

# Freies Christentum

## Auf der Suche nach neuen Wegen



**Das Göttliche  
im Menschen**

**Kündigte Jesus  
Muhammad an?**

# Freies Christentum

## Auf der Suche nach neuen Wegen

DAS GÖTTLICHE IM MENSCHEN

### Inhalt

Wort des Schriftleiters	1
Ludwig Frambach: Das Göttliche im Menschen. Eine Meditation	2
Kurt Bangert: Kündigte Jesus Muhammad an? Oder: Wer war der johanneische „Tröster“?	6
Buchbesprechungen	20
Leser-Echo	25
Termine	28
Informationen	28
Spendenaufruf an die Mitglieder	III

### Zweimonatsschrift

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

### Präsident

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

### Geschäftsführung

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

### Schriftleitung und Layout

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

### Autoren

Pfr. Dr. Ludwig Frambach  
Goethestraße 3  
90409 Nürnberg  
[l.frambach@gmx.de](mailto:l.frambach@gmx.de)

### Druck:

DCC Kästl,  
Schönbergstraße 45-47  
73760 Ostfildern

# Wort des Schriftleiters

---

## Das Göttliche im Menschen

„Braucht noch einer das Jahr 2020 oder kann das jetzt weg?“

Diese Frage kursiert schon seit einiger Zeit im Internet und auf Whatsapp. Ja, in der Tat: es wäre nicht schlecht, wenn man 2020 irgendwie mit einer „Entfernen“-Taste auslöschen oder vergessen machen könnte – zumindest die negativen Aspekte dieses merkwürdig bizzaren Jahres. Nun, inzwischen ist das Jahr 2020 tatsächlich weg und ein neues ist mit etwas weniger Böllern eingeläutet worden. Aber viele der Probleme des alten Jahres sind geblieben: Corona ist noch da, aber auch ein Impfstoff. Der Lockdown ist noch da, aber auch die Hoffnung auf wirtschaftliche Erholung. Großbritannien ist noch da, aber nicht mehr in der EU. Donald Trump ist noch da, aber hoffentlich muss er bald das Weiße Haus räumen. Die Klimaerwärmung ist noch da, aber vielleicht machen wir jetzt Ernst mit dem Klimaschutz. Die Welt ist noch da, aber: ist auch Gott noch da?

Das ist ja schon seit Jahrtausenden die Frage der Menschen: Wo ist Gott? Ist er jenseits der Welt oder in der Welt? Ist er außerhalb von mir oder in mir? Bin ich als Mensch radikal anders als Gott? Oder bin ich ein Teil von ihm? Bin ich gar selbst göttlich?

Pfarrer Dr. Ludwig Frambach stellt in seinem Beitrag die Frage

nach dem Göttlichen im Menschen; oder noch etwas zugespitzter: nach der „Vergöttlichung“ des Menschen. Gott in uns? Wir als Gott? Ist das Gotteslästerung oder vielleicht sogar das Ziel aller Religion? Die Orthodoxen Kirchen, die erst am 6. Januar die Menschwerdung Gottes feiern, sahen in der Vergöttlichung des Menschen schon immer das Ziel des christlichen Glaubens. „Gott in und mit uns“ – was bedeutet das also?

Mit der göttlichen Präsenz in Jesus Christus bzw. durch den jesuanischen Geist hat auch der zweite Beitrag zu tun, der die Frage nach dem im Johannes-Evangelium angekündigten *Parakleten* stellt, den Luther mit „Tröster“ übersetzte. Hat Jesus hier den Heiligen Geist oder den arabischen Propheten Muhammad angekündigt, wie viele Muslime meinen? Wer war dieser Paraklet? Können wir darüber nähere Auskunft geben? Was sagt der Koran und die islamische Tradition dazu? Und was sagt uns die biblische Exegese? Angesichts der in letzter Zeit wieder zunehmenden Anschläge muslimischer Terroristen auf christliche Vertreter und Kirchen ist diese Frage für den Dialog mit Muslimen drängender denn je. Dazu soll dieser Beitrag eine Hilfe sein. □

*Kurt Bangert*

# Das Göttliche im Menschen

---

Eine Meditation // von Ludwig Frambach

*Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten.*  
(Psalm 82,6)

„Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten“, so steht es in Psalm 82,6. Wie ist das gemeint mit den Göttern, den „Elohim“, wie es auf Hebräisch heißt? Und *wer* ist damit gemeint? Darüber rätseln bis heute die Gelehrten. Dieser Psalm hat eine lange und lebhafte Auslegungsgeschichte. Und Jesus zitiert diesen Satz aus Psalm 82 im Johannes-Evangelium zu seiner Verteidigung gegen den Vorwurf der Gotteslästerung, weil er sich als „Sohn Gottes“ bezeichnet habe. „Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz ‚Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?‘“ (Joh 10,34) Also was wollt ihr? Jesus weist den Juden nach, dass es in den heiligen Schriften einen Nachweis dafür gibt, dass Menschen vergöttlicht werden.

Hat sich Jesus tatsächlich als „Sohn Gottes“ bezeichnet? Die Mehrzahl der neutestamentlichen Exegeten, der wissenschaftlichen Erforscher des Neuen Testaments, nimmt das nicht an. Von allen sogenannten Hoheitstiteln hat er allenfalls „Menschensohn“ für sich benutzt. Alles andere ist erst

nach Tod und Auferstehung von seinen Anhängern auf ihn übertragen worden.

„Glauben Sie, dass Jesus Gottes Sohn ist?“, wurde der jüdische Theologe Pinchas Lapide einmal gefragt. „Ja“, antwortete er dem erstaunten Frager und fügte dann hinzu: „Aber ich auch.“ Das trifft den Kern der Sache. Jesus hat sich nicht exklusiv als „Sohn Gottes“ verstanden und bezeichnet. Vielmehr hat er den Menschen in seiner Botschaft vom „Reich Gottes“ die Gotteskindschaft zugesprochen: Ihr seid Kinder Gottes, Töchter und Söhne Gottes, jede und jeder von euch. Gott ist euer Vater, an den ihr euch wenden könnt, direkt, vertrauensvoll, eben wie zu einem Vater, der sich um seine Kinder sorgt, sie liebt. Das war seine frohe Botschaft, sein Evangelium. Auch Paulus bestätigt das: „Denn so viele durch den Geist Gottes gelei-tet werden, die sind Söhne Gottes.“ (Röm 8,14 Elb). „Ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.“ (Gal 3,26 Elb) „Ihr seid ... Söhne und Töchter Gottes“ (Gal 4,7 HfA).

„Kinder Gottes, Söhne und Töchter Gottes“, das ist doch schon recht nahe am „Ihr seid Götter“. Aber besteht da nicht doch die Gefahr der Vergottung, der Vergöttlichung des Menschen, der Hybris, der Anmaßung?

## Vergöttlichung des Menschen?

Vergöttlichung heißt auf Griechisch *Theosis*. Und *Theosis* ist in den orthodoxen Kirchen ein zentraler theologischer Begriff, und zwar im positiven Sinne. *Theosis* meint, dass der Mensch durch die gläubige Begegnung mit der Liebe Gottes in Jesus, dem Christus, in seinem Innersten umgewandelt wird. *Theosis* ist der Prozess der inneren Umgestaltung des Menschen zu einem Liebenden. Die Agape, die göttliche Liebe zu allem und jedem, wächst im Menschen durch die Praxis religiösen Lebens, durch Gebet, Kontemplation u.a. und formt ihn um. Das ist immer verbunden mit dem Aspekt der Gnade, dem Beschenkt-Werden; es ist nicht das Ergebnis eigener Anstrengung.

Seit den griechischen Kirchenvätern, wie Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos, ist die *Theosis*, die Vergöttlichung, der Weg und das Ziel des christlichen Glaubens, jedenfalls in ostkirchlicher Sicht. Aber auch im Westen gibt es durchaus Entsprechungen zur *Theosis*. Meister Eckhart, der große theologisch-philosophische Mystiker des Mittelalters, ist dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Er spricht von der „Gottesgeburt“ oder „Sohngeburt“ in der Seele: „...

und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in Ewigkeit gebiert und nicht anders ...“ Und weiter: „Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.“<sup>1</sup> Kühne Worte. Was Eckhart hier beschreibt, entspricht ungefähr dem, was in der Ostkirche als *Theosis*, als Vergöttlichung verstanden wird. Es handelt sich um einen Prozess, um ein fortwährendes Geschehen im „Seelengrund“, wo der Mensch sich dem Göttlichen öffnet. „Wär’ Jesus tausendmal in Bethlehem geboren, und nicht in dir, so wärest du doch verloren“, so bringt der schlesische Mystiker Johann Scheffler, bekannt als Angelus Silesius, den Zusammenhang in einem Reim auf den Punkt. Dieser Vorgang muss in uns, in unserer Seele, in Grund und Mitte unseres Wesens passieren und ist nicht einfach als ein äußeres Heilsgeschehen zu verstehen.

Wenn man nach der Vergöttlichung, der *Theosis*, im Kontext der Reformation Ausschau hält, führt das – nach einiger Suche – nach Nürnberg. Nürnberg war damals mit seinen vielen Druckereien das Medienzentrum Deutschlands, „Auge und Ohr Deutschlands“, wie Luther sagte. So etwas wie das Silicon Valley seiner Zeit. Schon 1525 wurde hier die Reformation eingeführt, und eine wichtige treibende Kraft war dabei Andreas Osiander, Pfarrer an St. Lo-

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Werke*, Bd. 1, Kohlhammer: Stuttgart 1986, Predigt 5a, S. 24 u. 25.

renz. Unterstützt wurde er von einflussreichen Bürgern wie Albrecht Dürer und Hans Sachs. Osiander, der später als Theologie-Professor nach Königsberg berufen wurde, war ein eigenwilliger, kluger Kopf. Er entwickelte eine „alternative reformatorische Rechtfertigungslehre“, wie der Theologe Rainer Hauke meint, nämlich „Rechtfertigung als Theosis, als Vergöttlichung“. Für Hauke ist Osiander „für die Reformationszeit der Theologie der Theosis“. Das behagte aber Luther und vor allem Philipp Melancthon nicht, dessen Anhänger, die Philippisten, Osiander darum heftig bekämpften. Und so ist er heute weitgehend vergessen, leider. Mir scheint jedoch, es wäre lohnend, sich mit seinem Verständnis der Rechtfertigung als *Theosis* wieder zu befassen.

Ob man die „Vergöttlichung“, die *Theosis*, als Hybris, als blasphemische Anmaßung versteht oder nicht, hängt vor allem mit dem zugrunde liegenden Gottesverständnis zusammen. Versteht man Gott hierarchisch-autoritär als Herrscher, Herr der Heerscharen, als König usw., dann ist es ein Problem, Gott gleich werden zu wollen. Dann will man sich über die anderen stellen, sie dominieren. Und das wäre dann in der Tat Anmaßung, Hochmut, Hybris.

Anders ist es jedoch, wenn ich Gott vor allem als Liebe verstehe: „Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“, heißt es im ersten Johannesbrief (1Joh 4,16). Hier ist implizit von einer Art *Theosis*, einer Vergöttlichung die

Rede: „... bleibt in Gott und Gott in ihm.“ Wie immer man dieses „Göttliche im Menschen“ genauer verstehen mag, es handelt sich um eine Art Vergöttlichung. Wenn man Gott vor allem als Liebe, als Barmherzigkeit, als Mitgefühl versteht, verliert die Vergöttlichung ihren Schrecken als blasphemische Anmaßung. Liebesfähiger, mitfühlender werden, ist ein grundlegender Aspekt solcher *Theosis* des Menschen.

## Das Allertiefste in mir

Etty Hillesum, eine niederländische Studentin jüdischer Herkunft, schrieb ein Tagebuch, von 1941 bis zu ihrer Ermordung 1943 im KZ Auschwitz-Birkenau im Alter von 29 Jahren. „Das denkende Herz“ ist eine Auswahl ihrer Eintragungen überschrieben, die 40 Jahre später veröffentlicht wurden. Dieses Buch gehört für mich zum Eindringlichsten, Aufrichtigsten und Eigenständigsten, das ich je über geistig-seelische und religiöse Entwicklung gelesen habe. Hillesum beschreibt, wie sie Gott im inneren Gespräch begegnet, nämlich „dem Allertiefsten in mir, das ich der Einfachheit halber ‚Gott‘ nenne“ (15. Juli 1942). Und weiter: „Eigentlich ist mein Leben ein andauerndes ‚Hineinhorchen‘ in mich selbst, in andere, in Gott. Und wenn ich sage, ich ‚horche hinein‘, dann ist es eigentlich Gott in mir, der ‚hineinhorcht‘. Das Wesentlichste und Tiefste in mir, das auf das Wesentlichste und Tiefste in dem anderen hört, Gott auf Gott.“ (17. September 1942)

Etty Hillesum war weder eine gläubig praktizierende Jüdin noch konvertierte sie zum Christentum, mit dem sie sich aber intensiv befasst hatte. Sie beschreibt in großer religiöser Ungebundenheit und Freiheit, was für sie Gott ist. Das Allertiefste und Wesentlichste in ihr. Sie erlebte das Göttliche in sich, in der Tiefe ihres „Seelengrundes“, um es mit Meister Eckhart zu sagen. Und mit diesem Allertiefsten in ihr war sie in einem ständigen Gespräch und sah es auch außerhalb von ihr, in anderen Menschen, in der Welt. Sie nennt es meist Gott, aber das war ihr nicht so wichtig:

„Ich finde das Wort Gott manchmal so primitiv, es ist doch nur ein Gleichnis, eine Annäherung an unser größtes und ununterbrochenes inneres Abenteuer; ich glaube, dass ich das Wort ‚Gott‘ nicht einmal brauche, es kommt mir manchmal vor wie ein primitiver Ur-Klang. Eine Hilfskonstruktion.“ (22. Juni 1942)

Und dann beschreibt sie etwas, das dem Verständnis eines allmächtigen Herrgotts wie ein Gegenentwurf gegenübersteht:

„Ich werde dir helfen, Gott, dass du in mir nicht schwindest, aber ich kann für nichts im Vorhinein einstehen. Aber dieses eine wird mir ständig deutlicher; dass nicht du uns helfen kannst, sondern dass wir dir helfen müssen und durch dieses letztere uns selber helfen. Und das ist das Einzige, was wir in dieser Zeit retten können, und auch das Einzige, worauf es ankommt: Etwas von dir in uns selbst, Gott. Und vielleicht können wir auch

daran mitwirken, dich in den heimgesuchten Herzen anderer aufzugraaben.“ (12. Juli 1942)

Was für ein Gottesverständnis! Wie verschieden von dem mächtigen, allmächtigen Herrgott. Für Hillesum ist es so, dass Gott nicht helfen kann und wir ihm helfen müssen und eben dadurch uns selbst helfen! Das ist das Göttliche in uns: einen Geist des Helfens, des Mitgeföhls, der Liebe zu entwickeln und zu hegen, auch für Gott selbst!

„Du sollst es so gut wie möglich bei mir haben“, sagt Etty Hillesum zu Gott. Wie zu einem Kind. Das bringt das gängige Gottesverständnis ziemlich durcheinander, verunsichert vielleicht. Doch lassen Sie es ruhig zu. Es lohnt sich, diese andere Perspektive einzunehmen.

Aus dieser anderen Perspektive fällt auf den Satz „Ihr seid Götter“, fällt auf die *Theosis*, die Vergöttlichung, das Göttliche in uns, ein anderes Licht. Wenn wir Gott grundsätzlich als Liebe verstehen, als die Agape, das Mitfühlen, das uns mit allen und allem verbindet, mit Menschen, Tieren, Pflanzen, auch mit der sogenannten toten Materie, dann hat es nichts mit Hybris und Hochmut zu tun, wenn wir Gott in uns entwickeln und entwickeln lassen. Ganz im Gegenteil!

Simone Weil, die sozialkritische mystische Philosophin aus Frankreich – wie Etty Hillesum jüdischer Herkunft und auch 1943 in England jung gestorben – hat das in einem kühnen Satz verdichtet: „Hochmütig sein heißt vergessen, dass man Gott ist.“ □

# Kündigte Jesus Muhammad an?

---

Oder: Wer war der johanneische „Tröster“?, Teil VI der Serie „Islam und Christentum“ (s. Hefte 1-5/Jg. 70) // Kurt Bangert

Die islamische Tradition geht davon aus, dass der Prophet Muhammad von Jesus vorhergesagt wurde. Diese muslimische Überlieferung beruft sich dabei sowohl auf einen Korantext (Sure 61,6) als auch auf eine Passage in der Lebensgeschichte (Sira) des arabischen Propheten von Ibn Ishaq (ca. 704–768), die rund hundert Jahre nach dem Koran verfasst wurde. Die Sira-Passage bezieht sich ausdrücklich auf das Johannes-Evangelium, wo in der griechischen Sprache von einem „Parakleten“ die Rede ist, ein Ausdruck, den Martin Luther mit „Tröster“ ins Deutsche übertragen hat. Johannes bezeichnet den Parakleten auch als „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,26; 15,26 u. 16,13). Muslime glauben, dass Jesus mit diesem Parakleten niemand anderen gemeint habe als den Propheten Muhammad. Auch den Konravers 61,6 deuten Muslime in gleicher Weise.

**D**och was ist dran an dieser Tradition? Hat Jesus wirklich Muhammad angekündigt? Können wir dafür Belege finden, sei es im Johannes-Evangelium, im Koran oder in der *Sira* Ibn Ishaqs? Diesen Fragen möchte ich hier nachgehen. Ich will mich zunächst mit dem Korantext befassen und anschließend mit dem Text in der *Sira* des Ibn Ishaq.

## Koran 61,6

Die Koranstelle, in der angeblich von dieser Ankündigung Muhammads die Rede ist, ist Sure 61,6. Sie lautet wie folgt:

„Einst sagte Jesus, Sohn der Maria: ‚O ihr Kinder Israels, ich bin Allahs Gesandter für euch, bestätigend die Thora, die vor mir war, und euch verkündigend einen Gesandten, der nach mir kommen wird und dessen Name *Achmad* sein wird.‘ Doch als er [Jesus] mit deutlichen Beweisen zu ihnen kam, sagten sie: ‚Das ist offenkundiger Zauber!‘“

In der deutschen Übersetzung des Korans, wie sie von Max Henning 1901 aus dem Arabischen übertragen und von Murad Wilfried Hofmann 1998 überarbeitet und neu herausgegeben wurde, befindet sich zu diesem Text eine Fußnote, die folgende Erklärung anbietet:

„Dies ist eine Ankündigung Muhammads auf Grundlage von Joh. 14,26 und Joh. 16,13, mit der Annahme, dass dort statt Parakletos (Beistand) Pericyltos (der Gepriesene) – auf arabisch Ahmad bzw. Muhammad – zu lesen ist.“<sup>1</sup>

Auf diese Annahme und die Problematik *Parakletos/Pericyltos* werden wir weiter unten noch näher eingehen müssen; aber schauen wir uns noch ein zweites Beispiel für die muslimische Deutung an: Die Herausgeber der deutschen Koranübersetzung<sup>2</sup> der muslimischen Ahmadiyya-Gemeinde äußern sich ganz ähnlich wie Hofmann. Allerdings gibt die Ahmadiyya-Gemeinde dem Koranvers noch eine weitere, zusätzliche Bedeutung. In einer Anmerkung zu Sure 61,6 heißt es:

„Das Wort ‚Paraklet‘ bedeutet auch *Ahmad*. Dieser Vers berichtet von einer Prophezeiung der Bibel, die sich auf das Kommen des Propheten Mohammad bezieht und mittelbar das Kommen eines Stellvertreters von Mohammad mit dem Namen Ahmad voraussagt. Also wurde die Prophezeiung erstmals durch die Ankunft des Propheten Mohammad und dann zum zweitenmal durch die Ankunft des ... Gründers der Ahmadiyya-Bewegung des Islams, zu unserer Zeit erfüllt.“<sup>3</sup>

Die Ahmadiyya-Gemeinde verbindet Vers 61,6 also nicht nur mit der Vorhersage Muhammads, sondern zugleich auch mit der Vorhersage des Gründers der Ahmadiyya-Gemeinde, dessen Name Mirza Ghulam *Ahmad* lautet. Zwar hat sich die Ahmadiyya-Gemeinde nach *Ahmad* benannt, jedoch hat Mirza Ghulam Ahmad selbst darauf bestanden, dass sich das *Ahmad* von 61,6 nicht auf ihn, den Gründer der Ahmadiyya-Gemeinde bezieht, sondern nur auf Muhammad, den arabischen Propheten.

Man könnte an dieser Stelle fragen, was der Name *Muhammad* mit dem Namen *Aḥmad* (oder *Achmad*) zu tun habe. Muslime haben die beiden Namen gerne ineingesetzt, weil die Wurzel beider Namen identisch ist: Sowohl *Aḥmad* als auch *Muḥammad* werden von dem Wurzelstamm *ḥ-m-d*. abgeleitet, einem Verbum, das gemeinhin mit „loben“ oder „preisen“ übersetzt wird. Von dem Wortstamm *ḥ-m-d*. leitet sich das Adjektiv *ḥamīd* für „lobenswert“ ab. Man kann das Adjektiv auch substantivieren, was dann „der Lobenswerte“ bedeuten würde. Als Superlativ (Elativ) von *ḥamīd* („der Lobenswerte“) würde *Aḥmad* dann „der Lobenswerteste“ oder – etwas gefälliger – „der Hochgelobte“ bedeuten.

Nimmt man das Wort *aḥmad* jedoch in seiner ursprünglichen Adjektivform, so müssten wir von einem „hochloblichen“ Namen sprechen. Genau so hat denn auch der große Orientalist und Arabist Rudi Paret

1 *Der Koran arabisch – deutsch*. Aus dem Arabischen von Max Henning; überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Diederichs Verlag: München 2001, Fußnote S. 552.

2 *Koran. Der Heilige Qurʾān – Arabisch und Deutsch*, Verlag der Islam: Frankfurt a.M. 1954/2009.

3 A.a.O., S. 647, Endnote 215.

diesen Begriff ins Deutsche übertragen, als er Vers 61,6 als „Gesandten mit einem hochloblichen Namen“ übersetzte.<sup>4</sup>

Meiner Meinung hat Paret dieses Adjektiv völlig zu Recht adjektivisch übersetzt und nicht als Namen verwendet; denn dass *Aḥmad* mit *Muḥammad* identisch sei, liegt ja überhaupt nicht auf der Hand, weshalb eine Identifizierung der beiden Namen durchaus erklärungsbedürftig ist. Dass sich beide Namen – wenn man sie denn überhaupt als Namen versteht – auf dieselbe Wurzel zurückzuführen sind, ist noch keine plausible Erklärung dafür, den arabischen Propheten sowohl mit dem Namen *Muḥammad* als auch mit dem Namen *Aḥmad* zu bezeichnen. Eine für mich vernünftige Begründung gibt es dafür nicht. Dass man dies in späteren Jahrhunderten tun würde und heute immer noch tut, begründet nicht, warum der Prophet an dieser Stelle des Korans plötzlich *Aḥmad* heißen soll, während er an vier anderen Koranstellen mit *Muḥammad* angegeben wird. Die einzige für mich plausible Erklärung dafür, an dieser Stelle den Namen *Aḥmad* zu lesen, scheint mir darin zu liegen, dass sich später der Name *Aḥmad* einbürgerte (und – warum auch immer – mit *Muḥammad* verknüpft wurde) und in der Folge das hier auftauchende Adjektiv *aḥmad* nicht mehr als Adjektiv, sondern meist nur noch als Name gelesen wurde.

4 *Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret, Kohlhammer: Stuttgart 1979/2010, S. 393.

Die Frage der Nomenklatur des Propheten soll uns hier zunächst nur am Rande interessieren. Von viel größerem Interesse ist, was der Korantext 61,6 eigentlich aussagen wollte. Er sei hier noch einmal zitiert, wobei ich wie Rudi Paret das Wort *aḥmad* diesmal rein adjektivisch verwende:

„Einst sagte Jesus, Sohn der Maria: ‚O ihr Kinder Israels, ich bin Allahs Gesandter für euch, bestätigend die Thora, die vor mir war, und euch verkündigend einen Gesandten, der nach mir kommen wird und dessen Name *hochgepriesen* sein wird.‘ Doch als er [Jesus] mit deutlichen Beweisen zu ihnen kam, sagten sie: ‚Das ist offenkundiger Zauber!‘“

Obwohl dieser Text von der Tradition immer wieder (so auch die obige Erläuterung von Murad Wilfried Hofmann) mit dem Johannes-Evangelium in Verbindung gebracht wurde, bezieht sich der Text in keinsten Weise auf das Johannes-Evangelium, ja auf gar keines der vier Evangelien.

Man muss hier kurz anmerken, dass im Koran immer nur von *einem* Evangelium die Rede ist, nämlich von dem *Injil*, wie es auf Arabisch heißt. Die Erklärung dafür, dass im Koran immer nur von *einem* Evangelium die Rede ist, lässt sich dadurch begründen, dass die Aramäisch sprechenden Christen im Umfeld Arabiens lange Zeit nur ein einziges Evangelium kannten. Es war dies wahrscheinlich das Matthäus-Evangelium oder – auch das scheint möglich – das sogenannte *Diatessaron*, eine Evangelienharmo-

nie, bei der die vier Evangelien Matthäus, Markus, Lukas und Johannes in ein vereinheitlichtes, harmonisiertes Evangelium zusammengefasst wurden. Ob es nun das Matthäus-Evangelium oder das syrische Diatessaron war, auf das sich das *Injil* bezieht: Der Passus in Sure 61 bezieht sich weder auf das Johannes-Evangelium noch auf ein anderes Evangelium. Der Korantext erwähnt auch nicht den im Johannes-Evangelium mehrfach vorkommenden Begriff des *Parakleten*, von dem beide Koran-Kommentatoren in den obigen Zitaten sprechen – und sie sind ja keineswegs die einzigen muslimischen Ausleger, die den johanneischen Parakleten mit *Muhammad* bzw. mit *Ahmad* verbinden.

Erwähnt wird in Sure 61,6 allerdings Moses, der schon im Vers davor (5) als derjenige eingeführt wird, der „von Gott zu euch [= dem Volk Israel] gesandt ist“. Wird in Vers 5 Moses zitiert, so wird in Vers 6 nunmehr Jesus zitiert, der ebenfalls zum Volk Israel spricht: „O ihr Kinder Israels, ich bin Gottes Gesandter.“ Jesus wird also hier in eine Reihe mit Moses gestellt: Beide sind von Gott gesandt, und beide sind zum Volk Israel als „Gesandte“ Allahs identifiziert. Jesus sagt dann weiter, dass er, indem er von Gott „für euch“ gesandt sei, die Thora bestätige, „die vor mir war“. Es geht hier also nicht um ein Evangelium – ob nun dasjenige des Matthäus oder das des Johannes oder ein anderes

Evangelium –, sondern um nichts anderes als um die *Thora des Moses, die vor Jesus war*.

Was hat es nun mit dieser Thora des Moses auf sich? Die „Thora“ kann man als „Gesetz“ verstehen (und *Thora* wurde auch tatsächlich als das hebräische Äquivalent für arabisch *Scharia* verwendet<sup>5</sup>), aber in diesem Fall meint Thora das, was Thora im Koran immer meint: nämlich das *Buch Moses*; genauer: den *Pentateuch*, also die „fünf Bücher Moses“ (als da wären: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium).

Wir können den Bezug zwischen Moses und Jesus aber noch genauer bestimmen. Denn der Thora-Text, der hier ganz offensichtlich im Hintergrund steht, ist Dtn 18,15, wo Moses die folgende Ankündigung in den Mund gelegt wird: „Einen Propheten wie mich wird dir Jahweh, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern; dem sollt ihr gehorchen.“ Diese Ankündigung des Moses wird dann in Dtn 18,18 von Jahweh selbst noch einmal gegenüber Moses bekräftigt: „Ich will ihnen einen Propheten, wie du bist, erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde.“ Hier wird also quasi ein neuer Prophet, ein neuer Moses, ein Prophet wie Moses, sozusagen ein *Novus Moses*, angekündigt.

5 So etwa von dem Juden Maimonides, der sowohl Hebräisch als auch Arabisch sprach und schrieb.

Nun könnte man grundsätzlich den Deuteronomium-Text auf jeden späteren Propheten anwenden, also auch auf Muḥammad; aber laut Sure 61,6 bezieht Jesus die mosaische Vorhersage ja gerade auf sich selbst, in dem er sagt: „Ich bin Allahs Gesandter für euch, bestätigend die Thora, die vor mir war.“ Und diese Identifikation entspricht denn auch der christlichen Tradition. Die Vorhersagen des Moses von einem *Novus Moses*, also von einem neuen Propheten nach Art des Moses, wurden von den christlichen Messiasgläubigen (von Heidenchristen ebenso wie von Judenchristen) stets auf Jesus angewandt, und auch der Koran übernimmt hier diese Deutung. Jesus wird hier in Sure 61,6 in den Mund gelegt, dass er selbst die Thora bestätigt habe und dass er selbst der *Novus Moses*, der neue Prophet nach Art des Moses sein würde, den Moses (bzw. Jahweh) im 5. Buch Moses vorhergesagt hatte. Moses hatte angekündigt, dass der Gott Jahweh einen Propheten „wie mich“ erwecken würde, und zwar „aus dir [Israel] und deinen Brüdern“, der zu dem Volk all das reden würde, was Gott ihm gebieten würde. Und diesem neuen Moses sollte das Volk gehorchen. Jesus stammte bekanntlich aus dem Volk Israel und erfüllte somit eine Bedingung der mosaischen Vorhersage (was auf einen *arabischen* Muḥammad nicht zutreffen würde).

Bei der Übersetzung des Korantextes 61,6 ist aus heutiger Sicht

nun unbedingt zu berücksichtigen, dass es zur Zeit der Erstellung des Korans noch keine strikten Regeln bezüglich der genauen Zitierweise gab. Anführungszeichen oben und unten gab es schlichtweg noch nicht.<sup>6</sup> Ob jemand – und wer – zitiert wurde, das musste sich in der Regel aus dem Zusammenhang, aus dem Kontext, ergeben. Der Verfasser des Korans bringt an vielen Stellen die Personalpronomina etwas durcheinander, wechselt häufig von der Ichform in die zweite oder dritte Person und umgekehrt, ohne dass dies durch Anführungszeichen gekennzeichnet würde. Auch im Hinblick auf 61,6 gehe ich davon aus, dass wir genau hinschauen müssen, um zu wissen, wer da gerade spricht. Aus diesem Grund möchte ich den Text zum besseren Verständnis nun noch ein drittes Mal zitieren, wobei ich die Anführungszeichen innerhalb des Textes jetzt aber so setze, wie sie m.E. korrekt gesetzt werden müssen, um der ursprünglichen Intention des Textes zu genügen; wobei darauf hinzuweisen ist, dass es innerhalb dieses koranischen Zitats (doppelte Anführung) ein Zitat gibt, das Jesus zugeschrieben wird (einfache Anführung), und dass der so sprechende Jesus wiederum seinen Vorgänger Moses zitiert (französische Anführung). Also ist 61,6 wie folgt zu lesen:

6 Es gibt Anzeichen dafür, dass die moderne Zitierweise erst im 15. Jahrhundert allgemein eingeführt wurde.

„Einst sagte Jesus, der Sohn der Maria: ‚O ihr Kinder Israels! Ich bin Allahs Gesandter für euch, bestätigend die Thora, die vor mir war und euch verkündigend einen Gesandten, »der nach mir [Mose] kommen wird« und dessen Name hochlöblich sein wird.‘ Doch als er [Jesus] mit deutlichen Beweisen zu ihnen kam, sagten sie: ‚Das ist offenkundiger Zauber!‘“

Wenn wir den Vers also im Sinne von Dtn 18,15-18 lesen – was wir zweifellos müssen –, so wird schnell deutlich, dass sich das „mir“ in der Formulierung „der nach *mir* kommen wird“ nicht auf Jesus, sondern auf Moses bezieht. Es ist Jesus, der hier angekündigt wird und der nach Moses kommen sollte. Er wird ein Prophet wie Moses und ein Gesandter wie jener sein. Er wird die Thora bestätigen, die vor ihm (Jesus) war, weil die Thora diesen *Novus Moses*, diesen Jesus, bereits ankündigte. Und es ist dieser Jesus, von dem gesagt wird, dass sein Name „hochlöblich“ sein werde.

Dass der Name dieses neuen Gesandten nach Art des Moses *hochlöblich* oder *hochgepriesen* sein würde, erinnert an die Ankündigung des Engels Gabriel, der Maria die Geburt ihres Sohnes Jesus mit den Worten ankündigte: „Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben. Der wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden.“ (Lk 1,31 f.)

Den Korantext 61,6 mit dem arabischen Muḥammad oder Aḥmad zu

verknüpfen, entspricht also keineswegs der Intention dieses Textes und muss als eine spätere unzulässige Interpolation aus Sicht des orthodoxen Islams betrachtet werden.

Es kann aus meiner Sicht darum kein Zweifel darüber bestehen, dass sich der Koranvers 61,6 auf die im Deuteronomium vorzufindende Ankündigung des Moses auf einen Propheten „wie mich“ bezieht, der nach Moses kommen sollte. Und es kann ferner kein Zweifel daran bestehen, dass nicht nur die Christen diesen *Novus Moses* mit Jesus identifizierten, sondern auch der Koran selbst; denn laut 61,6 sagt Jesus ja ausdrücklich, dass er als Allahs Gesandter die Thora bestätige.

Zum besseren Verständnis dieses Sachverhaltes möchte ich hier noch die Frage stellen: Was bedeutete es, wenn die frühen Christen in Jesus den *Novus Moses*, den neuen Propheten nach Art des Moses zu erkennen glaubten? Wofür stand Moses? Und wofür stand Jesus? Dazu sei mir ein kleiner Exkurs erlaubt.

Moses stand vor allem für drei wesentliche Dinge:

1. Moses war derjenige, *dem sich der Gott Jahweh offenbart hatte*. Zwar hatte sich Gott der Menschheit insgesamt in vielfältiger Weise zu erkennen gegeben. Auch hatte er sich in besonderer Weise seinem Volk Israel gegenüber offenbart und mit ihm sogar einen Bund geschlossen. Aber niemandem hatte sich Gott in so intimer

und direkter Weise zu erkennen gegeben wie Moses, dem Anführer dieses Volkes. Moses war der *Gesandte* und *Prophet* Gottes. Er war *Offenbarer*.

2. Moses war zugleich derjenige, dem der Gott Jahweh das Gesetz gab. Das Gesetz – mit Dekalog und Bundesgesetz, mit Speise- und Reinheitsgeboten sowie mit Ritual- oder Zeremonialgesetzen – war nötig, um gesellschaftliche Ordnung und Struktur zu fördern, Recht zu sprechen und vor allem: um Gerechtigkeit walten zu lassen. Moses war der *Gesetzgeber*: Nicht dem König oblag die Gesetzgebung wie in umliegenden Völkern, sondern diesem besonderen Propheten.

3. Schließlich war Moses derjenige, der das Volk Israel aus der *Knechtschaft* befreite, der es aus Ägypten herausführte und es bis ans Heimatland heranführte (ohne dieses jedoch selbst zu betreten). Moses war also auch der *Befreier* des Volkes.

So ähnlich wurde nun auch Jesus von der christlichen Gemeinde verstanden. (1) Er war *Offenbarer*. Er galt als derjenige, durch den – und in dem – sich Gott in einer nie dagewesenen Weise offenbart hatte. (2) Jesus war auch eine Art neuer *Gesetzgeber*. Zwar wollte er das Gesetz Moses nicht abschaffen, aber er wollte doch eher den Geist des Gesetzes und weniger den Buchstaben des Gesetzes ins Bewusstsein des Volkes bringen. (3) Schließlich war Jesus auch der *Befreier*. Er befreite die Menschen

vom Fluch des Gesetzes, vom Fluch der Schuld und Sünde, und er wollte die Menschen zur Freiheit der Erlösung und Gerechtigkeit rufen.

Es war vor allem der Evangelist Johannes, der den gemeinsamen Geist von Moses und Jesus hervorhob. „Das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit kamen durch Jesus Christus.“ (Joh 1,17) In Jesus sahen die Christen denjenigen, „über den Moses im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben: Jesus, den Sohn Josefs, aus Nazareth“ (Joh 1,45). Johannes legt Jesus diese Worte in den Mund: „Wenn ihr Moses glauben würdet, müsstet ihr auch mir glauben; denn über mich hat er geschrieben.“ (Joh 5,46)

Auch der Apostel Petrus sieht in Jesus ausdrücklich jenen Propheten, den Moses vorhergesagt hatte: „Moses hat gesagt: Einen Propheten wie mich wird euch der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern erwecken. Auf ihn sollt ihr hören in allem, was er zu euch sagt.“ (Apg 3,22) Im Hinblick auf Jesus Christus sagt Petrus: „Gott aber hat auf diese Weise erfüllt, was er durch den Mund aller Propheten im Voraus verkündet hat.“ (Apg 3,18) Petrus sieht in Jesus die Erfüllung der Thora und der Propheten.

Auch Stephanus soll sich auf Moses berufen haben, als er vor dem Hohenpriester Zeugnis ablegte: „Dies ist der Moses, der zu den Söhnen Israels gesagt hat: Einen Propheten wie mich

wird Gott euch aus euren Brüdern erwecken.“ (Apg 7,37)

Ein weiterer Zeuge ist Paulus, der in Jesus sogar noch eine Steigerung gegenüber Moses erkennt: „Durch diesen [Jesus] wird euch die Vergebung der Sünden verkündet und in allem, worin euch das Gesetz des Mose nicht gerecht machen konnte.“ (Apg 13,38 f.) So vollkommen das Gesetz des Moses auch gewesen sein mochte, es konnte die Menschen nicht gerecht machen, so Paulus. Erst durch den Glauben an die von Jesus propagierte Barmherzigkeit Gottes können Menschen gerecht gesprochen werden: „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“ (Röm 3,28)

Jesus ist im Bewusstsein der ersten Christen also der *Novus Moses*, weil er Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit offenbart hat und die Menschen vom Fluch des Gesetzes zu befreien suchte. Nicht durch das Halten des Gesetzes werden sie gerecht, sondern „durch die Predigt vom Glauben“ (Gal 3,2).

Soweit der Zusammenhang zwischen Moses und Jesus. Doch kommen wir noch einmal auf Sure 61,6 zurück:

So plausibel die Verbindung zwischen dem Deuteronomium-Text und Jesus als dem „neuen Moses“ auch sein mag, so haben spätere Koranausleger doch in Unkenntnis dieser Querverbindungen zwischen Thora und Evangelium diese Zusammenhänge nicht mehr korrekt nach-

vollziehen können. Und weil sie in Sure 61,6 das Adjektiv *aḥmad* nicht mehr adjektivisch („hochloblich“), sondern als Namen deuteten, erwuchs ihnen auch noch das Problem, dass Mose im Deuteronomium-Buch ja gar keinen *Aḥmad* angekündigt hatte. Dafür hat man nach einer Erklärung suchen müssen – und eine solche auch tatsächlich gefunden.

Die Erklärung lautet bis heute, dass *Aḥmad* (bzw. *Muḥammad*) angeblich im Johannes-Evangelium vorhergesagt worden sein soll, wo Jesus den „Parakleten“ ankündigte, der ihm [Jesus] nachfolgen soll. Und diese Ankündigung soll sich angeblich auf Muḥammad beziehen. Doch wie kamen die Ausleger auf den Johannes-Text? In der Sira Ibn Ishaq fanden sie den für sie entscheidenden Hinweis. Und deshalb müssen wir uns nunmehr diesem Sira-Text zuwenden, in dem vom Parakleten die Rede ist.

## Der Sira-Text

Bevor ich die einschlägige Passage der Sira zitiere, in der vom Parakleten die Rede ist, will ich zunächst ein paar allgemeine Worte über die Sira verlieren.<sup>7</sup>

Die Sira Ibn Iṣḥāq ist die wichtigste Grundlage dessen, was uns als Biographie des islamischen Propheten Muhammad überliefert worden ist.

<sup>7</sup> Eine ausführliche Behandlung der Sira findet sich in meinem Buch *Das Leben des Propheten. Eine Bestandsaufnahme der Sira-Forschung*, Philia-Verlag: Bad Nauheim 2017.

Zwar liegt uns nicht das Original der Sira vor, wie sie Ibn Ishāq (ca. 704–768 n.Chr.) etwa um das Jahr 750 n.Chr. ursprünglich verfasst hatte, sondern nur in der Form, wie sie uns Ibn Hischam (gest. 833) ca. 200 Jahre nach dem vermeintlichen Tod des Propheten tradiert hat. Dennoch haben sich sämtliche spätere Biographen des Propheten vor allem auf die Sira gestützt, um zumindest ein Gerüst der Lebensgeschichte Muḥammads zu verfassen. Die Sira ist auch das einzige Dokument aus jener Zeit, das so etwas wie eine Chronologie der biographischen Daten Muḥammads erkennen lässt.

Zahlreiche Forscher haben die historische Unzuverlässigkeit der Sira-Tradition beklagt. Sie verweisen auf viele Ungereimtheiten und fiktive Elemente in der Sira. Manche sind der Meinung, man könne aufgrund der unsicheren Quellenlage heute überhaupt keine wissenschaftliche Biographie Muḥammads mehr schreiben. Andere sind überzeugt, dass man durch sorgfältige literarische Analysen der Überlieferungen immerhin noch zu so etwas wie einem „historischen Kern“ vordringen könne. Die Unterscheidung zwischen „historischem Kern“ und ausschmückender Ornamentierung der Überlieferungen lässt sich aber nur schwer begründen.

Die Einwände, die gegen die Historizität vieler Sira-Passagen ins Feld geführt werden, treffen allerdings für den nun zu besprechenden Text nicht zu, denn die Richtigkeit dieses Textes

lässt sich in diesem Fall durch externe Dokumente gut untermauern. Die Schlüsselpassage der Sira, in der wir von der vermeintlichen Ankündigung Muḥammads lesen, lautet wie folgt:

„Zu den Prophezeiungen, die, wie ich erfahren habe, Jesus, der Sohn Mariens, im Evangelium, das für Christen von Gott zu ihm kam, über den Propheten gemacht hat, gehört das, was der Apostel Johannes nach dem Testament Jesu im Evangelium schrieb, als Jesus sprach:

„Wer mich hasst, der hasst auch den Herrn. Hätte ich unter ihnen nicht die Werke getan, die vor mir kein anderer tat, hätten sie keine Sünde. Aber von nun an sind sie stolz und glauben, dass sie mich und den Herrn besiegen. Aber es muss erfüllt werden das Wort, das im Gesetz steht: Sie hassten mich ohne Grund! Wenn aber *Munachamana* gekommen sein wird, den Gott euch senden wird aus der Gegenwart des Herrn, und der Geist der Wahrheit, der vom Herrn ausgegangen sein wird, dann wird er Zeugnis geben von mir, und auch ihr werdet Zeugnis geben, weil ihr von Anfang an bei mir wart. Darüber habe ich zu euch gesprochen, damit ihr nicht klagt.“

Das [syrische] *Munachamana* bedeutet [auf Arabisch] *Mohammed*, auf Griechisch ist es *Paraklet*.<sup>88</sup>

8 Ich folge hier im Wesentlichen der Übersetzung von Gemot Rotter (Hg.): *Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten*, Erdmann/Spohr: Katern 1999, S. 42. Allerdings übersetzt Rotter den letzten Satz wie folgt: „Mun[a]hamana bedeutet auf Syrisch Mohammed, auf Griechisch ist es Paraklet.“ Gemeint ist freilich, dass *Mun[a]chamana* der syrisch-aramäische Ausdruck für *Paraklet* ist, *Mohammed* (oder *Muhammad*) aber der arabische.

Das Jesus-Zitat, das hier in der Sira – im 2. Absatz – wiedergegeben wird, stimmt erstaunlich wortgetreu mit dem tatsächlichen Johannes-Text überein. Auch die Erwähnung des syrischen Begriffs *Munachamana* lässt sich nachvollziehen, weshalb es mir geboten erscheint, diese Sira-Passage durchaus ernst zu nehmen. Der Überlieferer wusste in diesem Fall offenbar recht genau, wovon er sprach.

Das Jesuswort, dass die Sira hier zitiert, befindet sich in Joh 15,23 bis 16,1. Um den Zusammenhang bei Johannes besser zu verstehen, zitiere ich nachfolgend einige Texte davor und auch die Verse danach, also zunächst Joh 14,16-26 u. 15,9-17 und später Joh 16,2-13. Die in der Sira zitierten Verse von Joh 15,23-16,1 sind in kursiv gesetzt. Der Kontext ist wichtig, um Sinn und Gehalt der Johannes-Passage und die Bedeutung des *Munachamana* bzw. *Parakleten* besser zu verstehen:

Joh 14,15 „Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten. 16 Und ich will den Vater bitten und er wird euch einen anderen *paráklētos* geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit: 17 den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht. Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein. 18 Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch. 19 Es ist noch eine kleine Zeit, dann wird mich die Welt nicht mehr sehen. Ihr aber sollt mich sehen, denn ich lebe und ihr sollt auch leben. 20 An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. 21 Wer

meine Gebote hat und hält sie, der ist's, der mich liebt. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren. 22 Spricht zu ihm Judas, nicht der Iskariot: Herr, was bedeutet es, dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt? 23 Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen. 24 Wer aber mich nicht liebt, der hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat. 25 Das habe ich zu euch geredet, solange ich bei euch gewesen bin. 26 Aber der *paráklētos*, der Heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe ... 15,9 Wie mich mein Vater liebt, so liebe ich euch auch. Bleibt in meiner Liebe! 10 Wenn ihr meine Gebote haltet, bleibt ihr in meiner Liebe, so wie ich meines Vaters Gebote gehalten habe und bleibe in seiner Liebe. 11 Das habe ich euch gesagt, auf dass meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde. 12 Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch liebe. 13 Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde. 14 Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete. ... 17 Das gebiete ich euch, dass ihr euch untereinander liebt. ...

*Joh 15,23 Wer mich hasst, der hasst auch meinen Vater. 24 Hätte ich nicht die Werke getan unter ihnen, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie es gesehen, und doch hassen sie mich und meinen Vater. 25 Aber es muss das Wort erfüllt werden, das in ihrem Gesetz geschrieben steht:*

„Sie hassen mich ohne Grund“ (Psalm 69,5). 26 Wenn aber der **paráklētos** kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird Zeugnis geben von mir. 27 Und auch ihr seid meine Zeugen, denn ihr seid von Anfang an bei mir gewesen. Joh 16,1 Das habe ich zu euch geredet, damit ihr nicht abfallt.

2 Sie werden euch aus der Synagoge ausstoßen. Es kommt aber die Zeit, dass, wer euch tötet, meinen wird, er tue Gott einen Dienst damit. 3 Und das werden sie darum tun, weil sie weder meinen Vater noch mich erkennen. 4 Aber dies habe ich zu euch geredet, damit, wenn ihre Stunde kommen wird, ihr daran denkt, dass ich's euch gesagt habe. Zu Anfang aber habe ich es euch nicht gesagt, denn ich war bei euch. 5 Jetzt aber gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat; und niemand von euch fragt mich: Wo gehst du hin? 6 Doch weil ich das zu euch geredet habe, ist euer Herz voll Trauer. 7 Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der **paráklētos** nicht zu euch. Wenn ich aber gehe, will ich ihn zu euch senden. 8 Und wenn er kommt, wird er der Welt die Augen auf tun über die Sünde und über die Gerechtigkeit und über das Gericht; 9 über die Sünde: dass sie nicht an mich glauben; 10 über die Gerechtigkeit: dass ich zum Vater gehe und ihr mich hinfert nicht seht; 11 über das Gericht: dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist. 12 Ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen. 13 Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern

was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen.“

Soweit der Johannes-Text. Martin Luther hat das bei Johannes vorkommende Wort *paráklētos* (παράκλητος) mit „Tröster“ übersetzt. Andere Übersetzungen haben es – dem Lexikon Bauer/Arndt/Gingrich folgend<sup>9</sup> – mit „Beistand“<sup>10</sup> oder „Helfer“<sup>11</sup> (bei Joh 16,7) wiedergeben. Der Evangelist Johannes selbst hat diesen *paráklētos* mit dem „Geist der Wahrheit“ identifiziert, der „euch in alle Wahrheit leiten“ wird (Joh 16,13). Dieser „Geist der Wahrheit“ wird übrigens auch ausdrücklich im Sira-Text erwähnt.

## Paráklētos oder periklytos?

Schon Ludovico Marracci (1612–1700)<sup>12</sup> vermutete, man müsse statt *paráklētos* (παράκλητος) das Wort *periklytós* (περικλυτός) lesen. Und

9 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, hg. v. William F. Arndt/F. Wilbur Gingrich, Univ. of Chicago Press/Cambridge Univ. Press: Chicago/Cambridge 41957, s.v. παράκλητος, S. 623 f.

10 So die Zürcher Übersetzung, die Elberfelder Übersetzung und die Einheitsübersetzung.

11 So die Genfer Übersetzung.

12 Ludovico Marracci, *Prodromi ad refutationem Alcorani* I, S. 27 u. Nota zu Sura 61,6; siehe Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Teil 1: *Über den Ursprung des Qorāns* (2. Aufl. bearbeitet von Friedrich Schwally), Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig 1909, S. 9, Fußnote 1.

*periklytós* bedeute nicht „Tröster“ oder „Beistand“, sondern „hochgepriesen“ oder „hochgerühmt“ und verweise darum auf *Aḥmad* bzw. *Muḥammad*. Diese Erklärung wurde von Muslimen aufgegriffen und hat sich bis heute vielerorts durchgehalten. Man findet diese Auslegung im Internet und anderswo (s. Zitat S. 7 oben). Nach dieser Auffassung sei *paraklētós* somit eine Verfälschung des ursprünglichen neutestamentlichen Textes durch Christen, die nicht hätten wahrhaben wollen, dass Jesus hier im Johannes-Evangelium den Propheten *Muḥammad* vorhergesagt habe. *Paraklētós* sei eine Korruption des ursprünglichen *periklytós*, was „hochgepriesen“ oder „der Hochgepriesene“ bedeute und auf Arabisch dann mit *Aḥmad* übersetzt werden müsse, womit natürlich *Muḥammad* gemeint sei.<sup>13</sup>

Zunächst muss ich hier noch einmal betonen: Es gibt für mich keine plausible Erklärung dafür, warum *Aḥmad* identisch mit *Muḥammad* sein soll. Zwar handelt es sich jeweils um denselben Wortstamm (nämlich *ḥ-m-d.*), aber warum der arabische Prophet an der einen Stelle des Korans *Aḥmad* heißen soll,

während er an vier weiteren Stellen als *Muḥammad* bezeichnet wird, erschließt sich mir keineswegs. Doch lassen wir das beiseite.

Schließlich soll es hier ja um die viel entscheidendere Frage gehen, ob bei Johannes ursprünglich *paráklētos* oder *periklytós* stand.

Wir können an dieser Stelle fragen, ob uns das syro-aramäische Evangelium bei der Beantwortung weiterhelfen kann. Das kann es leider nicht, denn in der syro-aramäischen Peschitta-Bibel finden wir keine aramäische Übersetzung für *paráklētos/periklytós*. Vielmehr wird auch dort stets der griechische Ausdruck als Lehnwort übernommen, nämlich als *prqltā*, was auch nicht viel weiterhilft.<sup>14</sup> Bei aram. *prqltā* ist ohne eine Vokalisation nicht erkennbar, ob hier die Vorsilbe *para* oder *peri* gemeint ist. Die Endung *ta* ist auch nicht erhellend; denn hier wurde aus der griechischen *tos*-Endung notgedrungen – und wie oft üblich im Syrischen – eine aramäische *ta*-Endung gemacht, die zudem männlich klingt und darum Anlass gegeben haben könnte, darin eine männliche Person zu sehen! Selbst die Hauptsilbe *qlt* hilft nicht weiter. Die meisten Peschitta-Manuskripte haben also *prqltā*, was jedoch eher auf *paráklētos*

13 Diese Argumentation befindet sich etwa im Internet <http://sufi-braunschweig.de/tl/Parakletos-oder-PeRiKLYTos-f.htm> (22.02.2013): Sie ist über weite Strecken eine plagierte Abschrift von Passagen aus: Mavro Di Mezzomorto, *Mohammed auf Abwegen*, Kinzelbach: Mainz 2002, S. 74 f. und 145 ff. (allerdings stellen die zitierten Passagen nicht Di Mezzomortos eigene Auffassung dar).

14 Das syrisch-aramäische Wörterbuch von Payne Smith übersetzt *prqlta* als „advocate“ (Anwalt), *intercessor*“ (Fürsprecher) und „comforter“ (Tröster). Vgl. R. Payne Smith: *A Compendious Syriac Dictionary*; Clarendon Press: Oxford 1903, s.v. *prqlyt*, S. 465.

(παράκλητος) hindeutet denn auf *periqlytós* (περικλυτός), was ein eingeschobenes *y* erfordern würde.

Das griechische Lehnwort taucht übrigens nicht nur in der aramäischen Peschitta auf. Es wird auch in den ältesten arabischen Übersetzungen als *pāraqliṭā* (فارقليط) wiedergegeben. Selbst die hebräische Sprache kennt das Lehnwort *paraklet* oder *periklit* (פרקליט), und wegen der fehlenden Vokalzeichen können wir auch hier nicht hundertprozentig sicher sein, was genau gemeint ist, auch wenn *paráklētos* wahrscheinlicher ist, da dieses hebräische Lehnwort „Anwalt“ oder „Fürsprecher“ bedeutet.<sup>15</sup>

Nun gibt es aber immerhin ein Sinai-Palimpsest, das weiterhelfen könnte. (Notabene: Ein Palimpsest ist ein [Pergament-]Manuskript, das gleich zweimal beschriftet wurde. Die untere, frühere, oft leidlich abgewaschene Schrift nennt man in der Fachsprache *scriptio inferior*; die obere, spätere und besser lesbare Schrift nennt man *scriptio superior*.) In besagtem Sinai-Palimpsest, genannt „Sinaisyrer“, erscheint in der unteren, früheren der beiden Handschriften (aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.) ein *prqlyt'*, dessen *y* aber bei der späteren Handschrift (4. Jh.) fehlt; die spätere Handschrift, also die *scriptio superior*, liest sich als

*prqlta*. Bei der älteren Handschrift, der *scriptio inferior*, scheint also ein *y* eingeschoben gewesen zu sein, was eher für ein ursprüngliches *periklyta* spräche!<sup>16</sup>

Könnte es also nicht sein, dass bei Johannes nicht *paráklētos* stehen sollte, sondern *periklytos* stehen müsste und dass der Johannes-Text verfälscht wurde, um die Voraussage Jesu bezüglich Muḥammad zu unterdrücken?

Gegen diese Vermutung sind nun allerdings einige wichtige Argumente einzuwenden.

1. Zum einen könnte die Korrektur der *scriptio superior* gegenüber der *scriptio inferior* ja gerade deswegen erfolgt sein, weil das eingeschobene *y* falsch gesetzt war und man es nun korrigieren wollte. Das spräche dann eher für *paráklētos*.

2. Außerdem ist auf den Umstand hinzuweisen, dass in praktisch allen Fällen, wo wir im Alten Testament das Wort *nacham* oder *nachmah* für „trösten“, „tröstlich“ oder „Trost“ vorfinden, wir in der Septuaginta (LXX), also der Übersetzung des Alten Testaments in die griechische Sprache, stets eine Variante des griechischen Verbs *parakaléo* (παρακαλέω) für anrufen, rufen, einladen, herbeirufen, trösten usw. haben. In Hiob 16,2 beispielsweise übersetzt die Septuaginta den hebräischen Plural *menachamim* (= die Tröster)

15 Gustaf H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Kauffmann: Frankfurt a.M. 1922, s.v. פרקליט, S. 353.

16 Mavro Di Mezzomorto, *Mohammed auf Abwegen*, Kinzelbach: Mainz 2002, S. 145 f.

mit *paraklētores* (παρακλήτορες); andere Übersetzer haben diese Stelle mit *paráklētoi* (παράκλητοι) wiedergegeben.<sup>17</sup> Das Wort *periklytós* (περικλυτός) taucht dagegen nirgends in der griechischen Bibel auf, weder in der Septuaginta, also dem griechischen Alten Testament, noch im griechischen Neuen Testament.

3. Das hebräische Wort *nacham* für „trösten“ (נחם) steht in der hebräischen Bibel (AT) oft im Zusammenhang mit Todesfällen oder anderen Gründen von Trauer (Gen 50,21; Jes 22,4; Jer 16,7). Ein solches Trösten vollzog sich im Orient weithin nach festen Riten.<sup>18</sup> Allerdings bedeutete das alttestamentliche Trösten mehr als nur eine verbale Beileidsbekundung. „Ein solcher Trost will mehr sein als ein gut gemeintes, aber unverbindliches Zureden.“<sup>19</sup> Das alttestamentliche Trösten implizierte vielmehr die Bereitschaft, für den Trauernden da zu sein und ihm aktiven Beistand zu leisten.

Dass Trost, wenn nötig, reale Hilfe mit einschließt, geht indirekt etwa aus Prediger 4,1 hervor: „Da waren Tränen derer, die Unrecht litten und keinen Tröster hatten. Und die ihnen Gewalt antaten, waren zu mächtig, so dass sie keinen Tröster hatten.“

17 Siehe s.v. παράκλητος in: Amdt/Gingrich (Hg.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, (s. Anm. 9).

18 Siehe: Ernst Jenni / Claus Westermann (Hg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag: München / Theologischer Verlag: Zürich 1976, s.v. *nḥm*.

19 Ebd.

Hier wird beklagt, dass die Unrecht und Gewalt Erleidenden niemanden fanden, der ihnen geholfen oder ihnen Beistand geleistet hätte! Deshalb müssen wir den Tröster auch im Sinne eines Helfers, der Beistand leistet, also eines „Beistehenden“, eines Advokaten begreifen. Insofern war es nur folgerichtig, wenn die Septuaginta-Übersetzer bei der Übertragung des hebräischen Textes in die griechische Sprache diese Art von Trösten mit Wörtern übersetzten, die sich von *parakaléo* (παρακαλέω für „herbeirufen“) ableiteten. Ein Tröster wurde „herbeigerufen“, um Beistand und Hilfe zu leisten und Trost zu spenden!

Dass die Praxis des „Herbeirufens“ vor allem zur Totenklage heute noch in zahlreichen Kulturen des Orients üblich ist, konnte ich selbst beobachten, wenn nach einem plötzlichen Tod die Verwandten, Nachbarn und Freunde der Verstorbenen herbeigerufen wurden, um ihr Mitgefühl und ihre Trauer durch Wehklagen, Heulen und Sympathiebekundungen für die unmittelbaren Familienangehörigen zum Ausdruck zu bringen.

Diese hier angeführten Gründe sprechen also überwältigend für *paráklētos* anstelle von *periklytós*. □

*Im kommenden Heft 2 wird die Bedeutung des johanneischen „Trösters“ noch weiter vertieft.*

# Buchbesprechungen

## ✦ Jahresband des Bundes

Werner Zager (Hg.), *Wie frei ist unser Wille? Theologische, philosophische, psychologische, biologische und ethische Perspektiven*, Veröffentlichungen des Bundes für Freies Christentum, Bd. 4, Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2020, 242 Seiten (ISBN 978-3-374-06602-5), kt., 34 Euro.

Sind wir in unserem Denken, Entscheiden und Handeln frei? Dies war die Frage, die sich die Jahrestagung des Bundes für Freies Christentum im Oktober 2019 im Martin-Niemöller-Haus in Arnoldshain/Taunus stellte und die nun auch das Thema des Wolfram Zoller zum 90. Geburtstag gewidmeten Jahresbandes 2020 ist, der jüngst in der Evangelischen Verlagsanstalt herauskam. Die Beiträge dieses Bandes beleuchten das Thema der Willensfreiheit aus theologischer und philosophischer, aber auch aus biologischer, psychologischer und ethischer Sicht. Es sind nicht nur Beiträge der Referenten der Jahrestagung, sondern auch andere Aufsätze, die wesentliche Aspekte des Generalthemas beleuchten und den Band insgesamt zu einer wichtigen Publikation für ein immer noch aktuelles Thema machen.

Im ersten Beitrag zeigt Prof. Werner Zager, Präsident des Bundes, einige historische Kontroversen zum Thema „Freier und unfreier Wille“ auf. Ausgehend von einigen biblischen Kernaussagen, stellt Zager zunächst die Theologien von Paulus und Augustin

gegenüber. Danach kommt die Kontroverse zwischen Luther und Erasmus zur Sprache. Für Luther ist der Wille des Menschen nicht wirklich frei. Für Erasmus hingegen hat der Mensch die Freiheit, sich dem Heil zu- oder abzuwenden. Differenzierter gehen Kant und Schleiermacher vor. Kant vermag nicht zu sagen, inwieweit der Mensch frei oder der Natur unterworfen ist. Auch für Schleiermacher steht der Mensch zwischen der individuellen Freiheit und der schlechthinnigen Abhängigkeit. – Schließlich setzt sich Zager noch kritisch mit der Konzeption von Birgitta Weinhardt auseinander, um dann zu resümieren: Die *Erbsünde* (und das daraus resultierende Sünden- und Todesverhängnis) sei Mythologie, auch die doppelte Prädestination bleibe fragwürdig, die auch noch bei Luther präsent war. Zur Verantwortung für unsere Taten können wir nur gezogen werden, wenn ihnen unsere willentliche Zustimmung vorausgeht.

Dr. Michael Großmann, beschäftigt sich mit dem Thema „Handlungsfreiheit und Willensfreiheit“ und beginnt mit dem Ereignis des Sich-verliebens, das mit einem massiven Kontrollverlust einhergehe, letztlich aber doch eine freiwillige Entscheidung voraussetze. Natur oder Kultur?, sei hier die Frage. „Dass wir frei sein *möchten* und uns auch so *fühlen*, stellt kein überzeugendes Argument gegen die These dar, dass wir durchgängig determiniert sind“, so Großmann. Joseph Haydn soll gesagt haben: „Die Phantasie spielt mich, als wäre ich ein Klavier.“ Doch wenn alles determiniert wäre, müssten wir keinerlei Anstrengung aufwenden,

um unser Leben zu führen; denn alles wäre ja ohnehin vorherbestimmt. Dass eine vollständige Determiniertheit und Verantwortung für eigenes Handeln inkompatibel seien, meinen die Inkompatibilisten, während deren Gegner (die Kompatibilisten) glauben, beides vereinbaren zu können. Großmann selbst will sich keiner der beiden Positionen ganz zuordnen. Er schlägt vor, den Menschen wählen zu lassen, ob er für seine Handlungen die Verantwortung übernehmen will oder nicht. Tut er es (etwa im Falle eines Totschlägers), so ist die Tat zu sühnen. Tut er es nicht, so gehöre er in die Sicherungsverwahrung. Doch diese Wahl wird er treffen müssen. Es ist der Zwang, sich entscheiden zu müssen. Um die Entscheidung kommt er nicht herum.

Prof. Dr. Hans-Georg Wittig beginnt mit einem Zitat des deutschen Hirnforschers Wolf Singer: „Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“, und fragt dann ironisch, wie Singer dazu käme, uns die Willensfreiheit zuzutrauen, das Reden über unsere Willensfreiheit einzustellen. Das gedenkt Wittig denn auch nicht zu tun. Wer völlig unfrei sei, bedürfe auch keiner Gnade, so Wittig, der sich vor allem mit jener Willensfreiheit beschäftigt, die moralisches Handeln ermöglicht. Er hält es eher mit Erasmus denn mit Luther; denn wenn der Mensch nichts zu seinem Heil beitragen könne, dränge sich ein schreckliches Gottesbild auf. Willensfreiheit, so Wittig, meint Selbstdetermination; doch völlige Undeterminiertheit sei auch nicht wünschenswert, da der Mensch dann ganz dem Zufall aus-

geliefert wäre. Determiniert sind wir durch unsere genetische Ausstattung, aber auch durch Umwelteinflüsse, die mit unserem genetischen Potenzial in Wechselwirkung treten. Wittig unterscheidet zwischen einer Ich-Perspektive, einer Er-Perspektive und einer Wir-Perspektive. Aus der subjektiven Ich-Perspektive kann ich mich innerhalb gewisser Grenzen frei entscheiden. Die Er-Perspektive steht für die naturwissenschaftliche Sicht auf die Ich-Perspektive. Sie fragt: wie frei ist der Mensch nach den Kriterien objektiver Empirie? Je nach Perspektive ist der Mensch zugleich undeterminiert und determiniert. Die Wir-Perspektive (Ich + Er = Wir) schließlich stelle die reflektierende Sicht der Philosophie dar, die wiederum die Er-Perspektive kritisch betrachtet. Die Naturwissenschaft, die ja von der strengen Kausalität ausgeht, komme zu dem Ergebnis, es gebe keine Willensfreiheit. Anders die Philosophie. Laut Kant eröffnet sich für den Menschen „die Möglichkeit der Freiheit“. Zu unterscheiden sei nach Wittig aber zwischen Handlungsfreiheit und Willensfreiheit, aber auch zwischen der Willensfreiheit und der Willenskraft. Letztere lasse sich durch Übung steigern.

Prof. Dr. med. Dr. phil. Rolf-Peter Warsitz, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie sowie Professor für philosophische Anthropologie und psychoanalytische Theorie an der Universität Kassel, behandelt das Thema „Sind wir Herr im eigenen Haus? Willensfreiheit psychoanalytisch-kritisch gesehen“. Schon Sigmund Freud lehrte, dass das Ich – der Träger des vermeint-

lich freien Willens – nicht Herr im eigenen Haus sei. Diese Zumutung sei, nach Freud, die dritte große Kränkung der Menschheit (nach Kopernikus und Darwin). Freud sprach von „fremden Gästen“; das Seelische falle nicht mit dem bewussten Ich zusammen, das nicht mehr (wie in der Aufklärung) als autonom gelte. Die Psychoanalyse gehe von einem gespaltenen Ich aus, „dessen Bruchlinien vielfältig sind“. Natur und Kultur, männliche und weibliche Anteile, Es-Triebe, Über-Ich, Selbstentfremdung wetteifern alle um die Autonomie des Ichs. Kommt nun durch die Neurowissenschaft noch eine vierte Kränkung hinzu, wenn sie uns die Willensfreiheit abzuspochen droht? Neben das *psychologische* Unbewusste trete heute noch das *neurophysiologische* Unbewusste, was Jaspers das Außerbewusste nannte, welches alles Denken, Fühlen und Sollen determiniert.

Prof. Dr. Ulrich Beuttler, systematischer Theologe an der Universität Erlangen-Nürnberg, schreibt über „Willensfreiheit und Hirnforschung“. Für die empirische Wissenschaft gebe es kein freies, nicht-determiniertes Handeln. Entscheidend hierfür waren die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse, die sich vor allem auf das Libet-Experiment beriefen, aus dem sich ergab, dass nicht das bewusste Ich, sondern das limbische System – und damit das Unbewusste – die handlungsbestimmende Instanz sei. Beuttler erläutert die Probleme dieses Experiments und auch neuere Versuche, die das Libet-Experiment relativieren. Auch hat sich der späte Libet selbst gegen die

Leugnung der Willensfreiheit ausgesprochen. Beuttler fragt, wer denn bei diesen Experimenten eigentlich die Entscheidungen fällt: das Gehirn oder das Ich? Beide seien nicht identisch. Das Ich sei der Mensch selbst „mitsamt seinem Gehirn“. Manche forderten, dass der menschliche Wille nur dann frei sei, wenn er von nichts abhinge. Doch einen solchen Willen habe der Mensch nicht. Schließlich geht Beuttler auch noch auf die sog. „Neurotheologie“ ein, bei der Gott quasi im Gehirn verortet wird, weil religiös-spirituelle Vorgänge stets ihren Niederschlag im Gehirn finden. Beuttlers Einschätzung: Zwar ist das religiöse Erleben im Gehirn real, doch transzendiert dieses Erleben den neurophysiologischen Vorgang durch die Bedeutung, die ihm zugeschrieben wird (= Transzendenzerfahrung). – Geist und Gehirn seien nicht identisch, resümiert Beuttler; Willensfreiheit und die biologisch-neuronale Determination seien durchaus kompatibel. Es handele sich jeweils um eine Innen- und um eine Außenperspektive (vgl. Wittig). Das Gehirn wird nicht ohne das Ich, das Ich nicht ohne das Gehirn tätig. Sie beziehen sich aufeinander, ohne auf das je andere reduzierbar zu sein. Auf einer fundamentalen Stufe ist der Wille unfrei, auf einer höheren Stufe jedoch frei. Die Determiniertheit des Menschen ist ebenso wenig absolut wie seine Freiheit.

Prof. Dr. Lukas Ohly, Professor für systematische Theologie an der Universität Frankfurt und Pfarrer in Hessen, erörtert das Thema „Willensfreiheit und Neuro-Enhancement:

Ethische Perspektiven“. Selbst wenn wir davon ausgehen, dass der Mensch keinen freien Willen habe, müsse man – so Ohly – aus ethischer Sicht seinen Willen respektieren. Dann befasst er sich mit den Neuro-Enhancements. Das sind pharmazeutische Mittel zur Steigerung der Intelligenz, Konzentrationserheller bis hin zu der noch theoretischen Möglichkeit, Chips oder W-Lan-Anschlüsse ins Gehirn einzupflanzen. Bei der Implantation eines intelligenten Chips ins Hirn, das dem Träger zusätzliche Fähigkeiten ermöglicht (etwa das instantane Sprechen einer neuen Fremdsprache), könnte das Subjekt die gesteigerte (enhanced) Fähigkeit nicht mehr als Lernprozess nachvollziehen oder mit der eigenen Biographie verknüpfen. Da stelle sich die Frage: Kann sich der Mensch dazu entscheiden, ein anderer zu werden als er ist? Kann sich das Ich wandeln? Jedes Ich wandelt sich. Aber was ist eigentlich das Ich? Und woher weiß ich, dass ich heute noch der-/dieselbe bin wie gestern? Vielleicht müssen wir auf „Gott“ vertrauen, dass wir heute immer noch der-/dieselben sind wie gestern. Diese göttliche Instanz eröffnet eine höhere Dimension. An meine eigene Identität kann ich eigentlich nur glauben. Die Theologie beharrt darauf, „dass wir einen Anspruch auf die absolute Verlässlichkeit unseres Willens haben, also darauf, dass wir wollen, was wir wollen“ (S. 139).

Der nächste Beitrag ist zusätzlich zu den Vorträgen der Jahrestagung aufgenommen worden und entstammt der Feder des Bonner Juristen Rolf Klein, der unter dem Titel „Die Grenzen des

kausalen Denkens“ eine gedankliche Verknüpfung zwischen dem Urknall und der Willensfreiheit herzustellen versucht. In beiden Fällen komme die normalerweise unsere Welt bestimmende Kausalität an ihre Grenzen. „Das Kausalgesetz mündet damit immer in einen unendlichen Regress, in ein unbegrenztes fragendes Zurückgehen. Und das bedeutet: Kausalität ist als geschlossenes System logisch nicht möglich. Kausalität ist nur als ein in andere Zusammenhänge eingebettetes Subsystem denkbar.“ (S. 146) Damit gibt es in unserem Denken einen blinden Fleck. Und es kann am Ende nichts stehen, was unser kausales Denken befriedigt. Auch die Frage, ob wir Menschen einen freien Willen haben, „ist in einer schier ausweglos erscheinenden Weise ungeklärt“ (S. 149), wobei wir allerdings zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit zu unterscheiden hätten. Sowohl der Ursprung der Welt als auch unser „innerstes Inneres“ stellen eine „black box“ dar, in die wir mit unserem kausalen Denken nicht eindringen können. Die Existenz der Welt können wir nach Rolf Klein nicht kausal erklären. Und den freien Willen auch nicht. „Der Umstand, dass das Kausalprinzip nicht nur bei der Frage nach dem Ursprung der Welt versagt, sondern noch ein zweites Mal, beim Problem der Willensfreiheit, die den Kern unseres Wesens betrifft, wirft die Frage auf, ob wir es hier mit zwei getrennten Problemen zu tun haben oder womöglich nur mit einem einzigen.“ (S. 174) Die Frage bleibt, ob unsere Willensfreiheit ohne das Ich und der Ursprung der Welt ohne Gott denkbar sei.

Dr. habil. Wolfgang Pfüller widmete seinen Beitrag „Theodizee und Willensfreiheit“ Andreas Rössler zu dessen 80. Geburtstag. Weil das Theodizeeproblem (wieso lässt ein allmächtiger und gütiger Gott Leid zu?) oft mit der Willensfreiheit zu lösen versucht wird, nimmt sich Pfüller beider Begriffe an. In einem ersten Teil definiert er das Theodizeeproblem genauer und hebt hervor, dass es nicht um das Leiden allgemein geht, sondern um übermäßiges Leiden, Leiden im Übermaß. Im zweiten Teil geht es um die Willensfreiheit, die einen Raum voraussetzt, in welchem der Mensch nicht fremdbestimmt ist. Diese Entscheidungsfreiheit hat freilich moralische Relevanz. Angesichts übermäßigen Leides fragt man, ob Gott nicht eine andere Welt hätte schaffen können, in der es kein Leid gebe? (Immerhin glauben viele Christen ja, dass Gott in der Zukunft eine solche leidlose Welt schaffen könne.) War der Preis für die Freiheit also zu hoch? Wurde die Welt geschaffen, um der menschlichen Entscheidungsfreiheit Genüge zu tun? Einen Teil der Lösung sieht Pfüller in der Beschränkung der göttlichen Macht. „Nur wenn die göttliche Macht nicht für diese Welt mit ihrem übermäßigen Leiden verantwortlich ist, kann sie widerspruchsfrei gedacht werden.“ (S. 202) Einen weiteren Lösungsaspekt sieht er in der Definition der Gottesmacht. „Die göttliche Wirklichkeit wird daraufhin nicht mehr als der Schöpfer bzw. Urheber dieser Welt verstanden, sondern ausschließlich als *Heilsmacht*.“ (S. 205). „Wenn die göttliche Macht als *Heilsmacht* verstanden wird, vermag sie sehr wohl eine neue

Welt zu schaffen in dem Sinne, dass sie vor allem im Blick auf die Lebewesen im Allgemeinen und die Menschen im Besonderen schöpferisch zu deren endgültigem Heil wirksam wird.“ (S. 203)

Der letzte Beitrag stammt aus der Feder von Andreas Rössler, der mit seinem Aufsatz „Frei zur Wahrheit. Dreifache Freiheit in freiem Christentum“ einmal mehr beweist, wie sehr er auch nach mehr als 50-jähriger Zugehörigkeit zum *Freien Christentum* immer noch auf der Höhe seines geistigen Schaffens steht. Rössler hält es mit Georg Wünsch: „Die Freiheit, die der Bund meint, ist nicht eine allgemeine, sondern evangelische Freiheit, die ihren Grund in der zentralen christlichen Wahrheit hat.“ (S. 209) Auch gegen Klerikalismus und Konfessionalismus und für die historisch-kritische Forschung sowie für die Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung stehe ein freies Christentum. Unser Verhältnis zu Gott könne auch nicht von außen oder „durch Lehrsätze und kirchliche Institutionen“ bestimmt werden. Rösslers Aufsatz hat drei Teile: Zunächst die Freiheit als Bestandteil des Menschseins (Gedankenfreiheit, Meinungsfreiheit, Gewissensfreiheit, Entscheidungsfreiheit, Religionsfreiheit usw.). Diese Freiheit, die auch des Menschen Würde begründet, ist begrenzt allein durch Freiheit der Mitmenschen, die zu respektieren ist. Der zweite Teil befasst sich mit der *christlichen* Freiheit, die sich freiwillig an den Gott bindet, der sich in Jesus Christus als Wille zur Freiheit und als Wille zur Liebe offenbart habe. Gott als „Wille zur

Freiheit“ setzt der menschlichen Freiheit somit durch die Liebe eine natürliche Grenze. Im dritten Teil geht es um die Freiheit (oder Freisinnigkeit) zur Wahrheit. Und Rössler zitiert Ludwig Köhler: „Wir sind freisinnig, weil Gott unsern Sinn für seine Wahrheit frei gemacht hat.“ (S. 225) Mit „Wahrheit“ meint Rössler wiederum dreierlei: (1) Die (Teil-) Wahrheiten der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, die Fakten sammeln und deuten. (2) Die umfassende Wahrheit, die sich mit dem Unbedingten, Absoluten, Urgrund, Sein-Selbst oder dem Göttlichen befasst. Nach christlicher Auffassung ist diese Wahrheit transrational und transpersonal, panentheistisch Welt und Mensch umgreifend. (3) Schließlich gilt es, die ersten beiden Wahrheitsbegriffe zu verbinden durch eine existenzielle Wahrheit der Ethik, die nicht danach fragt, was ist, sondern was *sein soll*.

Das Buch schließt mit der Predigt ab, die Raphael Zager, der Sohn des Herausgebers, beim sonntäglichen Gottesdienst der Jahrestagung über Röm 7 hielt: „Ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich.“ Im Alltag sind wir nur selten vor die Aufgabe gestellt, uns zwischen Gut und Böse zu entscheiden. Meist sind die Probleme vielschichtiger. Oft ist es erst in der Rückschau möglich, dass wir die Folgen unserer Entscheidung als gut oder schlecht bewerten. Die Unsicherheit und Zerrissenheit sei ein menschliches Phänomen; und letztlich ist es vor allem unsere Motivation, die moralisch entscheidend ist. Dabei darf der Christ darauf vertrauen, dass ihm

seine Fehlentscheidungen vergeben werden.

Dieser Band, der viele wichtige Aspekte der menschlichen Willensfreiheit beleuchtet, stellt eine inhaltreiche Publikation des *Bundes* dar, wofür neben den Autoren vor allem dem Herausgeber, Prof. Werner Zager, ausdrücklich zu danken ist. □

Kurt Bangert

## Leser-Echo

✦ Zu den Artikeln von Klaus Bohne und Martin Schmuck (Jg. 72/2020, Hefte 4 u.5) über Quantenmechanik und Bewusstsein

„Die Diskussion ist eröffnet“, schreibt Schriftleiter Kurt Bangert (Heft 5, S.131). Deshalb hier ein kurzer Beitrag zur Diskussion.

Vorab: Mir scheint es unbedingt notwendig zu sein, außer dem „Kleinsten“ (der Quantenwelt) auch das „Große“ in die Diskussion einzubeziehen: das Universum mit seinen unfasslichen Ausmaßen. Denn es geht in der Diskussion schwerpunktmäßig um den „Grund der Welt“. Und zu dieser „Welt“ gehört nun einmal nicht nur unsere kleine Welt der Erde und des Sonnensystems, sondern auch das gesamte Universum (und vielleicht sogar noch mehr?).

Es hilft, meine ich, eine alte Frage aufzugreifen: „Wer oder was hat das Universum hervorgebracht bzw. wer oder was wirkt – sozusagen allmächtig und allgegenwärtig – in den riesigen Weiten des Alls?“

Fragt man *religiös*, nämlich: „War es Gott?“, so geben Kirchen und Theologen unterschiedliche, oft ausweichende Antworten.

Fragt man *weltlich*, so stößt man eher auf die Idee des *Einen*, d.h. der *einzig*, *allumfassenden Wirklichkeit*. So etwa bei Hegel. Jedoch findet sich diese Sicht nicht nur bei den Philosophen der Aufklärung, sondern schon bei den Mystikern des Mittelalters. Schon Meister Eckhart (um 1300) vertrat diese Meinung mit Entschiedenheit. Das *Eine* steht bei ihm an wesentlicher, zentraler Stelle und scheint immer wieder auf. Ähnliches findet sich in Schriften des Nikolaus von Kues (Cusanus, 1401–1464).

Auch ein Blick in den Osten zeigt: Das *Eine* ist seit langem eine feste Lehre im Hinduismus und im Buddhismus. Im Hinduismus lautet das Schlüsselwort *A-dvaita*, was so viel wie „Nicht-Zweiheit“ oder „das Eine ohne ein Zweites“ bedeutet.

Umgreift dieses *Eine*, welches für die große, allumfassende Wirklichkeit steht, konsequenterweise nicht auch das All, das unermesslich große physikalische Universum? Muss man diesem Universum nicht das umfassende *Eine* voranstellen und vorausstellen, das „in sich und aus sich heraus“ oder „in sich quellend“ (so Meister Eckhart) alles andere hervorgebracht hat? Ähnlich klingt auch ein Satz aus einem Kommentar zur Bhagavad-Gita: „Das Mannigfaltige ist nur eine Erscheinungsform des *Einen*.“

Mich persönlich überzeugt diese Lehre von dem *Einen*, diese Sicht und Deutung von Welt und Wirklichkeit.

Mich fasziniert auch die Mutmaßung mancher Quantenphysiker, dass alles Existierende letztlich *Geist* sei: die Materie als verdichteter Geist. Und so folge ich gern dem Satz Bohnes (unterstützt von Dr. Helmut Fritzsche in seinem Leser-Echo), „dass es ein immaterielles geistiges Sein wirklich gibt, das mit unserer materiellen Welt in Verbindung steht“ und „dass die Wirklichkeit eine Einheit, eine Ganzheit darstellt, zu der auch das menschliche Bewusstsein gehört“ (Bohne, Heft 4, S. 89).

Dr. Jürgen Linnewedel,  
Garbsen bei Hannover

**W**as ist das wahre Gesicht Gottes? Darum ringen Professor Dr. Klaus Bohne und Dr. Martin Schmuck in ihren Beiträgen. Ihre gemeinsame Fragestellung lautet: Wie passen Vernunft (plus Erfahrung) und Glaube, Wissenschaft und Religion zusammen? Schmuck fordert zu Recht, dass „der religiöse Glaube das Wissen nicht beschädigen darf und sich daher im Rahmen dessen halten sollte, was aktuell und zwanglos als vernünftige Weltanschauung gelten kann“ (S. 138). Umgekehrt müssten aber auch die Wissenschaften gemahnt werden: „Vernünftige Weltanschauung“ sollte die Frage nach dem Allumfassenden, alles Bedingenden offen halten!

Fragwürdig sind die Versuche von Bohne und Schmuck, das wahre Gesicht Gottes aus der Naturwissenschaft (bei ihnen am Beispiel der Quantenphysik) zu erweisen und zu beweisen. Bohne schreibt: „Es ist erwiesen, dass es eine

Wirklichkeit gibt, in der Raum und Zeit nicht gelten, die also ein Ganzes darstellt und die die Eigenschaften eines Bewusstseins erkennen lässt“ (S. 92). Schmuck hingegen meint, durch die Quantenmechanik werde eine „pantheistische Sicht der Wirklichkeit“ gestützt, während eine „panentheistische Perspektive [...] als physikalisch widerlegt angesehen werden kann“ (S. 135).

Was meinen wir, wenn wir „Gott“ sagen? Bei der Suche nach dem wahren Gesicht Gottes lassen sich drei Aspekte unterscheiden:

Erstens ist *fundamental* der „Seinsgrund“, das „Sein-Selbst“, „eine wirkende Wirklichkeit“ (so Bohne, S. 90) vorzusetzen: ein Ursprung und Ziel von allem. Das ist selbstverständlich, und zwar für Menschen jeglichen Glaubens.

Zweitens ist *ontologisch* (also im Blick auf die Daseinsstrukturen) zu fragen, wie sich der Seinsgrund, die „wirkende Wirklichkeit“, zu der gewirkten, bedingten Wirklichkeit verhält. Hier ist nichts mehr selbstverständlich. Hier handelt es sich um Vermutungen, die aber den Einzelnen mehr oder weniger einleuchten oder fremd sein können, je nach Erfahrung, Perspektive und Glaubensüberzeugung.

Aus biblisch-christlicher Glaubenssicht ist die Welt Schöpfung (oder Emanation?) Gottes. Schöpfer und Schöpfung sind klar voneinander unterschieden. So gesehen, kann der göttliche Seinsgrund nicht mit Schmuck im pantheistischen Sinn der Inbegriff der „untrennbaren Ganzheit der Welt“ (S. 90), also mit ihr identisch sein. Schmucks Gottesverständnis läuft hier auf einen materialistischen Pantheismus

hinaus (S. 138). Das heißt: Gott und die erfahrbare, wissenschaftlich zugängliche Wirklichkeit werden austauschbar. Von einem so verstandenen materialistischen Pantheismus gilt nach Arthur Schopenhauer: „Überhaupt ist der Pantheismus nur ein höflicher Atheismus.“ Doch wie soll ein noch so höflicher Atheismus mit dem biblisch-christlichen Gottesglauben vereinbar sein?

Bohne dagegen vertritt auf der Linie des biblisch-christlichen Gottesglaubens einen „panentheistischen“ Ansatz, wonach die vorfindliche Wirklichkeit, zu der wir Menschen gehören, nicht auf derselben Stufe stehen kann wie der Daseinsgrund: Die Wirklichkeit wird von ihrem absoluten Daseinsgrund getragen und umfasst und ist in ihm geborgen. (Bohnes panentheistischer Ansatz widerspricht allerdings seiner ontologischen Behauptung, der göttliche Daseinsgrund, unser „Ich“ und „unsere materielle Welt“ seien nebeneinander Teil einer „untrennbaren Ganzheit“, so S. 90-91.)

Gott als „kosmisches Bewusstsein“ (so Bohne S. 90), als „Geist“, als „geistigen Willen“ zu verstehen, kann daran einen Anhalt haben, dass wir in unserem Bewusstsein dieses kosmische Bewusstsein, in unserem Geist den göttlichen Geist spiegeln. Wir selbst sind geistiger Wille. Dann wird der immer größere, alles Verstehen sprengende Gott, der die ganze Wirklichkeit trägt, erst recht und in allumfassender Weise geistiger Wille sein.

Drittens ist *existenziell* danach zu fragen, wie Gott als „wirkende Wirklichkeit“, als „kosmisches Bewusstsein“, als geistiger Wille – gehen wir einmal

von dieser ontologischen Option aus – zu der ihm sich verdankenden Welt und dabei speziell zu uns Menschen steht. Was haben wir von einem so vorgestellten Gott zu erwarten? Eine Option wäre: Dieser Gott ist unerbittliche Vergeltung. Eine andere Option: Gott ist ein über uns verhängtes willkürliches, in keiner Weise verlässliches Schicksal. Die biblisch-christliche Option dagegen besagt: Gott ist Macht und Wille der Liebe. Dann aber kann man mit Bohne von einem „freundlichen Universum“ reden (S. 86-92). Jeder muss dann selbst sehen, ob er diese christliche oder aber eine andere Option wählt, jedenfalls eine, die der eigenen Erfahrung am besten entspricht. Die befreiende christliche Botschaft von der Menschenfreundlichkeit Gottes, dem sich alles verdankt und der es trotz aller Rätsel, Schauerlichkeiten und Unbegreiflichkeiten mit seiner ganzen Schöpfung gut meint, lässt auf ein „freundliches Universum“ (auf das Reich Gottes) vertrauen und hoffen, um für dieses nach Möglichkeit tätig zu werden.

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

## Termine

**W**egen der Corona-Pandemie sind derzeit keine Regionaltreffen des *Bundes für Freies Christentum* möglich. Die nächste Jahrestagung findet vom 29.-31. Oktober 2021 in Worms statt. Das Thema lautet: „500 Jahre Reichstag zu Worms 1521 – 2021. Ereignis und Rezeption“. □

## Informationen

### ✦ Online-Stammtisch der GfGR

**D**ie *Gesellschaft für eine Glaubensreform*, mit welcher der *Bund für Freies Christentum* partnerschaftlich verbunden ist, lädt einmal im Monat zu einem Online-Stammtisch ein, der in Form einer Videokonferenz stattfindet. Der nächste Termin ist der 18. Januar 2021 um 19 Uhr. Der Stammtisch wird dem Thema „Nächstenliebe“ gewidmet sein. Anmeldungen per Email über: [stammtisch@glaubensreform.de](mailto:stammtisch@glaubensreform.de)

### ✦ EKD-Grundlagentext zur Sünde

**D**ie Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat einen Grundlagentext zum Thema „Sünde, Schuld und Vergebung aus Sicht evangelischer Anthropologie“ herausgegeben. Er definiert Sünde als Entfremdung von Gott und bezieht alle Lebensbereiche ein. Das Wissen um Vergebung erleichtert die Auseinandersetzung mit eigener Schuld und kann Neuanfänge ermöglichen. Der Text ist als PDF abzurufen unter: [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/suende\\_schuld\\_EVA\\_2020.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/suende_schuld_EVA_2020.pdf)

### ✦ Enzyklika „Fratelli Tutti“

**P**apst Franziskus hat eine neue Enzyklika über soziale Freundschaft veröffentlicht, in dem er sich für das Allgemeinwohl einsetzt und für ein Miteinander plädiert, bei dem es nicht mehr um Abgrenzung zwischen „Uns“ und „Anderen“ geht, sondern um ein gemeinsames „Wir“. Im Internet abzurufen oder beim Patmos-Verlag als Buch erhältlich. □

# Spendenaufruf an die Mitglieder

Der *Bund für Freies Christentum* finanziert sich ausschließlich aus den Jahresbeiträgen seiner Mitglieder sowie aus den Abonnements dieser Zeitschrift. Das Abonnement von *Freies Christentum* (6 Ausgaben) beläuft sich auf 18,00 Euro. Der Jahresmitgliedsbeitrag beträgt 35,00 Euro. Dieser enthält, nach einem Beschluss des Vorstandes von vor einigen Jahren, auch den Jahresband (der die Beiträge der Jahrestagung enthält), der jedem Mitglied automatisch zugestellt wird und, für sich genommen, schon mit rund 30 Euro zu veranschlagen ist. Wir haben mit diesen Regelungen die kostengünstigste Lösung für unsere Mitglieder angestrebt. Leider hat sich in den Jahren danach herausgestellt, dass die Geschäftsstelle mit diesen Mitteln nicht kostendeckend arbeiten kann und ein jährliches Defizit erwirtschaftet. Bei seiner letzten Sitzung am 11. September 2020 in Pforzheim hat sich der Vorstand des Bundes vorerst noch gegen eine Erhöhung des Jahresmitgliedsbeitrages ausgesprochen, aber angeregt, einen Spendenaufruf zu lancieren.

Deshalb möchten Vorstand und Geschäftsstelle Sie als unsere Mitglieder herzlichst bitten, den *Bund* über die üblichen Beiträge hinaus zu fördern: Dies kann geschehen entweder durch eine **einmalige Spende** (große und kleine Spenden sind willkommen) oder durch eine dauerhafte **freiwillige Erhöhung des regelmäßigen Jahresmitgliedsbeitrags**. Es wäre eine wichtige Hilfe für den *Bund*, um rote Zahlen zu vermeiden. Bei Nachfragen wenden Sie sich gerne an die Geschäftsstelle (Karin Klingbeil, Tel. 0711-762672; Email: info@bund-freies-christentum.de). Die Bankverbindung lautet:

Kontoinhaber: Bund für Freies Christentum  
Bank: Kreissparkasse Esslingen  
IBAN: DE59611500200056037137  
BIC/Swift-Code: ESSLDE66XXX  
Zweck: Spende

## „Index Freies Christentum 2020.“

Diesem Heft ist der Index 2020 in der Heftmitte beigelegt, der dankenswerterweise wieder von Wolfram Zoller, OStR i.R., erstellt wurde.



## Bund für Freies Christentum

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

### **Bezugspreis:**

Jährlich 18 Euro; Einzelhefte je 3,50 Euro.

Abonnement inklusive Tagungsband: 30 Euro.

### **Mitgliedsbeitrag:**

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

Spenden sind steuerlich abzugsfähig.

### **Bestellungen an:**

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

70597 Stuttgart;

Tel. 0711 / 76 26 72 (vormittags);

Fax 0711 / 7655619

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

**PVSt DPAG Entgelt bezahlt  
E 3027**

**Versandstelle Freies Christentum:**

Geschäftsstelle des

Bundes für Freies Christentum:

Felix-Dahn-Straße 39

70597 Stuttgart

**ISSN 0931-3834**

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

Kreissparkasse Esslingen,

IBAN: DE59 6115 0020 0056 0371 37

BIC: ESSLDE66XXX.

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