



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

69. JAHRGANG – HEFT 3
MAY/JUNI 2017

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

MAI/JUNI 2017

HANS-GEORG WITTIG ZUM 75. GEBURTSTAG

| | |
|--|-----|
| Werner Zager und Kurt Bangert: Geleitwort | 57 |
| Michael Großmann: Aller guten Dinge ... – Hans-Georg Wittigs im Dreisritt begangener Denkweg | 59 |
| Hans-Georg Wittig: Bleibende Wahrheiten – Der Ort des Wiedergeburtsgedankens in der kritischen Philosophie | 65 |
| Kurt Bangert: Resonanz als Beziehung zur Welt – Hans-Georg Wittig zugeeignet | 78 |
| Buchbesprechungen | 80 |
| Nachruf | 84 |
| Hans-Georg Wittig: Zitate | III |

Zweimonatsschrift

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

Präsident

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

Geschäftsführung

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

Druck

DCC Kästl,
Schönbergstraße 45-47
73760 Ostfildern

Schriftleitung

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

Autoren

Prof. Dr. Hans-Georg Wittig
Am Sonnenrain 101
79539 Lörrach

Dr. Michael Großmann
Scherviller Straße 39
77855 Achern
E-Mail: mjgrossmann@t-online.de

GELEITWORT

Dieses Heft ist Professor Dr. Hans-Georg Wittig gewidmet, dem geschätzten Kollegen im Vorstand des *Bundes für Freies Christentum*. Wittig feiert am 5. Juni dieses Jahres seinen 75. Geburtstag, was uns Anlass ist, ihm zu Ehren diese Ausgabe von *Freies Christentum* herauszugeben. Sein Schüler Dr. Michael Großmann, ebenfalls Mitglied im Vorstand des *Bundes*, würdigt in seinem Beitrag den Denkansatz Wittigs, insbesondere sein Bemühen, christliches Vertrauen in das Ganze der Wirklichkeit (die wir Gott nennen) in Vernunft zu gründen. Zu dieser „Vernünftigkeit“ Wittigs gehört auch die Vergewisserung eines Wertebewusstseins, das ebenfalls rational verankert werden muss. Auch wenn – oder gerade weil – Wittig seine ethischen Wertmaßstäbe hoch ansetzt, verliert er nie den verständnisvollen Blick für den Menschen mit dessen Lebenswillen, Begrenzungen und Schwächen und vor allem mit seinen – durch Erziehung und Bildung zu fördernden – Möglichkeiten. Dass Wittigs christlicher Gottesglaube ebenso wie seine aufgeklärte Vernunft stark von Immanuel Kant beeinflusst ist, mit dessen Denken er sich schon früh vertraut machte und auf den zu rekurrieren er sich immer wieder genötigt sah, können wir dem Ausschnitt aus seiner Dissertation entnehmen, die wir in diesem Heft unter dem Titel „Bleibende Wahrheiten“ abdrucken. Wie Kants Schriften ist auch dieser Wittig-Text keine leichte Bettlektüre, er lässt uns aber teilhaben an Wittigs Bemühen, seinen Glauben am stringenten Denken Kants auszurichten. Wittig zgedacht ist auch ein kleiner Beitrag zur Resonanztheorie des Jenaer Soziologen Hartmut Rosa.

Hans-Georg Wittig wurde am 5. Juni 1942 in Stockholm geboren, wo sein Vater inmitten des Zweiten Weltkriegs Lehrer an einer deutschen Schule war. In der Schulzeit befasste er sich ausgiebig mit dem Nationalsozialismus und begleitete seinen Vater auf Ostermärschen gegen die Atomrüstung. Er selbst verweigerte den Kriegsdienst. Bei seinem Studium der Pädagogik und Geschichte in Hamburg ließ er sich von den Vorlesungen Carl Friedrich von Weizsäckers inspirieren, mit dem er auch einen geistigen Austausch pflegte. Bei seinem Aufbaustudium in Tübingen befasste er sich intensiver mit der Philosophie, und neben Kant beeinflussten ihn auch Wilhelm Kamlah und Albert Schweitzer höchst nachhaltig. In seiner Dissertation behandelte er Rousseau, Kant und Pestalozzi. Im Jahr seiner Promotion (1968) heiratete er seine Frau Brigitte, eine Ärztin, die ihn bis heute immer wieder zu den Jahrestagungen des *Bundes* begleitet. Im Jahre

1969 wurde er an die Pädagogische Hochschule Lörrach berufen, zunächst als Dozent und dann als Professor. Zusammen mit seinem dortigen Kollegen Peter Kern veröffentlichte er mehrere pädagogische Schriften, darunter „Pädagogik im Atomzeitalter“¹ und „Notwendige Bildung“². Ab 1983 lehrte Wittig als Professor an der PH Karlsruhe, ab 1992 an der PH Freiburg. 2005 wurde er in den Ruhestand verabschiedet. Wittig ist Vater von zwei Töchtern und Großvater von drei Enkelkindern.

Mitglieder des *Bundes für Freies Christentum* kennen Professor Wittig vor allem als Referenten auf den Jahrestagungen, bei denen er sich stets durch wohl durchdachte, tiefgründige, sorgfältig formulierte und rhetorisch überzeugende Vorträge auszeichnet. Von Hause aus Pädagoge, gelingt es ihm, seine philosophischen Einsichten sowie das von ihm vertretene Menschenbild in klaren und verständlichen Worten zu vermitteln. Dabei bezieht er sich immer wieder auf Kant, Kamlah und Schweitzer. Obwohl selbst kein Theologe, sind seine theologischen Gedanken und Deutungen eines Theologen würdig (vgl. dazu Wittigs Zitate am Ende dieses Heftes), spricht er doch mit großer innerer Autorität und überzeugender Argumentationskraft über einen vernunftgeleiteten Glauben, der stets in einer ethisch verantwortbaren Praxis gegründet sein muss. Doch sind es nicht nur seine Vorträge und vorzüglichen Beiträge für *Freies Christentum*, die immer wieder auf nachhaltige Resonanz stoßen, es ist auch und vor allem seine Menschlichkeit und Warmherzigkeit, die von ihm ausstrahlen und die immer ein guter Grund sind, seine Nähe zu suchen und sich mit ihm auszutauschen. Jeglicher Dünkel ist ihm fern, und der Respekt und die Anerkennung der Anderen und deren Meinungen sind ihm ein wichtiges Anliegen.

Im Namen des *Bundes für Freies Christentum* gratulieren wir Hans-Georg Wittig sehr herzlich zu seinem 75. Geburtstag und wünschen ihm auch im neuen Lebensjahr Gottes Segen, außerdem Schaffensfreude und -kraft für all das, was ihm als einem philosophischen und theologischen Denker sowie einem kritischen Zeitgenossen am Herzen liegt. Damit verbinden wir unseren Dank für sein großes Engagement im Dienste eines aufgeklärten und liberalen Protestantismus. Wir hoffen sehr, dass er die Arbeit unseres Bundes auch weiterhin mit seinen Beiträgen bereichert und wir von und mit ihm zusammen lernen dürfen. □

Werner Zager und Kurt Bangert

1 Peter Kern und Hans-Georg Wittig, *Pädagogik im Atomzeitalter. Wege zu innovativem Lernen angesichts der Ökokoze*, Herder: Freiburg i.Br. 1982.

2 Peter Kern und Hans-Georg Wittig, *Notwendige Bildung. Studien zur pädagogischen Anthropologie* (European University Studies. Series XI: Education), Peter Lang: Frankfurt a.M. 1985.

ALLER GUTEN DINGE ...

Hans-Georg Wittigs im Dreischritt begangener Denkweg

*„Quadratum est lex naturae, triangulum mentis“: Das Quadrat ist das Gesetz der Natur, das Dreieck dasjenige des Geistes. Mit dieser dritten seiner Habilitationsthesen weist uns Hegel¹ auf ein Prinzip des Denkens hin, das schwerlich in Zweifel gezogen werden kann: Denn bloße an sich seiende **Einheit** ließe uns in jener Nacht zurück, in der „alle Kühe schwarz sind“.² Und der **Zweiheit** fehlt das die beiden Teile verbindende Element. Erst mit der **Dreiheit** kommt eine Verknüpfung zustande und wird zugleich eine Richtung offenbar. Was also liegt näher, als den Dreischritt dem eigenen Denken zugrunde zu legen? Hans-Georg Wittig hat dies in seinen Studien im Spannungsfeld von Pädagogik, Theologie und Philosophie beherzigt. In den folgenden Zeilen soll der Versuch unternommen werden, anhand dieses Schemas die Essenz seines Denkens zu gewinnen.*

Die „Essenz des Denkens“: Das klingt nach *vita contemplativa*, nach einem Dasein in der Studierstube. Dass dies – trotz aller Belesenheit und Intensität des Quellenstudiums – Hans-Georg Wittigs Sache nicht ist, mag eine Erinnerung an die Art und Weise illustrieren, in der er sowie sein Freund und Mitstreiter Peter Kern von ihren Studentinnen und Studenten der Pädagogischen Hochschule Freiburg in den Ruhestand verabschiedet wurden: Eine bedeutende Zahl aktiver und ehemaliger Studierender hatte es sich nicht nehmen lassen, eine Feierstunde zu organisieren, in deren Rahmen auf einer Wiese neben der Aula zwei Bäumchen gepflanzt wurden. Jeder der beiden zu Verabschiedenden durfte den ihm zu Ehren gepflanzten Baum einem bedeutenden Pädagogen widmen. Kerns Wahl fiel auf Pestalozzi, Wittig entschied sich für Kant. Diese Episode ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: zunächst und vor allem deshalb, weil die beiden Professoren die ersten und einzigen Dozenten in der Geschichte dieser Hochschule waren, denen die Ehre zuteilwurde, auf eine derart gelungene, von größter Wertschätzung ihrer Arbeit und Persönlichkeit zeugenden Art und Weise „Lebe wohl!“ gesagt zu bekommen. Darüber hinaus hätte es – getreu dem Motto „Grau, teurer Freund,

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Habilitationsthese [1801], in: *Jenaer Schriften 1801-1807* (Werke, Bd. 2), Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1996, S. 533.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Werke, Bd. 3), Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1998, S. 22.

ist alle Theorie, /Und grün des Lebens goldner Baum“ – keine andere Handlung als die des Baumpflanzens geben können, die besser illustriert hätte, was Hans-Georg Wittig wichtig ist: Statt eines nur um die eigene Mitte kreisenden Diskurses im akademischen Elfenbeinturm steht für ihn Schweitzers Prinzip des Guten – „Leben erhalten und Leben fördern“³ – im Zentrum. Statt fruchtloser theoretischer Spiegelfechtereie gilt der kantische Vorrang der praktischen Vernunft. Dem sittlichen Anspruch können wir uns nicht entziehen. Das moralische Gesetz gilt unbedingt und umfassend. Es ist nicht legitim, sich durch Spitzfindigkeiten aus der eigenen Verpflichtung hinauszureflekieren – schon allein deshalb nicht, weil es in einen Selbstwiderspruch führen würde, die ausnahmslose Geltung von Werten wie Wahrheit und Wahrhaftigkeit zu bestreiten. Und es ist ebenso wenig statthaft, vorläufige Ansprüche als endgültige auszugeben.⁴ Leider galt diese an sich klare Erkenntnis in der akademischen Pädagogik jener Jahre, in denen Wittig wirkte, nicht allzu viel. Und so war er gezwungen, in kraftraubender Anstrengung gegen all die Ströme zu schwimmen, deren Quelle die Verwechslung von Wert- und Zweckrationalität darstellte.

Dabei könnte alles so einfach sein: Eigentlich benötigen wir überhaupt keine komplexen anthropologischen Theorien, um zu wissen, was wir zu tun haben. Schon Kant z.B. intendierte mit seiner Formulierung des kategorischen Imperativs bekanntlich nichts anderes, als die moralische Intuition des gesunden Menschenverstandes auf den Begriff zu bringen.⁵ Mir klingt noch der Satz im Ohr, mit dem Hans-Georg Wittig einmal seinen Großvater, einen Malermeister, zitierte: „*Werdet* besser, dann *wird's* besser!“ Diese Aufforderung stellt nichts anderes dar als die alte Einsicht, dass, wer die Welt verändern will, bei sich selbst anfangen muss. An dieser Stelle sei auf einen Philosophen verwiesen, dem Wittig vieles verdankt: Wilhelm

3 Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, C.H. Beck: München 1996, S. 331.

4 Vor diesem Hintergrund erledigt sich nicht nur der philosophische Naturalismus in all seinen Spielarten. Auch der ihm oft beigesellte Kritische Rationalismus gibt kein besseres Bild ab. Denn – so müsste man den Naturalisten fragen – aus welcher Art von Natur soll denn ein unbedingter Geltungsanspruch abgeleitet werden? Wo in der „Natur“ (was auch immer das sein soll) finden wir Wahrheit oder Richtigkeit? Zwar mag ein Vertreter des Kritischen Rationalismus dem Naturalisten sekundierend zur Seite springen: „Wir leugnen nicht, dass es Wahrheit gibt, doch diese ist stets fallibel und vorläufig, niemals absolut. Begründung ist möglich, Letzibegründung jedoch nicht.“ Doch wäre diesem zu entgegnen: „Wie gelangst du zu eben dieser Einsicht und wie begründest du sie?“ Genau darin liegt das Problem. Für Karl Popper etwa bedarf es eines dezisionistisch gerechtfertigten Sprunges in die Rationalität: Die Basis der Rationalität ist also selbst nicht mehr als rational zu betrachten! Überzeugende Antworten sehen anders aus. Was Naturalisten und Kritische Rationalisten als Lösung anbieten, ist bereits deswegen nicht überzeugend, weil es das Problem, um das es geht, noch nicht einmal erreicht hat. Für naturalistisches Argumentieren gilt: Es ist – um Wolfgang Paulis berühmtes Bonmot heranzuziehen – „nicht nur nicht richtig, es ist nicht einmal falsch!“

5 Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785] (Akademie-Ausgabe, Bd. IV), Berlin 1922, S. (385-464) 454.

Kamlah. Dieser formuliert als „praktische Grundnorm“ die Forderung: „Beachte, daß die Anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst, und handle demgemäß!“⁶

So weit, so gut. Dann müssten wir also nur noch in die Richtung gehen, die uns mit derartigen Maximen angezeigt wird. Wozu noch lange anthropologische Reflexionen über Dreischritte? Weil jeder weiß, dass es unendlich schwerfällt, das als richtig Erkannte in die Tat umzusetzen, denn „ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will“ (Röm 7,19). Warum verhält es sich so? An der Antwort, die eine philosophische, theologische oder pädagogische Anthropologie auf diese Frage gibt, lässt sich erkennen, ob es sich lediglich um naives Moralisieren oder um eine ernstzunehmende ethische Reflexion handelt. Hier kann ein Nachdenken im *Dreischritt* einsetzen – zunächst in metaphysischer Fundierung und bei einem Menschen, dem Wittig attestiert, in den letzten hundert Jahren wie kaum ein anderer erzieherisch auf eine so große Zahl von Zeitgenossen gewirkt zu haben: Albert Schweitzer.⁷ Mit Kant teilt Schweitzer seine Skepsis gegenüber dem Versuch, eine umfassende Weltanschauung auszuarbeiten, die uns eine Theorie der letzten Dinge erlauben würde. Den Dreh- und Angelpunkt seines Denkens bildet vielmehr die Einsicht, dass in der Welt ein umfassender Wille zum Leben wirkt – konzentriert in dem berühmten Satz: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“⁸

Die hier zugrunde liegende *Dreiheit* ist nicht zu übersehen. „Leben, das leben will“: Das ist der Quell aller Erscheinungen der Natur. Ein unbändiger Wille zum Sein bricht sich in ihm Bahn. Damit erweist sich die Natur in einem *ersten* Schritt als „wunderbar schöpferische“, andererseits aber im *zweiten* als „zugleich sinnlos zerstörende Kraft“⁹. Denn „[l]eicht beieinander wohnen die Gedanken, /Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen“¹⁰. In der materiellen Welt kann sich das Leben des Einen nur durchsetzen auf Kosten des Lebens eines Anderen. Der Wille zum Leben ist entzweit, sich selbst entfremdet. Erst indem wir – dies ist der *dritte* und letzte Schritt – laut Schweitzer als vernunftbegabte Personen auf die genannten Bedingungen des Lebens reflektieren, bricht sich jene Haltung der Ehrfurcht Bahn, die allein in der Lage ist, den Le-

6 Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie: sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Bibliographisches Institut Mannheim / Wien / Zürich 1973, S. 95.

7 Hans-Georg Wittig, *Geben weckt: zum anthropologischen Verständnis der Pädagogik Albert Schweitzers*, in: Evangelische Akademie Baden (Hg.), *Albert Schweitzer: Leben zwischen Mystik und Ethik*, Verlag Evangelischer Presseverband für Baden: Karlsruhe 1998, S. (55-81) 55.

8 A. Schweitzer, *Kultur und Ethik* (s. Anm. 3), S. 330.

9 A.a.O., S. 293.

10 Friedrich Schiller, *Wallensteins Tod*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1987, S. (406-547) 435.

benswillen mit sich selbst zu versöhnen. Auf dieser Ebene des Denkens stellt die Ehrfurcht noch ein weitgehend abstraktes Prinzip dar. Doch dem Vorwurf, hier lediglich handlungsentlastete Grundsätze zu formulieren, kann bereits mit dem Hinweis auf die ganz und gar handfesten Schlussfolgerungen begegnet werden, die Schweitzer selbst für sein Leben gezogen hat. Das Handeln aus Ehrfurcht verweilt nicht in weltabgewandter Innerlichkeit, sondern wirkt hinein in den geschichtlichen Raum des Politischen.

Beim Versuch, eine abstrakt formulierte Moralphilosophie mit einem Modell menscheitsgeschichtlicher Entwicklung zu verknüpfen, stößt Wittig auf einen Denker, dem sowohl die kantische Ethik als auch die moderne politiktheoretische Diskussion entscheidende Impulse verdanken: Jean-Jacques Rousseau. Auch sein Ansatz beruht auf einem *Dreischritt*: Er geht davon aus, dass sich der Mensch im Naturzustand in einem Gleichgewicht zwischen seinen Wünschen und seinen Bedürfnissen befindet (*erster* Schritt). Erst im *zweiten* Schritt, dem Übergang zum gesellschaftlichen Zustand, beginnen die Begehungen aus dem Ruder zu laufen und uns in die Abhängigkeit zu zwingen: „Der Mensch ist frei geboren, und überall befindet er sich in Ketten.“¹¹ Die Pointe der Rousseau’schen Überlegungen liegt darin, dass wir selbst unsere eigenen Gefängniswärter sind, weil wir es nicht vermögen, den Blick auf unsere wahren Bedürfnisse hin zu weiten. So eindrucksvoll die Errungenschaften unserer zivilisatorischen Rationalität erscheinen: Sie sind doch letztlich nur Ausdruck eines aus Furcht und Schwäche hervorgegangenen Machtkampfes. An diese Überlegungen knüpft in der Moderne Carl Friedrich von Weizsäcker an, mit dem Hans-Georg Wittig sich in regem geistigem Austausch befand. Von Weizsäcker erkennt klar: „Die Rationalität der neuzeitlichen Theorie ist machtförmig.“¹² Im Konkurrenzkampf der politischen, ökonomischen, gesellschaftlichen Systeme kommt der wissenschaftlichen Theoriebildung letztlich nur eine dienende Funktion zu. Damit aber bringt sie nur eine partikuläre Wahrheit hervor. Wenn wir jedoch davon ausgehen, dass das Wahre nur als das Ganze zu haben ist¹³, dann gilt – wiederum in den Worten von Weizsäcker: „Das Ziel der Theorie ist Wahrheit. Isolierende Theorie aber ohne Wahrnehmung des Ganzen, man kann sagen, selbstgerechte Theorie, wird notwendig unwahr.“¹⁴

Diese Form bloß verstandesgeleiteter Rationalität zu überwinden und in Richtung einer das Ganze in den Blick nehmenden Vernunft zu überschreiten (Rousseaus *dritter* Schritt), stellt Wittigs vorrangiges Ziel dar. Er hat dieses

11 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag* [1762], Insel: Frankfurt a.M. / Leipzig 1996, S. 10.

12 Carl Friedrich von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, dtv: München 1985, S. 388.

13 Siehe G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (s. Anm. 2) S. 24.

14 C. F. von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit* (s. Anm. 12), S. 388.

Anliegen über die Jahrzehnte seines Wirkens hinweg nicht nur auf der Ebene wissenschaftlicher Argumentation verfochten, sondern in praktisches Handeln übersetzt. Lenins materialistischer These, dass die Wahrheit immer konkret ist, lässt sich durchaus ein Sinn abgewinnen, wenn wir sie auf folgende Weise verstehen: Wahrheit muss sich immer in einer sichtbaren Erscheinung zeigen. Und so ist es nur folgerichtig, dass Hans-Georg Wittig – der Mahnung seines Vaters folgend¹⁵ – seine in vernehmender Vernunft gewonnene Einsicht in politische Praxis übersetzt hat.

In den Siebziger- und Achtzigerjahren widmete sich Wittig – gemeinsam mit seinem bereits erwähnten Mitstreiter Peter Kern – der Frage, welche Bildungsprozesse im wörtlichen Sinne *not-wendig* sind, um der tödlichen Konkurrenz zweier weltumspannender Machtblöcke zu entkommen. Ein oberflächlicher Blick auf diese *Pädagogik im Atomzeitalter*¹⁶ mag vielleicht zu dem Missverständnis führen, es handle sich nur um einen weiteren Beitrag zu einer naiven friedensbewegten Theoriebildung. Nichts könnte weniger zutreffend sein: Denn entscheidend ist der Gedanke, dass die Strategie, die gesamte Menschheit durch atomare Abschreckung in Geiselhaft zu nehmen, das genaue Gegenteil jeglicher auf Verallgemeinerungsfähigkeit basierenden Vernunft ist. Das westlich-kapitalistische System einerseits und das östlich-totalitäre andererseits repräsentierten beide nur Aspekte einer Existenzform, die entweder in falscher Selbstsicherheit oder in Sucht gefangen ist.¹⁷ Dass der Sieg des westlichen Machtblocks letztlich ein Pyrrhussieg war – erkaufte durch Abwälzen der Kosten in Richtung machtloser gegenwärtiger Menschen und zukünftiger Generationen –, erkannte Wittig früh. Auch hier hat er stets mit Leidenschaft darauf insistiert, das Vernunftprinzip der Verallgemeinerungsfähigkeit unserer Handlungen zur Anwendung zu bringen. Es zeigt sich darin ein „Dürsten nach Gerechtigkeit“, das ihn auch aufbegehren lässt gegen die Aushöhlung staatlicher Souveränität zugunsten des maßlosen Gewinnstrebens transnationaler Konzerne. Wittigs Wirken beruht im Grunde auf der Maxime, sich gegen Machtstrukturen zu stemmen, die das Leben-Können der Menschen verhindern. Insofern kann Hans Jonas' Formulierung des kategorischen Imperativs als sein Leitstern gelten: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden!“¹⁸

15 Hans Wittig, wie sein Sohn Professor der Pädagogik, hält fest, „daß der Bildungsprozeß des Menschen zweierlei umgreift: das vielfältige Sinn-Verstehen und das diesem Verstehen entsprechende Sich-Bewähren des Menschen in den je besonderen, ihm schicksalhaft zuteil werdenden geschichtlich-kulturellen Situationen“ (Hans Wittig, Didaktik als Gegenstand pädagogischer Skepsis, in: Hermann Röhrs [Hg.], *Didaktik*, Akademische Verlagsgesellschaft: Frankfurt a. M. 1971, S. [79-98] 82).

16 So der Titel des 1982 von beiden Autoren gemeinsam im Herder-Verlag publizierten Buches.

17 Vgl. W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie* (s. Anm. 6), S. 153.

18 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* [1979], Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1989, S. 36.

Damit sei wiederum auf den bereits erwähnten dritten und letzten Schritt (Rousseaus) verwiesen: Nach einem Stadium im Paradies einer an sich guten Menschennatur führte der Weg in den Sündenfall der individuellen und gesellschaftlichen Entfremdung. Nun ist eine Umkehr gefordert, eine *Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel*¹⁹. Dass sich diese Wiedergeburt im Rahmen einer metaphysischen Offenheit – verstanden als In-Kraft-Setzen eines vernunftgemäßen Glaubens – vollzieht, wird vielleicht am ehesten deutlich, wenn wir den (nach Kant und Rousseau) dritten Gewährsmann ins Auge fassen, den Wittig in seiner Dissertation ins Feld führt: Johann Heinrich Pestalozzi. Der große Schweizer Pädagoge bringt nicht nur den auf dem Weg zu echter Menschenbildung geforderten *methodischen* Dreischritt auf den Punkt.²⁰ Er stellt auch eindringlich dar, wie tief der Bildungsgang des Menschen letztlich in Gott verwurzelt ist. In seiner *Abendstunde eines Einsiedlers* schreibt er: „Gott ist die nächste Beziehung der Menschheit [...] Gott – Vater deines Hauses, Quell deines Segens – Gott – dein Vater; in diesem Glauben findest du Ruhe und Kraft und Weisheit, die keine Gewalt, kein Grab in dir erschüttert.“²¹

So hoffe ich nun, die zentralen Elemente, aus denen sich Hans-Georg Wittigs Denken speist, ausgebreitet zu haben: *ein in Vernunft gegründetes Gottvertrauen, die Verankerung der Praxis in unbedingter Wertrationalität und – daraus resultierend – ein realistischer, zugleich liebevoller Blick auf den Menschen mit all seinen Schwächen und Möglichkeiten*. Doch es wäre vermessen, die Weltsicht einer Person in wenigen Zeilen auf den Punkt bringen zu wollen. Die vorliegende Skizze ist durch die subjektive Perspektive ihres Verfassers eingeschränkt und bleibt zwangsläufig fragmentarisch. Gibt es dennoch eine Sentenz, mit der sich Hans-Georg Wittigs Sicht der Welt umschreiben ließe? Vielleicht sind es die unvergänglichen Worte der Teresa von Avila: „Nichts soll dich verstören, nichts dich erschrecken, alles vergeht. Gott ändert sich nicht. Geduld erlangt alles; wer Gott hat, dem fehlt nichts: Gott nur genügt.“ □

Der Pädagoge Dr. Michael Großmann ist Mitglied im Vorstand des *Bundes für Freies Christentum*. Er wurde promoviert mit einer Arbeit über Immanuel Kants praktische Philosophie unter Prof. Dr. Hans-Georg Wittig.

19 So der Titel von Hans-Georg Wittigs Dissertation, erschienen im Jahr 1970 bei Quelle & Meyer (Heidelberg). Siehe den Textauszug in dieser Ausgabe.

20 Indem er fordert, dass zuerst die Sehnsucht nach dem Guten geweckt werden muss und dieses Gute dann handelnd einzüben ist, um im Anschluss reflektiert zu werden. Dies ist der Sinn der oft missverstandenen Rede über eine Bildung von Kopf, Herz und Hand!

21 Johann Heinrich Pestalozzi, Die Abendstunde eines Einsiedlers, in: *Kleine Schriften zur Volkserziehung und Menschenbildung*, Klinkhardt: Bad Heilbrunn⁶1991, S. (5-17) 10.

BLEIBENDE WAHRHEITEN

Der Ort des Wiedergeburtsgedankens in der kritischen Philosophie

*Die Menschheit befindet sich aktuell im Zustand einer tiefen Krise. Diese These bildet den Ausgangspunkt für Hans-Georg Wittigs Überlegungen in seiner Dissertation „Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel“. Sie ist heute noch so aktuell wie im Jahr 1968 – dem Jahr, in dem die Studie verfasst wurde. Und genauso wenig veraltet ist der Weg, den Wittig aufzeigt, um diese Krise zu überwinden: Wir sind dazu aufgerufen, uns an eine tragfähige geistige Ordnung zu binden. Er zeigt, dass uns die drei Klassiker Rousseau, Kant und Pestalozzi jene Orientierung geben, die in der Gegenwart so schmerzlich vermisst wird – oder besser: vermisst werden müsste. Die folgende Passage ist dem zweiten – Immanuel Kant gewidmeten – Teil des Werkes entnommen. Hier arbeitet Wittig zunächst heraus, dass Kant eine durchaus ambivalente Sicht der pietistischen Auffassung der Wiedergeburt vertritt. Anschließend betrachtet er den anthropologischen **Dreischritt**, den Kant in der Triade „Tierheit – Menschheit – Persönlichkeit“ verortet. Die beiden hier abgedruckten Abschnitte sind Teil eines Kapitels, das mit dem oben genannten Untertitel überschrieben ist. Sie befassen sich mit der Frage, wie praktische Vernunft und Glaube miteinander verschränkt sind. (M.G.)*

Unbedingter Gehorsam und vertrauende Hoffnung

In der Vernunftkritik sieht Kant: Die Fragen nach dem Übersinnlichen können wir nicht vermeiden, aber auch nicht beantworten, also – wenn die Wirklichkeit nicht sinnwidrig ist – verweist die theoretische Vernunft auf die praktische und damit auf die Anstrengung und das Wagnis der Sittlichkeit. Dieser Gedankengang wäre aber doch folgerichtig so fortzusetzen: Wenn der Mensch Ernst macht mit dem Gehorsam gegen das Gesetz, muß er viele Strapazen und Entbehrungen auf sich nehmen, leidet er oft am Widerstand

seiner Umwelt und immer an seiner eigenen Unzulänglichkeit, also – wenn die Wirklichkeit nicht sinnwidrig ist – verweist die Moral des unbedingten Gehorsams auf eine Religion der vertrauenden Hoffnung. In der Tat durchzieht auch dieser Gedanke Kants Lehre. Der Grundgedanke seiner Ethik lautet: Aus der Gegebenheit des Sittengesetzes und der Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit dürfen wir annehmen, daß der Mensch kann, was er soll, also frei ist. Der Grundgedanke seiner Religionsphilosophie lautet: Aus dem Ernstmachen mit der Pflicht und der Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit dürfen wir annehmen, daß das sittliche Handeln nicht sinnlos, sondern auf ein letztes Ziel gerichtet ist und, da dieses offensichtlich im Leben oft nicht erreicht wird, daß es eine – unsere theoretische Vernunft übersteigende – Macht gibt, die sowohl den sinnlichen als auch den übersinnlichen Bereich gerecht beherrscht und also für das rechte Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit sorgt, d.h. Gott. Logisch ergibt sich hier insofern ein Zirkel, als erstens die wiederholt eingesetzte Prämisse einer durchgängigen Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit in gewisser Weise selbst schon Gott als Schöpfer voraussetzt und zweitens auch die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs auf einen Ursprung deutet, der als religiös bezeichnet werden muß: Weil Gott ist, ist die Wirklichkeit sinnvoll und der Mensch zum radikalen Gesinnungswandel aufgerufen, und weil der Mensch zum radikalen Gesinnungswandel aufgerufen und die Wirklichkeit sinnvoll ist, ist Gott. Doch diese logische Kritik wäre nur dann angemessen, wenn es sich hier bloß um einen weiteren Versuch handelte, aus theoretischer Vernunft einen Gottesbeweis zu liefern. Statt dessen geht es Kant aber um einen echten Glauben, freilich keinen vernunftfeindlichen, sondern einen aus der praktischen Vernunft sich ergebenden, und hier zeigt sich einmal mehr, daß die Philosophie als Hermeneutik der Lebenserfahrung davon abhängt, was für ein Mensch der Philosoph ist. Und wiederum durchschaut Kant selber – noch vor Fichte – diese Abhängigkeit, wenn er [...] betont, daß der Vernunftglaube nicht durch theoretische Vernunft und deshalb schlechthin jedem Menschen zugänglich sei, sondern nur dem, der sich auf den Gehorsam gegenüber dem Gesetz bereits eingelassen habe.

So erweisen sich die beiden Voraussetzungen der Kantischen Ethik, die im ersten Kapitel auf die Formel „wer soll, der kann“ und „du sollst“ gebracht wurden, selber als Momente eines Glaubens im Sinne eines Sich-anvertrauens – wie bei Rousseau. Die von Kant immer wieder betonte Zweckmäßigkeit der Natur (KrV: 487 ff.; GMS: 20)¹ und Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit ist für uns

1 Die von Wittig vorrangig zitierten Schriften Kants werden hier mit folgenden Siglen wiedergegeben: GMS (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten); KpV (Kritik der praktischen Vernunft); KrV (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 1787); MS (Die Metaphysik der Sitten); OP (Opus postumum); P (Über Pädagogik); RGV (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft); SF (Der Streit der Fakultäten). Aus der Akademie-Ausgabe (Gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.) zitiert Wittig

vor allem seit Darwin neu in Frage gestellt, und es trifft sicher zu, wenn [Erich] Franz in Kants Glauben an sie den „philosophischen Ausdruck des protestantischen Vorsehungsglaubens“ sieht². Insofern ist die These, der Mensch müsse können, was er solle, gar nicht so unprotestantisch, wie es zunächst scheint.

Auch die zweite Voraussetzung, die Gegebenheit des kategorischen Imperativs, ist nur ein Stück weit, aber letztlich gerade nicht mehr vernünftig begründbar. „Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es ... durch keine Vernunft herausklügeln oder der Willkür anschwatzen.“ Daher kann sich Kant sogar ein „allervernünftigstes Weltwesen“ vorstellen, dessen Vernunft ausschließlich „anderen Triebfedern dienstbar“ ist, „ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische, schlechthin gebietende Gesetz ist ..., zu ahnen“ (RGV: 673, 675). Er sieht also, daß „alle menschliche Einsicht zu Ende“ ist, „sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind“. Trotzdem glaubt er, daß nicht nur alle Menschen, sondern, sofern es noch andere Vernunftwesen gibt, auch diese dem moralischen Gesetz unterstehen, weil sie als Vernunftwesen gar nichts anderes wollen können, er glaubt also an die „objektive Realität“ des Gesetzes und daran, daß es „gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben“ ist (KpV: 161). „Doch muß man ... wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ... ankündigt“ (KpV: 142). Zu dieser Sonderstellung ist Kant gezwungen, denn – wie Jaspers formuliert – „Geltung läßt sich nicht begründen, ohne Geltung vorauszusetzen“³. Auch aus dem naturgegebenen Streben nach „Glückseligkeit“ läßt sich nur die Forderung der „Legalität“, aber nicht der „Moralität“ ableiten – weshalb ja auch Rousseau, als er die vom Zusammenleben her begründete „Tugend“ zu der des Einzelnen verinnerlicht, zu einer neuartigen, nunmehr religiösen Begründung gedrängt wird. Kann man auch bei Kant von einer religiösen Begründung der Ethik sprechen? Kommt es ihm nicht umgekehrt darauf an, die Religion ethisch zu begründen? Diese Frage ist am Schluß des Abschnitts wieder aufzugreifen. Hier sei nur angemerkt, daß das Gewissen, welches ja für Rousseau den Menschen mit Gott verbindet, von Kant ebenfalls religiös verstanden wird. Die „Gewissenhaftigkeit“ bezeichnet er als „religio“ (MS: 575) und auch umgekehrt „Religion“ als „Gewissenhaftigkeit“ (OP: XXI 81). Zugleich aber heißt es: „Das Gesetz in uns heißt Gewissen“ (P: 756). Kant versteht das Gewissen genauer als „Inneren Gerichtshof“ (MS: 573), und in Spannung zu dem Gedanken, erst

KrV (Bd. III) und OP (Bde. XXI-XXII). Aus den Werken in 6 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956 ff., zitiert er GMS, KpV, MS, RGV (Bd. IV), P und SF (Bd. VI).

2 Erich Franz, *Deutsche Klassik und Reformation*, Halle (Saale) 1937.

3 Karl Jaspers, Kant, in: *Plato – Augustin – Kant*, Stuttgart / Hamburg 1957, S. (179-398) 229.

das theoretische Nichtwissen von Gott ermögliche echte Sittlichkeit, kann er doch sagen: „Die Vorwürfe desselben werden ohne Effekt sein, wenn man es sich nicht als den Repräsentanten Gottes denkt, der seinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns einen Richterstuhl aufgeschlagen hat.“ Hier wird nun nicht mehr die Religion einseitig von der Sittlichkeit her begründet, sondern beide stützen sich wechselseitig: „Wenn die Religion nicht zur moralischen Gewissenhaftigkeit hinzukommt, so ist sie ohne Wirkung. Religion, ohne moralische Gewissenhaftigkeit, ist ein abergläubischer Dienst“ (P: 756). Übrigens kennt Kant im Unterschied zu Rousseau kein lobendes Gewissen: Es kann nur „verdammten“ oder „lossprechen“, es gibt hier keine „Belohnung“, sondern nur das „Frohsein“ darüber, der Verurteilung entgangen zu sein (MS: 575 f.) – ein Zug, der wiederum auf Kants Nähe zur protestantischen Selbstkritik hindeutet.

Dennoch will Kant das „Sittengesetz“ so weit wie möglich vernünftig erhellen und so den alten Gehalt in eine neue, strenge Form fassen, weil er weiß, welch prägende Kraft von solcher Form ausgeht (KpV: 113) – ein Gedanke, auf dessen pädagogische Bedeutung zurückzukommen ist. Man könnte hier wiederum sagen: Der unbedingte Anspruch ohne vernünftige Form ist blind wie die vernünftige Form ohne unbedingten Anspruch leer. Ein Anspruch kann nur unbedingte sein, wenn er für alle Menschen verbindlich ist, für alle verbindlich kann aber nicht diese oder jene inhaltliche Forderung sein, sondern nur ein formales Gesetz, ein formales Gesetz aber bedarf so weit wie möglich vernünftiger Begründung. Dieses Gesetz heißt der „kategorische Imperativ“ und lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (GMS: 51). Die Formulierung dieses Imperativs und damit der Appell an die mündige und verantwortliche Entscheidung jedes Einzelnen in jeder Situation erinnert an Augustins „Ama et fac, quod vis“ und Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“. Wie sehr Kant an der allgemeinen Verbindlichkeit des „kategorischen Imperativs“ liegt, zeigt auch seine Ablehnung des Versuchs, „die Realität dieses Prinzips aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen“ (GMS: 56). Damit unterscheidet er sich grundlegend von der heute verbreiteten Auffassung des Menschen als des Schöpfers seiner Kultur, der also die von ihm selber gesetzten sittlichen Maßstäbe je nach ihrer Brauchbarkeit auch wieder zurücknehmen kann. Für Kant wie für Rousseau gilt der sittliche Anspruch unbedingte. Nochmals Jaspers: „Nicht er bewährt sich, sondern ich bewähre mich an ihm“⁴. Und in der Tat kann der Mensch als vernünftiges Wesen ja nichts anderes wollen als das, was der „kategorische Imperativ“ gebietet, er kann nur je für sich selber eine „Ausnahme“ beanspruchen (GMS: 55) – was dann die „Absonde-

4 K. Jaspers, *Kant* (s. Anm. 3), S. 265.

rung“ aus der rechten Ordnung ist, die „Sünde“. Freilich, daß der Mensch sich überhaupt als vernünftiges Wesen betrachten, also im Konfliktfall seine Vernünftigkeit grundsätzlich dem Drängen seiner Neigungen vorziehen soll, was ja den Gehalt des „kategorischen Imperativs“ ausmacht, eben dies läßt sich nicht weiter begründen, sondern nur voraussetzen.

Was kann den Menschen dann aber bewegen, dieser Voraussetzung zuzustimmen? Zunächst scheint es, als kämen Gefühle hierfür nicht in Frage, denn sie sind für Kant „allemaal empirisch“ (KpV: 182). Aber in den am Schluß des vorigen Abschnitts zitierten Sätzen hieß es doch, daß das moralische Gesetz uns „uneigennützig Achtung“ abfordere. In der Tat bleibt hier allein die „reine Achtung“ als Motiv (GMS: 26). Und wie das Gesetz das einzige „Faktum“ der reinen Vernunft ist, so ist nun die „Achtung“ für das Gesetz das „einzige“ Gefühl, „welches wir völlig a priori erkennen“, weil es „nicht empirischen Ursprungs“, sondern durch das Gesetz selbst erweckt ist. Kant bezeichnet sie auch als „moralisches Gefühl“ (KpV: 194 ff.), und er kann sagen, „alle moralischen Verhältnisse vernünftiger Wesen“ untereinander ließen sich „auf Liebe und Achtung zurückführen“ (MS: 629), ja „alle Tugend“ gründe sich auf „idealisches Gefühl“⁵, er spricht, konkrete Situationen schildernd, von „Augenblicken der Stimmung des Gemüts zur moralischen Empfindung“, von „Dankbarkeit, Gehorsam und Demütigung“ bei „verdienter Züchtigung“ als „besonderen Gemütsstimmungen zur Pflicht“, die „unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung“ zusammenhängen (KU: 445 f.). Die „Achtung“ vor dem Gesetz erweist sich somit als entscheidender Zugang zu Kants Ethik, der sich freilich nicht durch bloßes Nachdenken erschließt, sondern nur durch entsprechende Lebenserfahrung – womit sich abermals zeigt, wie wenig Kant bloßer Rationalist ist, und zugleich, wie weit er hier mit Pestalozzi übereinstimmt.

Wenn die Wiedergeburt zum Handeln „aus Pflicht“ führen soll, ist die Frage nicht unwesentlich, an welche Inhalte Kant denkt, wenn er von „Pflicht“ redet. Zunächst unterscheidet er zwischen „vollkommenen“ und „unvollkommenen“ Pflichten: wie Rousseau⁶ hält er das Unterlassen des Bösen für noch wichtiger als das Tun des Guten (GMS: 52). Dann nennt er dasselbe Doppelziel, das bei Pestalozzi wiederkehren wird: „eigene Vollkommenheit“ und „fremde Glückseligkeit“ (MS: 515). „So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, zu umgehen, sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben oder die Gefängnisse der Schuldner ... zu fliehen“ (MS: 595). Die Bezeichnung „moralisch“ ist solcher Liebe allerdings nur dann an-

5 Bemerkungen zu den ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen‘, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (s. Anm. 1), AA XX, S. (1-192) 151.

6 Jean-Jacques Rousseau, *Emile* [1762], hg. von M. Rang, Stuttgart 1963, S. 235.

gemessen, wenn sie nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht hervorgeht, wenn sie also nicht „pathologisch“, sondern „praktisch“ ist (GMS: 24 ff.; KpV: 145). Versteht er einerseits auch das christliche Liebesgebot von dieser „praktischen Liebe“ her (KpV: 205 f.), womit er Luther gar nicht fern ist⁷, so sieht er andererseits doch die Problematik dieser Unterscheidung: „Was man ... aus Zwang tut, das geschieht nicht aus Liebe“ (MS: 533). Und wenn er ferner ein sittliches Ziel in der „Dankbarkeit“ findet, durch die die „Innigkeit“ und „Zärtlichkeit“ der Menschenliebe zu „kultivieren“ sei (MS: 592 f.), so wendet er sich umgekehrt gegen jede kleinliche „Mikrologie“, die „sich alle ... Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut“ (MS: 541). Nur in seinem Kampf gegen Lüge⁸ und Verlogenheit ist er unerbittlich, denn er kennt die unheimliche Gefahr der „tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die inneren Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiß“⁹.

Dem Begriff der „Pflicht“ steht der der „Glückseligkeit“ gegenüber, die dem „unteren Begehrungsvermögen“ zugeordnet wird (KpV: 132). Kant wünscht nicht, daß der Mensch ihr „entsagt“, sondern nur, daß er, wenn es um Pflichterfüllung geht, „nicht Rücksicht“ auf sie nimmt (KpV: 217). Entscheidend ist nun aber, daß er bei dieser Entgegensetzung nicht stehenbleibt, sondern eine höhere Vereinigung beider sucht, nämlich ein „Analogon der Glückseligkeit, welches das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß“, und das er in der „Zufriedenheit“ findet, die der „Seligkeit“ ähnlich ist (KpV: 247 f.; MS: 505; RGV: 721).

Damit ist nun die Stelle erreicht, an der Kants Ethik in seine Religionsphilosophie übergeht, deren abstrakte Darlegung nicht zu dem Vorurteil verführen sollte, hier handle es sich bloß um spekulative Hirngespinnste. Denn Kant untersucht jetzt das „Befugnis der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist“ (KpV: 165; KrV: 522-531). Dazu verwendet er die logische Form des „Postulats“, worunter er einen „theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz“ versteht, „sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (KpV: 252 f.). Indem er nun von der Situation dessen ausgeht, der mit der Pflicht bereits Ernst gemacht hat, und zum zweitenmal die Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit voraussetzt, argumentiert er: Die „Tugend“ ist zwar die „oberste Bedingung“ alles Wünschenswerten, aber „noch nicht das ganze und vollendete

7 Vgl. Emanuel Hirsch, *Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant*, in: *Luther-Jahrbuch* (4) 1922, S. (47-65) 54 ff.; Erich Franz, *Deutsche Klassik und Reformation* (s. Anm. 2), S. 252 f.

8 Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen [1797], in: *Werke in 6 Bänden*, hg. von W. Weischedel (s. Anm. 1), IV, S. 635-643.

9 Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee [1791], in: *Werke in 6 Bänden*, hg. von W. Weischedel (s. Anm. 1), VI, S. (103-124) 123.

Gut“, das wir uns vielmehr als aus „Tugend und Glückseligkeit zusammen“ bestehend denken müssen. Nun müssen aber „zwei in einem Begriffe notwendig verbundene Bestimmungen ... als Grund und Folge verknüpft sein“ (KpV: 238 f.), und da die „Tugend“ nicht aus der „Glückseligkeit“ folgen kann, müssen wir annehmen, daß es sich umgekehrt verhält. Da aber der Lauf der Welt zeigt, daß diese notwendige Annahme keineswegs selbstverständlich ist, müssen wir vom „Postulat ... des höchsten abgeleiteten Gutes“ fortschreiten zu dem dieses erst ermöglichenden „Postulat ... eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes“. Da nun unsere „Pflicht“ darin besteht, „das höchste Gut zu befördern“, ist es uns nicht nur erlaubt, seine Möglichkeit anzunehmen, sondern wir müssen es auch, und da dieses „höchste Gut“ nur unter der Bedingung möglich ist, daß es „Gott“ gibt, ist es auch „moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“ – eine Annahme freilich, die „Bedürfnis“, aber nicht „selbst Pflicht“ ist und die, „als Erklärungsgrund betrachtet“, nur „Hypothese“, in „praktischer Absicht“ aber „Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube, heißen kann“ (KpV: 256 f.; RGV: 650 ff.). „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als des Objekts und des Endzwecks der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d.i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote.“ Und jetzt erst „kann ... diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden“, weil die „Hoffnung“ auf das „höchste Gut“, d.h. das „Reich Gottes“, erst mit der „Religion“ beginnt. Wie nah diese Gedanken den Geboten Julies und des Vikars sind, wird sichtbar, wenn Kant vom Befördern des „Reiches Gottes“ sagt: „Dies aber kann ich nicht zu bewirken hoffen als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers“ (KpV: 261 f.).

Die „Achtung“ vor der „Heiligkeit“ des Gesetzes geht nun über in die „Anbetung“ der „Majestät“ des Gesetzgebers (RGV: 652 f.), und im Christentum wird sie durch die „Liebe“ ergänzt: „Die Achtung ist ohne Zweifel das erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe stattfindet ... Aber wenn es ... auf Pflichtbefolgung ankommt ..., so ist doch die Liebe ... ein unentbehrliches Ergänzungsstück ...: denn was einer nicht gern tut, das tut er ... karglich ...“¹⁰. So gipfelt Kants Religionslehre in der „Gottseligkeit“, die die „Furcht Gottes“ mit der „Liebe Gottes“ vereint und zwar kein „Surrogat der Tugend“ sein kann, aber doch deren mit „Hoffnung“ verbundene „Vollendung“ ist (RGV: 856 ff.).

Besonders lebendig ist diese Religionslehre bereits in einem Brief an Lavater vom 28. April 1775 zusammengefaßt¹¹. Dort heißt es, daß wir auf Gottes Hilfe

10 Das Ende aller Dinge [1794], in: *Werke in 6 Bänden*, hg. von W. Weischedel (s. Anm. 1), VI, S. (173-190) 187 f.

11 Brief an Lavater [18.4.1775], in: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (s. Anm. 1), AA X, S. 167-171.

„demütig vertrauen können“, wenn wir nur tun, was in unserer Macht ist, um ihrer nicht „unwürdig“ zu sein, und daß dieses „Vertrauen unbedingt“ ist, d.h. ohne jeden „Vorwitz“ des Zuvielwissens von der Art dieser Hilfe und ohne die „Vermessenheit“, dieses sogar „beschwören“ zu wollen. „Unter dem moralischen Glauben verstehe ich das unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hilfe in Ansehung alles Guten, das, bei unseren redlichsten Bemühungen, doch nicht in unserer Gewalt ist.“

Die kritische Bewahrung des Christentums, die Kant von dieser Position aus vollzieht, sei noch an fünf Einzelproblemen kurz verdeutlicht, denen des Gottesdienstes, der Kirche, der Theologie, der Auslegung des Evangeliums und des Gottesverständnisses. Der „wahre ... Dienst Gottes“ ist der „Dienst der Herzen“, nämlich „im Geist und in der Wahrheit“ (RGV: 867), und Kant beruft sich hier auf das Wort Jesu aus der Bergpredigt: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: ‚Herr, Herr!‘, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel“¹². Trotzdem lehnt er [...] Gemeinde und Kirche keineswegs ab, und obwohl er den „Kirchenglauben“ der „Religion“ gegenüberstellt – eine Gegenüberstellung, die sich im Protestantismus selber angebahnt hat¹³, vor allem im Pietismus –, tadelt er doch die „Keckheit der Kraftgenies, welche diesem Leitbände des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen“ (SF: 335, 319 f.). Ebenso durchschaut er sehr genau die Eigenart der gegenseitigen Perspektiven von Theologie und Philosophie, „indem die erstere, als für die ... biblische Erkenntnis vorzüglich besorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren ... angenommen werden müßten, wegzuphilosophieren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuschieben, diese aber ... umgekehrt jene beschuldigt, durch solche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moralisch sein muß ..., ganz aus den Augen zu bringen“ (SF: 303). Aber er warnt auch: „Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten“ (RGV: 657; SF: 306, 311 f.). Er selber unterscheidet – wie Kamlah¹⁴ – im Evangelium die „Lehre“ von der „Nachricht“: zwar seien zu Jesu Zeiten die Wundererzählungen noch nötig gewesen, doch hätten die Apostel gefährlicher Weise die „Hilfslehre“ vor die „Grundlehre“ gestellt, nun aber „muß das Gerüste wegfallen, wenn schon der Bau da steht“¹⁵. Wie wenig selbstherrlich er bei seiner kritischen Bewahrung vorgeht, zeigt, daß er hinsichtlich seiner Religionsschrift an Borowski schreibt, Christi Name sei „geheiligt“, er aber nur ein

12 Mt 7,21; vgl. RGV: 764 f.

13 K. Jaspers, *Kant* (s. Anm. 3), S. 191.

14 Wilhelm Kamlah, *Der Ruf des Steuermanns*, Stuttgart 1954, S. 89 f.

15 Brief an Lavater (s. Anm. 11); RGV: 741.

„armer ihn nach Vermögen auslegender Stümper“¹⁶. Dabei bereitet sich hier schon die moderne Interpretation vor, indem er die Bibel nach dem „Schematism der Analogie“ versteht, der nicht als „Erweiterung unseres Erkenntnisses“ mißverstanden werden darf (RGV: 718 f.). Um diese Gefahr auszuschließen, versucht er, die mythische Sprache vernünftig zu übersetzen. So versteht er Jesus als „Beispiel“ für ein „Urbild“, das in uns selbst zu suchen ist, weil wir ohne diese Möglichkeit in uns durch die Botschaft des Evangeliums gar nicht echt erweckt werden könnten (vgl. GMS: 36). Weil der Mensch sich dieses „Urbild“ aber nicht selber gegeben hat, ja weil nicht einmal begreiflich ist, wie er für es „auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei“, denn „es ist nicht ebensowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch ... sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das letztere die Menschheit ... annehme und sich zu ihr herablasse“ (RGV: 713) – eine Auslegung der Christologie, die für Kants Verständnis der Wiedergeburt nicht unwesentlich ist. Daß in dieser Auslegung andererseits auch der geschichtliche Jesus seine Bedeutung behält, zeigt immerhin jener Brief an Lavater, in dem es vom „moralischen Glauben des Evangelii“ heißt, er überzeuge jeden, „nachdem er ihm einmal eröffnet ist ..., ob er gleich ohne solche Eröffnung von selbst darauf nicht würde gekommen sein“. Sobald es Kant jedoch um reale „Erkenntnis“ geht, beruft er sich auf Bibelworte wie „Du sollst dir kein Bildnis machen“¹⁷ und „Wir schauen ihn an gleich in einem Spiegel: nie von Angesicht zu Angesicht“ (OP: XXI 33). Nachdem die metaphysischen Systeme für diesen ‚deus absconditus‘ erblindet waren, ist Kant in der Kritik der reinen Vernunft neu von ihm ergriffen, und zwar in einer Weise, die unmittelbar an Rousseau erinnert (KrV: z.B. 409, 414 f., 457 f.).

Abschließend ist auf die Frage nach dem religiösen Grund der Kantischen Ethik zurückzukommen. Daß Kant die Religion von der Sittlichkeit her begründet und nicht umgekehrt, hat zunächst einen doppelten Sinn: einerseits kann er nur so den ungläubig gewordenen Zeitgenossen einen neuen Zugang zum Glauben eröffnen, andererseits läßt sich allein auf diese Weise die Entartung des biblischen Gehalts zu bloßen außersittlichen Zeremonien verhindern, und so ist Kants Lehre nach Ebbinghaus „in Wahrheit der letzte große geistesgeschichtliche Versuch, der Religion freie Bahn zu schaffen“¹⁸. Und läßt nicht die Begründung der Religion aus der Sittlichkeit den Rückschluß zu, daß dies doch nur möglich ist, wenn jene in dieser bereits enthalten ist? In der Tat, aus

16 Zit. nach E. Franz, *Deutsche Klassik und Reformation* (s. Anm. 2), S. 234; vgl. RGV: 739.

17 Vorarbeiten zur Religionsschrift, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (s. Anm. 1), AA XXIII, S. (87-124) 103; vgl. Ex 20,4; Röm 1,22 f., 1 Kor 13,11 f.

18 Julius Ebbinghaus, Luther und Kant, in: *Luther-Jahrbuch* (9) 1927, S. (119-155) 133.

der sittlich ‚begründeten‘ Religion folgt, daß die Sittlichkeit selber schon religiös ‚gegründet‘ sein muß, und daß dies für ihre entscheidenden zwei Voraussetzungen zutrifft, wurde bereits gezeigt. Also handelt es sich – entgegen vielen Mißverständnissen – bei Kant nicht um den Versuch, einen Glauben von unten her voraussetzungslos-konstruktiv herzuleiten (das wäre ohnehin unmöglich), sondern umgekehrt um die rückwärts gerichtete vernünftig-kritische Hermeneutik eines schon vorher durch die Lebenserfahrung gegebenen Gehaltes.

Vorausgehende und nachfolgende Gnade

Erst die allgemeine Skizzierung der ethischen und theologischen Reflexionen Kants erlaubt es, nun im besonderen seiner Umformung des Gnadengedankens nachzufragen, die ja ihrerseits eine wesentliche Voraussetzung seines Verständnisses der Wiedergeburt ist.

Die frühpietistische Tendenz zur Gerechtigkeit wirkt bei Kant fort. Da nach ihm das Postulat Gottes überhaupt erst sinnvoll ist für den, der mit dem Sittengesetz schon Ernst gemacht hat, dessen Prinzip die vernünftige Gerechtigkeit ist, kann es für Kant keinen willkürlichen, sondern nur einen gerechten Gott geben. Die Idee des gerechten Gottes zwingt Kant aber zur Kritik früherer Auffassungen der Gnade. Jedoch ist es nicht so, daß der Gnadengedanke bei ihm völlig verschwindet, er bewahrt ihn im Gegenteil so weit wie nur möglich. Aber seine Umformung bringt eine Unterscheidung mit sich, wie sie nicht ohne Grund in ähnlicher Weise auch der Katholizismus kennt, die Unterscheidung zwischen der dem Gesinnungswandel vorausgehenden und der ihm nachfolgenden Gnade. Ohne Gesinnungswandel ist es nach Kant gar nicht möglich, zu einem Glauben an Gott zu gelangen. Daß wir jedoch überhaupt die Möglichkeit haben, mit der Pflicht Ernst zu machen, ist selber schon Gnade, aber eine, die nicht willkürlich einzelnen, sondern gerechterweise allen Menschen verliehen ist, nämlich als die „Anlage zum Guten“. Hirsch hat darauf aufmerksam gemacht¹⁹, daß diese selber wieder zwei Seiten hat: zunächst die Forderung des unbedingten Gehorsams, durch die wir im Unterschied zu allen uns bekannten Wesen überhaupt erst in Berührung mit Sittlichkeit und Religion kommen können, dann die durch das Gesetz erweckte „Achtung“, die den Gehorsam auch ermöglicht. Mehr kann dem Menschen an vorausgehender Gnade nicht geschenkt werden, denn sonst verlöre er seine verantwortliche Selbständigkeit. Je weiter er nun aber mit dem unbedingten Gehorsam Ernst macht, um so mehr erfährt er seine eigene Unzulänglichkeit, so daß er nochmals der Gnade bedarf,

¹⁹ E. Hirsch, *Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant* (s. Anm. 7), S. 51; *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh, 5 Bde., 1949-54, IV, S. 308.

und zwar jetzt der ergänzenden. Wie Gott nach menschlichem Ermessen ungerecht wäre, wenn er die dem verantwortlichen Leben vorausgehende Gnade nicht allen Menschen zuteil werden ließe, so wäre er ebenfalls ungerecht, wenn er diese nachfolgende nicht von des Menschen eigener Anstrengung abhängig machte. Das ist es, was Kant meint, wenn er immer wieder fordert, daß die Sittlichkeit der Religion, die eigene Anstrengung der Hoffnung auf Gnade vorangehen müsse. Hiermit überwindet er zwei durch die Einseitigkeit von Luthers Theologie nahegelegte Fehlentwicklungen: Nachdem Luthers das Alte Testament gleichsam überspringende Betonung der Gnade erstens zur orthodoxen Metaphysik verhärtet ist und zweitens die Unbedingtheit der Gehorsamsforderung gefährlich aufzuweichen droht, indem man sich im Unterschied zu Luther die Gnade erhofft, ohne durch die Qual der eigenen Anstrengung geschritten zu sein, versucht Kant diese von Luther nicht beabsichtigten Entartungen zu überwinden durch seine Vernunftkritik einerseits und seine Ethik andererseits. Daß der Mensch aber auf eine ergänzende Gnade wenigstens hoffen darf, das zeigt Kant in seiner Lehre vom „moralischen Glauben“ und, abstrakter, durch seine Begründung des Postulates Gottes. Wie nun die vorausgehende Gnade eine gebietende und eine ermöglichende Seite hat, so auch die nachfolgende, weil der Glaube an sie seinerseits wiederum „seligmachend“ wirkt, indem der Mensch erneut „Mut und feste Gesinnung“ fassen kann und „nicht verzweifelt“ (SF: 310). Kants vielleicht am weitesten gehende Formulierung lautet, daß „alles ... , was wir unsererseits uns beilegen können“, doch „nur Empfänglichkeit“ für die „Gnade“ sei (RGV: 730), und so darf man wohl sagen, daß Kant den Gnadengedanken in der Tat so weit bewahrt, wie es „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ möglich ist.

Kants Kritik früherer, vor allem pietistischer Gnadenauffassungen ist schon dargestellt worden, ebenso seine dankbare Hinnahme der „Anlage zum Guten“ als einer Gnade Gottes. Diese „Tiefe göttlicher Anlagen“ läßt den Menschen nun „gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen“²⁰. Hierher gehört auch jener berühmte, von Kant vielfältig abgewandelte Satz: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestürzte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (KpV: 300; RGV: 669 f.). Damit ist aber schon die ermöglichende Seite der vorausgehenden Gnade in den Blick gekommen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelt Kant eine Phänomenologie der „Achtung“ (KpV: 197-202), von der hier nur festgehalten werden kann, daß sie

20 Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [1793], in: *Werke in 6 Bänden*, hg. von W. Weischedel (s. Anm. 1), VI, S. (125-172) 142.

die Ebene von Lust und Unlust prinzipiell übersteigt: „Lust“ ist sie nicht wegen der „feierlichen Majestät“ des Gesetzes, „Unlust“ nicht wegen der „grenzenlosen Hochschätzung“, die sie in uns für das Gesetz bewirkt. Daß dabei die „Achtung“ steigt, je reiner die „Pflicht“ ohne alle sonstigen „Triebfedern“ gebietet, dies zu wiederholen (GMS: 39 f., 73) und durch Beispiele zu veranschaulichen (KpV: 140, 292 f.) wird Kant ebenfalls nicht müde: hier ist „die Tugend nur darum so viel wert, weil sie so viel kostet, nicht weil sie etwas einbringt“ (KpV: 293).

Allerdings muß unser „Eigendünkel“ erst „geschwächt“, ja „niedergeschlagen“ sein, damit die „Achtung“ wirksam werden kann (KpV: 193; GMS: 28). Sie bedarf also der „Andacht“, die den Menschen einerseits in eine ihn „in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung“ versetzt, andererseits aber „auch, in Rücksicht auf seine ... moralische Bestimmung ... eine seelenerhebende Kraft“ hat, jedoch nicht Selbstzweck ist, sondern auf die „Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel“ zielt (RGV: 873 f.). Diese auch pädagogisch relevante Übereinstimmung mit Rousseau ist deshalb für Kants Verständnis der Wiedergeburt höchst bedeutsam, weil sie [...] zeigt, daß auch er das kennt, was die Symbole des Todes und des neuen Lebens meinen. Er zitiert Hamann: „Nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung“ (MS: 576; RGV: 669). In diesem Zusammenhang bejaht er auch „Reue“ und „Buße“, indem er freilich zugleich vor deren Entartungen warnt (MS: 626). Der Wille muß sich dem Gesetz „unterwerfen“, bevor er in es „einstimmen“ kann (KpV: 264). Daß es zu solch echter ‚Einwilligung‘ kommt, ist freilich entscheidend: „Die mürrische, kopfhängende, gleich als unter einem tyrannischen Joch ächzende kartäusermäßige Befolgung seiner Pflicht ist nicht Achtung, sondern knechtische Furcht und dadurch Haß des Gesetzes. Und der selbst, der ... Fröhlichkeit zur Pflicht machte, würde sie verscheuchen und nur die Grimasse davon übriglassen“²¹.

Während Kant meist betont, daß die Stimme des Gewissens nie verstumme, sieht er doch auch die Möglichkeit der Abstumpfung oder Verwilderung, wenn die Pflege der „Achtung“ ausbleibt. In der Meinung, daß „jedes Verbrechen“ durch die „inneren Vorwürfe des Gewissens“ ja „schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe“, sieht er einen „Mißstand“. „Denn der tugendhafte Mann leiht hierbei dem Lasterhaften seinen Gemütscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Übereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm mißbilligt, bestraft. Allein, wo ... die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen, und

21 *Vorarbeiten zur Religionsschrift* (s. Anm. 17), S. 100; MS: 625.

der Lasterhafte ... lacht über die Ängstlichkeit der Redlichen“, denn er macht sich nur „kleine Vorwürfe“ und selbst die meist „nicht durchs Gewissen“²². In diesem Fall bleibt nur jener vor allem an Pestalozzi erinnernde Ausweg, daß die Menschen „aus dem Gefühl der Übel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen“ (SF: 355).

So viel über die „Achtung“ als die ermöglichende Seite der vorausgehenden Gnade. Doch auch der Glaube an die ergänzende Gnade (SF: 314) hat eine ermöglichende Seite, indem er den sittlichen Gehorsam erleichtert und stärkt, so daß nicht einmal der Tod mehr „die Hoffnung rauben“ kann. Der Glaube ist „seligmachend“, weil „dadurch allein“ der Mensch „Mut und feste Gesinnung fassen kann, daß er am Gelingen seiner Endabsicht ... nicht verzweifelt“ (SF: 310). Nun wird die „Achtung“ durch die „Liebe“ ergänzt²³, was auch deshalb bedeutsam ist, weil man ohne „fröhliche Gemütsstimmung“ nie „gewiß“ sein kann, „das Gute auch liebgewonnen, d.h. es in seine Maxime aufgenommen zu haben“ (RGV: 670; MS: 625). Ein Anhaltspunkt für die Echtheit des Gesinnungswandels ist also die heitere Gelöstheit. Aber widerspricht das nicht Kants allbekannter Lehre, man könne nur dann einigermaßen gewiß sein, „aus Pflicht“ zu handeln, wenn der Widerstand der Neigungen zu überwinden sei? Jedoch Kant kennt ja auch jene höhere „Glückseligkeit“, die der „Seligkeit“ ähnliche „Zufriedenheit“, und so unterscheidet er von der „pathologischen“ die „moralische Lust“: Die „Lust“ vor der Befolgung des Gesetzes gehört zur „Naturordnung“, „diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung“ (MS: 506).

Wie sehr Kant sich hiermit als Ausleger gerade des Christentums versteht, wird deutlich, wenn er es gegen die Lehre der Stoiker abhebt: Während diese den „Feind“ verkennen, „der nicht in den natürlichen, bloß undisziplinierten, sich aber ... offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender und darum desto gefährlicher ist“ (RGV: 709), während sie „das Bewußtsein der Seelenstärke zum Angel“ machen, „also doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte ... hinreichend“ finden, ist das Christentum kritischer. „Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift ... so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß ... wir hoffen können, daß, was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zustatten kommen“ (KpV: 258f., 209). □

22 Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (s. Anm. 9), S. (103-124) 111 f.

23 Das Ende aller Dinge (s. Anm. 10), S. (173-190) 187.

RESONANZ ALS BEZIEHUNG ZUR WELT

Hans-Georg Wittig zugeeignet

In zwei Artikeln für das „Freie Christentum“ hat Hans-Georg Wittig den Begriff „Religion“ als „Verankerung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit“ definiert (FC 6/2013, S. 148 und 1/2015, S. 10). Mit dieser pointierten Begriffsbestimmung entsprach er so sehr meinem eigenen Denken, dass ich mir diese Formulierung seither immer wieder zu eigen gemacht habe. Besser kann man das, worauf es einem nachdenklichen, wertebewussten, Sinn suchenden und sich selbst transzendieren wollenden Menschen ankommt, nicht in Worte fassen. Der Mensch als ein Wesen der Welt steht in einer unauflöselichen Beziehung zur Welt; und erst von dem Weltganzen her kann er seine eigentliche Bestimmung begreifen und für sich einen bleibenden Sinn erkennen. Dies ist auch das Anliegen des Soziologen Hartmut Rosa, der letztes Jahr mit seinem Buch „Resonanz – eine Soziologie der Weltbeziehung“ ein tiefeschürfendes Werk veröffentlicht hat, auf das mich Gisela Spiller, eine Leserin dieser Zeitschrift, aufmerksam gemacht hatte.

Angeregt durch die von dem Chemiker Friedrich Cramer (1923–2003) vorgelegte Resonanztheorie,¹ hatte ich mich selbst mit Resonanz als dem, was die Welt im Innersten zusammenhält,² und sogar als Inbegriff des Göttlichen³ befasst. Und nun hat Hartmut Rosa (*1965) sich mit dem Resonanzgedanken in seinem monumentalen und facettenreichen Werk vor allem aus gesellschaftspolitischer, aber auch aus philosophisch-religiöser Sicht beschäftigt.⁴ In seinem Kapitel „Die Verheißung der Religion“ geht er davon aus, dass wir Menschen uns immer in Beziehung zu „Etwas“ setzen, das „gegenwärtig“ ist. Darum könne Religion verstanden werden „als die in Riten und Praktiken [...] erfahrbar gemachte Idee, dass dieses *Etwas* ein Antwortendes, ein Entgegenkommendes – und ein Verstehendes ist. *Gott* ist dann im Grunde die Vorstellung einer *antwortenden Welt*. [...] Religion wird in dieser Perspektive tatsächlich zur

1 Friedrich Cramer, *Symphonie des Lebendigen. Versuch einer allgemeinen Resonanztheorie*, Insel Taschenbuch: Frankfurt a.M./Leipzig 1998.

2 Kurt Bangert, Resonanz: was die Welt im Innersten zusammenhält, in ders.: *Und sie dreht sich doch! 50 Antworten auf die Frage, wie alles begann*, Theiss (WBG): Darmstadt 2015, S. 358-360.

3 Kurt Bangert, Gott als Resonanz, in ders.: *Die Wirklichkeit Gottes. Wie wir im 21. Jahrhundert an Gott glauben können*, Philia Verlag: Bad Nauheim 2015, S. 161-172.

4 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp: Berlin 2016.

Beziehung (lateinisch: *religare*, rückbinden), und zwar zu einer spezifischen Form der Beziehung, welche in den Kategorien der *Liebe* und des *Sinns* die Gewähr dafür zu geben verspricht, dass die Ur- und Grundform des Daseins eine Resonanz- und keine Entfremdungsbeziehung ist.⁶⁵ Bei der religiösen Erfahrung geht es also um die Grunderfahrung der Weltbeziehung. Und Rosa kann sich dafür u.a. auf Friedrich Schleiermacher berufen, der schrieb: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes [...]. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion.“⁶⁶ Religiöse Resonanz Erfahrung liegt nach Rosa in der Idee einer entgegenkommenden, antwortenden Welt, „die uns berührt und der wir unsererseits entgegenzugehen vermögen“.⁶⁷ Es geht um eine Welt, von der wir uns vielleicht entfremdet haben, die wir uns aber gleichwohl wieder „anzuverwandeln“ uns bemühen. Für Rosa gibt es sowohl stumme als auch resonante Weltbeziehungen, die wir uns horizontal (durch unsere Mitmenschen), diagonal (etwa durch Symbole und Riten) oder auch vertikal (durch die Beziehung zum Transzendenten) anverwandeln können. Weihnachten als das christliche Fest der Liebe wird als jene Nacht verstanden, „in der sich der Himmel öffnete“.⁶⁸ Als Kern der Religiosität lässt sich „die existentielle Antwortbedürftigkeit des Menschen auf der einen und das Versprechen ihrer potentiellen Erfüllung auf der anderen Seite identifizieren“. Gott und die menschliche Seele sind einander konstitutiv zugewandt.⁶⁹

Diese wenigen Auszüge aus Rosas Resonanzsoziologie mögen die Leser anregen, sich noch weiter in das Buch des Jenaer Gesellschafts- und Politikwissenschaftlers zu vertiefen, der darin seine Resonanztheorie in vielfältigen Dimensionen entwickelt. Dabei geht es ihm darum, dass wir Menschen gelingende Resonanz- und Weltbeziehungen erfahren, auch wenn uns dies angesichts der „Steigerungslogik der Moderne“ immer schwerer fallen dürfte. Diese *Steigerungslogik* geht davon aus, dass die Epoche der Moderne durch die Trias „Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung“ gekennzeichnet ist und der Mensch seinen Status innerhalb der Gesellschaft nur halten kann, wenn er sich dieser triadischen Logik im Sinne einer „Status-quo-Erhaltung durch Steigerung“ unterwirft. „Ganz gleich, wie erfolgreich wir in diesem Jahr individuell und kollektiv gelebt, gearbeitet und gewirtschaftet haben, nächstes Jahr müssen wir noch ein wenig schneller, effizienter, innovativer und besser werden, um unseren Platz in der Welt zu halten – und im darauffolgenden Jahr hängt die Latte dann noch ein Stückchen höher.“⁷⁰ Dabei droht der Einzelne auf dem Altar der Wachstumsdynamik geopfert zu werden. Die Welt wird verstummen, wenn wir nicht lernen, auf welche Resonanzachsen es letztlich ankommt. „Eine bessere Welt ist möglich.“ So endet das Buch. □

5 A.a.O., S. 435.

6 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 1969, S. 50 f.

7 Rosa, *Resonanz*; a.a.O., S. 439.

8 A.a.O., S. 444.

9 A.a.O., S. 446.

10 A.a.O., S. 677 f.

BUCHBESPRECHUNGEN

Glauben und Wissen

Volker Gerhardt: Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 19405, in der Reihe „Was bedeutet das alles?“), Reclam Verlag: Stuttgart 2016 (ISBN 978-3-15-019405-8), gebunden, 80 Seiten, 6 Euro.

Nach seinem 2015 erschienenen Buch „Der Sinn des Sinnes. Versuch über das Göttliche“ (besprochen in *Freies Christentum* 6/2015, S. 161-165) legt Volker Gerhardt, Professor für Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin, eine weitere Abhandlung über religionsphilosophische Grundfragen vor. Rein quantitativ ist „Glauben und Wissen“ ein „Büchlein“ im Westentaschenformat. Qualitativ ist es außerordentlich gewichtig und bedarf konzentrierter Lektüre. In seiner Grundposition liegt der streng philosophisch argumentierende Gedankengang ganz auf der Linie eines offenen, freien Christentums.

Gerhardt vertritt uneingeschränkt die „Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben“ (S. 7) und die „Unverzichtbarkeit des Glaubens auch unter den Bedingungen des Wissens“ (S. 8). Der „notwendige Zusammenhang“ von Wissen und Glauben, ja die „Einheit von Glauben und Wissen“ (S. 13) komme daher, dass „Glauben und Wissen nicht nur miteinander vereinbar, sondern aufeinander angewiesen“ sind (S. 17). Sie bedingen sich gegenseitig.

Unter „Wissen“ ist der Bestand des begründeten Alltagswissens bzw. Erfah-

rungrwissens gemeint sowie der Stand der wissenschaftlichen Einsicht und Forschung. Das Wissen ist immer im Fluss, insofern relativ, und jede neue Erkenntnis ruft neue Fragen hervor. Doch wer hinter den jeweils gegenwärtigen Wissensstand zurückgeht, weil alles doch bloß vorläufig und insofern ungesichert sei, handelt fahrlässig und selbstzerstörerisch, denken wir nur an die Medizin, die Landwirtschaft, das Ingenieurwesen und die Ökologie.

„Glauben“ im weiteren Sinn – noch nicht konzentriert auf den „religiösen Glauben“ – hat nach Gerhardt verschiedene, einander ergänzende Bedeutungen. „Meinen, Vertrauen, Überzeugung, Erwartung, Gewissheit“ werden aufgezählt (S. 59). Dabei fällt allerdings das „Meinen“ aus dem Rahmen. Es ist, so wird man kritisch sagen müssen, dem Verfasser aus dem alltäglichen Sprachgebrauch in den Text hingerutscht. Im Lauf der Untersuchung kommt das „Meinen“ im Zusammenhang mit dem Glauben auch nicht weiter vor. Erkenntnistheoretisch könnte man zwar dem „Glauben“ den Status des Meinens, des Vermutens, der Hypothesen zuweisen, da es in Fragen (auf alle Fälle) des religiösen Glaubens keine strengen, jedermann überzeugenden Beweise geben kann. Aber im Glauben geht es um „Vertrauen, Überzeugung, Erwartung, Gewissheit“. Das ist Sache persönlicher Entscheidung. „Glauben“ liegt nicht auf der Ebene des Fakten-Wissens, sondern auf der Ebene der menschlichen Existenz: „Der Glauben erhält seine besondere Stellung dadurch, dass er den Menschen existenziell verpflichtet“ (S. 12). Speziell der religiöse Glaube, der „von einem Gefühl der Hoffnung, dem Vertrauen oder der Liebe getragen ist“, ist zugleich „allgemein aufs Ganze gerichtet“

(S. 15). Übrigens ist an den Rändern des „Wissens“ genug Spielraum für das „Meinen“, das auch für den Wissensprozess ein fruchtbarer Faktor sein kann, solange es sauber von dem gesicherten Wissen unterschieden wird (vgl. S. 27).

Merkwürdigerweise benutzt Gerhardt ständig den eher altmodisch gewordenen Ausdruck „der Glauben“ statt „der Glaube“. Vielleicht will er damit signalisieren, dass das Substantiv „der Glauben“ den Vorgang des Glaubens zusammenfasst, wie das Substantiv „das Wissen“ den Vorgang des Wissenserwerbs, des Erfahrungswissens und des wissenschaftlichen Forschens.

In den ersten fünf Kapiteln (S. 9-16: „Der Anspruch auf epistemische Einheit“; S. 17-26: „Konflikte zwischen Glauben und Wissen“; S. 27-36: „Einheit im Ursprung von Wissen und Glauben“; S. 37-49: „Wissen kommt nicht ohne Glauben aus“; S. 50-59: „Vier Formen des Wissens im Glauben“) werden im Wesentlichen zwei Thesen entfaltet: „Glauben setzt Wissen voraus“ (S. 10); und umgekehrt steckt im Wissen immer auch ein Moment des Glaubens: „Die Wissenschaft kann weder ohne Religion noch ohne Metaphysik bestehen“ (S. 37).

Glauben setzt Wissen voraus. Das Wissen bezieht sich auf die Welt und auf das eigene Ich, das Selbst. Eben diesen Bezug braucht auch der Glaube, der als religiöser Glaube die Welt und das eigene Ich als Schöpfung Gottes deutet, damit aber ein bestimmtes Maß an Wissen darüber haben muss, *was* das ist, das hier als Schöpfung Gottes gedeutet wird (vgl. S. 14 f.). Will der Glaube ethisch wirksam sein, braucht er ebenfalls Kenntnisse über Zusammenhänge und Ordnungen, denn sonst bleiben alle Appelle kraftlos. „Der Glauben benötigt die Anregung und die Herausforderung

durch das Wissen seiner Zeit; er ist auf die Förderung durch das aus eigenen Quellen schöpfende Wissen angewiesen, wenn er seine humane Kraft entfalten können will“ (S. 21; vgl. S. 61).

Und umgekehrt: im Wissen steckt immer schon Glauben drin. Das „Minimum des Glaubens, auf dem bereits die wissenschaftliche Zivilisation gegründet ist“, ist „der gute Glauben an die Unverzichtbarkeit des Wissens“ (S. 26). „Wir müssen stets an das Wissen glauben, wenn es uns leiten können soll“ (S. 44). Das ist aber gerade kein „Dogmatismus des Wissens, der den Glauben verleugnet“ (S. 27), kein Wissenschaftsaberglaube, keine positivistisch-materialistisch-naturalistische Verabsolutierung des Wissens. Es handelt sich bei diesem „Minimum des Glaubens“ vielmehr um das Bewusstsein, Wissen schon um des Überlebens willen zu benötigen, und deshalb gibt man diesen immer noch zu ergänzenden und zu verfeinernden Wissensbestand auch an die nächste Generation weiter. Dazu kommt das Wagnis, dass man sich in gewissem Maß auf das vorhandene Wissen verlassen muss, wenn man überhaupt planen und handeln will. Dieses Vertrauen auf das Wissen ist aber nur berechtigt, wenn man bereit ist, seine Quellen zu prüfen und seine Gründe zu bedenken und „beim Bewusstsein von seiner stets begrenzten Reichweite“ (S. 51).

Den bereits im Wissen gegebenen „Glauben“ bezeichnet Gerhardt als „epistemischen Glauben“, den er vierfach untergliedert: als „szientifischen“ (auf die Wissenschaft gerichteten), „moralischen“, „humanitären“ und „kulturellen Glauben“ (S. 52). Da geht eins ins andere über.

Besonders aktuell ist im Bereich des „moralischen Glaubens“ der Gesichts-

punkt der „Wahrhaftigkeit“: „Missbrauch, Betrug und eine um sich greifende Plagiatspraxis haben nicht nur das Verdienst, den Begriff der Wahrheit wieder aus seiner postmodernen Versenkung hervorgeholt zu haben. Sie konnten auch offenkundig machen, dass [...] auf den ethischen Zentralbegriff der Wahrhaftigkeit nicht verzichtet werden kann. Wissenschaft braucht Wahrheit und Wahrhaftigkeit, und die kann sie nicht haben, ohne an die damit verbundenen Normen zu appellieren. Wo aber mit Blick auf Ideen und große Ziele Appelle nötig sind, da bemüht man einen Glauben“ (53). Zu den zur Zeit der Abfassung dieser Schrift virulenten Beispielen kommen heute weitere, weit gravierendere dazu. Man muss ja leider etwas eigentlich Selbstverständliches besonders betonen: dass sich das gut begründete Fakten-Wissen diametral von „Fake-News“ abhebt, so genannten „alternativen Fakten“, trügerischen und lügenerischen Informationen bzw. Desinformationen.

Dem „Dogmatismus des Wissens“ entspricht im Bereich der Religionsgemeinschaften ein gegenüber dem begründeten Wissen feindlicher Aberglaube. Führt religiöser Glaube „zu wahnhaften Visionen und zu kollektiven Hysterien“, dann ist die „ursprüngliche Angewiesenheit des Glaubens auf das Wissen“, also die Aufklärung, ein Gegenmittel (S. 66 f.). Gott ist nichts „zuzumuten oder anzudichten, was dem gesicherten Wissen von der Welt widerspricht“ (S. 63). Die Religionsgemeinschaften können nur dann fortbestehen, „wenn sie ihre Lehren im Einvernehmen mit den Erkenntnissen der Wissenschaft begründen“ (S. 78).

In die Richtung des religiösen Glaubens geht es, wenn die Menschen spüren, dass es im Blick auf einen Sinn des Da-

seins mit allem noch so unverzichtbaren Wissen allein nicht getan ist. „Es kann als sicher gelten, dass auch das geballte Wissen aller Wissenschaften niemals ausreicht, um verlässlich zu handeln, in Sicherheit zu leben und in Ruhe zu sterben“ (S. 40). Menschen fragen danach, „aus welchen Gründen und mit welchen Aussichten sie überhaupt leben“ (S. 38). Macht sich im Wissen ein „Bewusstsein des Nicht-Wissens – des zum Leben und Sterben Nicht-genug-Wissens“ geltend, dann werden „zunächst die Religion, dann aber auch die Philosophie und ihre zentrale Disziplin, die Metaphysik, begünstigt“ (39).

In den letzten beiden Kapiteln (S. 60-75: „Religiöser Glaube im Licht des Wissens“; S. 76-80: „Gemeinsame Verantwortung vor der Welt“) wird der Glaube an Gott samt der daraus sich ergebenden Weltverantwortung eigens thematisiert. Unter Gott ist „die sich in allem gleichermaßen äußernde Kraft und Macht“ (S. 62) zu verstehen, „die alles umfassende Wirklichkeit, die in allem gegenwärtig ist“ (S. 63). Religiöser Glaube kann „auf die Einheit der Wirklichkeit ausgreifen und sie so glaubend als das alles umgreifende Ganze verstehen“ (S. 66). Vielleicht ist dieses Bewusstsein des Ganzen aber erst die Vorstufe oder Voraussetzung des religiösen Glaubens, nämlich ein prinzipiell alle Menschen verbindendes Bewusstsein eines uns immer vorgegebenen Daseinsgrundes. Aber wie sind wir mit diesem Daseinsgrund dran? Und wie können wir uns auf ihn einstellen? Hier setzt der religiöse Glaube an, in Wagnis und Entscheidung (vgl. S. 76): „Im religiösen Glauben geht es darum, das als erhaben erlebte und von uns in seiner uns tragenden Übermacht anerkannte göttliche Ganze des Daseins auch als persönlich verstandenen Gott ansprechen zu können“ (S. 73 f.).

Der Glaube an Gott schließt also immer zwei Aspekte in sich: unseren Bezug auf das Ganze des Daseins sowie dessen Bezug auf unsere individuelle, persönliche Existenz: „Gott ist das, woraufhin der Mensch die Hoffnung haben kann, im Ganzen seines Daseins ernst genommen zu werden. Diese Hoffnung setzt auf eine Offenbarung Gottes in einer Gestalt, in der sich der Mensch in seinen besseren Möglichkeiten erkennt“ (S. 74 f.). Ein solcher Glaube befähigt zu verantwortlichem Handeln. Er ist „eine Stärke, durch die er [der Mensch] das Wenige, das ihm innerhalb der Grenzen seines Empfindens, Fühlens und Wissens vorkommt, im Ganzen des Daseins zur bestmöglichen Entfaltung bringen kann“ (S. 75). □

*Pfarrer Dr. Andreas Rössler
Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart*

Glauben und Leben

Hans Küng: Was ich glaube, Piper Verlag: München/Zürich 2009 (ISBN 978-3-492-05333-4), gebunden, 320 Seiten, 18,95 Euro.

Hans Küng, der von Rom mit Lehrverbot belegte katholische Tübinger Theologe, veröffentlichte 2013 den dritten und letzten Band seiner Lebenserinnerungen. Aber zuvor unterbrach er diese Arbeit für ein Buch, in dem er von der Innenseite seiner Biografie Rechenschaft gibt: „Was ich glaube“, so lapidar hat er es betitelt, und offensichtlich war ihm diese Innenschau damals noch wichtiger als der noch offene Abschluss seiner mehr aufs Äußere kon-

zentrierten Lebensrückschau. Es geht ihm um das, was ihn in seinem Leben geprägt und ihm neue Bahnen des Denkens und Glaubens eröffnet hat, die ihn lebenslang bewegt und motiviert haben.

Was dieses Buch so bemerkenswert macht, ist seine Konzentration auf den elementaren Zusammenhang von Glauben und Leben. Wer unter dem Titel bloße dogmatische Erörterungen erwartet, ist auf der Fehlhalde: Es geht Küng um nichts weniger als den ganz praktischen Lebensvollzug in seiner Fundierung durch existenzielle Grundanschauungen und -erfahrungen, die ihn zu seinem gegen alle kirchliche Verdikte so widerständigen selbstständigen Lebensweg befähigten. Das macht dieses Buch so lebendig, eben lebensnah.

Schon die Kapitelüberschriften belegen das, die allesamt das Leben in seinen prismatisch aufgefächerten Aspekten anzeigen: Lebensvertrauen (Urvertrauen) – Lebensfreude – Lebensweg (Orientierung und Ethos) – Lebenssinn – Lebensgrund (Gottesglaube) – Lebensmacht (Spiritualität) – Lebensmodell (der verschiedenen Religionen) – Lebensleid (die alte Theodizeefrage) – Lebenskunst (in Liebe und innerer Freiheit) – Lebensvision (Hoffnung fürs Ganze und für sich selber). Und all das ist persönlich durchlebt und durchdacht in unbedingter Ehrlichkeit und mit Ergebnissen, in die auch wir freie Christen weitgehend ohne Vorbehalte einstimmen können. Ausgeblendet bleibt allerdings das Problem der Kirche, eben seiner römisch-katholischen Kirche, und was ihn bewogen hat, trotz aller Widerständigkeit in ihr zu bleiben und auf ihre Erneuerung zu hoffen; aber darüber hat er sich ja andernorts ausgesprochen.

Ein mitnehmendes Buch, nachdenklich machend, zutiefst menschlich, bereichernd und Mut machend. Ungewöhnlich auch die Gestaltung des Schutzumschlags über die Vorder- und Rückseite hinweg: Hans Küng nachdenklich eine hohe Heckenwand von fruchtendem Feuerdorn betrachtend: eine überbordende Fülle von orangeroten Früchten, für den Kenner freilich (und Küng ist Naturliebhaber) eingebettet in schmerzhaft stacheliges Gezweig – welch ein sinniges Bild seines Wirkens! □

Wolfram Zoller
Ulrich-von-Hutten-Straße 61
70825 Korntal-Münchingen

NACHRUF

Max Ulrich Balsiger gestorben

Am 7. Februar 2017 ist im Alter von fast 93 Jahren Max Ulrich Balsiger gestorben, ein Urgestein des Schweizerischen freisinnigen Protestantismus, von 1985 bis 2003 Präsident des Schweizerischen Vereins für freies Christentum. Er wurde anlässlich seines 80. Geburtstags (er ist am 8. April 1924 in Bern geboren) in Freies Christentum 2/2004 (S. 49) gewürdigt.

Der vielseitige liberale Theologe war von 1950 bis 1989 Gemeindepfarrer im Kanton Bern. Als Publizist machte er sich einen Namen im „Schweizerischen Reformierten Volksblatt“ (der leider Ende 2004 eingestellten Schwesterzeitschrift des „Freien Christentums“), an dem er über 50 Jahre arbeitete, und in renommierten säkularen Zeitungen. Er war ein Meister kurzer Texte. Einige davon sind gesammelt

in den kleinen Bänden „Missverständene Bibelworte“ und (zusammen mit Hans Kirchofer) „Kirche wohin? – Kirche wozu?“ (Bern und Stuttgart 1976). Sein Heft „Martin Werner – unbekannter Theologe“ (Forum Freies Christentum Nr. 16, Mai 1989) ist eine meisterhafte Einführung in Leben und Werk seines Lehrers Martin Werner (1887–1964), des hochbedeutenden Berner systematischen Theologen und freisinnigen Antipoden Karl Barths.

Balsiger war dem *Bund für Freies Christentum* sehr verbunden und ein häufiger Gast auf dessen Jahrestagungen. Als exzellenter Kenner der französischen Sprache war er in der liberalen protestantischen Theologie ein Verbindungsmann zwischen dem deutschen und dem französischen Sprachraum. In der IARF (Weltbund für religiöse Freiheit) vertrat er, solange er dort mitwirken konnte, dezidiert eine christliche Position. 1998 war er Mitbegründer des „Europäischen liberalen protestantischen Netzwerks“ innerhalb der IARF.

Balsiger war, angeregt durch Martin Werner, von der Theologie und Philosophie Albert Schweitzers beeinflusst. Über Schweitzer publizierte er etliches, so den Aufsatz „Zum Verständnis der Mystik Albert Schweitzers“ (in: Richard Brüllmann [Hg.], *Albert-Schweitzer-Studien* 1, Bern und Stuttgart 1989, S. 7-30). Seine weitgespannten kulturellen Interessen schlugen sich nieder etwa in der Beschäftigung mit den Tagebüchern des Diplomaten und Schriftstellers Harry Graf Kessler (1868–1937) und in Studien über Giuseppeps Oper „Stiffelio“, in deren Textbuch er die protestantische Lehre von der „Rechtfertigung allein aus Gnade“ wiederfand.

Andreas Rössler

HANS-GEORG WITTIG: ZITATE¹

„Wer dogmatisch im Alleinbesitz der Wahrheit zu sein beansprucht, ist ebenso wenig dialogfähig wie der, der den Wahrheitsbegriff völlig preisgibt und schon auf jegliche Annäherung an Wahrheit verzichtet.“

„Humanität, die Menschlichkeit des Menschen, erweist sich als höchstes Kriterium aller Religionen; alle müssen sich fragen lassen, wie human sie sind.“

„Religion umfasst immer beide Seiten: nicht nur den ‚Anspruch‘, wie wir ‚leben sollen‘, sondern auch den ‚Zuspruch‘, wie wir ‚leben können‘.“

„Wenn Religion die Verankerung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit meint, dann schließt sie – neben der denkbaren Hinnahme des eigenen Lebens als Chance und der ihr entsprechenden ethischen Bewährung – auch die Hoffnung auf letzte Geborgenheit, ja sogar ihre Gewinnung ein.“

„Dass eine transzendente Wirklichkeit ist, kann kaum bezweifelt werden; welcher Art sie ist, können wir aber nicht sicher wissen.“

„Schon das Bild Gottes als des Schöpfers verweist darauf, dass der Welt, wie sie uns erscheint, eine größere und andere Wirklichkeit zugrunde liegt, die für uns gut, aber letztlich unergründlich ist.“

„Was bedeutet es, dass Gott der Urgrund unserer Wirklichkeit ist? In dieser Wirklichkeit ist auf wundersame Weise Leben entstanden – also ist Gott der Ermöglichungsgrund auch des Lebens.“

„Könnte es nicht angemessen sein, die ‚transzendente‘ Wirklichkeit ‚Gott‘ zu nennen? Gott als Urgrund des Universums, des Lebens, der Wahrhaftigkeit, der Verantwortlichkeit, der Liebe, der Hoffnung – das ist ein mögliches Verständnis Gottes im Rahmen humaner Religion, eines Gottes, der, weil er die Ermöglichung der Personalität einschließt, im Gebet ansprechbar ist.“

„Von Gott zu reden, heißt, über unser Leben und die Welt, wie wir sie erfahren, hinauszudenken.“

„Lehre droht zu spalten, Liebe aber verbindet.“

„Wer von Ehrfurcht vor dem Leben wirklich ergriffen ist, wird am je eigenen Ort immer neue Mittel und Wege finden, sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzusetzen.“

„Leben-Können umfasst beides: Hinnehmen und Handeln.“

„Angesichts von Sterben und Tod drängt sich die Frage nach Gott und nach der Bedeutung unseres Lebens auf.“

„Da wir sterben müssen, können wir nur leben, wenn wir zu sterben lernen.“

„Die zeitliche Begrenzung unseres Lebens bietet auch Chancen: So gewinnt die jeweilige Gegenwart in unserem Leben und die verantwortliche Gestaltung dieser Gegenwart besondere Bedeutung.“

„Wenn wir uns redlich bemüht haben, uns an der Bewältigung der Aufgaben, die für eine gelingende Zukunft gelöst werden müssen, nach Kräften zu beteiligen, dann dürfen wir die Wirkungen unseres Handelns aus der Hand geben, statt Erfolge erzwingen zu wollen oder durch Misserfolge niedergedrückt zu werden.“

¹ Die Quellen obiger Zitate können bei Bedarf bei der Schriftleitung erfragt werden.

PVSt DPAG Entgelt bezahlt

E 3027

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

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

Bezugspreis: jährlich 18 Euro bzw. 30 Euro mit Tagungsband; Einzelhefte je 3,50 Euro.

Mitgliedsbeitrag: für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 35 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift und des Tagungsbandes enthalten. Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

Zahlungen an Bund für Freies Christentum: Kreissparkasse Esslingen, Konto-Nr. 56 037 137, BLZ 611 500 20 (IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37. - BIC: ESSLDE66XXX). Kassenführung bei der Geschäftsstelle des Bundes, Anschrift siehe unter „Bestellungen“.

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

In Angelegenheiten des Bundes für Freies Christentum wende man sich an die Geschäftsführende Vorsitzende, Karin Klingbeil, in Sachen der Zeitschrift (Bezug und Zahlung ausgenommen) an den Schriftleiter, Kurt Bangert, Anschrift siehe 2. Umschlagseite (innen).

ISSN 0931-3834