

70. Jahrgang – Heft 4

Juli/August 2018

# Freies Christentum

## Auf der Suche nach neuen Wegen



70 Jahre Bund für  
Freies Christentum

# Freies Christentum

## Auf der Suche nach neuen Wegen

70 JAHRE BUND FÜR FREIES CHRISTENTUM

### Inhalt

Wort des Schriftleiters	85
Andreas Rössler/Kurt Bangert: 70 Jahre Bund für Freies Christentum. Eine kurze Geschichte	86
Theologisches Selbstverständnis des Bundes für Freies Christentum	90
Ziele des Bundes für Freies Christentum	94
Kurt Bangert: Islam und Christentum, Teil IV: Die Inschriften im Jerusalemer Felsendom	95
Buchbesprechungen	101
Neuercheinungen	110
Leser-Echo	111
Termine	112
Einladung zur Mitgliederversammlung	III

### Zweimonatschrift

des Bundes für Freies Christentum e. V.  
[www.bund-freies-christentum.de](http://www.bund-freies-christentum.de)

### Präsident

Professor Dr. Werner Zager  
Alzeyer Straße 118, 67549 Worms  
E-Mail: [dwzager@t-online.de](mailto: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](mailto:info@bund-freies-christentum.de)

### Schriftleitung

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

### Autoren

Pfr. Dr. Andreas Rössler  
Oelschlägerstraße 20  
70619 Stuttgart

### Druck

DCC Kästl,  
Schönbergstraße 45-47  
73760 Ostfildern

# Wort des Schriftleiters

---

## 70 Jahre Bund für Freies Christentum

Im September dieses Jahres feiert der *Bund für Freies Christentum* seinen 70. Geburtstag. Das ist ein guter Grund, nicht nur auf dieses Jubiläum hinzuweisen und anzustoßen, sondern zurückzuschauen und auch einen Blick in die Zukunft zu wagen.

Der *Bund* wurde 1948 gegründet, um das Erbe der liberalen Theologie zu bewahren, die sich auf Friedrich Schleiermacher zurückführen lässt und mit solch großen Theologen wie Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauß, Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Albert Schweitzer in Verbindung gebracht wird, um nur einige zu nennen.

Allerdings geriet die liberale Theologie im Laufe des 20. Jahrhunderts in Verruf, vor allem durch die Anhänger der sogenannten „dialektischen Theologie“, deren vornehmster Vertreter Karl Barth war. Dem Schweizer Theologen erschien der theologische Liberalismus mit seiner (der historisch-kritischen Methode geschuldeten) Hypothesenflut zu zersetzend und zu destruktiv, als dass er ihn für geeignet halten konnte, den Menschen nach dem Ersten Weltkrieg eine positive Botschaft zu vermitteln. Barth propagierte eine „Theologie von

oben“ bzw. eine „Theologie des Wortes Gottes“. Zwar lehnte er einen strengen Biblizismus ab, vertrat gleichwohl eine sich eng am Wort der Schrift orientierende Dogmatik, die nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur in Deutschland, sondern weltweit positiv rezipiert wurde. 50 Jahre nach Barth erscheint die dialektische Theologie („Neoorthodoxie“) vielen heutigen Menschen jedoch zunehmend antiquiert, zu dogmatisch und nicht mehr zeitgemäß zu sein. Das neue liberale Christentum ist darum so aktuell wie nie.

Eine Schwäche der liberalen Theologen war es allerdings, dass sie sich nie auf eine gemeinsame theologische Linie verständigen konnten. Doch das soll jetzt anders werden. In dieser Ausgabe stellt der Vorstand des *Bundes* seinen Mitgliedern eine Art theologischen Minimalkonsens zur Diskussion vor, der geeignet ist, auf große Zustimmung zu stoßen und auf der Mitgliederversammlung angenommen zu werden. Daneben werden sechs allgemeine Ziele formuliert, die vom *Bund* in Zukunft angestrebt werden sollen. Über eine rege Beteiligung an der Diskussion würde sich der Vorstand freuen. □

Kurt Bangert

# 70 Jahre

## Bund für Freies Christentum

---

Eine kurze Geschichte// Andreas Rössler und Kurt Bangert

Im September 1948 wurde der *Bund für Freies Christentum* gegründet. Ausgangsdatum war der „Deutsche Kongress für Freies Christentum“ vom 21.-23. September 1948 in Frankfurt am Main. Dort ist der „Deutsche Bund für freies Christentum“ gegründet worden, genau einen Monat nach der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) am 23. August 1948 in Amsterdam. Beides hat insofern miteinander zu tun, als die meisten Mitglieder der Vereinigungen eines freien Christentums in Deutschland, der Schweiz, den Niederlanden und Frankreich zwar den Mitgliedskirchen des ÖRK angehörten, aber mit der dort vertretenen Lehre von der Gottheit Jesu Christi ihre Schwierigkeiten hatten.

Der Frankfurter Kongress 1948 und die dortige Gründung des Bundes waren in erster Linie der Initiative des Pfarrers Erich Meyer (1884–1955) zu verdanken. Von dem befreundeten Pfarrer Friedrich Manz (1872–1957), der ihm von Anfang an zur Seite stand, ist er „der Gründer und die

Seele unseres Bundes“ genannt worden. Auch die später im Bund mitverantwortlichen Pfarrer Hermann Marhold und Hans Pribnow gehörten zu den Mitbegründern. Dazu kam der Hamburger Theologieprofessor Walter Bülck (1891–1952).

Der Zusammenschluss mehrerer liberaler Bünde und zahlreicher Freunde eines freien Christentums hatte das Ziel, die in der theologischen Entwicklung der vergangenen 200 Jahre ausgebildeten Züge eines „freiheitlich bestimmten Christentums“ in der restaurativen Atmosphäre der Nachkriegszeit nicht untergehen zu lassen. „Freiheit“ war das kräftige Leitmotiv, in dem sich Traditionen des Neuen Testaments, der Reformation und der Aufklärung bündelten. Es ging, geistlich verstanden, um die „Freiheit eines Christenmenschen, der in all seiner gefährlichen Freiheit gehalten wird von einer verborgenen Hand, der aus aller Gottesferne wieder heimgeholt wird“. Der neue *Bund* sollte ein „Helfer zur rechten Freiheit der Kinder Gottes“

sein (B 48/13 f.<sup>1</sup>), eine „Sammlung aller derer, die in Freiheit fromm sein wollen“ (FC 50/9/4).

Was das etwa konkret heißen sollte, beschrieb Erich Meyer so: „Aus unserem Verständnis des Evangeliums heraus lehnen wir dann allerdings allen Dogmatismus, jeden Totalitätsanspruch einer theologischen Richtung in der Kirche, alle Konfessionalisierung und Klerikalisierung der Kirche wie der Welt, alle Orthodoxie und jedes gesetzliche Verständnis der Bibel und der Bekenntnisse der Kirche ab“ (49/8/2).

Die Gründer des Bundes wandten sich damals gegen eine „lehrgesetzliche Verpflichtung gegenüber irgendwelchen Bekenntnissen“ (B 48/4), auch gegen „ein durch Bekenntnisse der Vergangenheit gestütztes Glaubensgesetz“ sowie gegen „überspitzten innerprotestantischen Konfessionalismus“ (Bericht 48/5), gegen „Verengung, eine peinliche Fixierung der ‚reinen Lehre‘ ... geistlichen Zwang“ (B 48/13), weil „nicht irgendwelche Bekenntnisautorität Kirche baut, sondern allein lebendiger und gegenwärtiger christlicher Glaube“ (B 48/5).

Im freien Christentum war man sich darin einig, dass eine wörtliche (literalistische) Bejahung der altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse nicht zur Pflicht ge-

macht werden darf. Nach der „Allgemeinen Entschließung“ von 1948 lässt sich „der aus dem Geist Jesu Christi lebende Glaube ... nicht in starren Formen von Dogmen und Bekenntnissen einfangen“, weil er „nur dort zur Wirkung kommen kann, wo das an Gott gebundene Gewissen sich in freier Entscheidung zum Evangelium als der Frohen Botschaft von der erlösenden Gnade und Liebe Gottes bekannt hat“ (B 48/34).

Der Einspruch des freien Christentums gegen allen Dogmen- und Bekenntniszwang hing zusammen mit der uneingeschränkten Bejahung der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Methoden in der Theologie und mündete in ein Plädoyer für die „Volkskirche“ und die Warnung vor Sektierertum. Walter Bülck sah hier schwere Probleme auf den Protestantismus zukommen: „Die Kirche kann nicht gleichzeitig Sekte und Volkskirche sein.“ (FC 49/9/2)

Der *Bund für Freies Christentum* – wie gesagt, im selben Jahr gegründet wie der Ökumenische Rat der Kirchen – konnte allerdings nie die Verbreitung finden, die er sich fraglos vorgestellt und gewünscht hatte. Das hing wohl damit zusammen, dass die liberale Theologie durch die dialektische Theologie der Barthianer in Verruf geriet. Einige namhafte liberale Theologen hatten sich nicht nur für den deutschen Kampf im Ersten Weltkrieg ausgesprochen, sondern sich dann auch bei den

1 Referenzen beziehen sich entweder auf den von Erich Meyer verfassten „Bericht“ (B: Erscheinungsjahr/Seite) vom Deutschen Kongress für Freies Christentum im September 1948 oder auf Ausgaben der Zeitschrift „Freies Christentum“ (FC: Erscheinungsjahr/Nummer/Seite).

„Deutschen Christen“ während des Nationalsozialismus engagiert. Zwar gab es auch liberale Christen, die sich für die Bekennende Kirche einsetzten, aber hier waren es vor allem die dialektischen Theologen, namentlich Karl Barth, die sich frühzeitig gegen das Hitlerregime aussprachen.

Da das Etikett „liberale Theologie“ verdächtig geworden war, hat sich der *Bund* hin und wieder mit der Bezeichnung „liberal“ auseinandergesetzt. Man wollte sich nicht auf die „Liberalen alten oder neuen Schlages“ (50/9/4) beschränken oder festlegen lassen, konnte sich aber auch von der liberalen Theologie bedeutender Geister wie Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch nicht distanzieren, ohne wesentliche eigene Wurzeln zu verleugnen.

Eine wichtige Wegweisung war das 1953 erschienene Buch „Die neue liberale Theologie“ des Berner Theologen Ulrich Neuenschwander (1922–1977), das dazu half, zwischen altem und neuem Liberalismus zu unterscheiden.

Der „neue Liberalismus“ hatte unter dem Eindruck zweier Weltkriege den naiven Fortschrittsgedanken abgelegt, das Zwiespältige im Dasein und die menschliche Sünde wieder wahrgenommen, sich die in der Rede vom „verborgenen Gott“ zusammengefasste Erkenntnis der Abgründigkeit Gottes wieder zu eigen gemacht, die Botschaft von der Erlösung in

Jesus als dem Christus unterstrichen und Paulus als legitimen Interpreten Jesu anerkannt (vgl. Hansjörg Jungheinrich in FC 57/12/154; 59/4/49; 88/2/29).

Auf dieser Linie konnte dann der Begriff „liberal“ wieder ohne Scheu benutzt werden, philosophisch untermauert von der „Liberalität“ eines Karl Jaspers, der sich über die drei von Albert Schweitzer bestimmten Schweizer Theologen Martin Werner (1887–1964), Fritz Buri (1907–1995) und Ulrich Neuenschwander immer mehr zu einem Lieblingsphilosophen des freien Protestantismus entwickelte.

Eine Massenbewegung ist der „Bund für Freies Christentum“ – wie er seit dem Bremer Kongress im Oktober 1962 offiziell heißt – freilich nicht geworden. Im Gegenteil, die Zahl der Einzelmitglieder (also die korporativ angeschlossenen freichristlichen Gemeinschaften nicht mitgerechnet) ist bis heute auf wenige hundert Mitglieder zusammenschmolzen.

Im *Bund* hat man sich laufend Gedanken gemacht, womit die bescheidene Resonanz zusammenhängen mag. Die Herrschaft der Theologie Karl Barths nach 1945 wird eine wichtige Rolle gespielt haben. Andererseits kam der „gedrehte Wind“ nicht dem organisierten freien Christentum zugute.

Mit dem Plädoyer für kritische und religionsgeschichtliche Methoden in der Theologie rennt der Bund

jedoch inzwischen offene Türen ein. Von einem Zwang, die überkommenen Bekenntnisse wörtlich verstehen zu müssen, kann in den evangelischen Kirchen nicht mehr die Rede sein. Wer im Sinne eines freien Christentums denkt, findet im Protestantismus durchaus seinen Platz.

Mit den „Hanauer Sätzen“, die auf dem Frankfurter Kongress 1968 vorgestellt wurden (FC 69/3/37-40), erarbeitete der *Bund* unter Federführung Ulrich von Hasselbachs ein Positionspapier, das ein beachtliches Echo fand. Zur Frankfurter Arbeitstagung 1978 konnte zudem ein Faltblatt vorgelegt werden (FC 78/3/74 f.), in dem die wesentlichen Programmpunkte des *Bundes* knapp zusammengefasst wurden. Darin heißt es, dass von „der Gestalt und den Weisungen Jesu Orientierungshilfen“ erwartet würden. Als erstes Anliegen wird „religiöse Besinnung und Erneuerung“ genannt. 1982 wurden dann noch sieben „Leitsätze“ des Bundes herausgegeben, in denen – wohl in Anlehnung an Friedrich Schleiermacher – Religion vor allem als persönliche religiöse Erfahrung begriffen wurde. Die Aufgabe des *Bundes* sah man vor allem darin, Glauben und Wissen miteinander zu versöhnen.

Eine eigene theologische Position zu grundlegenden christlichen Lehren hat der *Bund* nie formuliert. Der Wunsch, christliche Theologie ohne Dogmatismus zu betreiben, stand wohl zu sehr im Vordergrund und ei-

nem ausformulierten Credo im Weg. Auch waren die individuellen Positionen der Mitglieder des Bundes offenbar zu unterschiedlich, als dass man diesen Versuch unternommen hätte.

Heute, 70 Jahre nach seiner Gründung, erscheint es dem *Bund* jedoch geboten, endlich eine gemeinsame theologische Position anzustreben. Auf seiner Sitzung am 22. September 2017 in Bremen beschloss der Vorstand „eine Neuformulierung der theologischen und gesellschaftlichen Zielsetzung“. In diesem Heft legt der Vorstand den Mitgliedern des *Bundes* und den Lesern des *Freies Christentums* drei theologische Grundaussagen sowie sechs Ziele zur Diskussion vor. Bei jener Vorstandssitzung wurde auch eine neue Strategie für notwendig befunden, um die höchst aktuellen Anliegen des *Bundes* einem größeren Kreis von interessierten Christen zur Kenntnis zu bringen.

Auch wenn Werte wie Wahrhaftigkeit, Freiheit, Toleranz und „Ehrfurcht vor dem Leben“ nicht auf das freie Christentum beschränkt sind, von seinen organisierten Formen ganz zu schweigen, werden sie hier doch besonders hoch geschätzt. Sie bedürfen der Pflege, um nicht zu kurz zu kommen.

Es bleibt zu hoffen, dass das 70-jährige Jubiläum des Bundes zum Anlass genommen wird, dem Gedanken eines liberalen Christentums zu einer neuen Dynamik und Triebkraft zu verhelfen. □

# Theologisches Selbstverständnis

---

des Bundes für Freies Christentum // vom Vorstand zur Diskussion vorgelegt

Das theologische Selbstverständnis des Bundes für Freies Christentum kann in den folgenden drei Aussagen zusammengefasst werden:

1. Wir glauben an eine göttliche Wirklichkeit als die alles umfassende und alles durchdringende Heilsmacht.
2. Wir sind überzeugt, dass Jesus von Nazareth als Sinnbild einer grenzenlosen, hingebungsvollen Liebe das bislang deutlichste Zeichen dieser Heilsmacht ist.
3. Wir wollen unser Leben und Verhalten an dieser Liebe ausrichten und hoffen, dass sie über alle Zeiten hinaus wirksam bleibt.

Der *Bund für Freies Christentum* versteht sich als ein Zusammenschluss von Christen und Christinnen, „die sich für eine persönlich verantwortete, undogmatische, welt-offene Form des christlichen Glaubens einsetzen und dabei ein breites Spektrum von Auffassungen zu integrieren suchen“. So ist es in den Publikationen des *Bundes* zu lesen.

Ziel des oben abgedruckten Selbstverständnisses mit seinen drei Aussagen ist es, diesen sehr allgemeinen und oft zitierten Satz konkreter zu fassen und damit das Profil des *Bundes* nach außen zu verdeutlichen und die Verbindung der Mitglieder untereinander zu stärken. Darüber hinaus soll hier ungeachtet aller Differenzen die Verbundenheit mit allen liberal



gesinnten religiösen wie auch nicht-religiösen Menschen zum Ausdruck gebracht bzw. unterstrichen werden. Das oben abgedruckte Selbstverständnis des *Bundes* ist als Minimalkonsens formuliert, der „ein breites Spektrum von Auffassungen zu integrieren“ geeignet ist, ohne das eigene christliche Profil zu verwischen. Bei der Formulierung musste in Anknüpfung an und in Auseinandersetzung mit der Jahrtausende alten christlichen Tradition ein neuer Weg gesucht werden.

Dr. habil. Wolfgang Pfüller, Vorstandsmitglied des *Bundes*, hat nicht nur den ersten Entwurf der obigen drei Sätze vorgelegt, sondern auch die sechs Ziele formuliert, die auf S. 94 abgedruckt sind. Nach ausgiebiger Diskussion hat der Vorstand des *Bundes* den hier abgedruckten drei Glaubensaussagen und den sechs Zielen zugestimmt und legt nun Beides den Mitgliedern des *Bundes* zur Diskussion und zur Genehmigung vor. Auf der Mitgliederversammlung des *Bundes* am 13. Oktober 2018 in Bad Boll sollen beide Statements offiziell verabschiedet werden.

Es mag sein, dass manche Mitglieder für sich eine etwas andere Formulierung gewählt hätten, als sie in den drei obigen Aussagen artikuliert sind, aber wir sind davon überzeugt, dass die hier vorgelegte Fassung sich für einen breiten Konsens der Mitglieder unseres *Bundes* gut eignet.

In den nachfolgenden Erläuterungen begründet Wolfgang Pfüller die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit der drei Sätze. Wir veröffentlichen sie hier in der Hoffnung, dass sie den Lesern dieses Heftes gute Gründe liefern, den drei Sätzen zustimmen zu können:

*(1) Wir glauben an eine göttliche Wirklichkeit als die alles umfassende und alles durchdringende Heilsmacht.*

„Glauben an“ bezeichnet ein das menschliche Leben bestimmendes Grundvertrauen, das zugleich ein naives wie ein reflektiertes Gefühl ist. Naiv ist das Gefühl insoweit, als es eine unreflektierte Lebenszuversicht darstellt, die über alle Widrigkeiten des Lebens hinausgeht. Reflektiert ist das Gefühl, insofern es sich auf eine näher bezeichnete göttliche Wirklichkeit richtet. Die Reflexion zeigt sich nun sogleich darin, dass diese Wirklichkeit nicht als „Gott“ bezeichnet wird. Denn sowohl die Einengung auf ein personales wie gar auf ein maskulines Gottesverständnis soll von vornherein vermieden werden. Freilich wird durch das angezeigte transpersonale Verständnis ein personales Gottesverständnis (ggf. auch mit maskulinen wie femininen Konnotationen) nicht ausgeschlossen, wenngleich es als Engführung problematisiert wird. Demgegenüber wird sowohl ein pantheistisches wie ein panentheistisches Verständnis der göttlichen Wirklichkeit als ak-

zeptabel betrachtet. Folglich kann, abgekürzt gesagt, die göttliche Wirklichkeit sowohl als das alles durchdringende und umfassende Unendliche, das Universum, das All („Gott in allem“) wie auch als das Universum umfassend und durchdringend („Alles in Gott“) verstanden werden.

Dass die göttliche Wirklichkeit eine ist, folgt aus ihren Prädikaten als „die alles umfassende und alles durchdringende Heilmacht“. Als Heilmacht wird die göttliche Wirklichkeit verstanden, weil damit ihre eindeutige Ausrichtung kenntlich gemacht wird. D.h., sie wird weder als ambivalente noch als destruktive Macht verstanden; sie stellt sich vielmehr als eine eminent positive und konstruktive Macht dar. Als Heilmacht wiederum ist sie in ihrem Vermögen uneingeschränkt; sie umfasst und durchdringt alles, vermag mithin letztlich alles zu heilen.

Ist das Prädikat der alles umfassenden und alles durchdringenden Heilmacht zur Bezeichnung der göttlichen Wirklichkeit auch für einen Minimalkonsens unentbehrlich, so sind es die Prädikate der *Allmacht* und der *Schöpfermacht* nicht. Das Prädikat der *Allmacht* erscheint zu abstrakt und gerät daraufhin nicht nur mit der menschlichen Logik in Konflikt: Gott kann die Steine, die ihm zu schwer sind, entweder nicht machen oder nicht heben. Es gerät darüber hinaus mit konstitutiven Merkmalen des Gottesverständnis-

ses in Konflikt: Gott kann nicht böse sein, kann nicht sterben u.a.

Das Prädikat des *Schöpfers* wiederum ist einerseits zu anthropomorph, wobei man daraufhin natürlich von Gott als dem „Urgrund allen Seins“ o.ä. reden könnte. Es ist jedoch andererseits und vor allem im Blick auf das exorbitante Ausmaß menschlichen (und tierischen) Leidens durchaus zweifelhaft. Wohlgermerkt: Der Glaube an Gott als Schöpfer soll damit nicht aus einem akzeptablen christlichen Selbstverständnis rigoros ausgeschlossen werden; er wird aber sowohl im Blick auf ein mögliches pantheistisches Verständnis der göttlichen Wirklichkeit wie auch aufgrund seiner beträchtlichen Schwierigkeiten mit der Problematik der Theodizee für einen Minimalkonsens zumindest als entbehrlich betrachtet.

*(2) Wir sind überzeugt, dass Jesus von Nazareth als Sinnbild der grenzenlosen, hingebungsvollen Liebe das bislang deutlichste Zeichen dieser Heilmacht ist.*

Dieser Satz bezeichnet das unterscheidend Christliche. Zwar glauben wir nicht an Jesus wie wir an die göttliche Wirklichkeit glauben. Denn Jesus wird nicht in irgendeiner Weise mit der göttlichen Wirklichkeit gleichgesetzt. Aber Jesus wird auch nicht bloß mit anderen deutlichen Zeichen dieser Wirklichkeit wie etwa mit Mose, Zarathustra, Buddha, Mohammed oder der Thora gleichge-

setzt. Wir glauben vielmehr, dass er diese Zeichen in seiner Bedeutung übertrifft. Und dies ist denn auch das Mindeste, was man glauben muss, wenn man sich als ChristIn verstehen will. Natürlich kann man Jesus auch für gleichwertig mit anderen deutlichen Zeichen der göttlichen Wirklichkeit halten und sich folglich etwa mehreren Religionen gleichermaßen zugehörig fühlen. Jedoch kann diese an sich durchaus respektable Position u.E. nicht mehr als spezifisch christlich gelten. Als Sinnbild der grenzenlosen, hingebungsvollen Liebe nun verkörpert Jesus die göttliche Wirklichkeit als alles umfassende und alles durchdringende Heilsmacht in einem bislang höchsten Maß. Dabei ist wohl zu beachten, dass hiermit keinerlei Anspruch auf Unüberbietbarkeit, Endgültigkeit o.ä. erhoben wird – worauf das „bislang“ unübersehbar hinweisen soll. Der Ausdruck „Zeichen“ schließlich steht für den theologisch schwerer wiegenden, dafür umso stärker erläuterungsbedürftigen Ausdruck der „Manifestation“ bzw. für den traditionelleren, indes theologisch überaus problematischen Ausdruck der „Offenbarung“.

*(3) Wir wollen unser Leben und Verhalten an dieser Liebe ausrichten und hoffen, dass sie über alle Zeiten hinaus wirksam bleibt.*

Der dritte Satz bezeichnet zunächst unsere ethische Grundorientierung, die konstitutiv zu einem christlichen

Selbstverständnis gehört. Dabei ist die sinnbildliche Liebe Jesu nach unserer Einsicht über den Bereich menschlichen Lebens hinaus zu erweitern, auch wenn dies von Jesus als Kind seiner Zeit wahrscheinlich kaum so beabsichtigt war. Die grenzenlose, hingebungsvolle Liebe gilt also u.E. nicht nur dem menschlichen Leben, vielmehr dem Leben, ja der Natur überhaupt. Sodann bringt der Satz unsere Hoffnung darauf zum Ausdruck, dass alles, was in dieser Liebe geschieht, Bestand hat nicht nur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern in „Ewigkeit“. Mit dieser Hoffnung schließt sich schließlich der Kreis zum Satz 1. Denn das Grundvertrauen auf die alles umfassende und alles durchdringende Heilsmacht bringt die Hoffnung mit sich, dass zumindest das menschliche Leben nicht vergeblich ist, solange es Liebe zu geben und zu empfangen vermag. –

Soweit die Erläuterungen von Wolfgang Pfüller Es sei nochmals unterstrichen: Ein Minimalkonsens stellt nicht mehr als einen Orientierungsrahmen dar, auf den sich die Mitglieder des *Bundes* mit ihren unterschiedlichen Auffassungen verständigen können sollten. Die Verbundenheit zu anderen liberalen religiösen Positionen kommt nur implizit zum Ausdruck Der formulierte Minimalkonsens ist offen für eine kritische Diskussion und mithin auch offen für eine Revision angesichts überzeugender Argumente. □

# Ziele

---

des Bundes für Freies Christentum // vom Vorstand zur Diskussion vorgelegt

Der *Bund für Freies Christentum* gibt sich folgende Ziele, die – ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben – vom *Bund* und seinen Mitgliedern verfolgt werden sollen:

1. Der *Bund* versteht sich als Forum für offenen religiösen Dialog und sucht daher auch den Dialog mit anderen christlichen und religiösen, aber auch mit nichtreligiösen Positionen.
2. Der *Bund* versteht den Dialog insofern als offen, als er keinerlei unumstößliche Wahrheits- oder gar Ausschließlichkeitsansprüche vertritt.
3. Der *Bund* sucht den offenen Dialog vor allem mit liberal gesinnten Menschen innerhalb und außerhalb des Christentums, ohne sich darauf beschränken zu wollen. Dabei fühlt er sich neben liberalen Christinnen und Christen besonders Menschen aus dem liberalen Judentum wie dem liberalen Islam verbunden.
4. Der *Bund* führt den Dialog besonders auf seinen Jahrestagungen sowie in den dazu gehörenden Tagungsbänden, auf seinen Regionaltreffen, in seiner Zeitschrift *Freies Christentum* sowie in seinen *Forum*-Heften.
5. Der *Bund* will darüber hinaus mit Vortragsangeboten in kirchlichen Gemeinden und anderen religiösen wie nichtreligiösen Organisationen sowie mit schulischen Bildungsangeboten liberales christliches Denken und eine liberale christliche Einstellung verbreiten.
6. Der *Bund* sucht ideelle und finanzielle Förderer, die mithelfen wollen und können, die Ziele und Anliegen des Bundes wirksamer in die Öffentlichkeit zu tragen. □

# Islam und Christentum

---

Die Inschriften im Jerusalemer Felsendom, Teil IV // Kurt Bangert

In den letzten drei Heften habe ich mich mit der Authentizität der islamischen Quellen befasst sowie mit der Frage, ob der Koran möglicherweise judenchristliche Wurzeln hat. Im letzten Heft versuchte ich die Frage zu beantworten, was der Name „Muhammad“ bedeuten könnte. In dieser Ausgabe frage ich danach, was uns der berühmte Felsendom in Jerusalem, das älteste muslimische Bauwerk, über die Entstehung des Islams zu sagen vermag.

Im Koran erscheint sehr häufig die Redewendung „Allah und sein Gesandter“. Es wird gemeinhin angenommen, dass mit diesem Gesandten der arabische Muhammad gemeint sei, obwohl in den allermeisten Fällen – bis auf vier Ausnahmen – von Muhammad im Koran überhaupt nicht die Rede ist. Man könnte diese Redewendungen und andere Erwähnungen von „Gesandter“ genauso gut auf Jesus beziehen, der an anderen Stellen des Korans ja auch ausdrücklich als Gesandter Allahs bezeichnet wird.

Nun glaube ich, dass die Inschriften des Felsendoms in Jerusalem, dessen goldenen Kuppelbau wir schon oft auf Bildern von Jerusalem gesehen haben, der Schlüssel sein könnte für ein besseres Verständnis von der Entstehung des Islams und seines Propheten. Um die Bedeutung des Felsendoms zu würdigen, ist es

wichtig, zu wissen, was der dortige Felsen bedeutet und warum über ihm der Dom errichtet wurde.

Nach dem jüdischen Talmud war dieser Felsen die Stelle, an dem Gott den ersten Menschen, Adam, aus einem Erdenkloß formte und an dem Adam, Abel und auch Noah Gott ihre Opfer dargebracht haben sollen. Jüdischer und muslimischer Auffassung zufolge gilt dieser Fels als der Ort, an dem Abraham einen Widder anstelle seines Sohnes opferte. (Nach biblischer Lesart war es Isaak, der Sohn der Sarah, nach koranischer Darstellung soll es Ismael, der Erstgeborene Abrahams, gewesen sein, den ihm seine Magd Hagar gebar.) Viele Christen sahen in dem Felsen das „Steinpflaster“ (griech. *lithostrōtos*, hebr. *gabbatha*), auf dem nach Joh 19,13 Jesus vor Pilatus in dessen römischem Prätorium gestanden haben soll, bevor er zum Tode verurteilt

wurde. Viele spätere Christen meinten zudem, in einigen Vertiefungen dieses Felsens die Fußabdrücke Jesu erkennen zu können. Es könnte auch sein, dass man darin die Abdrücke zu sehen meinte, die Jesus hinterließ, als er gen Himmel auffuhr. Wahrscheinlich handelt es sich dabei aber nur um ein sprachliches Missverständnis, weil *bēma* sowohl „(Richter)stuhl“ als auch „Fußabdruck“ bedeutet.

Wie dem auch gewesen sein mag, das alles führte jedenfalls dazu, dass die Christen den Felsen hoch verehrten als einen Ort, der mit Jesus eng verbunden wurde. Andreas Goetze meint, dass sich mit dem Felsen sowohl die jüdische Weisheits- und Logos-theologie als auch die messianischen Hoffnungen verbanden.<sup>1</sup> Gemäß islamischer Tradition soll Muhammed an diesen Ort auf dem geflügelten Pferd Burak geritten sein, und von hier soll er angeblich eine kurze Stippvisite zum Himmel gemacht haben, um sich dort u.a. mit Mose und Jesus zu treffen. Mit Allāh soll er sich sogar höchstpersönlich über die Zahl der von den Gläubigen zu vollziehenden Gebete beraten haben (die er in zähem Ringen von 50 auf 5 pro Tag herunterhandeln konnte).

Errichtet hat den Felsendom der Kalif Abd al-Malik (646–705) in der Zeit zwischen 687 und 691. Das geht aus einer Tafel hervor, die am Monument angebracht wurde. Abd

al-Malik ist dafür bekannt, dass er nach einer Zeit von zerfleischenden Stammeskriegen einen starken arabischen Staat etablierte, und zwar zuerst in Syrien und dann – mit Hilfe seines berühmten Feldherrn Al-Hadschadsch – auch in Mesopotamien. Er schuf – auf der Basis dessen, was seine Vorgänger begonnen hatten – eine *politisch-militärische Einheit*, indem er Syrien/Palästina und Mesopotamien eroberte, eine *wirtschaftlich-finanzielle Einheit*, indem er eigene Münzen prägte, eine *sprachlich-linguistische Einheit*, indem er das Griechische und Aramäische durch das Arabische als schriftliche Amtssprache ersetzte, vermutlich auch eine *chronologische Einheit*, indem er das „Jahr der Griechen“ durch das „Jahr der Araber“ ersetzte, usw. Seine Idee der „Einheit“ entsprang vermutlich dem römischen Konzept der *concordia*, das für Eintracht, Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Tugendhaftigkeit und Treue stand. Er nannte seine arabische *Concordia Islam*, wie wir dies der Inschrift des Felsendoms entnehmen können.

Doch – ähnlich den römischen Kaisern – ahnte er, dass es eine wirkliche *Concordia* nicht geben würde ohne eine *religiöse Einheit*. Und auch um diese religiöse Einheit bemühte er sich. Das war auch dringend nötig, denn nicht nur hatte es über viele Jahrhunderte hinweg in seinem Herrschaftsgebiet einen großen christologischen Streit über die Natur Christi

<sup>1</sup> Andreas Goetze, *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012, S. 179.

und das Wesen Gottes gegeben, der die Christenheit spaltete; auch die Araber waren gespalten, gab es doch christliche Araber, die auf der Seite der byzantinisch-chalzedonischen Römer gekämpft hatten (die Ghassaniden), und christliche Araber, die auf der Seite der teils zoroastrischen, teils nestorianischen Sassaniden gekämpft hatten (die Lachmiden). Auch diese Gruppen galt es zu einen. So wollte er den gordischen Knoten der strittigen Natur Jesu durchschlagen, indem er seine Christologie im Felsendom verewigte. Und genau unter diesem Aspekt der Eintracht, der Concordia, des *Islam*, muss man die Inschriften des Felsendoms verstehen. Der Felsendom ist nicht weniger als das Gründungsmonument der religiösen arabischen Einheit, des *Islam*.

Kommen wir nun zu den Inschriften selbst. In der Außeninschrift wird mehrfach versichert, dass es keinen Gott außer Gott allein gibt und dass er keinen Gefährten habe (was eine Anspielung auf den sogenannten Gottessohn ist), und dann wird als Erklärung hinzugefügt: „Muhammad ist der Gesandte Gottes. Gott spreche den Segen über ihn.“ Im Zusammenhang mit der Verneinung der Trinität und der Leugnung eines Gefährten Gottes (also eines Allah beigesellten Gottessohnes), scheint mir die Wendung „Muhammad ist der Gesandte Gottes“ zu implizieren, dass dieser Gesandte eben kein Gefährte, kein

Beigeseller, kein Gottessohn sei, sondern eben nur ein *Gesandter*. Stünde dort nicht „Muhammad“, würde man diesen Gesandten auf Jesus beziehen und nicht auf einen arabischen Gesandten, der ja sonst nirgends eingeführt wird.

Nun gibt es aber auch noch die Inschrift im Innern des Felsendoms. Und m.E. enthält diese Inneninschrift den Schlüssel für ein Verständnis des Islams und ein Verständnis dafür, wer mit Muhammad gemeint sein könnte. Der Text, den ich hier in vier Absätze aufgeteilt habe, lautet wie folgt:<sup>2</sup>

- (1) *Ihr Angehörige der Schrift, verfehlt euch nicht in eurem Glaubensverständnis (dīn) und sagt aus über Gott nur das Rechte. Denn Jesus Christus (al-Masīḥ 'Isā), Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes (rasūl Allāhi) und sein Wort (kalimat = logos), das Er der Maria eingegeben hat, und Geist (āminū) von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht „drei“, hört (damit) auf, (es ist) besser für euch. Denn Gott ist ein einziger – gepriesen sei er – wie sollte Er auch ein Kind haben, gehört Ihm (doch alles), was im Himmel und auf Erden ist! Und Gott (allein) genügt als Beistand.*
- (2) *Christus (al-Masīḥ) wird es nicht missachten, Gottes Knecht ('abd Allāh) zu sein, noch die (Gott)*

<sup>2</sup> Ich folge hier mit Ausnahmen im Wesentlichen der Übersetzung Christoph Luxenbergs.

nahe stehenden Engel. Wer es aber missachtet, ihm zu dienen, und sich überheblich verhält, die wird er (einst) allesamt zu sich einberufen. Herrgott, segne deinen Gesandten (rasūl) und Knecht ('abd) Jesus, Sohn der Maria! Heil über ihn an dem Tag, da er geboren, an dem Tag, da er sterben, und an dem Tag, da er zum Leben auferweckt ist (oder wird)! So ist Jesus, Sohn der Maria, Wort der Wahrheit, über den ihr euch streitet. Gott gebührt es nicht, ein Kind zu adoptieren – gepriesen sei Er: Wenn Er etwas beschließt, so braucht Er diesbezüglich nur zu sagen: Sei! – und es wird. Gott ist mein Herr und euer Herr, so dienet Ihm, dies ist der rechte Weg (eine gerade Linie).

- (3) Gott hat gemahnt, dass es keinen Gott gibt außer Ihm. Und die Engel wie (auch) die Schriftgelehrten bekräftigen in Wahrheit: Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Mächtigen und Weisen! Als das Rechte/die rechte Glaubenspraxis (dīn<sup>3</sup>) (gilt) bei Gott die Übereinstimmung/Eintracht/Einigheit (islām<sup>4</sup>): Denn diejenigen, denen

die Schrift gegeben wurde, sind erst in Widerspruch/Gegensatz (dazu) geraten, nachdem ihnen das (offenbarte) Wissen zuteil geworden war, indem sie untereinander disputierten/stritten. Wer aber die Zeichen (āyat) Gottes<sup>5</sup> verleugnet, (den) wird Gott schnell zur Rechenschaft ziehen.

- (4) Im Namen des gnädigen und barmherzigen Gottes: Es gibt keinen Gott außer Gott allein, Er hat keinen Teilhaber. Ihm (gehört) die Herrschaft und Ihm (gebührt) das Lob. Er spendet Leben und lässt sterben, Er ist allmächtig; **muhamad**[un] (gepriesen ist, gelobt ist, auserwählt) ist der Knecht Gottes ('abd Allāh) und sein Gesandter (rasūl). Gott und Seine Engel sprechen Segen über den Propheten (al nabi); Ihr, die ihr glaubt, sprecht Segen und Heil über ihn; Gott segne ihn, Heil über ihn und Gottes Erbarmen.

Erläuterungen zur Inschrift: Die Inschrift im Innern des Felsendoms ist ein theologisch-christologisches Manifest. Es geht um die Gottesfrage und es geht um das Wesen Christi. Die von der byzantinisch-chalzedo-

3 Luxenberg deutet *dīn* m.E. zu Recht nicht als „Religion“ (ein Begriff, den es damals nämlich noch nicht gab), sondern als das „Rechte“.

4 Spätere muslimische Interpreten übersetzen diese Passage: „Als die wahre Religion (*dīn*) gilt der Islam.“ Das Wort *islam* bezieht sich nach Luxenberg auf die *Unterverfugung* oder *Übereinstimmung* mit der Schrift, womit dann nicht der *Koran* gemeint sei, sondern das *Evangelium*. Ich sehe das jedoch anders als Luxenberg und meine, dass *islam* hier

im Sinne der *concordia*, der Eintracht, der Einigkeit und der Übereinstimmung im Gegensatz zu dem dann erwähnten Widerspruch bzw. dem Streit über die Natur Christi bzw. die richtige Deutung der Schrift steht.

5 Luxenberg bezieht *ayat* – der Plural kann „Verse“ ebenso bedeuten wie „Zeichen“ – auf „die in der Schrift aufgezeichneten Worte“ Gottes. Ich vermute, dass hier die Doppelbedeutung von *ayat* durchaus intendiert ist.



nischen Kirche und vom Römischen Reich propagierte *Dreieinigkeit* wird radikal negiert und stattdessen die Einheit und Einzigkeit Gottes nachdrücklich propagiert. Sagt nicht „drei“, denn Gott ist nur ein Einziger. Wir brauchen neben Gott keine weiteren Gefährten, Gott allein genügt. Damit wird die alte jüdische und jüdenchristliche Gotteslehre bestätigt.

Gleichzeitig wird die chalzedonische und monophysitische Christologie geleugnet. Es ist dieser Jesus, „über den ihr euch streitet“, doch es gebührt Gott nicht, ein Kind zu adoptieren oder ihm einen Sohn anzudichten. Jesus (Isa) wird nicht als Gott oder Gottessohn, sondern als Sohn der Maria, als Christus-Messias, als Knecht Gottes und als Gesandter und Prophet Gottes bezeichnet; aber er wird auch mit dem „Wort Gottes“ (dem *logos*) in Verbindung gebracht, das Gott der Maria durch seinen Geist eingegeben hat, um diesen Jesus hervorzubringen. Hier wird die Jungfrauengeburt nicht infrage gestellt, sondern implizit bejaht, ohne dass Jesus jedoch zum Gott oder Gottessohn gemacht wird.

Der in Absatz 3 auftauchende Begriff *dīn* wird gemeinhin mit „Religion“ übersetzt. Das ist aber ein Anachronismus, denn zu jener Zeit gab es nach übereinstimmender Meinung von Religionswissenschaftlern den Begriff „Religion“ im heutigen Sinne noch nicht. Die hebräisch-aramäische Wurzel von *dīn* hat mit Recht und Ge-

setz zu tun. Und nach Auskunft des Islamforschers Tilman Nagel muss dieser Begriff – m.E. zu Recht – mit „Glaubenspraxis“<sup>6</sup> oder besser noch mit „Rechtspraxis“ übersetzt werden. Und als die rechte Glaubenspraxis wird der *Islam* propagiert.

Dieses Wort *Islam* wird gerne mit Frieden (vgl. *salām*), aber auch mit Unterwerfung oder Hingabe (an Allah) in Verbindung gebracht. Da es sich hier im Felsendom um eine der ersten und wichtigsten Erwähnungen dieses Wortes handelt, ist der Kontext für seinen Gebrauch von essentieller Bedeutung. Dazu ist noch einmal zu betonen, dass es dem Erbauer des Felsendoms um eine religiöse Einheit ging, dass es ihm also hier in Absatz 3 darum ging, den *Islam* als die rechte Glaubenspraxis zu propagieren und diesen *Islam* dem Widerstreit hinsichtlich der Christologie entgegenzustellen. So komme ich zu dem Schluss, dass *Islam* von seiner ursprünglichen Intention her „Eintracht“ oder „Einheit“ oder „Übereinstimmung“ im Sinne von lat. *concordia* bedeutet, und zwar bezüglich der Natur Jesu und der Einheit Gottes und der Glaubenspraxis insgesamt.

Kommen wir aber nun zum entscheidenden vierten Absatz.<sup>7</sup> Dort

6 Tilman Nagel, *Muhammad. Leben und Legende*, Oldenbourg: München 2009, S. 723.

7 Der hier als letzter Absatz aufgeführte Abschnitt wird oft als erster Absatz abgedruckt (so bei Luxenberg und Nevo/Koren), da es sich aber um eine rundum laufende Inschrift handelt, kann man ihn ebenso gut als letzten Absatz verstehen.

wird einmal mehr die Einheit Gottes beschworen, aber es ist auch vom Knecht Gottes, vom Gesandten und vom Propheten die Rede, den man sofort wieder mit Jesus identifizieren würde, stünde dort nicht das Wort *muhammad*. Manche Ausleger, wie F. E. Dobberahn,<sup>8</sup> sehen in dieser Erwähnung tatsächlich einen Hinweis auf den arabischen Propheten. Wer dies tut, schuldet uns aber eine Erklärung dafür, warum dieser Muhammad sonst im Felsendom nirgends eingeführt wird. War er damals in Jerusalem schon so bekannt, dass es keiner Einführung bedurfte? Oder wird diese Bekanntheit womöglich aus der Sicht einer späteren Tradition einfach angenommen und hier hineingelesen?

Christoph Luxenberg ist der Meinung, das hier auftauchende Wort *muhammad* müsse im Sinne eines ursprünglichen Gerundivums (passives Partizip) gelesen werden, so dass es hieße: „gepriesen sei“ der Knecht Gottes und sein [Gottes] Gesandter. Da es den Namen „Muhammad“ auch gemäß der muslimischen Tradition bis auf Muhammad noch nicht gab, wird man diesen Ausdruck hier im Felsendom, wo er womöglich zum ersten Mal auftaucht (sieht man von den Erwäh-

nungen im Koran ab), in seiner ganz ursprünglichen Bedeutung annehmen müssen, d.h. als passives Partizip.

Luxenberg hat das Wort *muhammad[un]* mit „zu loben“ oder „zu preisen“ übersetzt. Stellt man jedoch in Rechnung, dass, wie wir im letzten Heft ausgeführt haben, dieses Wort von seiner etymologischen Bedeutung her eher als „ausgewählt ist/ auserwählt sei“ zu übersetzen ist, so lässt sich dieses Wort erst recht auf Jesus anwenden, der ja von Gott als ein zum Messias (d.h. zum König) Auserwählter galt. Genau welche Bedeutungsschattierung Abd al-Malik mit der Erwähnung dieses Wortes intendierte, wird man nicht mehr endgültig ergründen können. Man wird eher darüber streiten (und darüber wird in der Tat gestritten), ob das hier erscheinende Wort *muhammad[un]* im Sinne eines Verbuns/Gerundivums zu verstehen ist oder im Sinne eines Epithetons (wie Gesandter, Prophet, Messias usw.) oder gar im Sinne eines Eigennamens.

Der Konsens der Forschung geht eher dahin, in diesem Gerundivum einen Titel zu sehen, der alsbald zu einem Eigennamen mutierte – ähnlich wie sich das Gerundivum „Christus“ (hebr. *Maschiach*, griech. *Christos*) ja auch im Deutschen von einem Titel (für den zum König „Gesalbten“) zu einer Art Nachname für Jesus entwickelte, dessen ursprüngliche Bedeutung heute nur noch we-

8 Friedrich Erich Dobberahn, „Muhammad oder Christus? Zur Luxenberg’schen Neudeutung der Kūfī-Inschriften von 72h (= 691/692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem“, S. 24; siehe: <http://hanif.de/download/Dobberahn.pdf> (Stand Mai 2012).

nige kennen. Gleich ob Verb, Titel oder Name, es ist die Meinung nicht nur dieses Autors, dass der gesamte Text der Felsendom-Inneninschrift es nahelegt, den dort erwähnten *Muhammad* nicht mit einem sonst nirgends im Felsendom eingeführten arabischen Propheten zu verknüpfen ist, sondern mit Jesus, dem Sohn der Maria, dem Messias, Knecht Gottes, Gesandten und Propheten zu identifizieren, der Gegenstand eines jahrhundertelangen christologischen Streites war, eines Streites, den der Erbauer Abd al-Malik mit dieser Inschrift nun endgültig beilegen wollte.

Dass es sich bei dieser Auslegung gleichwohl um eine revolutionäre Deutung handelt, die nicht nur mit dem traditionellen Islam, sondern auch mit dem Mainstream der heutigen Islamforschung im Widerstreit steht, muss nicht besonders hervorgehoben werden. Dass diese Deutung auch der politischen Korrektheit religionswissenschaftlicher Bemühungen widerspricht, Religionen in dem Sinne zu begreifen, wie sie sich gerne selbst zu verstehen meinen, ist auch richtig. Und noch eines wird dieser Auslegung entgegengehalten werden müssen: Wer den Messias Jesus für die Ursprungsfigur des Muhammad-Glaubens versteht, muss allerdings auch erklären, wie es zur Umwandlung vom Muhammad des Felsendoms zum islamisch-arabischen Muhammad hat kommen können. Für diese Transformation gibt es eine

durchaus plausible Erklärung, die ich im nächsten Heft zu skizzieren beabsichtige.<sup>9</sup> □

Im kommenden Heft werde ich nachzuzeichnen versuchen, wie aus dem jüdischen Muhammad (= Jesus) der arabische Muhammad wurde, um dann in Heft 6 noch der Frage nachzugehen, ob Muhammad in der Bibel vorhergesagt wurde.

## Buchbesprechungen

### □ Briefwechsel Bultmanns

---

Rudolf Bultmann, *Briefwechsel mit Götz Harbsmeier und Ernst Wolf 1933–1976*, hg. von Werner Zager, Mohr-Siebeck: Tübingen 2017, LI + 811 Seiten (ISBN 978-3-16-154670-9), Leinen, 139 Euro.

---

Die Briefpartner Bultmanns (1884–1976) in diesem voluminösen, äußerst gründlich bearbeiteten Korrespondenz- und Dokumentenband sind keine Neutestamentler. Götz Harbsmeier (1910–1979) war Systematischer und Praktischer Theologe, Ernst Wolf (1902–1971) Kirchenhistoriker und Systematischer Theologe. So bewegt sich die The-

9 Für eine ausführlichere Darstellung zum Felsendom und zu anderen verwandten Themen zur Entstehung des Islams verweise ich auf mein Hauptwerk: *Muhammad. Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten*, Springer VS: Wiesbaden 2016, S. 652-704.

matik nicht in exegetischen Erörterungen. Es geht vielmehr (a) um Hermeneutik, in der Debatte über Bultmanns Konzept der Entmythologisierung vor und nach 1945; ferner (b) um die nach Kriegsende 1945 diskutierte Frage nach der deutschen Schuld im Dritten Reich und im Zweiten Weltkrieg; (c) um das Verhältnis von Kirche und Politik und die Möglichkeit eines „politischen Gottesdienstes“; (d) um Traditionalismus in der Kirche, etwa Konfessionalismus und Neu-Orthodoxie sowie die kirchliche Restauration nach 1945; (e) um Bultmanns Verhältnis zur liberalen Theologie und deren organisatorischer Neuformierung ab 1948 im „Bund für Freies Christentum“.

Harbsmeier war Schüler und eine Zeit lang Assistent Bultmanns. Seine Promotion wurde von Bultmann vereitelt. Sie scheiterte auch später, vor allem aus gesundheitlichen Gründen (jahrelange Sehschwäche wegen einer Kriegsverletzung). Das war ein großer Schmerz für den leidenschaftlichen und hochbegabten Theologen, der nach seiner Bonner Ehrenpromotion 1958 ab 1962 Professor für Praktische Theologie an der Universität Göttingen war.

Wolf war von Anfang an Universitätstheologe, ein strenger Wissenschaftler mit kirchlichem Engagement und ein kirchenpolitischer Netzwerker, an der Universität Göttingen ab 1945 Professor für Kirchengeschichte und ab 1957 für Systematische Theologie. Der jahrzehntelange Herausgeber der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ (ab 1938) war 1940 Mitbegründer und dann Vorsitzender der „Gesellschaft für Evangelische Theologie“, auf deren Frankfurter und dann Alpirsbacher Tagung Bultmann 1941 seinen berühmten Entmythologisierungs-Vortrag „Neues Testament und Mythologie“ hielt (S. 479), den Wolf 1941

in den von ihm herausgegebenen „Beiträgen zur Evangelischen Theologie“ veröffentlichte. Der Lutheraner Wolf war theologisch eher Karl Barth als Bultmann verbunden, doch hielt er aus wissenschaftlichen Gründen immer zu Bultmann gegen alle Verdächtigungen, er sei ein Irrlehrer, und gegen Forderungen, ihn von seinem theologischen Lehrstuhl zu entfernen.

Bultmann, Harbsmeier und vor allem Wolf waren im Dritten Reich und danach in der Bekennenden Kirche (BK) aktiv. Alle drei waren strikte Gegner der „Deutschen Christen“ und des Nationalsozialismus. Der umtriebige Harbsmeier erweist sich in Sachen Entmythologisierung als vehementer Bultmann-Apologet, was dem Meister manchmal zu weit ging (S. 267 f.).

Der Briefwechsel Bultmanns mit Harbsmeier und Wolf ist durch zahlreiche „Beilagen“ und „Anhänge“ ergänzt: Gutachten, Memoranden, Erwiderungen, Briefe, Korrespondenzen, zu Themen wie „Entmythologisierung“, Kirchenkampf und Aufarbeitung des Dritten Reichs. Das sind gewichtige Beiträge zur Theologie- und Kirchengeschichte 1933 bis 1976. Dazu kommen Würdigungen und Nachrufe für die drei Briefpartner. Zagers „Einleitung“ gibt Auskunft über das Verhältnis der drei Theologen zueinander. Unentbehrlich zur Vertiefung in die Hauptthemen und zu Zuordnungen verschiedener Dokumente sind die Register (zu Bibelstellen, Institutionen, Periodika und Zeitschriften, Orten, Personen, dazu das Sachregister).

Im Streit um die Entmythologisierung wirft Hans Asmussen, selbst in der BK aktiv, Bultmann Irrlehre vor und zieht dabei sogar eine Parallele zur Häresie der „Deutschen Christen“ (S. 474 f.). Dietrich Bonhoeffer dagegen hebt Bultmanns „in-

tellektuelle Redlichkeit“ hervor. Würde Bultmann aus der BK ausgeschlossen werden, „würde ich mich, glaube ich, mitausschließen lassen, nicht weil ich Bultmann zustimmte, sondern weil ich die Haltung der andern für noch ungleich gefährlicher halte als die Bultmanns“ (S. 475; Brief an Wolf vom 24.3.1942). Wolf warnt Asmussen 1942 vor „sektiererischer Orthodoxie“ (S. 477) und fordert ein „theologisches Gespräch unter dem Zeugnis der Wahrheit“ (S. 478): „Der Theologe ist in seinem Tun dem Herrn der Kirche als dem Herrn der Wahrheit allein verantwortlich“ (S. 481). Unter dem ketzerjägerischen „Orthodoxismus“ (so Harbsmeier, S. 219 f.) hatte die kritische Theologie auch nach 1945 zu leiden. In der BK wittert Wolf 1948 eine „grassierende Seuche eines bekenntnisfaschistischen Fundamentalismus“ (S. 573). Er betont „die Notwendigkeit freier theologischer Arbeit gegenüber einer formalistischen Bekenntnisgebundenheit“ (S. 572).

Ausführlich und kontrovers kommt die Frage der Schuld des deutschen Volkes und der deutschen Kirche zur Sprache. Bultmann, Wolf und Harbsmeier sagen klar: Wir haben vor der eigenen Tür zu kehren. Wir dürfen nicht, wie Friedrich Gogarten und Helmut Thielicke, die eigene Schuld relativieren, indem wir betonen: Die anderen haben auch ihr Maß an Schuld. Thielickes Tübinger Exkurs vom 8.11.1945 zu Barths Äußerungen zur deutschen Schuldfrage ist gespickt mit rhetorisch brillanter Häme gegen Barth (S. 370-383). Thielicke, der sich nach dem Wirbel um seine Ausführungen langatmig und selbstgefällig rechtfertigt (S. 692-705), wird von Wolf (S. 520-529), Hermann Diem (S. 529-535) und Edmund Schlink (S. 705-707) hart, aber fair attackiert.

Einigen Raum nimmt in dem Briefband Bultmanns Haltung zur liberalen Theologie und zum organisierten „freien Christentum“ ein. Als Bultmann 1948 von dem sich neu bildenden „Bund für freies Christentum“ gebeten wird, dort mitzumachen, wird Wolf zum Strippenzieher (S. 573-579). Er warnt Bultmann, er gehöre doch nicht „zu den Ausläufern jenes ‚Liberalismus‘“, den er doch „selbst mit zu Grabe getragen habe“ (S. 573). Bultmann hält es für „eine gewiss treffliche Absicht“, „die alten liberalen Kreise [...] wieder zusammenzubringen“, doch bezweifelt er, „ob die rechten Leute die Sache in die Hand genommen haben“ (S. 593). Er vermutet bei den Kreisen des freien Christentums eine Aversion gegenüber der BK und verlangt von ihnen, jede Distanz zur BK zu vermeiden (S. 565 f. 571. 720). Freilich gebe es in der BK restaurative Tendenzen. Doch „die Überwindung der Neu-Orthodoxie und des Konfessionalismus muss *innerhalb* der BK vor sich gehen“ (S. 593 f.). Ferner komme im freien Christentum die „fides quae“ (der Glaubensinhalt) zugunsten der „fides qua“ (der Glaubenshaltung) zu kurz, und es werde dort nicht nach der „reinen Lehre“ gefragt (S. 718 f.). Das sind freilich kuriose Vorwürfe, zumal genau diese von konservativen Kreisen gegen Bultmann erhoben wurden und werden. Das Liebeswerben des *Bundes für freies Christentum* um Bultmann scheiterte. Dabei steht die theologische Liberalität Bultmanns außer Frage. □

(Nachdruck mit freundlicher Genehmigung aus: Deutsches Pfarrerberblatt, 118. Jahrgang, Heft 3/2018, S. 178-179)

Pfr. Dr. Andreas Rössler

## □ Religion ohne Gott?

---

Freimut Hauk, *Religion ohne Gott oder Transzendenz in der Immanenz. Versuch einer Religionskritik*, Angelika Lenz Verlag: Neu-Isenburg 2017 (ISBN 978-3943624304), 230 Seiten, kart., 18,90 Euro.

---

**W**ill man schnell orientiert sein, worauf dieses Buch hinausläuft, muss man sich das letzte Dutzend Seiten des Textes vornehmen. Dort (S. 205 f.) zitiert der Verfasser Voltaires bemerkenswertes *Gebet an Gott* aus dessen Abhandlung über die Toleranz:

*Gott, wenn es dich gibt, mach, dass wir dich nicht suchen. Du bist ein verborgener Gott, bleibe ein verborgener Gott. Mach nicht, dass wir die ewige Wahrheit suchen, die der Tyrann unter den Wahrheiten ist und in deren Namen Tausende, ja, Millionen starben und weiterhin sterben werden. Eine ewige Wahrheit gibt es nicht. (...) Mach, dass wir die wahre Demut finden, die Bescheidenheit, und nicht nach dem Sinn des Lebens suchen und uns in dieser Suche verzehren. Denn den Sinn des Lebens gibt es nicht. (...) Es gibt viele Wege, die sich kreuzen. Mach, dass wir die richtigen begehen, die uns zu Menschen führen, zu Mitleid, Hilfsbereitschaft und Toleranz. Befreie uns von den Göttern, den heiligen und den säkularen der Ideologien, befreie uns von dir selber.*

In diesem Sinn fasst Freimut Hauk seine eigene Auffassung von Religion am Ende summarisch in die Sätze:

„Wenn, weil und nur solange die Dimension der Tiefe, Transzendenz,

erfahrbar wird und erfahrbar bleibt, leben wir.“ (S. 215) „*Gott* zeigt sich, indem er erscheint, indem er sich offenbart. *Das Göttliche* erscheint nicht, es scheint.“ (S. 207, Hervorhebung W.Z.) „Das Göttliche wurzelt im Leben, es ist keine abstrakte Größe, es ist lebenspraktisch konkret. Es ist nicht wie Gott eine mögliche kognitive Realität und eine Glaubensrealität und damit nicht die Quelle eines möglichen Missbrauchs. Es ist nicht Gegenstand theologischer Streitereien, von Verfolgungen und Religionskriegen. Es ist eine affektive Erfahrung, aber kein Gefühl, sondern eine Gefühlsstimmung, eine Färbung unserer Einstellungen zur Wirklichkeit und zu unserem Leben. Es ist die Bejahung und Anerkennung unserer Grenzen, ein Ausdruck einer Bescheidenheit, ein dankbares und staunendes Hinnehmen dessen, was man die Wunder dieser Welt nennen könnte. Kurz, das Göttliche ist Transzendenz in der Immanenz.“ (S. 213)

All die 200 Seiten vorher sind eine einzige Wegbereitung auf diese pantheistische Religionsauffassung hin, nämlich eine kritische Sichtung des ganzen Feldes der Religionsphänomenologie, das die Janusköpfigkeit der traditionellen (vor allem der abrahamitischen) Religionen aufzeigt. Dabei beginnt Hauk überraschend mit der klassischen abendländischen Religionskritik. Man könnte meinen, die müsste doch seiner Auffassung entgegen kommen, aber für Hauk blieben selbst diese kritischen Köpfe – Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud – theoretisch oder praktisch dem alten Denkschema verhaftet: „Die klassische deutsche Religionskritik folgt nicht den Intentionen der Aufklärung. Wesentliche religiöse Strukturen wur-

den nicht kritisiert, sondern beibehalten und ins Weltliche transformiert.“ (S. 80) Eine überraschende Einschätzung!

Typologisch teilen sich die Hochreligionen in sakramentale, prophetische und mystische Richtungen auf. Gemeinsam ist ihnen aber die Verehrung des Heiligen, das die Gläubigen als ein Numinosum erleben. Aber: „Das Heilige ist ein äußerst ambivalentes Phänomen.“ (S. 85) Denn sein Erleben kann nicht nur zu Glück oder Schrecken oder Ehrfurcht führen, sondern genauso zu Hass, Feindschaft und brutaler Gewalttätigkeit – die Religions- und Kirchengeschichte ist voll davon!

„Wie dem auch sei, es geht nicht darum, die Geheimnisse des Heiligen zu ergründen. Es genügt zuzugeben, dass es etwas gibt, das als Heiliges – was immer das auch sei – genannt, empfunden, verehrt wird, um Religion als Religion auszuzeichnen, doch lässt sich Religion weder allein auf das Heilige reduzieren noch allein vom Heiligen her begreifen.“ (S. 89)

Denn religiöse Erfahrung ist immer subjektiv und damit *eo ipso* psychologisch und kulturell mitbedingt und damit eben höchst ambivalent.

Ein dritter Komplex betrifft die Orientierung vermittelnde Funktion von Religion, nämlich ihre dreifache Bedeutung: für die Welterklärung, für das menschliche Verhalten und für die Sinngebung des Daseins. Diese Funktion hatte schon der ursprüngliche Mythos, und der galt als unveränderlich und autoritativ. Religion bzw. Theologie versuchte dann, die Mythen auf ihrer Glaubensebene zu rationalisieren, was zu Lehren und Dogmen führte, die aber jenes Element der unveränderbaren Autorität beibehielten. Und eben aus die-

sem Grund konnte und kann sich das theologische Dogma gegen die dann vollends emanzipierte Ratio seit der Aufklärung nicht mehr behaupten (kopernikanische Wende, Evolutionslehre, moderne Physik und Psychologie), sie hat daher die Orientierungsfunktion für den modernen Menschen auf allen Gebieten verloren.

„Die in unserer gegenwärtigen Kultur vorherrschende Form von Religion könnte man als eine Schwundstufe der Religion bezeichnen, als eine religiöse A-Religion, religiös deshalb, weil affektiv an einigen religiösen Praktiken festgehalten wird und einige Glaubenssätze noch bekannt werden, A-Religion deshalb, weil wesentliche Charakteristika einer Religion fehlen.“ (S. 105)

Und so ergibt sich für Hauk das zusammenfassende Urteil: „Bei wohlwollender Beurteilung ist heute, angesichts des Funktionsverlusts und angesichts der Zweideutigkeit der Religion, Religion anscheinend nicht mehr nötig.“ (S. 175)

„Anscheinend“ – es scheint also noch ein Rest bleiben zu können! Worin aber kann der bestehen? Für Hauk bleibt als der unzerstörbare Grund von Religion die Grunderfahrung des Mythos:

„Religion als Rationalisierung des Mythos rechtfertigt den Mythos und gefährdet ihn und sich. Wie wir gesehen haben, bedarf sie des Mythos, denn wie kann sich das Göttliche anders offenbaren als im Mythos, in heiligen Geschichten. Es gibt keine Religion ohne Mythos. Religion gerät aber, da sie auf dem Mythos gründet, in dauernde Rechtfertigungszwänge, die ihr ihren eigenen Grund, den Mythos, entziehen, bis vor lauter Entmythisierung vom Heiligen nichts übrig

bleibt als Symbole des Beliebigen: das religiöse Mysterium löst sich auf.“ (S. 113)

Das Mysterium, das im Mythos aufleuchtet, bleibt also für Hauk der Grund aller Religiosität und will immer neu erfahren werden. Ein Element aber kontaminiert das Erleben dieses Mysteriums elementar: seine Interpretation im Sinne eines personalisierten Gottes. Das moderne Weltbild der Relativitätstheorie schließt für Hauk die Vorstellung eines persönlichen Gottes aus, und die ist freilich schon von früheren freien Köpfen über Bord geworfen worden:

„Übrigens gab es die Vorstellung eines unpersönlichen Gottes schon vor dem Weltbild der Relativitätstheorie, nämlich im Pantheismus. Der Pantheismus ist eine religiöse Haltung, kennt aber keinen persönlichen Gott. An die Stelle Gottes tritt das Göttliche. Die ganze Natur ist vom Göttlichen durchdrungen. Durch die Vorstellung eines persönlichen Gottes macht man sich ein Bild von Gott. Gott wird verdinglicht, zu einem Idol, und Gottesverehrung zum Götzendienst. Man hat, wenn man den persönlichen Gott durch das Göttliche ersetzt, die Gefahr der Verdinglichung vermieden und gleichzeitig das Gewaltpotential der Religion neutralisiert. Man wird sich nicht mehr darauf berufen können, dass man den Willen eines transzendenten Gottes befolgt, indem man seine Befehle ausführt. Gewalt wird nicht ihren Schrecken verlieren, aber ihren religiösen Verstärker.“ (S. 202)

Dieses Göttliche gilt es zu erleben und zu bewahren, denn ohne es „würden wir dann nicht die Dimension verlieren, die unserer Existenz Sinn und Tiefe gibt?

Gott ist Transzendenz und ohne Transzendenz keine Tiefe“, aber eben nur als „Transzendenz in der Immanenz“! (S. 202), erfahrbar in Kosmos und Natur sowie in der vielfältig aufgefächerten Kunst, speziell der Musik, und nicht zuletzt auch „in der Liebe in allen ihren Erscheinungsformen und Schattierungen“ (S. 212). Und damit sind wir wieder bei jener Summa des Verfassers, der wir schon zu Beginn unserer Darstellung begegnet sind.

Diese summarische Besprechung konnte freilich die Gedankenfülle des Buches nur grob skizzieren und begründen, warum dieses Buch für unser freies Christentum eine echte Herausforderung ist, nämlich weil so viele der kritischen Argumente Hauks gegen das traditionelle Religionswesen gerade auch unsere eigenen sind! Um so mehr zwingt uns das, wieder einmal darüber nachzudenken, was uns eigentlich gegenüber den Vereinigungen der Freireligiösen an unserem Freien Christentum nach wie vor festhalten lässt. Doch das hier auszuführen, würde den engen Rahmen einer Buchanzeige sprengen und einen neuen Beitrag (wenn nicht gar ein ganzes Buch) erfordern! Mir ging es hier zunächst einmal darum, auf Hauks ernstgemeintes und ernstzunehmendes Plädoyer für eine pantheistische Religiosität hinzuweisen und es uns vorzustellen als Impuls zum eigenen Weiterdenken und Diskutieren. Nur angedeutet sei deshalb der zentrale Einwand, dass die Gottesvorstellung unseres *Bundes* wohlweislich gerade nicht *pan*-theistisch, sondern *pan-en*-theistisch ist, was die Argumentationsebene wesentlich verändert. Aber diese Andeutung muss für diesen Augenblick genügen.

Nur *ein* Kritikpunkt sollte vorab für diejenigen erwähnt werden, die vielleicht



dieses Buch selber lesen wollen. Denn man kann dabei über eine ganze Reihe von Details stolpern, an denen deutlich wird, dass Hauk kein gelernter Theologe ist. Da sind etliche ärgerliche Einzelheiten, die einem theologisch Versierten schnell den Geschmack am Weiterlesen verderben könnten: teils platte (Flüchtigkeits?-) Irrtümer und höchst problematische Interpretationen, teils simplifizierende Einseitigkeiten der Beurteilung, die dem passionierten Engagement des Verfassers geschuldet sind. Aber gerade angesichts dessen wäre eine Auseinandersetzung über jene Details jetzt pure Erbsenzählerei, man muss zunächst einfach darüber hinweglesen. Aber eben damit wird um so deutlicher, wie sehr wir gegenüber solch ernstzunehmendem, wenn auch einseitigem Engagement um so mehr unseren eigenen Standpunkt bedenken und vertreten müssen. □

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

## □ Gottesfrage als Romanthema

---

Dan Brown, *Origin*, Bastei-Lübbe: Köln 2017 (ISBN 978-3431039993), 672 Seiten, 28,00 Euro. Englische Fassung: Dan Brown, *Origin*, Bantam Press: London u.a. 2017 (ISBN 978-0593078754), 461 Seiten, 16,99 Euro.

---

**E**s ist hier normalerweise nicht der Ort, an dem Romane besprochen werden. Aber es gibt gute Gründe, diesen neuesten Roman des Erfolgsautors Dan Brown unseren Lesern vorzustellen. Brown hat mit seinen bisherigen

Thrillern („Das verlorene Symbol“, „Inferno“, „Illuminati“, „Sakrileg – The Da Vinci Code“ u.a.) Millionen von Lesern begeistert und in Spannung gehalten. So auch mit seinem neuesten Werk, das für uns deshalb von Interesse ist, weil es darin nicht nur um die den Menschen seit jeher umtreibenden letzten Fragen (Woher kommen wir? Wohin gehen wir?) geht, sondern auch um die Frage nach Gott. Nicht zuletzt geht es aber auch um die Errungenschaften hochmoderner Technologie-Entwicklungen und wie diese die Menschheit beeinflussen werden. Zeitgeschichtlicher Hintergrund ist die sich derzeit abspielende Diskussion um die Gottesfrage, die nach dem 11. September 2001 durch den sogenannten „neuen Atheismus“ international angeheizt wurde, insbesondere durch solch bekannte Atheisten wie Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett und Christopher Hitchens (inzwischen verstorben).

Der im Mittelpunkt des Buches *Origin* stehende Protagonist Edmond Kirsch, ein höchst erfolgreicher Unternehmer und Fachmann für Spieltheorie und Zukunftsforschung, ist ein überzeugter Atheist, der einen Kreuzzug nicht nur gegen die Kirchen, sondern gleich gegen alle Religionen führt. Er kündigt eine weltbewegende Entdeckung über den Ursprung und die Zukunft der Menschheit an, von der er überzeugt ist, dass sie die Gottesfrage ein für allemal lösen werde, nämlich dahingehend, dass ein Schöpfergott nicht mehr benötigt wird.

Er will seine Entdeckung mit großem finanziellen und technologischen Aufwand medienwirksam einem internationalen Millionenpublikum vorstellen, wozu der in Spanien lebende Kirsch das supermoderne Guggenheim-Museum in

Bilbao auserkoren hat. Überhaupt stellt Spanien die geographische und kulturelle Kulisse dieses Romans dar. Wenige Tage vor der Enthüllung vertraut Kirsch seine Entdeckung drei religiösen Führern, einem katholischen Bischof, einem jüdischen Rabbiner und einem muslimischen Imam an, um auszutesten, welchen Effekt diese Enthüllung auf die religiösen Gemüter hat. Doch das sollte sich als ein fataler Fehler herausstellen.

Die öffentliche Vorstellung von Kirschs Entdeckung wird eingeführt und begleitet von Ambra Vidal, der schönen Leiterin des Guggenheim-Museums, die – um der Geschichte eine wichtige königliche Komponente zu geben – kurz zuvor vom zukünftigen spanischen Kronprinzen einen Heiratsantrag erhalten hatte. Unmittelbar bevor sich Kirsch anschickt, seine sensationelle Entdeckung zu enthüllen, überschlagen sich indes die Ereignisse. Offenbar haben religiöse und königliche Traditionalisten ein gesteigertes Interesse daran, die Enthüllungen des Atheisten Kirsch unter allen Umständen zu verhindern, sodass es erst einer längeren, verschlungenen und spannenden Verfolgungsgeschichte bedarf, bevor die Enthüllung dann doch noch offenbar wird. Dabei kommen Morde, Mordversuche, Verschwörungstheorien, königliche und bischöfliche Machenschaften ebenso zum Tragen wie die Wunderwelt einer Zukunftstechnologie, die in Dan Browns Buch durch den genialen Pionier Kirsch allerdings schon Wirklichkeit geworden ist.

Brown schildert den Atheisten Kirsch als einen fähigen und sympathischen Zeitgenossen, der vor allem deshalb zum Atheisten wurde, weil seine Mutter in die Fänge einer religiösen Sekte geriet, aus der es für sie nur durch Freitod einen Ausweg gab. Brown gibt

den atheistischen Argumenten gegen die Existenz Gottes breiten Raum, lässt aber auch Stimmen zu Wort kommen, die sich von derartigen Enthüllungen nicht eingeschüchert oder bedroht fühlen.

Was an Entdeckungen über den Ursprung unserer Welt dann tatsächlich zutage gefördert wird, ist gewiss spannend und einleuchtend, aber für jemanden wie diesen Rezensenten, der selbst ein Buch über die Anfänge geschrieben hat („Und sie dreht sich doch!“), allerdings nur eine Bestätigung dafür, dass es grundsätzlich fehlgeleitet wäre, sich für die Anfänge des Universums und des Lebens auf einen Lückenbüßergott zu berufen, der in dem Augenblick vollends zur Tür hinauskomplimentiert würde, sobald man Entstehungstheorien für den Ursprung des Kosmos und des Lebens empirisch nachweisen oder auch nur plausibel machen kann.

So oder so ist die Story von „Origin“ ein gelungener Plot und war für mich eine vergnügliche, spannende und zum Weiterdenken anregende Urlaubslektüre, die ich allerdings auf Englisch gelesen habe, sodass ich mir über die deutsche Übersetzung kein Urteil bilden konnte. □

Kurt Bangert

## □ Die Unvereinbarkeit von Islam und Christentum

---

Anja Middelbeck-Varwick, *Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Aschendorf: Münster 2017 (ISBN 978-3-402-13169-5), 387 Seiten, 56,00 Euro.

---

Die Diskussion mit traditionellem sowie gegenwärtigem islamischen

Denken hat mittlerweile in der deutschsprachigen Theologie einen beachtlichen Stellenwert gewonnen. Das zeigen nicht nur die zahlreichen Tagungsbände – von denen etliche auch in dieser Zeitschrift besprochen worden sind. Das zeigt auch die vorliegende umfangreiche Arbeit von Anja Middelbeck-Varwick, die häufig an den einschlägigen Diskussionen beteiligt war und nun nicht nur einige Ergebnisse zusammenfasst und weiterführt, sondern dies auch auf der Grundlage ihrer zahlreichen kleineren Arbeiten tun kann (s. Lit.verz., S. 363-366).

M.-V. gliedert ihre Untersuchung in fünf Kapitel, wobei das erste Kapitel (S. 15-48) einführenden Charakter hat, während das kurze Schlusskapitel (S. 351-360) einige wichtige Ergebnisse resümiert und weiterführt. Auch das zweite, kürzere Kapitel (S. 49-80) hat eine vorbereitende Funktion, indem es kurz die Problematik von Religionstheologie und Komparativer Theologie diskutiert und die Frage nach dem Stellenwert der Israeltheologie für die Islamtheologie erörtert. Hingegen sind das dritte (S. 81-213) sowie das vierte Kapitel (S. 215-349) zweifellos am gewichtigsten. Hier werden zum einen die zentralen Probleme der Offenbarung, einer christlichen Interpretation des Korans, der Bedeutung Jesu im Koran sowie im christlichen Selbstverständnis, der Deutung Muhammads in Islam und Christentum vergleichsweise ausführlich diskutiert. Zum anderen wird in „komparativen Einzelstudien“ den Fragen nach dem Gottesverständnis, dem Verständnis des Gebets, dem Stellenwert Abrahams, dem Verhältnis von Kirche und Umma sowie schließlich der globalen Verantwortung am Beispiel der Bekämpfung der Armut nachgegangen. All dies geschieht gründlich und mit großer Sachkenntnis, sodass die LeserInnen

hier viele Hinweise erhalten sowie Einsichten gewinnen können.

M.-V. schreibt als römisch-katholische Theologin, die die islamtheologischen Maßgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgreifen und weiter entwickeln will. Dementsprechend bezeichnet sie die Erklärung *Nostra Aetate* als „Magna Charta des Dialogs“ (S. 16). Und dementsprechend will sie „cum aestimatione“, d.h. „mit Wertschätzung und Hochachtung dem Glauben der Musliminnen und Muslime“ begegnen, um „zu einer fundierten christlich-theologischen (Neu-) Bewertung muslimischer Glaubensinhalte bei(zu)tragen [...], ihrer bisherigen dogmatischen Geringschätzung entgegenzuwirken und das Bewusstsein für das Verbindende zu stärken“ (S. 10). Freilich soll die Betonung des Verbindenden nicht über die bestehenden Gegensätze hinwegtäuschen. Denn auch diese erfordern „gegenwärtig eine genauere Bestimmung. Ihre Thematisierung ist das Anliegen dieser Arbeit.“ (S. 34) Ganz im Sinne des Konzils vertritt M.-V. eine inklusivistische Position den anderen Religionen gegenüber. D.h. dann gegenüber dem Islam: „Christliche Islamtheologie hat die Botschaft Jesu zum Maßstab ihrer Bewertung, ihr Kriterium ist das Christusergebnis.“ (S. 45) Mit dieser Vorentscheidung kann sich zwar eine „lernoffene Haltung“ verbinden, nicht jedoch eine unvoreingenommene Offenheit gegenüber den zentralen Geltungsansprüchen des Islams. „Eine Überbietung oder Korrektur des Christusergebnisses ist für Christinnen und Christen inakzeptabel; die Annahme der Gleichrangigkeit der koranischen Offenbarung ist ebenfalls aufgrund der inhaltlichen Widersprüche zu zentralen Dogmen von vornherein ausgeschlossen.“ (S. 110)

Einen besonderen Akzent erhält das Buch durch die von M.-V. hervorgeho-

bene Beziehung zwischen Islam- und Israeltheologie. In dem Zusammenhang bezeichnet sie auch etwas genauer, was das „Christusereignis“ als Beurteilungskriterium bedeutet. „Dass das Christuskriterium bedeutet, die maßgebliche Orientierung für den Umgang mit den anderen Gläubigen in Leben, Botschaft, Tod und Auferstehung Jesu Christi festzumachen, schließt ein, diesen Jesus in der Tradition Israels zu verorten.“ (S. 46) Das besagt dann besonders, dass „die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Ort des Islam christlich nicht ohne Berücksichtigung der Israeltheologie beantwortet werden kann“ (S. 78). Dabei ist für M.-V. die Vorordnung Israels gegenüber dem Islam unbestritten. „Die Ersterwählung Israels und das daraus resultierende Näheverhältnis bleibt ein jüdisch-christliches Spezifikum.“ Die „Israeltheologie ist in christlichem Selbstverständnis der Islamtheologie vorgeordnet.“ (S. 78 f.)

Gemäß ihrer religionstheologischen Position kann M.-V. auch nicht Muhammad als Propheten, etwa im Sinne der hebräischen Propheten, akzeptieren und erteilt christlichen Bemühungen in dieser Richtung eine klare Absage (vgl. S. 196-211). „Mag es auch richtig sein, dass es nach Christus prophetische Rede gegeben hat und ebenso richtig, dass allein die christliche Interpretation die alttestamentlichen Propheten auf Jesus hin deutet: Muhammad kann aus diesen Gründen dennoch nicht in die Reihe biblischer Propheten aufgenommen werden, denn als nachbiblischer Prophet negiert er die Selbstoffenbarung in Jesus Christus.“ (S. 210) Damit ist zugleich der M.-V. zufolge unauflösbare Widerspruch zwischen Islam und Christentum in seinem Kern angedeutet. Sie benennt ihn bündig wie folgt: „Nach muslimischem Verständnis ist der Koran die endgültige Offenbarung

Gottes, nach christlichem Verständnis ist dies Jesus Christus.“ (S. 81)

Ein solcher Widerspruch ist nun in der Tat unauflösbar. Es fragt sich nur, ob nicht die von beiden Seiten erhobenen Ansprüche auf endgültige Offenbarung beide falsch sind. Eine solche Frage kann M.-V. freilich von ihrer religionstheologischen Position her erst gar nicht stellen. Deshalb ist auch ihre „lernoffene Haltung“ gegenüber dem Islam - wie natürlich ebenso gegenüber jeder anderen Religion - an entscheidender Stelle limitiert, insofern der Kern der jeweiligen „Offenbarung“ nicht revidierbar ist, mithin unangetastet bleiben muss. Hier vermag M.-V. der islamischen Position keine Wertschätzung entgegenzubringen, muss sie vielmehr rundheraus ablehnen. Anderen islamischen Positionen und vor allem dem Koran gegenüber zeigt sie nicht nur solide Sachkenntnis, sondern auch das unverkennbare Bemühen um Wertschätzung. Diese Wertschätzung könnte sicher noch größer sein, hätte sie neuere Entwicklungen der islamischen Theologie, die ja u.a. dem Koran zumindest in Teilen kritisch gegenüberstehen, stärker in die Diskussion einbezogen. □

*Dr. habil. Wolfgang Pfüller  
Naunhofer Straße 17, 04299 Leipzig*

## Neuerscheinungen

- WILFRIED HÄRLE, *Worauf es ankommt. Ein Katechismus*, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2018 (ISBN 978-3-374-05324-7), 103 Seiten, Taschenbuch, 8 Euro.
- GERD THEISSEN, *Der Anwalt des Paulus*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2017

(ISBN 978-3-579085401), 304 Seiten, gebunden, 19,99 Euro.

- MARGOT KÄSSMANN, *Im Zweifel glauben. Worauf wir uns verlassen können*, Verlag Herder: Freiburg, aktualisierte Neuauflage 2018 (ISBN 978-3-451-06955-0), 207 Seiten, Taschenbuch, 12 Euro.
- HANS JOAS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp Verlag: Berlin 2017 (ISBN 978-3-518587034), 543 Seiten, gebunden, 35 Euro.
- ULRICH H. J. KÖRTNER, *Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2017 (ISBN 978-3-374-04998-1), 172 Seiten, Taschenbuch, 15 Euro.
- ABDEL-HAKIM OURGHI, *Reform des Islam. 40 Thesen*, Claudius Verlag: München 2017 (ISBN 978-3-532628027), 237 Seiten, Taschenbuch, 18 Euro. □

## Leser-Echo

zur Buchbesprechung „Religion ohne Gott?“ in *Freies Christentum* 3/2018, S. 81-82.“

Mit „Gott“ ist in der Tat, wie Kurt Bangert es am Schluss seiner Besprechung von Helmut Fischers Buch „Religion ohne Gott?“ formuliert, „der Urgrund alles Seienden sowie die unsere Identität bestimmende Wirklichkeit“ gemeint, also das Urwirkliche, das Woher und Wohin von allem. Nach Paul Tillich geht es in Religion, Glauben und Theologie um „das, was uns unbedingt angeht“,

und „das, was uns unbedingt angeht, ist das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet“. Christlicher Glaube bezieht sich im Suchen, im Ergriffensein und im Lebensvollzug auf den immer größeren Gott, der alles umspannt und der uns näher ist als wir uns selbst es sind. In der Nachfolge Jesu, auf den sich Fischer beruft, dürfen wir die nie zu fassende, unbegreiflich bleibende göttliche Urwirklichkeit als Güte und Zuwendung glauben, als „Wille der Liebe“ (so Albert Schweitzer).

Zentral im christlichen und überhaupt im religiösen Leben ist das Bezogensein auf diese Macht, der sich alles verdankt. Unser Transzendenzbezug mag vor allem fragender, suchender, zweifelnder Art sein, oder er mag auch von Gewissheit bestimmt sein samt der Zuversicht auf eine bleibende Erfüllung in Gott. In zweiter Linie stellt sich dann jedenfalls die Frage, die Fischer in seinem Buch vor allem beschäftigt, wie wir uns das „Woher, Wohin und Wozu“ vorstellen können. Hier kommen die „Paradigmen“ oder Denkmuster ins Spiel.

Natürlich reicht hier das alte „theistische“ (Fischer sagt „subjektivistische“) Paradigma, nach dem Gott als himmlische Person uns als irdischen Personen gegenübersteht, nicht aus. Dietrich Bonhoeffer, der von der Wirklichkeit des lebendigen Gottes bis zu seinem Märtyrertod durchdrungen war, schreibt 1931: „Einen Gott, den ‚es gibt‘“ (etwa wie es den Bodensee gibt), „gibt es nicht“. Gott sprengt eben alles Personsein, wie wir es von uns kennen.

Das „funktionale Paradigma“, von dem nach Fischer die säkularen Zeitgenossen bestimmt sind, bedeutet lediglich einen atheistischen Naturalismus, indem in diesem Paradigma „alles, was geschieht, einem innerweltlichen Bedingungs-zusammenhang zugerechnet

wird“. Das Höchste der religiösen Gefühle ist hier eine Verabsolutierung der Natur wie bei Ludwig Feuerbach. Will man trotzdem mit dem Motto „Die Liebe ist Gott“ für unkirchliche und areligiöse Menschen das „funktionale Paradigma“ zur Interpretation des Gottesglaubens heranziehen, dann wird man damit doch keine „suchenden Nichtchristen für die christliche Botschaft begeistern“ können. Die durch und durch den transpersonalen Gott voraussetzende christliche Botschaft taugt eben nicht für eine „Religion ohne Gott“, wie auch Jesus nicht ohne sein Bezogensein auf Gott zu haben ist.

Was die „Paradigmen“ betrifft, so könnte man „post-theistisch“ etwa an ein „pantheistisches“ Paradigma denken. Vor allem aber ist ein „pan-en-theistisches“ Paradigma („alles ist von dem immer größeren Gott getragen“) ins Auge zu fassen, für Christen wie auch als Angebot für säkulare Zeitgenossen.

Der Schauspieler Mario Adorf ist ein unverdächtiger „säkularer“ Zeuge für das Ungenügen des „funktionalen Paradigmas“, sollte von diesem aus eine Annäherung an einen wie immer gearteten Gottesglauben gesucht werden. Adorf sagte kürzlich, etwas holzschnittartig, in einem Interview: „Ich glaube nicht an die Art von Gott, wie ihn die Religion beschreibt, also weder an den Menschensohn noch an den katholischen Gottvater mit dem Bart. Noch an irgendeinen anderen Gott. Stattdessen glaube ich an eine Kraft, die das Universum erschaffen hat“ (HÖRZU 17/2018, S. 6-7, dort S. 7). Das ist nicht der Weisheit letzter Schluss. Aber offensichtlich haben auch die säkularen Zeitgenossen eine Ahnung davon, dass es „irgendetwas Höheres geben muss“. □

Dr. Andreas Rössler  
Oelschlägerstraße 20, 70619 Stuttgart

## Termine

### □ Jahrestagung des Bundes

Unter dem Motto „Was ist (uns) heilig? Perspektiven protestantischer Frömmigkeit“ steht die diesjährige Jahrestagung des *Bundes für Freies Christentum*, die vom 12. bis 14. Oktober 2018 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Akademieweg 11, stattfinden wird. Ausgehend von Rudolf Ottos wirkmächtigem Buch „Das Heilige“ möchte sich die Tagung der grundsätzlichen Frage stellen: Was ist (uns) heilig? Dabei wollen wir uns mit der einschlägigen biblischen Überlieferung beschäftigen und uns mit deren Rezeption im Protestantismus auseinandersetzen. Wir wollen Perspektiven entwickeln, welche Rolle die Erfahrung des Heiligen in einer liberalen protestantischen Frömmigkeit spielen kann. Auch die jährliche Mitgliederversammlung wird an jenem Wochenende stattfinden (siehe dazu die nebenstehende Einladung). Wir freuen uns über Ihre Anmeldung mit dem Abschnitt des beiliegenden Tagungsprogramms. □

### □ Regionaltreffen

Das nächste Stuttgarter Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* findet am 29. September 2019 in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39, um 15 Uhr statt. Thema wird sein: „Ewigkeit im Jetzt – die japanische Haiku-Dichtung vor dem Hintergrund buddhistischer Weltsicht“. Referent ist Wolfgang Zoller, OstRi.R. □

### □ IARF-Weltkongress

Der 35. interreligiöse Weltkongress der International Association for Religious Freedom (IARF) findet vom 29. Juli bis 1. August 2018 in Washington D.C./USA statt. Weitere Informationen unter: <http://iarf.net/congress/2018-washington-de/> □

# Einladung zur Mitgliederversammlung

An alle Mitglieder des *Bundes für Freies Christentum*

Gemäß § 6 unserer Satzung lade ich die Mitglieder des Bundes für Freies Christentum hiermit zur Mitgliederversammlung ein. Diese findet statt im Rahmen der Jahrestagung 2018 (Thema: „Was ist (uns) heilig? Perspektiven protestantischer Frömmigkeit“) am Samstag, 13. Oktober 2018, um 19.30 Uhr in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Akademieweg 11, 73087 Bad Boll.

## **Tagesordnung:**

1. Bericht der Geschäftsführung
2. Kassenbericht und Entlastung
3. Veröffentlichungen
4. Jahrestagungen
  - 2019 in Arnoldshain: „Wie frei ist unser Wille?“ vom 11.-13. Oktober 2019 in der Evangelischen Akademie Frankfurt (Arnoldshain)
  - Themenvorschläge für weitere Jahrestagungen
5. Diskussion und Abstimmung zum „Selbstverständnis“ des Bundes für Freies Christentum (s. S. 90)
6. Verschiedenes

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

Karin Klingbeil  
Geschäftsführende Vorsitzende

Stuttgart, 5. Juni 2018



## Bund für Freies Christentum

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

### **Bezugspreis:**

Jährlich 18 Euro; Einzelhefte je 3,50 Euro.

Abonnement inklusive Tagungsband: 30 Euro.

### **Mitgliedsbeitrag:**

für Mitglieder des Bundes für Freies Christentum jährlich 35 Euro. Darin ist der Bezug der Zeitschrift und der des Tagungsbands enthalten.

Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

### **Bestellungen an:**

Geschäftsstelle des Bundes für Freies Christentum,  
Felix-Dahn-Straße 39,

70597 Stuttgart;

Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags);

Fax 0711 / 7655619

Email: [info@bund-freies-christentum.de](mailto:info@bund-freies-christentum.de)

**PVSt DPAG Entgelt bezahlt  
E 3027**

**Versandstelle Freies Christentum:**

Geschäftsstelle des

Bundes für Freies Christentum:

Felix-Dahn-Straße 39

70597 Stuttgart

**ISSN 0931-3834**

### **Zahlungen an Bund für Freies Christentum:**

Kreissparkasse Esslingen,

IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37

BIC: ESSLDE66XXX.

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