



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

70. Jahrgang

9/07

**Kreationismus und „Intelligentes Design“
Argumentationshilfen
zur Auseinandersetzung**

**Möglichkeiten und Grenzen
der Religionsfreiheit**

Frauen um Rudolf Steiner

**„Geistiges Familienstellen“ –
Hellingers spirituelle Methode
weiter in der Kritik**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

- Dem Kreationismus argumentativ begegnen** 323

IM BLICKPUNKT

- Burkhard Guntau
Möglichkeiten und Grenzen der Religionsfreiheit
Religiöse Bindung und Verantwortung 325

DOKUMENTATION

- Zum Kreationismus und zur Theorie eines „intelligenten Designs“** 337

BERICHTE

- Helmut Zander
Frauen um Rudolf Steiner
Peter Selg als Historiograph der Anthroposophie 343

INFORMATIONEN

- Psychoszene/Psychotraining**
Bert Hellingers „Geistiges Familienstellen“ in der Kritik 349
- Lorber-Bewegung**
Neuoffenbarungspublizist Wilhelm Kirchgässer
alias Kurt Eggenstein verstorben 350

BÜCHER

- Johannes Kiersch*
Zur Entwicklung der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft
Die Erste Klasse 351
- Reinhard Hempelmann, Johannes Kandel (Hg.)*
Religionen und Gewalt
Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen 353
- Paul Williams*
Mein Weg zu Buddha und zurück
Warum ich wieder Christ bin 357

ZEITGESCHEHEN

Dem Kreationismus argumentativ begegnen. Ein altes und zugleich neues Thema beherrscht derzeit öffentliche Diskussionen und Diskurse: Wie verhalten sich christlicher Schöpfungsglaube und Evolutionslehre zueinander? Lange Zeit war die Aktualität des christlichen Schöpfungsglaubens durch die ökologische Krise bestimmt. Die Frage nach dem Wie der Weltentstehung spielte eine unterordnete Rolle. Angesichts der unverkennbaren Ausbreitung des konservativen Protestantismus gewinnen alte Fragen neue Relevanz. Die Einen freuen sich über die zum Ausdruck kommenden antievolutionistischen Perspektiven in öffentlichen Diskussionen. Die Anderen fragen besorgt, ob die Amerikanisierung der europäischen Religionskultur weiter voranschreitet und welche Folgen dieser Vorgang für die zukünftige Gestalt des Christentums in Europa haben könnte.

Kreationisten sehen zwischen naturwissenschaftlicher Welterkenntnis – wie sie in der Evolutionsbiologie, aber auch in der Astrophysik und der Geologie vorausgesetzt wird – und dem christlichen Schöpfungsglauben einen Gegensatz. Sie sind deshalb darum bemüht, eine alternative „christliche“ Naturwissenschaft aufzubauen. Der primäre Grund für ihre Haltung liegt dabei in ihrem Bibelverständnis. Sie verstehen die Bibel als Buch, in dem u. a. ein irrtumsloses Informationswissen zur Welterschaffung ausgesprochen wird.

Falsch am Kreationismus ist natürlich nicht, dass er an der Autorität der Bibel festhalten und einer atheistischen Weltanschauung etwas entgegensetzen möchte. Problematisch an ihm ist jedoch, dass er den Charakter des biblischen Zeugnisses verkennt. Bereits im Alten Testament sind die Vorstellungen vom Wie der Schöpfung

nicht entscheidend. Verschiedene Vorstellungen von der Entstehung der Welt werden nebeneinander (!) stehen gelassen. Entscheidend ist die Botschaft der biblischen Zeugen. Sie bekennen, dass alles („Himmel und Erde“) aus Gottes Hand kommt. Sie bezeugen, dass Mensch und Welt dazu bestimmt sind, Gott als Schöpfer und Erhalter des Lebens zu loben. Sie unterstreichen, dass Gott ein Gegenüber ist, das angeredet werden kann. Sie weisen darauf hin, dass die Würde eines jeden Menschen in seiner Gottesebenbildlichkeit begründet ist. Der biblische Schöpfungsglaube zielt auf ein Orientierungswissen, nicht primär auf ein naturwissenschaftliches Informationswissen. Nach reformatorischer Theologie darf die christliche Naturerkenntnis nicht getrennt betrachtet werden von den Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen der menschlichen Vernunft überhaupt. Denn die menschliche Vernunft steht unter dem fortdauernden Segen des Schöpfers, obgleich sie nicht in der Lage ist, Gottes Heil zu erkennen.

In dem Konzept vom Intelligenten Design (ID), das wie der Kreationismus antievolutionistisch ausgerichtet ist, wird von der komplexen Struktur der Lebewesen und der Zielgerichtetheit der Natur auf einen intelligenten Planer geschlossen. Wie in den teleologischen Gottesbeweisen wird auf Gott bzw. auf einen Designer und Architekten aus der Welt geschlossen. Vertreter der ID-Bewegung setzen sich dabei über die philosophischen Diskussionen zum Misslingen aller Gottesbeweise hinweg und vergessen – sofern sie christlich ausgerichtet sind – die in der Bibel bezeugte Verborgtheit Gottes. Ein intelligenter Planer ist noch nicht der Gott der Bibel, der sich in der Geschichte des jüdischen Volkes und im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi bezeugt hat. Der biblische Gott ist weltlich nicht notwen-

dig. Er ist „mehr als notwendig“ (Eberhard Jüngel).

Angesichts der Ausbreitung einer materialistischen Weltanschauung und einer radikalen Naturalisierung des Menschen ist der christliche Schöpfungsglaube heute vielfach herausgefordert. Von einzelnen Naturwissenschaftlern wird ein großes Engagement darauf verwandt, die einzigartige Würde und Freiheit des Menschen zu bestreiten. Auf diese Erhebung der Evolutionslehre zu einer umfassenden materialistischen oder esoterischen Weltanschauung muss die christliche Theologie selbstverständlich reagieren. Sie sollte es jedoch anders tun als der Kreationismus. Der christliche Glaube stärkt ein Orientie-

rungswissen, das offen ist für alle Erkenntnisse der menschlichen Vernunft. Die Bibel wird nicht überzeugend ins Gespräch gebracht, wenn ihr Charakter als Glaubenszeugnis zurücktritt und man in ihr einen Vorrat zeitloser, unfehlbarer Fakten sucht und findet. Die naturwissenschaftliche Welterkenntnis kann Gottes Existenz weder beweisen noch widerlegen. Die Sprache des Glaubens und die Sprache der Wissenschaft sind zwei unterschiedliche Sprachen, auch wenn sie sich auf dieselbe Sache beziehen. Der untersuchende Blick des Arztes in das menschliche Auge ist ein anderer als der eines Liebenden.

Reinhard Hempelmann

IM BLICKPUNKT

Der Wandel der religiös-weltanschaulichen Situation in Deutschland schlägt sich auch in verfassungsrechtlichen Neubestimmungen nieder. Nach Meinung von Experten lasse sich eine Entwicklung beobachten, die vom Staatskirchenrecht zum Religionsverfassungsrecht führt. Mit den Hintergründen und den sich daraus für die kirchliche Weltanschauungsarbeit ergebenden Folgen befasste sich die EZW-Jahrestagung für landeskirchliche Beauftragte für Weltanschauungsfragen und Referenten der Kirchenleitungen, die vom 7. bis 9. Mai 2007 in Bad Urach (Württemberg) stattfand. Im Rahmen der Tagung, die unter dem Thema „Religionsrechtliche Auseinandersetzungen“ stand, erläuterte der Vizepräsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Burkhard Guntau, das Verhältnis von Staat und Religion und die Folgen, die sich daraus für die christlichen Kirchen ergeben. Wir danken dem Autor, dass er seinen Vortrag für die Veröffentlichung im MD zur Verfügung gestellt hat.

Burkhard Guntau, Hannover

Möglichkeiten und Grenzen der Religionsfreiheit

Religiöse Bindung und Verantwortung

Jede Religion erhebt den Anspruch, das gesamte Verhalten an ihr auszurichten. Es gibt keine Religion, die ohne Konsequenzen für die Lebensführung wahrhaftig gelebt werden kann. Insofern hat jede Religion stets auch eine politische Dimension. Sie betrifft nicht nur das private, sondern auch das öffentliche Leben. Die offene Gesellschaft westlicher Prägung lebt von der Vielfalt von Basisorientierungen, Meinungen, Lebensvorstellungen, Weltanschauungen und Religionen, deren Beziehungen zueinander im Prozess der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit auf der Grundlage gegenseitiger Toleranz gestaltet werden müssen.

Die Erfahrungen aus der Katastrophe der Religionskriege im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 16. Jahrhundert haben gelehrt, Toleranz als das Komplementärprinzip zur Religionsfreiheit zu begreifen. Religionsfreiheit ist damit per se eine gebundene und nicht eine absolute

Freiheit. Toleranz ist dabei nicht gleichzusetzen mit: alles für richtig halten und jedem Recht geben. Wenn alles gleichgültig ist, wird alles gleichgültig, beliebig und verliert an Bindungs- und Überzeugungskraft. Religiöse Toleranz meint das Aushalten und Austragen von Differenzen in Anerkennung der Gleichrangigkeit. Die freiheitliche, offene Gesellschaft lebt dabei nicht davon, dass man sich gegenseitig in Ruhe lässt; sie braucht die wache, selbstbewusste Toleranz, die den Dialog einfordert, um Antworten auf die die Menschen bewegenden Fragen zu suchen.

Spätestens die Ereignisse des Terrors seit 2001 haben deutlich gemacht, wie unausweichlich der Dialog ist, um die religiöse Toleranz auch in unserem Lande nicht zu gefährden. Sie ist die Voraussetzung für das friedliche Zusammenleben in der pluralen Gesellschaft und für den Frieden zwischen Völkern, Kulturen und Religio-

nen. Sie zu erhalten ist – um Gottes und der Menschen willen – Aufgabe aller Religionen. Die Gewalttaten in Amerika, Europa, der Türkei und islamischen Ländern haben der politischen Klasse klargemacht, dass die tatenlose Hinnahme der Entwicklung religiös begründeter Parallelgesellschaften – wie dies auch in unserem Lande in Bezug auf den Islam in vielen Städten zu beobachten ist – zu einem Nährboden des Fundamentalismus geführt hat. Niemand kann das Recht haben, unter Berufung auf religiöse Regeln oder auf kulturelle Traditionen aus dem jeweiligen Herkunftsland, andere Menschen zu etwas zu zwingen, sie zu töten oder zu verletzen. Gesellschaft, Staat und Religionsgemeinschaften sind heute in besonderem Maße gehalten, ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen und die Rahmenbedingungen der Religionsfreiheit in der freiheitlich-demokratischen Grundordnung unseres Gemeinwesens rechtlich verbindlich zu regeln, in der religiöser Fanatismus keinen Platz hat und haben kann. Das zwingt den Staat zur Wachsamkeit und notfalls zum Handeln. Das Verhältnis von Religion und Staat, von Religion und Politik, von Religion und innerem wie äußerem Frieden ist zum großen Thema geworden, nicht nur für die Kirchen, sondern für die Gesellschaft insgesamt. Auf der Weltbühne treten Verbindungen zwischen Religion und politischer Macht auf, die in Westeuropa überwunden schienen. Dies gilt nicht nur für die sog. islamischen Staaten, sondern auch für die Verbindung von Nationalismus und Religion in osteuropäischen Ländern. Selbst in den USA werden religiöse Überzeugungen zur Legitimation politischer Entscheidungen herangezogen. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Religionsausübung in Deutschland wird damit zur Kernfrage, ob die Entscheidung des Grundgesetzes für die freiheitliche Demokratie, die Trennung von Staat und Kirche

und der damit einhergehenden religiösen Neutralität des Staates, die Anerkennung der Religionsfreiheit für den Einzelnen (Art. 4 GG) wie für die Religionsgemeinschaft als Ganzer (Art. 4, 140 GG) tragfähig ist.

Der freiheitliche Staat ist darauf angewiesen, dass er von seinen Bürgerinnen und Bürgern getragen wird, die sich der Freiheit bewusst sind und sie in Verantwortung wahrnehmen. Die Bereitschaft, dies zu tun, ist dem Menschen nicht angeboren, sondern muss erlernt werden. Die Einstellung zum Gemeinwesen wird bei aller Pluralität maßgeblich von Elternhaus, Kindergarten, Schule und den Religionsgemeinschaften geprägt, denen Eltern und Kindern angehören. Ihnen stehen die „heimlichen Erzieher“ gegenüber, unter denen das Internet und die Massenmedien eine dominierende Rolle einnehmen. Die christlichen Kirchen stellen sich daher heute ihrem seit jeher gegebenen Bildungsauftrag in verstärkter Weise. Es kommt nicht von ungefähr, dass sie zu den größten Trägern von Kindergärten gehören und dass evangelische wie katholische Schulen sich einer größeren Nachfrage gegenübersehen, als sie an Schülerinnen und Schülern aufnehmen können. Die von ihrem christlichen Gewissen geleiteten Bürger und Bürgerinnen sind es, die in freier Entscheidung als persönliche Tugend christliche Werte in Staat und Gesellschaft vertreten und sich ihrer Verantwortung für die Gesellschaft stellen. Die Kirchen stehen zu ihrer öffentlichen Verantwortung und suchen „der Stadt Bestes“, wie es beim Propheten Jeremia (Kap. 29,7) heißt. Sie sehen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches an, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist. Die EKD hat sich 1985 in der Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der

Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ eingehend mit dem Verhältnis der evangelischen Kirche zur Bundesrepublik Deutschland befasst. Sie kommt zu der zutreffenden Feststellung, dass nur eine demokratische Verfassung und die Trennung von Staat und Religion der Menschenwürde entsprechen können. Die Kirchen träumen von keinem christlichen Gottesstaat. Sie stehen auf dem Boden der freiheitlichen Gesellschaftsordnung.

Diese Grundhaltung gilt nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit für alle Religionen. Ein unkritisches Sympathisieren mit der multireligiös gewordenen Gesellschaft in Deutschland ist vor diesem Hintergrund naiv und schädlich. Demokratie setzt zwar Pluralismus voraus; dieser ist jedoch an Grenzen gebunden. Dies ergibt sich schon daraus, dass in der freiheitlichen Demokratie nicht eine Wahrheit alle anderen Überzeugungen verdrängen kann. Die Freiheit des einen darf nicht zur Unfreiheit der anderen werden. Die Pluralität erfährt ihre Grenzen um der Freiheit der Menschen willen an den Menschenrechten, die den Menschen erst zum Menschen machen und ihn zur Freiheit befähigen. Die grundrechtlich geschützte Freiheit hat nicht aus sich heraus Bestand. Sie ist ein Angebot an zur Freiheit berufene und befähigte Bürgerinnen und Bürger, für das geworben und eingetreten werden muss. Hieraus ergeben sich zwangsläufig Anfragen an die Religionsgemeinschaften:

- Wie stehen sie zum Einsatz von Gewalt?
- Welche Einstellung haben sie zum Andersgläubigen?
- Wie stehen sie zur Gleichheit von Mann und Frau in Familie und Gesellschaft?
- Wie stehen sie zur Wahrnehmung demokratischer Rechte und zur Übernahme von Verantwortung?
- Erkennen sie die Menschenrechte und damit die Religionsfreiheit an?

Es werden Antworten erwartet und eindeutiges Handeln. Spätestens seit der Konfrontation mit dem gewaltbereiten, religiös verbrämten Fundamentalismus ist es unausweichlich, Religionen mit der Kraft zu kritischer Unterscheidung zu begegnen und zu fordern, dass sich die Religionsgemeinschaften von Hasspredigern trennen und Indoktrinationen aufgeben, die sich gegen die freiheitliche, offene Gesellschaft richten. Es ist heute an anderen Religionen – wie insbesondere dem Islam – sich in das freiheitliche System des Religionsverfassungsrechts des Grundgesetzes wie des Rechts der Europäischen Union einzubringen.

Verfassungsrechtliche Garantie der Religionsfreiheit

Die Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Deutschland ist die freiheitliche, demokratische Grundordnung unseres Staatswesens, die durch Gewaltenteilung, Vergabe politischer Macht auf Zeit, die parlamentarische Verantwortung der Regierung, die Geltung der Grundrechte und die Installierung der Verfassungskontrolle durch das Bundesverfassungsgericht gekennzeichnet ist. Der innere Frieden in diesem Gemeinwesen verlangt von allen Gliedern der Gesellschaft, dass die elementaren Grundlagen, auf denen das Ganze beruht, von jedermann akzeptiert werden. Im demokratischen Rechtsstaat gibt es das Recht auf Unterschiede, aber es kann kein unterschiedliches Recht geben. Die damit verbundene Problematik ist durch das Entstehen der multireligiösen Gesellschaft deutlicher hervorgetreten, was aber nichts daran ändert, dass keine Ausnahmen (etwa zugunsten der Scharia) von der für alle geltende Rechtsordnung zulässig sind. So ist das Urteil einer Familienrichterin, die ein Züchtigungsrecht eines muslimischen

Ehemannes für rechtlich zulässig hielt, abwegig und zu Recht einhellig abgelehnt worden.

Religiöse Neutralität des Staates

Das öffentliche Wirken der Religionsgemeinschaften berührt die staatliche Rechtsordnung, da es dabei auch um die Frage geht, inwieweit ihnen das staatliche Recht Raum gibt, sie fördert oder behindert. Die Grundlagen und die Einzelheiten des Verhältnisses des Staates zu allen Religionsgemeinschaften regelt das Grundgesetz in den Artikeln 1, 4, 7 und 140. Die Verfassung privilegiert dabei nicht die christlichen Kirchen, sondern behandelt alle Religionsgemeinschaften gleich. Art. 4 GG garantiert die Religionsfreiheit des Einzelnen, beinhaltet aber ein Grundrecht, das für die Religionsgemeinschaften selbst ebenso gilt, denn Religionsausübung ist auf die Gemeinschaft mit anderen angewiesen, hat also immer eine individuelle und eine kollektive Seite.

Nach Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 WRV sind Staat und Kirche getrennt. Nur der religiös neutrale Staat kann die volle Religionsfreiheit verfassungsrechtlich sichern. Ein religiös gebundener Staat, der sich einer Religion gegenüber in besonderer Weise verpflichtet weiß, läuft Gefahr, gegenüber anderen Religionen in seinem Staatsgebiet allenfalls tolerant zu sein. Toleranz lässt aber die Möglichkeit offen, die gewährte Freiheit wieder zu beschränken. Die Unterdrückung von Menschen wegen ihrer religiösen Überzeugung gehört auch heute in vielen Ländern zur politischen Realität. Die Freiheit des Individuums kann aber die Freiheit des religiösen Bekenntnisses nicht ausblenden. Der Staat, der anerkennt, dass der Mensch frei und mit Rechten ausgestattet geboren wird, kann ihn nicht einer vorgegebenen Religion zuweisen oder ihn direkt oder indirekt zu bestimmen ver-

suchen, sich für eine Religion zu entscheiden, oder die Religionsausübung ins Private abdrängen. Der moderne, freiheitliche und demokratische Staat legitimiert sich nicht von Gott her, sondern allein von den Menschen her, die in diesem Gemeinwesen miteinander verbunden sind, auch wenn diese in Verantwortung vor Gott stehen – wie es die Präambel unseres Grundgesetzes zu Recht formuliert. Daher fehlt es an einer Rechtfertigung dafür, dass der Staat eine Religion zur verbindlichen Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens seiner Bürger macht.

Religiöse Neutralität setzt eine klare institutionelle Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften voraus. Die Kirchen treten für diese Trennung ein. Sie stellt für das Christentum kein theologisches Problem dar. Die Kirche entstand in der politischen Wirklichkeit des Imperium Romanum und entwickelte sich ohne realistische Aussicht auf Teilhabe an staatlicher Macht und ohne die Erwartung, die Staatsmacht binden zu können. „Gebt des Kaisers, was des Kaisers ist“, ist Ausdruck der Tatsache, dass es allein um das Verhältnis des Menschen zu Gott in der Heilsbotschaft Jesu geht und nicht um politische Herrschaft. Das Christentum begann als Kirche im Untergrund. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zum Islam vor, für den Gesellschaftsordnung (und damit Staat) und Religion im Grundsatz eine Einheit bilden: Der Staat ist organisierte Religion. Sein Recht ist religiöses Recht. Seine Quellen findet das Recht in der Religion.

Religiöse Neutralität des Staates bedeutet jedoch nicht, dass ihm die religiösen Bedürfnisse der Menschen, die seiner Staatsgewalt unterworfen sind, gleichgültig sein müssen. Religion gehört zwar nicht zu den Staatsaufgaben; dies bedeutet nach deutschem Verfassungsrecht allerdings nicht, dass das Religiöse aus dem öffentlichen Bereich verbannt ist. Vielmehr erkennt der

freiheitlich-demokratische Staat die große Bedeutung der Religion im Prozess der Werte- und Überzeugungsbildung an. Er braucht bei aller Säkularität und religiösen Neutralität ein soziales Fundament, er lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann. Jede Gesellschaft verfügt nur dann über eine innere Stabilität, wenn sie eine Wertordnung hat, der gegenüber sich die einzelnen Bürgerinnen und Bürger verpflichtet wissen. Die Verfassungsordnung erwartet von den Religionsgemeinschaften, dass sie sich in den notwendigen gesellschaftlichen Diskurs einbringen. Die freiheitliche, demokratische Grundordnung ist auf den offenen Meinungs austausch angewiesen. Dazu gehört die Stimme der Religionsgemeinschaften. Die christlichen Kirchen sind – und darin unterscheiden sie sich grundlegend von Parteien und anderen gesellschaftlichen Großorganisationen – nicht in den Prozess gesellschaftlicher Produktion, Reproduktion und Erhaltung eingebunden. Die von Sachzwängen geprägte Lebenswirklichkeit braucht Kräfte, die in Freiheit und Unabhängigkeit am gesellschaftlichen Willensbildungsprozess mitwirken, die Sprachlosen eine Stimme verleihen können und die nicht selbst Politik machen, aber Politik möglich machen. Gesellschaft und Staat sind darauf angewiesen, dass am Dialog zwischen den gesellschaftlichen Gruppen auch solche beteiligt sind, die kein Eigeninteresse haben. Daher ist das Verhältnis des Staates zu den Kirchen bei uns nicht durch Laizismus oder Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens gekennzeichnet, wie es in Frankreich mit seiner radikalen Trennung von Staat und Religion der Fall ist. (Dort dürfen z.B. muslimische Schülerinnen an staatlichen Schulen kein Kopftuch tragen.) Vielmehr gibt das Grundgesetz den Religionsgemeinschaften Raum, in der Öffentlichkeit zu wirken. Art. 4 und

Art. 140 GG bedeuten für die Kirche also nicht nur, dass der Staat die ungestörte Religionsausübung gewährleistet, sondern die Verfassung enthält die Erwartung, dass sich die Religionsgemeinschaften aktiv in die Willensbildung der Gesellschaft einbringen, dass sie ihren Beitrag in den Bereichen Bildung, Medien, Wissenschaft und Kultur und im öffentlichen Diskurs leisten.

Fördernde Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaft

Um dem Anspruch seiner Bürger und Bürgerinnen auf positive Religionsausübung gerecht werden zu können, ist der Staat im Religionsunterricht an staatlichen Schulen, in der Seelsorge in Krankenanstalten, in der Bundeswehr, in Polizei und Grenzschutz, in Haftanstalten und Landeskrankenhäusern, bei theologischen Fakultäten und kommunalen Friedhöfen auf die Mitwirkung der Religionsgemeinschaften angewiesen. Religiöse Neutralität bedeutet nicht, dass der Staat sich in jeder Förderung von Religion fernzuhalten hat. Solche radikalen Forderungen gehören in die Gedankenwelt des 19. Jahrhunderts. Sie betrachten Staat und Kirche als zwei in sich geschlossene Systeme, die der Gesellschaft gegenüberstehen. In der modernen pluralistischen Gesellschaft gibt es weder eine Einheitsgesellschaft noch die Möglichkeit ein Gegenüber von Institution und Gesellschaft zu bilden. Die Religionsgemeinschaften verwirklichen ihren geistlichen Auftrag an der Welt in der Welt, indem sie als ein Teil dieser Gesellschaft am demokratischen Willensbildungsprozess und damit an der Gestaltung des Gemeinwesens aktiv teilnehmen. Die positive Förderung der Religionsausübung durch den Staat verstößt nicht gegen das Prinzip der religiösen Neutralität des Staates, solange der Grundsatz der Gleichbehandlung der Religionsgemein-

schaften gewahrt bleibt. Hierfür treten die christlichen Kirchen ein. Sie tun dies einschränkungslos, also unabhängig davon, ob in anderen Staaten Christen keine oder nur eine sehr eingeschränkte Religionsfreiheit eingeräumt wird oder Staaten tatenlos zusehen, wie Christen von Angehörigen anderer Religionen bedrängt und unterdrückt werden. Denn obwohl die Religionsfreiheit zum Kernbestand der Menschenrechte gehört und durch internationale Abkommen gewährleistet scheint, gehört die Unterdrückung von Menschen wegen ihrer religiösen Überzeugung heute in vielen Ländern zur politischen Realität. Die EKD hat 2003 in einer Studie zur Lage der Religionsfreiheit diese Unterdrückung im Einzelnen festgestellt. An den zum Teil bedrückenden Beispielen zeigt sich: Die Religionsfreiheit wird zur Nagelprobe für die Einstellung des Staates zur menschlichen Freiheit überhaupt. Daher würden, worauf Altbundespräsident Rau in seiner Rede zur Religionsfreiheit am 22. Januar 2004 zu Recht mit Nachdruck hingewiesen hat, sich „viele Menschen bei uns leichter an den Anblick von Moscheen gewöhnen können, wenn Christen in islamischen Ländern das gleiche Recht hätten, ihren Glauben zu leben und auch Kirchen zu bauen“. Gleichbehandlung bedeutet allerdings nicht, alles gleich zu behandeln. Er fordert vielmehr nur wesentlich Gleiches gleich, aber wesentlich Ungleiches ungleich zu behandeln. Der Staat kann und muss daher gewaltbereiten und gewalttätigen Religionsgemeinschaften, religiösen Gruppen und religiös motivierten Personen entschlossen entgegenreten.

Religion als Rechtsbegriff

Durch die verfassungsrechtliche Verankerung in Art. 4 GG ist die Religionsfreiheit als Rechtsgut geschützt. Die Bestimmung des Schutzbereiches, also die Frage danach, welches religiös bestimmte Ver-

halten dem verfassungsrechtlichen Schutz unterfällt, sowie die Frage nach den rechtlichen Grenzen der Religionsausübung sind Rechtsfragen. Damit bedarf der Begriff „Religion“ der juristischen Auslegung. Nach der ständigen Rechtsprechung der obersten Bundesgerichte, der die herrschende rechtswissenschaftliche Lehre folgt, betrifft die Religionsfreiheit nicht das Fürwahrhalten jedes beliebigen Meinungsinhalts, sondern nur den Glauben in jenem engeren Sinne, der auf eine Gottesvorstellung ausgerichtet ist. Nach der Definition des Bundesverwaltungsgerichts ist unter „Religion“ eine „mit der Person des Menschen verbundene Gewissheit über bestimmte Aussagen zum Weltganzen sowie zur Herkunft und zum Ziel des menschlichen Lebens zu verstehen“. Den Schwierigkeiten bei der Definition des Religionsbegriffs und bei der Bestimmung der Reichweite der Religionsfreiheit versuchen die Rechtsprechung und große Teile der Lehre dadurch zu entgegen, dass sie dem Selbstverständnis des jeweiligen Grundrechtsträgers entscheidende Bedeutung zumessen. Der religiös neutrale Staat kann selbst den Inhalt einer Religion nicht bestimmen. Er darf den Glauben oder Unglauben seiner Bürger nicht bewerten. Er darf auch nicht durch von ihm formulierte Vorgaben den Schutzbereich der Religionsfreiheit einengen.

Allerdings kann das Selbstverständnis auch nur in Grenzen zur Definition dessen herangezogen werden, was unter Religion zu verstehen ist. Denn würde es nur darauf ankommen, stünde die Reichweite der verfassungsrechtlich gewährleisteten Religionsfreiheit und der sich hieraus ergebenden Konsequenzen vollständig im Belieben des Grundrechtsträgers. Dem Selbstverständnis sind daher äußere, nicht subjektiv durch den Grundrechtsträger, sondern durch den Staat bestimmte objektive Grenzen zu ziehen. Insoweit unterschei-

det sich die Religionsfreiheit nicht von der juristischen Auslegung anderer Grundrechte. Zu Recht weist das Bundesverfassungsgericht darauf hin, dass „nicht allein die Behauptung und das Selbstverständnis, eine Gemeinschaft bekenne sich zu einer Religion und sei eine Religionsgemeinschaft für diese und ihre Mitglieder die Berufung auf die Freiheitsgewährleistung des Art. 4 GG rechtfertigen können. Vielmehr muss es sich auch tatsächlich nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild um eine Religion und eine Religionsgemeinschaft handeln. Dies im Streitfall zu prüfen und zu entscheiden obliegt – als Anwendung einer Regelung der staatlichen Rechtsordnung – letztlich den Gerichten, die dabei keine freie Bestimmungsmacht ausüben, sondern den von der Verfassung gemeinten oder vorausgesetzten, dem Sinn und Zweck der grundrechtlichen Verbürgung entsprechenden Begriff der Religion zu Grunde zu legen haben.“ Die Selbsteinschätzung muss also plausibel sein. In diesem Sinn sind ein hinreichend geschlossenes Gedankengebäude über die Welt als Ganzes als Gegenstand des Bekenntnisses, ein Minimum an personellem Zusammenhang durch Organisation und ein Mindestkonsens alles, was der Staat für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft fordern darf. Eine Beurteilung der Religionsgemeinschaft, ihres Glaubens, ihres Bekenntnisses und ihrer Lehre nach dem geistigen Wert oder der theologischen Qualität darf nicht stattfinden.

Die Frage, ob eine Gemeinschaft als Religionsgemeinschaft anzuerkennen ist oder nicht, gewinnt Bedeutung im Zusammenhang mit der Beurteilung von Sekten oder wirtschaftlich orientierten Unternehmen, die für sich in Anspruch nehmen, eine Religionsgemeinschaft zu sein. Wirtschaftliche Tätigkeit kann nicht dadurch den Schutz der Religionsausübung in An-

spruch nehmen, dass die verfolgten Zwecke eine Religionsgemeinschaft fördern oder dass wirtschaftliches Tätigwerden mit einer religiösen Sinngewandtheit versehen wird. Es kommt auf das objektive Erscheinungsbild an, das eine sich wirtschaftlich betätigende Vereinigung abgibt. Für die christlichen Kirchen ist die tätige Nächstenliebe in ihrem diakonischen Handeln von Anbeginn an Ausdruck ihres Glaubens. Demgegenüber verbrämt beispielsweise die sog. Scientology-Church ihr Gebaren mit einem religiösen Deckmantel und wird daher zu Recht nicht als Religionsgemeinschaft im Sinne des Artikels 4 GG anerkannt.

Individuelles Grundrecht

„Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Durch diese Formulierung in Art. 1 GG bekennt sich die Bundesrepublik Deutschland zu den unveräußerlichen Menschenrechten und verleiht ihnen den Charakter von einklagbaren Grundrechten. Die Würde eines Menschen kann zwar mit Füßen getreten, dem Menschen aber nicht genommen werden. Er behält sie auch in der Erniedrigung. Menschenwürde setzt geistige Freiheit und Gewissensfreiheit voraus. Nur wer frei ist, sich zwischen Gut und Böse selbstverantwortlich zu entscheiden, kann sein Leben in Freiheit unter Achtung der Menschenwürde seiner Mitmenschen entfalten. Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit gehören eng zusammen. Wenn Menschen ihre Religion nicht frei ausüben und ihrem Gewissen nicht folgen können, sind sie in ihrer innersten Freiheit betroffen. Die seit dem Entstehen der Menschheit gestellte Frage nach dem Sinn des Lebens, dem Woher und Wohin, erfährt gerade durch Religion eine Antwort. Ob sie der Einzelne als für sein Leben bestimmend anerkennt und sein Leben daran ausrichtet, kann nur er in eigener Selbstbestimmung für sich

entscheiden. Wahrer Glaube setzt diese freie Entscheidung voraus. Die Achtung der Menschenwürde erfordert daher die Gewährleistung der Religionsfreiheit durch den Staat.

Dies nimmt Art. 4 Abs. 2 GG auf. Danach wird „die ungestörte Religionsfreiheit ... gewährleistet“. Sie gibt dem Einzelnen positiv das Recht, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seiner religiösen Überzeugungen auszurichten und dieser Überzeugung gemäß zu handeln. Sie schließt negativ ein, religiöse Überzeugungen abzulehnen und damit auch, aus einer Religionsgemeinschaft auszutreten. Die verfassungsrechtliche Garantie der Religionsfreiheit anerkennt, dass es sich dabei um ein allgemeines, universales Menschenrecht handelt. Die Religionsfreiheit nach Art. 4 GG ist ein „Jedermannrecht“, das heißt, nicht nur Deutsche, sondern auch Ausländer können sich gegenüber der deutschen Staatsgewalt auf Artikel 4 GG berufen.

Kollektives Grundrecht

Religionsausübung ist darauf angelegt, in Gemeinschaft mit anderen zu geschehen. Sie hat also stets eine kollektive Komponente. Wirkliche Religionsfreiheit herrscht in einem Gemeinwesen nur dann, wenn nicht nur der Einzelne für sich seine Religion frei wählen und ausüben kann, sondern wenn auch eine von staatlichen Behinderungen freie öffentliche Betätigungsmöglichkeit der Religionsgemeinschaften gewährleistet ist. Die Gewährleistung der Religionsfreiheit für die Religionsgemeinschaften ist unabhängig davon, in welcher rechtlichen Form die Religionsgemeinschaft als solche verfasst ist.

Lediglich aufgrund der historischen Entwicklung und der Anerkennung des Wirkens der christlichen Kirchen, die – was die evangelischen Kirchen angeht – seit der Reformation bis zur Tren-

nung von Staat und Kirche durch die Weimarer Rechtsverfassung 1919 Staatskirchen waren, blieben die evangelischen Kirchen nach Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 WRV Körperschaften des öffentlichen Rechts. Dabei unterliegen sie allerdings, anders als die sonstigen Körperschaften des öffentlichen Rechts, nicht einer Staatsaufsicht, sie sind nicht Teil der Staatsverwaltung, sondern stehen dem Staat als eigenständige Größe gegenüber. Andere Religionsgemeinschaften können ebenfalls den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erwerben. Der verfassungsrechtliche Schutz der Religionsfreiheit ist hieran jedoch nicht gebunden. Der Religionsgemeinschaft fehlen lediglich die rechtlichen Möglichkeiten des Handelns als Körperschaft des öffentlichen Rechts wie das Steuererhebungs-, das öffentliche Dienstrecht, die Regelung des Mitgliedschafts- und anderen Rechts durch Gesetz. Auch die Religionsgemeinschaften, die in Form eingetragener Vereine oder sogar als nicht eingetragene Vereine bestehen, genießen den verfassungsrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit.

Schutzbereich der Religionsfreiheit

Die Bestimmung des Schutzbereiches, also welches religiös bestimmte Verhalten dem verfassungsrechtlichen Schutz unterfällt, ist weit zu fassen. Hierzu gehören kultische Handlungen, die Beachtung religiöser Gebräuche, der Gottesdienst, die Sammlung von Kollekten, Gebete, der Empfang der Sakramente, Prozessionen und Versammlungen, das Zeigen von Fahnen, Glockengeläut, religiöse Erziehung, Mission, der Wechsel der Religion, die Abgabe öffentlicher Erklärungen, diakonische und karitative Liebestätigkeit, die Einhaltung von Kleidungs- und Speisevorschriften u.a. Art. 4 GG schützt nicht nur die positive Religionsfreiheit, sondern auch die negative als Freiheit, keinen

Glauben zu haben, aus einer Religionsgemeinschaft auszutreten, den Glauben zu verschweigen oder die Beachtung oder Ausübung religiöser Handlungen zu verweigern.

Grenzen der Religionsfreiheit

Die abendländische Zivilisation stellt den einzelnen Menschen in den Mittelpunkt der Gesellschaftsordnung und unterscheidet sich damit von anderen Kulturkreisen. Die Wurzeln hierfür liegen vor allem in dem durch das Christentum bestimmten Menschenbild. Nach Altem wie nach Neuem Testament ist jeder Mensch Ebenbild Gottes. Er hat sein Leben in eigener Verantwortung vor Gott zu gestalten. Verantwortung setzt Selbstbestimmung und diese Freiheit voraus. Dass diese Freiheit ein dem Menschen angeborenes Recht ist, wurde durch die geistesgeschichtlichen Erkenntnisse der Aufklärung formuliert. Dieses Recht ist dem Staat vorgelagert. Er hat es zu respektieren und zu sichern. Diese Freiheit verleiht der Staat nicht; er findet sie vor. Der Mensch ist nicht für den Staat da, sondern der Staat für den Menschen. Das ist die Grundlage, auf der die offene Gesellschaft beruht. Aufgabe des Staates ist es, den inneren Frieden der Gesellschaft sicherzustellen und so zu gewährleisten, dass die Freiheit des einen nicht zur Unfreiheit des anderen wird. Diese Aufgabe darf er nicht vernachlässigen.

Die Erfahrungen der Weimarer Republik haben gelehrt, dass sich eine offene Gesellschaft dagegen wehren können muss, dass Kräfte unter dem Deckmantel von Freiheitsrechten zur Gewalt aufrufen und Gewalttaten begehen können und damit die Grundlagen, auf der die Freiheit beruht, beseitigen. Der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat muss um seiner selbst willen ein wehrhafter sein. Es kann keine Toleranz gegenüber Intoleranz geben. Zwar ist es dem Staat verwehrt,

Glaube und Lehre zu bewerten. Dennoch muss er das tatsächliche Verhalten einer Religionsgemeinschaft oder ihrer Mitglieder nach weltlichen Kriterien beurteilen, auch wenn das Verhalten religiös motiviert ist oder scheint. Alle Religionsgemeinschaften haben den verfassungsrechtlichen Ordnungsrahmen, der auch die Grundlage ihrer eigenen religiösen Freiheit bildet, einzuhalten. Das Nebeneinander der Religionen darf das friedliche Zusammenleben in ein und demselben Gemeinwesen nicht gefährden. Das Grundgesetz fordert von allen Religionsgemeinschaften Toleranz ohne Wenn und Aber. Das schließt das Werben für die eigene Überzeugung und die Mission nicht aus. Es duldet aber keinen gewaltsamen oder gewaltbereiten Fundamentalismus. Das Gewaltmonopol liegt allein beim Staat. Er hat den inneren Frieden zu gewährleisten und muss notfalls Schranken setzen.

Aber nicht nur der Staat, sondern auch die Gesellschaft und damit auch die Religionsgesellschaften sind aufgerufen, der Gewaltbereitschaft Widerstand entgegenzusetzen. Keine Religion hat das Recht zur Gewalt. Insofern muss der Islam sich eindeutig von Extremisten distanzieren – und dies nicht nur verbal. In der offenen Gesellschaft kann es keine Kompromisse bei der Anerkennung ihrer Grundlagen geben. Um der Freiheit und des inneren Friedens willen müssen diese Grundlagen von allen Religionsgemeinschaften anerkannt werden. Wie sich die Religionen verhalten, entscheidet mit darüber, ob unsere eine Welt ihre Probleme und Ungerechtigkeiten in Frieden angehen kann oder ob Gewalt sie ins Chaos stürzt, wie wir es schmerzlich seit dem 11. September 2001 erleben mussten.

Es ist heute insbesondere Aufgabe des Islam, sich in die freiheitliche Rechtsordnung einzubringen. Die Erinnerung an un-

sere eigene Geschichte und der Respekt für den Lernprozess der anderen gebieten es zwar, Geduld zu haben, weil die damit verbundenen Probleme nicht unterschätzt werden können. Um der inneren Stabilität der Gesellschaft willen ist es jedoch notwendig, dass die individuelle wie die korporative Religionsfreiheit mitsamt der religiösen Neutralität des Staates und die gemeinsame Verantwortung von Staat und Religion für das Gemeinwesen geachtet werden. Denn die Bejahung der in den Grund- und Menschenrechten zum Ausdruck kommenden Gesellschaftsordnung bildet die gemeinsame Basis für unsere Zukunft.

Die Freiheit des einen darf nicht zur Unfreiheit des anderen werden. Nur so kann in einer Gesellschaft Freiheit garantiert werden. Deswegen stehen die meisten Freiheitsgrundrechte auch unter einem so genannten Gesetzesvorbehalt, der es ermöglicht, in die Freiheitssphäre einzugreifen, aber eben nur auf Grund einer gesetzgeberischen Entscheidung. Dies ist kein Freibrief für den Gesetzgeber. Der Gesetzesvorbehalt erlaubt nur insoweit in die Freiheitssphäre einzugreifen, als dies zur Verfolgung eines zulässigen Zieles erforderlich ist. Soweit dem Gesetzgeber dabei mehrere Handlungsmöglichkeiten zustehen, darf er nur das Mittel wählen, das den geringstmöglichen Eingriff zur Folge hat. Und schließlich muss er Mittel und Zweck, Freiheitsraum und Beschränkung in einer nachvollziehbaren Art und Weise abwägen.

Unter einem solchen Gesetzesvorbehalt steht die Religionsfreiheit nach Art. 4 GG nicht. Hier ist vielmehr die Rede davon, dass die „ungestörte Religionsausübung gewährleistet wird“. Von seinem Schutzbereich her erlaubt die Religionsfreiheit, das ganze Leben nach den Geboten und Verboten der Religion auszurichten und sie im privaten wie im öffentlichen Bereich zu leben. Die Religionsfreiheit kann aber

um der Einheit der Verfassung willen keine Legitimationsgrundlage für beliebige Verhaltensweisen bieten. Insoweit unterliegt die Religionsfreiheit verfassungsunmittelbaren, immanenten Schranken:

- Sie darf nicht in die von der Verfassung ebenfalls garantierten Grundrechte Dritter eingreifen. Daher ist jede Form physischer wie psychischer Gewalt von der Religionsfreiheit nicht gedeckt.

- Auch andere mit Verfassungsrang ausgestattete Rechtsgüter können eine Begrenzung der Religionsfreiheit nach sich ziehen. Als Beispiel sei hier darauf verwiesen, dass etwa die Scharia unter Berufung auf die Religionsfreiheit nicht zur Anwendung kommen kann. Im Bereich des Schulwesens ist die staatliche Erziehungspflicht aus Artikel 7 GG zu sehen. Aus der Pflicht des Rechtsstaats zur Strafverfolgung können dem Zeugnisverweigerungsrecht aus religiöser Überzeugung ebenfalls Grenzen gesetzt werden, andererseits muss der Staat bei der Verbrechensbekämpfung und Terroristenabwehr das Beicht- und Seelsorgegeheimnis strikt wahren.

Wo die Grenzen zu ziehen sind, ist im Einzelfall sorgfältig abzuwägen, wobei der Wechselbeziehung zwischen den im Widerstreit stehenden Verfassungsgütern Rechnung getragen werden muss. Es geht darum, im Ergebnis einen „goldene Mittelweg“ um der Einheit der Verfassung willen zu finden. Es geht um eine praktische Konkordanz der in Widerstreit stehenden, ihrerseits gleichrangigen Verfassungsgüter. Danach müssen die verfassungsrechtlich geschützten Rechtsgüter in der Problemlösung so zugeordnet werden, dass jedes von ihnen die größtmögliche Entfaltungsfreiheit erhält. Es darf also nicht vorschnell das eine Rechtsgut dem anderen vorgezogen werden.

Auch die Religionsfreiheit ist kein absoluter Freiraum. Eine freie Gesellschaft

muss zwar dem Andersgläubenden das Zusammenleben in der Gemeinschaft ermöglichen, dies darf aber nicht dazu führen, dass das friedliche Zusammenleben in der Gesellschaft unmöglich gemacht wird oder der Staat seiner Aufgabe als Friedensordnung nicht gerecht werden kann. Vielmehr stellt das Prinzip der Einheit der Verfassung die Aufgabe einer Optimierung: Beiden Rechtsgütern müssen Grenzen – soweit dies nicht zwingend ausgeschlossen ist, weil natürlich das Recht auf Leben oder körperliche Unversehrtheit nicht beschränkt werden darf – gezogen werden, um einen möglichst gleichen Freiraum zu erreichen. Dabei muss die Grenzziehung im konkreten Einzelfall verhältnismäßig sein. Sie darf nicht weiter gehen, als es notwendig ist, um die Konkordanz beider Rechtsgüter herzustellen. „Verhältnismäßigkeit“ bezeichnet in diesem Zusammenhang die Relation zweier variabler Größen, und zwar diejenige, die der Optimierungsaufgabe am besten gerecht wird. Es müssen also zunächst die beiden Freiräume bestimmt werden. Es muss weiter die Konfliktlage genau beschrieben werden. Es ist dann abzuwägen, inwieweit die Religionsfreiheit um der Freiheit des anderen Verfassungsrechtsguts willen eingeschränkt werden muss. Dabei muss es ausgeschlossen sein, dass andere Mittel den Zweck ebenso gut erreichen können. Dies verbietet das Beharren auf Maximalpositionen.

Unter Umständen muss der Staat durch Organisationsakte Voraussetzungen schaffen, um der Religionsfreiheit dienen zu können, wie dies etwa beim Schulsport von muslimischen Schülerinnen der Fall war oder wenn es um den sogenannten Lauschangriff geht, der vor dem Dienstzimmer von Pfarrern und Pfarrerinnen Halt machen muss. Dies führt im Ergebnis zu einer am Einzelfall orientierten Lösung und verbietet generelle Aussagen.

Die Rechtsprechung bietet eine Fülle an Einzelbeispielen für die Zulässigkeit notwendiger Einschränkungen der Religionsfreiheit, aber auch dafür, wie die Religionsfreiheit vor unberechtigten Eingriffen geschützt wird. Eine Besonderheit bilden die Fälle, in denen die positive auf die negative Religionsfreiheit trifft, wie z.B. in der Schule beim Schulgebet oder dem Kruzifix im Klassenzimmer. Die negative Religionsfreiheit reicht nicht weiter als die positive, vermag diese also nicht zu verdrängen. Vielmehr ist auch hier eine ausgleichende Lösung zu finden.

Schlussbemerkung

Religionsfreiheit dient nicht nur dazu, dem Einzelnen und den Religionsgemeinschaften Freiräume zu eröffnen. Heute besteht mehr denn je auch eine Furcht vor Religion. Gewaltvoller religiöser Fundamentalismus, Sekten, die Psychodruck ausüben, Spiritismus und anderes mehr haben die Menschen verunsichert. Dies ist eine Herausforderung für den Staat wie auch für die Religionsgemeinschaften. Der freiheitliche, demokratische Rechtsstaat des Grundgesetzes erfüllt seine Aufgabe der Freiheitsicherung durch die notwendige Abwägung auf der Ebene der Verfassung. Die Suche nach der praktischen Konkordanz von in Widerspruch tretenden Verfassungsgütern hat in der Rechtsprechung insbesondere des Bundesverfassungsgerichts in der Regel zu zutreffenden Ergebnissen geführt – sieht man einmal von der sog. Kruzifixentscheidung oder vom Streit um LER (Unterrichtsfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“) ab.

Die evangelischen Kirchen bejahen diese Verfassungsordnung und sehen in ihr die Religionsfreiheit gewährleistet. Das Eintreten für die Religionsfreiheit als Menschenrecht gründet für die Kirche in der

christlichen Glaubensgewissheit, um dererwillen der Mitmensch als Nächster geachtet und in seiner abweichenden Glaubensweise respektiert wird. Reformatorischer Glaube stützt sich auf eine göttlich zugesprochene Anerkennung der menschlichen Person, die unabhängig von ihren Taten und damit auch ihren Überzeugungen gilt. Daher entspricht es dem Kern christlichen Glaubens, die Menschenwürde und damit die Religionsfreiheit auch Menschen anderen Glaubens zuzusprechen. Damit anerkennen die Kirchen zugleich das Existenzrecht anderer Religionen, einschließlich ihres Anspruchs auf ein Wirken in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Dies war nicht immer so. Die Kirchen waren keineswegs Avantgardisten politischer Freiheit und erst recht nicht der individuellen Religionsfreiheit. Die uns heute so selbstverständlich erscheinende Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht ist in den christlichen Kirchen das Ergebnis eines langen historischen und theologischen, bisweilen recht schmerzhaften Entwicklungs- und Lernprozesses. Die Verwirklichung der Religionsfreiheit als Menschenrecht weltweit ist heute eine

unaufgebbare Forderung und ein Anliegen der beiden großen Kirchen in Deutschland. Die einschränkungslose Bejahung der individuellen wie der kollektiven, der negativen wie der positiven Religionsfreiheit ist ein Ergebnis des geistesgeschichtlichen Prozesses insbesondere seit der Reformation. Die Menschenrechte bilden einen Schwerpunkt der christlichen Ethik. Heute wird mehr denn je von den Religionsgemeinschaften erwartet, dass sie aktiv mithelfen, Grundstrukturen zur Sicherung der Prinzipien der Zivilgesellschaft in den Ländern zu schaffen, in denen die Menschenrechte noch nicht verwirklicht sind. Hier setzen die Kirchen auf die Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften, insbesondere dem Islam. Dabei erwarten sie, dass andere Religionen in den Ländern, in denen die Christen in der Minderheit sind, sich ebenso für die freie Religionsausübung der christlichen Kirchen und gegen staatliche Behinderungen einsetzen, im selben Maß, wie sie in den Staaten der Europäischen Union die Religionsfreiheit in Anspruch nehmen. Für die Kirchen wird dies auch ein Prüfstein für die Beitrittsverhandlungen der Europäischen Union mit der Türkei sein.

Die öffentliche Diskussion über den Kreationismus und das sog. „intelligente Design“ hält unvermindert an (vgl. MD 5/2007, 163ff und MD 9/2007, 323f). Sie hat nicht nur die Feuilletons großer Tageszeitungen, sondern mittlerweile auch die politische Ebene erreicht. Wie stellt sich die evangelische Kirche zum Kreationismus? Und wie verhält sie sich zu Mitchristen, die diese Vorstellungen vertreten? Im Folgenden dokumentieren wir eine Stellungnahme der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, die zur Information und Orientierung erarbeitet wurde. Der Beirat der württembergischen Landeskirche für die Weltanschauungsarbeit hat den nachfolgenden Text im Juli 2007 diskutiert und gebilligt. In einem Anhang werden die Grundpositionen des Kreationismus näher beschrieben.

Zum Kreationismus und zur Theorie eines „intelligenten Designs“

1. Begriffsbestimmung: Kreationismus

Der Kreationismus hat zum Ziel, die Autorität der Bibel zu verteidigen. Sein Ausgangspunkt ist die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift auch in Fragen der Natur- und Weltgeschichte, vor allem die naturkundliche Richtigkeit der biblischen Urgeschichte. Daher bestreitet er die Richtigkeit der wissenschaftlichen Evolutionsbiologie, Geologie und Kosmologie. Er bestreitet die lange Dauer der Erd- und Weltgeschichte und geht stattdessen von einem Weltalter von 6 000 bis 8 000 Jahren aus. Die geologischen Schichten samt den darin enthaltenen Fossilien wurden nach Ansicht des Kreationismus vor und während der Sintflut (oder kurz darauf) abgelagert. Die heute existierenden Lebewesen hätten sich nicht in einer langen Stammesgeschichte aus einfacheren Vorfahren entwickelt (Evolutionstheorie). Vielmehr seien alle lebenden und ausgestorbenen Arten einzeln oder als Grundtypen von Gott geschaffen worden. Dies gelte

auch und vor allem für den Menschen. Der Kreationismus entstand Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA (englisch: *creationism, young earth creationism, creation science*) und verbreitete sich seit etwa 1970 auch im deutschen Sprachraum und in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland.

2. Begriffsbestimmung: intelligentes Design

Die Bewegung für ein intelligentes Design (englisch: *intelligent design movement*) vertritt in den USA seit etwa 1990 die Auffassung, dass sich die Entstehung der komplizierten Merkmale der Lebewesen nur durch intelligente Planung erklären lasse. Ihre Organe, Verhaltensweisen usw. seien „unreduzierbar komplex“ und könnten deshalb nicht durch ein Wechselspiel von beliebigen Veränderungen des Erbguts (Mutation) und verschiedenen Fortpflanzungsraten (Selektion) entstanden sein. Damit wendet sich die Vorstel-

lung eines intelligenten Designs gegen die Erklärung der Biologie für die Stammesgeschichte der Lebewesen, nämlich gegen die Selektionstheorie nach Darwin und Wallace und deren heutige Weiterentwicklung. Die Abstammungstheorie wird dagegen nicht grundsätzlich bestritten, sondern lediglich die Möglichkeit, den Evolutionsprozess ohne intelligente Planung zu erklären.

Das Argument für ein intelligentes Design ist nahezu identisch mit dem aus der Theologiegeschichte der Aufklärung bekannten physiko-teleologischen Gottesbeweis. Der Begriff „teleologisch“ steht für ein Naturbild, nach dem die Natur und die Lebewesen auf ein Ziel ausgerichtet sind und sich aufgrund ihres „inneren Vervollkommnungstrebens“ dorthin entwickeln. Man sah in der Zielgerichtetheit der Natur einen Beweis für den Schöpferwillen Gottes oder – in anderen Entwürfen – für einen ordnenden und bewegenden Weltgeist. Das Argument für ein intelligentes Design führt deshalb nicht immer zum Kreationismus. Es kann auch für ein traditionelles, teleologisches Naturbild stehen, wie man es vor allem in der römisch-katholischen Schöpfungstheologie antrifft. Im protestantischen Fundamentalismus dient das Argument jedoch als Einstieg in den Kreationismus.

3. Der Kreationismus und die Bibel

Hinter dem Kreationismus steht das protestantisch-fundamentalistische Verständnis der Heiligen Schrift, nach dem „die biblischen Texte über die Entstehung der Welt und des Lebens auf der Erde als naturwissenschaftliche Aussagen und gleichzeitig als unwiderlegbare göttliche Offenbarung“ zu gelten haben. Der Kreationismus bestreitet deshalb, dass der Glaube an Gott, den Schöpfer, von der Bibel an verschiedenen Stellen mit Hilfe

verschiedener Naturbilder ausgedrückt wird. Dieser Sachverhalt ist aber bereits in der biblischen Urgeschichte unübersehbar und stellt keineswegs ein Problem dar, sondern macht den Reichtum des biblischen Zeugnisses für die Christen aller Zeiten aus. Im Kreationismus tritt jedoch „an die Stelle einer Schriftauslegung, die unter dem Aspekt von Gesetz und Evangelium Christus und sein Heil verkündigt und die Schrift als Zeugnis vom Handeln Gottes versteht, das dem Glauben zugänglich ist, ... eine Hermeneutik, die ... Informationen über die Herkunft der Welt, über historische, biologische und geologische Sachverhalte vermitteln will“¹. Damit wird die Bibel als Zeugnis des Glaubens entwertet, weil sie mit menschlichem Sachwissen auf eine Stufe gestellt wird. Die Menschlichkeit des biblischen Zeugnisses, seine Einbettung in die jeweiligen geschichtlichen Umstände, gerät aus dem Blick. In Wirklichkeit widerspricht die Evolutionsbiologie dem Schöpfungszeugnis der Bibel nicht, auch nicht dem Wirken und dem Willen Gottes im Weltgeschehen. Der Wille Gottes geschieht in der Welt durch die natürlichen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung, nicht gegen sie.

4. Intelligentes Design und der Versuch eines Gottesbeweises

Hinter der Vorstellung eines intelligenten Designs der Lebewesen steht – sofern sie nicht als Tür zum Kreationismus dient – der Versuch eines vernünftigen Gottesbeweises aus der Natur.

Die von der neuzeitlichen Theologie im Ringen mit dem aufgeklärten wissenschaftlichen Denken gewonnene Einsicht, dass der christliche Glaube weder durch Vernunft und Erfahrung wissenschaftlich beweisbar ist noch eines solchen Beweises bedarf, geht dabei verloren. Der

Glaube als „Werk Gottes am Menschen“, das die Vernunft übersteigt, gerät durch scheinbare Gottesbeweise in die Gefahr, zu einem bloßen Rechthaben oder „für wahr halten“ zu werden. Damit werden wesentliche Grundlagen des reformatorischen Denkens aufgegeben. Der immer wieder gescheiterte Versuch, ein christliches Weltbild zu konstruieren, das Glaubenserkenntnis und Weltwissen vereinigt, wird gegen bessere Einsicht noch einmal wiederholt. Damit wird der eigentlich überwundene, scheinbare Gegensatz von Glauben und Wissenschaft neu belebt.

5. Zum Gewicht der aufgeworfenen Fragen

Der Kreationismus sieht zwischen der heutigen Naturwissenschaft und dem christlichen Denken einen Gegensatz, den die ökumenisch verbundenen, großen Kirchen aus den angeführten Gründen mehrheitlich nicht sehen. Die Frage, in welchem Verhältnis Glaube und Naturwissenschaft stehen, ist jedoch keine Frage des christlichen Bekenntnisses und keine Frage, mit der Glaube und Kirche stehen oder fallen. Daher gibt es für die Kirchen keinen Grund, sich von christlichen Kreationisten wegen deren Überzeugung zu trennen. Würde man anders verfahren, würde man sich die fundamentalistische Gewichtung dieser Frage selbst zu eigen machen. Wo Kreationisten ihrerseits ihre Auffassung zur Grundfrage des Glaubens erklären und das Recht abweichender Meinungen verneinen, ist dem allerdings entgegenzutreten. Jeder Fanatismus in dieser Frage widerspricht dem Auftrag der Kirche. Wenn die Idee eines intelligenten Designs außerhalb des Kreationismus vertreten wird, bleibt dies von vornherein im Rahmen traditioneller, theologischer Fragen.

6. Zur naturwissenschaftlichen Beurteilung des Kreationismus

Die vom Kreationismus gegen Kosmologie, Geologie und Evolutionsbiologie vorgebrachten wissenschaftlichen Argumente sind nach den Maßstäben wissenschaftlichen Forschens nicht stichhaltig. Obwohl Kreationisten dies ständig behaupten, gibt es in der Naturwissenschaft keine ernsthaften Zweifel an den Grundlagen der Evolutionstheorie. Der Eindruck einer tragfähigen naturwissenschaftlichen Argumentation für den Kreationismus wird erweckt, indem angebliche oder tatsächliche Erklärungsprobleme der Naturwissenschaften ausführlich abgehandelt werden. Die kreationistischen Alternativen dazu werden entweder gar nicht oder unkritisch behandelt. Dem gegenüber ist festzuhalten, dass das kreationistische Denken nicht dazu geeignet ist, das heutige Wissen über die Natur zu erklären. Es führt in unlösbare Widersprüche, die zum Verzicht auf den fruchtbaren Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie zwingen.

7. Zur naturwissenschaftlichen Beurteilung eines intelligenten Designs

Die Idee eines intelligenten Designs beruht im Unterschied zum Kreationismus auf einem einzigen inhaltlichen Argument: Die Merkmale der Lebewesen seien „unreduzierbar komplex“ und deshalb ohne intelligente Planung nicht zu erklären. Würde dieses Argument zutreffen, wäre damit nicht der biblische Schöpfungsglaube bewiesen, sondern lediglich die Unvollständigkeit der modernen Evolutionsbiologie. Ein Argument für den Schöpfergott aus Nichtwissen ist weder logisch möglich noch theologisch sinnvoll. Allerdings stellt sich diese Frage für das christliche Denken derzeit nicht, weil

es das von der Bewegung behauptete naturwissenschaftliche Nichtwissen in dieser Form nicht gibt.

Die Evolutionsbiologie bietet für die Entstehung der Lebewesen eine nach derzeitigem Forschungsstand hinreichende, allgemeine Erklärung an. Bei der Selektionstheorie handelt es sich um ein naturwissenschaftliches Modell (anders gesagt, eine allgemeine Rahmentheorie), um das kausale „Wie“ der Evolution zu beschreiben. Das Modell ist offen für Erklärungen des „Warum“ und „Wozu“. Solche Erklärungen kann die christliche Theologie ebenso und mit gleichem Recht bieten wie andere Religionen und wie der Materialismus. Diese Offenheit ist keine Besonderheit der Evolutionstheorie, sondern gilt für jede naturwissenschaftliche Theorie.

8. Praktische Schlüsse

Der Kreationismus soll aus der Evangelischen Kirche nicht durch Abgrenzung verdrängt, sondern er soll argumentativ und durch Vertiefung des Glaubens überwunden werden. Wo er zum Konfliktthema wird, sollte er mit Verständnis für die Anliegen kreationistischer Mitchristen behandelt werden, vor allem für ihren Wunsch, die Autorität der Bibel zu wahren. Aber ebenso sollte der Kreationismus mit einem kritischen Blick auf seine Risiken behandelt werden. Da von kreationistischer Seite immer wieder angeführt wird, die Evolutionstheorie untergrabe den Glauben, muss bedacht werden, dass der Kreationismus wissenschaftlich gebildeten Menschen den Zugang zum Glauben verstellen kann. Der protestantische Fundamentalismus liefert der aufgeklärten Religionskritik eher die Argumente, als dass er diese entkräftet, weil er den Glauben in einen scheinbaren Widerspruch zur Wissenschaft bringt. Da-

her gehört zum Umgang mit diesem Thema auch die Besinnung auf die Geschichte der fruchtbaren Begegnungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, auf Personen wie Johannes Kepler, Galileo Galilei, Blaise Pascal, Isaac Newton, in neuerer Zeit auf Karl Heim, Pascal Jordan, Carl-Friedrich von Weizsäcker usw. An ihrem Beispiel wird deutlich, dass Theologie und Naturwissenschaft, werden beide recht verstanden, keinen Gegensatz bilden.

9. Naturalistische Ideologie

Spiegelbildlich zum Kreationismus und zum „intelligenten Design“ gewinnt die Religionskritik auf naturwissenschaftlicher Grundlage an Einfluss. Viele Naturwissenschaftler vertreten öffentlich die Auffassung, dass nur eine rein naturalistische oder materialistische Deutung der Welt und des Menschen vernünftig sei. Sie berufen sich dabei auf ihr naturwissenschaftliches Wissen. Damit überschreiten sie die Grenze von Naturwissenschaft und Ideologie und versuchen ähnlich wie der Kreationismus, Naturwissenschaft und Naturalismus (oder Agnostizismus) zu einem einheitlichen Weltbild zu verbinden. Diese Versuche sind in der Diskussion um die Ethik der Technik, um die natürlichen Grundlagen der Religion des Menschen, um die menschliche Willensfreiheit usw. immer häufiger zu verzeichnen.

Der Kreationismus und der Versuch, Gottesbeweise aus der Natur zu führen, bestätigen diese Religionskritik, indem sie ihr ein Feindbild liefern. Daher sollte den Weltbildansprüchen von Wissenschaftlern, wo er erhoben wird, nicht mit einer christlichen Ideologie, sondern mit Ideologiekritik begegnet werden. Das heutige Naturwissen lässt sich nicht nur naturalistisch, sondern auch aus der Perspektive

des biblischen Schöpfungsglaubens deuten. Das Schöpfungszeugnis der Bibel kann deshalb anhand des heutigen Wissens immer neu verdeutlicht und zum Leuchten gebracht werden.

Kirchliche Einschätzungen

Stellungnahme des Evangelischen Oberkirchenrats Stuttgart zum Beschluss der württembergischen Evangelischen Landessynode vom 26. November 1986 betr. Förderung des Studienkollegs „Wort und Wissen“ in Baiersbrunn-Röt (8. Oktober 1987)

Beirat für Glaube und Naturwissenschaft beim Ev.-Luth. Landeskirchenamt Sachsen: Thesen zum Kreationismus, 1989 (veröffentlicht im Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, Dresden, 31.7.1990)

Anhang: Kreationismus in kurzer Darstellung

Die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie besteht heute aus einem System theoretischer Aussagen von Astrophysik, Geologie, Biochemie und Biologie, die zum Teil in logischem Zusammenhang miteinander stehen, zum Teil aber auch unabhängig voneinander sind. Der seit 1960 in den USA, und seit 1980 in Europa, vorherrschende Kurzzeit-Kreationismus richtet sich deshalb nicht nur gegen die Biologie. Große Teile der Naturwissenschaft werden abgelehnt und durch alternative Thesen ersetzt, die man wie folgt zusammenfassen könnte:

- Die Erde ist weniger als 10 000 Jahre alt. Sie wurde einschließlich aller Lebewesen und des Menschen in sechs Tagen erschaffen, wie die Bibel es sagt.
- Die Lebewesen wurden von Gott so geschaffen, wie sie heute sind, oder als Grundtypen, aus denen die heutigen Arten in wenigen Tausend Jahren hervorgingen.

- Die Sintflut war ein weltweites erdgeschichtliches Ereignis. Die geologischen Ablagerungen einschließlich der Fossilien entstanden durch die Sintflut oder kurz danach.

- In der ursprünglichen Schöpfung gab es keine Sünde und keinen Tod. Der Tod kam erst durch den Fall des Menschen in die Welt. Vorher starb kein Lebewesen.

Diese Thesen werden durch eine wechselnde Zahl von Annahmen gestützt, die zum Teil im Kreationismus selbst strittig sind. Viele dieser Annahmen sind falsch, wobei naturwissenschaftliche Laien dies oft nicht erkennen können. Die häufigsten Annahmen lauten:

- Die Zerfallsrate radioaktiver Elemente war in der Vergangenheit höher. Radiometrische Altersmessungen kommen daher auf viele Millionen Jahre, während diese Elemente nur wenige Tausend Jahre alt sind. (Einwand: Eine Zerfallsrate, die das Alter z.B. von Uranen auf wenige Tausend Jahre verkürzt, hätte eine Hitze erzeugt, die das gesamte Material verflüssigt und verdampft hätte.)

- Die Datierung von Gesteinen und Fossilien durch radioaktive Zerfallsraten beruht auf willkürlichen Voraussetzungen. In Wirklichkeit weiß niemand, welche Menge eines Elements und seiner Zerfallsprodukte vor wenigen Tausend Jahren bereits vorhanden waren. (Einwand: Kein denkbarer Fehler ist groß genug, um das radiometrisch gemessene Alter eines Minerals von einer Milliarde Jahre auf 10 000 Jahre zu senken.)

- Die Lichtgeschwindigkeit war früher viel höher. Daher ist die astrophysikalische Berechnung der Laufzeit des Lichts zwischen der Erde und weit entfernten Sternen falsch. Sie beträgt nicht Milliarden Jahre, sondern nur wenige Tausend Jahre. (Einwand: Das bedeutet eine neue theo-

retische Physik, denn die Lichtgeschwindigkeit ist in ihr eine elementare Konstante.)

- Alternativ zu den ersten Thesen: Das Universum ist von Gott so geschaffen worden, einschließlich radioaktiver Zerfallsprodukte, des Lichts zwischen den Sternen, der Fossilien usw., dass es den Eindruck großen Alters vermittelt.² In Wirklichkeit ist es wenige Tausend Jahre alt. (Einwand: Das Argument schafft die Möglichkeit ab, überhaupt Naturwissenschaft zu betreiben.)

- Die Sintflutgeschichte wird dadurch belegt, dass archäologische Expeditionen Reste der Arche gefunden haben. (Einwand: Die angeblichen Reste sind nicht vorhanden oder nicht untersuchbar.)

- Die Wahrscheinlichkeit, dass sich nützliche Merkmale von Lebewesen durch das ungeplante Zusammentreffen von Mutationen bilden, ist viel zu gering, als dass die Evolutionstheorie funktionieren könnte. (Einwand: Diese Wahrscheinlichkeit ist meist nicht berechenbar, aber mit Sicherheit ausreichend hoch.)

- Natürliche Prozesse, die nach einfachen Regeln ablaufen, können keine Information erzeugen. Die Evolution der Lebewesen erzeugt aber Information. Also wäre sie nur mit Hilfe einer planenden Intelligenz möglich. (Einwand: Natürliche Prozesse, die nach einfachen Regeln ablaufen, können unter Energieverbrauch Information erzeugen.)

Eine Reihe von häufig zu lesenden Annahmen wurde in dieser Liste weggelassen, wie die Geschichte von den menschlichen Fußabdrücken, die neben Saurierspuren entdeckt wurden, oder die These,

dass die Evolutionstheorie gegen den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik verstoße. Die derzeit gültige Evolutionstheorie geht im Gegensatz zum Kreationismus davon aus, dass alle heute lebenden Wesen von früheren, andersartigen Lebewesen abstammen. Die Veränderung verlief dabei in vielen Abstammungslinien (nicht immer und überall) hin zu einer höheren Komplexität von Strukturen und Verhaltensweisen. Weiterhin besagt sie, dass die Veränderungen auch (nicht immer) funktionale Anpassungen der Lebewesen an ihre Umwelt waren. Diese Theorie bildete sich bereits im 18. Jahrhundert heraus. Die kausale Erklärung für die Triebkräfte der Veränderung wechselte einige Male, bis die Selektionstheorie nach Darwin und Wallace 1859 einen entscheidenden Fortschritt brachte. Die heutige Theorie weicht zwar in vieler Hinsicht von Darwins Ideen ab, beruht aber immer noch auf einigen seiner zentralen Entdeckungen. Insbesondere brachte die Verbindung der Evolutionsbiologie mit der modernen Genetik entscheidende Veränderungen und Fortschritte mit sich.

Der Kreationismus ist entgegen seinem eigenen Anspruch nicht imstande, diesen Ergebnissen eine wissenschaftliche Alternative entgegenzusetzen.

Anmerkungen:

¹ Beide Zitate entstammen der Stellungnahme des Evangelischen Oberkirchenrats Stuttgart 1987, 4f.

² Dieses Argument findet sich als Omphalos-Theorie seit dem 19. Jahrhundert in der wissenschaftskritischen Literatur. Es geht davon aus, dass auch Adam und Eva einen Nabel (griechisch Omphalos) gehabt hätten, obwohl sie niemals im Mutterleib durch eine Nabelschnur ernährt wurden.

Helmut Zander, Berlin

Frauen um Rudolf Steiner

Peter Selg als Historiograph der Anthroposophie

Frauen in einem Männerleben: welch spannendes Kapitel! Nicht nur, weil damit Rudolf Steiners private Lebensführung in den Blick kommt, sondern zuerst einmal, weil dadurch ein wichtiges emanzipatorisches Element der theosophischen und später anthroposophischen Bewegung sichtbar wird. Denn in der Theosophischen Gesellschaft, deren Generalsekretär Rudolf Steiner (1861-1925) in der deutschen Sektion seit 1902 war und aus der 1912 die Anthroposophische Gesellschaft entstand, spielten Frauen eine wichtige Rolle: Sie bildeten vor dem Ersten Weltkrieg in manchen Jahren mehr als die Hälfte der Neueintretenden, in vielen Zweigen stellten sie das Leitungspersonal. Dahinter stand eine wichtige sozialhistorische Funktion der Theosophie für Frauen: Hier fanden sie Leitungsaufgaben, für die es im Wilhelminischen Deutschland sonst kaum Parallelen gab, auch nicht in den Kirchen. Die Theosophie und die Anthroposophie waren zu Steiners Lebzeiten ein Eldorado für gebildete, religiös „musikalische“, selbstbewusste Frauen – darunter übrigens überproportional viele unverheiratete. Jedoch stand im Fokus des historischen Interesses an der Anthroposophie bislang Rudolf Steiner als die unumstrittene Führungsfigur. Aber in den letzten Jahren hat das Interesse an Steiners Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zugenommen.¹

Peter Selg, Arzt und Leiter des Ita Wegman-Archivs an der anthroposophischen Ita Wegman-Klinik in Arlesheim, hat sich

nun mit denjenigen Frauen beschäftigt, mit denen Steiner persönlich enge Beziehungen unterhielt. Selg hat seine historischen Veröffentlichungen mit Arbeiten zur Geschichte der anthroposophischen Medizin begonnen und in den letzten Jahren seine Interessen auf andere Biographien in Steiners Umfeld ausgedehnt. Diese Publikationen erscheinen in sehr schneller Folge, fast wie am Fließband.

Marie Steiner, geb. von Sivers

Unter den Frauen in Steiners Umfeld steht an erster Stelle natürlich Steiners zweite Frau, Marie von Sivers (1867-1948). Er hatte sie 1900 kennengelernt, und im Rahmen dieser neuen Freundschaft kühlte die Beziehung zu seiner ersten Ehefrau ab, der einige Jahre älteren Anna Eunike (1853-1911).

Marie von Sivers wurde seine Partnerin und engste Mitarbeiterin beim Aufbau der deutschen Sektion der Adyar-Theosophie; sie überlebte ihren Mann um fast ein Vierteljahrhundert. Eine wichtige Rolle spielte sie bei der Etablierung der Tanzform der Eurythmie oder für die künstlerische Deklamation von Texten; sie hat in vielen Konflikten in der Anthroposophischen Gesellschaft streitbar Partei ergriffen, und nicht zuletzt war sie über lange Jahre wohl der Steiner vertrauteste Mensch. Steiner hat sie in allen Testamenten schließlich zu seiner Nachlassverwalterin eingesetzt.

Eine solide Biographie dieser zentralen Person ist ein großes Desiderat der anthroposophischen Geschichtsschreibung, und deshalb nimmt man jedes Buch zu diesem Thema neugierig zur Hand. Aber Selg enttäuscht. Was er unter dem Titel „Marie Steiner-von Sivers. Aufbau und Zukunft des Werkes von Rudolf Steiner“ bietet, ist eine Zusammenstellung meist schon andernorts veröffentlichter Dokumente. Es hätte nun durchaus Sinn gemacht, dieses Material, wie im Titel versprochen, auf Marie von Sivers' Rolle im „Aufbau“ von Steiners „Werk“ einer erneuten Lektüre zu unterziehen, denn es gibt viele offene Fragen: Welche Rolle spielte sie zwischen all den anderen Frauen in der frauendominierten Eurythmie? Wie ist ihre auch unter Anthroposophen umstrittene Rolle bei der Edition von Steiners Werk zu sehen? Wie verhielt sie sich in den Auseinandersetzungen um die Leitung der seit 1925 führerlosen Anthroposophischen Gesellschaft? Aber auf keine dieser und vieler, vieler anderer offener Fragen versucht Selg eine neue Antwort zu geben. Stattdessen erzählt er ihr Leben chronologisch nach, immer fixiert auf die Beziehung zu Steiner, häufig in hagiographischer Verneigung – und er endet mit dem Tod Steiners. Marie Steiners Leben nach 1925 ist Selg genau zehn Zeilen wert. Dieses Buch ist weitenteils eine Verdopplung vorhandenen Materials, allerdings für viele Faksimiles ist man als Leser dankbar. Wer sich über Marie von Sivers informieren will, greife deshalb weiterhin auf Hella Wiesbergers Dokumentation zurück (Selgs wichtigster Quelle) oder auf Gerhard Wehrs kleinen Abriss ihrer Lebensgeschichte.²

Edith Maryon

Auch Steiners Beziehung zu seiner zweiten Frau ließ in den zwanziger Jahren

Raum für weitere Beziehungen. Eine davon war Edith Maryon (1872-1924), eine englische Künstlerin, die aus einer Fraktion des okkultistischen Ordens „Golden Dawn“ kam und vor dem Ersten Weltkrieg zu Steiner und der Anthroposophie fand. Sie spielte Anfang der 1920er Jahre für die künstlerische Gestaltung des Dornacher Architekturensembles eine wichtige Rolle, insbesondere für eine monumentale Holzskulptur, den „Menschheitsrepräsentanten“, der im Johannesbau (heute meist erstes Goetheanum genannt) aufgestellt werden sollte.

Selg hat ihre Lebensgeschichte ebenfalls nacherzählt, wiederum weitgehend unter Verwendung bereits publizierter Materialien.³ Auch hier findet man viele Faksimiles und zudem bislang unveröffentlichte Dokumente, über die Selg verfügt, weil Nachlassteile Maryons im Ita Wegman-Archiv deponiert sind. In diesem Buch fällt die chronologische Aufreihung des Materials nicht so negativ ins Gewicht wie in der Biographie über Marie von Sivers, weil Selg erstmals die bislang an verschiedenen Stellen veröffentlichten Materialien zusammenführt. Damit wird beispielsweise noch deutlicher als in der Biographie Rex Raabs über Maryon, wie stark Entwürfe und Modelle für den „Menschheitsrepräsentanten“ auf Maryon zurückgehen. Bei Selg fehlen jedoch Anstrengungen, das Material analytisch aufzubereiten, etwa die Interaktion zwischen Maryon und Steiner genauer zu bestimmen. Möglicherweise wäre dann klarge worden, dass Maryon bei der Etablierung des expressionistischen Baustils in Dornach eine zentrale Rolle zukommt, etwa im Verzicht auf rechte Winkel, der bis heute weite Teile der anthroposophischen Architektur prägt.⁴ Die Frage, wieweit Steiner in derartigen Prozessen selbst Anreger war oder die Anregungen anderer aufgenommen und transformiert hat

– dies kann ja eine sehr kreative Tätigkeit sein – kommt bei Selg nur oberflächlich in den Blick.

Stattdessen dominiert ein spiritueller Deutungshorizont an Stelle historischer Analysen. Dabei bleibt Steiner die unbefragte Autorität, und seine Hierarchisierung seiner Beziehungen bleibt auch für Selg verpflichtend. So teilte Steiner Maryon am Anfang ihrer Beziehung mit, dass sie ihre hohe okkulte „Entwicklungsstufe“ nicht würde realisieren können (35): Steiner hielt sich also – so kann man diese Stelle interpretieren – Konkurrenz in Gestalt hoher „Eingeweihter“ vom Leib. Solche „geistigen“ Deutungen Steiners bleiben bei Selg unbefragt stehen. Überhaupt sind die persönlichen Dimensionen des Verhältnisses zwischen Steiner und Maryon unterbelichtet, denn es blieb nicht bei einer sachbezogenen Zusammenarbeit. Maryon wurde für Steiner eine Vertraute, der er offener als seiner Frau in Briefen von den Sorgen berichtete, die ihn umtrieben – etwa hinsichtlich des Zustandes der Anthroposophischen Gesellschaft. Selg unterschlägt derartige Zusammenhänge nicht, aber er bietet auch keine Deutungen an, die dem weniger bewanderten Leser diese Ebene erschließen. Ein eklatantes Beispiel ist der Hinweis auf „karmische Zusammenhänge“ (88), von denen Steiner im Blick auf seinen und Maryons Lebensgang sprach. Dies war ein okkultistisches Sprachbild für eine enge und freundschaftliche, sozusagen geistig intime Beziehung zwischen beiden. Aber eine solche psychologische Ebene, dies hat man als Rezensent zu akzeptieren, interessiert Selg nicht besonders.

Ita Wegman

Steiners wichtigste neue weibliche Bezugsperson in den letzten Lebensmonaten war die Ärztin Ita Wegman (1876-1943).

Die in Indonesien geborene Niederländerin hatte im Juni 1921 ein Sanatorium in Arlesheim, fußläufig nahe Dornach, gegründet, das „Klinisch-Therapeutische Institut“. Damit wurde sie in der seit 1920 von Steiner stark vorangetriebenen medizinischen Bewegung der Anthroposophie eine zentrale Figur, weil die zweite Klinikgründung in Stuttgart scheiterte. Wegman hat in Emanuel Zeylmans van Emmichoven einen Biographen gefunden, der die verstreuten und geheimgehaltenen Dokumente ihres Lebens publiziert hat;⁵ seine dreibändige Veröffentlichung – materialreich, offen für bislang verdrängte Dimensionen ihrer Geschichte, gleichwohl mit anthroposophischer Perspektive geschrieben – ist der Ausgangspunkt und Maßstab jeder weiteren Beschäftigung mit dieser Frau.

Selg hat sich jüngst in zwei Publikationen mit Ita Wegman beschäftigt. In einer geht es um „Ita Wegman und Arlesheim“. Auch hier hat Selg wichtige Daten zusammengetragen, auch neue Texte und Faksimiles abgedruckt, aber insgesamt wirkt die Auswahl der Themen zufällig. Vor allem aber liegt über allem, schwerer als bei der Biographie Maryons, der Firnis einer esoterischen Deutung. So wird einleitend die Geschichte Arlesheims mit der heiligen Odilie des Elsass und der Gralsgeschichte verbunden, in der dann Arlesheim zu einer alten „Weihestätte“ „des therapeutischen Christentums“ wird (21). Im Spätmittelalter seien die oberrheinischen Mystiker hier wirksam geworden, und Hinweise auf das Umfeld Cagliostros und des Grafen von St. Germain fehlen nicht. Fast all diese Versuche, Arlesheim eine esoterische Geschichte zu unterlegen, sind fiktional, von einigen dünnen historisch belegbaren Bezügen abgesehen. Mentalitätshistorische Verfahren in der Geschichtswissenschaft, in der solche „unbewussten“ Beziehungskomplexe thema-

tisiert werden, benutzt Selg nicht. Seine „esoterischen“ Verknüpfungen stehen vielmehr exemplarisch für sein Verfahren, Hinweise Steiners und aus seinem Umfeld als „hellsichtig“ geschaute Fakten zu übernehmen. Dies ist in der Außenperspektive keine historische Arbeit mehr, sondern ein spiritueller Text.

Zugleich fehlen aber Dimensionen, die seit Zeylmans Arbeit offenliegen und deren Verschweigen den Autor dem Verdacht aussetzen, schwierige (oder unliebsame?) Dimensionen von Wegmans Biographie zu verdrängen. So kann man einfach das Faktum nicht mehr übergehen, dass Wegman Steiners Geliebte war, wohl nicht körperlich, aber als enge und vertraute Freundin. Diese Beziehung, die sich nach Maryons Tod seit dem Herbst 1923 intensiviert hatte und im Sommer 1924 in Briefen zu wechselseitigen Zuneigungsgeständnissen führte, ist ein Angelpunkt für die Bestimmung von Wegmans außergewöhnlicher Stellung in der Anthroposophischen Gesellschaft in Steiners letzten Lebensmonaten. Ohne dieses Wissen hat man zudem im Grunde keine Chance, Wegmans Lebensweg nach Steiners Tod im März 1925 zu verstehen. In einem weiteren Buch hat sich Selg, einen bei Zeylmans nur cursorisch behandelten Lebensabschnitt ergänzend, den letzten drei Lebensjahren Wegmans (1940-1943) zugewandt. Er bietet hier viel neues Material und schließt damit eine wichtige Lücke in ihrer Biographie. Im Zentrum des kleinen Buchs steht die Gründung einer neuen medizinischen Einrichtung, der Casa Andrea Cristoforo am Lago Maggiore. Deren Gründung wurde in der anthroposophischen Literatur stark als Ausdruck von Wegmans unbändigem Willen gelesen, neue Unternehmungen auf den Weg zu bringen. Doch hier sind andere Geschichten mitzubedenken: an erster Stelle die bittere Feindschaft zu Marie

Steiner. Denn Steiners Ehe war über die Beziehung zu Wegman in eine handfeste Krise geraten, in der Steiner seine Frau belehrte, dass die Beziehung zu Wegman „karmisch“ begründet und von ihr hinzunehmen sei. Marie Steiner hat wohl nicht zuletzt wegen dieser Niederlage nach dem Tod ihres Mannes alle Hebel in Bewegung gesetzt, ihre ehemalige Konkurrentin aus der Anthroposophischen Gesellschaft zu verdrängen, was mit Wegmans Ausschluss im Jahr 1935 denn auch gelang. Wenn man das nicht deutlich beschreibt, betreibt man Geschichtsklitterung durch eine selektive Präsentation des Materials.

An zweiter Stelle muss man auch Wegmans Persönlichkeit nicht nur von ihrer Sonnenseite her betrachten, wenn man ihren Fortzug von Arlesheim in den Tessin deutet. Denn zu ihrer Schaffenskraft kommt offenbar auch die Schwäche, mit den Konflikten in dem Arlesheimer Institut umzugehen. Zu diskutieren wäre, ob sie mit der Organisation dieser Einrichtung überfordert war – dies jedenfalls legen Hinweise bei Selg nahe (etwa 40f). Und selbst die neugegründete Casa Andrea Cristoforo war ihr schon 1940 wieder zu viel, aber eine „Flucht nach Zürich“ misslang (131). Selg berichtet von diesen Entwicklungen mit kurzen Hinweisen und öffnet damit neue Perspektiven, aber ohne systematisch nach den Schwächen dieser großen Frau der anthroposophischen Medizin zu fragen. Stattdessen verschwimmen die letzten Lebensjahre Wegmans im Nebel einer Deutung, in der hagiographische Töne (eine Frau mit einem „einzigartig sicheren, großen, geistig-sozialen Duktus“ [14]) und okkultistische Leitmotive dominieren: Für Selg steht jedenfalls fest, dass Wegman nach Steiners Tod eine „fortbestehende esoterische Verbindung zu ihm“ besessen habe, die „ihrem Weg und Wesen die klare und vorbildliche Orientierung“ gab (15).

Peter Selg

Angesichts der Bemühungen Peter Selgs, Frauen und andere Mitarbeiter aus Steiners Umfeld ins Licht zu holen und ihnen eine historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die ihnen im Schatten Steiners jahrzehntelang nicht zugebilligt wurde, kann man fragen, ob meine Besprechung nicht zu kritisch ausgefallen ist. Ich meine nicht. Zum einen geht es um grundsätzliche Fragen einer historischen Aufarbeitung und zum anderen um die Debatte mit einem Autor, der sich auch anschickt, eine „große Werkbiographie Rudolf Steiners“⁶ zu verfassen und ergo an der Deutung der Grundlage der Anthroposophie arbeitet. Angesichts dieser Situation scheint mir die Kritik notwendig, und ich möchte sie mit drei grundsätzlichen Bemerkungen zu Selgs Arbeiten erläutern.

(1.) Die Faksimiles und neue Texte nimmt man, wie gesagt, dankbar zur Kenntnis. Selg bereichert damit unser Wissen und dokumentiert darüber hinaus in vielen Bemerkungen eine aus mündlichen oder unzugänglichen schriftlichen Quellen gespeiste, detaillierte Kenntnis des anthroposophischen Milieus. Zudem signalisiert er eine Öffnung des Ita Wegman-Archivs, das, wenn es nicht nur anthroposophischen Forscherinnen und Forschern offensteht, für die weitere Erforschung der Anthroposophie eine wichtige Anlaufstelle werden kann.

(2.) Aber Selg findet in seinen Publikationen keinen Raum, das Material kritisch „durchzukneten“, es zu analysieren, es in Kontexte zu stellen; Selg ist weit von wissenschaftlichen historiographischen Verfahren weg. Auch fehlt die Bereitschaft, Thesen zur Interpretation zu erproben und sich mit anderen Autoren und Autorinnen auseinanderzusetzen. Selg ignoriert weitgehend die unterschiedlichen Meinungen

über die Deutung seiner Protagonistinnen, auch die inneranthroposophischen. Wissenschaft ist aber gerade durch Diskurs und darin durch das Bewusstsein der Vorläufigkeit und Begrenztheit eigener Deutungsansprüche gekennzeichnet, und die legt man offen, wenn man sich selbst in die Konkurrenz zu anderen Interpretationen begibt.

(3.) Selgs Deutungshorizont ist ein spiritueller: So spielen karmische Zusammenhänge, Weihestätten und Steiner als maßgebender Initiierer für ihn eine wichtige Rolle. Damit gehen die anthroposophische Binnenperspektive und die kulturwissenschaftliche Außenperspektive diametral auseinander. Es ist natürlich legitim, das biographische Material in diesem anthroposophischen Horizont zu deuten. In der Außenperspektive handelte es sich dann um eine spirituelle Betrachtung, die von meiner Kritik nicht getroffen würde. Aber Selg will ja keine esoterische Ratgeberliteratur verfassen, sondern historische Lebenswege darstellen und „Werkbiographien“ verfassen. Wenn man damit in der Wissenschaft Anerkennung finden will, muss man die Differenz von Innen- und Außenperspektive reflektieren. Bei Selg aber fließen beide Dimensionen ineinander, und die kritische Reflexion auf die Bedingungen seines eigenen Verstehens fehlt. Und so dominieren spirituelle Vorgaben über seine Interpretation, in der die Quellen keine Chance haben, ihr „Vetorecht“ (Reinhard Koselleck) geltend zu machen.

Um diesen zentralen Punkt nochmals deutlich zu machen: Wenn man in der Biographie Marie von Sivers' einleitend liest, dass sie „die Logos-Kraft der Geistverkündigung Rudolf Steiners in unmittelbarer Weise“ erlebte und „von Anfang an deren christologische Dimension“ realisierte und „mit absoluter Initiative“ Steiners „Vortrags- und Schrifttätigkeit“

unterstützte,⁷ ist dies eine für Selg typische Determinierung seines Deutungstermins. Bei ihm sind die Antworten längst festgelegt, die in der Außenperspektive erst zu suchen wären, etwa: Was ist ein „unmittelbares“ Erleben angesichts der auch kulturellen Prägung jeder Erfahrung? Was heißt in Steiners Christologie „von Anfang an“, wo doch Steiner seine Christusvorstellung sukzessiv und nicht vor Ende 1906 formulierte? Und was ist eine „absolute“ Initiative im Blick auf Steiners Tätigkeit? Jedenfalls hat Steiners Frau eigenen Aussagen zufolge unter der bürokratischen Organisationstätigkeit ziemlich gelitten. Bei Selgs spiritueller Deutung bleiben solche historischen Befunde auf der Strecke. Letztlich unterstellt er, eine „geistige“ Perspektive zu besitzen. Wie andere (Anthroposophen), die den gleichen Anspruch erheben, mit diesem Anspruch umgehen, der implizit gegenüber einer „äußeren“ Kritik immunisiert, muss den Historiker nicht interessieren. In meiner Außenperspektive jedoch unterwirft Selg sein Material einer normativen Deutungsvorgabe, die in wichtigen Teilen ebenso viel Projektion wie Erkenntnis ist. (4.) Damit bleibt er hinter jüngeren Werken von Anthroposophen zurück, die sich grosso modo um eine faktenorientierte oder gar kritische Aufarbeitung der eigenen Geschichte bemühen.⁸ Nur in einer solchen Akzeptanz geschichtswissenschaftlicher Standards liegt meines Erachtens eine Chance für die anthroposophische Historiographie im Gespräch mit externen Interpretationen. Ich möchte hier Selgs Engagement in der historiographischen Arbeit und seine Offenheit im Umgang mit den Beständen des Ita Wegman-Archivs nicht in Frage stellen und auch nicht die Legitimität einer spirituellen Deutung bestreiten. Aber jede spirituelle Deutung setzt m. E. die historisch-kritische voraus.

Besprochene Werke

Peter Selg:

Marie Steiner-von Sivers. Aufbau und Zukunft des Werkes von Rudolf Steiner, Verlag am Goetheanum, Dornach 2006, 358 S., 100 Abb. und Faksimiles, 24,- Euro.

Edith Maryon. Rudolf Steiner und die Dornacher Christus-Plastik, Verlag am Goetheanum, Dornach 2006, 257 S., 83 Abb. und Faksimiles, 24,- Euro.

Ita Wegmann und Arlesheim, Natura-Verlag im Verlag am Goetheanum, Dornach 2006, 97 S., 30 Abb. und Faksimiles, 14,- Euro.

Die letzten drei Jahre. Ita Wegmann in Ascona 1940 – 1943, Natura-Verlag im Verlag am Goetheanum, Dornach 2004, 191 S., 34 Abb. und Faksimiles, 17,- Euro

Anmerkungen

- 1 Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Portraits, hg. v. B. von Plato, Dornach 2003.
- 2 Hella Wiesberger: Marie Steiner-von Sivers – ein Leben für die Anthroposophie. Eine biographische Dokumentation in Briefen und Dokumenten, Zeugnissen von Rudolf Steiner, Maria Strauch, Edouard Schuré und anderen, hg. v. H. Wiesberger (1988), Dornach 21989; Gerhard Wehr: Marie Steiner-von Sivers an der Seite Rudolf Steiners. Ein Blick auf die Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft, München 21987, 393-408.
- 3 Grundlegend Rex Raab: Edith Maryon. Bildhauerin und Mitarbeiterin Rudolf Steiners, Dornach 1993, sowie der Briefwechsel zwischen Steiner und Maryon in der Rudolf Steiner-Gesamtausgabe, Bd. 263/1.
- 4 S. Helmut Zander: Anthroposophie. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis, Göttingen 2007, Bd. II, 1169f.
- 5 Emanuel Zeylmans van Emmichoven: Wer war Ita Wegman?, 3 Bde., Heidelberg 1992.
- 6 Peter Selg: Edith Maryon, 11.
- 7 Ders.: Marie Steiner-von Sivers, 7.
- 8 Uwe Werner (unter Mitwirkung von Christoph Lindenberger): Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933-1945), München 1999; Robin Schmidt: Glossar. Stichworte zur Geschichte des anthroposophischen Kulturimpulses, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Portraits, hg. v. B. von Plato, Dornach 2003, 963-1054; Günter Röscher: Kontinuität und Wandel, in: Lorenzo Ravagli / ders.: Kontinuität und

Wandel. Zur Geschichte der Anthroposophie im Werk Rudolf Steiners, Stuttgart 2003; Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers, Briefwechsel und Dokumente 1901-1925. Neu herausgegeben zur hundertjährigen Wiederkehr der Begründung der anthroposophischen Bewegung 1902-2002, hg. v. Hella Wiesberger / Julius Zoll (= Gesamtausgabe, Bd. 262), Dornach 2002 (vgl. die Rezension in *MD* 9/2003, 355-358); Johannes Kiersch: Zur Entwicklung der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft. Die Erste Klasse, Dornach 2005 (vgl. die Rezension in dieser Ausgabe des *MD*, 351ff); Rudolf Steiner: Die Anthroposophie und ihre Gegner. Vorträge – Schlußworte – Mitteilungen – Richtiggstellungen. November 1919 bis September 1922. Dokumentarischer Anhang, hg. v. Alexander Lüscher / Ulla Trapp, (= Gesamtausgabe, Bd. 255b), Dornach 2003 (Rezension: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-2-104>).

INFORMATIONEN

PSYCHOSZENE/PSYCHOTRAINING

Bert Hellingers „Geistiges Familienstellen“ in der Kritik. (Letzter Bericht 3/2007, 112ff) Mehr als 750 Teilnehmer waren über Pfingsten zum 6. Internationalen Kongress der Systemaufsteller nach Köln gekommen, darunter viele ausländische Gäste. Das Interesse an dieser mittlerweile rund 15 Jahre bestehenden Therapieform ist also ungebrochen groß. Ihr Ansatz stößt in unterschiedlichen weltanschaulichen Milieus auf Resonanz. Europas größtes Osho-Institut in Köln verwendet Hellingers Systemaufstellungen als „Praktiziertes Tao“ und hat eine eigene Ausbildungsschule gegründet.¹ Auf dem Kölner Kirchentag wurde *Bert Hellinger* vor zahlreich erschienenem Publikum von *Jürgen Fliege* interviewt, in manchen evangelischen und katholischen Bildungs- und Einkehrhäusern werden Aufstellungen nach Hellinger angeboten, im freikirchlich-charismatischen Umfeld wirbt eine Ausbildung für christliches Familienstellen.² Allerdings ist diese Bewegung erheblichen Verände-

rungsprozessen ausgesetzt, die in den letzten Jahren zu den beiden gegensätzlichen Schwerpunkten „Professionalisierung“ und „Spiritualisierung“ geführt haben.

Der Kölner Kongress der Systemaufsteller machte deutlich, dass die Szene besonders durch den Disput mit ihrer Vaterfigur – wie berichtet hatte Hellinger seine Teilnahme zurückgezogen – verunsichert ist. Deshalb wurde auf dem Kongress versucht, die Unterschiede zwischen den herkömmlichen Aufstellungen als „Bewegungen der Seele“ und dem neuen, geistigen Familienstellen besser zu verstehen. Unverkennbar dominierte bei dieser Veranstaltung aber eine freundliche und eher betroffene Haltung darüber, dass Hellinger als Initiator und Leitfigur der Bewegung dem Kongress der *Deutschen Gesellschaft für Systemaufstellungen* die kalte Schulter gezeigt hat.

In einem kürzlich erschienenen Aufsatz in der Verbandszeitschrift der Systemaufsteller fand ein prominenter Schüler Hellingers, der selbst Familiensteller ausgebildet und bisher zehn Bücher darüber geschrieben hat, nun deutlichere Worte des Unterscheidens.³ Fairerweise muss man konstatieren, dass der Fachverband sich um eine sachliche Debatte bemüht. Deshalb wurde Hellinger Raum gegeben, seine neue Form des geistigen Familienstellens vorzustellen, bevor *Wilfried Nelles* untersuchte, wohin sich die Aufstellungsarbeit durch die „Bewegungen des Geistes“ entwickelt. Nach seiner Analyse hat sich die Vorgehensweise wenig, die Deutung und Erklärung des Familienstellens jedoch grundsätzlich geändert: „Hellingers geistiges Familienstellen ruht nicht mehr auf der Erde, sondern gründet auf einer Idee, die er ‚Geist‘ nennt. Damit wird es zur Ideologie“. Nelles sieht darin eine fundamentale Wendung – einen Sprung von der Phänomenologie zur Metaphysik: „Was Bert ‚Geist‘ nennt, ist in meinen Augen nichts anderes als Gott,

und zwar der Schöpfergott.“ Während Hellinger früher von „etwas Größerem“ oder „der großen Seele“ gesprochen habe, würde er sich nun im geistigen Familienstellen in unzulässigen spirituellen Spekulationen ergehen. Diese Festgelegtheit würde jedoch dem offenen System der Aufstellungsarbeit widersprechen. Vor allem durch den exklusiven Offenbarungscharakter begründe sich „zugleich ein persönlicher Führungs-Anspruch (Hellingens; M. U.), der vorher nicht gegeben war... Als Empfänger einer geistigen Offenbarung steht er oberhalb jeder Diskussion, und die Offenbarung selbst steht nicht zur Debatte.“

Es ist zu begrüßen, dass die Hellinger-Szene den spirituellen Hintergrund und Charakter des Familienstellens deutlicher als bisher untersucht und herausstellt. Nelles plädiert engagiert für die weltanschauliche Offenheit und empfiehlt eindringlich, sich von spirituellen Festlegungen fernzuhalten, weil das die phänomenologische Wahrnehmungsfähigkeit einschränken würde. Eine „Geist“ genannte Instanz sei überflüssig. Die Benennung der spirituellen Wirklichkeit als „Geist“, so Nelles, verfestige die lebendige Bewegung und töte sie. Nelles hält sich hier an den Taoismus bzw. die Lehre des Lao-Tse, nach der es keine Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Bewegter und Bewegtem gebe: „Dort gibt es nur Tao, und das ist unaussprechlich und undefinierbar, nur erfahrbar“.

Aus religionspsychologischer Sicht sind an eine solche Deutung jedoch zwei kritische Anfragen zu richten: Zum einen resultiert jede Erfahrung – auch und gerade eine religiöse – aus gedeuteten Erlebnissen. Eine wesentliche religionswissenschaftliche Erkenntnis besagt, dass reine, ohne Deutungen vermittelte Erfahrungen nicht möglich sind. Sich einem religiösen Phänomen ohne eine Bewertung rein beschreibend

zu nähern, ist nur sehr oberflächlich und äußerlich möglich. Die innere Welt eines Fremden erschließt sich nur von einem klaren eigenen Standpunkt her. Insofern ist das Ziel einer weltanschaulichen Offenheit und Neutralität gegenüber der spirituellen Dimension nicht einzulösen. Zum anderen gibt es zahlreiche Belege aus der Psychotherapieforschung dafür, dass ein gemeinsames Weltbild des Therapeuten und des Klienten einen wichtigen, oft übersehenen Wirksamkeitsfaktor darstellt. Deshalb ist nicht die Festlegung und Benennung eines weltanschaulichen Deutungsrahmens das eigentliche Problem der geistigen Aufstellungsarbeit, sondern problematisch ist es, wenn ein solcher Deutungsrahmen nicht offengelegt wird. Wenn ein Therapeut seine weltanschaulichen Voraussetzungen reflektiert und kommuniziert, ermöglicht das gemeinsame Weltbild des Therapeuten und des Klienten die Einbeziehung der spirituellen Dimension in den Beratungs- und Therapieprozess. Unter Sozialwissenschaftlern und Therapieforschern wird darüber inzwischen intensiver nachgedacht und diskutiert.

¹ www.tao-systemstellen.de.

² www.lebenimkontext.de/aktuelles/Fortbildung/Familienstellen.html.

³ *Praxis der Systemaufstellung* 1/2007, 32–45.

Michael Utsch

LORBER-BEWEGUNG

Neuoffenbarungspublizist Wilhelm Kirchgässer alias Kurt Eggenstein verstorben. (Letzter Bericht: 4/2007, 151) Der über viele Jahrzehnte hinweg unermüdlich tätige Verbreiter der „Neuoffenbarung“ *Jakob Lorbers* (1800–1864) ist nach einer Mitteilung der Lorber-Gesellschaft „im stolzen Alter von 103 Jahren“ verstorben.

Unter dem Pseudonym *Kurt Eggenstein* verfasste der ehemalige Reedereidirektor und Ehrensenator der Universität Mannheim 1973 das knapp 500 Seiten umfassende Buch *Der Prophet Jakob Lorber verkündet bevorstehende Katastrophen und das wahre Christentum*. Eine Kurzfassung des Werkes erschien im gleichen Jahr unter dem Titel *Der unbekannte Prophet Jakob Lorber. Ein Prophezeiung und Mahnung für die nächste Zukunft* im Lorber Verlag. Die umfänglichere Fassung erlebte zahlreiche Auflagen und Neueditionen in verschiedenen Verlagen. Zuletzt ist das Werk 2005 im Humanus Verlag mit Sitz im oberbayerischen Pittenhart erschienen. Dort ist es auch als Hörbuch erhältlich. Die Verlagsinhaber, *Anita* und *Bernhard Strattner*, gehören der Lorber-Gesellschaft an (vgl. MD 10/2006, 391f). Bis heute dient das Buch als wichtiges Werbemittel für die zahlreichen Schriften des Neuoffenbarers Lorber, der sich als „Schreibknecht Gottes“ bezeichnet hatte. Kirchgässer wurde 1904 in Damscheid geboren. Er besuchte zunächst das Realgymnasium und die Privathandelsschule Daner in Mannheim. 1924 begann er nach einer Lehre seine berufliche Laufbahn als Buchhalter. 1957 wurde ihm aus Anlass der 50-Jahr-Feier der Wirtschaftshochschule Mannheim der Titel des Ehrensenators verliehen. Damit würdigte die Vorläuferin der heutigen Universität „seine Arbeiten auf dem Gebiet der kaufmännischen Betriebsorganisation und seine Verdienste am Ausbau des betrieblichen Rechnungswesens der Binnenschifffahrt“. Nach einer Pressemitteilung der Universität Mannheim anlässlich seines 100. Geburtstages am 7. Januar 2004 ist der Ehrensenator auch als „Verfasser zahlreicher Aufsätze zu verkehrswirtschaftlichen und betriebswirtschaftlichen Fragen“ hervorgetreten. Wilhelm Kirchgässer alias Kurt Eggenstein trat 1971 der Lorber-

Gesellschaft bei und war bis zu internen Differenzen und seinem schließlichen Ausscheiden Mitte der 1980er Jahre Mitglied des eingetragenen Vereins. Am 9. März 2007 ist der überaus engagierte und innerhalb der Lorber-Bewegung nicht unumstrittene Verbreiter der „Neuoffenbarung“ Lorbers in Mannheim verstorben.

Matthias Pöhlmann

BÜCHER

Johannes Kiersch, Zur Entwicklung der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft. Die Erste Klasse, Verlag am Goetheanum, Dornach 2005, 310 Seiten, 19,00 Euro.

Anthroposophie, das ist mehr als Waldorfschulen, Demeter-Äpfel und Weleda-Heilsalbe. Die Anthroposophie besitzt den Anspruch, übersinnliche, „höhere“ Erkenntnis zu vermitteln. Diese wollte Rudolf Steiner (1861-1925) in einer „Hochschule“ für Geisteswissenschaft gelehrt wissen, die allerdings nichts mit einer akademischen Hochschule oder einer Universität zu tun hat, sondern die in drei „Klassen“ eine Arkandisziplin befördern sollte. Aber diese Anleitung zur Entwicklung übersinnlicher Erkenntnisfähigkeiten befindet sich seit Steiners Tod in einer permanenten Krise, weil er die „Esoterische Schule“ 1914 geschlossen hatte und über der Errichtung einer Nachfolgeinstitution, eben der „Hochschule“, verstarb.

Johannes Kierschs Buch zeichnet die Entwicklung der „ersten Klasse“ bis in die Gegenwart nach, mit dem Schwerpunkt auf den dreißiger Jahren. Steiner hatte 1924 die „erste Klasse“ gegründet, in der er für einen esoterischen Kern der Anthroposophen, streng abgeschieden von der

Vereinsöffentlichkeit, Vorlesungen hielt und „Mantren“ gab.

Noch bevor er die zweite und dritte Klasse eröffnen konnte, starb Steiner. Aber nach seinem Tod geriet schon die Fortführung der ersten Klasse zu einem Schlachtfeld um die richtige Deutung von Steiners Vermächtnis. Zugleich wurde die Machtfrage zwischen den Führungspersonen des Vorstandes, nicht zuletzt zwischen Marie Steiner, Steiners Frau, und Ita Wegman, der engen Freundin Steiners in den letzten Lebensjahren, gestellt. Darüber spaltete sich 1935 die Anthroposophische Gesellschaft und die Dornacher Fraktion schloss Wegman aus, ein Riss, der erst nach dem Tod der beiden Protagonistinnen nach dem Zweiten Weltkrieg überbrückt werden konnte. In der Nachzeichnung und Deutung dieser Geschichte ist eine in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Publikation entstanden.

1. Kiersch dokumentiert das Bemühen einer Fraktion in der heutigen Anthroposophischen Gesellschaft, nicht in der Pragmatik der erfolgreichen Praxisfelder zu ersticken. Dahinter steht ein Gespür für die Gefahr, das spirituelle Zentrum zu verlieren.

2. Kierschs Buch ist ein Beleg für anthroposophische Versuche, die Vereinsgeschichte offen aufzuarbeiten – etwa mit Quellen (in einem über 100-seitigen Anhang) oder mit Nachweisen von Archivalien, insbesondere im Archiv der Anthroposophischen Gesellschaft. Damit gehört der Autor in eine Fraktion der Anthroposophischen Gesellschaft, die seit etwa 20 Jahren Quellen offen legt und dogmatische Interpretationen der anthroposophischen Geschichte zurückdrängt. Dabei benennt er auch offene Fragen, etwa zur Konzeption der beiden oberen Klassen, über die man nur wenig weiß. Den größten Raum erhält die Geschichte der Vermittler der „Klassentexte“ und

Mantren, die zuerst von Steiner, dann von Vorstandsmitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft autorisiert wurden. Dieser Teil ist allerdings für allgemein interessierte Leser in seiner Detailliertheit nicht leicht zu lesen.

3. Dabei werden Themen, die bislang einer strikten Geheimhaltung unterlagen und außerhalb anthroposophischer Kreise kaum bekannt waren, allgemein zugänglich gemacht: Steiners Beauftragung des Leitungspersonals, die Debatten um die Interpretation der Bestimmungen zur Geheimhaltung, vor allem aber die Auseinandersetzungen zwischen Wegman und anderen Mitgliedern des Vorstandes in Dornach. Kiersch verzichtet darauf, die tief verletzenden Polemiken in all ihren Schärfen nachzuzeichnen, aber die normal-menschlichen Niederungen des Vereinslebens werden nicht mehr verschwiegen.

4. Dabei bezieht Kiersch implizit auch Stellung zu aktuellen Auseinandersetzungen. Augenblicklich befindet sich die Anthroposophische Gesellschaft in einer bis vor die Gerichte getragenen „Konstitutionsdebatte“, in der es um die Reichweite der Rechte des Vorstandes geht. Kiersch diskutiert nun, ob die Klassenvorträge nur vom Vorstand oder von den vom Vorstand autorisierten Vermittlern „verlesen“ werden dürfen und ob es auch das Recht gebe, „frei“, also deutend, mit diesen Texten umzugehen. Dies sieht nach einer Quisquilie aus, ist aber letztlich eine Grundfrage zur Konstitution der Anthroposophischen Gesellschaft, wie weit sie also hierarchisch geleitet oder „von unten“ organisiert sein soll. Bei aller Zurückhaltung Kierschs lese ich seine Darstellung als ein Plädoyer für eine nichtzentralistisch orientierte Anthroposophische Gesellschaft.

5. Kierschs Darstellung der ehemaligen „Abtrünnigen“ empfinde ich als fair, etwa Ita Wegmans, die sowohl leise Kritik als

auch – und etwas lauter – Wohlwollen erfährt. Auch Valentin Tomberg, der sich im Gegensatz zu Wegman von der Anthroposophie abwandte, wird in dem Ernst seines Anliegens gewürdigt – ganz im Gegensatz zu der blindwütigen Polemik, die Sergej Prokofjew, immerhin Mitglied des aktuellen Vorstandes der Anthroposophischen Gesellschaft, über Tomberg ausschüttet.

Vorsichtige Kritik übe ich nur an drei Stellen. Zum einen wünschte ich mir die Auflösung mancher Andeutungen. Dass etwa Ita Wegman Steiners große Liebe der letzten Jahre war, die Steiners Ehe in eine Krise brachte, muss man so deutlich sagen, weil ein Teil der Konflikte mit Marie Steiner nach 1925 nur so verständlich wird. Anthroposophen mögen die Andeutungen auf diesen Sachverhalt verstehen, unbedarfte Leser und Leserinnen sind hier verloren.

Sodann wünschte ich mir eine intensivere Diskussion der zwei weiteren Klassen, die Steiner noch einrichten wollte. Zugeben, das ist ein schwerer Brocken, aber dessen Einbeziehung ist notwendig, weil die Frage, wieweit Steiner seine „Hochschule“ wirklich „von unten“ konzipiert hat, auch an der Konzeption der beiden obersten Klassen hängt – insbesondere, da er dort wohl rituelle Zeremonien einrichten wollte, die in der Nachfolge seiner bis 1914 praktizierten Freimaurerriten gestanden hätten.

Drittens scheint mir Kierschs liberale Deutung von Steiners Anweisungen zum Umgang mit dem Material der „Hochschule“ zu große normative Voraussetzungen zu enthalten. Denn die Option, mit den „Klassentexten“ deutend, kreativ umzugehen, hängt an Äußerungen wie derjenigen von Ludwig Polzer-Hoditz, einem persönlichen Freund Steiners, dass Steiner ihm gesagt habe: „Machen Sie es, wie Sie wollen.“ Diese wohl auch von Kiersch

präferierte liberale Position müsste sich in der historisch-kritischen Analyse mit Äußerungen Steiners (die Kiersch in seinem Buch nicht verschweigt) auseinandersetzen, die die Verbindlichkeit des verlesenen Textes hoch ansetzen und die Freiheit der Vermittler einschränken.

Schwer abzusehen ist, was eine weitere Reduzierung der Kontrolle der „Klassentexte“ für die Anthroposophische Gesellschaft bedeutet. Ihre Rolle als Verwalterin von Steiners esoterischem Erbe wird zurückgehen, sie wird ein Stück mehr schlichter Verein sein. Aber diesen Prozess macht die Gesellschaft mit der Veröffentlichung anderer esoterischer Materialien seit Jahren durch – und auch der liberalisierte Umgang mit den Klassentexten wird ihre Existenz nicht bedrohen. Religionsgeschichtlich ist aber spannender, ob sich die Anthroposophische Gesellschaft als Anbieterin meditativer Erkenntnis etablieren kann. Hier ist die Konkurrenz, auch zu den christlichen Kirchen, inzwischen groß geworden, wohingegen es zu Steiners Lebzeiten eine Leerstelle in der europäischen Spiritualitätstradition gab, die die anthroposophische Praxis zu einem knappen Gut machte.

Helmut Zander, Berlin

Reinhard Hempelmann, Johannes Kandel (Hg.), Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen, Vandenhoeck & Ruprecht (V&R unipress), Göttingen 2006, 329 Seiten, 29,90 Euro.

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen hat in den Jahren 2002 bis 2004 zusammen mit der Friedrich-Ebert-Stiftung drei Veranstaltungen durchgeführt, die den Konflikt- und Friedenspotentialen in den Weltreligionen nachgingen. Das Resultat ist ein von Reinhard

Hempelmann und Johannes Kandel herausgegebener Sammelband, der in der Reihe Kirche-Konfession-Religion erschienen ist. Die 18 Beiträge verteilen sich auf sechs Kapitel: Grundsatzfragen, Politik- und sozialwissenschaftliche Diskussion, Christentum, Judentum, Islam und Buddhismus.

Man beginne beispielsweise mit dem Abschnitt E. (Zum Islam): Der erste Beitrag „Islam als Religion des Friedens“ stammt aus der Feder von Bekir Alboga, Imam und Beauftragter der Türkisch-Islamischen Union der Anstalten für Religion e. V. (DITIB) für den interreligiösen Dialog – außerdem Teilnehmer der von Wolfgang Schäuble initiierten Islamkonferenz. In der Zeit, so Alboga, als sich Mohammed in Medina aufhielt, hätten Juden und Muslime in Frieden und Eintracht *eine* Umma gebildet, was sich aus dem sog. Gemeinschaftsvertrag, der „Verfassung“ des medinensischen Gemeinwesens, entnehmen ließe. Mohammed selbst sei kein politischer Machthaber gewesen, dessen Regierung den Juden aufoktroiert wurde; vielmehr habe Mohammed lediglich die Rolle eines Schlichters und Schiedsrichters gespielt, der darüber hinaus den Juden Religionsfreiheit garantiert sowie die „Tisch- und Ehegemeinschaft“ zwischen den Religionen ausdrücklich befürwortet habe. „Diese Tatsachen, die von einem freundschaftlichen Verhältnis und gegenseitiger Achtung zeugen, sind ein Beweis dafür, dass nicht Glaubensfragen, sondern stets andere – gesellschaftliche, wirtschaftliche und machtpolitische – Gründe Anlass für Zwist untereinander gewesen sind.“ (230) Damit meint Alboga gezeigt zu haben, dass Gewalt gegenüber Andersgläubigen oder gar eine Islamisierung der Gesellschaft mitnichten für „den Islam“ konstitutiv seien. Islam und Pluralismus, nach Alboga geht das problemlos zusammen, das Beispiel Medina habe dies ja gezeigt.

Schade nur, dass es sich gerade dabei um eine unhistorische Fiktion handelt. In Ende/Steinbachs Standardwerk „Der Islam in der Gegenwart“ (5., aktualisierte und erweiterte Auflage, München 2005) liest man: „Bald nach Muhammads Ankunft in Medina kam es zu Konflikten, die theologische, aber wohl auch andere Ursachen hatten und damit endeten, dass ein Teil der Judenschaft aus der Stadt vertrieben wurde, während ein anderer Teil einem Massaker zum Opfer fiel, das der Prophet wohl nicht anordnete, aber doch billigte. (...) Es wäre verfehlt, die Haltung gegenüber den Schriftbesitzern als Toleranz zu bezeichnen. In Wahrheit ist es Duldung, im Bewusstsein der absoluten Überlegenheit des Islam gewährt und mit der Hoffnung verbunden, dass die Schriftbesitzer schließlich den Islam annehmen.“ (25 und 28) Wer die Geschichte nicht kennt, steht bekanntlich in der Gefahr, sie zu wiederholen.

Gudrun Krämer hingegen, Leiterin des Instituts für Islamwissenschaft der FU Berlin, sieht ausdrücklich davon ab, „den“ Islam bzw. die „Essenz“ der „koranischen Botschaft“ zu destillieren. Wer von Islam reden wolle, müsse den von Muslimen tatsächlich gelebten Islam in den Blick nehmen – und nicht ein angeblich transhistorisches Konstrukt. Demgemäß orientiert sich ihr Beitrag „Gewaltpotentiale im Islam“ an dreierlei: Erstens an dem, „was im Islam als normative Grundlage und Fundament des eigenen Glaubens und eigenen Handelns verstanden wird“ (239), nämlich Koran und Sunna (in dieser Reihenfolge). Zweitens an der Praxis von Muslimen zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten und drittens an ihren Vorstellungen bezüglich „rechten“ islamischen Denkens und Handelns. Was das Erste betrifft, so muss nach Krämer zunächst die Vielstimmigkeit und auch Widersprüchlichkeit der normativen Texte an-

erkannt werden: „Die koranische Botschaft spricht nicht einfach aus dem koranischen Text heraus. Sie wird von Muslimen auf der Grundlage dieser Texte geformt.“ (241) Eine Möglichkeit, mit dieser Vielstimmigkeit umzugehen, besteht darin, die Aussprüche in eine chronologische Reihenfolge zu bringen, wobei die späteren die früheren aufheben (Abrogation). Letztlich bleibt aber doch ein gewisses Angebot an Deutungsalternativen und damit die Möglichkeit, auszuwählen und Schwerpunkte zu setzen. Betrachtet man nun die Praxis von Muslimen bzw. der frühen muslimischen Gemeinschaft, so wird man, mit Krämer und gegen Alboga, sagen dürfen, dass es sich bei ihr um eine Eroberungsgemeinschaft gehandelt hat, die den Bereich ihrer *Herrschaft* mit Gewalt erweiterte, wenn auch nicht im Sinne einer gewaltsamen Ausdehnung der *Religion* (Zwangsbekehrung). „Es bleibt aber die Tatsache, dass die frühe Gemeinde auf das Schwert gegründet war, sei es, dass es unmittelbar gezückt wurde, sei es, dass die Eroberung im Schatten der militärischen Drohung stand und in Verträge mündete, die ungleiche Verträge waren.“ (242) Mit Blick auf die Vorstellungen, die sich Muslime vom „rechten“ islamischen Denken und Handeln machten, wird man, so Krämer, zu konstatieren haben, dass die Mehrzahl der Muslime dem Dschihad der Frühzeit durchaus positiv gegenübersteht und ihn nicht nur nicht zum Anlass selbstkritischen Rückfragens auf das eigene Verhältnis zur Gewalt nimmt, sondern vielmehr als eine Quelle muslimischen Stolzes und Selbstbewusstseins ansieht. Es führt offenbar ein Weg von „Islam“ zu „Islamismus“, der, wie es scheint, auch nicht selten begangen wird. Wer vom Islamismus redet, der darf über den Islam nicht schweigen. Johannes Kandel, Leiter des Referats „Berliner Akademiegespräche/Interkultureller Dialog“ in der po-

litischen Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung – stimmt in seinem Beitrag „Islamismus als politische Ideologie“ grundsätzlich mit Gudrun Krämers Diktum überein, dass Islam weitgehend das sei, was Muslime an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit als islamisch definieren und praktizieren. Eben deshalb ist es aber, so Kandel, durchaus legitim, auch den Islamismus als eine „Lesart“ des Islam neben anderen möglichen aufzufassen. Unter Islamismus als *einer* Variante des zeitgenössischen Islam versteht Kandel eine a) herrschaftslegitimierende politische Ideologie mit totalitären Tendenzen, die b) als eine politische Protest- und Oppositionsbewegung sowie c) als soziale Bewegung mit partiell wohlfahrtsstaatlichen Orientierungen auftritt und d) eine transnational-globale „Diskursgemeinschaft“ darstellt, die sich durch Schwarz-Weiß-Denken, Absolutheitsanspruch und eine quasi chauvinistische Idealisierung der eigenen Religion, verbunden mit einer entsprechenden Abwertung aller anderen, auszeichnet. Von einem bloßen islamischen Fundamentalismus unterscheidet sich, so Kandel, die Ideologie des Islamismus dadurch, dass dieser sich die Islamisierung der Gesellschaft von dem Einsatz politischer Mittel erhoffe, wohingegen jener zu demselben Zweck auf Mission setze. Die Ursachen des Islamismus „sind komplex und werden nur im Kontext der wechselvollen Geschichte der Jahrhunderte währenden Begegnungen und feindseligen Konfrontationen von Orient und Okzident verständlich, vor allem im Blick auf a) die Geschichte kolonialer Expansion, des Imperialismus und des Zusammenbruchs des Osmanischen Reiches nach dem Ersten Weltkrieg, b) die postkolonialen sozioökonomischen und sozio-kulturellen Krisen in der islamisch geprägten Welt, c) die internationalen Politikkonstellationen vom Kalten Krieg bis

zum Hegemonieanspruch der ‚Supermacht‘ USA, d) die Geschichte der Migration und der Integrationspolitik in Europa.“ (283) Die Kompromittierung des arabischen Nationalismus durch die Niederlage gegen Israel im Sechs-Tage-Krieg 1967, die „Iranische Revolution“ 1979, der „Dschihad“ gegen die Sowjetunion in Afghanistan und ihre Vertreibung 1989, der Golfkrieg 1991, der Bosnienkrieg 1992-1995, der Afghanistankrieg 2001 und nicht zuletzt auch der US-Einmarsch in den Irak haben dem globalen Islamismus in die Hände gearbeitet und geholfen, ihn nachhaltig zu konsolidieren. Dass auch hierzulande Islamisten bereits „islamisierte“ Räume geschaffen haben, bedarf keiner eigenen Erwähnung.

Wie steht es also mit der angeblich Gewalt fördernden Rolle der Religionen in der Weltpolitik? Mit dieser Frage befasst sich Volker Rittberger, Professor für Politikwissenschaften und Internationale Beziehungen sowie Leiter der Abteilung Internationale Politik/Friedens- und Konfliktforschung im Institut für Politikwissenschaft der Universität Tübingen, in seinem Beitrag „Die Rolle der Religionen in zwischenstaatlichen Konflikten“. Geht es nach S. Huntington, dann ist als Determinante internationaler Politik im 21. Jahrhundert eine neue Blockbildung entlang von Religionsgrenzen zu erwarten, einschließlich unausweichlichem „clash“ der Zivilisationen. Demnach stünden wir am Beginn einer Ära neuer Glaubenskriege. Rittberger weist Huntingtons Thesen jedoch zurück und betont, dass religiöse Unterschiede keineswegs schon per se als Konfliktursachen wirksam werden, obwohl sie sich für die gewaltförderliche Instrumentalisierung durch Eliten anbieten. Andererseits ist das, was nach Huntington eigentlich zu erwarten wäre, ausgeblieben – bislang jedenfalls: „Zum ersten sind die meisten Kriege der Gegen-

wart Bürgerkriege, die zwischen Angehörigen derselben Weltreligion ausgefochten werden. (...) Im Verlauf ganz gewöhnlicher Macht-, Wohlfahrts- oder Herrschaftskonflikte werden vergleichsweise geringe religiöse Differenzen wie die zwischen Sunniten und Schiiten oder zwischen Katholiken und Protestanten auf einmal höchst bedeutsam. Die übergreifenden Gemeinsamkeiten, die zwischen diesen Glaubensgemeinschaften bestehen, treten hingegen in den Hintergrund.“ (77) Zum zweiten lassen sich gerade keine Blockbildungsprozesse entlang religiöser Konfliktlinien erkennen. Drittens kann man v. a. mit Blick auf die Länder des Südens feststellen, „dass die Politisierung von Religionen und die Radikalisierung der Gläubigen – die es unbestreitbar gibt – regelmäßig der wirtschaftlichen Verelendung und sozialen Diskriminierung ganzer Bevölkerungsschichten folgen.“ (77f)

Allerdings hat sich gezeigt, dass die Wahl der Mittel sowie die Bereitschaft, in einem Konflikt Gewalt anzuwenden, von drei Bedingungen abhängen: erstens der Einstellung der Konfliktparteien zum Konfliktgegenstand, zweitens der Einstellung zum Konfliktgegner und drittens der Einbettung in ein weiteres soziales Umfeld, das ein bestimmtes Konfliktverhalten auf bestimmte Weise legitimiert oder de-legitimiert. Sind diese Bedingungen erfüllt, dann können religiöse Überzeugungen für das Konfliktverhalten handlungsbestimmend werden.

Das Ärgerliche an Sammelbänden besteht oftmals in der mangelnden Bezugnahme der Beiträge aufeinander, die, wenn überhaupt, nur durch ihr mehr oder weniger gemeinsames Thema verbunden sind. Ein derartiger Autismus führt bestenfalls zu einer bloßen Reihung von Wortmeldungen ohne echtes Gespräch. Die – notgedrungen begrenzte – Auswahl der hier besprochenen Aufsätze aus „Religionen und

Gewalt“ hat aber hoffentlich vor Augen geführt, dass es Reinhard Hempelmann und Johannes Kandel glänzend gelungen ist, Beiträge ganz unterschiedlicher Provenienz und Qualität zu einem polyphonen Ganzen zu arrangieren, das die Lektüre interessant und angenehm zugleich gestaltet. Wer also nach einer gelungenen Zusammenschau der bisher geführten Diskussion zum Thema „Religionen und Gewalt“ sucht, dem sei dieser Band wärmstens empfohlen.

Daniel Gruschke, Erlangen

Paul Williams, Mein Weg zu Buddha und zurück. Warum ich wieder Christ bin, Pattloch Verlag, München 2006, 287 Seiten, 19,90 Euro.

Bisweilen haftet Konvertitenliteratur etwas Verdächtiges an: Man merkt die Absicht und man ist verstimmt. Der schrille Kontrast zwischen dem finsternen Vergangenen und dem hellen Heute erweckt oft den Eindruck, Übertreibungen und auch Unwahrheiten zu vermitteln. Die Autoren solcher Literatur immunisieren sich jedoch gern gegen alle Kritik durch den Rückzug ins Subjektive: „Ich habe es aber so erlebt!“

Paul Williams' Buch ist – wie sein deutsches Pendant „Ich war Buddhist“ von Martin Kamphuis – eigentlich klassische Konvertitenliteratur. Williams war offenbar einer der führenden Buddhisten Englands, ehe er sich gemäß Klappentext zum „Schock“ seiner buddhistischen Freunde dem Katholizismus zuwandte. Wie so oft in der Konvertitenliteratur zu beobachten, versucht das Buch dreierlei: Es erzählt, zumindest ansatzweise, die eigene Lebensgeschichte, übt Kritik am Alten (in diesem Falle am Buddhismus) und betreibt Apologie des Neuen (in diesem Falle des Katholizismus).

Von der üblichen Konvertitenliteratur unterscheidet sich Williams jedoch durch seine messerscharfe Analyse, denn er weiß sowohl im Falle des Buddhismus als auch des Christentums genau, wovon er spricht. Und er bringt die Dinge in wünschenswerter Deutlichkeit auf den Punkt: zum Beispiel, dass der Buddhismus keinen personalen Schöpfergott kennt, ja nicht einmal als agnostisch zu bezeichnen ist. „Aus christlicher Sicht ist der Buddhismus ganz eindeutig eine Form des Atheismus“ (52) – für so klare Aussagen wie diese muss man Paul Williams dankbar sein, insbesondere angesichts des Phänomens, dass selbst katholische Bildungshäuser vielerorts geradezu hemmungslos mit dem Buddhismus flirten.

Bei all dem bleibt Williams in britisch-kühler Manier sachlich und fair – er ist meilenweit entfernt vom Gefrömmel eines Martin Kamphuis oder den verschwörungstheoretischen Rundumschlägen gegen den tibetischen Buddhismus, wie sie das Ehepaar Victor und Victoria Trimondi austeilt.

Paul Williams nähert sich mit fast naiver Neugier den Prämissen des Buddhismus und stellt sie im wahrsten Sinne des Wortes in Frage. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass der Buddhismus eigentlich in Aporien verfangen ist, die er nicht aufzulösen vermag. Williams stellt beispielsweise die Frage, warum sich aus buddhistischer Sicht das moralische Gesetz des Karmas als Ordnungsprinzip durchsetzt, wenn die Welt gleichzeitig als etwas Kontingentes betrachtet wird. Wäre dann – fragt Williams – das Ordnungsprinzip nicht genauso kontingent, d.h. es könnte theoretisch auch ein ganz anderes herrschen? Dies würden Buddhisten jedoch strikt verneinen. Williams glaubt, dass ein moralisches Ordnungsprinzip wie das Karma-Gesetz notwendigerweise einen Schöpfergott voraussetzt – gerade

dessen Existenz wird aber von den Buddhisten verneint.

Der Autor setzt sich auch immer wieder mit den wohlfeilen, oft an der Platitude vorbeischrägenden Weisheiten des Dalai Lama auseinander, wie etwa jener, dass alle Menschen nach Glück streben und das Leiden vermeiden wollten. Williams zieht diese scheinbar so einleuchtende Aussage aus seiner christlichen Perspektive in Zweifel: „Gottes Wille ist ethisch nicht verhandelbar. Wenn das stimmt, dann wird jede Frage danach, was aus dem Leben nach Gottes Geboten nun für einen selbst, aber auch für die anderen Menschen folgt, nebensächlich und an sich irrelevant. Insofern ist auch die Frage nach dem Glück irrelevant. Wenn das Leben nach Gottes Willen Glück hervorruft, dann ist dieses Glück eine unvorhersehbare und dadurch vollkommen unverdiente Tat der Gnade Gottes“ (92).

Es ist äußerst verdienstvoll, dass Williams hier die Gnade Gottes erwähnt – denn bei näherer Betrachtung entpuppt sich der Buddhismus gerade hinsichtlich des unerbittlich karmischen Gesetzes von Ursache und Wirkung als eine buchstäblich gnadenlose Religion, aller lächelnden Menschenfreundlichkeit des Dalai Lama zum Trotz.

Wünschenswert wäre, dass all die Verantwortlichen kirchlicher Bildungshäuser sich das Buch von Paul Williams zu Gemüte führen würden, ehe sie den nächsten buddhistisch angehauchten oder sogar ausgerichteten Kurs anbieten. Zur Apologie des Katholizismus, die ein wenig über das eigentliche Thema hinauschießt, mag man stehen wie man will – auf jeden Fall schmälert sie nicht den Wert des Buches, das den Geist der Unterscheidung auf anspruchsvolle und bisweilen anstrengende, gleichzeitig aber auch sehr anregende und lohnende Weise schärft. In-

sofern bietet das Buch wie gesagt weitaus mehr und ist wertvoller als die übliche Konvertitenliteratur.

Christian Ruch, Baden/Schweiz

AUTOREN

Daniel Gruschke, geb. 1981, 2002-2006 Studium der Philosophie, Religionswissenschaft, Logik und Wissenschaftstheorie, seit 2006 Studium der Philosophie und Ethik der Textkulturen an der Universität Erlangen-Nürnberg; war im Sommer 2006 Praktikant der EZW.

Burkhard Guntau, geb. 1948, Jurist, Vizepräsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen.

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

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der Katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Baden/Schweiz.

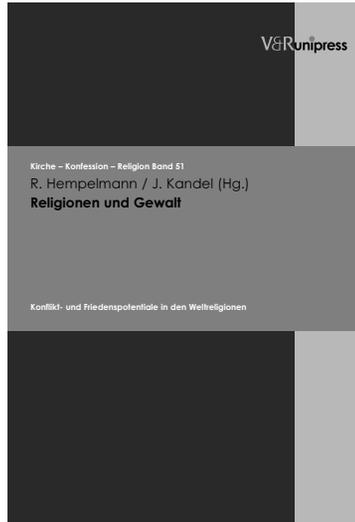
Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für religiöse Aspekte der Psychoszene, weltanschauliche Strömungen in Naturwissenschaft und Technik.

PD Dr. Helmut Zander, geb. 1957, Historiker und Theologe, derzeit Vertretung des Lehrstuhls für Wissenschaftsgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Religionen und Gewalt im interdisziplinären Diskurs

Welche Rolle spielen die Religionen in globalen und regionalen Konflikten? Welche Selbstwahrnehmung ist notwendig und welche Wege sind zu gehen, damit eskalierende Gewalt begrenzt und gerechter Friede gefördert werden?

Der größte Teil der Beiträge dieses Aufsatzbandes wurde auf Tagungen in Berlin, die die Friedrich-Ebert-Stiftung in Kooperation mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen durchführte, einem breiteren Publikum zur Diskussion gestellt. Aus unterschiedlichen Perspektiven und Disziplinen – Politikwissenschaft, Theologie, Philosophie, Religionswissenschaft, Konfliktforschung – beziehen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler Stellung. Ihre Aufsätze beziehen sich auf Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus. Sie spiegeln einen unabgeschlossenen Diskussionsprozess wider, der schon deshalb weiter gehen wird, weil die Geschichte religiös legitimierter Gewalt, insbesondere im Zusammenhang islamistischer Strömungen, an kein Ende gekommen ist und öffentliche Debatten intensiv bestimmt.



Reinhard Hempelmann /
Johannes Kandel (Hg.)

Religionen und Gewalt
Konflikt- und Friedenspotentiale
in den Weltreligionen

2006, 329 Seiten, gebunden
€ 29,90 D / € 30,80 A / SFr 52,90
ISBN 3-89971-285-4

V&R unipress

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: Matthias Pöhlmann, Carmen Schäfer,
Ulrike Liebau
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) 27 96-0,
EKK, Konto 660 000, BLZ 250 607 01.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 100253, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 21 vom 1. 1. 2007.

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.

EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226

