und ihren ausgebreiteten Flügeln. Wer hierher kam und um Schutz betete, dem wurde Heimatrecht, Asyl gewährt.

Seht, wie freundlich werbend, ermutigend, einladend vom Glauben an Gott gesprochen wird: Komm zu Gott, er wird auch dich unter seinen Schutz nehmen, dich den Weg deiner Befreiung führen, in eine neue Heimat leiten! Die Lektüre des Rutbuches als ‚Unterwegssein, eine geistige Heimat zu finden‘, könnte gerade in unserer Zeit geistiger Heimat- und Orientierungslosigkeit eine ganz neue Aktualität gewinnen!

Aber noch ist es in der Rutgeschichte nicht so weit. Jetzt muss Noomi Rut gestehen, was sie bisher verschwiegen hat: Boas, ihr Jahrgang(!), ist ein naher Verwandter, einer der „lösen“ kann – das Grundstück ihres verstorbenen Mannes – der aber auch durch Heirat einer der Witwen Schutz gewähren kann. Wer von den beiden Witwen könnte es sein, möchte es gerne sein?

Seht, wie fein die Erzählerin hier Raum lässt für das Heranreifen der wichtigsten Entscheidung Noomis, die sie in ihrem Leben zu treffen hat. Bis zum Ende der Gerstenernte ging Rut auf Boas Feld, dann blieb sie bei ihrer Schwiegermutter! Rut, die Jüngere, konnte jetzt nichts mehr tun. Noomi, die Ältere, allein konnte den Weg frei machen! Sie musste sich jetzt auseinandersetzen mit ihren gegensätzlichen Gefühlen von Fürsorge für die Jüngere und Enttäuschung (Neid?), dass sich ihr gleichaltriger Verwandter mehr zur jungen Frau hingezogen fühlte als zu ihr. Ganz vorsichtig wird damit angedeutet, was sich dabei – oft verborgen – abspielt: Frauensolidarität gegen Rivalität. Raum lässt diese Erzählung hier für das Nachdenken über unsere eigenen inneren Kämpfe in den Veränderungsprozessen beim Übergang von einer Lebensphase in die andere.

Da erhebt sich Noomi, ihr innerer Kampf ist entschieden, sie macht den Weg für die Jüngere frei und entwirft für sie und mit ihr diesen feinen, aber gewagten Plan: „Er worfelt heute Nacht die Gerstenernte auf dem Dreschplatz.“ Aus dieser dann meisterhaft geschilderten Szene, voller Andeutungen und doch sehr zurückhaltend erzählt, entwickeln sich die Aktivitäten des Boas. Boas, der, wie Noomi richtig vermutete, nicht eher ruhte, bis er Rut zur Frau nehmen, und das Grundstück der Familie von Noomis Mann für sie auslösen konnte.

Die Ältesten, ja das ganze Volk im Tor, sprechen einen der höchsten Segenssprüche für Rut, die Fremde, die Moabiterin, aus: „Gott lasse diese Frau wie die Stammütter Rahel und Lea werden, mit denen Gott sein Volk baute!“

Boas, der Mann, sagt zu Rut ein bemerkenswertes, anerkennendes Lob: „Du bist eine starke Frau!“

Auch Noomi wird am Ende gelobt. Nach der Geburt von Ruts Sohn, sagen die Nachbarinnen von Noomi: „Ein Sohn ist Noomi geboren!“ Und sie, die Frauen, in der Solidarität der Nachbarinnen, geben diesem Sohn den Namen Obed. Obed wird der Großvater von David; Rut, die Moabiterin, die Urgroßmutter des größten Königs Israels.

Diese kleine Frauengeschichte mit so großen Themen konnte in keinem anderen Dorf in Israel spielen als in Bethlehem. Rut, die Moabiterin, gehört nun in die Ahnenreihe des großen Königs David, aus dem die Propheten die

Messiaserwartung Israels ableiten. So taucht Rut auch am Anfang des NT, im Stammbaum Jesu auf, des Christus, Messias Gottes, Erlöser der Welt.

Rut, eine bemerkenswerte Frauengeschichte: Unser Leben ist ein ständiger Prozess, mit Verlusten, Konflikten und Schuld so zurechtzukommen, dass unsere widerstrebenden Gefühle wie Neid und Fürsorge uns nicht in Depressionen festhalten.

Rut, ein besonderes Heimatbuch. Heimat ist nicht das Land, in dem ich schon immer war, sondern in das ich gehe. Heimat ist nicht Ziel meines Bleibens, sondern meines Gehens.

Rut, ein mutiges Glaubenszeugnis von dem Gott, unter dessen Flügeln wir Zuflucht finden, und der uns aus aller Angst erlöst und im NT auf den hinweist in dessen Namen wir heute versammelt sind: Jesus Christus, Heiland, Erlöser, Versöhner der Welt.

Liebe Daria, zu deinem Abschied von uns, zur Entlastung von deinem Dienst und als Segenswunsch für deinen Weg, dies Buch Rut, diese Predigt: Heimat liegt vor dir! Auf deinem Weg segne und behüte dich der ‚mit dir gehende Gott‘, im Namen Jesu, unseres Herrn.“

Amen.

Respekt: Den anderen würdigen – auch wenn er schuldig wird

Predigt aus der Predigtreihe
„Wie wir leben können“ über Johannes 8, 1–9¹

Daria Kraft

Respekt – was ist das eigentlich? Die von der EKD ins Leben gerufene Respektkampagne für Jugendliche definiert folgendermaßen:

„Respekt!“ – steht für Anerkennung und Achtung, Rücksicht und Wertschätzung im Umgang mit anderen Menschen – unabhängig von Alter, sozialer Stellung oder Beruf. Also das Gegenteil von: Anmache, Provokation, Ausgrenzung, Diskriminierung und Gewalt. „Respekt!“ ist der Versuch, Grenzen zu überwinden, indem du anderen Menschen auf eine neue Weise begegnest, das Anderssein wahrnimmst, kennen lernst und anerkannt.“

Wikipedia: „Respekt (lat. respicio = zurücksehen, berücksichtigen) bezeichnet eine Form der Achtung und Ehrerbietung gegenüber einer anderen Person aufgrund der Autorität einer anderen Person (ich habe Respekt vor dieser Person), aus Achtung oder Höflichkeit der anderen Person gegenüber (ich behandle diese Person mit Respekt), aus Toleranz gegenüber der anderen Person oder ihren Handlungen (ich respektiere diese Person).“

Respekt heißt demnach: den anderen würdigen, anerkennen und seinen Wert zu schätzen, ihn eben wertzuschätzen. Dem anderen – so wie er ist – seinen Wert und seine Würde verleihen. Das ist mehr als ihn zu ertragen. Als Christen wollen und sollen wir so mit Menschen umgehen. Und wir berufen uns dabei nicht nur auf das Grundgesetz („Die Würde des Menschen ist unantastbar“), sondern auf den Schöpfungsbericht. Jeder Mensch ist es wert, dass wertschätzend mit ihm umgegangen wird. Er ist wertvoll, weil er von Gott geschaffen ist, nach seinem Ebenbild und von ihm geliebt (Gen 1, 27).

So sehr wir uns danach sehnen, selber respektiert, gewürdigt, wertgeschätzt und anerkannt – einfach geliebt zu werden, ist es doch im Umgang miteinander nicht immer einfach, den andern in seinem Sein und Tun zu respektieren, ihm Würde und Wert zu verleihen.

Nicht nur, wenn wir an den Schwerverbrecher denken, der Menschen getötet und Frauen vergewaltigt hat. Oder die Mutter, die ihr Kind mit Kal-

¹ Predigt gehalten im Gottesdienst am 14. Januar 2007 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Karlsruhe zum Auftakt der Predigtreihe „Wie wir leben können“ im Wechsel mit Edgar Lüllau. Siehe auch das nachfolgende Interview zur Predigtreihe. Im Anschluss an die Gottesdienste fand ein Predigtgespräch statt und das Manuskript der Predigten wurde für die Gespräche in den Hauskreisen verschickt.

kreiniger füttert und heißem Wasser übergießt, um die Unfallversicherung zu kassieren.

Es ist fast genauso schwer, das bevorzugte Liedgut des anderen in der Gemeinde anzuerkennen und den alten Choral mitzusingen – auch wenn mir der Text nichts sagt und ich ihn nicht verstehe und die Musik schrecklich ist, wie auch das englische Anbetungslied, bei dem mir der Text nichts sagt und ich ihn nicht verstehe und die Musik schrecklich ist. Wie können wir respektvoll miteinander umgehen? Oder die Kinder und Jugendlichen, die Kerzenziehlisten verunstalten und keinerlei Respekt vor dem Alter haben? Wie kann man ihnen respektvoll begegnen? Oder wie ist es mit dem Respekt gegenüber demjenigen, der seinem Glauben eine so ganz andere Form gibt und ihn auf ganz andere Weise lebt? Ja, vielleicht sogar einer anderen Religion angehört – Moslem ist oder Buddhist? Oder der, der sich christlich nennt, aber aus meiner Sicht so ganz unchristlich lebt und damit der Gemeinschaft schadet? Wie ist es mit dem Respekt gegenüber dem, der neben mir im Gottesdienst sitzt, von dem ich selber nicht weiß, wie ich ihm begegnen soll, weil ich weiß, dass er an Anderen schuldig geworden ist, vielleicht sogar immer wieder – für alle sichtbar – schuldig wird und dadurch Leid auslöst? Wie ihm respektvoll begegnen?

Ich suche in der Bibel nach Antworten. In der Konkordanz steht nichts zum Thema Respekt. Doch ich stoße auf einen Text in den Evangelien.

Joh 8, 1–9: Jesus ging zum Ölberg.

Am nächsten Morgen kehrte er sehr früh zum Tempel zurück.

Alle Leute dort versammelten sich um ihn. Er setzte sich und sprach zu ihnen über den Willen Gottes. Da führten die Gesetzeslehrer und Pharisäer eine Frau herbei, die beim Ehebruch ertappt worden war. Sie stellten sie in die Mitte und sagten zu Jesus: „Lehrer, diese Frau wurde ertappt, als sie gerade Ehebruch beging. Im Gesetz schreibt Mose uns vor, dass eine solche Frau gesteinigt werden muss. Was sagst du dazu?“ Mit dieser Frage wollten sie ihm eine Falle stellen, um ihn anklagen zu können. Aber Jesus bückte sich nur und schrieb mit dem Finger auf die Erde.

Als sie nicht aufhörten zu fragen, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: „Wer von euch noch nie eine Sünde begangen hat, soll den ersten Stein auf sie werfen!“ Dann bückte er sich wieder und schrieb auf die Erde.

Als sie das hörten, zog sich einer nach dem andern zurück; die Älteren gingen zuerst. Zuletzt war Jesus allein mit der Frau, die immer noch dort stand. Er richtete sich wieder auf und fragte sie: „Frau, wo sind sie geblieben? Ist keiner mehr da, um dich zu verurteilen?“ „Keiner, Herr“, antwortete sie. Da sagte Jesus: „Ich verurteile dich auch nicht. Du kannst gehen; aber tu diese Sünde nicht mehr!“

Welch eine brenzlige Situation für Jesus! Er merkt es gleich: Die Pharisäer und Schriftgelehrten wollen ihm eine Falle stellen. Wenn er es ablehnt, die Frau zu steinigen, dann stellt er sich über Mose und das Gesetz. Er ist nicht gekommen um das Gesetz aufzulösen, sondern um es zu erfüllen (Mt 5, 17). Andererseits ist es für Jesus, dem Heiland und Menschenfreund, den, der

die Liebe ist und predigt, auch ganz unmöglich, einer Steinigung zuzustimmen. Was soll er tun? Die Menschen fordern: „Jesus, du redest doch über den Willen Gottes, nun mach schon! Sag ihnen, dass das so nicht geht.“ Die Pharisäer warten auf eine Antwort.

Und es ist doch klar: Was die Schriftgelehrten und Pharisäer hier tun, ist respektlos: Sie missbrauchen diese wehrlose, verletzte Frau, um ihre Ziele zu verfolgen. Sie zerren sie in die Öffentlichkeit. Stellen sie vor allen bloß. Sicher sind auf dem Weg zum Tempel schon einige Steine geflogen. Sie entwürdigen diese Frau. Wenn es ihnen nur um das Recht ginge, hätten sie es auch anders machen können. Diskreter, weniger brutal. So geht das nicht, so handelt man nicht.

Zum Glück sind wir anders. Wir steinigen niemanden, der aus unserer Sicht nicht den Geboten Gottes folgt. Unsere Mechanismen sind andere. Wir gehen solchen Menschen aus dem Weg. Vielleicht aus Unsicherheit, weil wir nicht wissen, wie wir dem, der schuldig geworden ist, begegnen sollen. Vielleicht aus Angst, uns auch schuldig zu machen. Vielleicht, weil wir mit unseren Gefühlen dabei nicht klar kommen. So gehen wir aus dem Weg und grenzen Menschen damit aus, reden hinter dem Rücken, suchen das Gespräch, aber mit dem erhobenen Zeigefinger, verlangen vom Leitungskreis das „Problem“ aus der Welt zu schaffen, anstatt uns damit auseinanderzusetzen, wollen öffentliche Rechtfertigungen, Erklärungen. Zollt das Respekt gegenüber demjenigen, den wir als schuldig ansehen?

Respekt braucht Besinnung

Wie reagiert Jesus auf das respektlose Vorgehen der Schriftgelehrten und Pharisäer? Er schweigt und er wird dabei nachgedacht haben.

Schauen wir auf Jesus! Er bückt sich zur Erde und malt mit dem Finger in den Sand. Die Ausleger früherer Zeiten haben sich oft gefragt, was Jesus da wohl in den Sand geschrieben hat. Als ob es darauf ankäme! Nein, was die Situation in eine andere, ein gute Richtung lenkt, sind nicht die unbekanntenen Worte im Sand. Es ist vielmehr die ruhige Nachdenklichkeit Jesu. Jesus lässt sich nicht zu einem schnellen Urteil verleiten. Er bewertet nicht gleich. Er denkt nach. Er überlegt. Er lässt sich Zeit. Er unterbricht die Aufgeregtheit der Scham und die Handlungswut der Ordnungshüter. Er verzögert und verlangsamt das Leben. Und gibt gerade so der Vernunft und der Liebe neuen Raum. Eine gute Taktik um respektvoll miteinander umzugehen. Denn das Leben ist vielfältiger als schnelle Antworten. Um sich nicht zu schnell von einem Gedanken oder einem Gefühl zu einer Bewertung verleiten zu lassen, ist es gut, sich zu besinnen, innezuhalten, nachzudenken.

Und Jesus findet einen Weg, respektvoll mit den Pharisäern umzugehen. Er toleriert sie, aber er sagt: „Ich mache da nicht mit.“ Die Schriftgelehrten bekommen kein Wort des Tadels mit auf den Weg, keine Standpauke über den Willen Gottes. Es gehört sich nicht, das Verhalten der Pharisäer und

Schriftgelehrten bloßzustellen. Sie anzuklagen, an die Öffentlichkeit zu zerren. Vielmehr gibt er die Anfrage an sie zurück: „Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein.“ Damit rückt er ihnen nicht zu nahe, wahrt ihre Grenze und ihren Wert.

Respekt wahrt die Grenzen

Respektvoller Umgang kennt die Grenzen des Anderen und achtet sie. Auch wenn der Andere sich aus meiner Sicht nicht korrekt verhält, sich schuldig macht. Es gilt die Grenze zu wahren.

Ich halte das für besonders schwierig, bei Menschen die einem nahe stehen. Zum Beispiel in der Gemeinde, wo wir Nähe und Vertrautheit suchen und genießen. Wo wir gemeinsam unseren Glauben leben wollen. Respekt heißt aber auch hier, die Grenzen des anderen zu akzeptieren. Ihm seine Entscheidung, seine Privatsphäre zu lassen – auch wenn viele sie bereits kennen – und ihn damit nicht an die Öffentlichkeit zu zwingen.

Auch mit Menschen, mit denen man täglich umgeht, gilt es die Grenzen zu wahren. Gerade wenn man sich liebt, meint man, keine Grenzen zu brauchen. Und man tendiert dazu, immer stärker symbiotisch ineinander zu fließen. „Was Dein ist, ist auch mein!“ „Wir haben keine Geheimnisse voreinander.“ Aber auch der Nahe ist ein Anderer. Er hat seine Geheimnisse und darf diese bewahren. Wer Respekt kennt, wird nicht in die Freundschaften des anderen eindringen. Er wird nicht die Post oder das Tagebuch des anderen lesen. Er respektiert Grenzen. Langfristige Lebensverhältnisse brauchen Distanz. Nicht nur Intimität ist ein hohes Gut, sondern auch Grenzen, die man respektiert.

Jesus respektiert die Grenze der Pharisäer, bewertet nicht, sondern gibt ihnen die Frage zurück. Sie sollen werfen – wenn sie nicht gesündigt haben. Und auch mit der Frau geht Jesus würdevoll um.

Respekt unterscheidet zwischen Person und Verhalten

Richtig spannend wird die Geschichte, als am Ende keiner mehr da ist von diesen selbst ernannten Richtern. Als Jesus nur noch alleine ist mit der Frau. So ist das und so wird es sein: Am Ende, wenn es um das Urteil über mein Leben geht, dann ist das eine Sache zwischen Gott und mir. Die letzte Instanz sind nicht andere Menschen, weder Pharisäer noch Päpste, noch Pastoren, noch Gemeindeglieder. Die letzte Instanz ist Gott allein.

Alle sind gegangen. Die Älteren zuerst. Die Frau weiß: „Ich bin diesem Mann ausgeliefert. Er hat mich gerettet, aber er hat mich auch in der Hand.“

Jesus schmälert nicht das, was die Frau getan hat. Sie hat die Ehe gebrochen. Es sei einmal dahingestellt, wie viel Schuld sie trifft oder ob sie Opfer

ist. Zum Ehebruch gehören immer zwei. Von dem Mann ist hier nicht die Rede. Diese Geschichte ist wie das Leben: Da hört man meist nur die eine Seite der Geschichte, wenn sich Ehepartner trennen.

Sie hat die Ehe gebrochen. Und Jesus nimmt das ernst: Er ist keiner, der beide Augen zudrückt und Fünfe gerade sein lässt. Nach dem Motto: So genau kommt es nicht drauf an. Im Gegenteil. In der Bergpredigt heißt etwa so: Ich aber sage euch: Schon der begehrlische Blick auf den anderen Mann, die andere Frau macht schuldig (Mt 5, 28). Diese Frau hat sich schuldig gemacht. Ihr Verhalten entspricht nicht dem Willen Gottes. Darüber müssen die beiden auch nicht diskutieren. Sie wissen es beide. Die Frau rechtfertigt sich nicht. Jesus begegnet ihr als Person, aber dennoch mit Respekt. Er wendet sich ihr zu, redet mit ihr. Gibt ihrer Person Würde.

Es ist wichtig zu unterscheiden zwischen einer Person an sich und dem Verhalten einer Person. Dann kann ich sagen: Ich nehme dich in deiner Würde wahr, aber dein Verhalten kann ich nicht akzeptieren. Ein gutes Beispiel dafür ist die Kindererziehung: Es ist nicht hilfreich, ein Kind von sich zu stoßen und zu sagen: „Wenn du jemanden schlägst, will ich nichts mit dir zu tun haben.“ Damit wird die Würde des Kindes verletzt. Es ist aber hilfreich, das Kind liebevoll auf dem Schoss zu heben und zu erklären: „Es ist nicht in Ordnung andere zu schlagen!“

Respekt verurteilt nicht

Die eigentliche Pointe, so finde ich, ist der Schluss der Geschichte: Das ist wirklich was Christliches. Als Jesus zu dieser Frau spricht, sieht er sie nicht nur in ihrer Person, sondern auch in ihrem Verhalten. Und dann sagt er: „Ich verurteile dich nicht!“

Es hat zu allen Zeiten auch solche gegeben, die Anstoß an dieser Geschichte genommen haben. Wohl gemerkt nicht so, wie es von Jesu Antwort beabsichtigt ist! Nein, über Jesus selbst haben sich die Leute aufgeregt und geärgert: Heißt er eine Sünderin hier nicht eigentlich gerecht? Fördert er nicht die Liederlichkeit? Verharmlost er nicht die Schuld des Ehebruchs? Ja, gibt er nicht Anlass für alle Hörer und Leser dieser Geschichte, die Sünde nicht so ernst zu nehmen und vielleicht sogar munter drauflos zu sündigen – am Ende noch mit Jesu Wort als Alibi und Entschuldigung auf den Lippen: „So verdamme ich dich auch nicht?“

Damals hieß es: Eine Frau, die die Ehe bricht, muss gesteinigt werden. Heute heißt es vielleicht: Wer vor Gott schuldig wird, muss angemessen bestraft werden. Und damals wie heute gilt: Jede Sünde fordert ihre Strafe. – Damit wollte Jesus aber gerade aufräumen. Dieses Denken ist überholt – seit er in die Welt kam und seit Gott in ihm und durch ihn eine neue Gerechtigkeit verkündet und schafft.

Wenigstens sagt er am Schluss noch: „Geh', sündige nicht mehr!“ Ich habe mich gefragt, wie die Geschichte wohl weitergeht. Was wäre passiert,

wenn er die Frau wieder getroffen hätte und sie wieder gesündigt hätte? Wie wäre es gewesen, wenn sie längere Zeit in einer engen Gemeinschaft über einige Zeit zusammen gelebt hätten und sich immer wieder begegnet wären?

Jesus ist sicher kein Kontrolleur, der allezeit auf die Einhaltung der Werte achtet, sondern der Schuld, Schuld sein lässt, und der, der sie vergibt.

In dieser Geschichte sehe ich vier Orientierungspunkte, wie Jesus Respekt lebt.

- Respekt braucht Besinnung
- Respekt wahrt die Grenze
- Respekt unterscheidet zwischen Person und Verhalten
- Respekt verurteilt nicht

Nutzen wir sie, um für die Fragen des Lebens einen Antwort zu finden.

Amen.

Fragen als Anregung zum Gespräch

- Was heißt für mich Respekt?
- Wo fällt es mir schwer, andere zu respektieren?
- Wo fühle ich mich in meinen Grenzen nicht respektiert?
- Können wir diese Geschichte der Begegnung Jesu mit der Sünderin 1:1 auf uns übertragen?
- Ist es nicht für eine Gemeinschaft wichtig, dass bewertet, beurteilt wird, eventuell sogar bestraft?
- Können wir heute schon die neue Gerechtigkeit leben?
- Wie ist es praktisch umsetzbar, Verhalten und Person voneinander zu trennen?

Anregungen zum Schmunzeln und Weiterdenken

Mose steigt vom Berg in der Wüste. Die steinernen Tafeln mit den zehn Geboten schleppt er mit sich. „Und?“, fragen die Ältesten, die am Fuß des Berges gewartet haben. „Ich habe einen gute und eine schlechte Nachricht für euch. Welche wollt ihr zuerst hören?“

„Die gute natürlich!“ ist die Antwort. „In Ordnung“, meint Mose. „Die gute zuerst: Ich habe ihn auf 10 herunterhandeln können.“ „Und?“ bohren die Ältesten weiter. „Na ja“, meint Mose, „Ehebruch ist dabei.“ (mündliche Tradition)

Eine Anregung aus dem Predigtgespräch

Man kann üben, immer leise bis 10 zu zählen, bevor man auf eine Situation reagiert.

Interview im Gottesdienst zur Predigtreihe „Wie wir leben können“

1. Warum diese Predigtreihe zum Thema Werte? (Daria Kraft)

Ich nehme wahr, dass viele Gemeindemitglieder die Frage beschäftigt, wie christliches Leben gelingen kann. Besonders, weil die unterschiedlichen Umsetzungen von Wertvorstellungen in unserem Miteinander in der Gemeinde sichtbar werden. Es gibt auch, was es bisher nicht gab. Einige sind irritiert. Ängste und Fragen kommen auf: Sind wir noch Vorbild für die Jugend? Andere gehen gar, weil sie meinen, es gäbe gar keine Werte mehr bei uns, alles sei beliebig.

Die Predigtreihe will diese Diskussion und die Fragen und Sorgen aufnehmen und deutlich machen, dass die Fragestellung nach gelingendem Leben eine komplexe ist. Die Reihe heißt „Wie wir leben können“. Manche hätten vielleicht gerne, dass sie heißt: „Wie wir leben sollen“ – jemand sagt uns, wie es richtig geht! So heißt sie aber nicht. Ein guter Titel wäre auch: „Wie wir leben wollen“ – aber der wäre erst möglich, wenn wir uns auf einen einheitlichen Lebensstil geeinigt hätten. Es bedarf des gemeinsamen Gespräches, das wir mit der Predigtreihe anregen wollen.

Ganz konkret: Heute geht es um Respekt. Einig sind wir uns, dass jeder Mensch Würde und Wert hat und Respekt verdient. Sogar im Grundgesetz steht: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Theologisch gesprochen: Jeder Mensch ist Ebenbild Gottes. Aber wie gehen wir im ganz konkreten Fall respektvoll miteinander um, wenn der andere sich so ganz offensichtlich schuldig macht? Es geht darum die Kompetenz zu entwickeln, sich diesen Fragen zu stellen und Antworten auf die unterschiedlichen Fragen zu finden.

2. Viele sprechen heute vom Werteverlust. Was sagen wir Christen dazu? (Edgar Lüllau)

Das Wort „Werteverlust“ trifft wohl nicht ganz das, was in der Gegenwart geschieht. Wir beobachten eher eine Veränderung, sollten von einem Wertewandel sprechen. Gewiss, Veränderungen, Wandel können Ängste wachrufen (wie z. B. das Schlagwort „Klimawandel“ – da sprechen wir aber auch nicht vom „Klimaverlust“ sondern eben vom Klimawandel). Deshalb sollten wir nach den Ursachen für den Wandel fragen. Ist nicht mancher Wandel von Werten notwendig gewesen? (Hat nicht jeder von uns in Opposition zu seinen Eltern, seine „Werteordnung“ finden müssen?)

Wir wollen in unserer komplexen und unübersichtlichen Zeit Orientierung geben und anleiten, Werte im täglichen Leben (selbstständig/eigenverantwortlich) umzusetzen. Deshalb die Frage, wie wir in verschiedenen Lebenssituationen diese Werte umsetzen:

Respekt: Können wir bei verschiedenen Lebensstilen (Lebensgemeinschaft/ Sexualität) trotzdem einander respektieren, miteinander Gemeinde sein?

Treue: Wenn eine Ehe zu scheitern droht, weil einer es nicht mehr aushält, wie geht er dann mit seinem Treueversprechen um? Muss er um des Wertes „Treue“ willen immer unglücklich bleiben, sich und andere in der Familie unglücklich machen?

Ehrlichkeit: Wie kann ich in einer Welt, in der die oberste Maxime „Gewinn“ ist, in Sachen Geld wirklich ehrlich sein? Werde ich dann nicht immer der Dumme sein?

Verantwortung: Trage ich Verantwortung für das Verhalten meines Nächsten, wenn ich es als Fehlverhalten werte? Wie könnte ich mit meinem Nächsten darüber sprechen? Was können/dürfen/müssen wir als Gemeinde tun?

Dienen: Es scheint so, dass heute Dienen ohne zu Leiten selbst in der Gemeinde nicht sehr angesehen ist. Dienen und Macht, ein für alle Beziehungen spannendes Thema!

Auf viele neue Fragen und Entwicklungen gibt es keine vorgefertigten Antworten (weder in der Bibel noch in der Tradition der Kirche), auf die wir einfach zurückgreifen können. Es gibt immer weniger allgemeingültige Antworten. Diese Verunsicherung wollen wir ernst nehmen und darüber miteinander ins Gespräch kommen, auch in Predigtnachgespräch, in Hauskreisen und Gemeindeforum.

3. *Wie gehen wir als Gemeinde damit um, wenn jemand gemeinsame Werte verletzt? (Daria Kraft)*

Jede Gemeinschaft braucht gemeinsame Werte. Sie sind wie die Wurzel eines Baumes, der den Baum trägt und hält, so dass Früchte entstehen. Baptisten haben leider keine gute Tradition, mit Werteverletzungen umzugehen. Der am häufigsten gepflegte Umgang damit war, denjenigen, der die Werte verletzt hat, aus der Gemeinschaft auszuschließen. Ich ergänze in Klammern: um sich nicht mit ihnen Auseinandersetzen zu müssen. Das halte ich für schwierig, denn die Frage danach, wann denn eine Werteverletzung vorliegt, ist oft ungeklärt – und sie unterliegt dem Wandel der Zeit.

In Hamburg wurde in einer Gemeinde vor 100 Jahren jemand ausgeschlossen, der mit der Straßenbahn zum Gottesdienst kam. Vorgeworfen wurde ihm, er habe das Gebot der Sonntagsheiligung missachtet: Wer mit der Straßenbahn kommt, unterstütze die Sonntagsarbeit des Straßenbahnfahrers. Ob das wirklich eine Werteverletzung war, eine Verletzung der tragenden Wurzel für die Gemeinde damals, stellen wir heute in Frage.

Ich würde mir wünschen, dass nicht zu schnell von einer Werteverletzung gesprochen wird, sondern darüber diskutiert wird: Wann liegt eine Verletzung vor? Das Gespräch sollte gesucht werden, nicht über die, von denen ich denke, dass sie Werte verletzt haben, sondern in ehrlichem Interesse mit denjenigen, die aus meiner Sicht einen Wert verletzt haben. Es könnte ja sein, dass mein Bild von der Werteverletzung falsch ist und der Korrektur bedarf. (Wie würden heute niemanden ausschließen, der das

Briefgeheimnis verletzt oder Meerschweinchen in der Küche hält.) Hierbei brauchen wir als Gemeinde noch viel Übung, Respekt vor der Privatsphäre des Anderen, ehrliches Interesse am Anderen ohne strafenden Charakter und auch Toleranz.

4. Wie kommt eine Gemeinschaft wie die christliche Gemeinde zu gemeinsamen Werten, was hält sie zusammen? (Edgar Lüllau)

Unsere gemeinsame Beziehung zu dem einen Herrn Jesus Christus hält unsere Gemeinschaft zusammen, deshalb sind wir in erster Linie eine Beziehungsgemeinschaft (keine Wertegemeinschaft).

Wir haben einen gemeinsamen Herrn, das ist der erste Satz, der in der Gemeinde gilt und der zweite lautet: Diesem Herrn folgen wir nach. Aus der Nachfolge Jesu kommen unsere Werte, die unser tägliches Leben bestimmen. In unserer Jugend diskutierten wir diese Frage gerne so: „Was würde Jesus dazu sagen, was würde ER tun?“

Werte haben eine der Gemeinschaft der Menschen dienende Funktion. Ähnlich wie Jesus es wagte zur Sabbatfrage zu antworten, können wir heute sagen: Der Mensch ist nicht um der Werte willen geschaffen, sondern die Werte sind zum Wohl der Menschen gegeben. Sie müssen zum Wohle des Menschen immer wieder und von jeder Generation neu in die tägliche Praxis umgesetzt werden.

Leitlinie für unser Handeln ist da die Antwort Jesu an den Schriftgelehrten auf die Frage nach dem höchsten Gebot:

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften. Das andre ist dies: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‘ Es ist kein anderes Gebot größer als dies“ (Mt 22, 37–39).

Und das wirklich spannende und revolutionäre am Verhalten Jesu ist, wie er mit Menschen umgeht, die grundlegende Werte für das Wohlergehen der Menschen verletzen! Wir möchten Hilfe anbieten, diese großen Leitlinien der Bibel und das Beispiel Jesu in unser praktisches Leben einzusetzen.

Die Wahrheit wird euch frei machen!

Predigt über Johannes 8, 31–36¹

Kim Strübind

Joh 8, 31: Da sprach nun Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten: „Wenn ihr bleiben werdet an meinem Wort, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger (32) und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ (33) Da antworteten sie ihm: „Wir sind Abrahams Kinder und sind niemals jemandes Knecht gewesen. Wie sprichst du dann: Ihr sollt frei werden?“ (34) Jesus antwortete ihnen und sprach: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht. (35) Der Knecht bleibt nicht ewig im Haus; der Sohn bleibt ewig. (36) Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr wirklich frei.“

Freiheit ist ein Schlüsselwort – und zugleich ein Reizwort unseres Lebens. Es gibt kaum einen Zusammenhang, in dem die Freiheit uns nicht faszinieren oder in ihren Bann ziehen könnte. Wer – wo auch immer – sie nur laut genug einfordert, hat immer Recht, ist immer auf der guten, der „richtigen“ Seite. Wir können scheinbar gar nicht frei genug sein! „Ich bin so frei“, sagen wir, wenn wir etwas gerne, also freiwillig und ungeschuldet tun. Und die Werbung appelliert unter diesem Slogan an unser gutes Gewissen bei unserem Griff nach fettreduzierten Lebensmitteln. „... zur Sonne, zur Freiheit!“ – das Pathos der Freiheit ist uns nicht auszutreiben. Wie groß müssen die Abhängigkeiten und Fesseln unseres Lebens doch sein!

Freiheit spielt über all dort eine Rolle, wo wir an Grenzen stoßen. Und Grenzen üben einen geradezu magischen Zwang auf uns aus. Wir scheinen dazu verurteilt oder – zumindest dazu bestimmt – zu sein, ständig Grenzen zu überschreiten. Die erste Erzählung der Bibel handelt, kaum dass eine Grenze gesetzt ist, gleich von ihrer Überschreitung. Der über sich hinauswachsende Mensch „will sein wie Gott“ (Gen 3, 4) und isst die verbotene Frucht. Das ist sozusagen die erste mündige Tat des Menschen. Diese Freiheit, gesetzte Grenzen zu überwinden, scheint ihm sogar noch wichtiger und vorrangiger als die Entdeckung des anderen Geschlechts, so sagt es die Bibel. Das erste, was den von Gott zum Herrscher über die ganze Schöpfung ernannte mündigen Mensch in seiner Welt also interessiert, ist die Erweiterung des Spielraums seiner Mündigkeit. Nichts scheint wichtiger als dieser *eine* Baum, nichts ist verlockender als diese, die *verbotene* Frucht. Und das einzig deshalb, weil sie die Grenze seiner Freiheit markiert.

Auch wir, die wir jenseits von Eden wohnen, kennen diese Lust, ja diesen inneren Sturm und Drang zur Freiheit. Wir lernen früh, ihrem Charme zu

¹ Gehalten am 4. November 2007 in der Baptistengemeinde Oldenburg, anlässlich des Symposions „Erziehung zur Freiheit – Ethik ohne Willensfreiheit?“.

erliegen. Steht auf einem Schild „Rasen betreten verboten!“ gibt es schon für Kinder nichts Wichtigeres, als unverzüglich auf eben diesen verbotenen Rasen zu treten. Es könnte einen schöneren Rasen zum Fußballspielen geben. Aber es gibt auf der ganzen weiten Welt keinen Rasen, der auch nur annähernd so interessant und faszinierend wäre, wie einer mit einem Verbotsschild. Wir würden für diesen Rasen sterben!

„Da, wo's zu weit geht, fängt die Freiheit erst an“, hat der Schriftsteller Werner Finck einmal gesagt. Alle Freiheit beginnt im Kopf, mit dem inneren Drang, der uns die Freiheit so schmackhaft macht. Freiheit verheißt uns immer die Möglichkeit, Begrenzendes hinter sich zu lassen und etwas Neues zu bekommen oder zu können. Freiheit – so hieß auch im Paradies die Frucht hinter der Frucht, die am „Baum der Erkenntnis“ das eigentliche Ziel benannte.

Keine Epoche hat uns die Freiheit so sehr ins Herz geschrieben wie die Aufklärung. Sie begann in in unseren Breiten mit einem Paukenschlag: Immanuel Kant nannte die Aufklärung den „Ausgang der Menschheit aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Dieser selbstverschuldeten Unmündigkeit setzte Kant das Zeitalter der Mündigkeit entgegen, das in Deutschland, verglichen mit anderen europäischen Ländern, mit einem Jahrhundert Verspätung anbrach. Kant ermutigte seine Zeitgenossen mit dem lateinischen Schlachtruf: „Sapere aude!“ – Wage es, zu denken! Wage es, dich deines eigenen Verstandes ohne Anleitung durch andere zu bedienen. Dieser kühne Appell, unseren Verstand aus den Fesseln geistiger Unfreiheit zu lösen, hat Geschichte gemacht. Es ist unsere Geschichte, in die wir immer noch verstrickt sind. Noch stecken wir mitten drin im Zeitalter der Aufklärung, deren postmoderne Phase wir derzeit durchleben.

Den Geist der Freiheit, den Kant herbeirief, werden wir allerdings nun nicht mehr los, auch wenn Fundamentalisten aller Couleur sie immer wieder und so gerne für tot erklären. Wie die Zauberlehrlinge haben wir mit der Entdeckung der Mündigkeit unseres Geistes die Büchse der Pandora geöffnet und sind nun gezwungen, unseren Aufbruch in die Mündigkeit zu Ende zu denken – und zu leben. Und gerade dieser Geist aufklärerischer Freiheit, ohne den es auch keine Freikirchen wie die unsere geben würde, hat sich als zwiespältiges Phänomen erwiesen. Er hat uns die Naturwissenschaft und alle anderen Wissenschaften geschenkt, außerdem Waschmaschinen, das Telefon und den Computer. Dieser freie Geist hat den Menschen in bisher nicht dagewesenem Maße erhöht und die „falschen Götter“ und mit ihnen alle anderen jahrhundertealten Autoritäten vom Thron gestürzt.

Er hat uns aber zugleich, wie Geister das gelegentlich tun, auch erniedrigt. Und so spricht man von den drei Demütigungen der Neuzeit, die der Mensch gerade seiner neugewonnenen Freiheit verdankt. Sie wurden gestern in einem Vortrag des Symposions bereits kurz erwähnt: Die *erste Demütigung* des aufgeklärten Menschen ereignete sich, als Kopernikus die Erde aus der Mitte des Weltalls an seinen Rand verschob. Der Mensch wurde vom Herrn der Welt zu einem „Zigeuner am Rande des Universums“,

wie Friedrich Nietzsche es ausdrückte. Die *zweite Demütigung* besteht in der Erkenntnis Charles Darwins, dass sich alles Leben nicht etwa einem planenden Willen, sondern den zufälligen Prinzipien von Mutationen und einer natürlichen Auswahl verdankt. Der Mensch wurde zu einem etwas cleveren Affen, von seinen animalischen Vorfahren gerade einmal dadurch unterschieden, dass er Pfeife rauchen und lachen kann, wie der Theologe Karl Barth einst meinte. Den *dritten Schlag* versetzte uns die Psychoanalyse Sigmund Freuds, der unser angebliches „Ich“ in ein Bündel von einander widersprechenden Kräften aufspaltete und die Vorstellungen vom Vatergott als ein infantiles Konstrukt unserer Ängste diagnostizierte.

Das Christentum hatte seine liebe Mühe, diesen Geist der Freiheit, der uns auf allen Ebenen einst für sicher gehaltenen Wahrheiten so fürchterlich in Frage gestellt hatte, auf religiöse Distanz zu halten. Zwar waren uns der Himmel und die edle biologische Herkunft genommen worden. Und eine letzte Bastion schien uns vor Gott geblieben, ja, geradezu durch den „Ausgang der Menschheit aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit“ neu eröffnet und uneinnehmbar: Die Möglichkeit, unsere Entscheidungen nun auch tatsächlich in aufgeklärter Freiheit und ureigenster Verantwortung zu treffen, um die Fesseln unserer geistigen Begrenzungen abzustreifen.

Mündigkeit und Freiheit waren in Reichweite und schienen lange Zeit sogar Geschwister zu sein. Doch dann kam vor nicht ganz zehn Jahren die Neurobiologie ins Spiel. Und sie brachte neue, aufregende Kunde vom Geist der Freiheit zu uns. Nein, so sagte sie, es gibt auch keinen freien Willen! Auch er ist, wie auch die Religion, nur eine Projektion unseres Gehirns, ein neurologisch ausgesprochen subtil inszeniertes Theater, dem die Hirnforschung erstmals hinter die Kulissen blickte. Wenn diese neuen Erkenntnisse recht haben, dann gibt es kein autonomes Bewusstsein, kein Ich – und vor allem keine freien Willensentscheidungen. Der freie Wille ist nur eine *Empfindung*, nur eine Illusion und eine Konstruktion, die das Gehirn nachträglich in uns erzeugt, nachdem unsere Entscheidungen längst im Unterbewusstsein getroffen wurden. Was wir für unseren Geist halten, sich entscheidet, entpuppt sich als ein lapidarer Wechsel von Energiezuständen, die unser Gehirn erst im Nachhinein zu einem Bewusstsein montiert, nachdem die Entscheidungen in unserem Kopf und zugleich „über unseren Kopf hinweg“ gefällt wurden. Verantwortlich sind vielmehr eingewurzelte Erfahrungen, Instinkten und Gene, die unser Bewusstsein programmieren, bevor wir erwachsen sind. Um es es auf den Punkt zu bringen: „Wir tun gar nicht, was wir wollen, sondern wir wollen nur das, was wir tun.“ Das klingt radikal, und das ist auch so gemeint. Wolfgang Prinz, der Direktor des Max-Planck-Instituts in Leipzig fasst es so zusammen: „Die Idee eines freien menschlichen Willens ist mit wissenschaftlichen Überlegungen *prinzipiell* nicht zu vereinbaren.“

Die Folgen sind immens. Wer kann noch verantwortlich gemacht werden für das, was er tut, wenn unser Gehirn vorab autonom schon entschieden hat, was wir tun werden und uns im Nachhinein vorgaukelt, dass wir

diese Entscheidung selbst, also „frei“ getroffen hätten? Für Juristen, Theologen und alle anderen Sachwalter von Moral und Gerechtigkeit ist dies eine Hiobsbotschaft. Wie können wir Menschen schuldig werden, wenn wir gar nicht anders können? Wer kann nach Verantwortung rufen, wo es kein Subjekt für diese Verantwortung gibt? Auch der Apostel Paulus wusste keine Antwort auf diese Frage.² Frei – und damit verantwortlich – kann für ihn nur einer sein – Gott.

Es mag umstritten sein, in welchem Ausmaß unser Bewusstsein und unser Wille nur eine Illusion von vorprogrammierten Nervenzellen sind, die uns ein „Ich“ vorgaukeln, um die autonomen Entscheidungen unseres Gehirns nachträglich als Produkt unseres Willens vorzutäuschen. Die Schwierigkeiten dieser Annahme sind auch im Verlauf unserer Vorträge gestern und vorgestern deutlich geworden. Der Streit der Forschung um diese vierte und wohl verheerendste Demütigung des Menschen ist noch nicht zu Ende ausgetragen, und fast scheint es, als hätte dieser Streit mit noch unabsehbaren Konsequenzen gerade erst begonnen. Fast jede Woche finden sich in Zeitungen, Magazinen und Fernsehsendungen Berichte und Interviews zu diesem Thema. Philosophen, Juristen und Theologen mischen kräftig mit – zwischen Widerstand und Ergebung im Blick auf die nicht absehbaren ethischen, juristischen und religiösen Folgen. Soviel können wir aber heute schon sagen: Hätte die neuere Hirnforschung recht, dann müssten wir Kants Satz auch geradezu maliziöse Weise umdrehen: Letztlich wäre dann die Unfreiheit der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Freiheit!

Liebe Gemeinde, dass der Mensch und sein Geist nicht frei sind, ist gar keine so neue, sondern in Wahrheit eine uralte Erkenntnis. Sie müsste, nein, sie dürfte uns eigentlich gar nicht so sehr befremden. Sofern wir uns als „Glaubensrealisten“ verstehen, könnten wir diesem Urteil über unsere Unmündigkeit gelassen und getrost ins Angesicht sehen. Denn das Wissen um unsere Unfreiheit, auch der unseres Willens, unserer Absichten und unserer Taten, ist die Kunde aus der alten und uns doch vertrauten Welt der Bibel. Jesus Christus hat dies mit den Worten ausgedrückt: „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.“

Das ist ein Satz, der uns mit Wucht treffen muss. Es ist die fünfte oder eigentlich die allererste Demütigung der Menschheit, dass sie nicht nur keinen freien Willen, sondern noch dazu einen *bösen unfreien* Willen hat! Denn selbst wenn unser Wollen frei wäre, so wären wir nicht in der Lage, das zu tun, was wir im Guten beabsichtigen. „Ich tue nicht, was ich will, sondern was ich nicht will, das tue ich“, klagt der Apostel Paulus, wie wir es in der Lesung gehört haben (Röm 7, 19 f.). Der Wille ist nicht nur unfrei. Er ist aus der Sicht des Apostels, auch bei besten Absichten zugleich unfähig, kraftlos – im letzten Sinne ein unmündiges versklavtes Etwas: „Wenn ich

² Vgl. Röm 9 (bes. V. 14–24).

aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern das Böse, das ich nicht will“ (7, 20).

Unsere selbstsüchtige Gier nach Leben, unser Drang, uns selbst an die Stelle Gottes zu setzen, das ist also nichts als die süße Sklaverei der Sünde. Was wir Menschen da im Namen unserer Freiheit veranstalten, das ist nicht nur neurobiologisch, sondern auch theologisch eine klägliche, eine ganz und gar erbärmliche Freiheit. Ein Cocktail aus Süchten und Abhängigkeiten, ganz und gar ausgeliefert an unsere Trieben und Neigungen und unseren so schwer zu bändigenden Gefühle, die das Heft unseres Handelns fest in der Hand haben. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, wie es war, als wir das letzte Mal zornig oder todtraurig waren. Kein Mensch ist gerne traurig oder gerne zornig. Und doch fällt es uns so unsäglich schwer, nicht wütend, nicht deprimiert, nicht neidisch zu sein oder auch nur nicht verliebt zu sein, wenn wir es eben *sind*.

Es ist, als ob in diesen Augenblicken eine fremde Macht nach uns greift, unser Tun und Lassen bestimmt und uns hinterher mit der Erkenntnis sitzen lässt, wir hätten das alles ja selber gewollt – und das heißt: Wir hätten ja auch ganz anders handeln können! Wie viele Menschen richtet eine aussichtslose, gegen alle Vernunft resistente Leidenschaft zugrunde! Und wie viele Menschen pflastern den Weg zur Hölle und scheinen mit ihren guten Vorsätzen immer aufs Neue zum Scheitern verurteilt zu sein. „Wer die Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.“

Auf diese Knechtschaft der Unfreiheit stößt Jesus auf Schritt und Tritt. Auf seinen Reisen zwischen Galiläa und Jerusalem stößt er auf Menschen in den Ketten der Unfreiheit: Blinde, Gelähmte und vor allem besessene Menschen. Gerade die uns heute so verstörenden Erzählungen von den „Besessenen“ wollen uns deutlich machen, dass diese Menschen von einer fremden Macht ergriffen, also unfrei sind. Besessenheit das hat nichts mit dem Schauer von Halloween zu tun. Sie ist ein letzter mythologischer Ausdruck für unsere tiefste Unfreiheit. In diesen Erzählungen zeigt sich, wie fest sie im Sattel sitzt. „Wer die Sünde tut, der ist der Sünde Knecht“.

Freilich bleibt es nicht bei diesem trüben Fazit. Denn Jesus sagt eben noch mehr. Der Knecht, so Jesus, ist nicht immer Knecht. Und die Sünde ist nicht immer Herrin im Haus unseres Lebens. „Der Knecht bleibt nicht ewig im Haus; der Sohn bleibt ewig. Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr wirklich frei“ (V. 35 f.). Die uns durch die Macht der Versuchung auf so charmante Weise versklavende Sünde hat kein Bleiberecht. Sie muss uns freigeben, sobald Jesus ihre Wege kreuzt. Und – das ist die zweite gute Nachricht – dieser befreiende Jesus ist kein flüchtiger Gast. Er ist nicht gekommen, um wieder zu gehen. Er ist gekommen, um zu bleiben. Er kommt als Mitbewohner in das Haus des Lebens, „der es richten wird“. Unser Zorn verrächt, unsere Trauer vergeht, aber Jesus, der Befreier, bleibt. Denn dazu ist er gekommen: Um zu bleiben. Und vor allem: Um uns mit seinem Wort, das von weit her kommt, die Freiheit von fremder Herrschaft zu schenken. „Wenn ihr bleiben werdet an meinem Wort, so seid ihr wahrhaftig meine

Jünger. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“

„Arbeit macht frei“, schrieben die Nazis höhnisch über die Konzentrationslager, die zu Inbegriffen der Unfreiheit und Versklavung wurden. „Die Wahrheit macht frei“, sagt das Evangelium, und nicht die Arbeit. Ist doch die Arbeit, auch diejenige außerhalb von Konzentrationslagern, das Resultat der Sünde des Menschen, wie die Urgeschichte zu berichten weiß: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ (Gen 3, 19). Die Freiheit des Evangeliums ist keine zynische Freiheit wie die der Nazis. Bei der Freiheit hängt alles liegt an der *Wahrheit* und dem Geschenk ihrer Erkenntnis. Erkenntnisse verändern uns. Ich habe das im Lauf meines Studiums mehrfach erlebt und die Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade erstmals in den Vorlesungssälen und Seminarräumen als wirklich befreiende Botschaft erlebt. Es war, als ob sich da ein Tor der Freiheit für meinen Glauben auftat, der mir bewusst machte, dass die so oft in den Ghettos frommer Glaubenssätze verschanzte christliche Welt nur die Freiheit eines Kasernenhofs widerspiegelte.

Das Evangelium ist dagegen vor allem befreiend. Daher trägt es seinen Namen als „gute Nachricht“ zurecht. Wo wir unser Leben unter der Gewissheit der gnädigen Gegenwart Gottes stets neu begreifen, macht es uns frei. Das Evangelium befreit zunächst von der Angst, die eine Schwester der Sünde ist. Frei von der Angst, die uns suggeriert, dass wir vor Gott so wie wir sind nicht bestehen können. Es sagt, dass unsere Schuld nicht bleibt, weil ER bleibt und darum die uns so unfrei machenden Lasten unserer Vergangenheit gerade nicht unter dem Dach unseres Hauses bleiben können. Das Evangelium, das Jesus verkündet, macht auch frei von der Sorge, dass wir eine Chance im Leben verpassen, wenn wir uns das, was wir haben wollen, nicht rücksichtslos nehmen. Es gibt keine verpassten Chancen mehr, wenn Jesus Christus uns die Liebe des Vaters und mit ihr die Ewigkeit zu Füßen legt. Auch das ist Freiheit – und was für eine!

„Wenn ihr an meinem Wort bleibt ...“, sagt Jesus und nennt damit die Bedingung und den Anker unserer, vielmehr: seiner Freiheit. Denn ohne sein Wort wüssten wir nichts von ihr. Sein freisprechendes Wort vollbringt, was es sagt. Es ist das Wort des letzten Richters, dessen Freispruch letztgültig ist. Niemand kann gegen dieses Wort, gegen sein Urteil Berufung einlegen. Darum ist es so wichtig, dass es bei diesem Wort bleibt – vor allem: dass wir bei diesem Wort bleiben. Unser Wille mag unfrei sein. Wir müssen das gar nicht bestreiten. Aber diese Demütigung verliert alles Bedrohliche, wo die Freiheit Jesu Christi als frische Brise des Geistes in unserem Leben weht. Wir bleiben nicht, was wir sind oder was wir noch nicht sind. Das Evangelium ist als Botschaft von der Freiheit, die uns an Jesus Christus bindet, eine richtig gute Nachricht. Es macht frei von der Sünde, – und vor allem von ihren Folgen – der Trennung von Gott. Sie macht frei, indem der tröstliche Friede Gottes in uns Raum findet, dass Jesus gekommen ist, um zu bleiben, um sich an uns und uns an sich zu binden.

Das Evangelium von der Freiheit versöhnt uns auch mit den Erkenntnissen der Aufklärung und ihren drei, vier oder auch elf Demütigungen. Hinter sie gibt es auch kein naives „Zurück“. Wir müssen diese Demütigungen nicht fürchten und können auch der wenig schmeichelhaften Wahrheit über uns standhalten, die Jesus uns zumutet: „Wer die Sünde tut, der ist der Sünde Knecht“.

Die Freiheit, die Jesus Christus bringt, kann gar nicht anders, als uns demütig machen. Eine getroste Demut ist es, die von ihr ausgeht. Sie rückt uns – vor Gott – ins rechte Licht. Wir müssen uns diese Freiheit nicht selbst erstreiten wie die Freiheit der Aufklärung. Die Freiheit des Christus kommt als geschenkte Freiheit. Und nur so macht sie auch „recht frei“.

Als realistische Freiheit befreit sie uns zugleich von Illusionen. Eine absolute Freiheit gibt es nicht. Und gäbe es sie, wäre sie wohl die Hölle. Deswegen ist die christliche Freiheit zugleich eine *realistische* Freiheit: Sie verheißt eben nicht Unabhängigkeit, auch nicht Willensfreiheit, sondern Abhängigkeit, tiefste Abhängigkeit von Gott, die unser Glaube als größtes Glück begreift. Denn diese Abhängigkeit von Gott ist verlässlich und belastbar. Wir können ihr trauen, denn sie will uns nicht ausnutzen oder ausbeuten, sondern das Einzigartige und Besondere hervorheben, das der Schöpfer in unsere individuelle Existenz gelegt hat. Diese Freiheit ist unserer Geschöpflichkeit würdig.

Auf diese Weise können wir nicht nur von der Sünde frei werden, sondern auch von Tyrannis unser Frömmigkeiten und aller mit ihr verbundenen orthodoxen Rechthaberei. Freiheit ist nichts, was wir vor dem Betreten unserer Gotteshäuser an der Garderobe abgeben dürften – schon gar nicht in einer Freikirche! Nach dem Motto: Hier musst du nicht denken. Hier wird für dich gedacht. Nein, Gemeinden sind umgekehrt „Brutstätten der Freiheit“. Sie sollen uns lehren, unsere Abhängigkeit von *Gott* – und nicht von Lehren über ihn – als unser Glück zu begreifen.

Im Grundvertrauen auf unseren Gott brauchen wir die Freiheit also nicht fürchten. In Dostojewskis berühmter „Legende vom Großinquisitor“ sieht der oberste Wächter über den rechten Glauben seine menscheitsdienliche Aufgabe darin, mit Hilfe der Macht der Kirche über das Gewissen die Menschen von der unerträglichen Freiheit zu erlösen, die Jesus den Menschen gebracht hat. Er kann in ihr nur eine neue Last und Qual sehen, von der die Kirche die Gläubigen erlöst, indem sie die Freiheit an ihrer statt verwaltet. Der Mensch ist religiös lieber unfrei – und damit glücklich, so lautet eine der Botschaften dieser tief sinnigen Legende.

Nein, liebe Gemeinde, Freiheit ist kein Fluch, wie der Großinquisitor meint. Die Freiheit, die Jesus bringt, die an ihn bindet, ist anspruchsvoll und nichts für Angsthasen. Sie ist immer auch vom Hauch des Ketzerischen umgeben, ist darum das Privileg der Anspruchsvollen und manchmal ausgesprochen anstrengend. Sie ruft zum geistigen Wagnis und zur Provokation, ohne die es kein Lernen und keine Erkenntnis gibt, sondern nur den schalen Geschmack von vorgekauften „Wahrheiten“. An seinem

Wort bleiben, das heißt: dem Ruf der Freiheit folgen, unabhängig auch von kirchlicher und gemeindlicher Bevormundung. Das ist es, was gerade einer Freikirche gut ansteht. Also: keine Angst vor den getrosten Zumutungen der Freiheit. Es muss, nein es wird gelingen. Denn Jesus ist gekommen, damit es bei der Freiheit und die Freiheit bei uns bleibt.

Amen.

BUCHBESPRECHUNGEN

Jens Schröter: Von Jesus zum Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament [WUNT] Bd. 204), Verlag Mohr Siebeck: Tübingen 2007, IX, 441 S., 89,- €; ISBN 978-3-16-149231-0

Der Band fasst in 16 Kapiteln im Neudruck Aufsätze zusammen, die Schröter von 2000 bis 2007, zum Teil in den WUNT, und 11 weiteren Periodika veröffentlichte. Schröters Vorreden zu den aus seiner Sicht wesentlichen Perspektiven auf eine Theologie des Neuen Testaments werden nun im Zusammenhang deutlich. Er postuliert theologische Kriterien, deren Gesamtheit einerseits eine Abgrenzung von „kanonisch“ und „nichtkanonisch“ ermöglicht, obwohl er andererseits hinter die heute festgestellte Vielfalt von Theologien innerhalb der Schriften des Neuen Testaments nicht zurück kann.

Schröter arbeitet den Beitrag der Evangelien und der paulinischen Schriften zur Profilierung des jungen Christentums gegenüber dem Judentum heraus, grenzt hierbei seine Projektierung einer Theologie des Neuen Testaments historisch anhand eines elaborierten Kanonbegriffes sowohl gegen einseitig religionsgeschichtlich als auch überwiegend dogmatisch motivierte Ansätze ab, ohne den Kanon auf eine theologische „Mitte“ oder einen „Kanon im Kanon“ reduzieren zu wollen. Das faktische Gewordensein des Kanons, letztlich in Form der ganzen Bibel, liefert ihm hierzu selbst historische Kriterien in der Gestaltwerdung einer spezifisch jüdisch-christlichen Geschichtssicht.

Im ersten Abschnitt (9–77) widmet sich Schröter der „Erinnerung und Geschichte im frühen Christentum“, ausgehend von Betrachtungen zur neutestamentlichen Wissenschaft „jenseits des Historismus“ und setzt hierzu Aspekte der aktuellen Geschichtstheorie zu Grundfragen der „Exegese urchristlicher Schriften“ in Beziehung, indem er auf „methodische Grundlagen des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs“ eingeht. Rückblickend sieht er die Geschichtswissenschaft seit ihren Anfängen von einem „Ineinander von Konstruktion und Rekonstruktion“ gekennzeichnet. Nach Max Weber könnten wir hinter die Einsicht nicht zurück, dass „kulturwissenschaftliche Erkenntnis Wertentscheidungen nicht zu begründen vermag“ (13) und dass wir die Vergangenheit immer aus unseren heutigen Interessen heraus befragen. Die neue Diskussion zwischen Historikern und Literaturwissenschaftlern setze dieses voraus. Statt, wie Aristoteles, Wahrheit (was war) und Dichtung (was gewesen sein könnte) einander gegenüberzustellen, sehe die heutige Geschichtstheorie in der „erzählten Zeit“ das der historischen und literarischen Erzählung Gemeinsame. Fiktionen besäßen als „heuristische Hypothesen“ eine die „Wirklichkeit erschließende Kraft.“ (Ebd.) So habe etwa „Paulus die Geschichte Israels und der Heiden angesichts des Christusereignisses“ neukonstruiert (20, Anm. 57).

Im Rahmen seiner Frage nach dem „Verhältnis von Historiographie und Hermeneutik in der neutestamentlichen Wissenschaft“ (23 ff.) diskutiert Schröter den Unterschied zwischen Geschichtsentwürfen und der Vergangenheit selbst als „Konstruktion von Geschichte unter den Bedingungen des historisch-kritischen Bewusstseins“. Besonders für das Verhältnis der exegetischen Disziplin als theologischer Wissenschaft zur historischen Erkenntnis gilt, dass jede Vorstellung von „Geschichte“ zugleich „ethische Wertüberzeugungen einer Gesellschaft“ berührt.

Im forschenden Verstehen wird dem Vergangenen erst Bedeutung verliehen (26; nach Johann G. Droysen). Diese „konstruktive Methode“ liegt den Evangelien in der Form ihrer „erzählerischen Rahmen“ selbst zu Grunde. Durch deren Vernachlässigung wurde „die historische Erklärungskraft“ der Evangelien „im Gefolge Rudolf Bultmanns“ bisher unterschätzt (30 ff.). „Historische Kritik dient nicht dazu, die Vergangenheit wieder freizulegen.“ Sie soll aber helfen, eine an den Quellen orientierte „historische Konstruktion rational nachvollziehbar und [...] plausibel zu machen“ (33). Eine Gleichsetzung der Resultate historischer Kritik mit historischer Wirklichkeit oder gar Wahrheit käme einer Rückkehr zu einem Geschichtspositivismus gleich. Schröter verdeutlicht implizit, dass eine verkürzte Sichtweise kritischer Arbeit in der Gefahr steht, denselben Fehler zu begehen wie die fundamentalistische Buchstabentreue, nämlich eigene Ergebnisse absolut zu setzen.

Mit Droysen spricht Schröter vom „narrativen Charakter der Historiographie“, sie folge außerdem einer deutenden Hermeneutik. Von hier aus sei „zugleich sichergestellt, dass die exegetische Theologie einen eigenen Beitrag zum Diskurs mit anderen Deutungen der Wirklichkeit beisteuert.“ (35)

Schröter überprüft diese konstruktivistische These unter Einbeziehung von Prinzipien der antiken Geschichtsschreibung am Beispiel der Rede des Paulus auf dem Areopag und sieht sie bestätigt: „Jede Interpretation des historischen Materials ist [...] ein hypothetischer, falsifizierbarer Entwurf, Wirklichkeit zu verstehen, historische Wahrheit ... eine regulative Idee, der sich diese Entwürfe anzunähern suchen“ (53). Schröter reflektiert dann Aspekte der Gedächtnis- und Wahrnehmungspsychologie und die Folgen ihrer Einbeziehung in das Forschungsparadigma der historischen Wissenschaften. Er bezieht sich auf Trends neuerer Forschungswege wie die Projekte „Tradierung von Geschichtsbewusstsein“ und „Vergleichende Traditionsforschung“ des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen, sowie „Erinnern und Gedächtnis“ von Hans-J. Markowitsch, Harald Welzer u. a., Universität Bielefeld (55 f.). Er diskutiert die Arbeit von Johannes Fried und Paul Ricoeur an, die sich ebenfalls um einen philosophisch- psychologischen Beitrag von „Gedächtnis“ und „Erinnerung“ auf die Bildung von „Geschichte“ bemühten. Schröter sieht hierin Relevantes, was „die Entstehung spezifischer Erinnerungskulturen und deren Inhalte betrifft“. Er testet diese Annahme, indem er urchristliche Texte (Paulus, Johannes Evangelium, Apokalypse des Petrus) daraufhin befragt, „wie sich die hier begegnenden Repräsentationen von Geschichte zu den Ereignissen verhalten, auf die sie sich beziehen.“ (67). Im Ergebnis sieht Schröter auch die Annahme gestärkt, dass ein „an Tod und Auferweckung Jesu Christi“ orientiertes Geschichtsverständnis helfe, „das Widerständige nicht aus der eigenen Erinnerung zu tilgen oder umzudeuten, sondern in das eigene Selbstverständnis zu integrieren.“

Im zweiten Abschnitt „Jesus – Paulus – Lukas“ (81–267) diskutiert Schröter „Anfänge der Jesusüberlieferung, [...] die Historizität der Evangelien, [...] die Einheit des Evangeliums, [...] die Universalisierung des Gesetzes im Galaterbrief, [...] die Metaphorische Christologie bei Paulus, [...] Lukas als Historiograph“ und die Beziehung zwischen „Heiden und Israel“ im Blick auf das „Heil“.

Schröter unterscheidet die Frage nach der frühen Jesusüberlieferung von der Frage nach dem synoptischen Problem und sieht im „Gegenüber von Spruchsammlung und Narratio [...] eine isolierte Konzentration auf die Wortüberlieferung“, die in historischer Hinsicht nicht weiter führe (103 f.). Schröter erörtert als „Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus“ „Einwände gegen die Verwendbarkeit der Evangelien als historische Quelle“ (111 ff.). Hinsichtlich der

„sachlichen Diskrepanz“ zwischen „Wirken und Selbstverständnis Jesu einerseits“ und „der Entstehung des christlichen Glaubens andererseits“ (117) sieht er weder bei Bultmann noch bei William Wrede eine homogene Darstellung dieser Unterscheidung gegeben (128). Das „Argument der literarischen Fiktion“ spreche auch nicht gegen einen historischen Kern der Erzählungen. Schröter greift auf den „Begriff der Repräsentanz“ (129) von Ricoeur zurück, um „das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Erzählung [...] als eines der Analogie“ festzuhalten und so den Evangelien angemessene „erzähltheoretische Verfahren“ anzuwenden (130). „Weiterführend in der gegenwärtigen Jesusforschung ist deshalb die Einsicht in den Charakter von Geschichte als Darstellung, die auf Geschichtsdarstellungen generell und auf die Evangelien als antike religiöse Biografien, basierend auf israelitisch-jüdischen Glaubensüberzeugungen, in spezifischer Weise zutrifft.“

Im Brief an die Galater sieht Schröter den Apostel Paulus bemüht, „[...] die Einheit von jüden- und heidenchristlicher Ausformung des Evangeliums zu wahren“ (168) und „das Gesetz – nunmehr verstanden als orientierender Maßstab für die Gemeinschaft aus Juden und Heiden – nicht einfach belanglos“ werden zu lassen (201). „Die paulinische Christologie“ könne helfen durch ihre „Heranziehung metaphorischer Konzepte [...] die Deutungsfelder, mit denen das Urchristentums die Person Jesu umgab, [...], als [...] Bausteine des Gebäudes der christlichen Wirklichkeitsdeutung zu erfassen.“

Im dritten Abschnitt „Auf dem Weg zum Neuen Testament“ beschreibt Schröter sein Herangehen als Beschreiten verschiedener „Wege [...], auf denen sich das frühe Christentum als eigenständige antike Religionsgemeinschaft herausbildete.“ Die „Darstellung des Wirkens Jesus in den Evangelien“, die paulinische Version der Christusbotschaft, die Juden wie Heiden gleichermaßen einbeziehe, und die lukanische Konzeption „vom Gottesvolk aus Juden und Heiden als Teil der Geschichte Israels“ seien hierfür „zentrale Bausteine“.

Schröter stellt die Entstehung des Kanons betont als schöpferischen Prozess und nicht dogmatische Festlegung dar. Nie habe jemals eine Synode den Kanon beschlossen. Das ursprüngliche Begriffspaar „Kanon = Regula“ und sein Gegenüber „apokryph = verfälscht“, das sich auf Normen und Inhalte bezogen habe, sei erst im vierten Jahrhundert formal auf Textsammlungen angewandt geworden (273). Auch in der modernen Textkritik habe sich die Vorstellung bezüglich gewisser ältester Lesarten als der ursprünglich authentischen zu Gunsten eines Wissens um ein ursprüngliche Gleichberechtigung der verschiedenen Textversionen gewandelt (277). Die Lehre Jesu als „Ausgangspunkt der kanonischen Entwicklung“ (Hans v. Campenhausen) sei „allerdings [...] von Beginn an als auszudeutende, entsprechend erweiterbare und im Wortlaut variable Tradition aufgefasst“ worden. Bestimmte Vergleichspunkte zwischen Paulus und den Evangelien verdeutlichten hinsichtlich der Quellenfrage, „dass die urchristliche Unterweisung insgesamt als durch den Herrn autorisiert angesehen wurde“ (280). Die ausschließliche Verwendung des Singulars ‚Evangelium‘ bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts belegt die urchristliche Konzentration auf Inhalte und nicht auf Texte, ebenso das noch spätere relativ freie Zitieren der Evangelien als „sekundäre Mündlichkeit“.

„Das Urchristentum entsteht innerhalb des Judentums und entwickelt seine Eigenständigkeit in Abgrenzung von diesem“. Der „ambivalente“ Paulus habe die Einbeziehung der Heiden in das Heil durch Jesus in jüdisch theologischen Termini beschrieben, durch „Merkmale wie Taufe, Geistbesitz und Bekenntnis zu Jesus“ aber eben doch nicht als „Integration der Heiden in das jüdische Volk“ (349). „Die

Festlegung eines verbindlichen Schriftencorpus bedeutete Begrenzung der Vielfalt, nicht deren Beseitigung“ (353).

Wie kann eine Theologie des Neuen Testaments unter der Voraussetzung historisch-kritischen Bibelwissenschaft konzipiert werden? Schröter sieht in heutigen Theologien des Neuen Testaments die grundlegende Institution des Kanons eher negiert, mit der Folge eines spezifischen Defizits auch in den neuesten Ansätzen. Historischer und kanonischer Status eines Textes seien jedoch nicht identisch und die historische Analyse könne den kanonischen Status eines christlichen Textes nicht klären, da ihr dieser noch nicht zum Zeitpunkt des Entstehens einer Schrift, sondern erst später zugewachsen sei. Die historisch-kritische Forschung habe eine Vielfalt urchristlicher Theologien herausgearbeitet und diese hätte in der Wirkung die „Vorstellung einer theologischen Einheit der im Neuen Testament versammelten Schriften destruiert“ (363). Zum Beispiel habe Wrede die Unabhängigkeit der Exegese von der systematischen Theologie betont, eine Theologie des Neuen Testaments jedoch durch eine urchristliche Religionsgeschichte ersetzt.

Eine Spezialisierung im Historischen und Exegetischen habe den Blick auf das Theologische vernebelt. Nicht die historisch-kritische Analyse der Teile des Neuen Testaments alleine, sondern erst die Klärung inhaltlicher Gründe für ihren kanonischen Status könne den Ort der neutestamentlichen Wissenschaft innerhalb der Theologie begründen. Wrede habe als Neutestamentler lediglich erkennen wollen, was „wirklich gewesen“ sei. Er habe den Kanon als dogmatischen Begriff, der lediglich als Werkzeug der frühen Kirche anzusehen sei, aufgeben wollen, da er für die Beschreibung der Entstehung und Entwicklung der „christlichen Religion“ unerheblich sei. Der Zusammenhang zwischen der Kanonizität einer Schrift und ihrem historischen Gewicht für die Entwicklung des Christentums sei jedoch nicht zwingend. Die Beschränkung auf die bedeutsamsten Schriften und Persönlichkeiten des frühen Christentums in der Folge blende vielmehr die Frage nach der Bedeutung des Kanons aus. Die historische Entwicklung habe aber ja tatsächlich zur Entstehung des Kanons geführt. Wredes Ansatz gehe also letztlich an der Historie vorbei. Einige moderne Theologien des Neuen Testaments seien von dieser Geringschätzung des Kanons durch Wrede noch geprägt, z. B. Joachim Gnilka, Georg Strecker und Klaus Berger. Sie seien kaum um eine Begründung der Unterscheidung zwischen kanonisch und nicht-kanonisch bemüht. Z. B. in Bergers religionsgeschichtlichem Entwurf einer „Theologiegeschichte des Urchristentums“ mit dem Untertitel „Theologie des Neuen Testaments“ stecke daher das Bekenntnis Wredes, eine Theologie des Neuen Testaments gebe es nur als Theologiegeschichte.

Peter Stuhlmacher und Ulrich Wilckens andererseits hätten die Verbindlichkeit des Kanons dann an der Betonung der Inspirationslehre festgemacht (357). Dies sei aber kein Weg, die Entstehung des Kanons aufzuklären und wieder zu einer Theologie des Neuen Testaments zu gelangen, da die Inspirationslehre ein späteres dogmatisches, weil trinitarisches Bekenntnis voraussetze. Eine Inspirationsvorstellung könne weder den kanonischen Status des Neuen Testaments begründen noch deren Bestreitung diesen auflösen. So gehe es auch nicht darum, durch die Behauptung einer vermeintlichen „Mitte der Schrift“ differenzierbare theologische Entwürfe innerhalb des neuen Testaments zu verwischen oder zu leugnen oder aber ihr jeweiliges Gewicht im Gesamtentwurf zu überschätzen (gegen Stuhlmacher). Die Frage sei, ob und wie der Schritt von der Beschreibung der historischen Entstehung der Schriften des Neuen Testaments hin zur Formulierung einer ihnen gemeinsamen Theologie, die sie zugleich von nichtkanonischen Schriften unter-

scheide, gelinge. Ist die Zugehörigkeit der Schriften zum Kanon anhand solcher thematischer Kriterien historisch begründbar, „in denen sich wesentliche Merkmale des christlichen Glaubens manifestierten“? Schröter nimmt zum die Symbolhaftigkeit neutestamentlicher Sprache betonenden Beitrag von Gerhard Sellin und den Reflexionen zur Kanonfrage in der Theologie des Neuen Testaments von Ferdinand Hahn positiv Stellung, vermisst aber ihren Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Neuen Testaments. Hahn lande, statt Entwicklungen aufzuzeigen, in seinem zweiten Band unvermittelt wieder in der Systematik, wohingegen es gelte, die Schriften des Kanons „in ihrem kanonischen Zusammenhang“ auszulegen. Als ein wesentliches Kriterium für dessen Herausbildung nennt Schröter schließlich „das Bekenntnis zum wahren Menschsein Jesu“; denn an die Menschwerdung sei das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus gebunden.

Der vorliegende Band der WUNT dokumentiert eine über Jahre konzentrierte Suche nach einer „ganzheitlicheren“ Exegese des Neuen Testaments in der Diskussion mit ihrer Geschichte. Einerseits bietet sich dem Leser ein detailliert hier nicht darstellbarer, für die gemeindliche Zuarbeit des Theologen zum Bibel- und Kanonverständnis der Gemeinde hilfreicher, exegetisch sorgfältiger Gang durch etliche wesentliche Themen des Neuen Testaments, sowie deren Darstellung im historischen und theologischen Zusammenhang. Andererseits erleben die Präzisionen Schröters zum Begriff des Kanons dessen Diskussion neu, denn in ihnen finden sich wesentliche Antworten zur gestellten Frage; gleichwohl fällt auf, dass Schröter nicht versucht, *eine* zwingende Antwort zu formulieren. Die Konsequenz des Dargestellten könnte lauten: Der „Praktiker“ liegt methodisch nicht daneben, wenn er aus der synchronen Lektüre der neutestamentliche Textes, dem ihm möglichen Verständnis der Historie, und seinem gesunden Verstand Auslegungen wagt, solange er sich dabei des „garstigen Grabens“ des historischen Abstands bewusst bleibt, auch wenn er nicht alles Fachwissen integrieren kann. Schröter selbst liefert ein narrativ fiktives Beispiel zur Frage der Entstehung des Kanons (332 f.).

Autor, Verlag und die Zugehörigkeit des Buches zur Reihe WUNT signalisieren wissenschaftliche Bedeutsamkeit. Der Band bietet zugleich Ein- und Weiterführung zu grundsätzlichen und aktuellen Fragen neutestamentlicher Exegese und Theologie, auch in ihrer Beziehung zur frühen Kirchengeschichte und zur Systematik – ist also auch als „Update“ zur Fortbildung geeignet. In Zeiten des Internets kaum erwähnenswert: Zu einigen Namen des Diskurses mit Humanwissenschaften in Gedächtnisfragen (55 f.) finden sich keine weiteren Angaben in den Registern des Bandes.

Bernd Stummvoll, Velten

Hans Schmid: Kirchen im Wettbewerb – Kirchen mit Zukunft. Praktische Überlegungen eines Außenseiters (Leiten. Lenken. Gestalten. Theologie und Ökumene 22, hg. v. A. Jäger und J. Gohde), LIT-Verlag: Münster u. a. 2007, 165 S., 19,90 €, ISBN 978-3-8258-0829-7

Mit dem vorliegenden Buch legt Hans Schmid, emeritierter Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität St. Gallen (Schweiz) und engagierter Christ in der Schweizer reformierten Kirche, bewusst als Ökonom seine Anregungen vor,

wie die Landeskirchen ihren Mitgliederschwund aufhalten und sich für die Zukunft aufstellen können.

Dabei bringt der Autor seine Analysen und Ideen in einer leserfreundlichen Sprache zum Ausdruck, so dass der Inhalt auch von Nicht-Theologen und von Nicht-Ökonomen gut nachvollziehbar ist. Durch aussagekräftige Einführungen und Zusammenfassungen an den geeigneten Orten, am Anfang und am Ende des Buches und in den jeweiligen Kapiteln, nimmt er den Leser in seine Argumentation überzeugend mit hinein. So wird der Leser schon im ersten Kapitel in gut zwei Seiten über das Ziel und den Aufbau des Buches informiert und in die relevanten Inhalte eines jedes Kapitels kurz eingeführt. Am Ende fasst er die Inhalte seines Buches in 13 Thesen zusammen.

Die Stärke des vorliegenden Buches liegt in der Breite des Blickwinkels: Dargestellt werden nicht nur die kirchlichen Situationen in der Schweiz und in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern und in den USA. Dabei fällt die positive Haltung des Autors gegenüber den Freikirchen auf, die sich in der breiten Darstellung der Freikirchen in den USA und in der positiven Bewertung der Freikirchen im deutschsprachigen Raum zeigt. Nicht nur als Ökonom, sondern auch als engagiertes Mitglied seiner Kirche übt er nicht nur marktwirtschaftliche, sondern auch inhaltliche Kritik an den evangelischen Kirchen. Seine Kritik am Pfarrerstand in den evangelischen Kirchen wird wohl manchen Widerspruch bei den Betroffenen hervorrufen. Ohne Scheu thematisiert er den schleichenden Bedeutungsverlust der Volkskirchen in Deutschland und Europa. Doch bleibt er in allem loyal gegenüber seiner Kirche, der er keineswegs den Weg zur Freikirche empfiehlt, aber doch die Offenheit, von den Freikirchen zu lernen.

Anmerkungen und kritische Fragen:

1. Ist der ökonomische Blick auf die Kirche (Economics of Religion) wirklich etwas Neues, das noch gegen den Widerstand der Kirchenvertreter durchzusetzen ist? Findet diese kritische Fragestellung mit ihrem starken Bezug auf die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit ihren Analysen und Lösungsvorschlägen nicht doch schon in kirchlichen Verlautbarungen (z. B. *EKD, Kirche der Freiheit, 2007*) ihren Niederschlag? Schmid immer wieder „ökonomisch“ eingeforderter Bezug auf die Wirklichkeit wird auch andernorts, z. B. in der missionstheologisch motivierten, aber inzwischen interdisziplinär verbreiteten Fragestellung der Kontextualisierung, mitbedacht.

2. Weiter ist anzumerken, dass Schmid die Freikirchen in ihrer Entwicklung zu idealistisch und zu wenig differenziert darstellt. Ist z. B. der Erfolg der Freikirchen in den USA wirklich nur auf ihr Freikirchensein zurück zu führen oder nicht eher auf besondere religionsgeschichtliche Prozesse in diesem Umfeld? Von daher ist die (leider zu schön dargestellte) Situation der Freikirchen im westeuropäischen Kontext differenzierter zu bewerten. Auch traditionelle Freikirchen (z. B. Methodisten, Baptisten, Mennoniten) haben im Wettbewerb der Kirchen ihre Probleme und stagnieren in ihren Mitgliederzahlen. In den letzten 20–30 Jahren wuchsen sie aufgrund der Zuwanderungen von Aussiedlern aus Osteuropa. Wirklich im Wachstum begriffen sind junge dynamisch-charismatische Freikirchen; wobei hier zu fragen ist, ob ihr Wachstum auf den Zustrom von enttäuschten Gläubigen (aus Landeskirchen und traditionellen Freikirchen) beruht, oder wirklich auf den Zustrom von unkirchlichen oder entkirchlichten Menschen.

3. Am Ende ist man als Leser doch irritiert, dass man von der Eindeutigkeit und Klarheit des freikirchlichen Modells lernen sollte, aber doch volkskirchlich offen

bleiben müsse für viele Ausdrucksformen von Glauben. Wenn man dieser Aussage Schmid's Kritik an der Glaubens- und Relevanzlosigkeit seiner Kirche und ihres Pfarrpersonals (z. B. 137f.) gegenüber stellt, fragt man sich, wie offen der Autor selbst Glauben und Kirche-Sein versteht.

Trotz dieser Kritikpunkte ist festzustellen, dass Hans Schmid mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag in der Diskussion um den Weg der evangelischen Kirchen in die Zukunft beisteuert. Selten findet man Veröffentlichungen, die das freikirchliche Modell so positiv und offen beachten. Interessierte Leser, die für ihre Kirche mitdenken und mitsorgen, sei sein Entwurf zur Lektüre empfohlen.

Michael Kießkalt, Wustermark

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: April 2008)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Irmgard Stanullo
(stellv. Vorsitzende)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Peter-Johannes Athmann
Dr. Andreas Liese

Beirat:

Dorothee Dziewas
Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
PD Dr. Thomas Nisslmüller
Prof. Dr. Andrea Strübind
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Fulda
Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Barth, Rainer, Bremen
Blonski, Janusz, Igersheim
Böke, Lorenz, Oldenburg
Braun, Christian, Berlin
Brinkmann, Walter, Moers
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubener, Friedrich Karl, Wiehl
Bubener, Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Dubslaff, Torsten, Darmstadt
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Niedernhausen
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Eberbach, Ute, Nürtingen
Eisenblätter, Harold, Hamburg
Endmann, Andreas, Münstertal
Eßwein, Matthias, Buchholz
Ewe, Jutta, Schwarzenbek

Fischer, Mario, Darmstadt
Fischer, Markus, Berlin
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Förster, Karin, Westerstede
Frisch, Dr. Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Graf, F.-Rainer, Neubiberg
Grzibek, Sabine, Duisburg

Hahm, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
Haupt, Gesine, Schleswig
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Hermann, Gerhard, Wiehl
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Leer
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hoffmann, Klaus Jakob, Limburg
Holz, Michael, Bochum

Janzen, Dr. Anna, München

Kasperek, Hans Werner, Konstanz
Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kerstan, Siegfried, Oldenburg
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Hamburg
Kolbe, Vera, Hamburg
Kotz, Michael, Dinslaken
Krause-ter Haseborg, Axel, Kronshagen
Kröttsch, Dr. Ulrich, München

Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow
Küpper, Eva, Buxtehude
Kurzawa, Johanna, München
Kusserow, Bernd, Erlangen
Kusserow, Gisela, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG, Hof
Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Lehmann, Jochen, Frankfurt a. M.
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
Lüdin, Manuel, Freiburg i. Br.
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Karlsruhe
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg

Malnis, Gretel, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Großzimmern
Martin, Donat, Neckarsteinach
Marzahn, Werner, Lappersdorf
Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn
Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
 Bern (CH)

Meckbach, Wolfgang, Berlin
Menge, Mathias, Oldenburg
Mitschke, Dieter, Ingolstadt
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Moro, Maja, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Astrid, Hamm
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel
Nissmüller, PD Dr. Thomas, Schlangenbad
Nittnaus, Lothar, Binningen bei Basel
 (CH)

OLD-Media OHG, Neckarsteinach
Otto, Friedrich-Karl, Wiesbaden

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pfennig, Gudrun, München

Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzflen
Pierard, Prof. Dr. Richard, Hendersonville, NC (USA)
Pilnei, Oliver, Braunschweig
Poetz, Martin, Darmstadt
Prieß, Werner, Hamburg

Rabenau, Ruth, Wien (A)
Reichardt, Lutz, Neu-Anspach
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhrich, Dr. Wieland, Buckow
Rothkegel, Dr. Martin, Berlin

Sager, Dirk, Varel
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schäfer, Klaus, Düsseldorf
Schake von Hantelmann, Frank,
 Diepoltshofen
Schaper, Ingo, Frankfurt a. M.
Schönknecht, Tom, Stadtallendorf
Schröder, Dr. Mechtild, Berlin
Schroer, Heinz-Rainer, Hamm
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Ahlen
Seibert, Thomas, Falkensee
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Stevenson, David M., Unterschleißheim
Strelow, Volker, Berlin
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
Strübind, Prof. Dr. Kim, Oldenburg
Stummvoll, Bernd, Velten

Tesch, Klaus, Wuppertal
Tödter-Lüdemann, Marco, Monheim
Tosch, Silke, Mönchengladbach
Vindigni, Dr. Dr. Giovanni, Kiel

Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Wittstock
Weichert, Christoph, Flensburg
Welzel, Eckhart, Dortmund
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel,
 München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Wittenberge
Zimmer, Dirk, Herford

Mitteilungen der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“

Die Mitgliederversammlung der GFTP hat am 2. November 2007 den bisherigen Vorstand einstimmig im Amt bestätigt. *Andreas Zabka* kandidierte allerdings aus Zeitgründen nicht mehr für den Vorstand und wechselte in den Beirat. Dafür wurde *Irmgard Stanullo* neu in den Vorstand und zugleich als stellvertretende Vorsitzenden gewählt. Für diese kompetente Verstärkung sowie für die Geschlossenheit und Unterstützung der Vorstandarbeit durch die Mitglieder des Vereins sind wir sehr dankbar. Abgesehen von dieser Neuerung ist es bei der satzungsgemäßen Aufteilung der Ämter geblieben: *Kim Strübind* (Vorstandsvorsitzender und Schriftleiter der ZThG), *Olaf Lange* (Geschäftsführer) und *Wolfgang Pfeiffer* (Schatzmeister). *Peter Athmann* betreut weiterhin unsere Homepage (www.gftp.de) und *Andreas Liese* den Bereich der Religionspädagogik.

In der ersten Vorstandssitzung haben wir uns darauf verständigt, das Herbstsymposium der GFTP vom 3.–4. Oktober 2008 in der in der Ev.-Freik. Gemeinde (Baptisten) Nürnberg zu veranstalten (Sperberstraße 166, 90461 Nürnberg). Die leitende Fragestellung lautet: *Amt ohne Würde? Der pastorale Dienst und das allgemeine Priestertum. Freikirchliche und ökumenische Perspektiven.*

Ausschlaggebend für die Themenwahl war die traditionell ungeklärte Rolle der Pastorinnen und Pastoren in unserer Kirche. Zwar propagiert unsere religiöse Laienbewegung das „allgemeine Priestertum“, aber kaum jemand weiß um die theologische Bedeutung – und Grenze – dieses längst zum Klischee gewordenen Begriffs. Wer die geistlich und theologisch oft so unmündige und sich dabei mündig wahnende Gemeinde zu ihrer behaupteten Mündigkeit verhelfen will, ist auf professionelle pastorale Anleitung angewiesen. Den Verstand, theologische Kompetenz und Berufserfahrungen werden nun einmal nicht durch Handauflegung vermittelt, auch wenn Älteste und sogar Präsidenten dies manchmal glauben.

Und wie kommen Sie ins beste Alter?

Vorsorge mit Riester



mindestens
25%
staatliche
Förderung

Unser Riester-Angebot: UniProfiRente
von Union Investment, dem Marktführer
bei Riester-Sparverträgen in Fonds

Beispiel verheiratet, 2 Kinder,
1 Einkommen von 30.000,- Euro/Jahr

Einzahlung

4% vom Jahresbruttolohn **1.200,- €**

davon staatl. Förderung

Mann und Frau, je 154,-
+ 2 Kinder, je 185,- **678,- €**

Eigenleistung

im Jahr nur **522,- €**



**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

Postfach 1262, 61282 Bad Homburg v.d.H.

Tel.: 0 61 72 / 98 06 - 0

Fax: 0 61 72 / 98 06 - 40,

E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de

Internet: www.SKB-BadHomburg.de

Rufen Sie uns an – wir rufen auch gerne zurück.

Weitere Beiträge:

Kim Strübind
Editorial

INTERVIEW

Rafaela v. Bredow/Stefan Simons
Zurück zur Fackel der Aufklärung.
Interview mit Michel Onfray

ARTIKEL

Samuel Désiré Johnson
Geschichte der Kirche in Afrika

THEOLOGIE IM KONTEXT

Matthias Morgenstern
Die „Bibel in gerechter Sprache“. Ein Missverständnis im jüdisch-christlichen Dialog?

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Edgar Lüllau
Rut – eine Heimatgeschichte.
Predigt über das Buch Rut

Daria Kraft
Respekt: Den anderen würdigen – auch wenn er schuldig wird (Johannes 8, 1–9)

Kim Strübind
Die Wahrheit wird euch frei machen!
Predigt über Johannes 8, 31–36

Buchbesprechungen sowie Mitgliederliste und Informationen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP)

Die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)** herausgegeben. Die GFTP will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein **Symposion** zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der **ZThG** veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter www.gftp.de abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann beim Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.de

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 05 61 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-13-0