



Freies Christentum

*Auf der Suche nach
neuen Wegen*

67. JAHRGANG – HEFT 1
JANUAR/FEBRUAR 2015

67. JAHRGANG – HEFT 1
JANUAR/FEBRUAR 2015

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

JANUAR/FEBRUAR 2015

INHALT: 150 JAHRE ERNST TROELTSCH

Kurt Bangert: Wort des Schriftleiters	1
Kurt Bangert: 150 Jahre Ernst Troeltsch – Liberaler Theologe, Religionsphilosoph und Kulturkritiker mit Weitblick, Teil I	2
Hans-Georg Wittig: Religion ohne Gott? – Eine Auseinandersetzung mit Ronald Dworkin	9
Buchbesprechungen	14
Islamischer Staat	24
Termine	28
Informationen	28

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

Anschriften der Autoren

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

Schriftleitung:

Kurt Bangert
Mondorfstraße 39
61231 Bad Nauheim
Telefon 06032/92 05 00
E-Mail: bangertkurt@gmail.com
www.kurtbangert.de

Druck:

DCC Kästl
Schönbergstraße 45-47
73760 Ostfildern

WORT DES SCHRIFTFLEITERS

Ernst Troeltsch – zum 150. Geburtstag

Am 17. Februar 1865 wurde Ernst Troeltsch geboren. Das ist 150 Jahre her und darum für uns Anlass, dieses aufgeklärten und weitsichtigen Theologen zu gedenken, und zwar nicht nur in diesem Heft, sondern auch über das Jahr 2015 hinweg. Ernst Troeltsch gilt als einer der prominenten Vertreter der *liberalen Theologie*, die aber im Verlauf des vorigen Jahrhunderts – vor allem aufgrund der Theologie Karl Barths – zurückgedrängt und marginalisiert wurde, weitgehend zu Unrecht, wie man heute zugestehen muss, nicht zuletzt aus Sicht des *Bundes für Freies Christentum*.

Ernst Troeltsch ist deshalb von großer Bedeutung, weil er die im Kielwasser der Aufklärung sich herausbildenden neuen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts – vor allem die Naturwissenschaften und die Geschichtswissenschaften – nicht nur als Herausforderung und Bedrohung des traditionellen Christentums, sondern auch als Chance für einen christlichen Glauben begriff, der sich der historischen Entstehung kirchlicher Lehren bewusst wird und sie nicht länger als absolute, unumstößliche und ewige Wahrheiten versteht. Weil er in seiner Bewertung und Einordnung der geistigen Strömungen konsequent, weitsichtig und zuweilen auch unnachgiebig war, geriet er auch in die Kritik. Da er über die Grenzen der Theologie hinaus großen Einfluss gewann, nicht zuletzt wegen seines gesellschaftlichen und politischen Engagements, ist es angebracht und lohnend, einen neuen Blick auf ihn zu werfen. Darum geht es in unserem ersten Aufsatz.

In nächsten Beitrag beschäftigt sich Professor Hans-Georg Wittig noch einmal mit der Gottesfrage (vgl. dazu *Freies Christentum*, Heft 4/2014). Angesichts einer vermeintlichen „Wiederkehr der Religion“, eines religiösen Fundamentalismus und auch einer neuen, geradezu militanten Form des Atheismus beschäftigt sich Wittig mit den Gedanken von Ronald Dworkin, der in seinem viel beachteten Buch *Religion ohne Gott* zwischen fundamentalistischem „Gotteswahn“ einerseits und einem platten Atheismus (eines Richard Dawkins) andererseits zu vermitteln sucht. Das Interesse an Dworkin wurde nicht zuletzt durch den *Spiegel* geweckt, der ihn in seiner letztjährigen Pflingstausgabe zur Titelgeschichte gemacht hatte. Doch was ist wirklich dran, an Dworkin? Kann Religion ohne Gott auskommen? Wittig gibt eine beachtenswerte Antwort.

Zu diesem Thema passen auch die Buchbesprechungen (darunter Kurt Flasch: *Warum ich kein Christ bin*) sowie die Meldungen, die wir in dieser Ausgabe über den „Islamischen Staat“ bringen. □

Kurt Bangert

150 JAHRE ERNST TROELTSCH

Theologe, Philosoph, Religionswissenschaftler
und Kulturkritiker mit Weitblick, Teil I

Ernst Troeltsch (1865–1923) ist als einer der herausragenden Vertreter der sogenannten „liberalen Theologie“ anzusehen, zu denen auch seine Zeitgenossen Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann, Hermann Mulert, Otto Baumgarten und Albert Schweitzer gehörten. Obwohl Troeltsch über die Grenzen der Theologie hinaus großen Einfluss gewann, ist er über die Jahre doch wieder in Vergessenheit geraten, zum einen, weil er keine Schülerschaft um sich herum versammelte, und zum anderen wohl auch deshalb, weil er von den „dialektischen Theologen“ um Karl Barth als überholt geringgeschätzt wurde. Weil die dialektische Theologie aber heute selbst infrage gestellt wird, ist es inzwischen wieder zu einer neuen Würdigung der liberalen Theologie insgesamt und Ernst Troeltschs im Besonderen gekommen. Da wir am 17. Februar 2015 den 150. Geburtstag dieses gründlichen und weitsichtigen Theologen feiern, ist es angebracht, sich Ernst Troeltsch neu zuzuwenden. Hans-Georg Drescher veröffentlichte 1991 eine umfangreiche Biographie Troeltschs, die Beachtung verdient und auf die ich mich für die nachfolgenden Ausführungen immer wieder berufen werde.

Die frühen Jahre

Ernst Troeltsch wurde am 17. Februar 1865 in Haunstetten bei Augsburg geboren. Ein lernbegieriger, glänzender Schüler mit ausgezeichneten Noten, hörte er bereits während seines Militärdienstes am Königlichen Lyceum in Augsburg (der Stadt der *Confessio Augustana*) Vorlesungen in den Fächern Logik, Metaphysik, Philosophie, Philologie, Kunstgeschichte und Naturgeschichte. Sein theologisches Studium begann er an der Universität Erlangen, wo er den gleichaltrigen Wilhelm Bousset (1865–1920) kennenlernte, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden sollte. Sie standen in regem Briefwechsel, der uns Aufschluss über Troeltschs Denken gibt. Beide werden als Mitbegründer der „Religionsgeschichtlichen Schule“ angesehen, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Schon früh kristallisierte sich heraus, dass Troeltsch ein dialogischer Mensch war, der stets mehrere Seiten einer Sache beleuchtete und auch immer wieder den Austausch mit anderen suchte, um auf diese Weise zu einer abgesicherteren und fundierteren Sichtweise zu kommen. In einem Brief an Bousset schrieb er:

„Ich habe zwei Seiten und ich diene zwei Herren, magst Du sie Denken und Fühlen oder Realismus und Idealismus, Immanenz und Transzendenz, Mechanismus und Supranaturalismus, Erkennen und Gemüt oder sonstwie nennen. In dem Bestreben, jedem dieser Herren die ihm geschuldeten Dienste zu tun, besteht meine ganze Arbeit.“¹ Die Suche nach einer einheitlichen Perspektive durchdringt seine frühen Briefe an Bousset. Während Troeltsch um eine Synthese zwischen Philosophie und Theologie bemüht ist, wirft Bousset seinem Freund vor, die Philosophie zu überschätzen und die Eigenständigkeit des Religiösen gegenüber dem Philosophischen nicht genügend zu betonen.²

1885 wechselt der zwanzigjährige Troeltsch für kurze Zeit nach Berlin, während Bousset in Leipzig studiert. Berlin und Preußen beeindruckten ihn sehr:

„Ich habe noch nie so die Größe Preußens, seine Bedeutung für Deutschland empfunden wie hier, und namentlich das Hohenzollernsche Königshaus ist es, das mich mit seiner eisernen Folgerichtigkeit, seiner wahrhaft königlichen Hoheit und seinem genialen Geschichtsverständnis in immer wachsende Bewunderung versetzt.“³

1886 gehen Bousset und Troeltsch gemeinsam nach Göttingen, wo sie dem großen Albrecht Ritschl (1822–1889) begegnen, der zuvor in Bonn Kirchengeschichte und Neues Testament gelehrt hatte, in Göttingen aber den Lehrstuhl für Dogmatik innehat. Von zentraler Bedeutung für Ritschls Theologie war der jesuanische Begriff des „Reiches Gottes“, das Ritschl fast ausschließlich als eine diesseitige Verwirklichung des von Jesus gepredigten sittlichen Lebens versteht. Ritschl betrieb historische Studien über die Zeit der Apostel und des Heidenchristentums, gewann aber auch große Bedeutung für die systematisch-theologische Arbeit. Ritschl war ein übermächtiger und einflussreicher Theologe, der auch eine Schülerschaft um sich scharte (darunter Wilhelm Herrmann und Adolf von Harnack). Für Troeltsch liegt Ritschl in Göttingen überall in der Luft.⁴ Er schreibt über ihn:

„Von der Autorität, Würde und Kraft, mit der dieser bedeutende, aber gänzlich unromantische, ja poesielose Mann uns durch seine geistige Schärfe, den großen und strengen Wurf seiner Systematik, die Lauterkeit und Überlegenheit des Charakters anzog, macht man sich heute schwer

1 Brief vom 30. Juli 1885; zit. nach: Hans-Georg Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werke*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1991, S. 33.

2 Drescher, a.a.O., S. 37.

3 Brief vom 6. November 1885 an Bousset; zit. nach: Drescher, a.a.O., S. 40.

4 Drescher, a.a.O., S. 45.

eine Vorstellung. Die heutige Studentengeneration ist zur Hingabe weniger geneigt und einen solchen Mann gibt es nicht mehr.“⁵

Nach einem zweijährigen Aufenthalt in Göttingen kehrt Troeltsch wieder nach Erlangen zurück, wo er 1888 auch sein Erstes Theologisches Examen macht. Sein Vikariat samt Predigerseminar absolviert er in München. Das Vikariat hinterlässt auf ihn einen tiefen und nachhaltigen Eindruck. Es dürfte ihm bewusst geworden sein, wie weit die gängige Theologie von der praktischen Gemeindefrömmigkeit entfernt ist. „Die Theologie ist für die Kirche ebenso schwer zu ertragen als zu entbehren“, schreibt er später in seinen Promotionsthesen.⁶

1891 wird er mit 26 Jahren Privatdozent in Göttingen. Er verbindet sich mit anderen, jungen Privatdozenten und Habilitanden, die man als die „kleine Fakultät“ bezeichnete. Troeltsch wird hier mit dem Gedankengut des Kulturphilosophen und Orientalisten Paul de Lagarde konfrontiert, der zwar noch im selben Jahr (Dezember 1891) stirbt, aber gleichwohl einen nachhaltigen Eindruck auf Troeltsch hinterlässt. Was ihn an Lagarde fesselte, war seine Einordnung religiöser Phänomene in die Geschichte und seine Absage an eine dogmatisch gefärbte Sicht des Religiösen.⁷ Troeltsch und seine jüngeren Göttinger Kollegen ließen sich durch Lagarde dazu inspirieren, die geschichtliche Methode auch auf die religiöse Tradition anzuwenden. Es war die Geburtsstunde der „Religionsgeschichtlichen Schule“, in der die jüngeren Theologen „über den Ritschlianismus der Älteren hinauszugehen suchten, indem sie die biblischen Texte als Literatur im Kontext der religiösen Überlieferung der damaligen Zeit und Umwelt auslegten“.⁸ Man hat Troeltsch später als den „Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule“ bezeichnet.⁹

Professor Troeltsch

Von 1892 bis 1893 nimmt Troeltsch die Position des Extraordinarius für systematische Theologie in Bonn ein. Hier hält er u.a. einen öffentlichen Vortrag über „Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen“, und hier erfährt er auch erstmals öffentlichen Widerstand, der ihm zeigt, dass es noch ein weiter Weg ist, um Kirche und Öffentlichkeit mit der Gedankenwelt der modernen Geschichtsphilosophie vertraut zu machen.

5 Ernst Troeltsch, Die ‚kleine Göttinger Fakultät‘ von 1890, in: *Die Christliche Welt*, Jg. 34, 1920, Sp. 282; zit. nach: Drescher, a.a.O., S. 48.

6 Drescher, a.a.O., S. 75.

7 A.a.O., S. 83.

8 A.a.O., S. 82.

9 A.a.O., S. 84.

1894 wird er, noch nicht 30jährig, Ordinarius in Heidelberg und bleibt dort 20 Jahre. Wie der Titel des oben genannten Vortrags verrät, sieht sich Troeltsch diversen Strömungen ausgesetzt, zu denen er in Beziehung treten muss: darunter die Naturwissenschaften, der Neuhumanismus und der Positivismus. Troeltsch glaubt, dass man für diese Strömungen offen bleiben muss, ohne sich von ihnen vereinnahmen zu lassen. Aber ihre Wirkungen verfehlen sie auch bei Troeltsch nicht. Ohne ein Offenbarungsverständnis rundweg zu leugnen, grenzt er sich doch von einem dogmatischen Supranaturalismus ab. Einen Absolutheitsanspruch des Christentums lehnt er zwar ab, sieht im Christentum dennoch eine den anderen Religionen überlegene Religion. Den neu aufgekommenen „Entwicklungsgedanken“ seiner Zeit greift er für die Geschichte und Theologie auf und fragt, ob dieser Entwicklungsgedanke es noch erlaubt, an eine Selbsterschließung Gottes in der Geschichte zu glauben.¹⁰ In einer religionspsychologischen Untersuchung fragt er nach Herkunft und Bedeutung der Religion innerhalb des menschlichen Bewusstseins. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer „teleologischen Fassung der Wirklichkeit“, erkennt er doch einen Fortschritt und eine Höherentwicklung der Religionen. So gesehen, kann er auch von „Offenbarung“ sprechen:

„Die Annahme eines Entwicklungsprinzips innerhalb des Geschichtsverlaufs ist, ins Religiöse gewendet, ein *offenbarungsgeschichtlicher Gedanke*. Die Religionsgeschichte erscheint als fortlaufende Kette göttlicher Offenbarungen an das Menschengeschlecht, so dass die teleologische Bewegung der Religion auf der göttlichen Selbstbewegung beruht.“¹¹

Die christliche Theologie Europas war bis dahin ein Unternehmen, das sich vor allem mit der eigenen Religion befasste, nicht jedoch mit außerchristlichen Glaubensrichtungen. Die in Göttingen begonnene *religionsgeschichtliche Forschung* weitete jedoch den Blick über die Grenzen des Christentums hinaus. Und so entsprach es auch dem Interesse Troeltschs, 1899 im Auftrag seiner Universität eine Reise über Siebenbürgen an den Bosphorus zu unternehmen.

In Siebenbürgen fällt ihm die „untheologische“ Eigenart der Lutherischen Kirche auf, wo die Pfarrer sich noch einer großen Ehrerbietung erfreuen. „Wie alte wetterfeste Admirale marschierten die Pfarrer mit ihren Schiffshüten in die Kirche, still und feierlich Bauern und Bürger hinterher.“¹² Allerdings überlegt er auch, wie lange sich diese relativ einheitliche Volksgruppe

10 Aa.O., S. 128.

11 Ernst Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 6 (1896), S. 80; zit. nach: Drescher, aa.O., S. 139.

12 Ernst Troeltsch, Erinnerungen an Siebenbürgen, in: *Die Christliche Welt*, Jg. 13 (1899), Sp. 1236.

noch halten wird, wie sie sich gegen die Flut modernen Lebens wird behaupten können.

Noch beeindruckender als Siebenbürgen war freilich sein Aufenthalt in Konstantinopel, zumal er dort zum ersten Mal mit einer nicht-christlichen Religion und Kultur konfrontiert wurde. „Das war nun geradezu wunderbar, das Herrlichste und Fremdartigste, was ich noch gesehen habe. Ich war zum ersten Male auf dem Gebiete einer fremden Religion und Gesittung. Man empfing davon einen sehr lebhaften Eindruck und jedenfalls ist der Islam keine so üble Religion. Die Türken sind dort die anständigsten Menschen. Aber freilich Europäer könnten mit einer solchen Religion gar nicht leben.“¹³ Die Reise in die Türkei tut Troeltsch gut und gibt ihm die wichtige Gelegenheit, sich einer neuen religiösen Tradition zu öffnen.

Für Troeltsch ist die Theologie mächtig in Bewegung geraten. Er wird zum Wortführer der jungen theologischen Linken, die sich vom Ritschlianismus der Älteren, von deren stärkerer Neigung zum Kirchlichen, Dogmatischen und Konfessionellen, abzugrenzen sucht.¹⁴ Auch setzt er sich kritisch mit dem Berliner Theologen Julius Kaftan auseinander, der – im Gegensatz zu Troeltsch – das Christentum aus der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung der Religionen heraushalten will.

Troeltsch sucht den Dialog und die Auseinandersetzung, nicht weil er streitsüchtig wäre, sondern weil er seine eigene Meinung auf dem Schleifstein des Dialogs zu schärfen und notfalls zu korrigieren sucht. Zuweilen veröffentlicht er Aufsätze, die er noch nicht für abgeschlossen hält, um sie der Kritik und Diskussion der Kollegen auszusetzen und dann – unter Aufnahme ihrer Argumente – in neuer, abgesicherterer Form zu publizieren. Dabei geht es oft weniger um Ergebnis- und Detailfragen als um Methodenfragen. Daraus folgt, „dass Troeltsch die Veränderung seiner Ansichten für das Normale, das Beharren bei ihnen für das Ungewöhnliche angesehen hat. Für Troeltsch war die literarisch-wissenschaftliche Arbeit ein Prozess, der nach vorne wies und bei dem neue Einsichten und Erkenntnisse ganz selbstverständlich waren.“¹⁵

In der Auseinandersetzung mit dem Kaftan-Schüler Friedrich Niebergall erläutert Troeltsch, was er unter der „historischen Methode“ versteht: Er versteht darunter (1) zum einen die *historische Kritik*, also eine Haltung, die in kritischer Distanz zum Traditionsstoff bleibt und dessen Ergebnisse immer nur in Wahrscheinlichkeitsurteilen zum Ausdruck gebracht werden können; (2) zum andern das *Wahrnehmen von Analogien*, zeige doch die Theologiegeschichte, dass man

13 Brief an Bousset vom 1. Januar 1900, UB Göttingen; zit. nach: Drescher, a.a.O., S. 120.

14 Drescher, a.a.O., S. 147 f.

15 A.a.O., S. 224 f.

christliche Überlieferungen nicht als analogielos hinstellen dürfe; es mag Ausnahmen geben (wie das sittliche Charakterbild Jesu oder seine Auferstehung), aber insgesamt können durch einen geschärften historischen Blick zahlreiche Analogien wahrgenommen werden; und schließlich (3) gehöre die *Korrelation* dazu, die bedeute, dass kein historisches Phänomen isoliert für sich betrachtet werden dürfe, sondern seine Vorläufer und Begleiterscheinungen hat, sodass man die Verflochtenheit eines historischen Phänomens berücksichtigen muss.¹⁶

Troeltsch unterscheidet zwischen der „dogmatischen Methode“ und der „historischen Methode“. Schon in dieser Unterscheidung liegt eine Wertung. Es zeigt sich hier die Modernität und Liberalität seiner Theologie. Die historische Methode ist für ihn die moderne, zeitgemäßere. Für sie sei entscheidend, dass sie in der Lage ist, Vergangenes lebendig zu machen und neue Einsichten zu vermitteln.¹⁷ Der Theologe hat sich zu entscheiden, entweder für eine vorbehaltlose Anerkennung des historischen Vorgehens, verbunden mit allgemeinen Grundannahmen über die Geschichte, oder für ein metaphysisches Prinzip im engeren theologischen Sinne, das für seinen Gegenstand, das Wunder und die übernatürliche Autorität, eine besondere Erkenntnismethode verlangt.¹⁸ In der vorbehaltlosen Anerkennung der historischen Methode lauert aus Sicht der Tradition freilich eine Gefahr, die man in Kauf zu nehmen hat. Denn, so spitzt Troeltsch zu: „Wer ihr [der historischen Methode] den kleinen Finger gegeben hat, der muss ihr auch die ganze Hand geben. Daher scheint sie auch von einem echt orthodoxen Standpunkt aus eine Art Ähnlichkeit mit dem Teufel zu haben.“¹⁹

Mögen andere Theologen intensiver als Troeltsch die historische Methode eingesetzt haben, so ist es Troeltsch zu verdanken, ihre Voraussetzungen und Konsequenzen theologisch scharf in den Blick genommen zu haben. Hans-Georg Drescher dazu: „Dass Troeltsch als erster die methodischen Zusammenhänge, die theologischen Aspekte und Konsequenzen historisch-kritischer Arbeit wahrgenommen, dass er die Prinzipien der neuen Methode herausgearbeitet und in der Beziehung von Exegese und Dogmatik ein fortdauerndes Problem gesehen hat, bleibt sein Verdienst.“²⁰

Den Enthusiasmus, den Troeltsch der neuen Geschichtsphilosophie, der Religionsgeschichte und der historischen Methode entgegenbringt, wird man u.a. seiner Jugend zuschreiben müssen. Selbst um die Jahrhundertwende ist er erst 35. Mit 36 Jahren heiratet er Marta, die Tochter eines Offiziers und Guts-

16 A.a.O., S. 162 f.

17 A.a.O., S. 164.

18 A.a.O., S. 165.

19 Ernst Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften II)*, Tübingen 1913, S. 734.

20 Drescher, a.a.O., S. 166.

besitzers aus Mecklenburg. Im Vergleich zu ihm entstammt sie einer konservativen Welt. Ein Erbe stellt sich erst 1913 ein. Anfangs erweist sich Marta als eine etwas kränkliche, nervöse Frau, die sich zunächst schwer tut, Gäste zu bewirten. Sein Biograph Drescher meint, dass für Troeltschs Ehe zutreffen könnte, was er, Troeltsch, schon Jahre zuvor in einer Predigt formulierte: „Menschenliebe vermag niemals aus zwei Menschen Einen zu machen, vermag nie ganz sich hinzugeben und ganz zu empfangen. Es bleiben doch immer zwei Menschen, von denen jeder sich selbst zu tragen hat.“²¹

Neben Familie und Universitätspflichten hat Troeltsch auch den Austausch mit Kollegen anderer Fakultäten gesucht. Er gehörte einem Heidelberger Kränzchen an, „Eranos“ genannt, das aus Professoren verschiedener Fachrichtungen bestand. Man traf sich monatlich einmal an einem Sonntagnachmittag im Hause eines der Kollegen. Bevor man sich zu Tisch begab, trug der jeweilige Gastgeber den Kollegen eine wissenschaftliche Arbeit vor, an die sich eine angeregte Diskussion anschloss. Die Auflage für den Redner war, dass sein Vortrag eine Beziehung zur Religion haben sollte. Der Theologe Adolf Deissmann bekannte später: „Ich habe niemals eine so hochstehende und so ergiebige Form akademischen Austauschs mit freundschaftlich-geselliger Geistigkeit wiedererlebt.“²²

Zu diesem Kränzchen gehörten auch der Kunsthistoriker Carl Neumann und der Philosoph Paul Hensel. Vor allem aber war es Max Weber, der in Heidelberg einen Lehrstuhl für Nationalökonomie innehatte und mit dem Troeltsch eine lange Freundschaft verbinden sollte. Es kommt dazu, dass die beiden Familien sogar ein gemeinsames Haus bewohnen. Hier, in der Ziegelhäuser Straße 17 jenseits des Neckars, hat man einen wunderschönen Blick auf den Fluss, die Heidelberger Altstadt und das Schloss.

Mit Weber reist Troeltsch 1904 auch in die USA zum Evangelisch-Sozialen Weltkongress, einer von Theologen, Volkswirtschaftlern, Politikern und Juristen gegründeten Vereinigung, die soziale Probleme vom Standpunkt der protestantischen Ethik behandelt. „Ich betrachte diese Reise als eine der wertvollsten Errungenschaften meines Lebens“, schreibt er anschließend.²³ Mehr noch als von dieser Reise hat Troeltsch aber von Max Weber profitiert, von dem er später bemerken sollte, dass er „jahrelang in täglichem Verkehr die unendlich anregende Kraft dieses Mannes“ erfahren habe.²⁴ □ (wird fortgesetzt)

21 Aus der Predigt über Eph 2,4-9, Examensunterlagen zur Anstellungsprüfung, Landeskirchliches Archiv Nürnberg; zit. nach: Drescher, aa.O., S. 172.

22 *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 1, Leipzig 1925, S. 65 ff.; zit. nach: Drescher, aa.O., S. 209 f.

23 Brief an H. Münsterberg vom 15. Oktober 1904, Boston Public Library, unveröffentlicht; zit. nach: Drescher, aa.O., S. 184.

24 In seinem Nachruf auf Max Weber vom 20. Juni 1920, abgedruckt in: *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen 1925, Neudruck Aalen 1966; zit. nach: Drescher, aa.O., S. 209.

RELIGION OHNE GOTT?

Eine Auseinandersetzung mit Ronald Dworkin

Da unsere Welt immer undurchschaubarer, unsicherer, bedrängender wird, suchen immer mehr Menschen ihr Heil in religiösem Trost. Man spricht von einer „Wiederkehr der Religion“ – aber wie tragfähig ist sie? Hält sie Maßstäben kritischer Aufklärung stand? Seit längerem etabliert sich ein neuer Atheismus, der jeglichen Gottesglauben (von Richard Dawkins „Gotteswahn“ genannt) aggressiv bekämpft. Da ist es verdienstvoll, dass nun der amerikanische Philosoph Ronald Dworkin zwischen den unheilvoll aufeinanderprallenden Extremen zu vermitteln sucht. Wie groß das öffentliche Interesse an solcherlei Vermittlungsversuchen ist, zeigt die Tatsache, dass der „Spiegel“ in seiner letztjährigen Pfingstausgabe Dworkins Buch „Religion ohne Gott“ in den Mittelpunkt seiner Titelseite stellte.

Ronald Dworkin erinnert daran, dass Albert Einstein sich als tief religiösen Menschen empfunden hat, sich aber außerstande sah, an einen personalen Gott zu glauben. Diese Position bezeichnet Dworkin als „religiösen Atheismus“ – er sieht sie gleichsam in der Mitte zwischen dem „Theismus“, der an einen personal handelnden Gott glaubt, und einem „Atheismus“, den er „naturalistisch“ nennt und der wertfrei und sozusagen kaltherzig jede religiöse Grundhaltung ablehnt. Auf der einen Seite verbindet den „religiösen Atheismus“ mit dem Theismus die Religiosität, auf der anderen Seite mit dem naturalistischen Atheismus eben der A-Theismus, also die Ablehnung des Glaubens an einen personalen Gott. Zur Kennzeichnung von „Religion“ ist für Dworkin allein die religiöse „Haltung“ entscheidend, bei deren Beschreibung wiederholt das Wort „Ehrfurcht“ auftaucht. Beim „Theismus“ kommt zu dieser Haltung noch der Glaube an bestimmte Inhalte hinzu, wie wir sie z.B. aus den Glaubensbekenntnissen kennen, nach Dworkin muss die religiöse Haltung aber nicht mit einem inhaltlichen Gottesglauben verbunden sein.

Was versteht Dworkin unter religiöser Haltung? Für ihn besteht sie aus zwei Elementen: erstens dem Verantwortungsgefühl gegenüber uns selbst und gegenüber unseren Mitmenschen, unser Leben möglichst gut zu gestalten, zweitens dem gläubigen Ergriffensein von der „Schönheit“ des Universums. Mit Recht fühlt sich der „Spiegel“ erinnert an die berühmten Worte Kants, auf den Dworkin selber sich allerdings nicht bezieht: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je

öfter und anhaltender sich das Nachdenken (!) damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir [...].“ („Beschluss“ der Kritik der praktischen Vernunft). In der Darlegung beider Elemente bleibt Dworkin freilich vage: sowohl bei der Begründung und Präzisierung von Verantwortung als auch beim Aufzeigen der angeblichen „Schönheit“ des Universums, die er mit vielerlei Anleihen bei modernen Physikern begrifflich zu machen versucht (wobei jedoch der illusionslose Blick auf die zerstörerischen Seiten unserer Welt ausbleibt, dem z.B. Albert Schweitzer aus Gründen der Wahrhaftigkeit nicht ausgewichen ist). Indem Dworkin meint, dass wir bei ernsthafter Besinnung nicht umhin können, uns für Verantwortung und für die Anerkennung der Schönheit des Universums zu entscheiden, ist sein Eintreten für religiösen Atheismus mit dem Anspruch verbunden, dass diese Art von Religiosität nicht nur eine beliebige Möglichkeit unter anderen darstellt, sondern für alle Menschen verbindlich oder ihnen zumindest anzuraten ist.

Doch ist nun genauer nach Dworkins beiden Zentralbegriffen zu fragen, die auch den Titel seines Buches bestimmen: nach „Religion“ und nach „Gott“. Ich möchte in Kürze zu zeigen versuchen, dass Dworkin beide Begriffe zu eng fasst und dass es nur dadurch möglich ist, sie so voneinander zu trennen, wie er es tut.

Zunächst zur „Religion“: Für Dworkin umfasst die religiöse Haltung nur ethische und ästhetische Aspekte, das existentielle Thema von Not und Geborgenheit hingegen fehlt. Wenn Religion aber die Verankerung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit meint, dann schließt sie – neben der dankbaren Hinnahme des eigenen Lebens als Chance und der ihr entsprechenden ethischen Bewährung – auch die Hoffnung auf letzte Geborgenheit, ja sogar ihre Gewinnung ein. Religion umfasst immer beide Seiten: nicht nur den „Anspruch“, wie wir „leben sollen“, sondern auch den „Zuspruch“, wie wir „leben können“ (vgl. Jesu „Seligpreisungen“). Sogar eine „innerweltlich“ argumentierende Anthropologie (wie z.B. diejenige Wilhelm Kamlahs) kann Lösungen für diese bei Dworkin fehlende Problematik anbieten, indem sie zeigt, wie Menschen durch die „Grunderfahrung“ der „Gelöstheit“, also der Befreiung von eigenmächtiger Ich-Befangenheit nicht nur leben, sondern am Ende auch sterben können¹.

Gerade aber das Nachdenken über den Tod fordert dazu heraus, über unser Leben und über die Weise, wie uns während dieses Lebens die Welt erscheint, hinauszufragen. (Am Rande sei angemerkt, dass Dworkin sich mit der inzwischen intensiveren Erforschung von „Nahtodeserfahrungen“ nicht auseinandersetzt.) Unverkürzte Religion lässt sich also nicht trennen von der Frage nach „transzendenter“ Wirklichkeit, also nach „Gott“.

1 Vgl. H.-G. Wittig, *Sterben lernen – Philosophie angesichts des Todes*, in: Werner Zager (Hg.), *Tod und ewiges Leben*, Leipzig 2014, S. 33-44

Was versteht Dworkin unter „Gott“? Aufschlussreich ist sein Bezug auf den Theologen Paul Tillich (der seinerseits im Gespräch mit Einstein war). Wenn man, wie Dworkin es tut, „pantheistische“ Gottesverständnisse beiseite schiebt und sie dem Atheismus zurechnet (S. 46), dann wird Gott rasch einseitig als handelnde, in das Weltgeschehen eingreifende Macht verstanden, und dann muss mit Tillich kritisch gefragt werden, ob hierin nicht eine für den Fundamentalismus typische Verkleinerung Gottes liegt, indem Gott nicht mehr als Urgrund alles Seienden gilt, sondern in unserer Welt auftritt, als wäre er eine bloß innerweltliche Macht unter anderen. Da Tillich diese verkürzte Auffassung nicht teilen kann, kommt Dworkin zu dem Ergebnis, dass er „die Existenz eines personalen Gottes [...] zugleich leugnete und bejahte“, also „beides war, ein religiöser Theist und ein religiöser Atheist“ (S. 41). Dass die beiden Positionen, zwischen denen Tillich aus Dworkins Sicht nur „dunkel“ schwankt, in Wahrheit gerade zusammengehören, kommt ihm nicht in den Sinn. Um deutlich zu machen, was damit gemeint ist, muss etwas weiter ausgeholt werden.

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. Derjenige, der für das moderne, durch die Aufklärung hindurchgegangene Bewusstsein diese Grundeinsicht wohl nach wie vor am klarsten herausgearbeitet hat, ist Immanuel Kant, und es rächt sich, dass Dworkin, wie gesagt, auf ihn nicht Bezug nimmt. Mit Kants Bedeutung für Religion und Theologie habe ich mich an anderen Stellen ausführlicher befasst.² Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen der Weise, wie die Welt uns Menschen mit unseren (evolutionär entstandenen) Erkenntnismöglichkeiten „erscheint“, und der eigentlichen Wirklichkeit „an sich“. Konsequenterweise müssen wir (wie oben schon erwähnt) über die Erscheinungswelt hinausfragen, ohne doch diese Fragen inhaltlich beantworten zu können (zumindest nicht auf bloß theoretischer Ebene) – schon in dieser nötigen Bescheidung auf die Inselhaftigkeit unserer Erkenntnis liegt die Kritik jeglichen „Zuvielwissens“ (Kamlah): sowohl des tendenziell oft fundamentalistischen „theistischen“ wie auch des militant „atheistischen“ Zuvielwissens.

Dennoch sind wir im Blick auf das entscheidende Thema „Gott“ nicht zur Ratlosigkeit verdammt, sondern dürfen Vermutungen wagen: Was bedeutet es denn, dass Gott der Urgrund unserer Wirklichkeit ist? In dieser Wirklichkeit ist

2 H.-G. Wittig, *Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel. Über den Zusammenhang von Theologie, Anthropologie und Pädagogik bei Rousseau, Kant und Pestalozzi*, Heidelberg 1970; Peter Kern/H.-G. Wittig, *Notwendige Bildung. Studien zur Pädagogischen Anthropologie*, Frankfurt a.M./Bern/New York 1985; H.-G. Wittig, *Humane Religion als Hoffungsanker zwischen religiösen Verirrungen und wissenschaftsgläubigem Atheismus*. Ein Dank an Kant, in: *Freies Christentum*, Jg. 65 (2013), S. 148-159.

auf wundersame Weise Leben entstanden – also ist Gott der Ermöglichungsgrund auch des Lebens. Leben braucht, um sich zu erhalten, wenigstens ein Minimum an „Wissen“ über das, was ihm schadet und was ihm nützt; in der Evolution war das weitere Wunder möglich, dass sich in Lebewesen eine seelische „Innenseite“ herausbildete und schließlich ein zunehmend bewussteres Streben nach „Wahrheit“ – so ist Gott auch Grund von Seele und Wahrheitssuche, in diesem Sinne also von Wahrhaftigkeit. Damit der von instinktiver Regulierung weitgehend freigesetzte Mensch bei der Gestaltung seiner Lebenswelt nicht Schiffbruch erleidet, muss der zweckrationale „Verstand“ durch die dem Ganzen verantwortliche „Vernunft“ ergänzt werden, diese Verantwortlichkeit aber muss nicht „Gesetz“ bleiben, sondern kann „erfüllt“ und überboten werden durch eine „Liebe“, die zugleich die Bedingung weltweit gelingenden Miteinanderlebens ist und die über die Grenzen des eigenen Lebens hinaus Hoffnung erlaubt, eine Hoffnung auf die Güte der allumfassenden Wirklichkeit – also ist Gott auch Grund von personaler Verantwortlichkeit, von Liebe und Hoffnung.

Diese Umriss eines Gottesverständnisses, das von Kant her möglich wird, gehen weit über Dworkins Auffassung desjenigen „Theismus“ hinaus, den er ablehnt. Welche andersartige Grundhaltung sich aus dem hier skizzierten Verständnis von Religion und Gott ergibt, deutet Albert Schweitzer in einigen Sätzen an: „Wer erkannt hat, dass die Idee der Liebe der geistige Lichtstrahl ist, der aus der Unendlichkeit zu uns gelangt, der hört auf, von der Religion zu verlangen, dass sie ihm ein vollständiges Wissen von dem Übersinnlichen biete. Wohl bewegt er die großen Fragen in sich, was das Übel in der Welt bedeute, wie in Gott, dem Urgrund des Seins, der Schöpferwille und der Liebeswille eins seien, in welchem Verhältnis das geistige und das materielle Leben zueinander stehen und in welcher Art unser Dasein vergänglich und dennoch unvergänglich sei. Aber er vermag es, sie dahingestellt sein zu lassen, so schmerzlich ihm der Verzicht auf die Lösung ist. In dem Wissen vom geistigen Sein in Gott durch die Liebe besitzt er das eine, was nottut.“

Einerseits beachtet Schweitzer also die Grenzen unserer Erkenntnis, andererseits sieht er, dass in einem unverkürzten Gottesverständnis pantheistische Aspekte (die Dworkin dem Atheismus zurechnet) und theistische Aspekte notwendig zusammengehören. Er fährt fort: „Pantheistisch ist jedes lebendige Christentum insoweit, als es alles, was ist, als in dem Urgrund alles Seins seiend ansehen muss. Zugleich aber steht jede ethische Frömmigkeit über aller pantheistischen Mystik dadurch, dass sie den Gott der Liebe nicht in der Natur findet, sondern von ihm nur dadurch weiß, dass er sich als Wille der Liebe in uns kundgibt. Der Urgrund des Seins, wie er in der Natur in Erscheinung tritt, ist

uns immer etwas Unpersönliches. Zum Urgrund des Seins aber, der als Wille zur Liebe in uns offenbar wird, verhalten wir uns als zu einer ethischen Persönlichkeit. Der Theismus steht nicht in Gegensatz zum Pantheismus, sondern erhebt sich aus ihm als das ethisch Bestimmte aus dem naturhaft Unbestimmten.“⁴³

Ergebnis: Der Intention Dworkins, zwischen einem oft fundamentalistischen Theismus und einem oft militanten Atheismus religionsphilosophisch zu vermitteln, kann nur zugestimmt werden – in der Tat brauchen wir für ein friedliches Zusammenleben nichts so sehr wie verantwortungsvolle Verständigung. Bei genauerem Hinsehen aber zeigt sich, dass sowohl sein Religionsbegriff als auch sein Gottesbegriff korrigierender Ergänzung bedürfen – die von vielen vorschnell für nicht mehr aktuell gehaltene Tradition von Kamlah, Kant, Schweitzer hält hier überzeugende Antworten bereit, und den Kirchen sei, wenn sie wahrhaft zukunftsfähig werden wollen, dringend empfohlen, diesen Schatz endlich zu würdigen und zu nutzen. □

Prof. Dr. phil. Hans-Georg Wittig war Professor für Allgemeine Pädagogik an den Pädagogischen Hochschulen Lörrach, Karlsruhe und Freiburg. Wittig, Vorstandsmitglied im *Bund für Freies Christentum*, lebt in Lörrach.

Der vorliegende Beitrag erschien zuerst im Dezember 2014 im *Deutschen Pfarrerblatt* und wird hier mit freundlicher Genehmigung des *Pfarrerblatts* abgedruckt.

*Gott ist die Tiefe des Seins.
Gott ist nicht in der Welt, er ist der Grund aller Dinge.
Gott ist etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.
Gott ist das, was die Welt im Innersten zusammenhält.
Gott ist das, was einen Menschen unbedingt angeht.
Gott ist, worauf du dein Herz hängst.
Gott ist Postulat moralischen Handelns.
Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit.
Aber erst, wenn die letztgültige Wirklichkeit uns als Ruf entgegentritt
und unser Leben zur Antwort wird, verwandelt sie sich in „Gott“.*

Gerd Theißen⁴

3 A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken* (1931), in: ders., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hg. v. R. Grabs, Bd. 1, Zürich 1974, S. 247 f.; vgl. dazu H.-G. Wittig, „Beginnender Untergang der Menschheit ist unser Erlebnis“. Albert Schweitzer als Wegbereiter einer zukunftsfähigen Kirche, in: *Deutsches Pfarrerblatt*, Jg. 112 (2012), S. 332-336

4 Gerd Theißen, *Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2013, S. 49 ff.

BUCHBESPRECHUNGEN

Lexikon: Christentum und Islam

Richard Heinzmann (Hg.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, 2 Bände, Herder: Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2013 (ISBN 978-3-451-30684-6), 851 Seiten, 38,00 Euro.

Das anzuzeigende *Lexikon des Dialogs* erschien zugleich in deutscher wie in türkischer Sprache als Ergebnis einer Zusammenarbeit zwischen der 2003 gegründeten Eugen-Biser-Stiftung sowie der Universität Ankara. Um des überschaubaren Umfangs willen beschränkte man sich „auf je ca. 330 Grundbegriffe aus Christentum und Islam“, wobei die beiden Religionen unabhängig voneinander, und zwar von deutscher (christlicher) und türkischer (muslimischer) Seite, dargestellt werden (S. 12). Ziel des Lexikons ist es, Brücken zwischen Christentum und Islam zu bauen. Daher ist es zum einen nicht für fachwissenschaftliche Kreise, sondern für eine breite, interessierte Öffentlichkeit bestimmt. Zum anderen – und das macht das Lexikon besonders reizvoll – wird keine religionswissenschaftliche Darstellung von Christentum und Islam geboten, sondern eine Darstellung aus der jeweiligen Innensicht der kompetenten christlichen wie muslimischen AutorInnen heraus. Zu den AutorInnen ist anzumerken: Während auf christlicher Seite unter den vergleichsweise wenigen, nämlich nur 24, zumeist katholischen Autoren keine Frau zu finden ist, finden sich unter den 54 muslimischen AutorInnen (zumeist von der Islamisch-Theologischen Fakultät Ankara) immerhin fünf Frauen.

Bei den je 330 Grundbegriffen gibt es einschließlich der jeweiligen Korrelate weit mehr

als 200 parallele Artikel, die eine Vergleichbarkeit der christlichen bzw. muslimischen theologischen Sichtweisen begünstigen. Darüber hinaus wurden um der Perspektive auf das Ganze der jeweiligen Religion willen „auch Stichworte aufgenommen, die in der je anderen Religion keine Entsprechung haben, aber für das je eigene Selbstverständnis unverzichtbar sind“ (S. 16). Um einen genaueren Eindruck der eröffneten Sichtweisen zu ermöglichen, möchte ich im Folgenden einige parallele Artikel als Beispiele herausgreifen.

Im Artikel *Absolutheitsanspruch* relativiert der christliche Autor diesen Anspruch insofern, als er ihn als lediglich subjektiven Anspruch aller Gläubigen betrachtet, die fest von der unüberbietbaren Wahrheit der eigenen Religion überzeugt und nicht bereit sind, „diesen Anspruch in einem interreligiösen Dialog auch nur vorläufig aufzugeben“. Hingegen hält er einen objektiven Absolutheitsanspruch, „der auch jenseits der Glaubenszustimmung argumentativ bewiesen werden könnte“, für unmöglich (S. 36). Demgegenüber scheint der muslimische Autor einen objektiven Absolutheitsanspruch zu vertreten. Freilich bezieht er ihn vor allem auf das Gebot des Monotheismus („Es gibt keine Gottheit außer Gott.“) als der grundlegendsten islamischen Wahrheit, die „im Islam in keinerlei Weise revidiert werden“ darf (S. 36). In diesem Sinne lehnt der Islam nach Meinung des Autors „relative oder pluralistische Wahrheitsauffassungen ab und betrachtet innerhalb der Offenbarungsreligionen die eigene Auffassung von Gott als die grundlegende Wahrheit“ (S. 37 f.). Die Frage an den Autor ist nun u.a., ob diese grundlegende Wahrheit die monotheistischen Offenbarungsreligionen nicht verbindet, der islamische Absolutheitsanspruch also insoweit keinen trennenden Charakter hätte.

Bemerkenswert ist, dass es von islamischer Seite als Korrelat zum christlichen Artikel *Inkar-*

nation einen Artikel *Einwohnung* gibt. Dort weist der Autor darauf hin, dass es die Vorstellung von Gott, der „im Körper eines seiner Geschöpfe auf die Erde gekommen sei“, auch in einigen muslimischen Sekten gab (z.B. Nusairier, Drusen, extreme Schia). „Demnach habe das göttliche Wesen, sei es teilweise oder vollständig, in einigen Personen Wohnung genommen. Diese hätten dadurch eine göttliche Identität angenommen.“ Indes fügt er sogleich an, dass diese Vorstellung der vorherrschenden Auffassung islamischer Theologie abgeht, um schließlich zuzuspitzen: „Der Gedanke der Einwohnung widerspricht dem Islam.“ (S. 154) Ungeachtet dieser strikten Zurückweisung zeigt der Artikel gleichwohl, dass die Vorstellung der Inkarnation nicht einmal der islamischen Tradition gänzlich fremd ist – ganz zu schweigen von den ostasiatischen Traditionen. Im Übrigen wäre an dieser Stelle auch an die Einwohnung Gottes in einer Schrift, dem Koran, nachzudenken, was freilich im vorliegenden Artikel nicht geschieht; vielleicht weil eine solche Formulierung nicht üblich ist.

Die Artikel *Frau* sind recht unterschiedlich, was die kritische Einschätzung der eigenen Tradition betrifft. Während der christliche Autor die eigene Tradition sehr kritisch beurteilt, zeigt der muslimische Autor eher apologetische Tendenzen. Dazu zwei Zitate: „Eine Gleichberechtigung der Frau findet derzeit nicht [...] im Raum der Kirche statt, sondern ist vielmehr ein Kennzeichen [...] von säkularer Gesellschaft und säkularem Staat, für den allerdings der christliche Gedanke der Gleichheit aller Menschen eine wichtige Voraussetzung ist.“ (S. 207 f.) „Der Koran und die Sunna lassen leicht erkennen, dass traditionelle Überlieferungen und Bewertungen, durch die Frauen benachteiligt und herabgewürdigt werden, nichts mit der islamischen Religion zu tun haben.“ Vielmehr spiegeln sie den soziokulturellen und -ökonomischen Kontext der damaligen Zeit (S. 209).

Dass *Liebe* in christlicher Sicht nicht nur im Zentrum des Gottesverständnisses, sondern auch im Zentrum der Ethik steht, ist alles andere als überraschend. Dass dieser Begriff für das islamische Selbstverständnis ebenfalls von zentraler Bedeutung ist, überrascht vielleicht schon eher. Jedoch schreibt der muslimische Autor u.a. die folgenden überaus bemerkenswerten Sätze: „Liebe ist die Grundlage der Beziehung zwischen Gott und Mensch und auch jene der Menschen untereinander.“ Liebe ist „das Fundament der Religion“. Im Sinne der koranischen Selbstbezeichnung Gottes als der Erbarmender, der Barmherzige „kann gesagt werden, dass Gott selbst Liebe ist“ (S. 449). Der Islam „ist eine Religion, deren Ziel es ist, die Liebe in den Herzen der Menschen zum bestimmenden Prinzip zu erheben“ (S. 450).

Auch die Ausführungen zum Stichwort *Toleranz* unterscheiden sich in ihrer selbstkritischen Einschätzung. Der christliche Autor sieht die Geschichte der christlichen Kirchen „weitgehend von Intoleranz geprägt“, was sich erst seit dem 16. Jahrhundert änderte. Dabei hatte die „Ablehnung der Toleranz durch Christen [...] sowohl machtpolitische als auch ideologische Gründe, denn die jeweilige christliche Kirche verstand sich häufig als die einzig wahre und vollkommene Religion“ (S. 681 f.). Demgegenüber versteht der muslimische Autor den Islam prinzipiell als tolerant, denn für „monotheistische Religionen, die mit ihren Prinzipien Liebe, Barmherzigkeit und Mitgefühl alle Menschen erreichen wollen, ist Gott die Quelle der Toleranz“ (S. 682). Demgemäß haben sich Muslime „im Lauf ihrer Geschichte gegenüber den Anhängern anderer Religionen in der Regel tolerant verhalten“. Und nach dem Koran ist Muhammad „den in seiner Umgebung lebenden Personen mit Milde und Toleranz“ begegnet. Dagegen waren seine überlieferten gewaltsamen Auseinandersetzungen mit den jüdischen

Stämmen in Medina „vorwiegend politischer Natur und hatten nicht unmittelbar mit deren Religionszugehörigkeit zu tun“ (S. 683).

Ich hoffe, mit diesen wenigen Stichproben einen ungefähren Eindruck vom vorliegenden Lexikon vermittelt zu haben. Den am christlich-islamischen Dialog Interessierten möchte ich es, wenngleich nicht uneingeschränkt, empfehlen. In den teils eher geschichtlich, teils eher systematisch, teils vor allem problemorientiert angelegten Artikeln wird abseits von gelehrten Auslassungen Wesentliches der jeweiligen Tradition zusammengefasst, ohne doch deren Vielfalt auszublenden, was gerade im Blick auf die islamische Tradition sehr interessant ist. Freilich ist die Darstellung der jeweiligen Stichworte nahezu ausnahmslos von traditionellem Denken geprägt. So ist immer wieder von *dem* Christentum, *dem* christlichen Glauben, *dem* Islam, *dem* Koran als quasi letzten Berufungsinstanzen für die dargelegten Positionen die Rede, obwohl doch allein schon die Vielfalt der jeweiligen Traditionen einer solchen Reduktion widerspricht. Das m.E. gravierendste Defizit des Lexikons mag mit dieser traditionellen Herangehensweise sowie dem entsprechenden Dialogverständnis zusammenhängen. Demnach darf es bei einem religiösen Dialog keinesfalls darum gehen, die eigene Identität aufzugeben (S. 16 und 130 ff.). Demgemäß werden die dargestellten christlichen und islamischen Positionen bis auf wenige Ausnahmen (Koran, Offenbarungsanlässe, Psalter) nicht miteinander ins Gespräch gebracht, sondern nur nebeneinandergestellt. Damit sind zwar wichtige Voraussetzungen für einen sachgemäßen Dialog geschaffen – und diese erbringt das Lexikon in hohem Maße; ein Dialog allerdings ist das noch nicht. □

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

Diakonie und Verkündigung

Frieder Schaefer, Diakonie und Verkündigung. Zu ihrer Verhältnisbestimmung in christlichen Hilfswerken, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2014 (ISBN 978-3-374-03766-7), 483 Seiten, 58,00 Euro.

Diakonie und Verkündigung gehören aus christlicher Sicht – und nach Meinung des Autors dieser Studie – eng zueinander, auch wenn sie sachlich zu unterscheiden sind. Die Predigt der Guten Nachricht kann ohne die soziale Hinwendung zu den Armen und Bedürftigen letztlich nicht wirklich überzeugen; und soziale Hilfe seitens kirchlicher Werke wäre ohne das sie begleitende und begründende Evangelium ebenfalls nur eine halbe Sache. Das Christentum ist jedenfalls gekennzeichnet durch das Zusammenwirken von Wort und Tat, Predigt und Dienst, Kerygma und Diakonie – ganz wie es Jesus Christus selbst vormachte und wie es zahlreiche Missionsgesellschaften es ihm nachzumachen versuchten. Ein historischer Rückblick des Autors auf die äußere und innere Mission zeigt, dass zahlreiche Missionare – wie etwa Johann Hinrich Wichern – sich zugleich als Diakone und Evangelisten verstanden.

Frieder Schaefer zeigt dann allerdings auf, wie dieses enge Verhältnis von Diakonie und Verkündigung durch die Herausbildung und Verselbständigung der sozialen Wohlfahrtspflege und ihrer diakonischen Organisationen ab der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgebrochen wurde. Karitative Hilfswerke konzentrierten und spezialisierten sich auf diverse soziale Dienstleistungen, ohne sich für die den Kirchen überlassene Verkündigung

des Evangeliums verantwortlich zu wissen. Verkündigungsaspekte gerieten bei diesen diakonischen Werken in den Hintergrund. Diese Trennung von Diakonie und Verkündigung wurde noch verschärft durch eine von christlichen Hilfswerken betriebene Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Nothilfe, für die eine enge Verknüpfung von Hilfe und Ideologie heutzutage weitgehend als unseriös und unredlich gilt. Hilfe soll ideologiefrei sein und nicht mit Predigt und Evangelisierung verbunden werden. Entsprechende internationale Regelungen gibt es zuhauf. Doch damit wurde nach Ansicht des Autors das christliche Proprium einer ganzheitlichen Hinwendung zur Welt untergraben.

Schaefer's besonderes Augenmerk gilt in einem zweiten Teil der Verhältnisbestimmung von Diakonie und Verkündigung, wie sie am Beispiel von drei großen deutschen christlichen Hilfswerken vorgeführt wird. Er untersucht und vergleicht *Brot für die Welt* (BfdW), die *Vereinte Evangelische Mission* (VEM) und *World Vision Deutschland* (WVD) miteinander und zeigt auf, wie diese drei christlichen Nichtregierungsorganisationen das Verhältnis von Verkündigung und Diakonie verstehen und dadurch ihre Arbeit beeinflussen lassen. Dahinter steht aber auch die Frage, worin sich christliche Hilfsorganisationen von säkularen Hilfswerken unterscheiden.

Alle drei untersuchten Hilfswerke bekennen sich ausdrücklich zum Christentum und ziehen daraus auch einen Großteil ihrer Motivation. Grundsätzlich bejahen sie den holistischen Charakter des Evangeliums, also den ganzheitlichen Ansatz christlicher Nächstenliebe und Hilfsbereitschaft, und damit auch die Zusammengehörigkeit von Diakonie und

Verkündigung. Dennoch sieht die Verhältnisbestimmung der beiden Aspekte zueinander jeweils anders aus, ist sie doch weitgehend geprägt durch die unterschiedlichen Definitionen des jeweiligen Auftrags und Mandats.

Alle drei Werke sind sich darin einig, dass sie „Hilfe in Not“ in verschiedenen Formen leisten. Aber während für die VEM die Verkündigung des Evangeliums ein wesentlicher Bestandteil ihres Auftrags darstellt, sieht BfdW im *Kerygma*-Aspekt eher ein begleitendes und motivierendes Moment, während WVD den Zeugnis-Aspekt in der geleisteten Hilfe selbst, aber auch dadurch gewährleistet sieht, dass Mitarbeiter darüber reden, was sie zum Dienst am Nächsten antreibt. Die beiden letztgenannten Werke sehen ihren Auftrag explizit in der Diakonie (die allerdings im Kontext der Verkündigung praktiziert wird), aber sie offenbaren doch eine unverhohlene Distanz zum Verkündigungs-Aspekt; während die VEM beide Aspekte – Diakonie und Verkündigung – als völlig gleichrangig und aufeinander bezogen versteht und deshalb auch gleichermaßen praktiziert. Insofern hat die VEM – nach Schaefer – ein umfassenderes Missionsverständnis als die beiden anderen Werke, versteht sie (VEM) *Missio Dei* – also die Sendung Gottes für die Welt und in die Welt – doch als Oberbegriff für die beiden Bereiche *Diakonia* und *Kerygma*.

Da der Autor die unterschiedlichen Mandate der drei christlichen Werke sehr wohl zu respektieren weiß, bietet er in einem dritten Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit – quasi als Kompromissformel für alle drei Werke – das Konzept der „Gemeinschaftsbildung“ an – entsprechend dem von Wolfgang Vogelmann einge-

fürten Entwicklungsbegriff vom „Aufbau gerechter Gesellschaften“. Nicht um reine Entwicklungshilfe, Finanzhilfe oder Sozialhilfe müsse es den Hilfswerken gehen, sondern eben um den Aufbau gerechter Gesellschaften. Was aber unter einer „gerechten Gesellschaft“ zu verstehen ist, sei maßgeblich durch ein christliches Vorverständnis geprägt. Hierbei könne auch das eigentliche christliche Proprium zum Tragen kommen, indem solche Konzepte wie Vergebung, Versöhnung, Partnerschaft, Teilen usw. einbezogen werden. □

Kurt Bangert

Kein Christ

Kurt Flasch, Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation, C.H.Beck: München 2013 (ISBN: 9783406652844), 280 Seiten, 19,95 Euro.

Kurt Flasch hat als Historiker und Philosoph eine Besprechung des Christentums vorgelegt, die sehr präzise die Schwachpunkte der christlichen Lehre aufdeckt, um die es bei aufrichtiger Beschäftigung mit dem Textmaterial keine Diskussionen geben dürfte. Der voreingenommene bzw. kirchlich indoktrinierte Christ nimmt für sich jedoch in Anspruch, in der Bibel stehe die Wahrheit, die Wahrheit über Existenz, Natur und Wesen Gottes, die Wahrheit über den Ursprung der Welt, über die Geschichte Israels, die Wahrheit über das Auftreten Jesu und seine Herkunft als von einer Jungfrau geboren, seine Rolle als Welterlöser, seine göttliche Natur, die Wahrheit über die nachösterliche Christusgefolgschaft und

ihre Geschichte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Aber genau diese „Wahrheiten“ bestreitet Flasch, und zwar nicht nur mit philosophisch-theologischen Argumenten, sondern mit handfesten Zeugnissen aus der antiken Geisteswelt. Sein Fazit: in der Bibel stehen Geschichten, schön orientalisch erzählt, voller Poesie und Eindringlichkeit, gewiss mit Kernen von Geschehnissen der vergangenen Jahrhunderte oder Jahrtausende, durchaus von gewissem historischen und religionsgeschichtlichen Interesse, von Aussagen, die dem Leser etwas sagen können, sofern man ein Gefühl für die drängenden Fragen des Lebens hat, woher wir kommen, wohin wir gehen, welchen Sinn Leben und Leiden haben. Aber es sind eben nur Geschichten, nicht die Wahrheit, nicht exakte Beschreibungen der Wirklichkeit.

Kurt Flasch spricht Klartext, ohne Umschweife, ohne Verbrämung, dazu ohne Rücksichtnahme auf sog. religiöse oder gar christliche Gefühle. Sein Stil ist schnörkellos, er geht gerade aufs Ziel zu, nämlich nicht nur einfach zu sagen, dass er kein Christ mehr sei, weil er den schlichten Glauben verloren hätte (die Katholische Kirche war seine geistige Heimat), wie ein Kind, das nicht mehr an den Weihnachtsmann glaubt, sondern weil er den literarischen Zeugnissen der damaligen Zeit entnehmen kann: Die Geschichte ist anders verlaufen, dazu ganz natürlich, nicht übernatürlich.

Der Gott des Alten Testaments (AT) ist für ihn der Wettergott, er ist unbändig zornig und bestraft drastisch, wenn sein Volk oder der Einzelne seinen Anweisungen nicht gehorcht, und zwar kollektiv. Das widerspricht zwar unserem modernen Rechtsempfinden, ist aber die entschei-

dende Disziplinierungsmethode fürs Volk Israel, das in den Bund mit ihm hineingezwungen wird. Von Freiwilligkeit keine Spur; auch von Liebe, Güte und Barmherzigkeit nicht, diese werden nur solange gewährt, wie Gehorsam geleistet wird. Flasch geht mit diesem Gott gnadenlos ins Gericht. Das im AT gezeichnete Bild ist das von poetisch durchaus ansprechenden orientalischen Geschichten, aber eben nur Geschichten, nicht Geschichte, die sich genau so zugetragen hat. Für Flasch halten die meisten Geschichten wie die vom Auszug Israels aus Ägypten, von der Wanderung durchs Rote Meer, bei dem Tausende Ägypter umkommen, dem Volk des Herrn aber kein Haar gekrümmt wird, der überprüfbar Geschichte, wie wir sie spätestens seit dem 19. Jahrhundert durch die historisch-kritische Methode auf den Prüfstand zu stellen wissen, nicht stand. Im AT stehen vom Bewusstsein seiner Einzigartigkeit motivierte Erzählungen eines Volkes über sich und seinen Gott, die uns zwar etwas zu sagen haben, aber nur subjektiv; die trösten können, die in Notzeiten über Wegstrecken hinwegzuhelfen vermögen, die sonst nur schwer zu ertragen wären. In dieser subjektiven Bedeutung ist das AT wertvoll, aber nicht in Bezug auf seine vielfältigen Bezüge sowohl zu natur- als auch geschichtswissenschaftlichen Erkenntnissen unserer Zeit, in Sonderheit Themen wie Schöpfung, Sintflut, Wunder, Kriege, Zeiten, Orte, Begebenheiten und vieles andere mehr betreffend.

Ebenso verhält es sich mit dem Gott der Christen, Gottes Sohn Jesus Christus. Beide Figuren, Gott-Vater und Gott-Christus, seien fiktiv; die Erlösung ebenfalls, auch die Erlöserrolle Christi für

die Menschheit und sein Platz im Himmel zur Rechten Gottes; nichts ist wahr im Sinne von geschichtlich Fassbarem, nichts real in Bezug auf das Weltgeschehen, weder damals noch heute.

Das Thema „Erlösung“ ist in diesem Buch ein zentraler Punkt, den Kurt Flasch intensiv diskutiert. Er fragt: „Erlösung wovon?“ Die entsprechenden Erlösungsideen aus der Anfangszeit des Christentums zeigen konsequente Entwicklungsschritte mit vielfältigen Ausformungen, wobei sich grob drei Hauptlinien ausmachen lassen. „So gab es seit dem 2. Jahrhundert ein Nebeneinander von Erlösungskonzepten: Christus war der Lehrer der Wahrheit; er gab Anteil am göttlichen Leben, und er versöhnte als Sühneopfer.“ (S. 195)

Flasch zeigt kurz und knapp die dualistischen Entwicklungslinien über Paulus (besonders im Römerbrief) und das Johannesevangelium (12,31: Satan ist der Herr dieser Welt) bis zu Augustins Erbsündenlehre im 4. Jahrhundert und Thomas von Aquins Moderation derselben im 13. Jahrhundert sowie zu den Augustins Erbsündenlehre noch verschärfenden Ansichten Luthers im 16. Jahrhundert auf; nach Luther seien Glaubende gewiss, einen versöhnten Gott (*Deum placatum*) zu haben. Als Ergebnis der von Augustinus entwickelten Gnadentheorie, die in der Folgezeit prinzipiell nicht infrage gestellt wurde, bedeutet christliche Erlösung Folgendes:

- aus dieser Welt herausgerettet zu werden,
- die Beendigung der universalen Teufelsherrschaft auf Erden,
- mit der unsterblichen Seele in den Himmel zu kommen.

Wo immer die christliche Botschaft genau genommen und korrekt gepredigt wird, liege ihr bis heute Augustins Gnadenlehre mit einigen Abweichungen zugrunde. Zum fortwirkenden Grundbestand gehören insbesondere folgende Vorstellungen:

- Die Menschheit ist ein einheitlicher Rechtskörper; dieser ist durch Adams Schuld mit seinem Schöpfer verfallen;
- Adams Sünde ist die weltgeschichtliche Urkatastrophe; durch sie erst sind Krankheit, Tod und Konkupiszenz in die Welt gekommen;
- was allen geschieht, die nicht von einer Jungfrau geboren sind, lautet in kraftvoll lutherischen Wendungen so: Sie werden „in Sünden empfangen und geboren, das ist, dass sie alle von Mutter Leibe an voll böser Lust und Neigung sind, keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können [...] dass sie untüchtig sind zu allen Gottes Sachen“;
- Gott liebt die Menschen, besteht aber auf Genugtuung; er fordert ein Sühnopfer wegen der unendlichen Beleidigung durch den Apfelbiss;
- der erzürnte Gott kann allein besänftigt werden durch die Tötung des Gottessohnes am Kreuz (S. 197-198).

Nach Flasch sehen die meisten Christen sich allerdings nicht als in diesen Kategorien erlösungsbedürftig an, ihnen sei das Sündenbewusstsein abhanden gekommen. Daraus folgt:

„Wenn niemand mehr ernsthaft an die augustiniische Erbsündenlehre und Teufelherrschaft einschließlich der sexuellen Vermehrung als Übertragung realer Schuld an Neugeborene glaubt, verliert die Erlösung ihre alte Prägnanz. Die meis-

ten Menschen haben ein anderes Verhältnis zu ihrem Körper.“ (S. 198)

Das Konzept der Erlösung in den NT-Quellen verlangt nach einem Lösegeld, dem Loskauf – durch Opfer. Da die Verletzung der Ehre Gottes unendlich groß gewesen sei, verlange er nach Genugtuung, Schadenersatz und Wiedergutmachung, es bedurfte also eines Opfers. Dies zu leisten war nur einem Menschen möglich, der ohne männliche Befleckung von einer Jungfrau geboren wurde. Das Opfer-Lösegeld hat Jesus Christus mit seinem Tod stellvertretend für die gesamte Menschheit gezahlt, die eigentlich den (ewigen) Tod verdient hätte; zur Versöhnung Jahwes musste (reines) Blut fließen, Christi Blut. Geweihsagt fanden Christen diese Idee schon in der Hebräischen Bibel, z.B. in Jesaja 53 (leider steht bei Flasch Jeremia) sowie in zwei Psalmen.

Beim Lesen dieser Kapitel spürt man, wie sehr Flasch einen solchen Gott ablehnt, wie sehr ihm die Zeichnung eines solchen Gottes dem archaischen Verhältnis zwischen Göttern, Königen, Herrschern jeglicher Art – von der Antike bis in die Neuzeit hinein – und ihren Untergebenen entspricht: Ungehorsam, Beleidigung und Ehrverletzung rufen der Götter und somit auch des Juden-Christengottes Rachegeleüste, Zorn und Vernichtungswillen hervor; nur die milde stimmende Opfergabe, die Zahlung eines Lösegeldes, freiwilliger Tod durch Vergießen von Christi reinem Blut konnte diesen Gott versöhnen. Dass es Gott gefallen und seinen Zorn gestillt haben soll, dass wir Menschen seinen Sohn töteten, ist für Flasch nicht akzeptabel, weder argumentativ-rational noch christlich-theologisch und schon gar nicht emotional.

Im letzten Kapitel (IX) rechnet Flasch fast telegrammstilartig, ohne Zorn und Eifer, mit seinen Kritikern ab, die ein Leben ohne Gott und Glauben als sinnlos ansehen und ihn dafür bemitleiden. Für ihn sind alle Argumente, die er für den christlichen Glauben gehört und geprüft hat, nicht überzeugend, sie sind ihm „unter der Hand zerkrümelt“ (S. 254). Sein Glaube verflög sich, „nicht durch schlagartige Bekehrung, nicht durch ein Außenereignis, sondern durch jahrzehntelanges Anhören untauglicher Argumente, fauler Ausreden und Vertröstungen“. Für Flasch betet der so *ungläubig* Gewordene „keine widrige Beweislage gesund“. Die nachfolgend zitierten Sätze sind für mich programmatisch, wenn er sagt, dass sein Leben keineswegs sinnlos sei. „Ich habe nichts weggeworfen außer Formeln; mir fehlt nichts, was ich einmal hatte. Ich habe nur etwas genauer hingesehen, und dabei bröckelte die barocke Stuckherrlichkeit alter Beweispaläste ab. Ich habe an Inhalt nichts verloren: Ich kenne die Entwicklungsschritte Jahwes; ich lehne seine Opfersucht und Blutrünstigkeit ab; ich beteilige mich nicht an der Lobhudelei, die er sich wünscht. Der himmlische Hofstaat ist schöne orientalische Poesie. Ich streiche Jesus nicht aus meiner Vorstellungswelt. Mich interessiert das Für und Wider der nachweisbaren Wirkungen, die er ausgelöst hat und noch auslöst. Für seine Hoheitstitel verweise ich auf historisch gebildete Theologen, von denen zu lernen ist, wie er zu ihnen gekommen ist. Ich weiß sehr wenig von ihm. Aber sicher ist, dass er in den Evangelien *nicht* sagt: Ich bin wahrer Gott, und zwar die zweite Person der Trinität, außerdem bin ich vollständiger Mensch und lasse mich für euch kreuzigen, damit ihr von der

Erbsünde befreit werdet und Gott euch wieder gnädig sei.“ (S. 255-256)

Kurt Flasch ist (jedenfalls von mir) zu bewundern für seine abschließend feinsinnige Herausarbeitung von Wahrheit, wie sie im poetischen Reichtum der biblischen Geschichten zum Ausdruck kommt; er nennt dafür eine Reihe von Beispielen und ergänzt sie mit ein paar markanten Legenden der nachbiblischen Tradition. Auffällig wohltuend ist seine Betonung der Liebe in den zwei von ihm „ausgegrabenen“ sowie philologisch und philosophisch ausführlich, ja warmherzig besprochenen Zeilen von Hölderlin (S. 264): *Immer, Liebes! gebet. Die Erd' und der Himmel hält.* „Ein Beispiel für poetische Wahrheit für den, dem der Satz etwas sagt.“ (S. 264)

Mir scheint, dass trotz aller wissenschaftlich begründeten Ablehnung der kirchlich-christlichen „Wahrheiten“ bei Flasch etwas übrig geblieben ist, was ich den „universell-positiven Weltgeist“ nennen möchte. Ein so verstandenes und umgesetztes Christentum wäre nicht nur akzeptabel, sondern lebenspendend. Diesen Geist hat sich Kurt Flasch in meinen Augen bewegend bewahrt. □

Dr. Bernd Rieckhof

Weinbergstraße 4, 79249 Freiburg-Merzhausen

Handeln Gottes

Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hg.), Handeln Gottes – Antwort des Menschen, Schöningh: Paderborn 2014 (ISBN 978-3-506-77282-4), 237 Seiten, 29,90 Euro.

Die „Beiträge zur Komparativen Theologie“ wachsen kontinuierlich und

zeugen allein schon durch ihre Anzahl von einem lebendigen christlich-islamischen Dialog hierzulande. Der anzuzeigende Band ist nunmehr der elfte in der Reihe und geht zum größten Teil auf Beiträge zurück, die an der Universität Paderborn mit ihrem Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaft im Rahmen einer muslimisch-christlichen Sommerschule 2011 dargeboten wurden (S. 9).

Die drei Teile des Bandes erörtern zunächst die grundsätzliche Problematik, von einem Handeln Gottes zu reden, sowie die damit verbundene Problematik der Theodizee, und zwar einmal im Islam, zum anderen im Blick auf Jugendliche (S. 11-91). Sodann geht es um die Rolle Jesu aus muslimischer sowie aus christlicher Sicht, hier mit Blick auf eine koranische Christologie (S. 93-133). Schließlich werden unter dem Titel „Der Mensch in seiner Verantwortung vor Gott“ ethische Probleme diskutiert (S. 135-224).

Die Beiträge sind meinem Eindruck zufolge von sehr unterschiedlicher Qualität. Ich greife die fünf heraus, die mir am ehesten lohnend erscheinen. Reinhold Bernhardt, der sich bereits in seiner Habilitationsschrift mit der Problematik des Handelns Gottes befasst hatte, versucht eine grundsätzliche Klärung dessen, was Handeln Gottes heißen kann (S. 13-34). Dazu erläutert er vor allem vier Modelle, mit denen man versucht hat, die Frage nach Gottes Handeln zu beantworten: das Interventionsmodell, das Modell von Gottes Allwirksamkeit, das deistische Modell sowie das Modell, das Gottes Handeln im Sinne einer metaphysischen Erstursache versteht, die durch physische Zweitursachen wirkt. Er selbst will Gottes Handeln bzw. Wirken als „ausstrahlende Präsenz“

verstehen, wobei Gott „im Modus des Geistes“ wirkt, der „hier nicht bloße Idealität, sondern schöpferische Kraft meint, die Leben, Erkenntnis, Glaube, Verstehen, Gemeinschaft schafft“ (S. 31).

Cafer Sadik Yaran, Professor in Samsum (Türkei), erörtert die Problematik der Theodizee im Islam (S. 55-70). Dabei will er das Theodizeeproblem logisch so durchdringen, dass seine Darlegung für Gläubige und Atheisten gleichermaßen verständlich ist. Er geht von zwei Prämissen aus: 1. „Wenn das Übel eine Voraussetzung für ein höheres Gut ist, können diejenigen, die dieses Übel zulassen, nicht der Bösartigkeit bezichtigt werden.“ 2. Die auf der Welt vorhandenen Übel, sowohl moralischer wie auch physischer Art, „sind notwendige Bedingungen für ein solches höheres Gut“ (S. 57). Das höhere Gut nun ist die menschliche Freiheit einerseits, die „weltliche Prüfung“ andererseits. Mit diesen beiden Aspekten will Yaran westliche Denkweise und islamische, vom Koran inspirierte Perspektive verbinden. Daraus kann die folgende Maxime entstehen: „Um geprüft werden zu können, muss der Mensch Willensfreiheit besitzen, aber damit die Freiheit als wertvoll angesehen werden kann, muss sie durch Prüfungen hindurch errungen werden.“ (S. 59)

Die beiden Beiträge des zweiten Teils führen ins Zentrum des christlich-islamischen Dialogs, dürften aber nicht nur deshalb die beiden wertvollsten des Bandes sein. Zuerst betrachtet Mahmoud Ayoub, Professor in Toronto, aus islamischer Perspektive „Jesus Christus als Wort Gottes“ (S. 95-108). Dabei denkt er zunächst allgemein über einige Manifestationen des Wortes Gottes im Islam nach. Dieses hat Anteil „an der göttlichen Erhabenheit und

Transzendenz, ohne dass es deswegen mit ihm [sic] gleichgesetzt werden dürfte“ (S. 95). Als solches transzendiert es auch den Koran, der eine endliche Manifestation des unendlichen Wortes Gottes ist. Wenn daraufhin Jesus im Koran als Wort Gottes bezeichnet wird, zeigt das seine hohe Bedeutung in der islamischen Tradition. Und auch als „Sohn Gottes“ kann Jesus im Islam akzeptiert werden, wenn dieser Titel metaphorisch, nicht biologisch verstanden wird (S. 105). In diesem Sinn resümiert Ayoub, dass die mit dem Koran beginnende islamische Tradition „für die Christen eine bleibende Erinnerung an die Notwendigkeit darstellt, theozentrisch und nicht christozentrisch denken zu müssen. Doch ebenso ist die Christologie eine Erinnerung für die Muslime daran, Gottes Kraft auch in den göttlichen Wesen seiner Geschöpfe verwirklicht zu sehen, in dieser Hinsicht besonders in Jesus Christus.“ (108)

Kommt Ayoub mit seinen Ausführungen der christlichen Tradition weit entgegen, so versucht das Klaus von Stosch umgekehrt von der christlichen Seite aus (S. 109-133). Er ist also im Sinne seiner christlichen Komparativen Theologie bestrebt, „die islamische Würdigung Jesu von Nazaret möglichst ernst zu nehmen und zu prüfen, ob sie ohne Preisgabe der eigenen Wahrheitsansprüche in die eigene Theologie integriert werden kann“ (S. 111). Ergebnis: Das kann sie zu weiten Teilen, etwa was die koranischen Titel Prophet, Gottesknecht, Messias, Heiler, Wort und Geist Gottes, aber auch den, wie bei Ayoub angedeutet, richtig verstandenen Umgang mit dem Titel Sohn Gottes betrifft. Freilich „wird man als Unterschied zwischen Christen und Muslimen festhalten dürfen, dass Muslime in Jesus Gott finden, ohne

ihn deswegen zu vergöttlichen“ (S. 125). Erheblich größere Schwierigkeiten hätte man von christlicher Seite jedoch, wenn der Koran in Sure 4,157 f. tatsächlich die historische Tatsache des Kreuzestodes Jesu leugnete. Denn dann könnte man ihn kaum als mögliches Wort Gottes anerkennen und seiner Christologie mit Wertschätzung begegnen, da zum einen der christliche Erlösungsglaube auf dem Kreuz beruht, zum anderen die Kreuzigung Jesu schlicht ein kaum bezweifelbares historisches Faktum ist (S. 127). Indes, in Bezug auf 4,157 f. gibt es durchaus einigen Interpretationsspielraum, wodurch die christlichen Bedenken zerstreut werden können. Fazit: Es wird deutlich, dass die koranischen Aussagen zu Jesus aus der Perspektive Komparativer Theologie „an vielen Stellen in größerer Konvergenz zur modernen christlichen Theologie stehen als das bisher in der Forschung gemeinhin gesehen wird“ (S. 132).

Nach diesem gewichtigen Beitrag des Herausgebers möchte ich abschließend kurz einen schiitischen Beitrag aus dem dritten Teil erwähnen. Mohammed Reza Beheshti, Professor an der Universität Teheran, erläutert hier einige Grundfragen der islamischen Ethik (S. 137-149). Schon dass er diese Grundfragen in Bezug auf die Ethik Kants darlegen will, ist bemerkenswert. Nach Beheshtis Sicht der islamischen Ethik ist denn auch die moralische Verpflichtung ebenso vernünftig und d.h. glaubensunabhängig einsehbar wie Gut und Böse (S. 142). Außerdem bezieht er sich auf die Menschenwürde in ihrer Schlüsselrolle für die Ethik. Diese „bietet eine nicht zu unterschätzende Grundlage für eine religions- und konfessionsübergreifende Minimaethik, die in den meisten Religionen Anhaltspunkte zu finden vermag.“

Viel wichtiger erscheint es ihm jedoch, angesichts der globalisierten Lebensumstände eine gemeinsame Ethik auszuarbeiten, „die das moralische Verhältnis von Menschen unterschiedlicher Überzeugungen und Glauben zueinander ausdrücklich reflektiert“ (S. 147 f.).

Das Buch zeigt einmal mehr, wie weit sich christliche und islamische Tradition annähern können – in Fragen der Ethik und des Gottesverständnisses, aber auch in zentralen strittigen Fragen wie denen der Christologie. Es zeigt freilich ebenso die begrenzte Offenheit der durch von Stosch vertretenen Komparativen Theologie, die die islamische Würdigung Jesu offensichtlich nur soweit ernst nehmen kann, als sie den eigenen unverrückbaren Wahrheitsansprüchen nicht widerspricht. □

Dr. Wolfgang Pfüller

„ISLAMISCHER STAAT“

IS: Sexueller Dschihad?

Die islamische Terrormiliz „Islamischer Staat“ (IS) hat nach Auskunft mehrerer Medien (Focus vom 08.07.14, Mirror vom 22.06.14, Clarion Project vom 29.06.14) Familien aufgefordert, ihre ledigen Töchter als Sex-Dschihadisten den islamischen Krieger zu übergeben. Wer sich weigere, dem drohe der Tod. Aufgehängte Plakate oder verteilte Flyer hätten Familien befohlen, ihre Töchter den Milizen zur

sexuellen Unterstützung des Dschihad, des „Heiligen Krieges“, zu übergeben. Zudem seien Gotteskrieger von Tür zu Tür gegangen, hätten Männer getötet und Frauen vergewaltigt.

„Unsere Stadt wurde in drei Bereiche aufgeteilt. Je nach Wochentag kamen die Isis-Kämpfer in verschiedene Häuser, nahmen sich, was sie wollten“, sagte eine aus Mossul geflohene Frau einem „Bild“-Reporter. „Ich weiß von mindestens drei Männern, die getötet wurden, weil sie ihre Töchter nicht hergeben wollten.“

Das Clarion-Project veröffentlichte einen Poster, auf dem dieser Text zu lesen war: „Wir rufen die Menschen dieses Bezirks auf, ihre ledigen Mädchen zu bringen, damit sie gegenüber ihren Krieger-Brüdern in der Stadt ihre Pflicht für den Sex-Dschihad erfüllen. Wer nicht erscheint, wird die ganze Stärke der Scharia zu spüren bekommen.“

„Jihad Al Nikah“, also Sex-Dschihad, soll Sheik Mohamed al-Arifi, ein prominenter Prediger, diese Praxis genannt und zugleich zur Kriegs-Prostitution aufgerufen haben. Der Scheich bestreitet dies zwar inzwischen, wird aber immer noch mit dem Ausspruch zitiert, alles, was dem Heiligen Krieg nütze, nütze Allah.

Zahlreiche Mädchen sollen sich den Dschihadisten sogar freiwillig zur Verfügung gestellt haben. Schon vor einem Jahr hatte der tunesische Anwalt Badi Kubakji verlauten lassen, tunesische Mädchen hätten sich an die Front nach Syrien eingeschleust, um den sexuell ausgehungerten Gotteskämpfern zu Diensten zu sein. Der tunesische Innenminister Lofti Ben Jeddou soll nach Auskunft des Focus (19.09.14) bestätigt haben, dass es diese Art von Sex-Tourismus tatsächlich gebe.

„Wo bleibt der Aufschrei in der islamischen Welt?“ fragte dieser Tage der Religionswissenschaftler Thomas Schirrmacher in einer Presseverlautbarung (vom 08.09.14). Würde die islamische Welt nicht aufschreien, wenn solche Verbrechen vom Westen oder von Christen begangen würden? „Wird der sexuelle Missbrauch durch katholische Priester, den IS an Schlechtigkeit bei weitem überbietet, nicht oft als Beweis für die Verdorbenheit des Christentums angeführt?“, schrieb der reformierte Theologe. „Müssten Muslime nicht weltweit dagegen aufstehen, nicht (nur) gegen Mohammedkarikaturen, sondern dagegen, dass im Namen des Islam Vergewaltigung als Weg ins Paradies gepredigt wird?“ □

IS: Heilserwartung und Hass

Die Kämpfer der radikalsunnitischen Gruppierung „Islamischer Staat“ schwanken nach Experteneinschätzung zwischen Heilserwartung und Hass. Die Terroristen verträten eine rückwärtsgewandte Utopie, sagte die österreichische Theologin und Religionspsychologin Susanne Heine in Wien dem Evangelischen Pressedienst (epd). Sie gingen von einer geschichtlichen Heilszeit aus, die es in Wirklichkeit so nie gegeben habe, aber für ihre Motivation eine entscheidende Rolle spiele. Anders lasse sich „nicht der Hass auf alle erklären“, die ihnen die Gefolgschaft verweigerten. Nach den Worten von Heine handeln die Terroristen nicht rational. „Da wird nicht strategisch abgeschätzt, ob Gewalt und Gräueltaten einen Sinn machen“, sagte die Wissenschaftlerin. Die IS-Kämpfer seien von einem „auch in den Medien

sichtbaren Hass erfüllt“. Starke Emotionen zeigten immer, dass es nicht um ein Kalkül gehe, „sondern um eine tiefer liegende, innere psychosoziale Dynamik“. Dies rechtfertige freilich nicht, was geschehe. Heine ist emeritierte Professorin für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Universität Wien. Der IS hat in den vergangenen Wochen Teile von Syrien und des Nordirak besetzt. Mehr als eine Million Menschen sind vor dem Terror geflüchtet, darunter zahlreiche Christen und Jesiden, eine kurdische Minderheit. Viele der islamistischen Kämpfer stammen aus Europa. Allein aus Deutschland sollen rund 500 Terroristen beteiligt sein. Es sei schwer einzuschätzen, was passiere, wenn diese in ihre Heimat zurückkehrten, erläuterte Heine. „Erhöhte Aufmerksamkeit ist jedenfalls gefragt.“ Sie könne sich aber vorstellen, dass manche Rückkehrer von der „Schlachtereier“ genug hätten. Eine Vorbeugung gegen religiöse Radikalisierung sei schwierig, sagte die Theologin. Im islamischen Religionsunterricht müsse vermittelt werden, dass der Islam nichts mit Terrorismus und Selbstmordattentaten zu tun habe: „Dass das nicht korangemäß ist, sondern eine große Sünde.“ Da sich viele muslimische Jugendliche unterprivilegiert fühlten, müsse auch sozial etwas getan werden. Bildung spiele eine große Rolle, betonte Heine. „Sie ist immer noch ein entscheidendes Mittel gegen Anfälligkeit für radikale Tendenzen.“ Religiöse Fundamentalisten handelten nach dem Motto „Angriff ist die beste Verteidigung“, unterstrich die Wissenschaftlerin. Sie glaubten, dass sie sich gegen Säkularität und Religionsverlust zur Wehr setzen müssten. Im Westen sei

die Religion kaum mehr ein öffentliches Thema. So entstehe ein religiöser Alphabetismus, der für Propaganda anfällig mache, kritisierte Heine. Zudem würden viele Migranten erst im Gastland religiös. Sie seien weniger durch Minderwertigkeitsgefühle geprägt als durch „verletzte Würde“. (Quelle: epd-Gespräch mit Bernd Buchner; epd-Wochenspiegel Nr. 38/2014, S. 15) □

IS: Kinder als Selbstmordattentäter

Die Vereinten Nationen werfen der Terrorgruppe „Islamischer Staat“ (IS) vor, Kinder für Kriegszwecke zu missbrauchen. Das ergibt sich aus einem UN-Bericht über Kinder in Kriegen, den die Sonderbeauftragte Leila Zerrougui am 8. September in New York vorlegte. Demnach werden schon 13-jährige Jungen von der IS bewaffnet. Zudem würden die Kinder eingesetzt, um strategisch wichtige Orte zu bewachen und um Zivilisten festzunehmen. Auch würden sie für Selbstmordanschläge missbraucht, heißt es in dem Bericht. Insgesamt seien im Irak seit Anfang des Jahres bis zu 700 Kinder getötet und verletzt worden. Neben der IS gefährde auch die radikalislamische Terrormiliz „Boko Haram“ in Nigeria das Leben von Kindern. Dabei fanden mehr als 100 Schüler den Tod, mehr als 200 entführte Mädchen werden noch immer vermisst. Die algerische UN-Beauftragte Zerrougi äußerte sich entsetzt über die Missachtung menschlichen Lebens durch diese Terrorgruppen. (Quelle: epd-Wochenspiegel Nr. 38/2014, S. 34) □

IS: Uni als Dschihadistenschule

Im irakischen Mossul bestimmen jetzt die Dschihadisten über das akademische Curriculum. Auf das Studium von Literatur, Kunst, Philosophie und Recht steht fortan die Todesstrafe. Das berichtete Rainer Hermann in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ). An den Hochschulen der nordirakischen Stadt Mossul habe erstmals ein Semester unter der Herrschaft des „Islamischen Staates“ begonnen. Gemäß der „Bekanntmachung Nummer 006“ des „Amtes für Schulwesen“ sollen zahlreiche Fakultäten aufgelöst und alle säkularen Fächer verboten werden, weil sie „gegen die Scharia“ verstoßen. Neben den Fakultäten für Jura, Politologie, Kunst, Archäologie, Sportwissenschaft und Philosophie wurden auch die Tourismusschule und die Hotelfachschule als verbotene Fächer erwähnt. Künftig verboten seien auch Themen wie Demokratie, Kultur, Freiheit, Jurisprudenz, Geschichte und Nationalitäten. Außerdem wurde die Behandlung von Romanen und Theaterstücken verboten. Der Sportunterricht wurde „zur Ertüchtigung zum Dschihad“ umgetauft. Die Bekanntmachung ordnete zudem die strikte Trennung von Frauen und Männern an. Studentinnen müssen sich voll verschleiern. Weiter hieß es: „Diese Bekanntmachung ist verpflichtend, Zuwiderhandlungen sind strafbar.“ Der Erlass schließt mit dem Koranvers 12,21: „Und Gott obsiegt in dem, was er gebietet, doch wissen es die meisten Menschen nicht.“ Wie Hermann weiter berichtete, erschienen viele Studenten zum Semesterbeginn nicht. Wo noch Lehrbetrieb stattfand, bemühten sich bewaffnete Krieger um die Einhaltung der Vorschriften. (Quelle: FAZ vom 28. Oktober 2014)

550 deutsche IS-Krieger

Von den rund 550 deutschen Jugendlichen, die sich als Dschihadisten für den Kampf in Syrien und im Irak anheuern ließen, sind bisher mehr als 60 gefallen, einige davon durch Selbstmordattentate. Das sagte der Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz, Hans-Georg Maaßen, der „Welt am Sonntag“. 180 Krieger seien bisher wieder nach Deutschland zurückgekehrt. Allerdings fehlten die Kapazitäten, alle rund um die Uhr zu überwachen. (Quelle: Welt am Sonntag vom 23. November 2014) □

Offener Brief von Islamgelehrten an den IS

Hunderzwanzig islamische Gelehrte haben einen Brief an den „Islamischen Staat“ geschrieben, in dem sie dem IS das Recht absprechen, *Fatwas* zu erlassen, Unschuldige wie Journalisten oder Hilfspersonal zu töten und Christen oder andere „Völker der Schrift“ zu misshandeln. Die IS-Ideologie wird in 24 Punkten widerlegt. Die Einführung der Sklaverei sei ebenso verboten wie erzwungene Konversionen oder Vertreibungen. Das Schreiben war an den IS-Führer Abu Bakr Al-Baghdadi und dessen Anhänger gerichtet. Der offene Brief betonte, der IS stehe in eklatantem Widerspruch zu den Lehren des Koran. Die Islamgelehrten und Koranwissenschaftler, die den Brief unterzeichneten, stammen aus mehr als 40 Ländern. Zu ihnen zählt beispielsweise der ägyptische Großmufti und Vertreter der Al-Azhar-Universität Kairo, Schawki Ibrahim Allam, der Jerusalemer Mufti Muhammad Ahmad Hussein,

der jordanische Prinz und Religionswissenschaftler Ghazi bin Muhammad und der frühere Großmufti von Bosnien und Herzegowina, Mustafa Ceric.

Der Weltkirchenrat begrüßte, dass Islamgelehrte den Missbrauch ihrer Religion durch den „Islamischen Staat“ mit deutlichen Worten verurteilt hätten. Die in dem Schreiben dargelegte fundierte Zurückweisung von Ansprüchen des IS, den authentischen Islam zu vertreten, sei eine Unterstützung für alle, die sich für ein friedliches Zusammenleben von Menschen aller Religionen einsetzen, sagte der Generalsekretär des Weltkirchenrats, Olav Fykse Tveit. (Quelle: epd-Wochenspiegel 41/2014, S. 5) □

TERMINE

Regionaltreffen

Das nächste *Regionaltreffen* des *Bundes für Freies Christentum* findet statt am Samstag, dem 7. März 2015, von 15 bis 18 Uhr im Gemeindehaus der Tempelgesellschaft in Stuttgart-Degerloch, Felix-Dahn-Straße 39. Referent ist Prof. Dr. Werner Zager, der über das Thema spricht: „Von der Kriegsbegeisterung zur Rückbesinnung auf das Evangelium. Die evangelische Theologie und der Erste Weltkrieg.“ □

Kirchentag 2015

Der nächste Deutsche Evangelische Kirchentag findet vom 3. bis 7. Juni 2015 in Stuttgart statt, wo der NeckarPark

zum Messegelände umfunktioniert wird. Es soll dort eine 30.000 Quadratmeter große Zeltstadt aufgebaut werden, in der rund 2000 Veranstaltungen durchgeführt werden. Weitere Veranstaltungsorte sind die Stuttgarter Innenstadt und die Stadt Fellbach im Nordosten von Stuttgart. Der Schlussgottesdienst am 7. Juni soll über 100.000 Menschen auf den Stuttgarter Wasen locken. Weitere Informationen unter: www.kirchentag.de □

850 Jahre Nikolaikirche Leipzig

Das Jahr 2015 ist ein Jubiläumsjahr für die traditionsreiche Leipziger Nikolaikirche. Leipzig erhielt 1165 Stadtrechte. Aus dieser Zeit stammt auch der Bau der romanischen Basilika, einer Stadt- und Pfarrkirche. Sie gilt als das älteste bauliche Zeugnis der Stadt. □

Christen, Jesiden, Schiiten und Anhängern anderer Glaubensrichtungen einzusetzen. Der Kongress beklagte die Tragödie von historischem Ausmaß, in der Tausende von unschuldigen Menschen allein wegen ihres Glaubens in Todesgefahr geraten seien. Die muslimischen Gemeinschaften wurden aufgefordert, die Barbarei zu verurteilen. Mehrere Sprecher betonten die Notwendigkeit, angesichts der Verschiedenheit der Religionen den Geist der Versöhnung und der Religionsfreiheit zu fördern. Der Respekt vor „der Würde der Verschiedenheit“ sei ein fundamentaler Aspekt der Menschenrechte und der Religionsfreiheit. Die IARF-Präsidentschaft wurde erstmals einer Frau anvertraut, der niederländischen Pfarrerin Wytske Dijkstra. Parallel zum IARF-Kongress fand in Birmingham auch ein Treffen der *International Association of Liberal Religious Women* (IALRW) statt. Der *Bund für Freies Christentum* ist seit Jahren Mitglied in der IARF. □

Esther R. Suter

INFORMATIONEN

Transparente Hilfswerke

IARF-Kongress

Im September 2014 fand der 34. Kongress der *International Association for Religious Freedom* (IARF) in Birmingham, England, statt. Er stand unter dem Thema „Digitales Zeitalter und Menschenrechte“. Angesichts dessen, was sich derzeit in Syrien und im Irak abspielt, richtete der Kongress einen leidenschaftlichen Appell an alle internationalen Gemeinschaften und die Vereinten Nationen, sich gegen hasserfülltes Töten und Vertreiben von

Welche Spendenwerke gehen mit Informationen über Einnahmen, Ausgaben, Strategien, Aktivitäten und Wirkungserfolge am transparentesten um? Es sind dies die Welthungerhilfe und World Vision Deutschland. Diese beiden Hilfswerke belegten in einer von Spiegel Online in Auftrag gegebenen umfangreichen Studie gemeinsam den ersten Platz unter 50 großen Spendenwerken. Über mehr als zwei Monate hinweg werteten die Experten die Informationen auf den Webseiten der Werke gründlich aus. Die Rangliste bildet ab, wie transparent eine Organisation agiert. □

ERNST TROELTSCH

Zur Bedeutung von „Reich Gottes“ bei Jesus und den Jüngern

Das Gottesreich ist eine Gottesherrschaft auf Erden, der das Weltende und Gericht erst später folgen wird. Aber beides gehört doch so eng zusammen und die Bereitung auf das kommende Reich ist auch für das Endsicksal so entscheidend, dass über Unterschied und Verhältnis beider nichts Bestimmtes gelehrt wird. Aller Nachdruck liegt auf der Bereitung für das Gottesreich, und diese Bereitung kann eine so tiefgreifende sein, dass die des Gottesreiches harrende Gemeinde selbst schon in der Vorausnahme als Gottesreich bezeichnet werden kann. Nicht eine besondere Gruppe soll damit organisiert werden, sondern nur möglichst vielen der Weg gezeigt werden, der zum Heil führt, und der feste Felsen, auf den sie ihr Haus bauen sollen. In dieser Forderung der Bereitung liegt die Ethik und der sie bedingende Gottesgedanke Jesu eingeschlossen [...] Die sittliche Grundforderung ist, kurz gesagt, die Selbstheiligung in allem sittlichen Tun für Gott oder die Herzensreinheit, in der man Gott schauen wird beim Kommen des Reiches. [...] Das christliche Ethos stellt allem sozialen Leben und Streben ein Ziel vor Augen, das über allen Relativitäten des irdischen Lebens hinausliegt und im Verhältnis zu dem alles nur Annäherungswerte darstellt. Der Gedanke des Gottesreiches der Zukunft, der nichts anderes ist als der Gedanke der endgültigen Verwirklichung des Absoluten, wie immer man sie denken mag, entwertet nicht [...] Welt und Weltleben, sondern strafft die Kräfte und macht durch alle Durchgangsstufen hindurch die Seele stark in ihrer Gewissheit eines letzten, zukünftigen absoluten Sinnes und Zieles menschlicher Arbeit. Er erhebt über die Welt, ohne die Welt zu verneinen. [...] Alle Gesellschaftsutopien werden dann überflüssig [...] Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits. Diese sozialetischen Gedanken und Kräfte quellen aus der christlichen Religiosität.

(aus: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,
Tübingen 1912, S. 35. 979)

PVSt DPAG Entgelt bezahlt

E 3027

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

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

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

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

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

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

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

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

ISSN 0931-3834