

70. Jahrgang – Heft 1

Januar/Februar 2018

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen



**Mythen in Islam
und Christentum**

Freies Christentum

Auf der Suche nach neuen Wegen

MYTHEN IN ISLAM UND CHRISTENTUM

Inhalt

Wort des Schriftleiters	1
Kurt Bangert: Islam und Christentum – unversöhnliche Gegner oder entfremdete Geschwister? Teil I	2
Klaus Bohne: Wege zur Realität – Wie der Mythos helfen kann, ein undogmatisches Christentum zu erschließen	10
Newsletter	14
Tolerante Muslima	14
Buchbesprechungen	15
Informationen	28
Termine	28

Zweimonatschrift

des Bundes für Freies Christentum e. V.
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

Schriftleitung

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

Autor

Prof. Dr. Klaus Bohne
Bonhoefferstraße 13
18069 Rostock

Druck

DCC Kästl,
Schönbergstraße 45-47
73760 Ostfildern

Wort des Schriftleiters

Mythen in Islam und Christentum

In ihrer ursprünglichen Bedeutung wurden „Mythen“ lediglich als Geschichten verstanden, die man sich über die Entstehung der Welt und des Menschen und der Götter erzählte. Weil die Religionen – die paganen ebenso wie die monotheistischen – von Mythen überaus reichlichen Gebrauch machten, wurden sie einerseits von vielen als „Realität“ missdeutet und andererseits von aufgeklärten Denkern „entmythologisiert“, worunter oft nur verstanden wurde, dass man sie als Märchengeschichten entlarvte. Doch Mythen sind mehr als nur Geschichten, die es zu entmythologisieren und zu entmystifizieren gilt. Mythen, so habe ich an anderer Stelle geschrieben, „repräsentieren individuelle und kollektive menschliche Erlebnisse von existentieller Tragweite ... Der Mythos steigt aus den Erlebnissen und Erfahrungen der Seele empor und damit aus einer Dimension, die der Mensch von jeher als ‚göttlich‘ wahrgenommen hat.“¹ Und Klaus Böhne schreibt in diesem Heft: „Mythologische Bilder und Rituale sind gleichnishafte Hinweise auf eine unbenenn-

bare größere Wirklichkeit.“ Nötig sei weniger eine Entmythologisierung als vielmehr ein rechter Gebrauch des Mythos. Wie das zu bewerkstelligen ist, legt er in einem lesenswerten Artikel dar.

Allerdings kann von einem rechten Gebrauch des Mythos erst dann gesprochen werden, wenn wir uns zuvor erst einmal des nicht-historischen und eher symbolträchtigen Charakters mythologischer Sprache bewusst geworden sind. Spätestens seit Rudolf Bultmann sollte diese Wahrheit unter Christen allgemein bekannt sein. Diese Aufgabe der „Entmythologisierung“ und „Entmystifizierung“ steht dem Islam allerdings noch bevor, werden die vielen überlieferten Geschichten, welche die arabische Erzähltradition reichlich hervorgebracht hat, von vielen Muslimen doch immer noch für bare Münze genommen. Wie die muslimische Tradition historisch-kritisch einzuordnen ist, davon berichtet mein Artikel, der in den folgenden beiden Ausgaben von *Freies Christentum* fortgesetzt werden soll.

1 Kurt Bangert: *Und sie dreht sich doch. 50 Antworten auf die Frage, wie alles begann*, Theiss: Darmstadt 2015, S. 14 f.

Islam und Christentum

Unversöhnliche Gegner oder entfremdete Geschwister?

Teil I // Kurt Bangert

Wie sich das Christentum aus dem Judentum entwickelte, so dürfte sich nach neueren Erkenntnissen der Islam aus dem Christentum – und auch in Reaktion auf das Christentum – entwickelt haben. Der Islam kann deshalb ohne das Christentum nicht vollumfänglich verstanden werden.

Die Kluft zwischen Orient und Okzident¹

Voll verstanden werden kann der Islam auch nur dann, wenn wir uns die große Kluft zwischen dem Orient und dem Okzident bewusst machen, die man am besten mit dem von dem Historiker Samuel Huntington (1927–2008) geprägten Begriff des „Kampfs der Kulturen“ („Clash of Civilizations“) umschreibt. Der britische Priester-Mönch Gregory Dix (1901–1952) hat in seinem Buch „Jew and Greek“ von der „großen Trennung in der antiken Welt“ gesprochen und sie mit den Etiketten „Juden und Griechen“

bzw. mit „syrisch“ und „hellenistisch“ beschrieben. Von dieser Kluft schrieb auch der Autor des Epheserbriefes (der gerne dem Apostel Paulus zugeschrieben wird, der sowohl die jüdische als auch die byzantinische Staatsbürgerschaft innehatte): „Ihr [Griechen] nun, die ihr bislang weit entfernt (*makrán*) [von uns Juden] wart, seid uns nunmehr nahe gekommen (*eggýs* = „eng“) durch den Messias Jesus (bzw. sein Blut), denn er ist zum Frieden zwischen uns geworden, indem er beide [Seiten] vereinigte und die Mauer der Trennung und Feindschaft zwischen uns eingerissen hat.“ (Eph 2,13-15)

Worin bestand diese Kluft zwischen Syrern und Griechen, zwischen Orient und Okzident, zwischen Orientalen und Europäern? Ich will die Antwort auf einen kurzen Nenner bringen: Für die Europäer bedeutet „Glauben“ vor allem das Fürwahr-

1 Die hier dargelegten Ausführungen basieren auf einem am 29.5.2017 in der Wilhelmskirche, Bad Nauheim, gehaltenen Vortrag und sind eine extrem verkürzte Synopse meines Buches *Muhammad – eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten*, Springer VS: Wiesbaden 2016.

halten von Lehrsätzen, von Dogmen und Glaubensinhalten. Für die Orientalen bedeutet „Glauben“ vor allem die rechte Lebenspraxis oder die rechte Glaubenspraxis. Der Europäer fragt: Was glaubst du? Der Orientale fragt: Wie lebst du? Darum hat die christliche Kirche Ketzer verurteilt und getötet, die bestimmte Lehrsätze und Dogmen nicht bejahten. Bei den Juden und Muslimen indes kam es nicht so sehr darauf an, was jemand glaubte, als vielmehr darauf, wie man lebte und dass man sich der vorherrschenden Glaubenspraxis unterwarf. Aus diesem Grund legen Muslime bis heute großen Wert auf die Jurisprudenz, denn die islamische Rechtswissenschaft schreibt ihnen genau vor, wie sie zu leben, zu beten, zu fasten und zu pilgern haben. Diesen Unterschied zwischen Orient und Okzident muss man sich bewusst machen, will man die große Kluft zwischen Muslimen und europäischen Christen verstehen.

Dennoch gibt es auch im Islam einige wenige Glaubenslehren, die ein guter Muslim unbedingt für wahr halten muss. Es sind im Wesentlichen vier dogmatische Setzungen, ohne die ein Muslim kein Muslim sein kann:

- Gott ist ein Einziger; ihn zu einer Dreiheit (Tritheismus) oder Vielheit (Polytheismus) zu machen, ist Frevel.
- Der Koran ist das durch den Engel Gabriel geoffenbarte wahr-

haftige Gotteswort an den Propheten Muhammad.

- Muhammad ist der letzte (und damit endgültige) der Propheten. Er ist das Siegel der Propheten. Und schließlich:
- Muhammad, seine Worte und Taten gelten als das verbindliche Vorbild für jeden Muslim, nach denen er sein Leben zu richten hat.

Mit dem letzten Punkt sind wir aber schon wieder mitten bei der These, dass es dem Orientalen – und dem Muslimen zumal – vor allem um die rechte Glaubenspraxis geht. Der Muslim will wissen, wie er sich verhalten muss, um das Paradies zu erreichen. Er will wissen, was erlaubt und was verboten ist. Und das kann er wissen, wenn er sich nach dem Koran und nach der „Sunnas des Propheten“ richtet, d.h., nach den Weisungen und dem Vorbild Muhammads.

Die unsicheren Quellen

Aus diesen Glaubenssätzen folgte, dass man eifrig zu erkunden suchte, wie Muhammad gelebt hatte, wie seine Biographie beschaffen war, was er gesagt und getan hatte. Da der Koran jedoch so gut wie keine biographischen Einzelheiten über Muhammad bereithielt, war man auf die Überlieferung – und das hieß: auf die sogenannten „Hadithe“ (= Berichte) angewiesen, die allerdings mit dem Makel behaftet waren und

sind, größtenteils erfunden worden zu sein. Die islamischen Gelehrten entwickelten aus diesem Grund eine akribische Hadithwissenschaft, mit der sie versuchten, die echten von den unechten Überlieferungen zu trennen. Das führte schließlich dazu, dass die muslimischen Rechtsgelehrten im Mittelalter die traditionelle Biographie des arabischen Propheten für verbindlich und für nicht-hinterfragbar erklärten. Dazu schreibt der Islamwissenschaftler Tilman Nagel:

„Im 12. Jahrhundert wurde gleichsam dogmatisch festgelegt, welche Begebenheiten aus dem Leben des Propheten und welche Kennzeichen seines Handelns und Sprechens für wahr gehalten werden mussten und was auf keinen Fall über ihn ausgesagt werden durfte, damit seine Autorität, diejenige des wichtigsten Bürgen für die Richtigkeit und Heilwirksamkeit von Recht und Sitte, nicht angetastet oder auch nur in ein schiefes Licht gerückt würde. Verstöße gegen diese Pflicht des Fürwahrhaltens sind streng geahndet worden, und bis auf den heutigen Tag gilt es in der islamischen Welt als verwerflich, das überaus reiche Quellenmaterial zum Leben Muhammads in einem historisch-kritischen Verfahren zu durchleuchten [...].“²

Das Problem, das Tilman Nagel hier andeutet, hat damit zu tun, dass sämtliche Quellen, die uns aus dem Leben Muhammads überliefert

² Tilman Nagel, *Die islamische Welt bis 1500*, R. Oldenbourg: München 1998 S. 133.

wurden, sehr späten Datums sind. Für eine historisch verifizierbare Biographie sind sie viel zu spät. Und deshalb ist Yehuda Nevo und Judith Koren zuzustimmen, die schrieben: „Hat man keine Erkenntnisquelle des 7. Jahrhunderts außer solchen Texten, die im 9. Jahrhundert oder später geschrieben wurden, so kann man nichts über das 7. Jahrhundert wissen. Man kann nur etwas darüber wissen, was die Menschen im 9. Jahrhundert über das 7. Jahrhundert zu wissen glaubten.“³

Und der deutsche Islamforscher Harald Motzki meint dazu: „Auf der einen Seite kann man keine historische Biographie des Propheten schreiben, ohne sich den unkritischen Gebrauch der Quellen vorwerfen zu lassen; auf der anderen Seite ist es, sofern man die Quellen kritisch verwendet, schlichtweg nicht möglich, eine solche Biographie zu schreiben.“⁴

So resümiert denn der Historiker Chase F. Robinson bezüglich der Frühzeit des Islams etwas resigniert: „Seither ist der Konsens darüber, wie diese Periode zu rekonstruieren sei – ja, sogar darüber, ob sie im Detail überhaupt rekonstruiert werden kann – nahezu völlig zusammen-

³ Yehuda D. Nevo und Judith Koren: *Crossroads to Islam. The origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus Books: Amherst/N.Y 2003, S. 9.

⁴ Harald Motzki: „Introduction“, in: ders. (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Brill: Leiden u.a. 2000, S. XIV.

gebrochen, mit dem Ergebnis, dass man in den letzten 25 Jahren oder so relativ wenig zur Geschichte des siebten und frühen achten Jahrhunderts geschrieben hat. [...] Abgesehen vom Koran und einer Handvoll Ausnahmen fehlt dem modernen Historiker praktisch jeglicher literarische Beleg aus einer Zeit, in der man sich noch der großen Augenblicke des frühen Islams hätte erinnern können.“⁵

Auch Tilman Nagel stellte fest, dass „der wissenschaftliche Konsens über die Frage, ob und falls ja, wie das Abfassen einer Biographie Mohammeds möglich sei, ... seit langem zerbrochen“ ist.⁶ Nagel beklagte einen Mangel an Originalurkunden, aber auch die Disparatheit und Widersprüchlichkeit nicht nur der islamischen Hadith-Überlieferung, sondern auch des Sira-Materials, zumal die Sira (also die Muhammad-Biographie) von Ibn Ishāq nach Auffassung vieler Islamforscher eine Mischung von Hadith-Literatur und Korankommentierung (*tafsīr*) sei. Angesichts dieser Quellenlage war es für Nagel klar, „dass man lernen musste, den Koran besser als bisher als eine historische Quelle zu nutzen“.⁷ Denn der Koran sei „das

authentische Quellenzeugnis“ der religiösen Erfahrung des Propheten. „Der Koran ist daher zugleich die zuverlässigste Quelle über Muhammads Leben.“⁸ Und noch optimistischer: „Diese Ergebnisse legten es nahe, den Blick wieder auf den Koran zurückzuwenden und aufs neue nach seinem Quellenwert für eine Lebensgeschichte des Propheten des Islams zu fragen [...]. So wird es denn doch wieder möglich, eine Geschichte Muhammads zu schreiben, deren Hauptquelle der Koran bleibt.“⁹ Doch musste auch Nagel sich der Tatsache stellen, dass der Versuch, mittels des Korans eine Biographie des Propheten zu entwerfen, größtenteils zum Scheitern verurteilt bleibt. In seinem Werk „Mohammed. Leben und Legende“ sah er sich zurückgeworfen auf die umfangreiche Traditionsliteratur, deren historischer Wert auch für ihn zweifelhaft blieb, sodass er im Ergebnis nur eine Mischung von Legenden und einem nirgends gesicherten historischen Kern zustande brachte. Er vermochte nicht wirklich zwischen Faktum und Fiktion zu unterscheiden. Das Ergebnis war vom Standpunkt des modernen Historikers mehr als ernüchternd.

In einer Rezension von Nagels Mohammed-Buch gesteht der Islamkenner Ludwig Ammann Nagel

5 Chase F. Robinson: *Islamic Historiography*, Cambridge University Press: Cambridge 2003, S.50.

6 Tilman Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, Oldenbourg: München 2009, S. 835.

7 Nagel, *Die islamische Welt bis 1500* (s. Anm. 1), S. 145.

8 Tilman Nagel, *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, Oldenbourg: München 2010, S. 87.

9 Nagel, *Die islamische Welt* (s. Anm. 1), S. 36.

zu, dieser erfülle vielleicht „unsere Sehnsucht nach einer gut erzählten Zusammenschau, welche die reichen islamischen Quellen nach Möglichkeit nutzt, statt sie pauschal zu verwerfen. Weist Nagel damit einen Ausweg aus dem Forschungszwist? Leider nur bedingt – weil er manche eklatanten Widersprüche nicht lösen kann und darum überspielt. [...] Wir stehen also nach wie vor ganz am Anfang einer umfassenden Revision unseres Wissens von Mohammed als Gründer einer Weltreligion.“¹⁰ Darum ist auch Angelika Neuwirth zuzustimmen, wenn sie schreibt: „So detailliert Nagels umfangreiche Studien Einzelheiten aus dem Leben des Propheten darlegen, so selektiv und letztlich willkürlich bleibt doch die Darstellung [...]“.¹¹

Mit der Unsicherheit zur Biographie Muhammads geht auch die unsichere Entstehung des Korans einher, von dem man bisher immer als selbstverständlich annahm, dass er von niemand anderem stamme als von Muhammad selbst. Inzwischen ist man sich dessen aber nicht mehr so sicher, so dass Neuwirth die Frage aufgeworfen hat, ob es nicht „ein hoffnungsloses Chaos in der Koranforschung“ gebe.¹²

10 Ludwig Ammann in einer Rezension von Nagels Muhammad-Biographie. Siehe: www.ludwigammann.de/downloads/Muhammad.doc (Stand Februar 2013). (Hervorhebung K.B.)

11 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike, Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen/Insel Verlag: Berlin 2010, S. 85.

12 Angelika Neuwirth, „Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor

Es kann hier nicht der Platz sein, ausführlich auf die einzelnen Quellen einzugehen; darum sei nur kurz die Problematik von Hadith, Sira und Koran umrissen:

Hadith

Mit dem Hadith-Korpus ist die Gesamtheit der traditionellen Überlieferungen über Muhammads Leben und Aussprüche gemeint. Sie wurden meist von Geschichtenerzählern (sog. Qussas) oder auch von Rechtsgelehrten (‘Ulamā’) verbreitet. Doch schon die mittelalterlichen Islamgelehrten hatten mit dem Problem zu tun, dass die meisten dieser Hadithe erfunden waren und als unzuverlässig galten, so dass sie eine Wissenschaft entwickelten, mittels der sie die Spreu vom Weizen, sprich: die unechten Berichte von den vermeintlich echten Hadithen zu sondieren suchten. Dazu beriefen sie sich auf die Gewährsmännerketten (Isnade), die den Hadithen vorangestellt waren. War die Kette der Gewährsmänner oder Überlieferer okay, so galt das Hadith als okay. Einige Gelehrte haben aufgrund der Ergebnisse dieser Isnadwissenschaft Sammlungen von vermeintlich authentischen Hadithsammlungen zusammengestellt, die bis heute von Muslimen als „kanonisch“ und damit als authentisch und

seiner Kompilation“, in: Christoph Burgmer (Hg.): *Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Schiler: Berlin 2007, S.130.

historisch gelten. Was die meisten Islamgelehrten damals nicht wussten und was viele Muslime auch heute nicht wissen, ist, dass die Gewährsmännerketten oft genauso erfunden wurden wie die Hadithe selbst. Das jedenfalls ist das Ergebnis der modernen, wissenschaftlichen Hadithforschung. Je später die Hadithe auftauchten, umso perfekter wurden auch die Gewährsmännerketten gefälscht. „Perfekt“ heißt hier, dass viele Hadithe letztlich auf die Gefährten Muhammads oder – noch besser – auf Muhammad selbst zurückgeführt wurden. Daraus folgt, dass – um es vorsichtig auszudrücken – die große Mehrheit der kanonischen Hadithsammlungen vom heutigen historisch-kritischen Standpunkt aus nicht als historisch und authentisch anerkannt werden kann.

Sira

Die Sira Ibn Ishaqs ist spät zu datieren. Ibn Ishaq (ca. 704–767) dürfte seine Biographie Muhammads um ca. 750 aufgeschrieben haben – also ca. 120 Jahre nach dem vermeintlichen Tode Muhammads – vorausgesetzt, wir können den Zeitangaben Ibn Ishaqs vertrauen. Allerdings müssen wir davon ausgehen, dass Ibn Ishaq der Erste war, der überhaupt eine Art Chronologie des Lebens Muhammads entworfen hat, so dass die Chronologie mit der allgemeinen Authentizität der Sira steht

und fällt. Nun gehen heutige Siraforscher aber davon aus, dass die Sira (= Biographie) im Wesentlichen eine Zusammenstellung von Hadithen ist, die Ibn Ishaq akribisch gesammelt hatte. Zu seiner Zeit war es aber noch nicht notwendig, sich auf eine einwandfreie Gewährsmännerkette zu berufen, sodass sehr viele erfundene Überlieferungen in die Sira einfließen. Es gilt auch als wahrscheinlich, dass die Sira zu einem großen Teil auf Koranauslegungen (Tafsir) beruht, auf Geschichten also, die sich um bestimmte Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) rankten. Dabei wurde eine Begebenheit aus dem Leben Muhammads konstruiert, die ein Problem darstellte, das dann mittels eines Koranverses gelöst wurde, der dem Propheten angeblich aus eben diesem Anlass offenbart wurde. Vermutlich sind solche Offenbarungsanlässe als Illustration und Deutungshilfe für Koranverse entstanden, wobei man zunächst danach fragte, wie der Prophet in dieser oder jener Situation wohl gehandelt hätte. Und von diesem Konjunktiv war es dann in der arabischen Erzähltradition nicht mehr weit zu der „Tatsache“, dass der Prophet eben so gehandelt hatte. Weil Ibn Ishaq alle diese „biographischen“ Tafsir- und Hadith-Traditionen undatiert überliefert bekam, sah er sich genötigt, sie in ein kohärentes, möglichst widerspruchsfreies chronologisches Gerüst zu formen, so dass wir nicht nur die Bio-

graphie Muhammads, sondern auch die Chronologie des Propheten der Sira Ibn Ishaqs verdanken. Leider haben alle späteren Biographen Muhammads sich immer wieder auf die Sira und die übrige Hadithliteratur berufen, so dass einer vom anderen bis heute abgeschrieben hat.

Koran

Im heiligen Buch der Muslime ist auf Schritt und Tritt von „Allah und seinem Gesandten“ die Rede. Es ist eine so häufig und so formelhaft verwendete Redewendung, dass sie eigentlich auf eine längere Überlieferung hindeutet. Vom Gesandten ist im Koran 235-mal in der Einzahl und fast 100-mal in der Mehrzahl die Rede. Neben dem „Gesandten“ wird auch häufig der „Prophet“ erwähnt, und zwar knapp 100-mal (Einzahl und Plural zusammen). Dort, wo von den Gesandten oder den Propheten im Plural die Rede ist, sind die Gesandten/Propheten der ganzen Heilsgeschichte gemeint, also vor allem die Gesandten/Propheten des Alten Testaments. Wo diese Bezeichnungen in der Einzahl stehen, sind oft folgende konkrete Gesandten/Propheten gemeint: Adam, Noah, Abraham, Isaak und Ismael, Jakob, Josef, Moses und Jesus. In zwölf Fällen, in denen vom Gesandten die Rede ist, ist ausdrücklich Mose gemeint. In acht Fällen ist explizit Jesus zu identifizieren. In einigen Fällen könnte

Gideon gemeint sein, der aber nicht namentlich erwähnt wird. In einigen anderen Fällen, wo vom „Prophet“ die Rede ist, scheint Samuel gemeint zu sein, ohne dass auch dieser namentlich erwähnt wird. Es fällt auf, dass die großen Propheten des Alten Testaments, welche die sogenannten Prophetenbücher verfasst haben, im Koran überhaupt nicht vorkommen: nämlich Jesaja, Jeremia, Hesekiel und Daniel. Auch die sogenannten zwölf „kleinen Propheten“ erscheinen nicht im Koran. Das deutet darauf hin, dass es sich bei der Korangemeinde um eine Glaubensgemeinschaft handelte, die sehr wohl die Thora kannte, also die fünf Bücher Moses, aber nicht die späteren sogenannten „Propheten und Schriften“ (hebr. *nebiim* und *ketubim*). Viermal nur wird ausdrücklich Muhammad genannt, ohne dass wir irgendwelche biographischen Informationen über diesen Muhammad erfahren. In 170 Fällen, in denen der „Gesandte“ erwähnt wird, ist nicht eindeutig, wer gemeint ist. Die Tradition geht wohl stets davon aus, dass der arabische Muhammad gemeint ist. Doch spricht überhaupt nichts dagegen, in diesem unspezifizierten „Gesandten“ eher Jesus, den Sohn der Maria, als Muhammad, den arabischen Propheten, zu sehen. So ähnlich ergeht es auch mit dem Titel „Prophet“. In mindestens einem Fall (19,30) ist ausdrücklich Jesus gemeint und auch genannt (19,34), von dem es

heißt: „Seht, ich bin Allahs Diener [‘*abdu Allāhi*]. Er hat mir das Buch gegeben und mich zum Propheten gemacht.“ Obwohl wir wissen, dass Jesus weder ein Buch geschrieben noch ein solches empfangen hat, wird er hier doch als Empfänger des „Buches“ bezeichnet – ähnlich wie Muhammad, der arabische Prophet, in der Tradition, für den Empfänger des Buches gehalten wird. Von einem „Buch“ (*kitab* = Buch oder Schrift) ist im Koran häufig die Rede, ebenso vom Koran (*qur’ān* = Lesung oder Rezitation). Ob mit dem im Koran erwähnten „Buch“ jeweils das Evangelium oder der Koran gemeint ist, wird selten spezifiziert. Da aber im Koran häufig vom Koran und vom Buch die Rede ist, haben wir freilich das Problem, dass die Koran-
texte die Vokabeln *qur’ān* und *kitab* schon enthielten, lange bevor es den Koran als ein fertiges Buch gab. Wir sprechen darum von der Selbstbezüglichkeit oder Selbstreferentialität des Korans. Schlichte Leser sehen in diesen Erwähnungen stets den Koran, in welchem sie diese Vokabeln vorfinden, doch zeigt eine sorgfältige Analyse dieser Vokabeln, dass damit nicht der fertige Koran gemeint sein kann, sondern vermutlich stets die ewige Offenbarung Gottes gemeint sein muss, die sich zuerst in der Thora niederschlug, also der jüdischen Offenbarung, dann im Evangelium von Jesus und schließlich auch in Texten, die den Arabern in ihrer ei-

genen Sprache vermittelt wurden. Da Jesus, der als Allahs Diener, als Sohn der Maria, als Messias, als Gesandter und Prophet bezeichnet wird, im Koran eine prominentere Rolle zu spielen scheint als ein arabischer Muhammad, der – bis auf die vier ausdrücklichen namentlichen Erwähnungen – biographisch nirgends eingeführt wird, könnte es sich nahelegen, überall dort, wo vom Gesandten oder Propheten in unspezifischer Weise die Rede ist, nicht Muhammad, sondern Jesus zu sehen. Zumindest spricht in den allermeisten Fällen überhaupt nichts dagegen. Mit einigen wenigen Erwähnungen gibt es allerdings Probleme, sie auf Jesus anzuwenden, worauf ich aber hier aus Platzgründen nicht näher eingehen kann.

Jedenfalls haben wir, was die Grundlagen für die Frühgeschichte und die Biographie Muhammads angeht, ein ernsthaftes Quellenproblem, welches dazu geführt hat, dass Islamforscher heute ziemlich ratlos und zerstritten sind. □

Dieser Beitrag wird in den nächsten beiden Heften fortgesetzt, u.a. mit der Frage, ob der Koran judenchristliche Wurzeln hat, welche Bedeutung dem Namen „Muhammad“ zukommt und welchen Stellenwert dem Jerusalemer Felsendom für die Entstehung des Islams beizumessen ist.

Wege zur Realität

Wie der Mythos helfen kann, ein undogmatisches Christentum zu erschließen // Klaus Bohne

Ludwig Wittgenstein kam zu der Aussage: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Aber der Physiker Anton Zeilinger fand das unzureichend und stellte fest: „Die Welt ist alles, was der Fall ist, und auch alles, was der Fall sein könnte.“ Das bedeutet doch: Alles, was denkbar ist, ist in gewissem Sinne auch real.

Religion und Realität

Es gibt viele Zeugnisse – naturwissenschaftliche und mystische – dafür, dass die Welt ungleich umfassender ist als der Ausschnitt, den wahrzunehmen wir in der Lage sind. Sie ist auch voller uns erschreckender Geheimnisse. Dazu gehört vor allem die Ungewissheit darüber, ob es für die Erscheinungen, die wir beobachten, überhaupt eine „reale“ Grundlage gibt oder ob alles, was wir wahrnehmen, nur durch unsere Wahrnehmung ins Sein tritt. Dann wäre das Bewusstsein, d.h. ein bzw. jedes Bewusstsein der Schöpfer alles dessen, was es gibt – aus dem Nichts heraus. Das sind einige der erschreckenden Herausforderungen, vor die uns die Physik stellt.

Wenn Religion dem Menschen helfen will, eine Orientierung zu gewinnen und seinem Leben eine Grundlage zu geben, dann wird sie eine Ahnung von dem vermit-

teln müssen, was größer ist als der Mensch, und wird versuchen, sich den Geheimnissen der größeren Realität zu nähern. Eine solche Annäherung ist durch mythologische Aussagen möglich.

Es gibt Menschen, die die Geheimnisse der umfassenden Realität erspüren, ohne sie jedoch benennen zu können. Auf eine nicht näher beschreibbare Weise sind ihnen die Sätze der Religionen Ausdrucksformen dieser Geheimnisse. Ein solcher Mensch war z.B. C.G. Jung, dem schon im Jugendalter religiöse Mythen und Sätze, wie Mariä Empfängnis, Jesu besondere Geburt, sein Kreuzestod und seine Auferstehung, Christi Himmelfahrt, das Pfingstwunder und der Heilige Geist, Taufe und Abendmahl dermaßen gegenwärtig waren, dass er es als Ungeheuerlichkeit empfunden hat, wenn von diesen allerheiligsten Geheimnissen wiederholt und öffentlich – nach seinem Empfinden leichtfer-

tig – geredet wird. Später hat er diese Mythen als spontane Erzeugnisse der unbewussten Seelentätigkeit gedeutet. Bei seiner Konfirmation hat sich Jung der Abendmahlsfeier mit Zittern und Zagen genähert und war danach von den routinehaften äußeren Umständen maßlos enttäuscht.¹ Das bedeutet nicht, dass er die mythologischen Erzählungen für historische Tatsachen der uns bekannten Welt gehalten hat, sondern sie waren ihm gleichnishafte Umschreibungen unaussprechlicher Geheimnisse von großer Wirkungsmächtigkeit. Er empfand sie als Geheimnisse, die niemand wissen darf. Jedenfalls sollte man nicht darüber sprechen und wenn, dann nur sehr selten, zu besonderen Anlässen, in geschütztem Rahmen, in größter Ehrfurcht und Zurückhaltung. Man kann diese Dinge wie einen Schatz in sich tragen, ohne sie im Grunde zu verstehen.

Mythos und Geheimnis

Mythologische Aussagen sollten also als Geheimnis gewürdigt werden. Manche Kinder und Jugendliche bewahren einen Schatz auf – z.B. einen besonderen Stein oder eine Muschel – oder sie haben ein Geheimnis, das niemand außer einer einzigen vertrauten Person wissen darf. Diese Verborgenen geben ihnen Kraft und verleihen ihnen nach ihrem

Empfinden ihre Identität. Sie definieren sich als der Mensch, der dieses Geheimnis bewahrt. Vielleicht braucht auch das Christentum Geheimnisse, bei denen Erklärungsversuche völlig verfehlt sind. „Es gibt kein besseres Mittel, das Individuum vor dem Verfließen mit den anderen zu schützen“, schreibt Jung, „als den Besitz eines Geheimnisses, den es hüten will oder muss.“² Und: „Es ist wichtig, dass wir ein Geheimnis haben und die Ahnung von etwas nicht Wissbarem. Es erfüllt das Leben mit etwas Unpersönlichem, einem Numinosum.“³ Niemals darf jedoch der Verdacht aufkommen, diese Geheimnisse seien historische Fakten. Das sind sie ja gerade nicht, denn sie sind zeitlos und allgemeingültig.

In seinen „Späten Gedanken“⁴ legt Jung dar, dass er die Selbstverwirklichung Gottes in menschlicher Gestalt als entscheidenden Mythos des Christentums ansieht. Der christliche Glaube traditioneller Prägung schreibt dabei Gott die Eigenschaften des höchsten Guten zu. Wird der Mythos von der Menschwerdung Gottes aber unwirksam, gelangt der Mensch an die Stelle Gottes und erlebt die Konfrontation mit dem Bösen, das ursprünglich ein Teil Gottes war. Die Frage nach der Herkunft des Bösen hat das Christentum bisher nur sehr unzureichend beantwortet.

1 *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, aufgezeichnet u. herausgegeben von Aniela Jaffé, Walter Verlag: Zürich/Düsseldorf 2001.

2 A.a.O., S. 344.

3 A.a.O., S. 358.

4 A.a.O., S. 330 ff.

Dadurch, dass andeutungsweise eine dunkle Macht oder ein Widersacher als Quelle des Bösen angenommen wurde, bestand die Gefahr einer Durchbrechung des Monotheismus. Die Vorstellung einer göttlichen Dichotomie, einer göttlichen Gespaltenheit nach den Vorstellungen von Jakob Böhme, hält Jung für einen Ansatzpunkt zur Weiterentwicklung des Mythos. Diese Weiterentwicklung ist tragischerweise ausgeblieben. Indem der Mensch durch den Heiligen Geist den Status der Gotteskindschaft erlangt, tritt auch die göttliche Gespaltenheit in den Menschen ein, die sich, wie Jung meint, bis in die Weltpolitik fortsetzt und uns unmittelbar mit dem Bösen konfrontiert.

Archetypus und Gottesbilder

Jung vermutet, dass das kosmische Bewusstsein wahrscheinlich kein Selbstbewusstsein hat. Damit wächst dem menschlichen Selbstbewusstsein die Aufgabe zu, dass „der Schöpfer Seiner Schöpfung und der Mensch seiner selbst bewusst werde“.⁵ Der Prozess der Bewusstwerdung wird damit zur eigentlichen menschlichen Aufgabe. Niemand weiß, wohin dieser Prozess führen wird. Diese Ahnung eines kosmischen Bewusstseins ohne Selbstbewusstsein führt zur Vorstellung eines neuen Gottessymbols, das mit physikalischen Begriffen korrespondiert, ohne dadurch physikalische Fakti-

zität zu erlangen. Noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts hat man die Sätze der Physik für vollständige Erklärungen natürlicher Erscheinungen gehalten. Heute dagegen ist weitgehend unstrittig, dass es nicht Sätze über das Sein sind, sondern über das, was wir über das Sein sagen können.

Die Jung'sche Psychoanalyse spricht vom Archetypus des Gottesbildes. Obwohl wir die reale Natur der Archetypen nicht kennen, erweisen sie sich als psychisch wirksam. Das Vorhandensein dieses Archetypus, der sich in mancherlei Gestalt manifestieren kann, sagt zwar nichts über das eigentliche Wesen Gottes, zeigt aber, dass „Gott“ in unserer Seele vor-gemerkt ist und „daher keineswegs als Erfindung des Bewusstseins gelten kann“.⁶ Was uns zustößt, ohne bewusst von uns gemacht zu sein, ist eine Wirkung, die von einem Numinosen ausgeht. Jung verwendet dafür bevorzugt den Begriff des Unbewussten, indem er dieses Unbewusste in weitestem Sinne als das auffasst, über das wir nichts wissen. Die Wirksamkeit dieses Unbekannten zeigt sich deutlich in der Physik, in der Mystik und in der Psychoanalyse. Der Physiker Wolfgang Pauli (Nobelpreis Physik 1945) und C.G. Jung haben „das Niemand-land zwischen der Physik und der Psychologie des Unbewussten“⁷ in einer jahrelangen Interaktion erkundet und

6 A.a.O., S. 350.

7 Arthur I. Miller, *137 – C.G. Jung, Wolfgang Pauli und die Suche nach der kosmischen Zahl*, Deutsche Verlags-Anstalt: München 2009, S. 200.

5 A.a.O., S. 341.

sich dabei vom Grundsatz der Komplementarität leiten lassen. Sie hatten also die feste Überzeugung, dass es zur umfassenden Realität sowohl einen naturwissenschaftlichen als auch einen mystischen Zugang geben muss.

Mythologische Bilder und Rituale sind gleichnishafte Hinweise auf eine unbenennbare größere Wirklichkeit und können, ja müssen Bestandteil der Verkündigung in den christlichen Kirchen sein. Dabei wird sich Routine nicht vermeiden lassen. Fatal ist es allerdings, wenn diese Bilder als historische Ereignisse unserer eingeschränkten Welt interpretiert werden. Was also aus der Sicht des Predigthörers gebraucht wird, ist nicht eine Entmythologisierung, sondern ein rechter Gebrauch des Mythos.

Moderne Mythen

Nun gibt es jedoch viele Menschen, die von der Fremdartigkeit der mythologischen Bilder dermaßen abgestoßen werden, dass sie sich verständnislos abwenden. Diesen Menschen kann geholfen werden, wenn neue, in heutiger Zeit weniger fremdartige Bilder als Symbole verwendet werden. Dies können bevorzugt Sätze der Naturwissenschaften sein, denn „auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen“.⁸ In Anlehnung an Jörg Zink⁹ könnte man z.B. den Heiligen Geist mit einem In-

formations-Feld umschreiben, das uns alle durchdringt wie die elektromagnetischen Felder, mit denen wir täglich umgehen. Und auch diese haben ein sehr rätselhaftes Sein! Wenn Jesus davon spricht (Mt 10,29), dass auch das kleinste Ereignis in eine Gesamtheit des Geschehens eingebettet ist, so ist das für ein physikalisches Denken durchaus glaubhaft. Es wäre gut und hilfreich, wenn wir nach gleichnishafte Bildern suchen würden, die vielleicht früheren Generationen absurd erschienen wären, aber Menschen unserer Zeit leicht annehmen können.

Die sog. „natürliche Theologie“, also die Rede von Gott auf der Basis menschlicher Erfahrungen, benennt die Einheit dreier Zugänge zur Realität: (i) naturwissenschaftlich-rational, (ii) mythologisch-poetisch und (iii) religiös-numinos.¹⁰ Alle diese Wege müssen benutzt werden, um Vorstellungen von Gott zu entwickeln, die selbstverständlich und unweigerlich falsch sind. Aber es besteht die Hoffnung, dass sich in diesen Annäherungen – wenn auch in größter Verdünnung – doch ein Körnchen der Wahrheit ausdrückt.

Schließlich ist denkbar, dass Menschen ganz ohne die Benennungen auskommen möchten, die wir für die jenseitige Welt bzw. das Unbewusste oder das Numinose erfinden. Ein Bewusstsein, in dem keine Repräsentanten der umfassenden Realität vor-

8 Hans-Peter Dürr, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen*, Herder: Freiburg i.Br. 2010.

9 Jörg Zink, *Die Urkraft des Heiligen*, Kreuz Verlag: Hamburg 2003.

10 H. Rosenau, *Vom Warten. Grundriss einer sapientialen Dogmatik. Neue Zugänge zur Gotteslehre*, Lit-Verlag: Berlin 2012.

kommen, und ein Leben, in dem mit ihnen kein ritueller Umgang gepflegt wird, erscheint uns heute gefährdet und von unerwartet hereinbrechenden Wahnideen oder Besessenheiten bedroht. Es könnte aber sein, dass die weitere Entwicklung des Bewusstseins diesen Herausforderungen begegnen kann. Diesen Extrempunkt der menschlichen Existenz hat

Paul Tillich als „absoluten Glauben“ bezeichnet,¹¹ wenn er schreibt: Der absolute Glaube „hat keinen besonderen Inhalt. Er ist einfach Glaube – ungerichtet, absolut. Er ist undefinierbar, da alles Definierte durch Zweifel und Sinnlosigkeit aufgelöst ist.“ □

11 Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Steingrüben Verlag: Stuttgart 1953.

Newsletter

❖ Der Bund erbittet von seinen Mitgliedern die Email-Adressen für neuen Newsletter

Ein Punkt im neuen Kommunikationskonzept des *Bundes für Freies Christentum* ist die Konzipierung und Versendung eines zweimonatlichen Newsletters per Internet (siehe dazu den Artikel „Neue Kommunikationsstrategie des Bundes geplant“ in Heft 6/2017, S. 156 f.). Wir möchten diesen Newsletter nicht nur den Mitgliedern des *Bundes* zukommen lassen, sondern möglichst auch weiteren Freunden und Interessierten, die nicht Mitglieder oder Bezieher unserer Zeitschrift sind. Auf diese Weise erhoffen wir uns, den Bekanntheits- und Wirkungsgrad des *Bundes* zu erhöhen. Aus diesem Grund bitten wir unsere Mitglieder und Leser, uns eine Email zu schicken, damit wir ihnen den neuen Newsletter in Zukunft an diese Email-Adresse schicken können. Außerdem bitten wir um Hinweise und Vorschläge, welche weiteren Personen Interesse

am Newsletter haben könnten. Bitte richten Sie Ihre Email an die folgende Email-Adresse unserer Geschäftsstelle in Stuttgart: info@bund-freies-christentum.de. Das zweimonatliche Heft „Freies Christentum“ wird selbstverständlich weiter per Post versendet. □

Tolerante Muslima

❖ Liberale Muslima Rabeya Müller mit den Toleranzringen 2017 ausgezeichnet

Die Toleranzringe 2017 der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste erhielt am 15. November 2017 die Kölner Imamin und Mitbegründerin des Liberalen Islamischen Bundes (LIB), Rabeya Müller, die auf der Jahrestagung 2016 des *Bundes für Freies Christentum* als Referentin aufgetreten war. Geehrt wurde sie als erste liberale Imamin in Deutschland. Zur Begründung hieß es, Müller habe sich für einen weltoffenen Islam und den religiösen Dialog in Deutschland eingesetzt. □

Buchbesprechungen

❖ Anfragen an Christentum und Islam

Christian Ströbele u.a. (Hg.), *Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam*, Pustet: Regensburg 2017, 290 S. (ISBN 978-3-7917-2887-2), 290 Seiten, 26,95 Euro.

Der vorliegende Band ist der zwölfte in der Reihe des *Theologischen Forums Christentum – Islam*, von denen bereits einige in dieser Zeitschrift besprochen worden sind. Er geht wie die anderen auf eine Fachtagung an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zurück, und zwar diesmal vom März 2016.

Die thematischen Schwerpunkte des Bandes verweisen auf die „besondere gesellschaftspolitische Relevanz“ (Vorw., S. 9). Als solche Schwerpunkte stehen im Vordergrund die Problematik von Religion und Medien, Religion und Gewalt, Religion und Institutionen sowie der Meinungsfreiheit und ihrer Grenzen.

Florian Höhne (S. 91-102) meint in seinem Beitrag abschließend, dass sowohl die Kritik der Religion an den Medien wie die Kritik der Medien an der Religion erforderlich sei. Erstere, „wo das mediale Bild ins Religiöse ragt oder mediale Religionskritik ihren Gegenstand verfehlt“; letztere, insoweit sie etwa auf die fragwürdige Konstruktion von Gottesbildern hinweist und menschliche Religionspraxis kritisiert (S. 101).

Im Blick auf die Gewalt ist auch im vorliegenden Buch vor allem die Frage virulent, ob Religion Gewalt vermindert oder vermehrt – oder eben beides. Tim Sievers (S. 143-147) erfasst in seinem „Beobachterbericht“ zu den einschlägigen Beiträgen und Diskussionen die Problematik ziemlich genau: „Es mangelt weder an lautstark vortragenen Positionen, die Religion als Gewalt-Katalysator oder -ursache angreifen, noch an solchen, die sie vor eben diesen Urteilen in Schutz nehmen wollen. Es lassen sich ferner sowohl empirische als auch textbasierte Argumente für beide Seiten finden.“ Damit ist der Stand der Debatte bezeichnet. Einerseits also der Vorwurf: Der Islam sei gewalttätig (Hinweise auf Koranstellen sowie auf seine Geschichte und Gegenwart). Andererseits die Entgegnung: Das sei nicht der Islam (entsprechende Hinweise usw.). Analog lauten dann Vorwurf und Entgegnung im Blick auf das Christentum, wobei die Hinweise auf die Gegenwart beim Vorwurf geringfügiger ausfallen als im Blick auf den Islam. Sievers betont zu Recht, dass solche Debatten nicht weiterführen. Er meint demgegenüber – wiederum zu Recht: „Wichtiger erscheint [...] neben einer Verbesserung der Debattenkultur die Entwicklung von Kriterien, mit welchen sich verantwortungsvoll über den Zusammenhang von Religion und Gewalt sprechen lässt.“ (S. 145)

Die Kritik an religiösen Institutionen ist so alt wie diese Institutionen selbst und hat wohl an Heftigkeit kaum nachgelassen. In seinem Beitrag „aus katholischer Perspektive“ mahnt

Edward Fröhling (S. 151-163) die Kirche mit Papst Paul VI. zum offenen, reformbereiten Dialog. Freilich, „sich auf den Prozess des offenen Dialogs einzulassen, birgt in sich die Gefahr der Verunsicherung, des Scheiterns, auch die Gefahr des Irrtums. Dies darf jedoch nicht als (sic!) Grund für eine Verweigerungshaltung der Kirche sein.“ (S. 162) – Da der Islam bekanntlich nicht als Kirche organisiert ist, untersucht Silvia Horsch (S. 164-175) andere Organisationsformen, genauer „die Gelehrtennetzwerke in ihrer Funktion als institutionelle Träger der islamischen Wissenschaften“, und zwar „im Hinblick auf die Partizipationsmöglichkeiten von Frauen“ (S. 164). Horsch belegt, dass der Anteil der Frauen im Lauf der islamischen Geschichte durchaus unterschiedlich verteilt war. Schließlich gelangt sie zu dem bemerkenswerten Fazit: „Ausgehend vom Beispiel des Propheten und der ersten Generationen, lässt sich die Beteiligung von Frauen am religiösen Diskurs als eine authentische islamische Praxis beschreiben. Vor allem in der Disziplin des Hadith haben Frauen eine signifikante Rolle gespielt.“ (S. 174) Ebenso bemerkenswert ist allerdings der Hinweis von Katajun Amirpur (S. 246-255), wonach theoretische Reformdiskussionen nach wie vor nicht das entscheidende Problem sind. Sie seien „in islamischen Gesellschaften auch heute immer noch möglich, sei es über den Charakter der koranischen Offenbarung, ob wörtlich, ob inhaltlich, ob göttlich inspiriert. Über all das kann man nachdenken und reden, es meist sogar veröffentlichen, sei es

in Ägypten, Iran oder Pakistan und in der Türkei sowieso.“ (S. 253) Als „wirklich bedrohlich“ werde Religionskritik demgegenüber dann eingeschätzt, „wenn es um Macht, wenn es um die Pfründe geht“ (S. 252). – Das dürfte im Übrigen im Blick auf den römischen Katholizismus nicht anders sein, wie der Fall Hans Küng sowie andere vergleichbare Fälle schlagend belegen.

Das Problem der Meinungsfreiheit und ihrer Grenzen ist im Blick auf die Religionskritik gerade heute virulent. Der erhellende Beitrag von Mahmoud Bassiouni (S. 211-229) argumentiert sehr überzeugend, dass die Grenzen der Meinungsfreiheit nicht dort liegen, wo es um die vermeintliche oder tatsächliche Verletzung religiöser Gefühle geht, da sie ansonsten „der subjektiven Willkür überlassen“ würden (S. 221). Meinungsfreiheit hat nach Bassiouni vielmehr dort ihre Grenzen, „wo sie droht, den ebenbürtigen gesellschaftlichen Status von Personen zu verletzen“ (S. 226). Daraus folgt, „genau solche Meinungsäußerungen zu sanktionieren, die dazu dienen, Muslimen (wie allen anderen Gruppen auch) ihren Status als Gleiche abzusprechen“ (S. 228). – Reinhold Bernhardt zufolge (S. 233-245) darf und sollte man übrigens gegenüber Schmähkritik, die „unter die Gürtellinie zielt“, durchaus mit „souveräner Ignoranz“ reagieren. „Anspruchslose Religionskritik verdient keine innere Achtung, sondern Verachtung im Sinne der Nichtbeachtung.“ (S. 245)

Die Frage bleibt nach alledem: Was ist blasphemisch? Was ist heilig im Sinne von unantastbar durch Kritik? Kann man Gott lästern, der doch über jedes

Verstehen und jede Kritik erhaben ist? Sind Mohammed und Jesus heilig? Sind es der Koran oder die Bibel? Die Beantwortung dieser Fragen hängt davon ab, ob wir Gott mit unserem Gottesverständnis verwechseln, ob und inwiefern wir Mohammed und Jesus als (kritikwürdige) Menschen sowie den Koran und die Bibel als (ebenso oder gar mehr noch kritikwürdige) menschliche Schriften betrachten.

Der vorliegende Band diskutiert viele Aspekte der Religionskritik, darunter nicht zuletzt ihren internen ebenso wie ihren externen Charakter. Was m.E. zu kurz kommt, ist zum einen die Erörterung der *gemeinsamen* Herausforderung durch die Religionskritik, vor die sich sowohl Christentum wie Islam gestellt sehen (vgl. S. 105). Zum anderen mangelt es an interreligiösen Perspektiven auf die Religionskritik (vgl. S. 287), also an der Erörterung der Frage, wie fruchtbar gegenseitige Kritik der Religionen untereinander sein kann bzw. war und ist. Schließlich wäre auch ein Beitrag zum neuen Atheismus aus islamischer Sicht interessant gewesen. □

Dr. habil. Wolfgang Pfüller

❖ Gottesbild und Menschenbild

Timo Güzelmansur, *Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten. Eine systematisch-theologische Reflexion aus christlicher Sicht*, Pustet: Regensburg ²2017 (CIBEDO-Schriftenreihe, Bd. 2), (ISBN 978-3-7917-2468-3), 317 Seiten, 24,95 Euro.

Das Buch von Timo Güzelmansur, das 2012 in erster Auflage erschien, stellt eine leicht veränderte Fassung seiner an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. angenommenen Dissertation dar. G., seit 2012 Geschäftsführer von CIBEDO, ist für das Thema Alevitentum geradezu prädestiniert. Denn bevor er 1997 zur römisch-katholischen Kirche konvertierte, gehörte er selbst einer Arabisch sprechenden alawitischen Gemeinschaft an (S. 17). Zudem beherrscht G. die türkische Sprache, die für das eingehende Verständnis der anatolischen Aleviten unerlässlich ist. Denn diese sind im Unterschied zu den syrischen Alawiten oder Nusairiern in der Türkei beheimatet, finden sich aber inzwischen auch in größerer Anzahl in Deutschland.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die zentralen theologischen Themen des Gottes- und Menschenbildes sowie der Vermittlung zwischen Gott und Mensch zu untersuchen. Von daher wird die Arbeit wie folgt aufgebaut: „Erstens wird herausgearbeitet, wie die ausgewählten theologischen Themen innerhalb des Glaubens der anatolischen Aleviten interpretiert werden“, zweitens soll eruiert werden, „inwiefern Nähe sowie Distanz zwischen dem anatolischen Alevitentum und dem Christentum besteht. Abschließend wird im letzten Teil eine kritische Auswertung des anatolisch-alevitischen Glaubens aus katholisch-theologischer Sicht vorgenommen“ (S. 21). Bevor jedoch die Thematik dargestellt wird, werden die alevitischen „Grundtexte“ im Blick auf

ihre Herkunft sowie ihren Inhalt im Überblick analysiert (S. 39-75). Dabei weist G. u.a. darauf hin, dass die Inhalte über lange Zeit mündlich überliefert wurden, die Texte also ziemlich spät schriftlich fixiert wurden und dass das Alevitentum nicht über eine professionelle Theologenschaft verfügt.

Die Nähe des Alevitentums zum schiitischen Islam belegt nicht zuletzt sein Glaubensbekenntnis: „Es gibt keinen Gott außer Allah, Mohammed ist sein Prophet und Ali sein Freund.“ (S. 111) Dabei liegt der Akzent unverkennbar auf dem Schluss des Bekenntnisses. „Ali ist für die anatolischen Aleviten nicht nur der Namensgeber ihrer Glaubensgemeinschaft, sondern er steht auch im Zentrum ihres Glaubenslebens.“ (S. 124) Nicht nur unterstreicht die Bezeichnung als „Freund Gottes“ Alis besondere Nähe zu Gott; Ali ist auch der, „der in all seinem Reden und seinem Handeln in vollkommener Weise dem Willen Gottes entsprach“, und er ist zudem der einzige Garant für die authentische Überlieferung der Botschaft Mohammeds (S. 125 f.).

Das Gottesverständnis der Aleviten erweist sich für G. als zwiespältig (S. 76-157). Einerseits wird Gott als personaler Schöpfer dargestellt, der den Menschen als sein Abbild geschaffen hat und von ihm erkannt werden will. Andererseits sind apersonale Vorstellungen (Gott als Energie, Licht, Kraft) festzustellen, die gerade in neueren Darstellungen zu dominieren scheinen. „In seinen neuesten Lesarten erweist sich der anatolisch-alevitischer Glaube als Deismus bzw. als Pantheismus.“ (S. 157)

Das Menschenbild der Aleviten ist durch verschiedene Besonderheiten gekennzeichnet, die eher auf eine Distanz zur islamischen Tradition schließen lassen. So wird etwa die Annahme einer immateriellen, unsterblichen Seele verbunden mit der Lehre von der Seelenwanderung. „Demnach wandert die Seele von einem Körper in einen anderen.“ „Die Unsterblichkeit bedeutet, dass die Seele nicht wie der Körper stirbt und auf die Auferstehung wartet, wie es im Christentum vertreten wird, sondern die Seele kostet den Tod nicht.“ (S. 183) Das Ziel des Menschen ist seine Vervollkommnung, letztlich das „Einssein mit Gott“, was an die islamische Mystik wie an die Mystik überhaupt erinnert. Freilich ist dieses Ziel G. zufolge von den Aleviten nicht klar bezeichnet. Geht der Mensch „dann völlig in Gott ein? Oder existiert er weiterhin als eigene Größe in Gott? Und heißt dies, dass der betreffende Mensch nicht mehr reinkarniert wird? Oder kehrt er in diesem Kreislauf wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück?“ (S. 226)

Der mystische Weg zu Gott führt durch vier Tore zu je zehn Stufen, die die Menschen zwar selbst durchschreiten müssen, jedoch unter Führung eines Meisters. Ohne diesen lässt sich der Weg nicht gehen, bzw. der Mensch befindet sich überhaupt noch nicht auf dem rechten Weg, „solange er sich nicht einem Meister untergeordnet hat“ (S. 209). Für diesen Weg zu Gott spielt auch die alevitische Versammlung („Cem“) und in ihr besonders der rituelle Tanz („Semah“) eine hervorragende Rolle. In diesem Tanz wird die

Vereinigung mit Gott gewissermaßen symbolisch vollzogen. „Demnach muss der anatolisch-alevitische Mensch nicht nach Mekka pilgern, um die Gegenwart Gottes besonders zu spüren, sondern seine Pilgerreise wird hier im Geiste [...] vollzogen. Wohl aus diesem Grund wird im anatolisch-alevitischen Kontext häufig der Semah-Tanz mit der Pilgerreise nach Mekka bzw. zur Kaaba verglichen.“ (S. 241)

G. vergleicht die Grundlehren der Aleviten immer wieder nicht nur mit den entsprechenden Auffassungen im Christentum, sondern auch mit denen des orthodoxen wie des schiitischen und sufitischen Islams. Dabei stellt sich natürlich die gravierende Frage, ob das Alevitentum überhaupt zum Islam gehört, was auch unter den Aleviten selbst unterschiedlich beantwortet wird. Das wiederum zieht die spannende Frage nach sich, wie weit die Grenzen des Islams gezogen werden sollen. Diese Frage indes verfolgt G. nicht weiter, was freilich auch nicht Aufgabe seines Buches ist. In ihm gibt er, durch viele gute Zusammenfassungen unterstützt, einen vorzüglichen Überblick über die Grundlehren der anatolischen Aleviten sowie deren Probleme. In seiner Bewertung „aus katholischer Sicht“ (S. 292-301) werden allerdings die theologischen Probleme von G.s Buch selbst unübersehbar. Zum einen nimmt er meistens statt der katholischen umstandslos die christliche Sicht für sich in Anspruch. Zum anderen reflektiert er nicht wirklich kritisch, vergleicht vielmehr schlicht die alevitischen mit den christlichen Auffassungen, um in gut inklusivistischer (und dann doch

auch katholischer) Manier mindestens zu suggerieren, dass die alevitischen Auffassungen falsch sind, sobald sie sich von den christlichen Auffassungen unterscheiden.

Anmerkungsweise sei noch darauf hingewiesen, dass es weder plausibel noch gleich gar erklärt wird, warum die 2. Auflage des Buches nach immerhin fünf Jahren unverändert geblieben ist. Zumindest die zahlreichen Druckfehler und sprachlichen Mängel hätten verbessert werden sollen. □

Dr. habil. Wolfgang Pfüller

❖ Ein und derselbe Gott?

Helmut Fischer, *Haben wir alle denselben Gott? Zum Gott der hebräischen Bibel, Jesu und des Korans*, BoD: Nordstedt 2015 (ISBN 978-3-7412-6636-2), Taschenbuch, 80 Seiten, 8,95 Euro.

In diesem handlichen Buch erläutert der Bad Nauheimer Theologe Helmut Fischer die Gottesbilder, wie sie uns in der hebräischen Bibel, im Neuen Testament und im Koran begegnen. Der Autor will ausdrücklich nicht vergleichen, was heutige Juden, Christen und Muslime über Gott glauben mögen, sondern nur das nebeneinander stellen, was in den heiligen Büchern propagiert wird.

In einer kleinen Einführung geht Fischer auf die Entstehung des, wie er es nennt, theistischen Paradigmas ein, das er angesichts einer langen Menschheitsgeschichte von ca. 200.000 Jahren für ein sehr spätes Phänomen hält.

Würde man die Menschheitsgeschichte auf ein 10 m-Band übertragen, so begönne die Religionsgeschichte (der Mensch als *homo religiosus*) bei ca. 9 m, der Götterglaube bei 9,97 m und der Monotheismus erst bei 9,99 m. Gott sei somit ein „Spätling“. Zeitgleich zum jüdischen Monotheismus entstand in Griechenland aber auch ein nichtpersonales, monistisches Welt- und Gottesverständnis.

Fischer zeichnet die Entwicklung der alttestamentlichen Gottesbilder kurz nach: Der Gott Jahwe (oder JHWH) war ursprünglich ein Stammesgott, so ähnlich wie die umliegenden Völker auch ihre Stammes- und Naturgötter hatten. Bilder machten sich die Israeliten nicht von ihrem Gott. Er nahm zwar im Tempel Wohnung, war aber gleichwohl unverfügbar. Er hatte aber noch nicht die Merkmale, die später den monotheistischen Gott auszeichneten: Er war noch nicht Schöpfer, nicht jenseitig, nicht körperlos, nicht allmächtig, nicht allwissend, nicht allgegenwärtig. Und: er war nicht der einzige Gott. Erst im babylonischen Exil wurde die Monolatrie (die Verehrung eines Gottes inmitten anderer Götter) zum Monotheismus. Denn in Babylon beteten die Juden zu einem unsichtbaren Gott, den sie auch, aber nicht nur, mit dem zerstörten Tempel verbanden. Dieser unsichtbare Gott war darum nicht nur der Gott Israels, sondern der Gott aller und damit auch der Schöpfer von allen und allem.

Auch Jesus glaubte an den jüdischen Schöpfergott. Aber Jesus entwickelte keine besondere Gotteslehre. Jesus konzentrierte sich darauf, von

der Gegenwart Gottes in Gestalt des „Reiches Gottes“ zu predigen. Und weil dieses „Reich“ bereits im Hier und Jetzt begonnen hatte, war Gott für ihn eine präsentische Macht in dieser Welt. „In der Art und Weise, in der Jesus mit Kranken, Schwachen, Ausgestoßenen, Verachteten und Abgeschriebenen umging, gab er zu erkennen, was er unter Reich oder Herrschaft Gottes verstand, nämlich das menschliche Wirken und Handeln aus dem Geist der Liebe.“ (S. 30) Obwohl Jesus sich selbst nicht als „Gottessohn“ im biologischen (oder ontologischen) Sinn verstand, wurde er später von der Kirche – unter dem Einfluss hellenistischer Philosophie – zum zweiten Gott innerhalb einer trinitarischen Gottheit. „In dem Maße, in welchem im christlichen Glauben die Person Jesu und das trinitarische Gottesverständnis in den Mittelpunkt traten, näherte sich das Christentum in der römischen Welt dem altrömischen Religionsverständnis an.“ (S. 34)

Bei der Schilderung des islamischen Gottes orientiert sich Fischer eng am Koran. Der Glaube an den einzigen Gott ist das tragende Element des Korans. Gott ist allwissend, allmächtig und allgegenwärtig. Wer an diesen Allah nicht glaubt, ist ein Ungläubiger, dem das Höllenfeuer droht. „Die dem Menschen von Gott gegebene Aufgabe besteht darin, sich gegenüber den göttlichen Regeln so gehorsam zu verhalten, dass sie als Brücke in das Paradies führen.“ (S. 43) In islamischen Gesellschaften werden Gottes Forderungen in Gestalt der Scharia zum staatlichen Recht. „Die konsequente traditionelle Anwendung des Korans führt zum

Dschihad-System und legitimiert es.“ (S. 44) Der Koran hat die Vorstellung von einem einzigen Gott „vom Judentum und von jenen Judenchristen übernommen, die die Fortentwicklung zur trinitarischen Gottesvorstellung ablehnten“ (S. 50).

Vergleicht man die drei nahöstlichen Gottesvorstellungen, so stellt man Gemeinsames (wie Schöpfergott und Richter Gott), aber auch Abweichendes fest, worauf hier nicht näher einzugehen ist. Das Abweichende zu negieren, wäre aber ein Fehler. „Aus der numerischen Einheit der Gottesvorstellung in den Gründungsurkunden der Juden, Christen und Moslems lässt sich keine inhaltliche Einheit herleiten.“ (S. 63) Die gravierenden Unterschiede zwischen den Gottesbildern der Religionen sollten nicht negiert, sondern Gegenstand des Dialoges sein. „Die beruhigende Feststellung, dass wir doch alle denselben Gott haben, ist nicht nur sachlich falsch, sie ist auch gefährlich, weil sie genau jene Inhalte ausblendet, die im offenen Diskurs zur Sprache gebracht werden müssen.“ (S. 64) □

Kurt Bangert

❖ Der neue Atheismus (Tagungsband 2015)

Werner Zager (Hg.), *Der neue Atheismus – Herausforderung für Theologie und Kirche*, WBG: Darmstadt 2017 (ISBN 978-3-534-26878-8), geb., 256 Seiten, 79,95 Euro (49,95 Euro für WBG-Mitglieder).

Diesem Buch liegen Vorträge zu Grunde, die im Rahmen der Jahrestagung des *Bundes für Freies Christentum* im Oktober 2015 im Evangelischen Studienwerk Villigst gehalten wurden. Ergänzt wurden die Vorträge noch durch zusätzliche Beiträge. Der „neue Atheismus“ kann als Reaktion auf den Terroranschlag islamistischer Attentäter auf das World Trade Center in New York vom 11. September 2001 verstanden werden. Er richtet sich nicht nur gegen die fundamentalistischen Ausprägungen der Religion, sondern auch gegen den Gottesglauben überhaupt. Zu den Sprechern des neuen Atheismus zählen Richard Dawkins, Sam Harris, Daniell Dennett und Christopher Hitchens (inzwischen verstorben), vielleicht auch der Kosmologe Lawrence Kraus, der sich inzwischen aber kaum noch als Atheist bezeichnet. In Deutschland wird diese „Quasi-Religion“, wie Herausgeber Werner Zager sie in seinem Vorwort nennt, von Michael Schmidt-Salomon propagiert, dem Vorstandssprecher und Mitbegründer der Giordano-Bruno-Stiftung.

Der erste Beitrag von Werner Zager, Präsident des *Bundes für Freies Christentum*, ist betitelt: „Das Religions- und Theologieverständnis des neuen Atheismus.“ Zager analysiert das Religions- und Theologieverständnis des neuen Atheismus und bezieht sich vor allem auf Richard Dawkins und Michael Schmidt-Salomon. In polemischer Weise kritisieren diese beiden Autoren vor allem die drei großen monotheistischen Religionen. Unberücksichtigt bleibe dabei, dass zumindest das Juden-

tum und das Christentum eine Aufklärung durchlaufen haben. Dabei werden die fundamentalistischen Varianten dieser Religionen oft als der Rein- und Idealtypus von Religion bezeichnet, religiöses und wissenschaftliches Denken werden als konträr dargestellt. Religion wird gemeinhin als Produkt der Evolution verstanden. Der Kritik der Atheisten, dass sich der religiöse Fundamentalismus, welcher Couleur auch immer, den Prinzipien der Aufklärung verschließe, kann sich Zager aus Sicht eines freien Christentums durchaus anschließen. Dass Schmidt-Salomon den liberalen Religionsrichtungen die Fähigkeit einer Vermittlungsfunktion zwischen Fundamentalismus und Atheismus abspricht, hält Zager hingegen für eine fatale Fehleinschätzung. Positiv vermeldet Zager, dass Schmidt-Salomon in seinem neuesten Buch „*Hoffnung Mensch. Eine bessere Welt ist möglich*“ eine deutlich positivere Haltung gegenüber einem aufgeklärten Glaubens- und Religionsverständnis einnimmt. Im Hinblick auf das Theologieverständnis des neuen Atheismus beklagt Zager, dass dieser einem weltanschaulichen Monismus (von nur einer Wirklichkeit) anhänge, der eine ausschließlich naturwissenschaftliche Sicht auf die Wirklichkeit verlange. Und wenn der neue Atheismus die These vertritt, man brauche Gott nicht, um das Universum zu erklären, so verkenne er, dass er keine überzeugende Antwort habe auf die Frage, warum überhaupt eine Welt existiere und nicht vielmehr nichts. Kritisch beurteilt Zager auch die Tatsache, dass der neue Atheismus die liberale Theologie

entweder kaum zur Kenntnis nimmt, geschweige denn sich mit ihr auseinandersetzt. Resümierend meint Zager, der Gottesglaube solle sich mehr mit Kosmologie und Evolutionsbiologie auseinandersetzen. Denn der Glaube müsse und könne mit den Naturwissenschaften vereinbar sein. Darum tue eine selbstkritische Selbstaufklärung not.

Der zweite Beitrag von Martin Schmuck befasst sich mit der „*Naturalistischen Theologie*“ (Untertitel: „*Plädoyer für die Vereinbarkeit von liberalem Protestantismus und evolutionärem Humanismus*“). Schmuck kritisiert den neuen Atheismus u.a. deshalb, weil dieser eine Abwehrhaltung gegenüber einem liberalen Christentum einnimmt, das als ‚Weichfilterchristentum‘ abqualifiziert wird. Weil der neue Atheismus sich vor allem auf die Errungenschaften der Naturwissenschaften beruft, kontert Schmuck mit drei Thesen: (1) Die Naturwissenschaften beschäftigen sich nur mit Phänomenen, nicht jedoch mit der Wirklichkeit als Ganzer. Die Suche nach einer Einheitsperspektive wäre aber nicht mehr Naturwissenschaft, sondern Metaphysik. (2) Die Vernunft ist für die Einheitsperspektive unzureichend, erschließt sich die Gesamtwirklichkeit doch nur über idealistische (transzendente) Reflexion. (3) Die Wirklichkeit Gottes bleibt naturwissenschaftlichen Wissensbemühungen prinzipiell verschlossen. Gott könne zwar nicht als objektiver Gegenstand gedacht werden, aber auch die Welt als Ganzes, die der Glaube erfassen will, sei von wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht erfassbar

(nach Bultmann). Schmuck beklagt, dass die Auseinandersetzung mit dem neuen Atheismus sich meist auf die Publikationen ihrer bekannten Vertreter (wie Dawkins, Hitchens, Harris usw.) beschränkt. „Viel fruchtbarer wäre eine Auseinandersetzung mit den zugrunde liegenden wissenschaftstheoretischen, erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Überzeugungen, die weniger von den populären Protagonisten des ‚neuen Atheismus‘, sondern vielmehr von Fachphilosophen im Hintergrund entwickelt und bereitgestellt werden.“ (S. 43) Er nennt einige von ihnen, darunter den Kosmologen und Philosophen Bernulf Kanitscheider. Und der Autor, indem er sich mit den Thesen dieser Hintergrundphilosophen auseinandersetzt, entwickelt dann Grundlagen für ein konsequent naturalistisches Verständnis der christlichen Religion, darunter eine „evolutionäre Religionsphilosophie“ und eine „naturalistische Theologie“. Dazu gehört auch ein einheitliches Wirklichkeitsverständnis. Schmuck wehrt sich dagegen, einen Pluralismus der Wirklichkeitszugänge mit einem Pluralismus der Wirklichkeiten zu verwechseln. Und statt von der Unverfügbarkeit eines nicht erfassbaren Gottes zu sprechen, hält er es lieber mit Dietrich Bonhoeffer, der schrieb: „In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein.“ (S. 79)

Andreas Rössler befasst sich in seinem Beitrag weniger mit Atheisten als mit „A-theisten“, womit er kirchliche

Vertreter meint, die offen einer a-theistischen Gotteslehre anhängen. „A-theisten im Ornat. Kirchliche Verkündigung ohne persönlichen Gott?“ ist der Artikel überschrieben. Dabei ist nach Rössler zu unterscheiden zwischen einem weltanschaulich-philosophischen Atheismus, für den die Natur der letzte Daseinsgrund ist (man spricht von Materialismus oder Naturalismus), und einem A-theismus, der sich gegen den herkömmlichen Theismus wendet, aber keinen grundsätzlichen weltanschaulichen Atheismus darstellt. „Damit ist bei den christlichen A-theisten eine hermeneutische Bemühung zu erwarten, was sie dem überlieferten Begriff ‚Gott‘ doch noch positiv abgewinnen können.“ (S. 81) Obwohl Rössler nicht nur gegenüber den Atheisten, sondern auch gegenüber den klerikalen A-theisten eine kritische Haltung einnimmt, die er mehr als einmal offen zum Ausdruck bringt, gesteht er den kirchlichen Nicht-Theisten doch zu, „dass sie das kleine Einmaleins der theologischen Wissenschaft kennen und nicht im Blick auf die Bibel exegetische Unsinnigkeiten behaupten, die erst einmal aus dem Weg geräumt werden müssen, bevor man weiter miteinander diskutieren kann. So kann man in der Frage nach Gott gleich zur Sache kommen.“ (S. 82) Der Autor setzt sich dann jeweils kritisch mit Jean Meslier, Paul Schulz, Anthony Freeman, Klass Hendrikse und Ella de Groot auseinander, wobei er teils streng mit diesen Protagonisten ins Gericht geht – außer mit de Groot, die er als nicht so radikal, vielmehr als liberal, freisinnig, ja reformorientiert versteht. Rössler

schließt mit sieben Thesen, die ihn selbst als einen liberalen, quasi-panentheistischen Theologen zu erkennen geben: Er versteht Gott als tragenden Grund von allem, Gott als Ermöglichung, Gott als Sein-Selbst. Man spürt: Rössler fühlt sich zwei Welten zugehörig: der alten dialektischen Vorstellung eines wirklichen Gottes und doch auch der liberalen Vorstellung eines im Wesentlichen nicht-theistischen Paradigmas.

Die Beiträge von Hans-Georg Wittig und Michael Großmann sind beide betitelt „Die materialistische Weltanschauung des neuen Atheismus. Eine philosophische Auseinandersetzung“. Wittig geht von der Feststellung aus, dass es sich bei der Diskussion um den Atheismus nicht um unverbindliche Meinungen, sondern um existenzielle Fragen handle, und zitiert dazu Jean Paul mit dem Satz: „Verzweiflung ist der einzige echte Atheismus.“ (S. 117) Über Atheismus könne man sich nur verständigen, wenn man zuvor das Wort „Gott“ definiert habe. Ist damit ein Urgrund unserer Welt gemeint? Oder ein theistisch-personaler, handelnder Gott? Oder beides? Es seien vor allem theistische Vorstellungen, die den Atheismus provozierten. Es gebe auch verschiedene Arten von Atheismus – einen entschiedenen, einen zweifelnden, einen militanten, einen suchenden. Man müsse fragen, ob Religion ohne Transzendenz überhaupt möglich sei, zumal wenn Religion als „Verankerung im Ganzen der Wirklichkeit“ verstanden werde. Der militante Atheismus sei angesichts des Erscheinungsbildes heutiger Religio-

nen durchaus verständlich: „Fundamentalismus, engstirnige Intoleranz, ja Gewaltbereitschaft blühen, zugleich müssen sich die schrumpfenden Gemeinden z.B. protestantischer Kirchen davor hüten, zu zahnlosen biblizistischen Grüppchen zu verkommen.“ Richard Dawkins Angriffe auf den fundamentalistischen Kreationismus findet Wittig so wichtig, dass er dessen „Buch angehenden Pfarrern zur Pflichtlektüre“ empfiehlt (S. 121). Sodann setzt sich Wittig mit dem Materialismus auseinander und damit, dass dieser die ganze Wirklichkeit nicht erklärt. Für Wittig ist es nicht möglich, die Wirklichkeit „an sich“ wahrzunehmen. Was wir wahrnehmen, sind nur Erscheinungen. Wir müssten uns der Inselhaftigkeit unserer Erkenntnisse bewusst sein. „Bei konsequentem Nachdenken müssen wir annehmen, dass der Welt, wie sie uns erscheint, eine transzendente, nämlich die eigentliche Wirklichkeit zugrunde liegt.“ Aber wie verhält sich diese eigentliche Wirklichkeit zu unserem Wort „Gott“? Niemand müsse gezwungen werden, den Begriff „Gott“ zu verwenden, aber gleichwohl hält Wittig es für angemessen, „den Ermöglichungsgrund des Universums, darin des Lebens, darin der Wahrheitsuche, darin der Verantwortlichkeit, darin der Hoffnung ‚Gott‘ zu nennen – einen Gott, der, weil er die Ermöglichung der Personalität einschließt, im Gebet ansprechbar ist“.

Michael Großmann stellt die zentralen Thesen des neuen Atheismus dar und bezieht Stellung dazu: 1. Religion sei eine Projektion menschlicher Wunschvorstellungen; dagegen argu-

mentiert Großmann, Theorien seien nicht deshalb falsch, weil sie Wünschen entgegenkommen. 2. Religion sei ein evolutionistischer Überlebensvorteil gewesen; diesbezüglich bemerkt Großmann, dass nicht jede Religion von einem willentlich handelnden Welterschöpfer ausgehe. 3. Die intellektuelle Engführung der Religion stehe im Widerspruch zur kritischen Argumentation der Naturwissenschaften; dagegen meint Großmann, dass diese Sicht den tatsächlichen Wissenschaftsbetrieb schwarz-weiß zeichne. 4. Religionen seien von Gewalt geprägt; dagegen fragt Großmann, inwieweit sich die auf Religion beruhende Gewalt aus der umfassenden menschlichen Gewalttätigkeit herausfiltern lasse: Besteht hier ein notwendiger oder nur ein zufälliger Zusammenhang? Schließlich 5. Religion setze einen intelligenten Designer voraus, der unwahrscheinlich sei, während die Evolutionstheorie eine umfassende plausible Lösung für biologisches und geistiges Leben anbiete; dazu stellt Großmann den umfassenden Anspruch der Evolutionstheoretiker in Frage und kommt dann zu folgenden Schlüssen: (a) Es sollte auf einen Gott verzichtet werden, dem göttliche Eingriffe in diese Welt unterstellt werden; (b) Wundergläubigkeit sei fruchtlos („Das größte aller Wunder ist, dass es keine Wunder gibt“); (3) die Hoffnung, Gott durch Gebete zu Änderungen des Weltgeschehens zu bewegen, sollte aufgegeben werden (was aber nicht den Sinn des Gebets generell negiere); und (4) der Rückgriff auf einen Intelligenten Designer verbietet sich angesichts mehrfachen

großen Massensterbens in der Evolutionsgeschichte.

Von Wolfgang Pfüller befinden sich zwei Artikel im Buch, von denen der erste der für unser Thema relevantere ist. Unter der Überschrift „Der fröhliche und der traurige Atheist“ behandelt Pfüller zwei Atheisten, den Evolutionstheoretiker Franz M. Wuketits, der nicht nur die Entstehung des Lebens und der Arten, sondern auch die Idee der Willensfreiheit, Moral und Religiosität als Folgen der Evolution deutet. „Die Disposition zum religiösen Glauben hat sich deshalb entwickelt, weil sie nicht zuletzt der Stabilität von Sozietäten dient.“ (S. 160) Wuketits' naturalistischer Atheismus geht mit der Erkenntnis einher, dass die Evolution ohne Sinn und Ziel verläuft; gleichwohl plädiert er entschieden für ein sinnvolles Leben trotz einer sinnlosen Welt. Deswegen sieht Pfüller in Wuketits einen vergleichsweise fröhlichen Atheisten. Der zweite Atheist, der in den Blick kommt, ist Herbert Schnädelbach, der Wuketits seinerseits kritisiert, weil dieser dem illusionären Optimismus fröne, die Evolutionsbiologie könne sämtliche Rätsel des menschlichen Erkennens lösen. Das sei aber, so Schnädelbach, ein Rückfall ins 19. Jahrhundert. Pfüller sieht in Schnädelbach nicht nur einen nachdenklicheren Atheisten als in Wuketits, sondern auch einen vergleichsweise traurigen, weil Schnädelbach am Verlust seines Glaubens zu leiden scheint. Für ihn, der nicht jede Religiosität ablehnt, sei die Zeit des Christentums jedenfalls vorbei. Die profane Moderne sei unser Schicksal. Schnädelbachs Atheis-

mus ist kein konfessioneller; d.h., er bekennt sich nicht ausdrücklich dazu, dass es keinen Gott gibt, sondern stellt lediglich infrage, dass es einen Gott gibt. Pfüller nimmt die Betrachtung der beiden Atheisten zum Anlass, eigene Gedanken über ein modernes Gottesbild zu entwickeln. Seine schärfste Kritik zielt auf die These vieler naturalistischer Atheisten, die nur das für real halten, was von uns (durch die Wissenschaften) als Erfahrungswelt erkannt werden kann. Mit dieser These überschreite der Naturalismus jedoch die Grenze zur Metaphysik, weil eine über die Erfahrungswelt hinausgehende Wirklichkeit metaphysisch (d.h. ohne Erfahrung) geleugnet werde. „Daher“, so zitiert Pfüller Hansjörg Hemminger, „sind nicht die naturwissenschaftlichen Theorien Widerpart des Glaubens, sondern die atheistischen, naturalistischen oder reduktionistischen Menschen- und Weltbilder.“ (S. 184)

Knut Berner, stellvertretender Leiter des Evangelischen Studienwerks Villigst, äußert sich zum Thema „Neuer Atheismus und das Problem der Ethik“. Er beschreibt zunächst unterschiedliche theologische Zugänge zur Ethik. Grundsätzlich sei der Mensch, so Berner, ein „Gottloser“, weil er sich selbst anmaße, Richter über Gut und Böse zu sein und sich das Böse oft erst im Nachhinein als das Böse erweise, nachdem es sich zuvor im Gewand des vermeintlich moralisch Richtigen versteckt habe. Das Böse docke sich an die guten Hoffnungen und besten Absichten des Menschen an. Selbst die Nationalsozialisten suchten ihre Verbrechen mit moralischen Argumenten

zu rechtfertigen. „Wer sich vorschnell selber auf der Seite des Guten verortet, kann individuell oder kollektiv leichteren Gewissens seine Vernichtungsaktionen durchführen.“ Berner erläutert dann den Unterschied zwischen prinzipienorientierter Ethik, utilitaristischer Ethik und Situationsethik und kommt zu dem Schluss, dass die Ethik nicht mit der moralischen Integrität des Menschen rechnen könne. „Das irritierende Unvermögen, im Letzten nicht beurteilen zu können, ob das gelebte Leben das richtige Leben ist, teilen Christen mit allen anderen Menschen – auch mit Atheisten.“ Berner schildert dann einige Grundpositionen des neuen Atheismus zur Ethik. Er präferiere eine monistische Weltansicht, welche die Evolutionstheorie verabsolutiert und nur das als Argument zulässt, „was naturwissenschaftlich plausibilisiert werden kann“. Differenzierungen zwischen Natur und Schöpfung kommen nicht in den Blick. Zwar gelte auch aus Sicht des neuen Atheismus, dass das Böse oft als Konstrukt verwendet wird, um den Gegner zu identifizieren und zu vernichten, aber grundsätzlich geht dieser Atheismus von einem freundlichen Menschenbild aus. Man müsse aus eigenen Fehlern lernen, um zu wachsen, um ein echtes Freiheitsgefühl zu erleben und zu einer Leichtigkeit des Seins zu finden (so Schmidt-Salomon). Doch müsse das „Konstrukt“ einer moralisch-ethischen Integrität des neuen Atheismus aus Berners Sicht hinterfragt werden. Glaubende Christenmenschen könnten durch ein postuliertes „Außerhalb ihrer Selbst“ zu einer neuen Befreiung

gelangen, dank welcher der Mensch „gnädig mit anderen und mit sich selbst“ umgehen könne. Vom neuen Atheismus könne sich das Christentum aber herausgefordert fühlen, „sich an der Suche nach einer Ethik für alle Menschen ohne metaphysische Setzungen zu beteiligen“.

Michael Blume hat seinen Beitrag überschrieben: „Das atheistische Gehirn. Der Unglaube im Blickpunkt von Kognitions- und Evolutionsforschung“. Ausgehend von Menschenrechtsverletzungen in Syrien und insbesondere dem versuchten Völkermord an den Jesiden durch den „Islamischen Staat“, hat Blume Verständnis für die neu gestellte Theodizee-Frage (Warum lässt Gott das alles zu?) und auch dafür, dass sich Menschen wegen solcher Unmenschlichkeiten vom Glauben abwenden. Am Beispiel von Charles Darwin zeigt Blume auf, dass man religiöse Neigungen durchaus mit naturwissenschaftlicher Orientierung verbinden kann. Darwin hatte einen B.A. in Theologie erworben, bevor er sich der Biologie zuwandte, neigte später allerdings dem Agnostizismus zu. Für ihn schlossen sich Religion und Evolution keineswegs aus. Auch ein bekennender Atheist wie Michael Schmidt-Salomon schreibt über seine eigenen spirituellen Erfahrungen und wirbt für eine nicht-religiöse Spiritualität. Ulrich Otto propagiert sogar eine „Meditation für Skeptiker“. Durch Übung könnten auch nicht-religiöse Menschen spirituelle Erfahrungen machen. Und der Buddhismus zeige, dass man religiös sein könne, ohne an einen persönlichen Gott zu glauben.

Blume erläutert Aspekte der Gehirnforschung und verknüpft religiöses Empfinden mit dem Stirnhirn (Lobus frontalis). Er geht auch auf das ein, was man „Theory of Mind“ nennt, nämlich die Fähigkeit, sich Vorstellungen über Bewusstseinsvorgänge anderer Personen zu machen. Diese Fähigkeit habe dem Menschen einen entscheidenden Überlebensvorteil verschafft. Letztlich seien religiöse Fragen die Grundfragen des menschlichen Lebens, von denen wir uns nicht verabschieden könnten, weshalb Andrew Newberg recht behalte, wenn er sein Buch betitelte „Why God won't go away“. Allerdings stehe angesichts der neurowissenschaftlichen Diskussion zur Gottesfrage nicht nur der Theismus auf dem Prüfstand, sondern auch der neue Atheismus, von dem Frank Zappa meinte: „Der neue Atheismus ist vielleicht nicht tot, aber er riecht schon irgendwie komisch.“

Die beiden letzten Beiträge beinhalten eine Abhandlung Wolfgang Pfüllers über den sozialistischen Komponisten und überzeugten Atheisten und Kommunisten Hanns Eisler, dessen Atheismus eigentlich eine völlige Beziehungslosigkeit zur Religion darstellte; und schließlich auch eine Predigt, die Kerstin Söderblom, Studienleiterin und Pfarrerin am Evangelischen Studienwerk Villigst, bei der Tagung hielt. Obwohl das Buch mit seinen 80 Euro für 256 Seiten entschieden zu teuer ist (wer für 15 Euro Mitglied bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft wird, erhält es für 50 Euro und macht somit einen guten Deal), ist es allemal lesenswert, will man sich mit dem heutigen Atheismus und nebenbei auch kritisch

mit dem Theismus auseinandersetzen. □

Kurt Bangert

Informationen

❖ Anfragen nach Kirchenasyl nehmen zu

Augsburg (epd). In ganz Deutschland gibt es derzeit knapp 350 Kirchenasyle mit rund 530 Personen, teilte Dietlinde Jochims, Vorsitzende der ökumenischen Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche“, in Augsburg mit. Die Gesuche auf Kirchenasyl kämen von Unterstützervereinen, Anwälten, Ärzten, Mitarbeitern in Flüchtlingsunterkünften und von Flüchtlingen selbst, deren Asylanträge abgelehnt wurden. „Wir haben wesentlich mehr Anfragen als Plätze zur Verfügung stehen“, sagte Jochims. Bei Kirchenasyl werden Flüchtlinge von einer Kirchengemeinde mit dem Ziel beherbergt, eine erneute Prüfung ihres Falls zu erreichen. □

❖ Aussöhnung von unierten Protestanten und lutherischen Freikirchen

Berlin (epd). Die Union Evangelischer Kirchen (UEK) und die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) haben am Buß- und Betttag einen gemeinsamen Buß- und Dankgottesdienst gefeiert. Mit dem Gottesdienst am 22. November 2017 in Berlin sollte die Aussöhnung der beiden

Kirchen mit ihren unterschiedlichen reformatorischen Bekenntnissen betont werden, teilten UEK und SELK in Berlin mit. In einem „Gemeinsamen Wort“ hieß es, „eine gemeinsame Be-sinnung auf reformatorische Grund-einsichten könnte und sollte Wege zu einer weiterführenden Verständigung eröffnen“. Das gelte besonders für das Abendmahl. □

Termine

❖ Regionaltreffen Stuttgart

Das nächste Stuttgarter Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* findet statt am Samstag, dem 24. Februar 2017, um 15 Uhr in Stuttgart-De-gerloch, Felix-Dahn-Straße 39. Thema: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Bild ... Religion und Geheimnis.“ Referent ist Prof. Dr. Werner Zager, Präsident des *Bundes für Freies Christentum*. □

❖ Regionaltreffen Leipzig

Das nächste Leipziger Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* findet statt am Samstag, dem 17. Februar 2017, um 14.30 Uhr in der Erlöserkirche Leipzig-Thonberg, Dauthestraße 1A. Themen sind: „Zum Menschen-bild im Judentum“ mit Dr. Timotheus Arndt, Universität Leipzig, und: „Zum Menschenbild im Bahaitum“ mit Dr. habil. Wolfgang Pfüller, Vorstandsmitglied im *Bund für Freies Christen-tum*. □

Die Suche nach Jesus und Muhammad

„Diese Geburtserzählungen bei Matthäus und Lukas berichten uns nichts Wirkliches und bereichern unsere geschichtliche Erkenntnis des Ursprungs Jesu nicht. [...] Und doch danken wir den beiden Evangelisten, dass sie uns erhalten haben, was die alten Christen sich von der Geburt des Herrn erzählten. Es ist das goldene Laubgewinde um die Wiege unseres Erlösers.“

Albert Schweitzer

„Wenn die Kindheitsgeschichten über Muhammad vertraut klingen, so deshalb, weil sie ein Topos sind und ein traditionelles literarisches Thema anschlagen, das in den meisten Mythologien auftaucht. Wie bei den Erzählungen über die Kindheit Jesu in den Evangelien geht es auch in diesen Geschichten nicht um die Wiedergabe historischer Ereignisse, sondern um die Erhellung des Geheimnisses der prophetischen Berufung.“

Reza Aslam, iran.-amerik. Religionswissenschaftler

„Es kann sein, dass wir über die religiöse und soziale Geschichte des ersten islamischen Jahrhunderts viel weniger wissen als wir zu wissen glaubten; allerdings wissen wir sehr viel mehr darüber, wie Muslime des 2. und 3. Jahrhunderts A.H. mit der Geschichte umgingen – wie sie darüber dachten und wie sie darüber schrieben.“

Chase F. Robinson, Historiker

„Die Einsicht, dass erst nachträglich christlicherseits Johannes der Täufer zum Vorläufer Jesu und islamischerseits Jesus zum Vorläufer Muhammads instrumentalisiert wurden, sollte dazu anhalten, auf Überlegenheitsansprüche der einen Religion gegenüber der anderen zu verzichten.“

Werner Zager



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

**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).