



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

66. Jahrgang

1/03

Bekenntnis und Toleranz – ein Widerspruch?

**Im Gespräch mit der Flussgöttin –
Marko Pogacnik in Dresden**

Antijudaismus bei Rudolf Steiner

**Konfessionslosenverbände protestieren
gegen Staatsakt für Augstein in einer Kirche**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Ulrich Dehn

Bekenntnis und Toleranz – ein Widerspruch?

Das Zusammenleben von Religionen gestalten

3

BERICHTE

Harald Lamprecht

Im Gespräch mit der Flussgöttin

Marko Pogacnik im Kulturrathaus

15

Jan Badewien

Antijudaismus bei Rudolf Steiner

19

INFORMATIONEN

Gesellschaft

Kritik an Staatsakt für Augstein

29

Politisches von „Fürbitte für Deutschland“

30

Neuheidentum / Okkultismus / Satanismus

Es wird leer unter dem Dach:

Interne Differenzen und personelle Veränderungen bei *Concilium GENA*

31

Buddhismus

Tibetische Lamas im Internet

33

Offenbarungsspiritualismus

Gründer der St. Michaelsvereinigung verstorben

33

BÜCHER

Andreas Benk

Moderne Physik und Theologie

Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs

35

Ulrich Dehn

Bekenntnis und Toleranz – ein Widerspruch?

Das Zusammenleben von Religionen gestalten*

Cordoba ist ein altes berühmtes Stichwort für gelebte Toleranz. Die spanische Provinzhauptstadt in Niederandalusien erwarb sich ihren unsterblichen Ruf in der Zeit der islamischen Blüte unter den Abassiden vom 8. bis zum 13. Jahrhundert und insbesondere unter dem Kalifen Abd ar-Rahman III.: Dieser ließ im 10. Jahrhundert Cordoba zum Zentrum von Macht, architektonischer, kultureller und philosophischer Blüte und interreligiösem Miteinander aufsteigen. Averroes, Maimonides und Ibn Hasm wurden zu weltberühmten Namen, und zumal das Judentum genoss unter ar-Rahman Respekt und Anerkennung, die es unter christlicher Herrschaft nie gefunden hatte und später nur noch selten wieder fand. Das „Experiment Cordoba“ fand ein Ende durch die Reconquista, die Stadt war fürderhin katholisch.¹ Die historische Episode darf sicherlich als Paradigma für islamische Toleranz nicht überstrapaziert werden, das Stichwort „Cordoba“ jedoch blieb im interreligiösen Gedächtnis und ist von einer Initiative als Modell für ein künftiges Jerusalem vorgeschlagen worden: eine quasi exterritoriale Stadt, die vom friedlichen Miteinander der Religionen lebt – in Anbetracht der täglichen Nachrichten ein Traum, der schwerlich in Erfüllung gehen wird.

Zum Thema Religion und Toleranz drängen sich schnell dramatische Informationen in den Sinn: Todesstrafe für Menschen, die sich vom muslimischen Glau-

ben abgewendet haben, Brandschatzung christlicher Kirchen in Pakistan oder Indonesien, die Inhaftierung christlicher Entwicklungshelfer und mutmaßlicher Missionare in Afghanistan, Nordirlandkonflikt etc., blutige Auseinandersetzungen zwischen Hindu-Fundamentalisten und Muslimen um die Babri-Moschee im nordindischen Ayodhya. Etwas mehr Sorgfalt ist vonnöten, um auch noch Nachrichten wie folgende zur Kenntnis zu nehmen: Vandalisierung des muslimischen Pavillons auf der Expo 2000 in Hannover durch einen Christenmenschen, christliche Kolonisierung der ursprünglich fast ausschließlich muslimischen Insel Mindanao in den Philippinen durch die dortige Regierung, und ein wenig in die Geschichte gegraben: Zerstörung des Inventars buddhistischer Tempel im Japan des 17. Jahrhunderts durch christliche Missionare. Und auch für den Buddhismus mit dem Image der Sanftheit und Gewaltlosigkeit würden wir zu diesem Thema erstaunlich fündig werden: Mönchsarmeen, die sich in der frühen Neuzeit den Verdrängungskämpfen der japanischen Landesfürsten zur Verfügung stellten und gezielt militärisch gegen Mitglieder der anderen buddhistischen Schulrichtungen und anderer Religionen vorgingen.

Aufzählungen dieser Art sind aus verschiedenen Gründen nicht sonderlich aussagekräftig. Zum einen können, worauf Reinhart Hummel hinweist, „historische Belege von Toleranz und Intole-

ranz gegenüber abweichenden Lehren und Praktiken ... nicht unreflektiert miteinander verglichen werden, sondern sind auf Zeit, Ort und Situation hin zu befragen. Das gilt vor allem für den Buddhismus, der sich mit unterschiedlichen Ländern, Kulturen und politischen Konstellationen hat auseinandersetzen müssen² – ebenso aber auch für den Islam in der Zeit seiner schnellen Ausbreitung der ersten ca. fünf Jahrhunderte seit Mohammed und insbesondere für seine Akkulturation in der Diaspora. Zum anderen sind Informationen der obengenannten Art, zumal wenn sie sich auf die Gegenwart beziehen, ein Bestandteil unseres journalistisch geprägten Weltbildes und sagen fast nichts über die Realität, mit der wir es täglich zu tun haben. Diese Realität wird zumal von jedem einzelnen Menschen je nach Lebensumständen und Wohnort völlig unterschiedlich erfahren und lässt je eigene seelische Dynamiken zum Thema Toleranz entwickeln. Wir kommen unterschiedlich intensiv in Berührung mit Menschen anderen Glaubens, viele sind nach wie vor darauf angewiesen, Begegnungen ausdrücklich zu inszenieren. Wessen Kenntnisnahme der anderen Religionen auf die leicht zugänglichen Massenmedien beschränkt ist, bekommt die Stereotypen bestätigt. Auch eine vor kurzem abgeschlossene Medienanalyse fand heraus, dass nach wie vor mehrheitlich der Islam als tendenziell fundamentalistisch und mit einem eher ungebrochenen Verhältnis zur Gewalt dargestellt wird, der Buddhismus hingegen als sanft, weitherzig und gewaltlos. Beide Klischees können nur in differenzierten Auseinandersetzungen auf mehreren Ebenen überwunden werden.

Toleranztraditionen

Wie sieht es mit den Toleranztraditionen in den Religionen aus? Wir beginnen mit

dem Islam, dem zum einen unterstellt wird, dass er die größten Schwierigkeiten mit dem Thema hat, der uns zum anderen demographisch am nächsten ist: In Deutschland leben annähernd zwanzigmal so viele Muslime wie Buddhisten.

Toleranz und Religionsfreiheit im Islam – eine Quadratur des Kreises?

Die verschriftlichte Rechtslage im Islam vom Koran über die Sunna bis hin zu heutigen Rechtsgutachten und der spezifischen Einschätzung für den Diaspora-Islam ist sehr komplex. Die Toleranzfrage ist verknüpft mit der Frage der Religionsfreiheit, d.h. der Frage der Konversionsfreiheit vom Islam weg. Als Grundlage muss deutlich sein, dass der muslimische Glaube erst in der jüngeren Vergangenheit und insbesondere in der Diaspora auch als Individual- und Privatsache betrachtet wurde, im Normalfall war er gemeinwesenbezogen³, ja bis zum Untergang des Osmanischen Reiches zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch immer politik- und staatsbezogen. Der Nicht-Muslim war in der frühen Geschichte des arabischen Islam in der Regel nicht nur eine potentielle Glaubensanfechtung, sondern ebenso eine potentielle Bedrohung des Friedens des Gemeinwesens. „Intoleranz“ war insofern weithin ein anderer Name für politische Verteidigungsbereitschaft. Adel Khoury drückt es so aus: „Der Glaube ist die Grundlage der Gemeinschaft. Jeder Einfluss, der den Glauben in Frage stellt oder gefährdet, jede Beziehung, die die Reinheit des Glaubens beeinträchtigt, und jede Haltung, die sich gegen die Annahme des Glaubens stellt oder den bereits angenommenen Glauben verleugnet, sind von vorneherein verdächtig, gefährlich, unzulässig und verboten.“⁴ Diese strenge Haltung gilt für die Zeit Mohammeds in Medina und entstand nach der schroffen

Ablehnung, die vor allem die jüdischen Stämme Mohammed und seiner Botschaft entgegenbrachten. In dieser Zeit fanden zahlreiche militärische Auseinandersetzungen mit jüdischen Stämmen und anderen Gruppen statt, der Kampf um Lebensraum und Herrschaft wurde von allen Seiten mit dem Schwert ausgetragen. Zahlreiche Stellen im Koran, die in direkter Weise zum Kampf und zum Töten aufordern, sind keine allgemeingültigen Aufforderungen zum Töten aller Nicht-Muslime, sondern sie entstammen konkreten Schlachtsituationen im gegenseitigen Verdrängungskampf auf der arabischen Halbinsel, z.B. der siegreichen Schlacht bei Badr oder der Niederlage der Muslime bei Uhud. Dies ist etwa der Fall mit Sure 47,4: „Und wenn ihr die Ungläubigen trifft, dann herunter mit dem Haupt, bis ihr ein Gemetzel angerichtet habt.“ Auf der anderen Seite sind die Stellen zahlreich, in denen das Töten ausdrücklich verboten wird und Juden und Christen ein Sonderstatus eingeräumt wird; die Bestimmungen über die „Schutzbefohlenen“ in einem mehrheitlich islamischen Staat stellen eine Art frühislamische Variante von „Ausländergesetzgebung“ dar. Ferner werden Anhänger des muslimischen Glaubens dazu aufgefordert, sich mit Juden und Christen über biblische Traditionen zu verständigen, die auch im Koran vorkommen (Sure 10,94 sowie 17,101)⁵: „Wenn du über das, was Wir zu dir hinabgesandt haben, im Zweifel bist, dann frag diejenigen, die (bereits) vor dir das Buch lesen“ (10,94). Innerhalb der Sonderstellung, die die Juden und Christen als „Leute der Schrift“ haben, werden an einigen Stellen die Christen bevorzugt: Sie stünden „den Gläubigen in Liebe am nächsten“ (5,82). Diese Worte sind aber offensichtlich geschrieben zu einer Zeit, als Mohammed mit den Juden auf besonders schlechtem Fuß stand: Sie werden im Vers vorher

gemeinsam mit den Polytheisten als Feinde bezeichnet, eine im Koran eher ungewöhnliche Zuordnung.

Es soll keine Zwangsbekehrungen geben (2,256), auch wenn die von der Aufklärung herrührende Vorstellung von Religionsfreiheit, die mindestens der Idee nach in westlichen Ländern herrscht, keinen vergleichbaren Anhalt in der islamischen Tradition hat. Aber die Toleranz, die im Koran ihren Niederschlag findet, stellt, so Monika Tworuschka, „für die damalige Zeit etwas Einmaliges dar“.⁶

Als Fazit zum Koran lässt sich sagen: Entsprechend den unterschiedlichen Lebensphasen und Begegnungen Mohammeds mit Menschen, die seine monotheistische Botschaft und seinen Versuch einer monotheistischen Gemeinsamkeit der Religionen nicht annahm, sind die Aussagen sehr unterschiedlich: Aus heftigen Feindseligkeiten und kriegerischen Auseinandersetzungen ging die Behandlung von Nicht-Muslimen als „Feinde“ hervor, aus diesen Zusammenhängen stammen die Texte, die die „Ungläubigen“ (sowohl Juden/Christen als auch Polytheisten) der Verdammnis anheim geben. In stärker theologisch orientierten Zusammenhängen, sofern keine scharfen Auseinandersetzungen anstehen, wird den Juden und Christen wiederum der Status der Schutzbefohlenen eingeräumt und ihre Nähe zu, wenn nicht gar Übereinstimmung mit der Botschaft des Mohammed herausgestellt. Es bedarf des Ambientes, der äußeren Stimmigkeit zur Toleranz und gegenseitigen Akzeptanz.

So stellt sich denn auch, wenn wir einen Sprung in die Gegenwart machen, das Thema in der deutschen Gesellschaft ganz anders dar: In der im Februar diesen Jahres veröffentlichten Islamischen Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland⁷ wird ausdrücklich die Religionsfreiheit betont, d.h. das Recht auf Religions-

wechsel und das Recht, gar keiner Religion anzugehören. Insbesondere letzteres bedeutet einen Durchbruch auf dem Hintergrund der koranischen Ausführungen zu Religionen außerhalb der „Menschen der Schrift“. Wenn die Charta in Abschnitt 11 sagt, dass der Koran „jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens“ untersage, so ist dies als zeitgenössische Interpretation in die deutsche Situation hinein ernst zu nehmen. Der häufige Hinweis von Islamkritikern, dass Sure 2,256 („Es gibt keinen Zwang in der Religion“) möglicherweise eher aus Resignations- denn aus Toleranzmentalität entstanden sei (R. Paret u.a.), hat vielleicht historische Berechtigung, könnte aber in der heutigen Situation leicht zu einem konterproduktiven „umgekehrten Fundamentalismus“ führen: Liberalen und laizistisch gesonnenen Muslimen wird vorgehalten, dass sie es doch gemäß ihren Quellen „eigentlich“ anders meinen müssten.

Bei den guten Ansätzen, die die Charta bietet, muss jedoch auch kritisch gefragt werden, ob z. B. der vom Grundgesetz garantierten vollständigen Gleichberechtigung von Mann und Frau mit dem Absatz 6 und seiner Definition der gleichen Lebensaufgabe und dem Ziel der „Erlangung von Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit und Wohlstand“ Genüge getan wird. Auch ist die Bejahung der vom Grundgesetz gerahmten Grundordnung (Absatz 11) so deutlich inhaltlich spezifiziert, dass leicht der Verdacht entstehen kann, dies sei im Sinne von (nicht genannten) Vorbehalten und Einschränkungen gemeint. Dies gilt auch für das verdächtige Wort „grundsätzlich“ für die Akzeptanz der „lokalen Rechtsordnung“, das im juristischen Sprachgebrauch (wiederum nicht genannte) Ausnahmen signalisiert. Ist der Verzicht auf einen „klerikalen ‚Gottesstaat‘“ (Absatz 12) bereits der

völlige Verzicht auf einen politischen Islam? Diese und andere Stellen werden Gegenstand künftiger Diskussionen (auch innerhalb der muslimischen Welt!) sein müssen, die sicherlich in der Absicht der Charta stehen.⁸

Derzeit sind Bemühungen im Gange, die Charta in anderen europäischen Ländern bekannt zu machen und auch ins Französische, Englische, Türkische sowie ins Arabische zu übersetzen: auch ein Lernprozess aus der „Diaspora“ in islamische Länder hinein ist angestrebt und wäre im Blick auf eine Reihe von mehrheitlich islamischen Staaten auch wünschenswert. Der Islamrat, die andere große Dachorganisation in Deutschland, hat sich hinter die Islamische Charta gestellt, die allerdings insgesamt im deutschen Islam nicht unumstritten ist. Zahlreiche laizistisch orientierte Verbände haben die Charta für überflüssig erklärt, da sie längst von der Realität eingeholt worden sei.

Etwas anders gestaltet sich die Toleranzbereitschaft des Islam, wenn es um als „Sekte“ identifizierte Gruppen geht. Die Ahmadiyya-Bewegung aus Pakistan, die im 19. Jahrhundert gegründet wurde und ihren charismatischen Gründer Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) als „Propheten“ verehrt, wurde vom pakistanischen Parlament 1976 offiziell aus dem Islam ausgeschlossen; diesen Schritt vollzog kurze Zeit später auch die Islamische Weltliga. Die Stigmatisierung und Verfolgung als Häretiker im Islam, die auch für den 1914 abgespaltenen kleinen Reform-Zweig der Lahore-Ahmadi gilt (die Ghulam Ahmad nur als Reformers, nicht als Propheten sehen), erleichtert den Mitgliedern u.a. Asylverfahren. Vergleichbar brisant ist das Verhältnis zwischen sunnitischem Islam und Aleviten hauptsächlich in der Türkei und schließlich das zwischen schiitischem Islam und Babis bzw. Baha'i im Iran.⁹ In allen genannten Kontexten werden jedoch sehr deutlich

die religiösen Fragestellungen zwischen „orthodox“ und „häretisch“ von politischen und mitunter ethnischen Fragen mitbestimmt, wenn nicht übermalt, so dass erst in einer detaillierten komplexen Analyse Urteile gefällt werden können. Hinzu kommt die Notwendigkeit, diese Vorgänge mit denen in anderen Religionen und deren Umgang mit „Sekten“ abzugleichen.

Buddhismus und Hinduismus – das weite Herz des Ostens?

Im Diskurs um religiöse Toleranz bekommen traditionell die „östlichen“ Religionen bessere Noten als der Islam – und auch als das Christentum, wobei allerdings das „Gute“ an der Note allemal eine Frage der Perspektive ist: Was aus einer Richtung als Toleranz und Bereitschaft zum friedlichen Zusammenleben und gar „Akzeptieren einer gemeinsamen Wahrheit“ daherkommt, kann aus einer anderen Richtung als Vergleichsgültigung, Aufgabe von eigentlich Unaufgebbarem und „Beliebigkeit“ betrachtet werden.

Auf Buddhismus und Hinduismus sind diese Etiketten insofern wohlfeil anwendbar, als es sich ohnehin mindestens beim ostasiatischen Mahayana-Buddhismus und dem Hinduismus um Sammelbegriffe und nicht um gefügte Religionen mit klaren Grenzen und Bekenntnissen handelt. Das jedoch, was jeweils „gesammelt“ wird, sind oft regionale Kulte um einzelne Gottheiten, die im Zuge sozioökonomischer Veränderungen ihre Funktionen ändern oder von einer anderen Gottheit abgelöst werden können, es sind einzelne Schulrichtungen mit einer geprägten Lehre und Ausschließung davon abweichender Elemente und Lehren. Ein Versuch, ähnlich wie beim Islam eine Tendenz aus den heiligen Schriften zu erheben, würde uns vor eine unlösbare Aufgabe stellen: Das Schrifttum ist unübersehbar und heterogen.

So gibt es zum einen die großen Schulen der Shivaiten, Vishnuiten und Shaktisten, die vom Phänomen her als monotheistische Religionen mit dem Kult um jeweils eine bestimmte Gottheit wahrnehmbar sind. Zum anderen gibt es eine reichhaltige Gruppen- und Sektenbildung, die im Hinduismus einen ganz gewöhnlichen und unspektakulären Prozess darstellt, zumal es die Vorstellung von dem kanonischen „Einen“, das eigentlich zusammengehöre, nicht gibt. Somit sind in der Regel auch Fragen von Toleranz und Einander-gewähren-lassen eher Fragen psychosozialer oder sozioökonomischer Beziehungsfähigkeit oder Rivalität als Fragen von sich gegenseitig ausschließenden Wahrheitsansprüchen. Streitigkeiten entstehen z.B. am Problem von Reinheit/Unreinheit, an unterschiedlichen Ritenverständnissen und an der Rollenverteilung der Kasten. Wodurch wird ein Mensch rein? Reicht eine symbolisch-rituelle Waschung, ist eine regelrechte Vollwaschung erforderlich? Wird der Mensch bereits unrein, wenn er als rituell unrein geltende Menschen berührt hat oder nur in ihren Schatten geraten ist (Jainas!), oder wird Unreinheit im allgemeinen hygienischen Sinne definiert? Die unterschiedlich strenge Behandlung der „Unberührbaren“ (Dalits) im traditionellen Indien war und ist in erster Linie eine psychosoziale Toleranzfrage par excellence. Ein Dauerbrenner im Konflikt zwischen Hindus und Muslimen ist die Babri-Moschee in Ayodhya in Nordindien, die 1992 von extremistischen Hindus geschleift wurde mit der Behauptung, es handele sich um den Geburtsort des Gottes Rama, und auf dem gleichen Grund und Boden habe vor 500 Jahren ein Hindu-Tempel gestanden. Auch hier stehen scharfe soziale Konflikte im Hintergrund, selbst wenn insbesondere die Krishna- und die Rama-Anhänger des vishnuitischen Hinduismus vor religiösen

Absolutheitsansprüchen nicht ganz gefeit sind. „Ich lehre die Erkenntnis dich und alle Weisheit ohne Rest, die dem, der sie erworben hat, nichts mehr zu wissen übrig lässt. ... Ich bin der Ursprung dieser Welt, ich bin zugleich ihr Untergang. Es gibt nichts höheres als mich, das Einzige bin ich nur, um mich ist dieses All gereiht wie Perlen an die Seidenschnur“, so spricht Krishna in der Bhagavadgita, die ansonsten als Zusammenfassung vieler indischer Traditionen auch als Manifest integrativen Denkens gilt!¹⁰

Die sprichwörtliche Toleranz der indischen Religiosität, die wir auch heute bei vielen im Westen lebenden Indern finden, beruht z. T. auf Reformprozessen im 19. Jahrhundert, die bei uns unter dem Stichwort des „Neohinduismus“ zusammengefasst werden. Gemeint ist damit allerdings in erster Linie der im Westen prominent gewordene Swami Vivekananda als Exponent der von ihm gegründeten Ramakrishna-Mission (im Westen: Vedanta-Gesellschaft), während frühe Exponenten des Reformhinduismus wie der Arya Samaj und der Brahma Samaj zwar westliche Einflüsse aufnahmen, sich aber nicht durch integratives Gedankengut und eine tolerante Mentalität auszeichneten. Zahlreiche reformhinduistisch orientierte Gemeinschaften bieten sich als über den Religionen schwebendes spirituelles Dach an und beanspruchen für sich praktizierte Toleranz. Hier lässt sich allerdings anmerken, dass Toleranz als Mentalitätsfaktor ihre Plausibilität überhaupt erst am Vorhandensein von Grenzen erweist, die in diesen Gemeinschaften oft ohnehin keinen konstituierenden Sinn mehr haben. Im buddhistischen Schriftgut findet sich zum Thema der „Duldung“ und der Beziehung zum Feind bzw. zum Fremdartigen folgende Einsicht des Buddha im Pali-Kanon: „Es wird ja Feindschaft nimmermehr durch Feindschaft wieder aus-

gesöhnt: Nichtfeindschaft gibt Versöhnung an; das ist Gesetz von Ewigkeit. Die Menschen sehn es selten ein, dass Dulden uns geduldig macht; doch wer es einsieht, wer es weiß, gibt alles Eifern willig auf.“¹¹ Ausgelöst werden diese Worte durch einen Streit unter der Mönchsgemeinschaft von Kosambi, den der Buddha schlichten soll, während er sich gerade in Kosambi aufhält. Zumal wenn der Buddha selbst um ein Eingreifen gebeten wird, handelt es sich möglicherweise um einen klassischen Orthodoxie-Häresie-Streit, in dem der Buddha beide Seiten zur Mäßigung ruft, zur gegenseitigen Duldung, die allein zur Aussöhnung von Feindschaft, zum Beenden des „Eiferns“ führen könne. Ausdrückliche Verhaltensregeln gegenüber Nicht-Buddhisten wären dem Selbstverständnis des frühen Buddhismus als einer Erkenntnislehre eher fremd gewesen. Abweichende Meinungen werden eher als ein Diskurs- und Meditationsfall betrachtet denn als ein Toleranzproblem.

Zwei Beispiele aus dem Mittelalter und aus der Gegenwart sollen genannt werden, die zeigen, dass allerdings auch der Buddhismus als Erkenntnisphilosophie und Religiosität mit „sanftem“ Image sich unter bestimmten Umständen schwer tun kann mit der Toleranz.

Der mittelalterliche buddhistische Mönch Nichiren in Japan im 13. Jahrhundert vertrat gegen einen breiten buddhistischen Strom seiner Zeit die Meinung, dass eine strikte Rückkehr zum eigentlichen Buddha Gautama notwendig sei, und er stellte die Lotos-Sutra in den Mittelpunkt seiner Lehre und Anbetung.¹² Nichiren als einziger buddhistischer „Prophet“ im soziopolitischen Sinne des Wortes trieb es nun mit seinem prophetischen und sozialen Engagement so weit, dass er den anderen, seiner Ansicht nach von der rechten Lehre abweichenden Schulrichtungen die Schuld am sozialen und politischen Not-

stand Japans gab. Japan könne nur gerettet werden, wenn der Glaubensbuddhismus des Reinen Landes untersagt würde, der Gnadenbuddhismus, in dessen Zentrum die Anrufung des Bodhisattva Amithaba steht. Seine Schrift *Risshoankokuron* ist ein Dokument des religiösen Übereifers.¹³ Die Mongolen, die gegen Ende des 13. Jahrhunderts vergeblich versuchten, Japan zu stürmen, betrachtete er als Vollzugsinstrumente des Buddha gegen den Staat, der soziale Ungerechtigkeit und den Gnadenbuddhismus zuließ, vergleichbar der Rolle des Kyros in der hebräischen Bibel. Lediglich die Tatsache, dass Nichiren den Mongolenangriff auf Japan vorausgesagt hatte, rettete (in einem Falle) sein Leben.¹⁴ Er beließ es bei scharfen Worten, die er gegen seine religiösen Gegner richtete, er selbst wurde jedoch mehrfach aus verschiedenen Anlässen zum Tode und einmal zum Exil auf der damals unwirtlichen Insel Sado verurteilt.

Das andere Beispiel: Vor einigen Jahren brach erstmalig ein Konflikt auch innerhalb der buddhistischen Welt durch, der bereits vorher bei den Christen geschwelt hatte, nämlich um den sogenannten „christlichen Zen“. In einer Leserbriefkontroverse 1994/1995 in der buddhistischen Zeitschrift *Lotosblätter* (Organ der Deutschen Buddhistischen Union) warfen Zen-Buddhisten den zen-meditierenden Christenmenschen vor, in fremden Gewässern zu fischen, obwohl es reichlich Fischgründe auch in ihren eigenen Teichen gäbe. Zen wird hier als eine geschlossene buddhistische Botschaft bezeichnet, die nicht in Lehre und frei verfügbare Methode aufgeteilt werden könne. Es gebe keine Gemeinsamkeiten mit der „abendländisch-christlichen Theologie“. Auf der einen Seite stünde die Erfahrung der Leereheit allen Seins, auf der anderen Seite eine Welt des Dualismus und der Gegensätze. Eine in Berlin angesiedelte zen-

buddhistische Gemeinschaft richtete an die katholische Kirche die Bitte, ihre meditierenden Mitglieder und Priester zur Ordnung zu rufen. Eine buddhistische Stimme warf den Christen vor, sie würden vermutlich bestimmte liturgische Mischungen wie z.B. „Heilige Mutter Tara, Mutter des Universums, du bist gebenedeit ... bitte für uns“ nicht ertragen wollen. Dass es natürlich auch auf christlicher Seite Widerstände gegen diese spirituellen Wege gibt, muss nicht ausdrücklich erwähnt werden. Dass sich im Zuge neuer Spiritualitäten auch eine methodisierende Umdeutung von Begriffen wie Zen im Sinne ungegenständlicher Meditation ereignet hat, die diese Meditationsform nur noch in lockeren Zusammenhang mit buddhistisch-religiösen Denkstrukturen stellt, wird offensichtlich von beiden Kritiker-Seiten nur unzureichend wahrgenommen.¹⁵

Der Bekenntnischarakter, den Buddhismus im Westen annimmt, trägt ihm auch die damit verbundenen Abgrenzungsbedürfnisse ein; die Deutsche Buddhistische Union hat sich 1985 ein Bekenntnis¹⁶ gegeben, das vergleichbar der „Basis“ des Ökumenischen Rates der Kirchen Kriterien für die Aufnahme von Mitgliedern bestimmt, aber zugleich auch ein gemeinsames Selbstverständnis formuliert. Damit zeigt sich der Buddhismus in Deutschland als eine gewissermaßen „kanonisierte“ Größe und büßt einen Teil seines asiatischen Charmes ein. Auch sind damit, wie die Debatte um den „vergesellschafteten“ Zen zeigt, andere zwischen-religiöse Mentalitätsmechanismen verbunden, die die Vorstellung des „Eigentums“ an Traditionselementen kennen und die Enteignung und gegenseitige Widerspiegelung von Elementen als Zumutung betrachten. Zum Stichwort der Kanon-Mentalität wäre auch die innerbuddhistische Debatte um buddhistische Organisationen, die zuweilen

mit dem Stigma der „Sekte“ behaftet sind, zu erwähnen, wie die japanische Laienorganisation Soka Gakkai, über deren Mitgliedschaft in Dachorganisationen, das Kooperationsbedürfnis mit anderen Organisationen und Beteiligung in interreligiösen Dialogen gestritten wird.

Natürlich könnten aus dem Bereich des Buddhismus auch zahlreiche positive Beispiele der Toleranzfähigkeit berichtet werden, die eher seinen allgemeinen Leumund bestätigen. Dies fängt mit der Banalität an, dass der Mahayana-Buddhismus nur kraft des Konglomerats aus toleranten Beziehungsstrukturen zwischen untereinander völlig unterschiedlichen Ausrichtungen als solcher überlebt.¹⁷ Es kann auch verwiesen werden auf die Friedensaktivitäten japanischer Buddhisten in der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, die allemal dann auch die Unterwerfung unter die Toleranzspielregeln einer solchen Kooperation erfordern.

Toleranz und ihre Kontexte und Grenzen

Der buddhistische Übergang von einer asiatischen Volks- und Ritenreligiosität in eine westliche Konfessionalität ist für uns insofern interessant, als die Beispiele aus Deutschland sich somit gut in andere aus unserem Kontext einreihen lassen. Im Falle des Zen geht es allerdings weniger um das Verhalten gegenüber einer in toto anderen Religion als vielmehr um das Phänomen der Grenzbegehung. Hier mischt sich in die Frage der Hermeneutik des Anderen und des Fremden, das Problem der Mischformen und der schwer erträglichen Nähe, der Umgang mit dem Synkretismus und seinen notwendigen, aber bisweilen koketten Elementen. Spirituelle Mischformen nehmen einen immer größeren Teil der religiösen Kultur innerhalb und außerhalb des Christentums in Anspruch und zwingen dazu, die konstruktiven Mög-

lichkeiten, aber auch die Grenzen der Toleranz zu erproben.

Die Frage, ob Toleranz positiv und angebracht ist, ergibt sich dann aus Anlass der Ereignisse und Erkenntnisse seit dem 11. September 2001 noch einmal umso dringlicher auch in anderer Hinsicht: Toleranz kann nicht sinnvoll und möglich sein gegenüber Gruppen und Einzelpersonen, die ihren Glauben in welcher Weise auch immer mit gewaltsamen und rechtsfeindlichen Positionen verbinden. Dies trifft auf eine sehr kleine Minderheit in Deutschland zu, die ohnehin durch den Wegfall des Religionsprivilegs im Vereinsrecht im Herbst 2001 deutlicher in den Zugriff der Behörden gekommen ist. Es handelt sich keineswegs nur um muslimische Organisationen, aber das erste Resultat der neuen Gesetzeslage war das Verbot der Gruppe „Kalifatsstaat“ (ICCB) am 12. 12. 2001. Diese Dimension der Grenzen der Toleranz beziehen sich in erster Linie auf kollektives oder gar staatliches Verhalten. Im täglichen Miteinander in nachbarschaftlichen Bezügen oder in den Beziehungen zwischen Kirchengemeinden und benachbarten Moscheen wird sich die Frage, ob der Gesprächspartner ein „Islamist“ oder gar ein („schlafender“) Terrorist sei, eher selten stellen. Es kann aber Themen geben, die Verständigung erfordern: die Rolle der Frau im Islam (und im Christentum!), das Verständnis des Verhältnisses Religion – Staat, allgemein die Frage von Privatheit und Öffentlichkeit der Religion. Beim Thema der reflektierten Grenzen der Toleranz ist allerdings immer zu beachten, dass auch hier ein Gespräch auf gleicher Augenhöhe stattfinden muss. Die mit einem aufklärerischen Verständnis von Menschenwürde konforme Lebensform von Religion ist keine Erfindung des Christentums.

Die Frage, ob Religionen tolerant sein können, lässt sich also zunächst mit einer

lapidaren Einsicht beantworten: Alle Religionen haben entweder als ganze oder in Teilen Phasen der Intoleranz, der Abgrenzung und intensiven Identitätsfindung gehabt und haben sie z.T. aus jeweils spezifischen Gründen auch in der Gegenwart. Aber alle Religionen können gleichzeitig Beispiele für positive Erfahrungen mit interreligiösem Respekt berichten und haben jeweils den Anspruch, die Bereitschaft und das Potential zur Toleranz und zum friedlichen Zusammenleben mit anderen. Dies gilt wohl gemerkt, wie oben ausgeführt, auch für den Islam: Wenn nicht nur einer islamistischen Minderheit, sondern dieser Religion pauschal vorgeworfen wird, gewalttätig und nicht friedensbereit zu sein, dann scheint hier das Problem eines Toleranz- und Verständnisdefizits nicht auf Seiten des Islam, sondern auf der der Kritiker zu liegen.¹⁸

Theologische Beobachtungen und ihre Grenzen

Ich möchte weitere Versuche aus verschiedenen Perspektiven unternehmen und zunächst mit einem theologischen Hinweis beginnen, um dann einige Überlegungen anzustellen, die etwas mehr auf unsere Situation anwendbar sind.

Wir können im Allgemeinen davon ausgehen, dass die traditionellen Bekenntnisreligionen, der Islam, das Christentum, und in einem gewissen Sinne auch das Judentum, Probleme mit der Toleranz haben, und dies trifft auf den Buddhismus zu, sofern er sich im Westen bekenntnisthäft organisiert und sich in Verdrängungskämpfen behaupten muss. In diesem Falle wird das gefügte und formulierte Bekenntnis dann zum Toleranzproblem und zum Problem einer defizitären Konvivenzfähigkeit, wenn es automatisch mit Absolutheit gepaart wird, d.h. mit der Behauptung völliger Abgelöstheit von anderen re-

ligiösen Erkenntnisprozessen, d.h. wenn es entsprechend nicht nur die subjektive Glaubensgewissheit bezeichnet, sondern darüber hinaus mit der Behauptung der objektiven Ausschließlichkeit verbunden wird. Es sollte aber möglich sein, „Absolutheit“ als ein anderes Wort für „Treue zur eigenen Identität“, als Affirmation des eigenen Glaubens zu betrachten.¹⁹ Die „Absolutheitsgewissheit“ richtet sich damit nach innen, und nicht nach außen auf die Beziehung zu den anderen Religionen. Es kann gleichzeitig anerkannt werden, dass es andere Identitäten mit eigenem Recht auf ebensolche „Absolutheit“, oder besser gesagt „Authentizität“ gibt. Gedanken dieser Art hat das 2. Vatikanische Konzil formuliert, und sie werden in Variationen von vielen Theologen aufgegriffen, die in letzter Zeit über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen nachdenken.

Dieser Gedanke lässt sich mit der Einsicht ergänzen, dass Gottes Wirken uns auch außerhalb des Christentums und in Menschen ernsthaften Glaubens begegnet, wie immer dies dann im Einzelnen zu denken ist.²⁰ Schon deshalb ist eine Absolutheit im ursprünglichen Sinne des Wortes, d.h. ein „Abgelöstsein“ von anderen Glaubensformen, theologisch gar nicht denkbar.²¹

Diese theologische Einsicht stößt allerdings an ihre Grenzen in den Alltagssituationen, in denen es um konkrete Begegnungen geht. Intoleranz und Konfliktverhalten haben in den wenigsten Fällen direkt und vorrangig etwas mit religiöser Motivation und mit religiösen Unterschieden zu tun, sondern sind in der Regel eingebettet in ein Konglomerat von Angschwelen gegenüber dem Anderen/Fremden. Hier wirken sozialisatorische Faktoren, Erfahrungen, mitunter Einzelerfahrungen, die verallgemeinert werden, und die Arbeit der Massenmedien mit. Im

Konzert solcher Prägungen spielt auch die religiöse Komponente ihre Rolle. Menschen, die ohnehin sozialisatorisch eher für das Leben in homogenen Zusammenhängen disponiert sind, erfahren in jahrelangem Wohnen in Berlin-Kreuzberg eine Überdosis von Multikulturalität, fliehen in ein Villenviertel im Südwesten und möchten nie wieder in ihrem Leben einen türkischen Muslim zu Gesicht bekommen, andere, evtl. selber Sprösslinge aus ethnisch gemischten Familien, freuen sich schon das ganze Jahr über auf den pfingstlichen Karneval der Kulturen in Kreuzberg. Beides hat relativ wenig mit dem Wissen über das Toleranzpotential in den Religionen zu tun.

Zu einer Kultur des respektvollen Lebens mit Unterschieden

Ich möchte in einigen abschließenden Punkten erläutern, wie ich mir die Bedingungen für Toleranz und Respekt zwischen den Religionen vorstelle.

➤ Grundvoraussetzung ist der *Respekt gegenüber anderen Religionen* in ihrer Wertigkeit als Heilswege, die Anerkennung, dass sie gleichberechtigte, seriöse und authentische Glaubensformen darstellen. Religionen begegnen uns in gläubigen Menschen, nicht als abstrakte Gebilde, und stehen unter der Vorgabe des Liebes- und deshalb auch Höflichkeitsgebots.

➤ Für Christen gilt es besonders zu behaupten, dass die interreligiöse Begegnung *nicht symmetrisch* ist. In kultureller, juristischer und allgemein atmosphärischer Hinsicht hat das Christentum „Standortvorteile“ in Deutschland und gibt damit Machtstrukturen vor, innerhalb derer sich tolerantes oder intolerantes Verhalten ereignet. Diese Strukturen gilt es zu vergegenwärtigen und gegebenenfalls punktuell zu umgehen. „Runde Tische“ oder die zahlreichen multi-

religiösen Initiativen sind Schritte in dieser Richtung.

➤ Es geht um eine *Kultur der Lernbereitschaft und Hörbereitschaft*, in der wir zur Rationalisierung und Entzauberung von Weltbildern bereit sind und bereitwillig neue Informationen aufnehmen und verarbeiten. Zur Rationalisierung von Weltbildern gehört dazu, einzusehen, dass es kein „christliches Abendland“ gegen eine „islamische Bedrohung“ zu verteidigen gibt. Auf Toleranz trifft im Wesentlichen das zu, was Brecht mit seiner berühmten Keuner-Geschichte zur Liebe²² ausdrückte: Ähnlich wie Herr Keuner haben wir meist einen fertigen Entwurf von „den Religionen“ und schauen, dass unsere Gesprächspartner diesem Entwurf ähnlich sein mögen, zum Guten oder zum Schlechten. So entstehen die bizarren Gesprächssituationen z.B. mit dem Element des umgekehrten Fundamentalismus, in denen Muslimen, die die Friedensorientierung des Islam betonen, auf Grund von Koran-Zitaten entgegengehalten wird, ihre Religion sei doch gewaltbereit und auf militante Expansion angelegt.

➤ Die von mir genannten Stichworte bedeuten nicht, dass eine von zwischenreligiöser Toleranz und interkulturellem Respekt geprägte Kultur eine Kultur der perfekten Harmonie, der für alle Zeit gelösten oder verdrängten Konflikte sein soll. Es geht nicht darum, dass Toleranz zur Voraussetzung haben muss, eine Art „Kompromiss“ mit dem Gesprächspartner zu finden, eine „gemeinsame Wahrheit“ zu erarbeiten. Im Gegenteil ist Respekt vor dem anderen allemal mit eigener *Authentizität* und *Identität* verknüpft. Toleranz setzt ja den kognitiven Konflikt, die Wahrnehmung von Unterschieden und die je eigene Identität der Gesprächspartner allererst voraus. Wo sich nichts unterscheidet, muss allenfalls die Langeweile toleriert werden. Eine Kultur der lernbereiten

respektvollen Kommunikation kann dann auch in offener Atmosphäre Probleme und hermeneutische Schwellen thematisieren und kann sich unpolemisch über die Grenzen der Toleranz verständigen.²³ In einer solchen Kultur können Konflikte ohne Beziehungsbruch ausgetragen werden, und sie müssen ausgetragen werden, weil eine verschweigende Toleranz unterschwelligem Zündstoff transportiert.

➤ Ein großes Thema stellt die Frage der *theologischen Toleranz* dar: Wie ist mit dem Hinweis auf den einen und selben Gott umzugehen, zu dem Juden, Christen und Muslime beten? Wie stehen wir zu der oft erhobenen Forderung, Mohammed als Propheten anzuerkennen? Was bedeutet für uns die theologische Behauptung, nicht nur der Gott der drei monotheistischen Religionen sei derselbe, sondern allen Religionen ginge es letztlich um ein und dieselbe Wahrheit? Wie sind Bibel und Koran bzw. Bibel und Sunna miteinander ins Gespräch zu bringen? Können gemeinsame Gottesdienste gefeiert werden? Gibt es „interreligiöse Gebete“?

Das sind wichtige theologische Fragen, die hier als Problemanzeigen zum Thema Toleranz nur in den Raum gestellt werden können.

Anmerkungen

* Der Text basiert auf einem Vortrag, gehalten am 6.7.2002 im Rahmen des Düsseldorfer Kirchentages.

¹ Brockhaus. Die Enzyklopädie, Band 4, Mannheim 201996, 681f.

² Reinhart Hummel, Umgang mit „Sekten“ – Von den Religionen des Ostens lernen?, in: Michael Bergunder (Hg.), Religiöser Pluralismus und das Christentum (Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag), Göttingen 2001, 174-188, 175.

³ Dies wäre ausdrücklich gegen Malise Ruthven (Der Islam, Stuttgart 2000, 121) festzuhalten, der die Sharia als „sowohl in der Theorie als auch in der Praxis kompromißlos individualistisch“ betrachtet.

⁴ Adel-Theodor Khoury, Toleranz im Islam, München/Mainz 1980, 26f.

nen. Die Anerkennung von theologischen Unterschieden kann allerdings nur der Beginn von Toleranz und Dialog sein, nicht das Ende. Wenn Muslime die Kreuzigung Jesu leugnen (Sure 4,157f.), weil sie ihnen mit der Würde Jesu Christi nicht vereinbar scheint, dann ist dies der Anfang eines wichtigen Gesprächs, nicht sein Ende! Ähnlich kann es mit einer unterschiedlichen Sicht auf das Leiden aus christlicher und buddhistischer Perspektive sein.

Und noch eine Schlussbemerkung:

Ich habe die Begriffe Toleranz und Respekt nicht ausdrücklich definiert und gelegentlich nebeneinander benutzt. Natürlich kann es im gedeihlichen Zusammenleben der Anhänger verschiedener Religionen nicht nur Toleranz im Wortsinne eines gegenseitigen „Ertragens“ geben, einen Umgang miteinander, der mit dem mühselig unterdrückten Gefühl der Unzumutbarkeit einhergeht. Wünschenswert ist vielmehr ein menschenwürdiger, gar liebevoller und respektvoller Umgang miteinander. Aber das Normale sind immer noch die Situationen, in denen das eine, die Toleranz, schon viel wäre, und das andere, der liebevolle Respekt, eine ferne, aber schöne Vision darstellt.

⁵ Hartmut Bobzin, Der Koran. Eine Einführung, München 2000, 112.

⁶ Monika Tworuschka, Jihad im Islam – Bedeutung und Wandel eines Phänomens, in: M. Klöcker/U. Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen, München 1997ff. (Ergänzungslieferung 2002), IV-1.4, 9.

⁷ Vgl. islam.de/print.php?site = sonstiges/events/charta

⁸ Neben zahlreichen Stellungnahmen zur Islamischen Charta, die tendenziell eher wohlwollend waren, vgl. insbesondere die kritischen „Fragen und Anmerkungen“ von Johannes Kandel, Friedrich-Ebert-Stiftung (www.fes-online-akademie.de/download/pdf/KANDEL_ISLAMCHARTA.PDF), sowie den nachdenklichen Kommentar von Christian W. Troll, Islamische Charta für Deutschland, in: *Stimmen der Zeit* 5/2002, 289f.

- ⁹ Vgl. hierzu Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München ⁴1996, Zweiter Teil, Kap. VII (Werner Schmucker: Sekten und Sondergruppen); Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, Freiburg i. Br. 1998, 51-59.
- ¹⁰ Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit (aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger, hg. H. v. Glasenapp), Stuttgart 1992, 53 (Siebenter Gesang, Verse 2,6,7).
- ¹¹ Die Reden des Buddha – Mittlere Sammlung, aus dem Pali-Kanon übersetzt von Karl Eugen Neumann, Harnschrot 1995, 947f. (Dreizehnter Teil, Buch der Armut, Verschlackung).
- ¹² Vgl. hierzu B. Petzold, *Buddhist Prophet Nichiren – A Lotus in the Sun*, Tokyo 1978; M. v. Borsig, *Leben aus der Lotosblüte. Nichiren Shonin: Zeuge Buddhas, Kämpfer für das Lotos-Gesetz. Prophet der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1981; U. Dehn, *Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus – Das Beispiel Uehara Senroku*, Ammersbek bei Hamburg 1995, 31-41.
- ¹³ *The Writings of Nichiren Daishonin*, Tokyo 1999, 6-30. „Es [das Werk des Honen] stückelt alle verschiedenen Buddhas, Sutren, Bodhisattvas und Gottheiten zusammen und sagt, man könne sie alle ‚vergessen, wegschließen, ignorieren und entsorgen‘. Die Bedeutung dieses Textes ist absolut klar. Und als ein Resultat dessen haben alle Weisen das Land verlassen, die wohlmeinenden Gottheiten haben ihre Wohnorte aufgegeben, Hunger und Durst füllen die Welt und Krankheit und Pest breiten sich aus“ (a.a.O. 23, Übersetzung U.D.).
- ¹⁴ Vgl. die Darstellung bei H. W. Schumann, *Handbuch Buddhismus*, Kreuzlingen/München 2000, 309-313.
- ¹⁵ Vergleichbare Prozesse sind für andere Begriffe aus dem asiatischen Raum zu beobachten, etwa für Mandala als runde Ausmalbilder oder für die weit- hin säkularisierte Benutzung der Begriffe Yoga, Tantra, Qi Gong oder Taichi. Es ist eine „asiatische Eventisierung“ der deutschen Alltagssprache zu beobachten.
- ¹⁶ Das Bekenntnis der DBU ist Bestandteil ihrer Satzung, vgl. u.a. *Die Deutsche Buddhistische Union (DBU) und ihre Mitglieder in Selbstdarstellungen*, München 1991 (Anhang).
- ¹⁷ Der Hinweis auf die Heterogenität des Mahayana-Buddhismus steht unter dem Vorbehalt, dass fast alle Variationen im ostasiatischen Buddhismus bereits in den Ausrichtungen des indischen Buddhismus der frühen Jahrhunderte angelegt sind.
- ¹⁸ So zuletzt in dem Text *Juden, Christen und Muslime vereint für den Frieden? Der Nahostkonflikt in biblisch-heilsgeschichtlicher Sicht – Eine evangelikale Orientierungshilfe* (Theologischer Konvent der Konferenz Bekennender Gemeinschaften, in: *idea* 132/2002, 7.11.2002).
- ¹⁹ Vgl. Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh ²1993, 238f.
- ²⁰ *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, hg. im Auftrag der AKf und der VELKD, Gütersloh ²1991, u.a. 125; EKD (Hg.), *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland*, Gütersloh 2000.
- ²¹ Vgl. zum Thema einer Theologie der Religionen u.a. U. Dehn, *Religionstheologie in einer multireligiösen Welt*, in: MD 1/2002, 1-14; Ders., *Der Geist und die Geister – Religionstheologische Optionen und ein Vorschlag*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 1/2002, 25-44.
- ²² Vgl. Bertolt Brecht, *Prosa Band 2* (von 4 Bde.), Frankfurt a. M. 1980, 386.
- ²³ Zu den Stichworten der Rationalisierung von Weltbildern, zur symmetrischen Kommunikation, zu den Vorgängen von Verständigung und Einverständnis in der Kommunikation vgl. allgemein Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1995 (Erst- erscheinen 1981); vgl. auch Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen – Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996 (kritisch zu Habermas 84-92).

Harald Lamprecht, Dresden

Im Gespräch mit der Flussgöttin

Marko Pogacnik im Kulturrathaus

Die Flut hat viele Fragen aufgeworfen. Eine erstaunlich positive Deutung gab ihr Marko Pogacnik bei seinem Auftritt am 29. 10. 2002 im Dresdner Kulturrathaus. Marko Pogacnik (geb. 1944 in Kranj, Slowenien) ist von Beruf Künstler, diplomierter Bildhauer an der Kunstakademie in Ljubljana. Darüber hinaus gehört er zu den bedeutenderen Vertretern der esoterischen Geomantie-Szene. Die Anhänger dieser Richtung verstehen die Erde als belebten und von zahlreichen feinstofflichen Wesenheiten (Feen, Elfen, Gnome etc.) bewohnten Organismus, was in Städtebau, Architektur und Landschaftsgestaltung zu berücksichtigen sei. Schon seit 1979 ist Pogacnik in diesem Bereich aktiv und hat auch schon einige prestigeträchtige Projekte vorzuweisen. Zum Beispiel gelang es ihm, die Stadt Villach von der Nützlichkeit der von ihm entwickelten „Lithopunktur“ zu überzeugen. Dabei handelt es sich um eine Form der Akkupunktur, die auf die Erde als Organismus übertragen wird. So kam es, dass er dort 1997 in öffentlichem Auftrag zwölf Steinsäulen errichten durfte, um die Störung durch eine von der Eisenbahn überbaute Energiequelle „auszugleichen“ (*Profil* Nr. 23, 2. Juni 1997). Ähnliche Projekte gab es im Schlosspark Türnich und Cappenberg sowie entlang der Grenze zwischen Nordirland und der Republik Irland bei Londonderry. Auch als Buchautor ist Pogacnik aktiv. Mittlerweile sind neun Bücher von ihm erhältlich, aufgrund seiner

internationalen Ausstrahlung teilweise auch in englischer Übersetzung, und ein nächstes ist bereits in Arbeit.

Die bei vielen esoterischen Vordenkern anzutreffende Tendenz zur Bildung von Klientengruppen ist auch bei Marko Pogacnik derzeit voll im Gange. Etliche Interessierte waren von seinen Vorträgen und Seminaren so angeregt, dass sie lokale Geomantiegruppen bildeten. Im mitteldeutschen Raum bestehen solche Gruppen in Dresden, Leipzig und Halle (Saale). Überregional haben sich diese Geomantiegruppen im „Lebensnetz – Netzwerk für die wechselseitige Inspiration von Erde und Mensch“ zusammengeschlossen (www.lebensnetz.de). Mittlerweile gehören in „mehr als 15 Ländern 85 Gruppen“ zu diesem Netzwerk und tauschen untereinander Informationen aus, organisieren Veranstaltungen und regen weitere Gemeinschaftsbildungen auch auf europäischer und globaler Ebene an.

Vor diesem Hintergrund war es interessant, Marko Pogacnik in Dresden zu erleben.

Geomantiegruppe Dresden

Der Saal im Kulturrathaus war mit ca. 140 Teilnehmern gut gefüllt, als eine ältere Dame von der Geomantiegruppe Dresden die versammelten „Freunde der Erde“ begrüßte und einige einführende Worte zu Marko Pogacnik sagte. Seine Tätigkeit erstreckt sich demzufolge auf drei Bereiche:

1. die Erforschung der feinstofflichen Elemente der Erde
2. die erdheilerische Tätigkeit mit Lithopunktur und Kosmogrammen sowie
3. die Weitergabe dieses Wissens in
 - a) der Schule für Geomantie Hagia Chora und
 - b) seiner Vortragstätigkeit und den Erdheilungsseminaren.

Die Geomantiegruppe in Dresden besteht seit 1997 und ist aus einem solchen Erdheilungsseminar von Marko Pogacnik hervorgegangen. Als Künstler habe er ohnehin seine ganz eigene Sichtweise auf die Natur. Aber durch seine besondere Fähigkeit zumerspüren der (normalerweise den Sinnesorganen nicht zugänglichen) feinstofflichen Elemente verfüge er über darüber hinausgehende eigene Informationsquellen. Dadurch würden viele Aspekte in seine Arbeit einfließen, die Menschen ohne diese besondere Wahrnehmung nicht sehen könnten. Nach einer kurzen Werbung für die nachfolgenden Seminare (bei denen rätselhafterweise auch eine evangelische Kirchengemeinde als Einlader fungiert) konnte dann Marko Pogacnik selbst das Wort ergreifen.

Geschulte Wahrnehmung

Der Beginn seiner Ausführungen erinnerte mich an die Grundlegung anthroposophischer Erkenntnistheorie: Wir leben in einer Zeit der Wandlung der Erde. Dies geschehe nicht nur in katastrophaler Weise, sondern auch allmählich und unbemerkt. In der Geomantie gebe es Menschen (wie ihn), die ihre Wahrnehmungsorgane schulen und verfeinern, damit sie dann den Bericht über diese Vorgänge geben können, die beruflich oder zeitlich nicht in der Lage sind, es ihnen gleichzutun. Geomantie bedeutet das Deuten der Erde. Gewöhnlich sehen wir nur die äußeren

Prozesse, es sei aber die Kunst nötig, auf das Innere zu hören und es zu verstehen. Diese inneren Prozesse vollziehen sich

- a) auf der energetisch/feinstofflichen Ebene,
- b) auf der Ebene des Bewusstseins (der Elementarwesen) und
- c) auf der geistigen Ebene des Kosmos.

Menschen früherer Zeiten (welche er genau meint, sagt er nicht) hätten noch mit der Erde gelebt und geatmet, später habe sich der Mensch getrennt und dieses Vermögen verloren. Nur Einzelne hätten es bislang wiedergewonnen.

Es wird also eine Differenz im Erkenntnisvermögen zwischen dem Vortragenden und dem Publikum aufgebaut, aus der heraus das Nachfolgende quasi Offenbarungscharakter bekommt – auch wenn dies nie so ausgesprochen wurde. Er hat es erspürt – wir dürfen es glauben.

Selbtheilungsprozesse der Erde

Zunächst unternimmt Marko Pogacnik einen Rückblick auf seine Ausführungen während seines letzten Besuches in Dresden zum Thema „Selbtheilungskräfte der Erde“. Wie der Mensch nicht nur ein Haufen von Knochen und Fett ist, sei auch die Erde kein Steinhaufen, sondern habe Emotionen, Bewusstsein und eine Individualität. Die Erde habe das Handeln der Menschen verstanden und warte nicht auf eine Besserung des Menschengeschlechts, sondern habe ihre Selbtheilung begonnen, indem sie allmählich die Frequenzen ihrer Schwingungsebenen verschiebe. Sie konzentriere sich nun auf andere Ebenen. Ihre Aufmerksamkeit verschiebe sich vom Erdelement ins Luftelement (der Aquarius/Wassermann sei ja eigentlich ein Luftzeichen) und schaffe dadurch eine neue Raumqualität, in die das alte aufgenommen und integriert wird.

Wir seien nun aufgerufen, uns an diesem Prozess zu beteiligen. Ein zweiter Strang der Selbstheilung bestehe in der Aktivierung der inneren Reserven. Es werden Chakren aktiviert und geomantische Systeme verändert. Der dritte Strang liege in der Bewusstseinsentwicklung. Die Partnerschaft zwischen Erde und Mensch stehe vor der Phase der Scheidung. Entweder wir produzieren weiter und immer mehr künstlich, oder wir verbinden uns wieder mit der Natur und geben dieser „Ehe“ noch eine Chance. Die Natur – so hat es Pogacnik gespürt – gibt uns noch eine Chance und sieht die Möglichkeit zur Weiterentwicklung. Sie will uns nicht wegstoßen, sondern zu einer neuen Zivilisation heranziehen. Dies brauche eine Sprache, die wir beide verstehen. Die Menschen müssen die Sprache der Natur lernen, wie sie sich in den mysteriösen Kornkreisen oder auch in der Elbeflut ausdrückt.

Die Flut als Sprache der Natur

Als er im September in Prag war, hat er die dortigen Flutschäden kennen gelernt. Die Elementarwesen des Flusses, die er aus früheren Jahren kannte, habe er in diesem Jahr überall in der Stadt getroffen, überall wo das Wasser war. Aber er beschreibt dies positiv, mit einem Lachen im Gesicht: überall war es durchflutet mit dieser anderen Qualität. Die Menschen haben den Fluss als Feind gesehen, ihn begradigt, Ufer ausgebaut, in einen Panzer gesteckt, um zu verhindern, dass die Seele des Flusses atmet. Die (in populären neuheidnisch-religiösen Systemen gebräuchlichen) drei Aspekte der Göttin als Jungfrau (natürlich), Mutter (kreativ) und Greisin/schwarze Göttin (zerstörerisch) habe der Fluss auch in sich: als Quelle, Flusslauf und Flut. Die Menschen versuchen, den dritten Aspekt, die schwarze Göttin, zu eliminieren. Lediglich als Jungfrau (Trink-

wasser) und Mutter (Schifffahrt) ist ihnen der Fluss willkommen. Der Zyklus der Neuentstehung, der vorher das Sterben des Alten benötigt, wird somit abgeschnitten. Die so zerstörten Wandlungsphasen kommen dann 100-fach über uns. Die Erde wolle uns aber nicht zerstören, sondern uns warnen und helfen, dass die Menschheit sich auf die neuen Schwingungsebenen heraufarbeiten kann – so Pogacniks Botschaft.

Flusschakra und Göttin

Lokalbezug bekommen seine Ausführungen, als er über seinen Stadtrundgang in Dresden berichtet. Bei der Augustusbrücke, die aus energetischem Gesichtspunkt besser 100 m weiter flussaufwärts stehen sollte, habe er ein großes Flusschakra entdeckt. Wie die sternförmigen Zacken einer alten Stadtbefestigung habe er es wahrgenommen, an jeder Zacke mit einer grünen Kugel (dem Erdchakra). Auf einer solchen Kugel stehe die Frauenkirche, was sehr wichtig sei, denn sie leite diese Energien weiter. Ihn wunderte, dass er dieses Flusschakra nicht schon bei einem seiner früheren Besuche wahrgenommen hätte, aber offenbar wurde es erst durch die Flut aktiviert. Die Wandlung durch die Flut stoße eben Befreiung und Wiederbelebung an.

An der Augustusbrücke habe er dann auch ein Gespräch mit der Flussgöttin (dem Fluss-Bewusstsein) geführt. Dies war eine der amüsanten Stellen des Abends: Pogacnik erläuterte, wie er die Flussgöttin gefragt habe, was er heute Abend als ihre Botschaft den Dresdnern verkünden solle. Sie hätte gesagt – hier stockte er in seiner bisher völlig frei vorgetragenen Rede, dachte nach und gestand: „Das habe ich vergessen.“ Allerdings ließ sich diese Gedächtnislücke durch ein eilig hinzugezogenes Notizbuch schließen, denn nun

wollten wir schon wissen, was unser Fluss uns zu sagen hat. Der Inhalt unterschied sich (wie man erwarten konnte) eigentlich gar nicht von Pogacniks sonstigen Ausführungen: Die Flussgöttin möchte mit uns zusammen die neue Zivilisation schaffen, wir sollten uns nicht gegen Veränderungen sträuben und auf ihr Begehren nach Partnerschaft eingehen.

Wandlungen statt Katastrophen

Marko Pogacniks freundliche und unaufgeregte Art hat etwas Gewinnendes. Er spricht ruhig, mit einem Lächeln auf den Lippen. Dramatisieren liegt ihm fern. Im Gegenteil, immer wieder antwortet er besänftigend auf unruhige Fragen aus dem Publikum. Ob man angesichts der Umweltzerstörung nicht Angst vor dem Weltuntergang haben müsse? Nein, denn die Erde als göttliches Wesen gebe auch anderen Formen Raum. Zwar gebe es Zusammenbrüche (vgl. Atlantis), aber stets auch Erben dieser Kulturen. Unter dem Ewigkeitsaspekt werden Katastrophen zu Wandlungen. Das Gefühl von Zusammenbruch entstehe lediglich aus Unverständnis für den geistigen Kern der Erde. Was mit dem armen Elementarwesen geschieht, wenn ein Baum gefällt werde? Es freut sich über seine Freiheit. Die Menschen sollen lediglich den Baum darauf vorbereiten, ihm Danke sagen, dann kann sich der Baumgeist zurückziehen und hinterlässt bloßes Holz.

Alle Fragen hat er wahrscheinlich nicht zur Zufriedenheit der Teilnehmer beantwortet. Viel Konkretes war von ihm nicht zu hören. Auf den Wunsch nach eindeutigen Handlungsanweisungen antwortete er ausweichend. Was will der Fluss von uns? Was können wir tun? Nicht viel. Bewusst mitkommen. Wohin und auf welchem Weg, bleibt unkonkret wie manches andere an diesem Abend. Die kleinen Gruppen auf

dem richtigen Weg wirken gleichsam homöopathisch für die gesamte Menschheit – ein Trost für die kleine Schar der Erdheiler.

Gott und das Göttliche

Theologisch wird es am Schluss der Veranstaltung. Fragen aus dem Publikum schneiden diese Themen an, die er bislang ausgelassen hatte. Ist das Göttliche mit der Natur identisch, oder noch etwas anderes? Pogacnik unterscheidet drei Ebenen: die Erde, ihr Bewusstsein und die göttliche Ebene (Gaia). Darin seien wir Menschen ihr ebenbürtig, denn jeder Mensch habe einen göttlichen Funken in sich. Eine Teilnehmerin stellt die Frage, ob die Kommunikation mit einer solcherart göttlich gedachten Erde einem Gespräch mit Gott gleichzusetzen sei? Seine spontane Antwort: „Ich glaube nicht an Gott“. Er brauche nicht Gott als eine Hyperinstanz, um mit einer Göttin zu sprechen. Das Göttliche findet nach seiner Auffassung verschiedene Weisen, sich zu manifestieren. An ein abgesondertes (von der Natur unterschiedenes) göttliches Wesen glaube er nicht.

Religionswissenschaftlich gesprochen stellt Pogacniks Auffassung einen Rückfall in – oder positiver ausgedrückt: eine Wiederbelebung von archaisch-mythologischen Sichtweisen dar. Gern nimmt er auch Kelten und Schamanen als Vorfahren seiner Auffassungen in Beschlag (selbst wenn diese sich noch nicht für Flusschakren begeistern konnten). Mit dieser pantheistischen Grundauffassung wird mit viel künstlerischer Kreativität eine große Zahl esoterischer Traditionen geschickt verwoben. Marko Pogacniks Weltbild weist eine nicht zu unterschätzende Komplexität auf, was in seinen Ausführungen mitunter anklingt und sicher mit ein Grund für seine Attraktivität bei diesem mehrheitlich intellektuellen Publikum darstellt.

Fazit

Im Anliegen eines verantwortungsvolleren Umgangs mit der Natur sind sich Christen und Geomantiegruppen einig – nicht aber in den dahinterliegenden Auffassungen von der Natur und von den angemessenen Wegen zu ihrer Gesundung. Es ist zweifelsohne gut und richtig, die Natur als Partner des Menschen anzunehmen. Dazu braucht es aber keine Vergöttlichung, im Gegenteil: Indem beide, Natur und Mensch, zum Bereich der Schöpfung Gottes

gehören, stehen sie auf einer Ebene. In der Mitgeschöpflichkeit ist der partnerschaftliche Umgang bereits angelegt. Viele christliche Umweltgruppen sind seit Jahren in diesem Sinn engagiert und haben im öffentlichen Bewusstsein schon viel davon verankern können – auch ohne Frequenzverschiebung und Chakrenöffnung. Wird die Natur hingegen zur Göttin, dann muss auch der Mensch selbst Gott sein, um eine Partnerschaft begründen zu können. Wo er dies versuchte, ist nie etwas Gutes herausgekommen, denn das ist er nicht.

Jan Badewien, Karlsruhe

Antijudaismus bei Rudolf Steiner¹

1. Die aktuelle Diskussion um Steiners Rassismus

Um die Frage nach Rassismus und Judentum im Werk Steiners, in der Anthroposophie und in der Waldorfpädagogik ist es nach einigen erregten Debatten im Anschluss an die Report-Sendungen des SWR im Jahr 2000 wieder ruhig geworden. Zu Unrecht, sind doch die angesprochenen Probleme keineswegs ausreichend geklärt. In den Niederlanden sahen sich die Anthroposophen genötigt, eine Kommission einzusetzen, um die erhobenen Vorwürfe zu klären.

Auf die Ergebnisse dieser Kommission wird seitens der Anthroposophen immer wieder gerne verwiesen, spricht sie doch Steiner von allen Vorwürfen frei. Sie hatte jedoch einen unaufhebbaren Geburtsfehler: es wurden nur Anthroposophen als Mitglieder berufen, da nur sie verstehen könnten, was Steiner wirklich gemeint habe.² In einer Fleißarbeit sind viele rassistisch anmutende Zitate aus dem Werk Steiners zusammengetragen, kommentiert

und weitestgehend entschuldigt worden, so dass nur wenige selbst von dieser Kommission als rassistisch und nicht mehr verwendbar benannt wurden³ – und selbst das hat unter deutschen Anthroposophen Widerspruch ausgelöst.⁴

Hier sei zunächst nur festgestellt: dieser Bericht kann nicht das letzte Wort bleiben, wenn Anthroposophen sich ernsthaft mit den problematischen Seiten ihrer Weltanschauung im Blick auf Rassismus und Antijudaismus auseinandersetzen wollen. Die folgenden Ausführungen wollen dazu Anregungen geben, wobei hier insbesondere dem Vorwurf des Antijudaismus nachgegangen werden soll.

2. Biographie Steiners und sein Antijudaismus

Rudolf Steiner lebte von 1861 bis 1925. Geboren wurde er in Österreich-Ungarn, den größten Teil seines Lebens verbrachte er in Deutschland, zuerst in Weimar als Mitarbeiter an der historisch-kritischen Goethe-Ausgabe. 1893 promovierte Stei-

ner in Rostock im Fach Philosophie. Sein Versuch, eine Universitätslaufbahn einzuschlagen, misslang: „Die Philosophie der Freiheit“ von 1894 wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Jena als Habilitationsschrift abgelehnt.

Seit 1897 lebte er in Berlin, zunächst als Mitherausgeber eines literarischen Magazins, dann als Lehrer an der sozialistischen Arbeiterbildungsschule, schließlich – ab 1901 und nach manchen anderen Versuchen, beruflich Fuß zu fassen – als Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft.

Zwischen 1890 und 1901 gehört Steiner durchaus zur literarischen Gesellschaft Weimars und Berlins, man kann vielleicht sogar sagen zur Bohème. In dieser Zeit verspottet er die Theosophen ganz im Stil der Avantgarde der Zeit: sehr von oben herab verurteilt er sie als unglaubwürdig („Magazin für Literatur“, 1897). Steiner spricht in seiner Autobiographie „Mein Lebensgang“ über diese Zeit von der „Notwendigkeit, in das bürgerliche Wesen unterzutauchen, durch meine Tätigkeit in der Arbeiterschaft in das proletarische. Ein reiches Feld, um die treibenden Kräfte der Zeit erkennend mitzuerleben“ (GA 28, zit. nach der TB-Ausgabe S. 283).

1901/2 wird Steiner Theosoph. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts – als Theosoph also – schreibt er seine bis heute in der Anthroposophie als grundlegend geltenden Werke. Sie formulieren nicht mehr eine intersubjektiv nachvollziehbare und wissenschaftlich begründete Erkenntnistheorie, wie notfalls noch die „Philosophie der Freiheit“, sondern haben Titel wie: „*Geheimwissenschaft* im Umriss“, „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten“, „Aus der Akasha-Chronik“ – Bücher, die ihm eine kleine Schar von Anhängern verschaffen, die aber seine Reputation als Mitglied der literarisch/künstlerisch/wissenschaftlich interessier-

ten Gesellschaft Berlins beenden. Steiner formuliert seine okkulte – heute würde man eher sagen: esoterische – Weltanschauung in zahlreichen weiteren Schriften, Artikeln und vor allem Vorträgen. 1913 trennt er sich von der Theosophischen Gesellschaft und begründet die „Anthroposophische Gesellschaft“.

Nach dem 1. Weltkrieg erst beginnt die praktische Phase seines Wirkens: auf Grund von Anfragen von Freunden und Anhängern gründet Steiner die Waldorfschule mit der entsprechenden Pädagogik, den biologisch-dynamischen Landbau, Grundzüge der anthroposophischen Heilkunde und er ist wesentlich beteiligt an der Entstehung der Christengemeinschaft. 1925 stirbt er in Dornach bei Basel.

3. Von Planeteninkarnationen und Wurzelrassen oder: Grundzüge des anthroposophischen Geschichts-determinismus

Mit der Hinwendung zur Theosophie vollzieht Steiner eine radikale und grundlegende Wende in seiner Biographie. War er bislang ein Autor, der sich mit den aktuellen Gedanken und Denkern seiner Zeit auseinandergesetzt hatte – mit Nietzsche, Haeckel und der literarischen Avantgarde – so entwickelt er nun plötzlich eine esoterische Weltanschauung, die er weitgehend bei den Theosophen entlehnt (auch wenn er das später nicht wahrhaben wollte). Dazu gehört ein Erkenntnisweg, der zu einem Wissen über höhere Welten führen soll und es gehören dazu angebliche Erkenntnisse aus einer Weltenchronik, die im Weltenäther vorhanden sein soll, in der alles aufgezeichnet ist, was jemals gedacht, gesagt und getan wurde. Diese Chronik sei die Quelle von Eingeweihten, die daher viel genauer und gültiger über die Gesetze der Welt und ihre Geschichte Kunde zu geben vermö-

gen als andere Menschen. Die Behauptung einer „Akasha-Chronik“ findet Steiner in den Werken der Gründerin der Theosophischen Gesellschaft, Helena Petrowna Blavatsky. Dort entlehnt er auch sein neues Bild von der Welt als eines sich über Weltensysteme hinweg entwickelnden Gebildes – eine Kosmosophie mit einer universalen Schau verschiedener Inkarnationen jenes Planetenwesens, das sich gegenwärtig im Planeten Erde verkörpert. Diese Schau reicht ungleich weiter als alle naturwissenschaftliche Erkenntnis oder Hypothese.

Im Laufe der Entwicklung des Planetenwesens Erde entwickelt sich der Mensch, der nicht – wie in der naturwissenschaftlichen Sicht – Spätling der Evolution ist, sondern vielmehr ihr Anfang. Seine Vervollkommnung (Vergeistigung) bildet das *Movens* der ganzen Evolution des gegenwärtigen Weltsystems (das sieben Planeteninkarnationen umfasst). Mit Erreichen des Evolutionsstadiums „Erde“ besitzt der Mensch bereits die niederen Wesensglieder, seinen physischen Leib, seinen Ätherleib und Astralleib, und erhält nun sein „Ich“, sein Bewusstsein, seine ewige Individualität.

Dieses Ich entwickelt sich im Laufe des Erdenlebens mithilfe von „Wurzelnassen“, die jeweils Verantwortung tragen für die nächste Stufe der Vergeistigung des Menschen. Die Stufenfolge geht von der polaren Zeit zur hyperboräischen, von Lemuriern bis zu Atlantiern. Die 5. große Stufe der Erdenentwicklung ist die gegenwärtige: Sie wird von der *Wurzelnasse der Arier* geprägt und entfaltet sich in sog. „nachatlantischen Kulturepochen“: von Indern zu Urpersern, Chaldäern und Ägyptern, Griechen und Römern bis zu Germanen und in unsere Zeit hinein. In diesen Stufen der Evolution entfaltet sich das Bewusstsein – es ist am höchsten ausgebildet in jenen Menschen, die dort leben, wo der Geist weitertreibt – und

nicht in jenen Kulturen, die er beiseite lässt. Dazu gehört, dass jedem Volk eine besondere Aufgabe für das Weltganze zukommt. Steiners Ausführungen sind geprägt von einem gewissen Determinismus: Entwicklungen mussten sich abspielen, wie sie es getan haben, damit eine Voraussetzung für die nächste Stufe geschaffen wurde usw. Dabei wird das Zusammenspiel der Völker und Kulturen von einem höheren Willen, einem geistigen Gesetz, einem Ziel geleitet und bestimmt. Den Völkern sind Engelwesen, „Volksgeister“, zur Anleitung beigegeben, damit sie ihr Ziel im Rahmen der Evolution nicht verfehlen.

4. Antijudaismus in Steiners Geschichtsschau

Die genannte Stufenfolge geistiger Entwicklung ist tiefere Grundlage der Vorwürfe von Rassismus und Antijudaismus gegenüber Steiner und der heutigen Anthroposophie: Wie in einer Stafette wird der Geist zur weiteren Vervollkommnung weitergereicht – von einer Stufe zur nächsten. Und die anderen Völker und ihre Kulturen haben nur beiläufige Bedeutung: die für die Erde und die Menschheit entscheidende Entwicklung spielt sich in den genannten Epochen bei den sie bestimmenden Völkern ab. Daher ist derzeit die Evolution der Europäer am höchsten fortgeschritten, die anderen Völker und „Rassen“ müssen sich drastisch abwertende Begriffe gefallen lassen:

In diesen Kontext gehört Steiners Antijudaismus. Dieser Begriff erscheint angemessener als „Antisemitismus“, der von der Konnotation „Nationalsozialismus“ und Holocaust nicht mehr zu trennen ist. „Antijudaismus“ bezeichnet eine Abwertung des Judentums und der Juden insgesamt. Die Erkenntnis, das solche Abwertungen, auch wenn sie ohne Absicht

geschehen, eine Abwertung der Menschen bis hin zu ihrer physischen Vernichtung nach sich zieht, ist relativ neu und verdankt sich intensiven Forschungen im Anschluss an den Nationalsozialismus und einer selbstkritischen Haltung heutiger Theologie und Kirche zu vielen Strömungen in ihrer älteren und neueren Geschichte.

Wie steht nun Rudolf Steiner zum Judentum, zu *den* Juden? Es gibt in Steiners umfangreichem Werk zahlreiche Stellen, die sich mit den „alten Hebräern“ – so eine Lieblingsformulierung Steiners, wenn es um die Frühzeit Israels geht –, dem Judentum und den Juden befassen.

Als erstes fällt auf, dass Steiner in seinen theo-/anthroposophischen Schriften und Vorträgen die Juden (oder alten Hebräer) nicht in ihrer besonderen Existenz als Volk, als Religionsgemeinschaft würdigt. Sie werden nur gesehen als ein Volk, eine Gemeinschaft, die eine Aufgabe für anderes, Höheres zu besorgen hat. Die „alten Hebräer“ sollen darauf vorbereitet werden, den Christus, den Sonnengeist, in sich aufzunehmen.

Steiner erbaut ein komplexes Welttheater mit lauter Notwendigkeiten: die Geschichte Israels (der alten Hebräer) als eine Inszenierung Jahwes dient nur einem einzigen Ziel: den Leib des Jesus von Nazareth so zu formen, dass der Sonnengeist Christus in ihn einziehen kann. Immer und immer wieder schildert Steiner in seinen Vorträgen über die Evangelien – aber auch in anderen Zusammenhängen – wie „die große Mutterloge der Menschheit“ oder die „Väter in den Himmeln“ durch das Blut der Geschlechterfolge wesentliche geistige Kräfte in das Volk der „alten Hebräer“ fließen ließen – aber nicht, um es stark zu machen, um seine Identität zu stärken, sondern nur, damit die welthistorische Tat geschehen kann, dass im Schoß dieses Volks jener Jesus von Nazareth geboren

werden kann, der fähig ist, den Christus in sich aufzunehmen.⁵

Hierin besteht der *erste Punkt* des Antijudaismus: Die Juden bzw. Hebräer mit all ihrer Religion, ihrer Kultur sind nicht wichtig aus sich heraus, sondern nur im Blick auf die Inkarnation der Christus-Wesenheit. Sie haben vorbereitende Funktion. Nicht weniger, aber auch nicht mehr. In der Konsequenz bedeutet das: die weltgeschichtliche Rolle, die Bedeutung in der Menschheitsentwicklung, ist für das Judentum mit der Inkarnation der Christus-Wesenheit in Jesus von Nazareth abgeschlossen. Dass sich die Juden diesem Christus nicht geöffnet haben, bezeichnet Steiner als Tragik und Fehler. Und von daher ist es kein peinlicher Ausrutscher am Rande, sondern eine konsequente Antwort, wenn Steiner die fortdauernde Existenz des Judentums als einen „Fehler der Weltgeschichte“ bezeichnet:

„Das Judentum als solches hat sich aber längst ausgelebt, hat keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens, und dass es sich dennoch erhalten hat, ist ein Fehler der Weltgeschichte“ (GA 32, Rezension zu „Homunkulus“ von Hamerling).

Diese Haltung Steiners zieht sich durch sein Werk hindurch: ab 1909 in den Evangelien-Vorträgen, bis 1924 in seinen sog. Arbeitervorträgen über „Die Geschichte der Menschheit und die Weltanschauungen der Kulturvölker“. 1924 antwortet er auf die Frage, „Hat das jüdische Volk seine Mission in der Menschheitsentwicklung erfüllt?“ (GA 353, S. 196) mit langen Ausführungen, die in folgendem Satz gipfeln:

„Es hat sie erfüllt; denn es *musste* früher ein einzelnes Volk da sein, das einen gewissen Monotheismus bewirkte. Heute *muss* es aber die geistige Erkenntnis selber

sein. *Daher ist diese Mission erfüllt.* Und daher ist diese jüdische Mission als solche, als jüdische, nicht mehr notwendig in der Entwicklung, sondern das einzig Richtige ist, wenn die Juden durch Vermischung mit den anderen Völkern in den anderen Völkern aufgehen“ (S. 203, Hervorhebungen J.B.).

Nun kann man interpretieren, wie wir es bei Verteidigern Steiners lesen: er rede nur der Assimilation das Wort wie manche jüdische Wortführer auch. Doch bei aller Interpretation bleibt: die jüdische Mission ist erfüllt. Jetzt können und sollen sie ihre Identität aufgeben. Das ist – wie auch immer gemeint – gegen die Existenz des Judentums als Religion, Kultur und persönliche Identität gesprochen. Und es ist wahrhaftig ein Unterschied, ob jemand über Identität oder Assimilation der eigenen Kultur und Religion redet, oder ob das einer von außen tut. Hier liegt ein *zweiter Punkt* des Antijudaismus vor. Dabei muss deutlich betont werden: natürlich hat Steiner nicht an eine physische Vernichtung der Juden gedacht. Aber ihre Identität sollen sie aufgeben – im Interesse einer von ihm, Steiner, erdachten Weltentwicklung. Welch eine Anmaßung.

Zu einem *dritten Punkt*: Steiner qualifiziert den Gott der Juden ab. Steiner schaut, dass bei dem Geschehen, das in Gen 1 geschildert wird, eine Siebenzahl von Elohim (der hebräische Gottesbegriff, den es nur im Plural gibt) beteiligt gewesen sein soll. In der Folge hätten sechs von ihnen sich verbunden, auf der Sonne Wohnung genommen und als Sonnengeist zum Wohl der Menschen gewirkt. Einer aber habe eine andere Entwicklung genommen: er wurde zum Mondgott. Er hatte die Aufgabe, Weisheit auf die Erde zu strahlen – und zwar speziell für die alten Hebräer. Es ist Jahwe, der in vielen Mondfesten von den Juden verehrt wurde und wird. Über

die Bedeutung Jahwes äußert sich Steiner immer wieder – aber für ihn ist er der Volksgott der Hebräer, nicht die große Vatergöttheit:

„Der Vatergott, den man noch dazu mit dem Jahvegott – der der jüdische Volksgott ist – verwechselt, wird als der Schöpfergott angesehen, (während doch im Evangelium steht: Im Urbeginne war das Wort und alles ist durch dasselbe geworden, und außer durch dieses Wort ist nichts von dem Entstandenen geworden).“⁶

Der Gott der Juden ist also nicht der Vatergott, sondern nur Volksgott. Auch hier erleben wir eine *Herabsetzung des Judentums* von außen. Dieser jüdische (hebräische) Volksgott hatte eine begrenzte Aufgabe, die mit dem Kommen des Christus endet (wie die Aufgabe seines Volkes): Vorbereiten sollte er auf das Kommen des Christus. Wir sehen erneut, wie Steiner den Juden keine eigene Wertschätzung entgegen bringt, sondern sie einzig in ihrer Rolle in Relation zum Christentum sehen kann. Auch das Christentum, das die Schriften der Bibel als seine Quellen ansieht, wird hier getroffen, da es Jahwe als Vatergott und Vater Jesu Christi verehrt.

Die Bedeutung Jahwes wird aber noch enger an Christus gebunden – und die Unterordnung unter Christus noch deutlicher formuliert. Immer wieder spricht Rudolf Steiner davon, dass Jahwe ein Mondengott sei und dass er seine Vollmacht allein von Christus hatte: Der Mond spiegelt das Sonnenlicht, Jahwe spiegelt Christus.

„Christus lebte schon im Jehova, im Jahvegott; aber er lebte wie in seinem Abglanz. Wie das Mondenlicht das Sonnenlicht zurückstrahlt, so strahlt Jahwe, die Wesenheit, die dann im Christus lebte, zurück. Christus strahlte zurück sein Wesen aus dem Jahve- oder Jehovagott“ (Christus und die geistige Welt, S. 72).

Ähnlich in dem Vortrag „Vorstufen zum Mysterium von Golgatha“ von 1913 (GA 152):

„Wenn man einen Vergleich zwischen Jehova und Christus ziehen will, so ist es gut, das Sonnenlicht und das Mondenlicht als Bild zu gebrauchen. Was ist Sonnenlicht, was ist Mondenlicht? Sie sind ein und dasselbe und doch sehr verschieden. Das Sonnenlicht strömt von der Sonne aus, aber im Mondenlicht wird das Sonnenlicht vom Monde zurückgeworfen. In der gleichen Weise sind Christus und Jehova ein und dasselbe. Christus ist dem Sonnenlicht gleich, Jehova ist wie das reflektierte Christus-Licht, insofern es sich der Erde offenbaren konnte unter dem Namen des Jehova, ehe das Mysterium von Golgatha eintrat.“ (TB-Ausgabe S. 197f).

Es ist hier nicht der Ort, Steiners Christosophie zu untersuchen – sie spricht sehr anders von Jesus Christus, als die Schriften der Evangelien ihn darstellen.⁷ Als Quelle beruft Steiner sich auf seine Akasha-Chronik, in der er ein „Fünftes Evangelium“ geschaut haben will.⁸ Aber schon die Tatsache, dass Steiner das Judentum selbst in seinen innersten Mysterien, in seinem Gottesverhältnis, allein im Blick auf den kommenden Christus funktionalisiert, zeigt, wie wenig er die Juden als eigenständiges Volk mit eigener Kultur, Religion und Sinnstiftung anerkennen kann.

Dies bedeutet nicht, dass der Einfluss Jahwes auf die Evolution der Menschheit von ihm als unbedeutend eingeschätzt wird, da Jahwe sich in der Begegnung mit Mose im Dornbusch selbst benennt mit: „Ich bin, der ich bin“. Damit wird Jahwe der „Schöpfer und Auswirker des menschlichen Ich“, die Voraussetzung dafür, dass „nach und nach der Mensch sich selbst entdeckt“ (GA 353, Geschichte der Menschheit, TB-Ausgabe S. 31f). Aber es bleibt bei der Eingrenzung: Vorbereitung, nicht eigenständige Würdigung.

Als vierter Punkt sei genannt: die Verwendung von antijüdischen Stereotypen, die aus Unterschieden, die angeblich wertneutral festgestellt werden, sehr schnell zu Abwertungen kommt. Steiner redet von der Geistesart der Juden – nicht als schlechter, aber sich von allen anderen Völkern unterscheidend (ebd. S. 78).

„Derjenige, der unterscheiden kann, kann immer noch die besondere Geistesart der Juden von der Geistesart der anderen Menschen unterscheiden. Damit ist gar nicht gesagt, dass sie schlechter ist, aber sie ist unterscheidend“ (ebd. S. 78).

Und das, obwohl die Juden schon lange bei anderen Völkern gelebt haben und viel von ihnen angenommen haben:

„Nicht wahr, die Juden, die man heute in Europa kennenlernt, die haben ja schon unter den anderen Völkern gelebt, und da haben sie sich manches angeeignet“ (ebd. S. 78).

Was gehört zu solchen stereotypen Unterscheidungsmerkmalen?

„Sie können überall nachforschen: die Juden haben eine große Begabung für Musik, dagegen eine sehr geringe Begabung für die Bildhauerei, Malerei und dergleichen. Die Juden haben eine große Begabung für den *Materialismus*, aber wenig Begabung für die Anerkennung der geistigen Welt, weil sie von der ganzen außerirdischen Welt einzig den Mond eigentlich verehrt haben“ (ebd. S. 78).

„Wenn ein Jude Bildhauer wird, dann kommt eigentlich nichts Besonderes dabei heraus, weil er dazu noch nicht veranlagt ist. Er hat nicht diese bildhafte Veranlagung; die geht ihm nicht ein“ (ebd. S. 199).

„Und wenn sich die Juden beleidigt fühlen, wenn man sagt: Ihr seid keine Bildhauer, ihr könnt da nichts leisten – so kann man sich sagen: Es müssen doch nicht alle Leute Bildhauer sein!“ (ebd., S. 202).

Das ist schon fast zynisch. Steiners Bedienen der antijüdischen Stereotype erstreckt sich auch auf die Medizin:

„In die Medizin ist ein abstrakter Geist, ein abstrakter Jehova-Dienst eingezogen, der heute eigentlich noch immer in der Medizin drinnen ist“ (ebd., S. 200).

Im Anschluss rekapituliert er das häufig kolportierte Vorurteil von der Überproportionalität der Juden im Arztberuf. Hier werden zahlreiche Festlegungen für *die* Juden pauschal getroffen, die manchmal identisch sind mit den Klischees, die in Steiners Umwelt umgehen: Juden seien gefühllos, berechnend, materialistisch, unfähig für das Höhere, Geistige. Gerade in der Anthroposophie – der eine so starke Abwertung von jeglichem Materialismus zu Grunde liegt – wird leicht aus dem Unterschied eine Abwertung.

Worin gründet nun aber dieser Unterschied? Steiners Antwort: In der Beschränkung der Juden auf die Verehrung der Mondenkräfte und dem Verlust der „Vielgeisterei“ (291), der ja in der Anthroposophie wahrhaft neue Urstände feiert.

„Sie wissen ja, daß man *den Juden* unterscheidet von der anderen irdischen Bevölkerung. Und dieser Unterschied rührt schon davon her, daß durch die Jahrhunderte hindurch die Juden in der Mondreligion erzogen worden sind und jeden anderen Einfluß in ihrer Seele abgewiesen haben“ (ebd. S. 77f).

Wichtig ist: der von Steiner konstatierte, angebliche Unterschied *des* Juden von allen anderen Menschen wird nicht historisch begründet, auch nicht aus der Beobachtung von Lebensformen in verschiedenen Ländern, sondern systematisch, aus der Anthroposophie heraus: Es ist die Mondreligion, die Hinwendung zum Mondgott Jahwe, die unterscheidet.

Auch Juden könnten sicherlich sagen, dass der Glaube an Jahwe, seine Gebote und Verheißungen ihre Differenz zu allen anderen Religionen begründet. Steiner verbindet den Unterschied aber mit „Volksmerkmalen“, eben mit Stereotypen: Jahwe hat zu verantworten, dass „*die* Juden kein starkes Interesse haben für das Irdische“ (ebd., S. 43), was Steiner daran erkennt, dass „*der*“ Jude „gut denken“ kann, aber „nicht ein eigentliches Interesse für das, was in der Sinneswelt um ihn herum ist“, hat (ebd., S. 43).

Ein weiteres Stereotyp des Antijudaismus ist der *Egoismus*. Steiner behauptet, dass der Monotheismus der Juden, sein Anspruch, dass das Geistige nur in ihm vorhanden sei, verbunden mit der Bilderlosigkeit, zum Egoismus, ja, zu einem „gewissen *Volksegoismus*“ der Juden geführt habe (ebd., S. 199).

„Nun ist das Judentum genötigt gewesen [man beachte die angebliche Zwangsläufigkeit! J.B.], weil es nur diesen einen Gott sich vorstellte, überhaupt von diesem einen Gott sich gar kein Bild zu machen, sondern diesen einen Gott ganz nur mit dem Inneren der Seele, mit dem Verstande zu begreifen. Aber es ist leicht einzusehen, daß sich damit eigentlich der menschliche Egoismus im höchsten Grade verdichtete; denn der Mensch wird fremd alledem, was außer ihm ist, wenn er das Geistige nur in seiner eigenen Person sieht. Und das hat in der Tat einen gewissen Volksegoismus im Judentum hervorgebracht, das ist nicht zu leugnen“ (ebd., S. 198f).

Steiner greift auch in die innerjüdische Debatte um den Zionismus ein: Er lehnt Zionismus unbedingt ab als einen Versuch, einen Nationalstaat aufzubauen in einer Zeit, in der doch die Völker sich zu einer universalen Einheit zusammenfinden sollen. Den Zionismus als Nationalismus bringt Steiner dann in einen Zusammenhang mit der Schuld am 1. Weltkrieg:

„Ja, sehen Sie, meine Herren, dass die Menschen die großen allgemeinemenschlichen Prinzipien nicht mehr wollen, sondern sich absondern, Volkskräfte entwickeln wollen, das hat eben gerade zu dem großen Krieg geführt! *Und so ist das größte Unglück dieses 20. Jahrhunderts gekommen von dem, was die Juden auch wollen.* Da alles dasjenige, was die Juden getan haben, jetzt in bewusster Weise von allen Menschen zum Beispiel getan werden könnte, so könnten die Juden eigentlich nichts Besseres vollbringen, als aufgehen in der übrigen Menschheit, sich vermischen mit der übrigen Menschheit, *so dass das Judentum als Volk einfach aufhören würde.* Das ist dasjenige, was ein Ideal wäre. Dem widerstreben heute noch viele jüdischen Gewohnheiten – und vor allen Dingen der Hass der anderen Menschen“ (ebd., S. 202, Hervorhebungen J.B.).

Steiner beschäftigt sich auch mit den anti-jüdischen Pogromen des Mittelalters und verurteilt sie, gibt aber auch den Juden Schuld durch ihr Beharren auf ihrer eigenen Identität.

Anschaulich macht er die vermeintliche jüdische Besonderheit am Beispiel einer Diskussion zwischen vier Nichtjuden und einem Juden – angeblich, so Steiner, nicht fiktiv, sondern erlebt. Der Jude entwickelt nicht aus der Anschauung, sondern aus dem Begriff, das sei die „Jehova-Anschauung“: Jehova sagt! Und er schließt: „*Sie werden auch so sein müssen wie die anderen Menschen*“ (ebd., S. 209, Hervorhebung J. B.). Darum geht es letztendlich.

Fazit: Es kann bei Steiner nicht der weit verbreitete Antisemitismus der Zeit um 1900 festgestellt werden. Es ist aber erstaunlich, wie viele antijüdische Stereotype sich in seinem Werk finden. Und zwar nicht beiläufig, als persönliche Wertung, sondern weitgehend als Konsequenz seines anthroposophischen Geschichts- und Menschenbildes.

5. Zur gegenwärtigen Diskussion

Es gab auf die bislang erhobenen Vorwürfe zahlreiche anthroposophische Repliken, die zumeist nicht vom Willen zum Dialog getragen wurden. „Antisemitismus bei Steiner – eine Wahnidée“ formuliert Stefan Leber. Das Fernsehen habe sich „von hartgesottenen Anti-Waldorf-Missionaren vor den Dreckkarren spannen lassen“, behauptet Detlef Hardorp, immerhin „bildungspolitischer Sprecher“ der Waldorfschulen in Berlin-Brandenburg. Man spricht von „selektiver Empörung“ und möchte nachweisen, dass Steiner ein aktiver Gegner des Antisemitismus war. Eine besonders gründliche Studie von Manfred Leist, Lorenzo Ravagli und Hans-Jürgen Bader⁹ möchte dies recht detailliert begründen. Dabei fällt nicht nur auf, dass sie ihren Gegnern vorwerfen, mit Zitaten zu arbeiten und selbst eine Fülle von Zitaten verwenden. Interessant ist vor allem, dass fast alle Belege für Steiners Gegnerschaft gegenüber dem Antisemitismus aus seiner vor-theosophischen bzw. vor-anthroposophischen Zeit stammen, aus Artikeln im „Magazin für Literatur“ etwa, aus der Philosophie der Freiheit, aus Briefwechseln usw. Und es ist plausibel: *Als moderner Bohémien, als Literat im Berlin des Fin de siècle war Steiner weder Antisemit noch Rassist.* Noch im September 1900 schreibt er im „Magazin für Literatur“:

„Für mich hat es nie eine Judenfrage gegeben... Ich habe den Menschen nie nach etwas anderem beurteilen können als nach dem individuellen, persönlichen Charakter“ (zit. nach Leist, u.a., S. 18).

Genau diese individuelle Sicht des Menschen geht aber schlagartig verloren mit der Aufnahme der theosophischen Spekulation einer Evolution der Menschheit nach geistigen Gesetzen, die nur schaut, wer in der Akasha-Chronik lesen kann.

Hier liegt der entscheidende *Bruch* in Steiners Leben und in seiner Haltung zu den „Rassen“ insgesamt und zum Judentum im Besonderen. In der Folge wird die Sicht auf die Menschen als Individuen abgelöst von einem Reden von höheren Welten, Geheimwissenschaft, Akasha-Chronik und von dem Denken in geistigen Gesetzen, Weltentwicklung, Planeteninkarnationen und Wurzelrassen.

Hier wird eine neue Dogmatik des Denkens übernommen und ausgeformt, die nicht mehr der Rationalität der Moderne verpflichtet ist, sondern einem vorauflärerischem Denken in Notwendigkeiten, Geiststufen usw. unter Beteiligung bestimmter geistiger Wesen bis hin zum Christus. Allen Völkern werden nun bestimmte Merkmale zuerkannt, ihre Kultur wird gemessen an esoterisch gewonnenen Kriterien der Erfüllung von Aufgaben zum Erreichen des nächsten kosmischen Zwischenziels. Und Steiner redet hinfort von *dem Juden, dem Neger, dem Indianer, dem Mongolen, dem Franzosen* usw.

Hier haben alle mit Recht umstrittenen und beleidigenden rassistischen Aussagen Steiners ihren Raum: die Stereotype über die Franzosen, von denen er behauptet, ihre gegenwärtige Haltung sei „das letzte Toben eines untergehenden, eines aus der Erdentwicklung verschwindenden Volkes ... das französische ist das am wenigsten lebensfähige Element unter der romanischen Bevölkerung Europas“. Ihre Sprache sei diejenige, in der man „am leichtesten lügen kann“ (GA 300b, S. 277) und er würde es als „Kulturtat“ feiern, wenn das Französische, das er als „Leichnamssprache“ (282) bezeichnet, aus den Schulen verdrängt würde (280). Ähnliche und wesentlich schlimmere Aussagen über die an ihrer Verhärtung zu Grunde gegangenen Indianer, die triebhaften Neger, die „unvollkommenen Wilden“ mit der „undifferenzierten, farbenarmen Aura“¹⁰ usw. und eben über „die“ Juden lassen sich in großer Zahl finden.

Es sind dies alles aber keine persönlichen Entgleisungen, sondern Konsequenzen aus einem theosophischen Denk-Korsett, in dem Steiner verharrt und das er in den Bereichen der Evolution („Weltentwicklung“ und „Entwicklung der Menschheit“) weitgehend übernommen und kaum modifiziert hat.

Dabei sind Steiners Aussagen über die Juden nur ein besonders signifikantes Beispiel für die Art, wie er alle Kulturen beurteilt: alle Religionen vor der Anthroposophie sind letztlich nur partiell gültig, und damit Relikte einer früheren Zeit, die in der Zukunft überholt sein werden. Daher auch Steiners Angriffe auf den Zionismus, der nach seiner Sicht in das überholte Schema hineinzielt. Erst die Anthroposophie – so der vermessene Anspruch – vermittelt ein universal gültiges Wissen um die Welt und das, was sie im Innersten zusammenhält. Sie soll die geistige Grundlegung für die nächste Stufe der kulturellen Entwicklung sein. So versteht Steiner seine Anthroposophie als „Testamentsvollstreckung“ des Christentums, als „drittes Kapitel des Christentums“¹¹ und weltweit als „große, verständnisvolle Vereinigung, die Synthese der religiösen Bekenntnisse auf der Erde“.¹²

Die heutige Sensibilisierung im Blick auf die Herabsetzung des Judentums ist sicher ein wesentliches Resultat der historischen Entwicklung nach Steiner. Seine Aufforderung an die Juden, ihre kulturelle und religiöse Identität aufzugeben und seine Hoffnung auf eine baldige kulturelle Erledigung des Judentums wirken unerträglich angesichts der Geschehnisse des Holocaust. Das gilt ebenso für die Schriften von Schülern, die Steiners Anschauungen in den antisemitischen Kontext gebracht haben (zum Beispiel Ludwig Thieben, *Das Rätsel des Judentums*, 1930, mit der berüchtigten Einleitung von Thomas Meyer 1991).

Für die Entwicklungen des Antisemitismus während des sog. Dritten Reichs ist Steiner zwar nicht verantwortlich zu machen, jedoch die weit verbreitete „Ariosophie“¹³ seiner Zeit – die mythische Verherrlichung der Arier – hinterließ auch in der Anthroposophie deutliche Spuren, ganz gleich, ob der Begriff der „Wurzelsasse“ irgendwann gegen den der „Kulturstufe“ eingetauscht wurde. Es war dieselbe Ariosophie, aus deren Dunstkreis auch der vernichtende gewalttätige Antisemitismus der Nazizeit Nahrung bezog.

Es soll keineswegs verschwiegen werden, dass auch die Kirchengeschichte bis in die Gegenwart hinein zahlreiche Formen des Antijudaismus kennt. Aber hier wird seitens der Kirchen und der Theologie nicht tabuisiert und auch nicht beschönigt, sondern kritisch aufgearbeitet – von Kirchenhistorikern und von allen anderen, die

bereit sind, sich in die Quellen einzuarbeiten. Hier werden die Versäumnisse der eigenen Vergangenheit und auch problematische Denkstrukturen beim Namen genannt.

Es ist höchste Zeit für die heutige Anthroposophie, sich von den antijudaistischen Aussagen Steiners zu distanzieren und damit in ein kritisches Verhältnis zu ihrem Gründer einzutreten. Das wäre gewiss leichter, wenn es sich um persönliche Entgleisungen handelte. Es ist eine schwere Aufgabe, weil letztlich die ganze Theorie der geistigen Evolution und die Zuweisung von jeweils dienenden Aufgaben der Völker zur Disposition stehen muss – und das heißt: die Behauptung einer geistigen Evolution der Menschheit, wie sie von Steiner geschaut wurde. Aber ohne solche grundsätzliche Selbstverständigung werden die kritischen Anfragen nicht enden.

Anmerkungen

- ¹ Der Artikel geht auf Vorträge zurück, die vor der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ in Paderborn und Bielefeld gehalten wurden.
- ² Der Zwischenbericht liegt auf deutsch vor unter dem Titel: Anthroposophie und die Frage der Rassen, Info3-Verlag, Frankfurt a.M. 1998. Über die Zusammensetzung der Kommission informiert das Vorwort.
- ³ Die Kommission hat 50 Passagen als erklärungsbedürftig eingestuft, 12 weitere als – nach heutigen Maßstäben – diskriminierend.
- ⁴ Z.B. Manfred Leist, Lorenzo Ravagli, Hans-Jürgen Bader, „Rassenideale sind der Niedergang der Menschheit“. Anthroposophie und der Antisemitismusvorwurf, hg. vom Bund der Freien Waldorfschulen, Stuttgart, 2. Aufl. Juni 2001.
- ⁵ Die Vorbereitung kulminiert in der Geburt zweier Jesusknaben – der eine, von dem Lukas erzählt, umschwebt von der Aura des Buddha, der andere, von dem Matthäus erzählt, als Inkarnation der ewigen Individualität des Zarathustra. Auch diese Weltreligionen erhalten ihren Platz in der Vorgeschichte des – wohlgermerkt: anthroposophischen! – Christentums. Als der lukanische Jesus im Alter von zwölf Jahren von seinen Eltern mitgenommen wird zum Tempel in Jerusalem, kommt es zu einer „Ich-Umlagerung“: das Ich des Zarathustra verlässt den matthäischen Jesus und geht in den lukanischen ein, der daher seinen Eltern wie verwandelt erscheint. Alle weiteren biblischen (und anthroposophischen)

- Berichte handeln nun von diesem Jesus, der andere Knabe stirbt. Bei der Johannestaufe verlässt das Zarathustra-Ich den Jesus und die Christuswesenheit (der Sonnengeist) senkt sich in Jesus hinein.
- ⁶ GA 342, 100; Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken I. Anthroposophische Grundlagen für ein erneuertes christlich-religiöses Wirken (1921), Dornach 1993.
- ⁷ Dazu grundlegend: Klaus von Stieglitz, Die Christosophie Rudolf Steiners, Witten/Ruhr 1955.
- ⁸ Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium, GA 148.
- ⁹ „Rassenideale sind der Niedergang der Menschheit“. Anthroposophie und der Antisemitismusvorwurf, 2. Aufl. Juni 2001, hg. vom Bund der Freien Waldorfschulen (im Internet veröffentlicht).
- ¹⁰ Im Gegensatz dazu steht die „komplizierte Aura eines europäischen Kulturmenschen“, in: Rudolf Steiner, Grundbegriffe der Theosophie, hier zit. nach: Wiederverkörperung. Themen aus dem Gesamtwerk Bd. 9, ausgewählt von Clara Kreutzer, Stuttgart 1982, 64.
- ¹¹ Das Johannes-Evangelium, 179 und 213.
- ¹² Rudolf Steiner, Christologie. Anthroposophie – ein Weg zum Christusverständnis, Vorträge, ausgewählt von Heten Wilkens (Themen aus dem Gesamtwerk, Bd 14), Stuttgart 1986, 92.
- ¹³ Vgl. Harald Baer, Arischer Rassenglaube – gestern und heute, EZW-Text 129, Stuttgart 1995.

INFORMATIONEN

GESELLSCHAFT

Kritik an Staatsakt für Augstein. Mit einem Offenen Brief hatten zahlreiche Organisationen der Konfessionslosen gegen den Staatsakt für Rudolf Augstein protestiert, der am 25. November 2002 in der Hamburger Hauptkirche St. Michaelis stattgefunden hat. Zu den Unterzeichnern gehörten die „Freien Humanisten Hamburg“, der „Dachverband freier Weltanschauungsgemeinschaften“, der „Deutsche Freidenker Verband“, der „Verband Freier Weltanschauungsgemeinschaften Hamburg“ und der „Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten“. In dem an den Ersten Bürgermeister und den Senat der Hansestadt Hamburg adressierten Schreiben heißt es, dieser Staatsakt in einer Kirche sei „keine Ehrung, dies ist eine Verhöhnung des Verstorbenen, seiner Weltanschauung und seines Lebenswerkes“.

Die Absender weisen darauf hin, dass Augstein bereits 1968 aus der Kirche ausgetreten sei und zitieren aus dem Vorwort zur Neuauflage seines Buches „Jesus Menschensohn“ von 1999, wo er gleich eingangs klar stellt: „Spekulationen darüber, dass ich – inzwischen 75 Jahre alt – die viel beschworene Umkehr vorgenommen und mich nun eines besseren besonnen hätte, gar in den ‚Schoß der Kirche‘ zurückkehren würde, dürften sich nach der vorliegenden Lektüre erübrigen.“ Erwähnt wird auch eines seiner letzten Interviews, in dem Augstein seine Distanz zum christlichen Glauben nochmals bekräftigt hat. Auf die Frage, ob er an Gott glaube, gab er zur Antwort: „Nein. Ich kenne die Evangelien und die echten Briefe des Apostel Paulus. Ich glaube nicht an die Auferstehung irgendeines Toten,

und dann muss ich mich damit weiter auch gar nicht beschäftigen.“

Die Konfessionslosenverbände nahmen daran Anstoß, dass die offizielle Trauerfeier in einer Kirche stattfand und sahen darin einen Verstoß gegen die weltanschauliche Neutralität des Staats. Diesem Argument war verschiedentlich mit dem Einwand begegnet worden, der Staatsakt in einer Kirche sei keine kirchliche Veranstaltung. Die Absender des genannten Briefes wiesen jedoch darauf hin, dass der Hauptpastor des Hamburger Michel in der Tageszeitung „Die Welt“ bereits vorab erklärt hatte, er wolle „zu Ehren des Verstorbenen, der nicht an die Auferstehung glaubte, von der christlichen Auferstehung predigen“ – was jedoch so nicht geschah. Er würdigte den Verstorbenen und sein Lebenswerk aus kirchlicher Perspektive. In diese Perspektive gehört die in seiner Predigt zum Ausdruck gebrachte Überzeugung, dass Gott auch an die glaubt, die „nicht an ihn glauben wollen oder können“ und dies gelte „auch für den, der den Glauben für ein Herrschaftsinstrument einer Kirche hält, die die Menschen unfrei und klein macht“.

Bereits im Vorfeld des genannten Schreibens und der geplanten Feierlichkeiten hatten Vertreter der Konfessionslosenverbände mit der Hamburger Senatskanzlei Kontakt aufgenommen. Von dort war ihnen mitgeteilt worden, dass „der Senat sich nicht mit der Religionszugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit seiner Ehrenbürger befasst“ und folglich „die Kirche der anzunehmende Ort“ sei. Die Kritiker hielten dagegen: „Warum, fragen sich zu Recht die konfessionsfreien Bürger und Bürgerinnen (immerhin ist über ein Drittel der Hamburger Bevölkerung konfessionsfrei), ist eigentlich die Kirche immer ‚der anzunehmende Ort‘? Wo doch lediglich 54 % der Hamburger noch einer der beiden großen christlichen Kirchen angehören.“

Interessant ist die weitere Argumentation: „Indem der Senat die Trauerfeier für seinen konfessionsfreien Ehrenbürger Augstein als Gottesdienst zelebrieren lässt, grenzt er entweder die konfessionsfreien Bürgerinnen und Bürger von einer Teilnahme systematisch aus, oder nötigt diese, sich zu Ehren des Gedenkens eines Konfessionsfreien einer religiösen Kulturhandlung zu unterwerfen und erklärten kirchlichen Missionsabsichten auszusetzen.“ Die Absender verweisen darauf, dass der Regierende Bürgermeister am 14. November 2002 bei der Abschlussveranstaltung zum Hamburger „Tag der Weltreligionen“ ausgeführt hat: „Das Miteinander von Religionen erzeugt Respekt vor den Werten anderer. Der interreligiöse Dialog trägt zu mehr Menschlichkeit und Versöhnung bei.“ Auf dem Hintergrund dieser Worte forderten die Absender den Senat auf, „diesem Anspruch auf Respekt vor den Werten anderer auch im Hinblick auf die Konfessionsfreien endlich gerecht zu werden. Daher sollte die staatliche Trauerfeier für das Nichtkirchenmitglied, den Christentumskritiker Rudolf Augstein eine weltanschaulich neutrale Gestaltung bekommen, die das Andenken des Verstorbenen wirklich ehrt und es nicht verhöhnt und auch der Unterschiedlichkeit der Weltanschauungen der Bevölkerung gerecht wird!“

Die Diskussion offenbarte unterschiedliche Interessenslagen: Die Verbände der Konfessionsfreien machten mit ihrem „Offenen Brief“ deutlich, dass sie sich als Anwalt der Konfessionslosen profilieren wollen, was ihnen zweifellos bis zu einem gewissen Grade auch gelungen ist. Selten hat eine Aktion der Konfessionslosenverbände vergleichbare Resonanz gefunden: So haben zahlreiche Tageszeitungen den Offenen Brief (zumindest auszugsweise) zitiert bzw. die dort aufgeführten Argumente wurden bis in die

Wortwahl von den Medien übernommen, auch wenn mitunter nicht näher auf die summarisch genannten „Kritiker“ eingegangen wurde. Das Thema Augstein war klug gewählt, mit Blick auf ihre geringe Mitgliederzahl erstaunt dennoch, wie scheinbar mühelos es den Konfessionslosenverbänden gelungen ist, ein wichtiges Thema in die Debatte zu bringen. Sie werden sich also ermutigt sehen, auch in Zukunft öffentlichkeitsrelevante Themen zu besetzen.

Nachdenklich stimmen sollte an dieser Auseinandersetzung, dass die Klage von der falschen Seite kam. Eigentlich hätten engagierte Christinnen und Christen ihre Stimme dagegen erheben müssen, dass für den scharfzüngigen Kirchen- und Gotteskritiker in einem Gotteshaus eine große Gedenkveranstaltung mit gottesdienstlichen Elementen zelebriert wurde. Nichts gegen einen Staatsakt! Ohne Augstein und den *SPIEGEL* wäre die politische Kultur der Bundesrepublik wahrlich blasser. Aber hätte man nicht mehr Respekt vor der erklärten Weltsicht Augsteins zeigen können? Wie ernst nimmt die Kirche ihre Kritiker – wie ernst nimmt sie sich selbst?

Andreas Fincke

Politisches von „Fürbitte für Deutschland“. Einen überraschend starken politischen Akzent hatte die Ausgabe 3/2002 des Rundbriefs von „Fürbitte für Deutschland“, die kurz nach der Bundestagswahl erschienen ist. Die charismatisch geprägte Gebetsbewegung forderte darin zum dringlichen Gebet auf gegen eine vermeintliche „islamische Infiltrationsstrategie in die politischen Machtzentren unseres Landes“. Ohne Bezugnahme auf politische Ereignisse oder Vorgänge wurde „der langfristig angelegte Plan des Islam, unsere Nation zu übernehmen“ beschwo-

ren und dies als „Bedrohung durch den Geist des Antichristen“ charakterisiert. Demgegenüber hofft die Bewegung auf eine „neue Reformation, die nicht nur die Gemeinde, sondern auch den politischen Raum erfassen wird“.

Eine Ahnung vom Charakter dieser politischen Erweckung vermittelten des Weiteren die etwa gleichzeitig veröffentlichten „Gebets-Mails“ vom Oktober und November 2002. In deren Mittelpunkt stand die Kritik an der übermäßig hohen Steuerlast („Abgabenjoch“), die insbesondere Handwerker und Mittelstand in ihrer Existenz bedrohe. Diese Klage ist im Raum der Politik nicht neu, auch nicht die Forderung nach „attraktiven Rahmenbedingungen für Unternehmertum“. Dass dieser Wunsch aber nicht nur als Gebet formuliert, sondern zugleich als „klarer Impuls vom Herrn“ gekennzeichnet wird, ist freilich überraschend. Zweifellos muss sich die Politik angesichts einer andauernden schwierigen wirtschaftlichen Situation in besonderer Weise dem Mittelstand zuwenden, es ist jedoch befremdlich, wenn sich öffentliche Gebetsanliegen auf Wirtschaftsfragen oder auf die Abwehr nichtchristlicher Religionen reduzieren.

Andreas Fincke

NEUHEIDENTUM / OKKULTISMUS /
SATANISMUS

Es wird leer unter dem Dach: Interne Differenzen und personelle Veränderungen bei *Concilium GENA*. (Letzter Bericht: 9/2002, 282f) Für neue Irritationen und heftige Diskussionen in der okkult-magischen Szene hat der Austritt der umstrittenen *Thelema Society* (TS) und des mit ihr freundschaftlich verbundenen *Vidar/Vali-Bundes* aus dem Dachverband gesorgt. Die internen Auseinandersetzungen haben auch zu personellen Konsequenzen bei

Concilium GENA geführt: Der bisherige Vorsitzende, Federico Tolli, und drei weitere Mitglieder des Vorstandes traten während der Mitgliederversammlung am 5. Oktober 2002 in Bergen/Dumme geschlossen zurück.

Zu den Hintergründen: Noch in der Nacht teilte der führende Kopf der TS, Michael D. Eschner, im thelemitischen Internet-Diskussionsbereich von *New Aeon City* mit: „Die TS ist am heutigen Tag aus dem Dachverband *Concilium GENA* ausgetreten. Grund: Dem Vorstand des DV [Dachverbandes; M.P.] zur Verfügung gestellte vertrauliche Unterlagen wurden im Web veröffentlicht. Das verantwortliche Vorstandsmitglied konnte eindeutig identifiziert werden. Die TS stellte daraufhin einen Mißtrauensantrag gegen dieses Vorstandsmitglied. Der Mißtrauensantrag wurde von der Mitgliederversammlung abgelehnt. Obwohl das Abstimmungsverhalten der meisten Stimmberechtigten, wie sich im Nachhinein herausstellte, auf einem Mißverständnis zu basieren schien, lehnen wir es ab, daß der absolut inakzeptable Vertrauensbruch des betreffenden Vorstandsmitglieds nicht eindeutig als solcher gekennzeichnet wird.“

Nähere Informationen über den Ablauf der Ereignisse liefert eine Pressemitteilung, die am 20. Oktober 2002 von der *Pansophischen Gesellschaft* in Hamburg (Vorsitzender: Federico Tolli) verbreitet wurde. Auslöser für den Streit war offensichtlich die Einschätzung eines Gerichtsurteils des Amtsgerichtes Dannenberg vom 15. April 2002: „Ein Mitglied der TS wurde wegen Anstiftung zur Nötigung zu einer Geldstrafe verurteilt. Das Gericht war der Meinung, dass ein TS-Mitglied aufgrund der Nötigung des verurteilten Mitgliedes zu ‚üblichen‘ Praktiken, so die Kammer, mit körperlicher Gewalt gezwungen wurde.“ Der Vorstand des Dachverbandes setzte „eine Kommission zur Untersuchung die-

ses Falles“ ein. Unter der Leitung von Arndt Pipert kam diese Kommission zum Ergebnis, dass dieses Urteil „nahe an Rechtsbeugung“ grenzen und „in keinem Fall die wahren Zustände in der TS“ widerspiegeln würde. Dieser Auffassung soll Tolli, den die Pressemitteilung an späterer Stelle als „Theologen“ titulierte, sich widersetzt haben, indem er auf weitere Aussagen (v.a. „von staatlichen und kirchlichen Stellen“) hinwies, die die Auffassung der Richter untermauerten. Offensichtlich sei die Auseinandersetzung schließlich eskaliert: „Der Streit spitzte sich zu, als die schriftliche Urteilsverkündung inklusive des persönlichen Anschreibens des Amtsgerichtes an das angeklagte Mitglied auf einem öffentlichen Forum im Internet publiziert wurde. ... Daraufhin beschuldigte die TS den Vorsitzenden Tolli an dieser zweifelhaften Veröffentlichung beteiligt zu sein. Da Kommission und zwei weitere Vorstandsmitglieder von der TS das schriftliche Urteil nebst Anschreiben erhielten, ging die TS von einem Vertrauensbruch aus und forderte in einem Misstrauensantrag von der MV [Mitgliederversammlung; M.P.] die Absetzung des Vorsitzenden. Dieser [Tolli; M.P.] gab zu, dass ihm die Unterlagen bei einem Umzug abhanden gekommen wären, bestritt jedoch jegliche Beteiligung an der Veröffentlichung und reichte aus beruflichen und wegen Wandlung seiner Weltanschauung seinen Rücktritt ein.“ Völlig kampfflos wollte Tolli das Feld allerdings nicht räumen. Er forderte von der Gruppe um Eschner „ein öffentliches Bekenntnis zu vergangenen Fehlern und eine Erklärung, dass Praktiken wie Ekeltraining und erzwungener Beischlaf nicht mehr durchgeführt werden in der TS“. Aus der Sicht der *Pansophischen Gesellschaft* bzw. Tolli stellt sich der weitere Verlauf der Mitgliederversammlung so dar: „Dem widersprach die TS mit der Erklärung Michael Eschners, dass solche

Praktiken, wie in der Urteilschrift dargelegt, nie stattfanden.“ Offensichtlich konnte sich die TS im Dachverband mit dem Versuch nicht durchsetzen, Solidarität einzufordern und Tolli als Vorsitzenden „unehrenhaft“ zu entlassen. Mit der TS ist auch der *Vidar/Vali-Bund* aus dem Dachverband ausgetreten. Die inhaltlichen Differenzen in diesem dispergierenden Milieu, auf die hier schon öfter hingewiesen wurde, scheinen für diesen internen Trennungsprozess den Ausschlag gegeben zu haben. Für den *Vidar/Vali-Bund* ließ „Nordolf“ am 11. Oktober 2002 im Internet verlauten: „Die Ziele des Vidar/Vali-Bundes und des Dachverbandes erschienen uns über Monate hinweg immer unvereinbarer. Viele Mitgliedsgruppen hatten das Interesse, einen gesellschaftsfähigen Okkultismus zu etablieren, also sich ein ‚gemütliches‘ Plätzchen in der bürgerlichen Gesellschaft einzurichten. Dies ist aber definitiv nicht das Ziel des Vidar/Vali-Bundes. Uns wäre es im Dachverband eher darum gegangen, mit okkulten/spirituellen Ideen in die Gesellschaft einzugreifen und den Okkultismus/Spiritualität auch als Kraft zu verstehen, der diese Gesellschaft verändern kann.“

Die Neuwahlen bei Concilium GENA brachten folgendes Ergebnis: Neuer Vorsitzender ist Michael Hamm aus Wiesbaden, neuer Pressesprecher Ralph Gerlach aus Dortmund, neuer Schriftführer ist Nico Zandomeneghi aus Köln, das Amt des Kassenwartes versieht weiterhin Hans Georg Illig aus Mannheim. Als weitere Vorstandsmitglieder wurden Iris Maier aus Udenheim und Berthold Röth aus Worms im Amt bestätigt. Derzeit sind – so die Pressemitteilung – im Dachverband neun „Gruppen, Logen und Organisationen aus dem okkulten und naturreligiösen Spektrum vertreten“. Weitere Aufnahmeanträge würden vorliegen. Die offizielle Internetseite www.concilium-gena.org (Stand:

29.10.2002) nennt folgende Mitgliedsgruppen:

Celtsus-Wicca-Medizingesellschaft

Communitas Saturni

In Nomine Satanas

Loge Chiron

Maya Nahual Tradition (Yok'ha Maya)

Pansophische Gesellschaft

Reformierter Alter und Universeller Ritus (R.A.U.R.)

Saturngesellschaft Deutschlands

Tyrclach Vikings.

Matthias Pöhlmann

BUDDHISMUS

Tibetische Lamas im Internet. Neuerdings gibt es im Internet unter www.tibetanlama.com eine Art Archiv, in dem das Leben und Werk bedeutender tibetischer Lamas der Gegenwart dokumentiert werden soll. Bemerkenswert daran ist allein schon die Tatsache, dass dabei alle vier wichtigen Schulen des tibetischen Buddhismus quasi unter einem digitalen Dach versammelt sind und damit der Forderung des Dalai Lamas nach Gleichberechtigung und Versöhnung der vier großen Lehrtraditionen Rechnung getragen wird. Das Projekt hat daher auch den ausdrücklichen Segen des Dalai Lamas sowie der Abteilung für Religion und Kultur der tibetischen Regierung im Exil. Lanciert wurde es anlässlich des Kalachakra-Rituals in Graz.

Das Angebot soll vor allem zur Unterscheidung von authentischen und selbsternannten Lamas und Linienhaltern beitragen, auch wenn auf eigene Wertungen verzichtet wird. Karma Geleg Yuthok, der Sekretär der Abteilung für Religion und Kultur, erklärte dazu: „Spirituelle Schüler in die Fänge von falschen Lehrern und Lehren geraten zu lassen, ist – selbst wenn es ohne Absicht geschieht – ein großes Problem und eine schwere Sünde.“ Den

Tibetern scheint also (endlich!) bewusst geworden zu sein, dass durch die Zerstreuung ihres Volkes im Exil die strenge soziale Kontrolle der religiösen Ausbildung kaum noch existiert und deshalb in der Frage der Authentizität von Lamas und Linienhaltern großer Handlungsbedarf besteht. Im Moment befindet sich das Internet-Archiv zwar noch im Aufbau, es ist aber geplant, die Texte in sechs weiteren Sprachen, darunter Tibetisch und Deutsch, sowie herunterladbare und immer wieder aktualisierte Audiodateien von Belehrungen anzubieten. Initiiert wurde die Website von Sonam Topgyal, einem in Indien tätigen tibetischen Unternehmer.

Christian Ruch, Zürich

OFFENBARUNGSSPIRITUALISMUS

Gründer der St. Michaelsvereinigung verstorben. (Letzter Bericht: 6/1990, 166-169) Im Alter von 82 Jahren ist am 26. September 2002 Paul Kuhn, der Begründer des *St. Michaelswerkes* (Eigenbezeichnung; andere Bezeichnung: St. Michaelsvereinigung), im thurgauischen Dozwil (Schweiz) verstorben. Wie die Gemeinschaft auf ihrer Internetseite mitteilt, erlag er „nach jahrelangem Leiden seinen Altersbeschwerden.“¹ Paul Kuhn wurde am 10. Januar 1920 im schweizerischen Romanshorn geboren und wuchs im evangelisch-reformierten Glauben auf.² Im Anschluss an die Sekundarschule absolvierte er eine Gärtnerlehre. Im Alter von 22 Jahren heiratete Kuhn. Aus der Ehe gingen eine Tochter und zwei Söhne hervor. Zwischen 1952 und 1962 betrieb Kuhn einen Laden für Gemüse, Zierfische und Singvögel. Während dieser Zeit wuchs bei ihm das Interesse an übersinnlichen Themen. Er bildete sich nebenberuflich zum Coué-Lehrer aus und begann über diese Autosuggestionemethode, die der französische

Apotheker und Psychotherapeut Emile Coué (1857-1926) entwickelt hatte, auch Vorträge zu halten. 1965 kam es zum Bruch mit der Coué-Bewegung, weil Kuhn zwei Frauen als Medien, durch die Engel und Heilige sprachen, in seine Beratungstätigkeit mit einbezogen hatte. Das Medium Maria Gallati (1919-1988), eine durch den traditionalistisch-marianischen Katholizismus geprägte Frau, übte einen nachhaltigen Einfluss auf das allmählich sich abzeichnende Glaubenssystem aus. 1971 entstand das heutige Zentrum, der „Gnadenort“, in Dozwil. Hier hielt Kuhn als „Priester“ der Gemeinschaft regelmäßig „Messfeiern“ ab, die von Anhängern aus der Deutschschweiz und dem benachbarten Ausland besucht wurden. 1974 tritt die Gemeinschaft offiziell unter dem Namen *Ökumenische St. Michaelsvereinigung* auf. Kuhn gilt als Reinkarnation des Apostels Paulus. In den achtziger Jahren spielten apokalyptische Botschaften für die Gruppe eine immer größere Rolle. Nach dem Tod des Mediums Gallati am 16. Januar 1988 kam es zur Krise. Die apokalyptischen Töne nahmen in den Botschaften zu. Der Weltuntergang wurde für den 8. Mai 1988 erwartet. An diesem Tag kam es in Dozwil zu Krawallen. Die Autorität der prophetischen Personen war durch die Fehlprognose zutiefst erschüttert worden. Neue Prophetinnen begannen sich hervorzutun, so etwa Monika Hofer aus Bayern. Sie stand bereits vor Gallatis Tod in Kontakt mit der Gruppe, verließ sie aber Anfang der 90er Jahre wieder. Paul Kuhn legte das Werk Anfang der 90er Jahre in andere Hände. Seither leitet der pensionierte Kantonsschullehrer Ulrich Aeberhard, der sich als Evangelist „Matthäus“ betrachtet, die Gemeinschaft. Er soll seit mehr als zehn Jahren über automatisches Schreiben, das die Gemeinschaft als „Geistgeführtes Schreiben“ betrachtet, neue Offenbarungen empfangen.

Seit den gravierenden Ereignissen von 1988 hat sich die Gemeinschaft stärker dem missionarischen Anliegen geöffnet. Die neuoffenbarische Gemeinschaft ist vor allem im deutschsprachigen Bereich aktiv und zählt rund 4000 Anhänger. Die Naherwartung spielt nach wie vor eine große Rolle. Allerdings ist nicht mehr vom Weltuntergang, sondern von der „Zeitenwende“ die Rede. Im Internet heißt es: „Auch die Offenbarungen des Gnadenortes St. Michael beinhalten Aussagen zur Zeitenwende. Zeitenwende bedeutet aber nicht Weltuntergang. Die Offenbarungen Gottes aus dem Gnadenort St. Michael erläutern die Zeitenwende als Erneuerung der heutigen krisenbelasteten, oft chaotischen Welt. Sie bewirken eine Rückbesinnung des Menschen auf ursprüngliche Werte, die Entthronung des materialistischen Denkens. Sie gebieten dem zerstörerischen Handeln an der Schöpfung Einhalt und fördern das Zurückfinden des Menschen zu ethischen und moralischen Werten und zur Einheit im Glauben in Harmonie mit den kosmischen Gesetzen.“ Der Pressesprecher des St. Michaelswerkes, Thomas Graber, hat inzwischen angekündigt, die Vereinigung werde demnächst einen Nachruf auf Paul Kuhn veröffentlichen, „der den Medien unter der Bedingung zur Verfügung gestellt wird, dass sie die Fehler der Vergangenheit endlich ruhen lassen.“

1 Vgl. hierzu die Internetpräsenz der Gemeinschaft: www.benedicite.ch und www.st-michael.ch.

2 Weiterführende Informationen: Joachim Müller, Art. Michaelsvereinigung, in: H. Gasper/J. Müller/F. Valentin (Hg.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Freiburg i. Br. 2000, 678-680; ders., *Neue Botschaften des Himmels? Die Michaelsvereinigung in Dozwil, Fribourg 1994*; Oswald Eggenberger, *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen*, Zürich 1994, 197f.; Hans-Jürgen Ruppert, *Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist?*, Wiesbaden 1990, 125-127 – Kritische Informationen im Internet: www.relinfo.ch/dozwil.

Matthias Pöhlmann

BÜCHER

Andreas Benk, *Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2000, 280 Seiten, 24,50 €.

Der Autor lehrt zur Zeit als Privatdozent Katholische Theologie / Religionspädagogik an der PH Heidelberg und an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen. Die vorliegende Arbeit ist seine leicht überarbeitete Habilitationsschrift, die 1999 von der Kath.-Theologischen Fakultät Tübingen angenommen und dann mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt wurde.

Bereits im Vorwort benennt Andreas Benk das Ziel seiner Untersuchung, er möchte die „Ausgangssituation der Theologie für den Dialog zwischen Theologie und moderner Physik ... verbessern“ (9). Methodisch legt er keinen weiteren Kategorisierungsvorschlag zum Verhältnis „Glaube und Naturwissenschaft / Science and Religion“¹ vor. Er möchte insbesondere nach adäquaten und richtungsweisenden *philosophischen* Deutungen der beiden großen physikalischen Theorien des 20. Jahrhunderts fragen: d. h., der allgemeinen und speziellen Relativitätstheorie, die untrennbar mit dem Namen Albert Einstein verbunden ist (Darlegung der wichtigsten physikalischen Erkenntnisse, 45-58), sowie der Quantentheorie, zu der die Namen Max Planck, Nils Bohr und Werner Heisenberg gehören (Darlegung der physikalischen Erkenntnisse, 171-193).

Seine Abhandlung durchzieht die zentrale These, dass erfolgversprechende Aussichten für den genannten Dialog nur auf der Ebene der Philosophie (genauer der Erkenntnistheorie bzw. einer Fundamen-

talontologie) möglich sind; folglich verwirft er ein direktes Anknüpfen der Theologie an Erkenntnisse der modernen Physik ebenso² (17f und passim) wie eine zur Metaphysik gesteigerte Physik (als Beispiele nennt er Stephen Hawking³, Paul Davies⁴ und vor allem Frank Tipler⁵).

Auf den Seiten 59-98 bespricht Benk geläufige Missverständnisse und antisemitisch motivierte Angriffe („arische Physik“) auf die Relativitätstheorie (59-65), bevor er auf ihre philosophischen Deutungen näher eingeht: Von Kantischer Transzendentalphilosophie ausgehend (Raum und Zeit als synthetische Urteile apriori), wird danach gefragt, ob diese grundsätzlich mit den Raum- und Zeitvorstellungen, die im Umkreis der Relativitätstheorie entwickelt wurden, vereinbar sei (72-86), und es wird die Diskussion des Logischen Positivismus („Wiener Kreis“) um die Bedeutung der allgemeinen und speziellen Relativitätstheorie kenntnisreich und prägnant dargestellt (86-95).

Diesen *philosophischen* Deutungen, die in den 20er und 30er Jahren des letzten Jahrhunderts vorgelegt wurden, bescheinigt Benk ein außerordentlich hohes Niveau: „Die von den Vertretern des Logischen Positivismus geführten Diskussionen um die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie und um den damit in Frage stehenden erkenntnistheoretischen Ansatz Kants stoßen damals freilich nicht auf das Interesse der Theologie“ (97).

Diese hier schon leicht anklingende Kritik steigert sich bei Benks Untersuchung der *theologischen* Reaktionen auf die Relativitätstheorie zu einem wahren Feuerwerk (99-170). Im einzelnen werden näher untersucht:

- die Relativitätstheorie als vermeintliche Bestätigung des Glaubens (100-104);
- die katholische Apologetik im Zuge der neuscholastischen Orientierung

(Enzyklika Aeterni Patris von 1879, „Antimodernisteneid“, 105-130);

- die apologetischen Arbeiten Karl Heims (131-146) und
- Ansätze zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Physik und Metaphysik, insbesondere im Keplerbund und bei seinem zeitweiligen Vorstand Bernhard Bavink (147-170).

Die apologetischen Arbeiten K. Heims fungieren für den Autor quasi als Negativfolie für hoffnungsvolle – beinahe zeitgleiche – Neuansätze, die er vor allem im Keplerbund und beim „frühen“ B. Bavink ausgemacht hat. „Heim will den Physikern ein Physiker werden, um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Im Folgenden soll davon abgesehen werden, daß Heim keineswegs die Höhe seiner Zeit zu erreichen vermag und er schon darum seine Absicht nicht realisieren kann.“ (143)

Konkret wirft Benk K. Heim vor, er betrachte die zu Debatte stehende Physik als etwas Feindliches, etwas zu Überwindendes (143), der modernen Physik werde kein erkenntnistheoretischer Wert sui generis zugewiesen. Heim verschärfe die Entgegensetzung von Glaube und Physik, indem er die Physik als „Welt des Unglaubens“ qualifiziert (144). „Die Charakterisierung der neuzeitlichen Physik entspricht nicht deren Selbstverständnis. Der pauschale Vorwurf, daß die klassische Physik [d.h. die Physik von J. Kepler, G. Galilei, I. Newton – M.R.] ihre Absoluta [Raum und Zeit – M.R.] als Götzen verehrt habe und als Alternative zum Glauben aufgetreten sei, ist nicht richtig. [Die genannten Physiker] können die Vorstellung einer absoluten Zeit und eines absoluten Raumes durchaus mit dem Gottesglauben verbinden“ (ebd.). Die unterschiedliche theologische Beurteilung klassischer und moderner Physik, wie sie uns zum Beispiel in der Relativitätstheorie

und der Quantenmechanik gegenübertritt, sei nicht schlüssig, da die moderne Physik ebenfalls Absoluta kenne (Naturkonstanten wie das Plancksche Wirkungsquantum oder die Lichtgeschwindigkeit) (ebd.). Heim begehe den hermeneutischen Fehler, nicht zwischen physikalischer Aussage – wie sie im mathematischen Formalismus niedergelegt sei – und weltanschaulichen Deutungsmöglichkeiten (!) zu unterscheiden. Seine Methode der Anknüpfung an physikalische Ergebnisse, die von spezifischen theologischen Motiven geleitet sei, mache seine theologische Argumentation vom jeweiligen Stand der Naturwissenschaft abhängig (145).

Die aufgeführten Einwände gegen Heims Methode der Auseinandersetzung mit der Physik ließen sich auf dessen „Missionsmodell“ zurückführen (145). Interessanterweise betont Benk in diesem Zusammenhang, dass für ihn der Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft keinesfalls mit dem interreligiösen Dialog vergleichbar sei. Leider führt er diesen Gedanken nicht näher aus. Es wäre interessant zu erfahren, welche einschneidenden methodischen Unterschiede er in diesen Dialogformen sieht.

Als positives Gegenbeispiel zu K. Heim führt der Autor B. Bavink an, dem er in seiner „Frühzeit“ (1920-1928) konzidiert, durch seine Rezeption der Relativitätstheorie ein generell tragfähiges theologisches Modell für den Dialog von Glaube und Naturwissenschaft vorgelegt zu haben. Konstituierende Bestandteile sind nach Benk (153ff): profunde Kenntnis entscheidender naturwissenschaftlicher Erkenntnisse von Seiten der beteiligten Theologen; Freiheit für die naturwissenschaftliche Forschung, begründet durch den Gedanken, die gesamte Natur sei „als Quelle der natürlichen Offenbarung Gottes“ zu begreifen – folglich können Erkenntnisse der Naturwissenschaften als

„schrittweise Aufdeckung der Spuren Gottes in seiner Schöpfung verstanden werden“ –; die kategorische Ablehnung einer Lücken- oder Anknüpfungstheologie, die entweder versucht, aufgrund fehlender naturwissenschaftlicher Kenntnisse Gott als Platzhalter einsetzen zu müssen, oder die im Gegenzug versucht, aus naturwissenschaftlichen Kenntnissen vermeintliche Gottesbeweise oder andere metaphysische Spekulationen konstruieren zu können; die Überlegung, es gebe keine unüberwindliche Dichotomie zwischen Glaube und Naturwissenschaft, eher könnten beide in einer „christlichen Seinslehre“ zu einer harmonischen Einheit gelangen.

Als kritisch schätzt Benk die Überlegungen Bavinks ein, naturwissenschaftliche Erkenntnisse könnten es möglich, aber auch notwendig machen, „Wesentliches“ von „Unwesentlichem“ im christlichen Glauben zu unterscheiden (162). Er zeigt sehr deutlich, dass Bavinks Kriterien hierfür sehr undeutlich sind und nennt als Beispiel den „mittleren“ Bavink (1933-1945), der sich während der NS-Diktatur vermeintlich rassebiologische „Erkenntnisse“ zu eigen machte, um Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden (163ff), und so eine furchtbare Synthese von vorgeblich naturwissenschaftlichem Realismus, Religion und Deutschtum schuf.

In den folgenden Ausführungen diskutiert Benk ausführlich die Bedeutung der Quantentheorie für die moderne Physik (171ff); die Geschichte der Quantentheorie (182ff) und das Doppelspaltexperiment als dasjenige Experiment, welches die Probleme, die das Verstehen der Quantenmechanik bereitet, sehr deutlich vor Augen führt (189ff).

Ausgehend vom Doppelspaltexperiment legt Benk die – auf ein und demselben mathematischen Formalismus beruhenden –

den – dennoch einander völlig widersprechenden Deutungen quantenphysikalischer Prozesse detailliert und verständlich dar (194ff) und fasst dann seine Ergebnisse im Kapitel über „das gewandelte Wirklichkeitsverständnis der modernen Physik“ (212ff) zusammen:

- Die physikalische Wirklichkeit ist unanschaulich.
- Geometrische Aussagen erlauben keine notwendigen Rückschlüsse auf die Struktur der physikalischen Wirklichkeit.
- Der Wirklichkeitsmodus der Eigenschaften von Quantenobjekten ist nicht geklärt.
- Die moderne Physik stößt auf eine Grenze der Objektivierbarkeit.

Benk weist eindringlich darauf hin, dass diese Beobachtungen es erlauben von einem Interpretationspluralismus (218)⁶ innerhalb der Quantentheorie zu sprechen. Für den Dialog von Glaube und Naturwissenschaft ist dieses Faktum insoweit von Interesse, als er am Beispiel von M. Planck („Gott als naturgesetzliche Macht“, 221-226), A. Einstein („Kosmische Religiosität“, 227-232) und W. Heisenberg („Gott als zentrale Ordnung“, 232-239) zu zeigen versucht, welche Herausforderungen und Fragen der wissenschaftlichen Theologie, aber auch dem christlichen Glauben von Seiten der modernen Quantenphysik entstehen. „Die mit der Quantentheorie (wieder) offensichtlich gewordene Einsicht in die grundsätzliche Begrenztheit menschlicher Erkenntnis *kann* den Physikern auch einen Zugang zur Religion eröffnen“ (244). Benk schränkt allerdings zugleich ein, dass mit „Religion“ bei den genannten Physikern eben nicht unbedingt christliche Glaubensaussagen gemeint sind, sondern eher eine grundlegende transzen-

dente Wirklichkeit (245). „Theologie und Naturwissenschaft sind zu einem Dialog [genötigt], in dem die Theologie unter Beweis stellen muß, ob sie das moderne [sich in der Deutung der modernen Physik evozierende M.R.] Bewußtsein überhaupt noch nachvollziehen kann“ (245). An diesem Punkt schließt sich der Zirkel seiner Argumentation.

Um in diesem Dialog als ebenbürtiger Partner zu gelten, müssen nach Benks Ansicht sechs hermeneutische Regeln eingehalten werden (246ff). Diese Regeln sind die Quintessenz der in dieser Arbeit entwickelten Gedankengänge. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (251-274) rundet die Darstellung ab.

Meines Erachtens ist Benks Buch ein wichtiger Beitrag zur Grundlegung des Dialogs von Glaube und Naturwissenschaft, zeigt es doch deutlich die Fallstricke auf, die auf Seite der Theologie lauern. Gleichzeitig ermutigt es, den Dialog mit den Naturwissenschaften zu suchen, ohne sich von vornherein auf theologischer Seite nur auf ethische Fragen festzulegen. Weiterhin gibt Andreas Benk dem Leser ein Instrumentarium an die Hand, populärwissenschaftlich-physikalischen Wildwuchs (Stichwort: „Weltformel“) auf der einen Seite und fundamentalistische Verengungen auf der anderen Seite adäquat zu beurteilen. Man darf gespannt sein, ob der Autor demnächst eine „christliche Seinslehre“ im Dialog mit den Naturwissenschaften vorlegen wird.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die Übersicht unter <http://www.srcourse.ctns.org> der Universität Berkeley für den englischsprachigen Raum.
- 2 In Anm. 47 nennt Benk einige Theologen, die so vorgehen.

- 3 Stephen Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, Hamburg 1991.
- 4 Paul Davies, Gott und die moderne Physik, München 1986.
- 5 Frank Tipler, Die Physik der Unsterblichkeit, München 1994
- 6 Vgl. als einen ersten Überblick hierzu: P. C. W. Davies/J. R. Brown (Hg.), Der Geist im Atom, Frankfurt a. M./Leipzig 1993.

Matthias Roser, Berlin

AUTOREN

Dr. theol. Jan Badewien, geb. 1947, Pfarrer, Direktor der Ev. Akademie Baden und Landeskirchlicher Beauftragter für Weltanschauungsfragen, Karlsruhe.

PD Dr. theol. Ulrich Dehn, geb. 1954, Pfarrer, Religionswissenschaftler, EZW-Referent für nichtchristliche Religionen.

Dr. theol. Andreas Fincke, geb. 1959, Pfarrer, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften.

Dr. theol. Harald Lamprecht, geb. 1970, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens und Geschäftsführer des Evangelischen Bundes, Landesverband Sachsen.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus.

Mag. theol. Matthias Roser, geb. 1964, Religionslehrer an einer Gesamtschule in Berlin-Rudow.

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der Ökumenischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Zürich.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Andreas Fincke, Carmen Schäfer.
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung.
Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 2796-0,
EKK, Konto 660000, BLZ 25060701.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 60100-66, Telefax (07 11) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 17 vom 1.1.2003.

Bezugspreis: jährlich € 30,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 2,50 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

