



62. Jahrgang

Verlag der Evang. Gesellschaft

Postfach 103852

70033 Stuttgart

8/99

Goethes Religiosität und

christlicher Glaube

Neues zum interreligiösen Dialog

Brief der Religionen

„Die neuen Inquisitoren“ – Anmerkungen

zu einer aktuellen Publikation

Evangelische Zentralstelle

für Weltanschauungsfragen

INHALT

IM BLICKPUNKT

MICHAEL PLATHOW

- „Wir heißen's fromm sein“ –
Zu Goethes Religiosität und
christlichem Glauben** 225

DOKUMENTATION

ULRICH DEHN

- Interreligiöser Dialog in
Deutschland – Mainzer
Runder Tisch der Religionen** 237

- „Brief der Religionen“** 239

BERICHTE

ROMAN SCHWEIDLENKA

- Einige Notizen zum allgegen-
wärtigen Weltuntergang** 242

INFORMATIONEN

- UNIVERSELLES LEBEN
„Ich bin der redende Gott“ 248

- JEHOVAS ZEUGEN
Jehovas Zeugen in Rußland 249

- INTERRELIGIÖSER DIALOG
**Buddhistisch-christliche
Dialogtagung** 249

- IN EIGENER SACHE
Neuer EZW-Referent 250

BÜCHER

- Gerhard Besier,
Erwin K. Scheuch (Hrsg.)*
Die neuen Inquisitoren.
Religionsfreiheit und Glaubensneid 251

- Matthias Pöhlmann*
Kampf der Geister.
Die Publizistik der „Apologetischen
Centrale“ (1921–1937) 253

- Wolfgang Achtner, Stefan Kunz,
Thomas Walter*
Dimensionen der Zeit.
Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt
und des Menschen 255

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Verlag der Evangelischen Gesellschaft, Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion:* Andreas Fincke, Carmen Schäfer. *Anschritt:* Auguststraße 80, 10117 Berlin, Telefon 0 30 / 2 83 95-2 11, Fax 0 30 / 2 83 95-2 12, Internet: <http://www.ekd.de/ezw>, E-Mail: EZW@compuserve.com – *Verlag:* Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 103852, 70033 Stuttgart, Telefon 07 11 / 6 01 00-0, Kontonummer: 2 036 340 Landesgiro Stuttgart. Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon 07 11 / 6 01 00-66, Telefax 07 11 / 6 01 00-76. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 13 vom 1.1.1999. – *Bezugspreis:* jährlich DM 58,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 5,- zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Michael Plathow, Heidelberg

„Wir heißen’s: fromm sein“

Zu Goethes Religiosität und christlichem Glauben

I. „Wir heißen’s: fromm sein“

Sich mit J. W. Goethes Religiosität, der nach wie vor zu unserem kulturellen Gedächtnis gehört, erneut in einem Jubiläumsjahr des großen Dichters, Ästheten und Naturwissenschaftlers zu beschäftigen, steht im Zusammenhang hermeneutischer Voraussetzungen, die aus dem Zeitgeist der Moderne und Postmoderne der Gegenwart sein Werk in die Zukunft erinnert. Denn im vergegenwärtigenden Erinnern ereignet sich ein Wiedererkennen der Gegenwart in die Zukunft: die individualisierenden und diversifizierenden Geltungs- und Sinnangebote, die auch in den Säkularisierungsströmen die „Sehnsucht nach Sinn“¹ und den „Mut zur Häresie“² als selbstgewählte Religiosität zu erfüllen versucht in distanzierter Kirchlichkeit und undogmatischer Christlichkeit³, ein „Christentum zu meinem Privatgebrauch“, wie Goethe in „Dichtung und Wahrheit“, III. XV, schreibt, eine vor- und nachchristliche Religiosität, die im „heiligen Diesseits“⁴ selbstgemachten Patchwork-Glaubens verortet ist und auch nach dem unterscheidend Christlichen fragen läßt oder – mit der Metapher in Goethes Gedicht „Ultimatum“ gesprochen – nach „Kern“ und „Schale“.

Der Titel „Wir heißen’s: fromm sein“ stammt bekanntlich aus der „Trilogie der Leidenschaft“, die J. W. v. Goethe auf der Heimreise von Karlsbad (5.–7. 9. 1823)

nach der Trennung von Ulrike v. Levetzow dichtete:

„In unsers Busens Reine wogt ein
Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbe-
kannten,
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Unge-
nannten;
Wir heißen’s: fromm sein! – Solcher
seligen Höhe
Fühl’ ich mich teilhaftig, wenn ich vor
ihr stehe.“

Die zurückliegenden Stunden des Glückes seelischer Gemeinschaft verbinden sich mit der Hingabe an ein „Höheres, Reineres, Unbekanntes“, ein „Gefühl des Göttlichen“⁵; sie kennzeichnet die Frömmigkeit des „hohen Alters“ – aber nicht nur dieses –, das sich „beruhigt in dem, der da ist, der da war und der da sein wird“⁶. Als eine andere Religiosität des jungen Goethe Herrnhuterschen Pietismus’ durch die Freundin Susanne von Klettenberg und den Freund E. Th. Langer in den „Bekennnissen der schönen Seele“ in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“, VI. Und noch anders gestaltet sich die Glaubensphase einer gewissen pantheistischen Prägung in der Zeit von Goethes ersten naturwissenschaftlichen Entdeckungen und seiner christentums-kritischen Invektiven in den „Venezianischen Epigrammen“ (1790); „in herbis et lapidibus“ und in den Kunstwerken der

Antike, nach „wahren und natürlichen Gesetzen“ hervorgebracht, manifestiert sich seine das Diesseits verklärende „Weltfrömmigkeit“⁷. Trotz dieser biographischen Wandlungsprozesse – oder besser Akzentverschiebungen – in der Religiosität Goethes läßt sich auch Kontinuität beobachten im Erkenntnisstreben, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (Faust I) und „sich auf verschiedenen Wegen dem Übersinnlichen zu nähern“ sucht, wie Goethe rückblickend in „Dichtung und Wahrheit“, IV. XX, darlegt; ihm ist Ehrfurcht entgegenzubringen.

Goethes Religiosität erweist sich als Frömmigkeit, dem „Gefühl des Göttlichen“⁸, als Ehrfurcht, dem Gefühl der „Andacht vor dem Erhabenen“⁹, als Glaube, „dem großen Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zeitraum auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen“, wobei alles darauf ankomme, „daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig“¹⁰; „Gefühl ist alles“¹¹, unterschieden von Wissen und Tun.

Frömmigkeit, Ehrfurcht, Glauben haben als religiöse Primärerfahrung äquivalente semantische Bedeutung durch ihre Fokussierung im Gefühl und ihre intuitive Ausrichtung auf das „ewig Ungenannte“, das Unbedingte, das Göttliche. Entsprechungen zu Fr. Schleiermachers Religionsanschauung als „Gefühl für das Unendliche“¹² und als „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“¹³, getrennt von Wissen und Tun, deuten sich da an.

Um sich der Religiosität J. W. v. Goethes zu nähern, muß man sich auch die verschiedenen Genera in der Ausdruckswelt des Dichters, Ästheten und Naturforschers vor Augen führen: die Briefe, Gedichte, Dramen, Aphorismen, biographischen Erinnerungen, Gesprächsnach-

richten und natur- und kunstwissenschaftlichen Abhandlungen. Nicht in systematischen Darlegungen, sondern meist in unmittelbaren Einzelaussagen, in intuitiven Feststellungen und dichterisch verbrämter Metaphorik macht er je nach Situation und je nach Adressaten oder Gesprächspartner Aussagen zu Religion und Religiosität: ein vielfarbiges Bild mit Schattierungen zwischen Licht und Dunkel, multiperspektivisch und komplementär, bisweilen „chamäleon“-artig, sich nicht festlegend. In dieser weitgeistigen, von der Toleranzidee bestimmten Weltanschauung tritt dabei der Dichter, Ästhet und Naturwissenschaftler als religiöser Mensch heraus, der in seine Forschungen, ästhetischen Betrachtungen und Dichtungen seine Religiosität einzeichnet. Gewiß, diese These, die einer weiteren Begründung bedarf, ist nicht so klar in den bedeutenden Monographien etwa von Fr. Gundolf¹⁴, G. Simmel¹⁵, H. A. Korff¹⁶ vertreten worden; sie bedenken Goethes Religion ganz am Rande. Anderes ist für W. Flitner¹⁷, K. J. Oberauer¹⁸, H. v. Schubert¹⁹ u. a. festzuhalten. Von theologischer Seite wurde jedoch immer wieder Goethes Verhältnis zu Religion und Christentum bedacht, beschreibend und urteilend²⁰, wobei auch die unterschiedlich evangelische²¹ und römisch-katholische²² Betrachtung signifikant ist.

Bei den multiplen Oeuvres des großen Dichters und Wissenschaftlers verbietet schon der Respekt das schnelle urteilende Zugreifen, wenn auch für sein plurales Wahrheitsbewußtsein die Frage nach der Wahrheit nicht ausgeblendet werden kann. Im erinnernden Wahrnehmen und wiedererkennenden Aufnehmen soll Goethe darum selbst – auch in Zitaten – zu Wort kommen.

In „Dichtung und Wahrheit“, I. IV, unter-

scheidet Goethe zwischen der „allgemeinen“, der „natürlichen Religion“ und der „besonderen“, der z. B. christlichen Religion, wie er dann in „Dichtung und Wahrheit“, IV. XX, zwischen „allgemeinem Glauben“ und „christlichem“ Glauben trennt. Dem soll nun im Blick auf Goethes Religiosität, wie sie sich in seinem Werk darstellt, weiter nachgegangen werden.

II. Allgemeiner Glaube

1. Goethes Naturfrömmigkeit

J. W. v. Goethe integrierte als ästhetisierender Dichter und Schriftsteller, aber auch als empirischer Naturforscher und Naturwissenschaftler, seine Religiosität in sein multiperspektivisches Werk. Mit seinen Studien zur Botanik und Zoologie, zur Mineralogie und Geologie, zur Wetterkunde und Osteologie – er entdeckte den Zwischenkieferknochen –, zur Anatomie und Morphologie hat er naturwissenschaftliche Forschungs- und Erkenntnisgewinne vermittelt; wenn er auch in seiner Farbenlehre mit ihren Polemiken gegen I. Newton Täuschungen unterlag. Mit realistischem Blick erkundet er das Allgemeine in den besonderen Erscheinungen²³, zeigt ihre typische Gestalt auf und versucht sich dem Wesen, der Idee zu nähern, „was die Welt im Innersten zusammenhält“²⁴. Das Besondere und Allgemeine, die Teile und das Ganze werden entsprechend I. Kants Kritik der Urteilskräfte und der Kritik der reinen Vernunft synthetisiert²⁵, zugleich die Schwierigkeit, Idee und Erscheinung untereinander zu verbinden, festgestellt: „die Idee ist unabhängig von Raum und Zeit, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt“²⁶: So ist „darzutun, welches der wahre Weg der Naturforschung sei, wie derselbe auf dem einfachsten

Fortgange der Beobachtung beruhe, die Beobachtung zum Versuch zu steigern sei und wie dieser endlich zum Resultat führt“²⁷; zugleich lernt „der denkende treue Beobachter immer mehr seine Beschränkung kennen“²⁸. „Wenn man sie (die Mathematiker) aber auch auf ehrfurchtsvolle Weise in Zeit und Raum gewähren läßt, so werden sie erkennen, daß wir etwas gewahr werden, was weit darüber hinausgeht, welches allen angehört und dem welches sie selbst weder tun noch wirken könnten: Idee und Liebe“²⁹. Goethe nimmt die Kantsche Erkenntnis von der Idee als Grenzbegriff auf: das „Unerforschliche“³⁰, das „Absolute“³¹, das „Geheimnis“³², das „Unbedingte“³³, das sich als Bedingung der Möglichkeit alles Bedingten, aller erfahrbaren und erkennbaren Erscheinungen ausweist. So ist das schönste Glück des lebenden Menschen, „das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren“³⁴. In seinem letzten Brief an Sulpiz Boisserée vom 25. 2. 1832 schließt Goethe: „Ich habe immer gesucht, das möglichst Erkennbare, Wißbare, Anwendbare zu ergreifen ... Hierdurch bin ich für mich an die Grenze gelangt, dergestalt, daß ich da anfangen zu glauben, wo andere verzweifeln“.

Auf diesem erkenntnistheoretischen Hintergrund erweist sich das Göttliche nicht nur als mögliches Postulat, sondern als bedingende und alles durchwirkende Realität. Die Natur ist nicht die Descartesche *res extensa*, ein von mechanischen Gesetzen bestimmter Naturzusammenhang³⁵, den in mathematischer Berechenbarkeit nur der „Verdacht eines heimlichen Atheismus“³⁶ treffen würde, wie Holbach's Systeme de la Nature nur „triste, atheistische Halbnacht“³⁷ verbreitet. Natur in ihrer Vielfalt und Einheit („Epirrhema“) birgt mit ihrer Lebens-

mächtigkeit und Lebensfülle einen Über-
schuß an Mysterium in sich. Die beiden
großen Triebkräfte sind Polarität und Stei-
gerung: also ein entsprechend der impli-
catio und explicatio des Nikolaus v. Kues
immerwährendes Anziehen und Ab-
stoßen³⁸, Trennen und Vereinigen³⁹, Aus-
dehnen und Zusammenziehen, Systole
und Diastole, Einatmen und Ausatmen⁴⁰,
wie er es in der „Talismane“ im „Westöst-
lichen Divan“ I besingt:

„Im Atemholen sind zweierlei
Gnaden:
Die Luft einziehn, sich ihrer entladen;
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;
So wunderbar ist das Leben gemischt.
Du danke Gott, wenn er dich preßt,
Und dank ihm, wenn er dich wieder
entläßt.“

Zugleich zeigt die Natur ein immerstrebendes Aufsteigen, wie es sich in der „Metamorphose der Pflanze“ und der „Metamorphose der Tiere“ zeigt, aber auch als immerstrebendes Bedürfnis des entelechischen Menschen, sei es „Faust“, sei es „Prometheus“, mit ganymedischem Aufwärtsdrängen und durch die „Grenzen der Menschheit“ erfahrend. Eins und alles, drinnen und draußen, die „Dauer im Wechsel“ des Geheimnisses der Lebensbewegung und Lebensfülle durchwirkt und durchstrahlt die „Weltseele“ der Gott-Natur.

„So im Kleinen ewig wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengestalt und
beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts
droben
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet“.⁴¹

„Gott in Natur, Natur in Gott“ und bleibt die Wahrheit „daß das Endliche nicht in sich selber gründet, sondern aus dem Unendlichen ‚herausgeschnitten‘ ist“.⁴²

„Was wär ein Gott, der nur von außen
stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu
bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und
ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist
vermißt.“⁴³

Goethes intuitive Schau der „Gott-Natur“ wird geprägt vom platonisch-neuplatonischen Gedankenstrom, der in der Mystik des ausgehenden Mittelalters und bei den Naturphilosophen und Ästhetikern der Renaissance weiterwirkt und auch durch die Systeme des Rationalismus und der Aufklärung philosophisch nicht verdrängt, sondern als Unterstrom über J. Böhme, V. Weigel, S. Frank bis zum Deutschen Idealismus geflossen ist. Mit Paracelsus, der Kabbalistischen Literatur, mit Thomas a Kempis, Tauler, Poirer, Boerhave, S. Frank und besonders G. Bruno hatte sich Goethe beschäftigt. Bei aller Faszination für Spinoza läßt sich seine Religiosität – bis auf die frühen Jahre der Ilmenauer „in herbis et lapidibus“ – auch nicht auf einen Pantheismus reduzieren oder für eine flache Naturfrömmigkeit in Anspruch nehmen unter der falschen Berufung auf das Faust-Wort „Gefühl ist alles“.

„Im Namen dessen, der Sich selbst
erschuf!
Von Ewigkeit in schaffendem Beruf;
...
In Jenes Namen, der, so oft genannt,
Dem Wesen nach blieb immer
unbekannt“.

So besingt konfessorisch das Proömium den verborgenen Schöpfer und Lenker, den verborgenen nahen und fernen Gott. Von einem „allgemeinen Glauben“⁴⁴ an

den „unbekannten“ Gott, der verborgen die Schöpfung und Vorsehung gestaltet, war Goethe – wie er in „Dichtung und Wahrheit“, I.IV, schreibt – seit seiner Jugend erfüllt; es ist die allgemeine, religiöse Überzeugung, „daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge“⁴⁵ und auch die Schicksalsflüsse der Menschen auf der „Seefahrt“ und der Geschichte entsprechend „Mahomets Gesang“ bestimmt.

Der ferne Gott erweist sich für Goethe als mehr als ein Grenzbegriff unseres Erkennens. Die transzendente Idee ist wie für Platon eine religiöse Kategorie; die Idee, das Göttliche, das Unendliche, das Wahre korrelieren. Der unbekannte Gott wird im religiösen Urgefühl im allgemeinen Glauben erfahren. R. Otto weist darauf hin, daß Goethe in besonderem Maße der Divination „des Numinosen“⁴⁶ fähig gewesen sei. Das Bewußtsein der heiligen Majestät Gottes war ihm nicht fremd, den er in der Vielfalt und Schönheit der Natur nach seiner Lichtseite staunend verehrte. In Spannung dazu steht die Nachtseite des in seiner Ungeheuerlichkeit unfaßbaren Gottes, der unser Schauern erregt. Die „schrakenlose Willkür“ der Natur des Erdbebens von Lissabon am 1. 11. 1755 erschütterte⁴⁷ den mit der Bibel christlich erzogenen Knaben⁴⁸ und ließ ihn den „zornigen Gott“ intuitiv kennenlernen.

Und in „Werthers Leiden“, I, am 18. 8. heißt es: „... mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt, die nichts gebildet hat, das nicht seinen Nachbarn, nicht sich selbst zerstörte. Und so taumle ich beängstigt, Himmel und Erde und ihre webenden Kräfte um mich her: ich sehe nichts als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer“⁴⁹. In dem „sonderbaren, aber ungeheuren“ Spruch,

der an M. Luthers Rede vom „verborgenen Gott“ in „De servo arbitrio“ erinnert, findet diese Erfahrung ihren sprachlichen Ausdruck „Nemo contra deum nisi deus ipse“⁵⁰. Durch Verstand und Vernunft läßt sich der Spruch in einer Harmonie des Kosmos nicht auflösen, denn „Du gleichst dem Geist, den du begreifst“ (Faust I). So prägt in der noetischen und ontischen Perspektive die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Nähe und Ferne Gottes, zwischen der naturwissenschaftlichen Vernunft und dem glaubenden Staunen, die Schattierungen von Licht und Dunkel und die Polarität von Verehrung und Schauern Goethes Naturfrömmigkeit.

2. Goethes ästhetischer Glaube

Als „würdigste Auslegerin“⁵¹ der vom göttlichen Geheimnis durchwirkten Natur erweist sich die Kunst: Die Idee des Schönen manifestiert⁵² sich in der die Natur nachahmenden Kunst. Doch ist nicht einfache Nachahmung gemeint, sondern die zum Stil gelangte Kunst; wie „die *Manner* eine Erscheinung mit einem leichten, fähigen Gemüt ergreift, so ruht der *Stil* auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen..., insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen“⁵³. Das meint die Schöpfungskraft des Künstlers; „die Welt liegt vor ihm, möcht' ich sagen, wie vor ihrem Schöpfer“⁵⁴, der ihr Dasein in der Kunst „zur Ewigkeit erweitert“⁵⁵.

„Wie Natur im Vielgebilde
Einem Gott nur offenbart,
So im werten Kunstgebilde
Webt ein Sinn der ew'gen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit,
Der sich nur mit Schönem schmückt
Und getrost der höchsten Klarheit
Hellsten Tags entgegenblickt“⁵⁶.

Das Kunstwerk verwandelt als Symbol „die Erscheinungen in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe“⁵⁷. Denn „deines Geistes höchster Feuerflug hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug“⁵⁸, „am farbigen Abglanz“ der Urphänomene, die sich in der Natur etwa im Licht oder in der Urfpflanze, in der Kunst, in den Werken auf Dauer, und in der Religion etwa in Jesus oder Mohamet oder im rosenumrankten Kreuz manifestieren. Die Urphänomene erweisen sich als Offenbarung des Göttlichen in der Welt, der Transzendenz in der Immanenz, der Verbindung von fernem und nahem Gott, des verborgenen Gottes in Natur, Kunst und Religion. Aber auch das Dämonische⁵⁹, dieses unaussprechliche Welt- und Lebensrätsel⁶⁰, in den metaphysischen Übeln der Natur und Menschheitskatastrophen als das „absolute Böse“ und in irgendwie „besessenen“ genialischen Menschengestalten wie Napoleon, dem Großherzog⁶¹ oder Egmont manifestiert, zeigt sich als durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösende Wirklichkeit der „durchkreuzenden Macht“⁶² der verborgenen Majestät Gottes. Es handelt sich um den starken Kontrapunkt in Goethes Religiosität, deren Harmonie gegenüber ein reales, unauf lösliches Spannungsmoment bleibt.

3. Goethes Humanitätsreligiosität

Eine weitere Perspektive in der Vielfarbigkeit des „allgemeinen Glaubens“ J. W. v. Goethes stellt seine Humanitätsreligiosität dar. In der „pädagogischen Provinz“ in „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ II 1,2, geht es im pädagogischen Prozeß um das, „worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch

sei“. Und dies ist die Religion der Ehrfurcht, nicht der Furcht, einer dreifachen Ehrfurcht: die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, die ethnische heidnische Religionen; die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, die philosophische kosmische Weisheit; die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, die christliche Ehrfurcht vor dem „entsehbend“ Leidenden an Armut, Schmerzen, Sünde und Tod, wobei Sünden „nicht als Hindernis, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen“ sind. Zu welcher von diesen Religionen bekennt ihr euch denn, sagte Wilhelm. „Zu allen drein, erwiderten jene; denn sie zusammen bringen eigentlich die wahre Religion hervor; aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben“.

Goethe geht es um die edle, wahre und tolerante Menschlichkeit, wobei – wie er in der frühen Schrift „Brief des Pastors zu An den neuen Pastor zu“ andeutet und in den späten Maximen und Reflexionen Nr. 151 betont – Toleranz „zur Anerkennung führen muß. Dulden heißt beleidigen“. Diese „oberste Ehrfurcht“ weist zugleich über sich hinaus. Der Erzähler von „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ spiegelt die drei Ehrfurchten im Gleichnis und in den Namen der drei göttlichen Personen und ihrer Einheit. Denn des Menschen „Geistes höchster Feuerflug hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug“, singt das „Proömium“. Für Goethe jedoch, der die drei Glaubensartikel des Apostolicums umdeutet in ein Credo edler und toleranter Menschlichkeit, erweisen sich nicht die drei göttlichen Personen als das Abgebildete für die dreifache

Ehrfurcht, sondern umgekehrt die drei Ehrfurchten für die drei göttlichen Personen. Dennoch weist die edle und tolerante Humanität, wie sie sich entelechisch im „Humanus“ des Epen-Fragments „Die Geheimnisse“ manifestiert, über sich hinaus und der – entsprechend zur Idee der Urpflanze – Idee der „Urreligion“ zu; sie erscheint – anders als die natürliche Religion der aufklärerischen Vernunft – in den verschiedenen besonderen Religionen. Im Fragment „Die Geheimnisse“ findet der Pilger Markus auf seinem Weg durch die Welt zwölf weise Männer; sie repräsentieren allegorisch zwölf verschiedene religiöse Wege, die zu der einen Urreligion führen, die sich in dem Urphänomen des Rosenkreuzes manifestiert und im „Humanus“ verkörpert. Später, am 9. 4. 1816 interpretiert Goethe den Suchweg des Markus als Besuch am ideellen Einsiedlerberg Montserrat. Nach unruhigem Suchen und begnendem Finden des rosenumschlungenen Kreuzes wird er in das Amt des Humanus eingesetzt, er, „der ohne ausgetretete Umsicht, ohne Streben nach Unerreichbarem, durch Demut, Ergebenheit, treue Tätigkeit im frommen Kreise gar wohl verdient, einer wohlwollenden Gesellschaft ... vorzustehen“, „verselbstend“ und „entselbstend“.

In seiner eigenen überkonfessionellen Spiritualität – sozusagen eines „höheren Standpunktes“ – schreibt Goethe ein Jahr vor seinem Tod an Sulpiz Boissereé: „Ich habe von Erschaffung der Welt an keine Konfession gefunden, zu der ich mich völlig hätte bekennen mögen. Nun erfahre ich aber in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistarien, welche zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im

nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, daß ich zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hypsistarien zu qualifizieren; das ist aber keine kleine Bemühung, denn wie kommt man in der Beschränkung seiner Individualität wohl dahin, das Vortrefflichste gewahr zu werden?“ (22. 3. 1831). Nach P. Meinhold wurde Goethe durch einen Disput zwischen Carl Ullmann und Wilhelm Böhm über die Hypsistarien – die Darüberstehenden – mit dieser synkretischen und esoterischen Sekte im Kappadozien des 4. Jahrhunderts bekannt. Trotz seiner überkonfessionellen Einstellung wird Goethe „jedoch der Widerspruch nicht gewahr, der darin liegt, daß der Parteilose nun seinerseits geneigt ist, sich der Partei der Parteilosen anzuschließen, um die Parteien zu überwinden“⁶³.

Goethes Humanitätsreligion schließt in sich eine sittliche Weltfrömmigkeit der Liebe und der Tat⁶⁴, für die auch Jesus beispielhaft dasteht; als eine Christentum liebende Gesinnung deutet sie sich an im „Brief des Pastors zu. An den neuen Pastor zu“; ihren dichterischen Ausdruck findet sie im Gedicht „Das Göttliche“:

„Edel sei der Mensch,
Hülfreich und gut!

...

Der edle Mensch
Sei hülfreich und gut!
Unermülich schaff' er
Das Nützliche, Rechte
Sei uns ein Vorbild
Jener gehauenen Wesen!“

Das Ahnen des „ewig Ungenannten“ der Trilogie der Leidenschaft wird erfahren in der Liebe, der der Dichter immer neue Ausdrucksformen gab, und in der Tat, der er bei der Übersetzung des Johannesprologs im Faust I die semantische Priorität

verleiht. Das pflichtgemäße Tun des Alltäglichen im Kantschen Sinn oder das kreative Handeln Faustischer Landgewinnung oder die „verselbstende“ Freiheit des „immer strebend sich Bemühenden“ läßt die menschliche Entelechie erfüllen, die aber doch der „von oben“ kommenden Liebe bedarf (Schluß von Faust II). Die menschliche Entelechie ist dabei hineingenommen in die schicksalhafte Verflechtung von Notwendigkeit und Freiheit der kosmischen Prozesse göttlicher Vorhersehung und Vorbestimmung. „Was ist praedestinatio? Antwort: Gott ist mächtiger und weiser als wir; darum macht er es mit uns nach seinem Gefallen“⁶⁵, „Uns bleibt nur unbedingtes Ergeben in den unergründlichen Willen Gottes“⁶⁶; Goethes Sympathie für den Islam findet hier seine Erklärung. Und zugleich ist ein guter Mensch „in seinem dunklen Drange sich des rechten Weges wohl bewußt“.

So erfährt der Mensch die „Grenzen der Menschheit“: wie die Beschränktheit seiner Erkenntnis und seines Wissens, die zugleich über sich hinausweist auf das geheimnisvolle „Urbedingende“; so die Grenze seine Tuns durch die zerstörerischen Gewalten des Bösen in Natur und Geschichte, die zugleich verweisen auf den verborgenen unbekanntem Gott, der im „Stirb und Werde“ alles Leben ein- und ausfaltend durchdringt; so die Grenze der Vergänglichkeit des Gedichts „Ein gleiches“⁶⁷ und des Todes der „Euphrosyne“, der vorausweisend als „Vermächtnis“ im „Ein und Alles“ der „Weltseele“ „das schönste Leben vom All ins All zurückempfängt“; so die Grenze der Schuld und Sünde, die – selbst gegenüber Fausts Gretchen – als „Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen“⁶⁸ sind und Versöhnung und Erlösung finden am Ende von Faust II. Der Mensch mit dem „Schein des Him-

melslichts begabt, von Natur aus gut, vermag das Sittlich-Gute zu vollbringen“: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Und hat an ihm die Liebe gar von oben teilgenommen, begegnet ihm die sel’ge Schar mit herzlichem Willkommen“. Diese pelagianische These⁶⁹ bestätigt Goethe im Gespräch mit Eckermann am 6. 6. 1831: „In diesen Versen“, sagte er, „ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten: in Faust selber eine immer höhere und reinere Tätigkeit bis ans Ende, und von oben die ihm zu Hülfe kommende ewige Liebe. Es steht dieses mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade...“ So konstatiert der Dichter eine Offenheit für die Transzendenz, ein Über-sich-Hinausgehen der Immanenz, einen „Überschuß“ der ewigen Liebe und göttlichen Gnade in seiner Humanitätsreligiosität.

III. Besonderer Glaube

Diese naturreligiösen, welt- und humanitätsfrommen Anschauungen des „allgemeinen Glaubens“ übermalen in ihrer intuitiven Vielfarbigkeit den „besonderen Glauben“ positiver Religiosität Goethes. Mit ihren komplementären Perspektiven und kritischen Distanzierungen vermag man oft nicht durch den bunten Farbtapich mit seinen Schlieren auf den Grund zu sehen. Teilmengenartig verbinden und vermischen sie sich in Goethes „Christentum zu meinem Privatgebrauch“⁷⁰; „an dieser Religion halten wir fest, aber auf eine eigne Weise“⁷¹: eine subjektivistische, undogmatische, kirchenkritische Religiosität lutherisch-protestantischer Provenienz. Hoch achtete er die Persönlichkeit M. Luthers als Mann der Freiheit und der Tat zeit seines Le-

bens⁷². Wie auch andere Persönlichkeiten – z. B. der unangepaßte fromme „Narr in Christo“ Philipp Neri⁷³ – wird M. Luther im „Zurück zu den Quellen“, als Befreier zu einer sittlichen Kultur der Liebe wahrgenommen, als ein im Fichte-Herderschen Sinn „Genie“, als ein im Schleiermacherschen Sinn „großer Mann“⁷⁴. Goethe konnte sich bewußt als lutherischer Protestant verstehen, wie er am 30. 10. 1824 an C. F. Zelter schreibt: „Sie läuten soeben mit unseren schönen Glocken das Reformationsfest ein. Ein Schall und Ton, bey dem wir nicht gleichgültig bleiben dürfen. Erhalt uns Herr bey deinem Wort und steure –“. Mit scharfer Zurückweisung konnte er auf die Konversionen zum Katholizismus reagieren von Fr. Schlegel und dem Grafen Stolberg (an J. Fr. Reinhardt am 22. 6. 1808; an Zelter am 12. 6. 1808). Andererseits zeigt sich bei den Vorbereitungen zum Reformationsfest 1817, in die er durch den Entwurf einer Reformationskantate involviert war, seine konfessionelle Offenheit: „Dieses Fest wäre so zu begehen, daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte“ (an Zelter am 14. 11. 1816). Und seine Skizze zu einem Reformationsdenkmal zeigt an den vier Sokelseiten die Gestalten Paulus, Luther, Augustin und Athanasius als Vertreter der Urkirche und bestehenden christlichen Kirchen, die als Nebensonnen von der „Sonne des Evangeliums beleuchtet“ werden (an J. H. Meyer am 4. 7. 1817)⁷⁵. Das Selbstbild und Selbstverständnis Goethes als lutherischer Protestant ist nicht zuletzt in seiner religiösen Sozialisation durch die Bibel mit ihren Erzählungen und Geschichten, ihren Sprüchen und Metaphern begründet⁷⁶, wie der Dichter in „Dichtung und Wahrheit“, I. I, im Nachhinein berichtet. Im „Zurück zu den Quellen“ humanistischen Geistes erkennt er den Bildungswert der Bibel als

„Spiegel der Menschheit“⁷⁷. Dabei anerkennt Goethe – anders als M. Luthers Insistieren auf dem „sola scriptura“ – die Bibel in ihrer Kultur prägenden Funktion nur als eine Quelle, der die antiken Schriften, aber auch der Koran ebenbürtig zur Seite stehen. Dem Bibeltheologen M. Luther geht es um Wort und Glaube, um den inhaltlich von dem, „was Christum treibt“, durch das geistgewirkte Wort geschenkten Glauben; Goethe ist wichtig, „daß man glaube“, was man glaube, sei völlig gleichgültig (Dichtung und Wahrheit, III. XIV), als Gefühl für das Unsichtbare, dem „ewig Ungenannten“, dem das Vergängliche „nur ein Gleichnis“ ist. Goethes gebrochenes Verhältnis zum Christentum wird darin augenfällig, daß Christus eine „eigene Gestalt nach meinem Sinne angenommen“ hat. Als Lehrender, Weiser und Vorbild der Liebe, in dem sich – ganz im idealistischen Sinn – als Urphänomen die tätige, sittlich ausgerichtete Liebe manifestiert, nimmt er Jesus wahr. Schon im „Brief des Pastors zu An den neuen Pastor zu“ notiert er: „Denn da Gott Mensch geworden ist, damit wir arme, sinnliche Kreaturen ihn möchten fassen und begreifen können, so muß man sich vor nichts mehr hüten, als ihn wieder zu Gott zu machen.“ Und im letzten Gespräch mit Eckermann vom 11. 3. 1832 heißt es: „Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm (Christus) anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: Durchaus! Ich beuge mich vor ihm, als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: Durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbeite in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und

sind, und alle Pflanzen und Tiere mit uns“. So findet das christologische Bekenntnis im weiten Opus des Dichters keine Bedeutung, und bei der Erlösung Fausts spielt Jesus Christus keine Rolle. Dem Kreuz Christi begegnet der Ästhet mit Unverständnis. Und das gilt nicht nur für die „Venezianischen Epigramme“ (1790)⁷⁸, deren spöttische Ausfälle gewiß auch auf die Erfahrungen mit der italienischen Volksfrömmigkeit zurückzuführen sind. Am 18. 6. 1831 schreibt er an Zelter: „...das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch ausgraben und aufzupflanzen bemüht sein“. Im Fragment „Die Geheimnisse“ ist – anders als in M. Luthers theologischer Deutung seines Familienwappens im Brief an Lazarus Spengler vom 8. 7. 1530 – „das schrofte Holz mit Weichheit begleitet“ im religiösen Urphänomen des „Rosenkreuzes“. Und in der „pädagogischen Provinz“ in „Wilhelm Meisters Wanderjahre“, II, 2, wird ein „Schleier über diese Leiden“ des „Vorbilds erhabener Duldung“ gezogen. Die Ehrfurcht „vor dem, was unter uns ist“, diese „Verschleierung des Kreuzes ist im Grunde ein Rest von christlichem Empfinden des Ärgernisses, das dem Kreuz als nackter Wirklichkeit einwohnt“⁷⁹. Für den christlichen Glauben erweist sich das Kreuz nicht als Symbol für das Leiden allgemein, sondern als historische Tatsache, auch nicht als „nackte Wirklichkeit“, sondern als göttliches Heilsgeschehen im Licht der Auferstehung Christi, wie es Luthers Familienwappen malt. Goethes Abneigung und Widerwille gegen den gekreuzigten Christus „pro nobis“, gegen Paulus' Wort vom Kreuz⁸⁰ und gegen Luthers Kreuzestheologie verbindet sich mit der aufklärerischen Erklärung der Auferstehung Christi als bloßer Raub des Leichnams durch die Jünger⁸¹.

Im Entwurf zu einer Reformations-Kantate, der in der Beilage zum Brief an Zelter vom 14.11.1816 vorliegt⁸², findet Goethe gewiß zu einer größeren Tiefe protestantischer Religiosität. Wie das Luthertum sich „einmal auf die Bibel“ bezieht, so will auch Goethe die Bibel als „Symbol des großen sich immer wiederholenden Weltwesens“ der Kantate zugrunde legen. „Im Sinne des Händelschen Messias“ erzählt sie die Geschichte Israels und die Geschichte Jesu als „Weltspiegel“. Für die kompositorische Gestalt der Kantate greift Goethe nach dem Lutherischen „Gesetz und Evangelium“. Allerdings vermittelt er sie dialektisch und begreift sie aus „höherem Standpunkt“ als „Notwendigkeit und Freiheit“, in dem „alles enthalten ist, was den Menschen interessiert“: das alttestamentliche „Gesetz, das nach Liebe strebt“ und die neutestamentliche „Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt; nicht aber aus eigener Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben; und nun hier durch den ausschließlichen Glauben, an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias“. Mit diesem Bezug des Glaubens auf Jesus, den Messias, nimmt Goethe in aus seinem Gesamtwerk hervorstechender Weise eine inhaltliche Bestimmung des christlichen Glaubens vor; wenn man so will, verbindet er das reformatorische Formalprinzip mit dem Materialprinzip. Gleichwohl ist Jesus Christus, anders als bei Luther, auch hier „der Liebe, die die rechte Gesetzeserfüllung ist, so eingeordnet, daß er im wesentlichen ihr dient und sie ermöglicht“⁸³. Im Duktus der Kantatenfolge nimmt der leidende Jesus am Leiden der Menschen teil, die Auferstehung wird als Vergeistigung gedeutet: „Das Irdische fällt alles ab, das Geistige steigert sich bis zur Himmelfahrt und Unsterblichkeit; das ‚Du

wirst! vollendet den Donner auf Sinai, das „Du sollst!“ Und mit der „Notwendigkeit und Freiheit“, die alles enthalten, „was den Menschen interessieren kann“, wird nur zu leicht aus dem „allverkündigten Messias“ ein allgemeines Christusprinzip der Vergeistigung, statt „daß er das Kommen Gottes in Christus“ zur Erlösung aus Sünde, Leid und Elend bringt. Luthers Radikalität und Tiefe im Verständnis von „Gesetz und Evangelium“ hat Goethe aufgrund seines gebrochenen Verhältnisses zu Jesus, dem Christus, zu Sünde und Erlösung nicht gefunden. Und doch will sich der Dichter Goethe als Christ und lutherischer Protestant mit und durch Luther in die Auslegungs- und Traditionsgeschichte der Bibel hineinsetzen, wobei er das Reformationsjubiläum 1817 so begehen möchte, „daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte“. Goethe wollte als Christ bezeichnet werden; „an dieser Religion halten wir fest, aber auf eine eigne Weise“ (Wilhelm Meisters Wanderjahre, III, 11). Andererseits nannte er sich im Brief an J. C. Lavater vom 29. 7. 1782 einen „dezidierten Nichtchristen“. Allerdings ist dabei zu beachten, daß Goethe – sich gegen Lavaters missionarischen Übereifer ihm gegenüber wendend – im gleichen Atemzug ablehnt, ein „Unchrist“ oder „Antichrist“ zu sein, wobei er Lavaters eigene, sich steigernde Ausdrucksweise aus der „Vorrede“ des „Pilatus“ aufnimmt.⁸⁴ Goethe wollte protestantischer Christ sein bei der ihm eigenen intuitiven Offenheit, Widersprüchlichkeit und Vielfarbigkeit. Eigenbild und Außenbild, Selbstverständnis und Fremdverständnis treten oft in Spannungen zueinander, die bei diesem bedeutenden Dichter, Künstler und Naturwissenschaftler mit Respekt stehen gelassen bleiben können. In Goethes vielfarbiger Religiosität überlagert der „allgemeine Glaube“ den „be-

sonderen Glauben“, es übermalt die „allgemeine Religion“ die „besondere Religion“ in „synthetisierender“ Form. Goethes „Christentum zu meinem Privatgebrauch“ kann darum nicht in einer lehrmäßigen Konturiertheit im Werk des Dichters erscheinen. In Goethes eigener Metaphorik gesprochen, dringt die Ausdruckswelt seiner Naturfrömmigkeit, seines ästhetischen Glaubens und seiner Humanitätsreligion nicht durch die „Schale“ zum „Kern“ des „besonderen“ christlichen Glaubens vor. In diesem Sinn entkernt Goethe das Christentum durch die allgemeine Religiosität; es handelt sich um einen Vorgang, der Analogien zum modernen und nachmodernen Religionsbewußtsein aufweist, bei Goethe aber vom Idealismus geprägt ist. Zugleich ist ebenso festzustellen, daß Goethes plurales Wahrheitsbewußtsein dem Versiegen transzendenter Sinnquellen nicht unterliegt; intuitiv weiß er als Dichter, Ästhet und Naturforscher um ein inneres Affiziertsein durch den Transparenzbezug, der sich – gegen heutige Schöpfungsvergessenheit – in der Naturfrömmigkeit widerspiegelt und – gegen säkularistische Kultur Tendenzen – in der Wahrnehmung der religiösen Dimension der Kunst wiederkehrt und gegen das religiöse Fragen des selbstentscheidenden Subjekts emergent aufbricht. Aus der Sicht des christlichen Glaubens, der Gott, Welt und Glaube in der Offenbarung in Jesus Christus integriert, erweist sich Goethes natürliche Religiosität mehr als Vorraum der „Suchenden“, denen K. J. Oberauer sein Buch „Goethe in seinem Verhältnis zur Religion“ gewidmet hat; vorletzte christliche Perspektiven versucht diese vielfarbige natürliche Religiosität des Dichters zu eröffnen. Letzte Antworten werden aber von der „Mitte der Schrift“, eben von dem, „was Christum treibt“, gegeben.

Anmerkungen

Für die Goethezitate sei verwiesen auf die Hamburger Ausgabe von „Goethes Werke“ I–XIV

- ¹ Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Frankfurt/M. 1994.
- ² Ders., *Mut zur Häresie*, Frankfurt/M. 1980.
- ³ Michael Ebertz, *Kirche im Gegenwind*, Freiburg 1997; Mathias Kroeger, *Notwendigkeit der nicht-akzeptablen Kirche*, Hamburg 1995.
- ⁴ Heiner Barz, *Postmoderne Religion. Jugend und Religion 2*, Opladen 1992, S. 247 ff.
- ⁵ Johann Wolfgang v. Goethe, *Die Wahlverwandtschaften II*, 7; vgl. auch ders.: *Maximen und Reflexionen*, Nr 54.
- ⁶ Ders., *Maximen und Reflexionen* (im folgenden: M.u.R.), Nr 1315.
- ⁷ Wilhelm Flitner, *Goethe im Spätwerk. Glaube – Weltsicht – Ethos*, Hamburg 1947
- ⁸ Vgl. Johann Wolfgang v. Goethe, *Die Wahlverwandtschaften II*, 7
- ⁹ Ders., *Wilhelm Meisters Wanderjahre II*, 2.
- ¹⁰ Ders., *Dichtung und Wahrheit* (im folgenden: D. u. W.) III. XIV; M.u.R., Nr 92.
- ¹¹ Ders., *Faust I*, Martens Garten.
- ¹² Friedrich Schlegelmacher, *Über die Religion*, 1799, 2. Rede.
- ¹³ Ders., *Der christliche Glaube*, § 3 u. 4, 1802.
- ¹⁴ Friedrich Gundolf, *Goethe*, Berlin 1922.
- ¹⁵ Georg Simmel, *Goethe*, Leipzig 1913.
- ¹⁶ Heinrich A. Korff, *Geist der Goethezeit I u. II*, 1923 u. 1930.
- ¹⁷ Vgl. Wilhelm Flitner, *Goethe im Spätwerk*, a.a.O.
- ¹⁸ Karl J. Oberauer, *Goethe in seinem Verhältnis zur Religion*, Jena 1921
- ¹⁹ Hans v. Schubert, *Goethes religiöse Jugendentwicklung*, Leipzig 1925.
- ²⁰ Peter Meinhold, *Goethe in der Geschichte des Christentums*, Freiburg 1958; Helmut Thielicke, *Goethe und das Christentum*, München 1982; Rudolf Hermann, *Die Bedeutung der Bibel in Goethes Briefen an Zelter*, Berlin 1948; Erich Seeberger, *Goethes Stellung zur Religion*, in: ZKG 51 (1932), S. 202–227; Paul Althaus, *Goethe und das Evangelium*, in: *Viva Vox Evangelii*, FS Hans Meiser, 1951, S. 99–118; Gottlieb Söhngen, *Goethes Christlichkeit*, in: *Theologie. Ges. Abhandlungen, Aufsätze u. Vorträge*, 1952, S. 372ff; F. Götting, *Art. Goethe*, in: RGG 3 II, Sp. 1668ff; Peter Pfaff, *Art. Goethe*, in: TRE 13, S. 552–558; Jörg Baur, „Alles Vereinzelte ist Verwerflich“ Überlegungen zu Goethe, in: NZStH 33, 1991, S. 152–166; Martin Tetz, „Mischmasch vom Irrtum und von Gewalt“, in: ZKG 1997, S. 339–363; Gottfried Seebaß, *Goethe und der christliche Glaube*, HdJb 31, 1987, S. 105ff.; Konrad Ratze, *Goethes Kritik am Christentum in den Venezianschen Epigrammen* (1790), in: ZKG 108, 1997
- ²¹ Karlmann Beyschlag, *Goethe im Urteil der neueren evangelischen Theologie*, in: *Humanitas – Christianitas*. FS Walter v. Loewenich, K. Beyschlag (Hrsg.), Witten 1968, S. 205ff.
- ²² Gottfried Maron, *Goethe im Wandel des katholischen Urteils*, in: *Humanitas – Christianitas*, a.a.O., S. 222ff.
- ²³ Johann Wolfgang v. Goethe, *Einwirkung der neueren Philosophie*; ders., *Anschauende Urteilskraft*.
- ²⁴ Ders., *Faust I*, Nacht.
- ²⁵ Ders., *Anschauende Urteilskraft*.
- ²⁶ Ders., *Bedenken und Ergebung*.
- ²⁷ Ders., M.u.R., Nr 629.
- ²⁸ Ebd., Nr 557
- ²⁹ Ebd., Nr 624.
- ³⁰ Ebd., Nr 752.
- ³¹ Ebd., Nr 571
- ³² Ebd., Nr 227
- ³³ Ebd., Nr 588.
- ³⁴ Ebd., Nr 718.
- ³⁵ Ebd., Nr 617
- ³⁶ Ebd., Nr 641
- ³⁷ Ders., D. u. W III. XI.
- ³⁸ Ders., *Erläuterungen zu dem aphoristischen Aufsatz „Die Natur“*; vgl. auch Gerhard Plathow, *Das Wahrheitsproblem in Goethes Wissenschaft*, Berlin 1934, S. 38ff
- ³⁹ Ders., M.u.R., Nr 21
- ⁴⁰ Ebd., Nr 520.
- ⁴¹ Ders., *Vorspiel zur Eröffnung des Weimarer Theaters*.
- ⁴² Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, S. 155.
- ⁴³ Johann Wolfgang v. Goethe, *Gedicht „Proömium“*
- ⁴⁴ Ders., D. u. W IV XX.
- ⁴⁵ Ders., D. u. W I. I.; M.u.R., Nr 9.
- ⁴⁶ Rudolf Otto, *Das Heilige*, Gotha 1927
- ⁴⁷ Johann Wolfgang v. Goethe, D. u. W I. I.
- ⁴⁸ Hans v. Schubert, a.a.O.
- ⁴⁹ Johann Wolfgang v. Goethe, *Vorspiel zur Eröffnung des Weimarer Theaters, Eine Flüchtende*.
- ⁵⁰ Ders., D. u. W IV XX.
- ⁵¹ Ders., M.u.R., Nr 720.
- ⁵² Ebd., Nr 719; 745.
- ⁵³ Ders., *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil*.
- ⁵⁴ Ders., *Nach Falconet und über Falconet*.
- ⁵⁵ Ders., *Gedicht „Künstlers Abendlied“*, auch: *Gedicht „Kenner und Künstler“*
- ⁵⁶ Ders., *Gedicht „Künstler-Lied“*
- ⁵⁷ Ders., M.u.R., Nr 749.
- ⁵⁸ Ders., *Gedicht „Proömium“*
- ⁵⁹ Ders., D. u. W IV XX.
- ⁶⁰ Ebd.
- ⁶¹ Ders., *Gespräch mit Eckermann am 2. 3. 1831*
- ⁶² Ders., D. u. W IV XX.
- ⁶³ Peter Meinhold, *Goethe in der Geschichte des Christentums*, Freiburg 1958, S. 281
- ⁶⁴ Johann Wolfgang v. Goethe, M.u.R., Nr 1087; 1088; 364.
- ⁶⁵ Ders., M.u.R., Nr 84.

⁶⁶ Ders., Brief an Zelter vom 11. 5. 1820.

⁶⁷ Ders., M.u.R., Nr. 1038.

⁶⁸ Ders., Wilhelm Meisters Wanderjahre II, 1.

⁶⁹ Ders., D.u.W. III. XV.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ders., Wilhelm Meisters Wanderjahre III, 11.

⁷² Ders., Brief des Pastors zu. An den neuen Pastor zu; Gespräch mit Eckermann am 11. 3. 1832. Vgl. auch Michael Plathow, Das Bild Martin Luthers und des Protestantismus bei Johann Wolfgang von Goethe, in: Luther 69, 1998, H. 3, S. 8 ff.

⁷³ Ders., Italienische Reise am 26. 5. 1787 und am 4.–6. 6. 1787.

⁷⁴ Friedrich Schleiermacher, Über den Begriff des großen Mannes, in: Abhandlungen, gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften, O. Braun (Hrsg.), Leipzig 1911, S. 174 ff.

⁷⁵ Rudolf Hermann, Die Bedeutung der Bibel in

Goethes Briefen an Zelter, Berlin 1948, S. 255, Anm. 47.

⁷⁶ Hans v. Schubert, a.a.O.

⁷⁷ Johann Wolfgang v. Goethe, D.u.W. I. IV; vgl. ders., M.u.R., Nr. 65.

⁷⁸ Ders., Venezianische Epigramme, Nr. 66.

⁷⁹ Gottlieb Söhngen, Goethes Christlichkeit, in: Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge, München 1952, S. 372 ff.

⁸⁰ Johann Wolfgang v. Goethe, M.u.R., Nr. 1065.

⁸¹ Konrad Ratze, Goethes Kritik am Christentum in den Venezianischen Epigrammen (1790), in: ZKG 108, 1997, S. 194, Anm. 47.

⁸² Rudolf Hermann, Goethes und Zelters Plan einer Reformations-Kantate, in: ZStH 1941, S. 213 ff.

⁸³ Ebd., S. 220.

⁸⁴ Rudolf Hermann, Die Bedeutung der Bibel in Goethes Briefen an Zelter, a.a.O., S. 175, Anm. 194.

DOKUMENTATION

Ulrich Dehn

Interreligiöser Dialog in Deutschland: Mainzer Runder Tisch der Religionen

Selbst wenn in Deutschland die großen christlichen Konfessionen nach wie vor die große Mehrheit der Bevölkerung umfassen und ihr kultureller Einfluß spürbar ist bis hin zur fast ausschließlich christlichen Gestaltung des Feiertagskalenders: Ca. 2,7 Millionen muslimische Mitbürger/innen, fast 100000 Juden und Anhänger von Buddhismus (ca. 170 000), Hinduismus, Baha'í und kleineren religiösen Gemeinschaften sind ein deutlicher Hinweis auf eine zunehmend multi-religiöse Landschaft. Dennoch: Der längst überfällige interreligiöse Dialog ist ein zartes Pflänzchen. Das bekommen die, die ihn auf regionaler bis hin zur internationalen Ebene zu führen versuchen, immer wieder zu spüren. Der Gegenwind ist stark. Allerdings sind seit vielen Jahren aus den jeweils spezifischen Gründen die Begegnungen mit dem Ju-

dentum und mit dem Islam von den großen Kirchen und ihren jeweiligen Partnern auf verschiedenen Ebenen institutionalisiert worden, und auch „Trialoge“ (Judentum-Christentum-Islam) werden mit Erfolg geführt. Immer wieder wurde von seiten der großen Kirchen zum Dialog aufgerufen, verstärkt seit dem 2. Vatikanischen Konzil, und sie haben sich einschließlich der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zuletzt in ihrem „Gemeinsamen Wort der Kirchen zu Herausforderungen durch Migration und Flucht“ (1997) unmißverständlich für den Dialog ausgesprochen: „Im Blick auf den gesellschaftlichen Frieden ist ein Dialog der christlichen Kirchen mit allen großen Religionen und Kulturen unerlässlich. Unabhängig von unterschiedlichen theologischen Sichtweisen tragen die

großen Religionsgemeinschaften heute alle Verantwortung für eine gemeinsame Zukunft in dieser gefährdeten Welt“ (Abschnitt 236). Das sind Worte, die auf Taten hoffen lassen. Der Stuttgarter Evangelische Kirchentag 1999 veranstaltete eine dialogische Bibelarbeit bzw. Koranmeditation, und die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP) organisierte innerhalb des Kirchentagsprogramms eine Dialogveranstaltung mit Vertreter/innen von Baha'i, Buddhismus, Hinduismus, Islam und evangelischer und römisch-katholischer Kirche. Auch Präses und Ratsvorsitzender Manfred Kock war in Stuttgart mit einer Befürwortung des interreligiösen Dialogs zu hören.

Aus evangelischen Kreisen entstand nun die Idee eines Runden Tisches der Religionen, und sie wurde von der deutschen Sektion der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden aufgegriffen, um erstmalig zum 26. März 1998 eine Einladung an die Vertreter der in Deutschland präsenten Weltreligionen auszusprechen. Nach ihrem Tagungsort, Erbacher Hof in Mainz, erhielt die Idee den Namen „Mainzer Runder Tisch der Religionen“ und versammelte zu ihrer ersten Sitzung die führenden Repräsentanten der Baha'i, des Buddhismus, des Islam (Zentralrat und Islamrat) sowie ranghohe Vertreter von Orthodoxie und der evangelischen sowie katholischen Kirche. Zum zweiten Treffen am 17. Dezember 1998 konnten auch je ein Vertreter des Hinduismus sowie des Zentralrats der Juden gewonnen werden (Namen vgl. am Ende der nachfolgenden Dokumentation). Neben der atmosphärischen Vertrauensschaffung fand schnell der Vorschlag Zustimmung, sich mit einem „Brief der Religionen an die Religionen“ an die religiöse und allgemeine Öffentlichkeit zu wenden. Dieser „Brief“ löste einen ersten

wichtigen inhaltlichen Diskussionsprozeß unter den Teilnehmern des Runden Tisches aus, und er sollte die Öffentlichkeit auf das Unternehmen aufmerksam machen. Der zunächst vorgeschlagene Brief konnte nach einem komplexen Korrekturprozeß auf der zweiten Sitzung am 17. Dezember 1998 konsensfähig gemacht und von sämtlichen Teilnehmern unterschrieben werden, um schließlich am 8. Januar 1999 in einer Pressekonferenz in Frankfurt/Main veröffentlicht zu werden. Der Runde Tisch mußte auf seiner dritten Sitzung am 23. Juni 1999 eine geringere Medienresonanz als erhofft zur Kenntnis nehmen, aber es herrscht Einstimmigkeit darüber, daß das Projekt „Runder Tisch der Religionen“ auf dem richtigen Weg ist und der Fortsetzung bedarf.

Übereinstimmung herrscht auch darüber, daß der Dialog nicht (nur) um des Dialogs willen geführt werden soll, obwohl auch das schon ein wichtiger Aspekt ist. Was können Projekte eines solchen Gesprächs für die Zukunft sein? Schwerpunkte werden die Diskussion um die Werteorientierung in unserer Gesellschaft sowie die Frage einer gemeinsamen Verantwortung für eine religiöse Kultur und gegen die „Ökonomisierung der Zeit“ darstellen. Als Themen, an denen Gestaltungsmöglichkeiten für Menschen unterschiedlichen Glaubens ausgelotet werden können, werden die Runden Tische der lokalen Agenda 21 und der Barcelona-Prozeß der Europäischen Union genannt.

Hoffnungen gibt es in zwei Richtungen: 1. daß das Vertrauen, das in diesem Dialog auf eher hoher Ebene entsteht, Wellen schlägt in die Gemeinden und Regionen hinein, in denen sich der Dialog in konkreten Maßnahmen niederschlagen sollte (wie auch von der o.g. „Migrationsschrift“ der Kirchen gefordert), und

2. daß die großen christlichen Kirchen diesen jetzt angestoßenen Dialog deutlich wahrnehmbar zu ihrer Sache machen. Es macht einen großen Teil der Dynamik der WCRP aus, daß sie eine Bewegung religiöser Menschen ist und keine Dachorganisation der Religionen und folglich nicht den Ehrgeiz haben muß,

Religionsführer zusammenzuführen. Die Chance jedoch, die sich hier bietet, ist von der Art, wie sie von den großen Kirchen wiederholt gefordert und gewünscht wurde, und sie sollte nicht verтан werden.

Wir dokumentieren hier den vollständigen Wortlaut des o. g. „Briefs“:

Brief der Religionen an die Religionen in Deutschland

Erstmals sind 1998 führende Vertreter und Repräsentanten aus Religionsgemeinschaften in Deutschland auf Einladung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (World Conference on Religion and Peace/WCRP) in Mainz zu einem „Runden Tisch“ zusammengekommen.

Es ist an der Zeit, aufeinander zuzugehen. Die Religionsgemeinschaften fühlen sich mitverantwortlich für das gesellschaftliche Zusammenleben und sind sich der Bedeutung der Religionen für das öffentliche Leben bewußt. Religion ist nicht nur Privatsache. Die Frage der religiösen Unterweisung an den öffentlichen Schulen wird in vielen Ländern der Bundesrepublik gestellt. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verpflichtet – zumal in seinen grundlegenden ersten Artikeln – zu einem konstruktiven Zusammenwirken, nicht nur zu einer äußerlichen Toleranz. Wir können die Fragen nach einem solchen Zusammenwirken aus solchen Gründen, vor allem aber aus unserem je eigenen Selbstverständnis heraus, nicht länger hinausschieben.

Wir wenden uns mit diesem Brief zunächst an die eigenen Religionsgemeinschaften, ihre führenden Persönlichkeiten, ihre Gemeinden und Gruppen. Wir wissen, daß es nicht mehr ausreicht, lediglich nebeneinander her zu leben. Immer noch belasten uns Feind-

bilder, Vorurteile und Mißverständnisse, die sich in der Gesamtgesellschaft auswirken. Wir erfahren immer stärker, daß die Fragen, die uns unbedingt angehen, nicht mehr gestellt werden. Wem gegenüber fühlen sich die Menschen dann aber wirklich verantwortlich? Uns eintr der Bezug auf eine letzte, unbedingte Wirklichkeit, die Juden, Christen, Muslime, Baha'i und Menschen in anderen Religionen Gott nennen und die uns in die Verantwortung stellt.

Es gibt in Teilen unserer Bevölkerung Ängste:

– Zum einen vor möglicher kultureller Überfremdung durch Menschen, die aus anderen Ländern und unterschiedlichen Religionen stammen.

– Umgekehrt gibt es in Minderheitengruppen Ängste, von der Mehrheitsgesellschaft und den in ihr dominierenden Kräften abgelehnt und abgewertet zu werden.

– Es gibt die Angst, die eigenen Wertetraditionen in einer pluralistischen, zur Beliebigkeit neigenden Gesellschaft nicht mehr verwirklichen zu können.

– Schließlich gibt es die Angst vor fundamentalistischer Bedrohung der Freiheit.

Wir stehen gemeinsam vor einer Fülle von Fragen, auf die wir antworten müssen:

– Wie können wir uns mit unseren religiösen Anliegen und unseren ethischen Wertmaßstäben in einer Gesellschaft Gehör verschaffen, die weitgehend diesseitig-säkularisiert orientiert und von ökonomischen Gesetzen geprägt ist?

– Wie können wir in einer pluralen Gesellschaft Heranwachsenden Orientierung geben in den Sinnfragen des Lebens und sie zu verantwortlichem Handeln ermutigen?

– Wie können wir Menschen begegnen, die nicht glauben wollen oder können, zumal solchen, die den Religionen resigiert gegenüberstehen und daher skeptisch und agnostisch ihren Lebensweg zu gehen suchen?

– Wie können wir uns als Religionsgemeinschaften den Anforderungen der wachsenden Globalisierung – den Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und dem weltweiten Schutz der Lebensgrundlagen – stellen und das Zusammenleben im „globalen Dorf“ mitgestalten?

– Wie können wir rassistischem, fremdenfeindlichem, intolerantem Gedankengut entgegenreten, und wie ist mit Gruppen umzugehen, die solches verbreiten?

Wir stehen somit vor gemeinsamen Aufgaben:

– Wir kennen uns immer noch zu wenig. Wir müssen aufeinander zugehen und uns besser kennenlernen, im praktischen Leben wie in unseren religiösen Lehren.

– Der Dialog der Religionen steht bei uns immer noch am Anfang und ist bisher keine Sache der breiten Bevölkerung. Vieles verbindet uns. Doch soll das, was uns verbindet, nicht zu der Auffassung

führen, am Ende seien doch alle Religionen gleich.

– Der Dialog ist ein Lernprozeß, in den wir alle hineingehen müssen mit dem Willen, voneinander und miteinander zu lernen. Wer im Dialog steht, weiß, daß niemand herauskommt, ohne gelernt zu haben und bereichert zu sein.

– Der Dialog zeigt auch, wo wir aus unserem eigenen Glauben und unserer eigenen Überzeugung heraus gemeinsam handeln und dabei die Gemeinschaft mit allen Menschen guten Willens suchen können, seien sie religiös oder nicht.

– An vielen Orten und zwischen einigen Religionsgemeinschaften gibt es Bemühungen, die Verständigung und die Kooperation zu üben. Freilich sind solche Bemühungen noch sehr vereinzelt und prägen nicht das gesamtgesellschaftliche Bewußtsein.

Daher rufen wir mit diesem Brief dazu auf:

– Gehen wir aufeinander zu!

Besuchen wir uns in unseren Gottesdienst-, Gebets- und Meditationsräumen! Dort können wir erkennen, was unseren Glauben und unser Leben prägt. Wo wir uns persönlich kennenlernen und beieinander zu Gast sind, entsteht Vertrauen, werden Gespräche möglich, hören wir einander zu – ohne Angst, übervorteilt oder in die Enge getrieben zu werden.

– Üben wir den Dialog!

Wer in den Dialog eintritt, muß sich mit seinem Glauben und seiner Überzeugung in das Gespräch einbringen. Streitfragen dürfen nicht einfach ausgeklammert werden. Wo sie behandelt werden, muß es im Respekt voreinander und in der ehrlichen Bemühung um die Suche nach Wahrheit geschehen. Die Verpflichtung zu gegenseitiger Wertschät-

zung und zur liebevollen Zuwendung gerade zum Fremden und Anderen ist in den Religionen verankert, so daß sie falschen Vorurteilen und der Geringschätzung des Fremden und Anderen entgegenwirken müssen.

Nur im Dialog läßt sich entdecken, wo wir in Grundauffassungen miteinander übereinstimmen und verbunden sind.

– *Suchen wir die Zusammenarbeit!*

In allen Religionen gibt es vom Glauben her die Verpflichtung zur Achtung vor allem Lebendigen, zur Überwindung zerstörerischer Gewalt, zur Suche nach dem Frieden, zur Solidarität mit Schwachen und Leidenden, zum Einsatz für eine gerechte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, zum Schutz der Familie, zur verantwortlichen Partnerschaft von Mann und Frau, zum Ausbau des Erziehungs- und Bildungswesens.

Es ist eine Fülle von Aufgaben, die die gemeinsame Arbeit der Religionen erfordern.

Wir bitten unsere Religionsgemeinschaften, diesen Brief wo immer möglich und besonders auf lokaler Ebene zur Kenntnis zu nehmen, zu diskutieren und nach Wegen der Umsetzung zu suchen. In diesem Sinne soll der Brief zu Dialog und gemeinsamem Handeln vor Ort ermutigen. Gerade, wenn Menschen verschiedenen Glaubens gemeinsam auftreten, ist das ein ermutigendes Zeichen der Hoffnung. Wo immer das bereits geschieht, erleben wir positive und erfreuliche Reaktionen. Wir möchten also die bestehenden Initiativen ermutigen, auf ihrem Wege fortzufahren und zugleich zu neuen Initiativen aufrufen. Die am Mainzer „Runden Tisch“ versammelten Vertreter der Führungskreise verschiedener Religionsgemeinschaften unterstützen diese Bemühungen nachdrücklich und setzen sich auch selbst in diesem Sinne ein.

Reichen wir uns die Hände und öffnen die Herzen füreinander, auf daß in das neue Jahrtausend hinein die Welt gerechter und friedvoller werde!

Mainz, 17. Dezember 1998

Vorsitzender des nationalen Geistigen Rates der Baha'is:	Dr. F. Zölzer
Vorsitzender der Deutschen Buddhistischen Union:	Dr. A. Weil
Von der evangelischen Kirche:	Bischof K. L. Kohlwege Bischof Dr. R. Koppe Dr. U. Dehn
Hinduismus:	Prof. Dr. R. A. Mall
Vorsitzender des Islamrates:	H. Özdogan
Präsident des Zentralrates der Juden in Deutschland:	Ignatz Bubis
Von den orthodoxen Kirchen:	Archidiakon Dr. Dr. W. Klein
Von der römisch-katholischen Kirche:	Bischof Dr. H. J. Spital Weihbischof Dr. H. J. Jaschke Prof. Dr. Dr. H. Waldenfels SJ
Vorsitzender des Zentralrates der Muslime:	Dr. N. Elyas

Roman Schweidlenka, Graz

Einige Notizen zum allgegenwärtigen Weltuntergang

Das neue Zeitalter des Wassermanns soll zwischen 1998 und 2012 (Ende des Maya-Kalenders) anbrechen. Dies sind die gängigsten Zeitangaben, es gibt freilich auch andere, weniger übliche Prognosen. 1992 fand z.B. das 11:11-Festival statt, angeführt von der esoterischen Lehrerin Solara. Am 11. Jänner versammelten sich Esoteriker aus aller Welt an den Kraftorten der Erde, u.a. bei den ägyptischen Pyramiden, und betrieben ihrer Ansicht nach „die große kosmische Aktivierung“. Damit sei bis zum 31. 12. 2011 ein okkultur Durchgang in andere Welten und Schwingungsebenen geschaffen worden, der in das neue Zeitalter hinüberleite. Das Tor zum Wassermann scheint offen zu sein; gleichzeitig aber auch das Tor zum nicht immer ungefährlichen Jahrmarkt der esoterischen Jahrtausendwende. Das Extrem: Esoterische Selbstmordgruppen wie die hinlänglich bekannten Sonnentempler oder Heavens Gate.

Seit 1990 gibt es eine eigene Hotline of Doom (Untergangshotline), die ökologische Probleme für den nahenden Weltuntergang verantwortlich macht, in eine ähnliche Richtung weisen auch die Aussagen der Society for Secular Armageddon (Gesellschaft für den weltlichen Weltuntergang). Weltuntergangsprophezen bevölkern das Internet, Prophezeiungen über die baldige Wiederkunft Christi haben sich auch massiv in fundamentalistischen und charismatischen christli-

chen Gruppen breitgemacht und haben Randbereiche der etablierten Kirchen erfaßt. Endzeitgläubige in den USA haben Plätze in einer Flotte von kleinen Flugzeugen gebucht, die Richard Kieninger vermarktet. Aus sicherer luftiger Höhe wollen sie herabsehen, wie Mutter Erde durch Erdbeben, Flutwellen, Vulkanausbrüche und andere deftige Katastrophen erschüttert wird. Der Katastrophenprophet Gordon-Michael Scallion, der für 2012 den großen Zusammenbruch voraussieht, verkauft über sein Matrix Institute und eine eigene Zeitschrift (Earth Changes Report) für 45 Dollar sogenannte Landkarten der Zukunft. Hier können apokalyptische Geistsurfer bereits ihr neues Zweitwohnhäuschen auf der geänderten, gereinigten Erde planen. Andere Wege apokalyptischer Weissagungen ging Helen Wambach. Die Reinkarnationstherapeutin war plötzlich überzeugt, daß nicht nur frühere, sondern auch zukünftige Leben einsehbar wären und entwarf aus diesbezüglichen Mitteilungen ihrer Kunden ein katastrophales Szenario rund um das Jahr 2000 bzw. das erste Jahrzehnt des nächsten Jahrtausends, das angeblich keiner ihrer Kunden überleben wird.

Die Daten variieren. Die Seherin Jeane Dixon zitierte für 1999 die Apokalypse herbei, Edgar Cayce mutmaßte einen Polsprung nach einer Zeit furchtbarer Katastrophen ab 1936 für 2000–2001. Auch der 5. Mai 2000 soll sich als Da-

tum für das große kosmische Gewitter eignen. Die Prophezeiungen, die zwischen 1999 und 2012 den großen Weltuntergang und das kommende Neue Zeitalter verkünden, sind unüberschaubar – selbst für fleißige Experten. Neben Nostradamus, Edgar Cayce, dem Geologen Jeffrey Goodman, der zwischen 1980 und 2000 katastrophale Umwälzungen ankündigte, und den meist ungenau oder verzerrt wiedergegebenen Prophezeiungen indianischer Nationen boomen auch die bayerischen Propheten in der Publikumsgunst und im Internet. Damit sind vor allem Alois Irlmaier (1894–1959) aus Freilassing und der Mühlhiasl alias Matthias Lang (angeblich 2. Hälfte 18. Jhd.) gemeint. Dahinter verbirgt sich Pfarrer Johann Landstorfer (1883–1949), der lokale Sagen und Weissagungen zusammenfaßte und sie als Mühlhiasl veröffentlichte. Beide bayerischen Hellseher beschreiben den Dritten Weltkrieg.

Tatsache: Keine einzige der von den Weltuntergangspropheten mit Datum belegten Katastrophen ist eingetroffen (Gruber in „Esotera“ 1/99, S. 19). Die Prophezeiungen der alten und vor allem der modernen Seher halten keiner kritischen Überprüfung stand; was sie nicht darin hindert, immer wieder ihre Erfolge anzupreisen.

In der Steiermark, vor allem im Raum Graz und Umgebung, konnte ich die anschwellende Bildung sektenähnlicher Gruppen aus dem Bereich der Esoterikszene seit Anfang des Jahres 1998 deutlich mitverfolgen. Die Zukunft der sogenannten Sekten wird, das bestätigen auch einzelne deutsche Expert/innen, bei diesen kleinen, sehr unüberschaubaren, sektoid-esoterischen Gruppen liegen, wobei deren Grad der Abschottung von der Gesellschaft unterschiedlich ist. In den USA ist diese Entwicklung bereits

voll im Gang. Die Angst vor dem Weltuntergang ist für diese Gruppen wie ein Feuer, das in einem trockenen Heuschober ausbricht.

Das deutsche Forum Kontrovers (Stuttgart), das von Oktober bis Dezember 1998 Programme zum Weltuntergang und entsprechende Prophezeiungen durchführte – weitere sind geplant – ist kritisch zu betrachten. Diese Veranstaltungen integrierten neben Referenten von ISKCON (Ronald Zürrer, Govindaverlag) Räumlichkeiten der Neuen Akropolis/Stuttgart. Beide Organisationen gelten als problematisch, in Österreich laut Familienministerium als sogenannte Sekten. Vor allem ISKCON hat ein „Naheverhältnis“ zum Weltuntergang, im Govindaverlag herausgegebene Bücher wie „Mutter Erde wehrt sich. Prophezeiungen zur Lage des Planeten“ (von Smith/Braeucker) belegen dies. Natürlich werden im Zusammenhang mit den prophetischen Weltuntergangsstimmen des Forum Kontrovers auch die Überlebensnahrungsmittel der Kufsteiner Firma Innova beworben. Ein Hit, der in Esoterikkreisen boomt. Dieses Beispiel zeigt zu hinterfragende Allianzen unter dem Dach der apokalyptischen Ängste. Dazu trat noch der Rechtsaußen der österreichischen Ökologiebewegung, Alexander Tollmann, dessen Buch „Das Weltjahr geht zur Neige“ zu einem Bestseller in esoterischen Kreisen wurde, beim Forum Kontrovers auf (Forum Kontrovers 4/98).

Von Bedeutung für die Lust an der Endzeit ist der relativ vielgelesene und diskutierte Gottfried von Werdenberg (ein Pseudonym) mit seinen Büchern „Vision 2004“ und „Überleben in der Wende“. Politisch werden Konzepte angepeilt, die vor die Französische Revolution zurückgreifen und die Einheit von Thron und Altar wieder herstellen sollen. Auch

rechtsextreme und deutschnationale Ergüsse finden sich in seinen Büchern. So definiert er Deutschland, die Schweiz und Österreich als „unser Gebiet“ (Vision, S. 41).

Werdenbergs Feindbilder sind neben Diskotheken, Blue Jeans und der „multikulturellen Hölle“ auch das Zweite Vatikanum mit seinen „kirchenfeindlichen, modernistischen Kräften“ und der liberale Flügel der katholischen Kirche. „Gott soll demokratisiert werden und eine weltoffene Kirche den wahren Glauben auslösen helfen! Dieses dialektische und teuflische Spiel der heutigen Zerstörungskräfte wird selbst von vielen Bischöfen nicht durchschaut. Modernisieren, Kirchenvolksbegehren, Disco- und Technomessen, die Anpassung an die Übel der Zeit sind die logische Folge dieser Entwicklung“ (Werdenberg, Vision, S. 7). Große Verehrung bezeugt der Weltuntergangs- und Wendezeit-Prophet Werdenberg für den niederösterreichischen Weihbischof Kurt Krenn, der als rechtester rechter Rand der katholischen Kirche gilt. Zu allem Leid kommt noch die „Wehrkraftzersetzung“ (S. 42).

Hart auf hart werden offensichtlich Schläge gegen die katholische Kirche durchgeführt: „Kurz vor dem Krieg wird in ganz Europa die Macht fest in der Hand der radikalen Linken sein. (...) Das Christentum und die Kirche sowie ihre Repräsentanten werden einer zunehmenden Verfolgung durch die linksextremen Machthaber ausgesetzt“ (S. 39). Doch damit nicht genug: „Es entsteht eine völlig gottlose, linksextreme Gesellschaft. Es kommt zu brutaler Verfolgung aller Geistlicher und zu Massenmorden und gewaltigen Plünderungen. Der gesellschaftliche Abschaum aus den romanischen Ländern bedeutet im übrigen eine enorme Gefahr für den Süden des

gesamten deutschsprachigen Raumes“ (S. 43).

In so einer verkommenen, vom Satan regierten Endzeit ist das Jüngste Gericht nicht mehr weit, und Werdenberg sagt uns auch, an welchen Plätzen unser Heil zu suchen ist: im Berchtesgadener Grenzland, in den Hohen und Niederen Tauern, dem östlichen Alpenvorland, dem Gleinalpengebiet, den Fischbacher Alpen und echten Nebenlagen des Hochwechselgebietes. Im Salzkammergut hingegen kann einen die Endzeit leicht erwischen (u.a. S. 65).

Doch keine Panik, für die Auserwählten wird eine bessere Welt kommen: „Bei uns (...) wird ausschließlich echte heimische Bevölkerung überbleiben. Nur Deutsche (oder Deutschsprachige) bleiben auf dem Gebiet des historischen ‚Heiligen römischen Reiches deutscher Nation‘ übrig. Wir bekommen alle uns im Zuge der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte geraubten Gebiete zurück und zwar vorwiegend freiwillig und gerne (!) von den jeweils zuständigen Ländern. Eine Ausnahme bildet Südtirol. Die Rückeroberung Südtirols ist der letzte Kampf (...) des Dritten Weltkrieges auf deutschem Boden. Die Italiener kämpfen hartnäckig und hinterhältig. Aber auch das wird ihnen nichts nützen. Sie werden Südtirol nach über 80 Jahren Besetzung zurückgeben müssen!“ (S. 57). Der Dritte Weltkrieg wird eine „positive Auslese“ sein und die „Schlechten“ (d. h. Ungläubigen / Anm.) vernichten (S. 67). „Tatsache ist jedoch, daß nach dem Krieg nur gesunde Menschen vorhanden sind, keine Krüppel, keine Mißgebildeten“ (S. 68). Dann wird weltweit das Christentum herrschen.

Werdenberg liegt nicht nur in vielen Buchhandlungen auf. Er wird auch in einem Prospekt der Bücherquelle, einer Tochtergesellschaft des Grazer Stocker

Verlags, groß beworben (Prospekt 1997). Im Februar 1999 entdeckte ich eine kleine Werbung in der führenden österreichischen Eso-Zeitschrift „Pulsar“ (1/99, S. 42): „Vision 2004, Weltenjahr, Zeitenwende: wir bieten Beteiligung an umfangreichem Sicherheits- und Schutzprojekt“. Kontakt: ein Wiener Postfach. Weitere Recherchen ergaben: Ein O. Hofer in Wien bietet für die kommende Krisenzeit gegen finanzielle Beteiligung ein Haus in Einzellage in den Fischbacher Alpen an, das mit den modernsten Sicherheitseinrichtungen versehen sein soll. Das Haus soll bis zu 10 Personen beherbergen. Bereit steht ein Überlebensteam mit Infrastruktur und Spezialwissen. Da Werdenberg, dessen Buchtitel offensichtlich für diese Gruppe Pate stand, fehlende Wehrkraftgesinnung beklagt, stellt sich die Frage, ob in dem besagten Haus auch Waffen gelagert sind. Das Haus in den Fischbacher Alpen ist freilich nur ein Beispiel für einen von mir öfter beobachteten Trend: Wer es sich leisten kann, sucht in möglichst unberührter Natur ein Refugium, um die Apokalypse gemeinsam mit Mutter Erde zu überleben.

Auch „Besser Leben“ (Wien) schlägt in „Pulsar“ 4/99 wieder zu: Die Zeitschrift und Arbeitsgemeinschaft rund um den österreichischen Präsidentschaftskandidaten Karl Nowak, der in esoterisch-rechtsextremen Gefilden beheimatet und ein Fan des Jan van Helsing ist und der sich schon länger mit dem Überleben in der Endzeit beschäftigt(e), wirbt gleich mit drei Büchern zur Jahrtausendwende:

- Tatsachen und Prophezeiungen 1999
- Karl Leopold von Lichtenfels: Handbuch Jahrtausendwende. Band 1: Visionen, Prophezeiungen, Erscheinungen
- Karl Leopold von Lichtenfels: Handbuch Jahrtausendwende. Band 2: Vorsorgen, Überleben im Chaos, Wiederaufbauen.

Inhalt der Bände: Endzeit-Prophezeiungen, der Krieg in Mitteleuropa, Computercrash, Finanzkollaps, Naturkatastrophen, der Weltuntergang total und natürlich: Wie überlebe ich und meine Familie? Die Angst wird geschürt. Der Umsatz wird vermutlich auch passen.

11. August 1999

Für die Sonnenfinsternis vom 11. August 1999 werden von vielen Esoterikern Naturkatastrophen, Kriege, soziale Umwälzungen und auch der totale Weltuntergang erwartet. Dabei werden auch falsche Aussagen in Umlauf gebracht, wie etwa die, daß die Hopiindianer in Arizona, deren Prophezeiungen in der Tat mahnend und aufrüttelnd sind, den Weltuntergang als „Tag der Reinigung“ für den 11. 8. 1999 erwarten („Die Stachelbeere“ 12/99, S. 2). Sprecher der traditionellen Hopi haben nie ein Datum für das Eintreffen ihrer dynamischen Prophezeiungen genannt.

Weltuntergangspropheteiungen boomen. Das Buch von Alexander und Edith Tollmann, „Das Weltenjahr geht zur Neige. Mythos und Wahrheit der Prophezeiungen“, erschien 1998 bei Böhlau, hat dabei eine Vorreiterrolle. Es gilt als wichtiger Tip in der esoterischen Szene, Autor Tollmann avancierte zu einem gefragten Referenten auf einschlägigen Veranstaltungen; ein Buch, über das man spricht. Leider.

Für viele – so auch für den Autor dieser Zeilen – überraschend hat der Umweltpionier Tollmann nach dem EU-Beitritt Österreichs sehr weit rechts stehendes Gedankengut in seiner Vereinszeitschrift verbreitet, sogar der in Deutschland und der Schweiz wegen rassistischer Textstellen verbotene Jan van Helsing fand seine wohlwollende Empfehlung („Neue Argumente“ 65/95, S. 7f). Nunmehr ist

Tollmann auf prophetischem Treibsand gelandet. Sein Szenario: Bald, im August 1999, nach einem begrenzten militärischen Konflikt am Balkan, beginnt die Endzeit durch den Dritten Weltkrieg. Russische Panzer werden Deutschland schnell und hurtig überrollen. Den Russen werden die angebliche „durch Selbstuntergrabung geschwächte Wehrebereitschaft Mitteleuropas und die eingeschränkte Ausrüstung des Westens“ helfen (S. 273). Danach wird ein Komet einschlagen. Auf Grund radioaktiver Verseuchung werden zwei Drittel der Menschheit sterben – oder sogar mehr. Die Sonnenfinsternis am 11. 8. 1999 wird die totale Apokalypse einleiten, die uns dann am 18. August überrollt. Auch die Mondfinsternis am 28. Juli 1999 soll es bereits faustdick hinter den Ohren haben. Derartige Propezeiungen, die Tollmanns Interpretationen des Nostradamus und des bayerischen Sehers Irlmaier sind, verbreitet der Öko-Apokalyptiker auch intern in einer Beilage (März 1999) zu seiner Vereinszeitschrift (A. Tollmann, Die jüngsten Vorbereitungen für den Dritten Weltkrieg, Beilage zu: „Neue Argumente“ 79/99).

Daß es zur Endzeit kommt, daran sind laut Tollmann, der hier rechtsextremen Weltverschwörungstheorien huldigt, die Freimaurer schuld. Sie hätten durch die Einführung der Anti-Babypille in Österreich eine „systematische Verhinderung des Gebärens“ (S. 90) erreicht und würden eine „eurasisch-negroide Zukunftsrasse propagier(en)“ (Ebd.). Weitere Signale der Endzeit: die Forderung der Frauen nach der Bestimmung über ihren eigenen Körper, Homosexuellen- und Lesbenehen (S. 90f), „die systematische Überlastung Europas mit ungeliebten ‚bunten Fremden‘“ (S. 93), Punks mit Irokesenhaarschnitt, die Kritik am sexu-

ellen Mißbrauch durch Angehörige der katholischen Kirche, der bayerische Kreuzifixstreit (S. 98f), Sekten als „zusätzliche Konkurrenz für das von allen Seiten bedrängte Christentum“ (S. 101). Die EU und der von Tollmann behauptete Trend zur Weltregierung, alles angebliche Freimaurerschöpfungen, sind ebenfalls, glaubt man dem Propheten aus der Ökologiebewegung, Zeichen der Apokalypse (S. 249).

Hoffnung gibt es keine: „Wenn wir zusammenfassen, so ergibt sich aus allen überprüften Fällen für uns die Gewißheit, daß eine Verhinderung von detailliert geschauten, großen Ereignissen unmöglich ist“ (S. 248f). Allerdings gibt es Hoffnung für die Eingeweihten! Wer weiß, kann sich „unter bestimmten Bedingungen heraushalten“ (S. 249). Tollmann gibt selbstverständlich diesbezüglich Tips in seinem Buch. Die Alpen sind für den August 1999 generell zu empfehlen, die Steiermark kommt sogar überdurchschnittlich gut weg: Wer überleben möchte, ist laut Tollmann mit dem steirischen Mittelgebirge und dem ost- und südsteirischen Hügelland gut beraten (S. 286).

Tollmanns Vorhersagen zum Dritten Weltkrieg treffen sich mit vielen Schriften aus rechtsextremen Quellen. Jan van Helsing ist auch hier wieder einmal der rechte Superstar, dessen „Buch 3“ „Der Dritte Weltkrieg“ heißt und diesen von weltverschwörungseigenen Kräften herbeigeführten Endschlag aus zahllosen historischen und skurrilen zeitgenössischen Esoterik-Quellen ankündigt. Gleichzeitig empfiehlt Tollmanns Zeitschrift auch das Weltfundament für Naturwissenschaften und dessen „Journal for Natural Science“, das dem esoterisch-rechtsextremen Lager zuzurechnen ist und neben allerlei weltverschwörungstheoretischen Abenteuerlichkeiten

auch die Schritte beschreibt, die uns angeblich näher zur Apokalypse bringen.

Dieses Datum, der 11. August 1999, hat viele Endzeitgläubige unter seiner Aura versammelt. Andere wiederum planen Seminare, um die Schwingungen der Sonnenfinsternis positiv zu erfahren und in irgendwelche irdischen oder kosmischen Gefilde umzulenken. So hat die deutsche geomantische Organisation Hagia Chora den weißen „Schamanen“ Helmut Christof engagiert, der auf einem Sommercamp Unglaubliches anbietet: „Mysterienspiel der Planetenkräfte. Eine Reise in die Energie der Sonnenfinsternis ist eine Chance, unsere archaischen Schattenkräfte besser zu verstehen und sie zu erlösen“ (Prospekt). Na bitte.

Auch die Tourismusindustrie setzt auf dieses Datum – unter anderem sind in der Steiermark, aber auch, so zum Beispiel in Stuttgart, großangelegte Ereignisse und Tourismusangebote geplant. Am 11. August 1999 wird um 12.30 Uhr Sommerzeit die totale Sonnenfinsternis vom Nordosten Frankreichs über Pforzheim, Stuttgart, Augsburg, München, Salzburg, weiter nach Osten und natürlich im Ausseerland sichtbar sein. Im Kernschattenbereich werfen die Dinge dann messerscharfe Schatten.

Ausklang

Die Kritik an den gängigen Weltuntergangslehren soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es reale Bedrohungen gibt: so etwa das zerbrechliche ökologische Gleichgewicht, zunehmende Arbeitslosigkeit, Kriegsgefahren, der Abbau des Sozialstaates, die Verarmung einzelner Regionen und fundamentalistische sowie sektoid-totalitäre Zeitgeistströmungen. All diese Faktoren sind der

Wind, der die Glut der Weltuntergangsängste und Neue-Zeit-Hoffnungen zu einem unkontrollierten Feuer entfachen kann.

Auf der anderen Seite können soziale und spirituelle Goldenes-Zeitalter-Utopien Kräfte für eine Gesellschaftsordnung wecken, in der Demokratie, Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit real erfahrbare Werte sind. Allerdings nur dann, wenn sich die Hoffnung auf das Goldene Zeitalter auch mit gewaltfreien sozialen und politischen Aktivitäten verknüpft, die den Weg zur gelebten Utopie ebnen. Bleibt der Glaube an die Neue Zeit, gepaart mit Weltuntergangsängsten, die Nabelschau wellflüchtiger, verunsicherter Menschen, dann sind einer neuen Führermythologie, sind einem diese Sehnsüchte und Ängste geschickt instrumentalisierenden Neofaschismus die gesellschaftlichen Tore weit geöffnet.

Literatur

- Eduard Gugenberger, Roman Schweidlenka, Die Fäden der Nornen. Zur Macht der Mythen in politischen Bewegungen, Wien 1993
- Roman Schweidlenka, Altes blüht aus den Ruinen. New Age und Neues Bewußtsein, Wien 1989
- Eduard Gugenberger, Franko Petri, Roman Schweidlenka, Weltverschörungstheorien. Die neue Gefahr von rechts, Wien 1998
- Russell Chandler, Der Tag X. Werden wir das nächste Jahrtausend noch überleben? Endzeitprophezen und ihre Visionen, Neuhausen/Stuttgart 1996
- Jan van Helsing, Buch 3. Der Dritte Weltkrieg, Gran Canaria 1996
- Gottfried von Werdenberg, Vision 2004. Die nächsten 10 Jahre. Österreichischer Seher bricht sein Schweigen, o.O. 1994
- Gottfried von Werdenberg, Überleben in der Wende. Aufbruch ins 3. Jahrtausend, o.O. 1996
- Elmar R. Gruber, Wann ist Weltuntergang? Mehrteilige Serie zu Weltuntergang und Prophezeiungen, in: Esotera 1-5/99
- Tom. H. Smith, Savitri Braeucker, Mutter Erde wehrt sich. Prophezeiungen zur Lage des Planeten, Neuhausen, 2. überarbeitete und um zusätzliche Texte erweiterte Auflage 1998

INFORMATIONEN

UNIVERSELLES LEBEN

„**Ich bin der redende Gott**“. (Letzter Bericht: 1999, S. 59f) Ende Juni 1999 fand in einem Berliner Hotel eine Veranstaltung des „Universellen Leben“ (UL) statt, für die recht intensiv geworben wurde. Sie stand unter dem Thema: „Ich bin der redende Gott“. Auf den Plakaten wurde „eine Originalaufnahme des Christus Gottes durch Seine Prophetin“ angekündigt. Im Anschluß daran war für den Abend „Urchristliches Heilen wie bei Jesus von Nazareth“ vorgesehen.

Eingefunden hatten sich etwa 60–70 Interessenten. Vor Veranstaltungsbeginn bestand die Möglichkeit, die reichhaltig ausliegenden Materialien des UL (Bücher, Traktate, Kassetten) einzusehen. Nach meiner Beobachtung wurde niemand gezielt angesprochen.

Die Veranstaltung begann mit einer kurzen Einführung: Viele Menschen sind verwundert, wenn sie hören, daß Gott sich auch heute noch offenbart. Die Mächtigen in Kirche und Staat feinden das prophetische Wort heftig an. Aber dennoch hat es in den letzten 20 Jahren weltweite Bedeutung erlangen können. Gottes Sprachrohr ist die „Prophetin Gottes für unsere Zeit“, Gabriele von Würzburg. Durch Gabriele „offenbart der Ewige den Menschen die Wahrheit, soweit die Menschen sie überhaupt verstehen können“. Aus ihrem „geistig erschlossenen Bewußtsein“ bringt sie uns „den Willen Gottes in der Sprache unserer Zeit“ nahe. Die Anwesenden hörten die Originalaufnahme einer „göttlichen Offenbarung durch Gabriele“ vom 12. 6. 1994.

Bleiben wir zunächst bei den Äußerlichkeiten: Der Tagungsraum war leicht abgedunkelt, an seiner Stirnseite hingen

drei Plakate des UL. Es gab keinerlei Blumenschmuck, keine Kerzen usw. Atmosphärisch war der Raum sachlich bis kühl. Die „Offenbarung“ wurde vom Tonband eingespielt und dauerte etwa eine Stunde und zwanzig Minuten. Allein dieses Setting verlangte von den Anwesenden ein Höchstmaß an Aufmerksamkeit: Einige Besucher erlagen dennoch ihrer Müdigkeit, neun waren während der ersten halben Stunde (zum Teil deutlich befremdet) gegangen. Die Zahl der Anwesenden blieb jedoch etwa gleich, da einige Besucher verspätet erschienen waren. Unter ihnen entdeckte ich auch zwei Missionare der „Mormonen“. Sie erzählten mir später, daß sie sich durch die Ankündigung einer Offenbarung besonders angesprochen fühlten. Sie waren jedoch über den Ablauf dieser Veranstaltung äußerst verwundert.

Inhaltlich bewegte sich die „Offenbarung“ im Rahmen dessen, was man von Gabriele Wittek kennt: Jeder Mensch ist sein eigenes Produkt, ist „verkörperter Gedanke“. Der (angeblich) durch Gabriele sprechende Christus Gottes sagt, daß er der Seelenarzt sei. Gesundet die Seele des Menschen, dann kann auch der Körper gesunden; andernfalls erlebt der Körper, was in der Seele aktiv ist (= die Sünde). Der Christus Gottes verwandelt die Sünden der Menschen in Licht und Luft usw. Der einzelne ist aufgefordert, sich aus den Fesseln der Sünde zu lösen und die „ewigen Gesetze“ zu erfüllen. Das Sündhafte in der Seele kann sich so in Licht und Kraft wandeln. Das führt zur Gesundung und wird im UL „Ganzheitsheilung“ genannt. Der (angeblich) durch Gabriele sprechende Christus sagt: „Siehe, ich kenne dich. Nun nehme ich dein Sündhaftes auf, wandle es in Licht und Kraft und strahle es deinem Körper zu...“ Die Aufforderung ergeht: „Sieh' dich gesund, sieh' dich friedvoll, steh auf und wandle

in das Licht.“ Du spürst *jetzt schon* die Gesundung in Seele und Leib. Es entstand der Eindruck, als würde bereits das Anhören der Offenbarungen Heil vermitteln.

Der Abend endete mit dem sog. „urchristlichen Heilen“. Zuvor wurden die Anwesenden darauf hingewiesen, daß dieses Heilen den Besuch beim Arzt nicht ersetzen kann. Vermutlich möchte das UL damit Konflikte vermeiden; Betroffene erzählen immer wieder von der kritischen Haltung des UL gegenüber der Medizin. Beim „urchristlichen Heilen“ saßen die Heilsuchenden im Halbkreis. Hinter jedem Stuhl stand ein Vertreter des UL und hielt seine Hände über den Kopf des Sitzenden. Eine Deutung für dieses Ritual wurde nicht gegeben: Es wurde weder von einem Heilstrom, von Gotteskraft noch von Segen gesprochen. Völlig unklar blieb auch, worin die besondere Befähigung der Handauflegenden bestand: Waren sie von Gabriele berufen? Bekleiden sie ein besonderes Amt? Besitzen sie besondere Fähigkeiten?

Rückblickend bleibt ein fader Eindruck: Für mein Empfinden war der Abend ungewöhnlich trist. Ich habe selten eine derartig unterkühlte und emotionslose Veranstaltung einer Religionsgemeinschaft erlebt. Richtig lebendig wird es beim UL nur, wenn gegen die großen Kirchen (das sog. „Aggressoren-Christentum“) polemisiert wird.

Andreas Fincke

JHOVAS ZEUGEN

Jehovas Zeugen in Rußland. (Letzter Bericht: 1999, S. 219ff) Im Mai 1999 hat das Russische Justizministerium Jehovas Zeugen als Religionsgemeinschaft unter dem (umstrittenen) Religionsgesetz von 1997 erneut registriert. Der exakte Name

lautet: „Verwaltungszentrum der Zeugen Jehovas in Rußland“. Jehovas Zeugen sind in Rußland seit den 20er Jahren aktiv. Die Geschichte ist nicht hinreichend erforscht, jedoch ist klar, daß sie besonders unter Stalin schweren Verfolgungen und Deportationen ausgesetzt waren (vgl. „Der Wachturm“ v. 1. März 1999). Folgen wir der Wachturmpublikation „Jehovas Zeugen. Verkündiger des Königreiches Gottes“ (Selters 1993), dann gab es 1946 in der UdSSR knapp 5000 Zeugen. Heute soll es in Rußland etwa 100 000 Zeugen geben.

Amnesty International hat wiederholt berichtet, daß russische Wehrdienstverweigerer (darunter nicht wenige Zeugen Jehovas) in Konflikte mit den Behörden geraten, obwohl die russische Verfassung formal die Möglichkeit eines zivilen Wehersatzdienstes kennt.

Umstritten ist weiterhin auch der Status der Zeugen Jehovas in Moskau. Fortlaufende Informationen darüber sind im Internet unter <http://www.jw-russia.org> zu finden.

Andreas Fincke

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Buddhistisch-christliche Dialogtagung.

Zu seiner 3. Tagung traf sich das Anfang Februar 1996 gegründete „Europäische Netzwerk für buddhistisch-christliche Studien“ vom 26. Februar bis 1. März 1999 im Kloster St. Ottilien zum Thema „Wahrnehmungen Jesu im Buddhismus“. Nach relativ kleinen Teilnehmerzahlen der beiden ersten Tagungen (zwischen 20 und 30) kamen diesmal 110 Teilnehmer/innen aus 13 Ländern zusammen und gaben damit der Konferenz einen anderen Charakter, der deutlich von gelebter Spiritualität (tägliche Andachts- und Meditationseinheiten) und Begeg-

nung geprägt war. Das Ambiente des weitläufigen und gastfreundlichen Benediktinerklosters bot dafür die kongeniale Infrastruktur.

In nach regionalen Kontexten geordneten Vorträgen wurden entfaltet (für Ostasien) die spannungsreichen Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Christen im China des 16. und 17. Jahrhunderts (Iso Kern, Bern) und die gegenwärtige Rezeption Jesu und paulinischen Gedankenguts in der Philosophie der „Kyoto-Schule“ – K. Nishida, K. Nishitani, K. Muto u.a. – (Shizuteru Ueda, selbst dieser Tradition zugehörig). Für den süd- bzw. südostasiatischen Kontext sprachen Heinz Mürmel, Leipzig (aus Krankheitsgründen nur durch ein verlesenes Manuskript vertreten), der den scharfen Antagonismus von Buddhisten und Christen im kolonialen Ceylon des 19. Jahrhunderts darstellte und analysierte, und Than Santikaro (Suan Mokh, Thailand), der die Jesus-Rezeption seines Lehrers Buddhadasa vor Augen führte. Für den „Westen“: Die scharfe Kritik etwa Karl Seidenstückers am Christentum seiner Tage (Ende des 19. Jahrhunderts) stellte Frank Usarski (Sao Paulo) dar sowie Karl Schmied die in der Gegenwart in positivere Töne gewandelte Beziehung zwischen Buddhisten und Christen in westlichen Ländern. Aus christlicher Perspektive sprachen Notto Thelle (Oslo) und Michael von Brück (München) über ihre Wünsche und Konzepte betr. einer buddhistischen Sicht Jesu: das buddhistische Auge (insight/compassion) und das christliche Ohr (hören/antworten/verantworten) bei Thelle und Identitätspartnerschaft in einer relationalen Beziehung bei v. Brück. In Arbeitsgruppen wurden die Themen vertieft, zumal im großen Plenum nicht jede/r wagte, seine/ihre Anliegen in der Konferenzsprache Englisch zu äußern. Besonders eindrucksvoll war die

Arbeitsgruppe um Shizuteru Ueda, die sich mit dem Philosophen auf Deutsch verständigen konnte und gemeinsam an der Phrase „Ich bin“ weiterdachte.

Nachdem die ersten drei Konferenzen in Deutschland, dem Heimatland des Netzwerk-Gründers Gerhard Köberlin, stattfanden (Hamburg, zweimal St. Ottilien), soll die nächste Tagung 2001 in Lund (Schweden) sein. Über eine Internet-Homepage sind Informationen über das Netzwerk abfragbar: <http://home.t-online.de/home/buddhist-christian-studies/network.htm> Die Chance zur akademischen wie auch spirituellen Begegnung, die hier geboten wird, verdient, bekannter zu werden.

Ulrich Dehn

IN EIGENER SACHE

Neuer EZW-Referent. Zum 1. Juli 1999 hat Dr. Matthias Pöhlmann seinen Dienst als neuer EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus und Spiritismus aufgenommen (Tel. 030/28395-136/-137). Pöhlmann, geb. 1963, studierte Evangelische Theologie in Erlangen, Heidelberg und München und ist Pfarrer der Bayerischen Landeskirche. Er war bisher Assistent am Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg. Hier wurde er 1997 mit einer Arbeit zum Thema „Kampf der Geister. Die Publizistik der ‚Apologetischen Centrale‘ (1921–1937)“ promoviert (vgl. hierzu auch die Rezension auf S.253). 1994 erschien seine Monographie „Lorber-Bewegung – durch Jenseitswissen zum Heil?“ und kürzlich in 5. Auflage die Publikation „Sehnsucht nach Heil. Neben den Kirchen: Neue Religiosität, Esoterik, Sekten und Psychogruppen in Erlangen“. Wir wünschen unserem neuen Kollegen für seine wichtige Arbeit Gottes Segen.

BÜCHER

Gerhard Besier, Erwin K. Scheuch (Hrsg.), Die neuen Inquisitoren. Religionsfreiheit und Glaubensneid, 2 Bände, Edition Interfrom, Zürich, und Fromm, Osnabrück, 1999, Teil I: 535 Seiten, Teil II: 494 Seiten, jeweils 36,- DM.

Noch bevor die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Sog. Sekten und Psychogruppen“ im Juni 1998 ihren Abschlußbericht vorgelegt hatte, traten am 28. Mai 1998 sechs Professoren mit einem dezidiert kritischen Votum an die Öffentlichkeit. Sie brachten die Sorge zum Ausdruck, daß sich der Staat an der „Diffamierung und Diskriminierung von religiösen und weltanschaulichen Minderheiten“ beteiligen könnte. Sie reklamierten, daß die offene Gesellschaft keiner Weltanschauungskontrolle bedürfe und riefen die Bevölkerung auf, sich nicht von der „Ketzerhysterie der Sektenjäger“ anstecken zu lassen (II, S. 26 ff). Das nunmehr vorliegende, zweibändige Werk ist auf diesem Hintergrund entstanden. Beteiligt sind Juristen, Sozialwissenschaftler, Historiker und Religionswissenschaftler; darunter so renommierte Persönlichkeiten wie Hermann Lübke und Bassam Tibi.

Obwohl ich diese Publikation äußerst problematisch finde, möchte ich mit einer positiven Bemerkung beginnen: Was die Autoren eint, ist ihre Sorge um die Religionsfreiheit in Deutschland. Sie sind – verkürzt gesagt – der Meinung, daß der Rechtsstaat niemals eine Enquete-Kommission zu „Sog. Sekten und Psychogruppen“ hätte einsetzen dürfen. Sie opponieren gegen die „neuen Inquisitoren“ und wollen „dem unsinnigen Kesseltreiben gegen religiöse und weltanschauliche Minderheiten ein Ende setzen“ (I, S. 24).

Auch wenn von einem „Kesseltreiben“ gegen religiöse Minderheiten in Deutschland kaum ernsthaft die Rede sein kann, ist es legitim, das Engagement des Staates in dieser Frage zu problematisieren. In der Evangelischen Zentralstelle wurde ebenfalls wiederholt diskutiert, ob die Einsetzung einer Enquete-Kommission ein angemessener Weg ist. Dazu gab es unterschiedliche Positionen. Ich persönlich war besorgt, wenn Verbote von besonders umstrittenen Gemeinschaften gefordert wurden oder gar Artikel 4 des Grundgesetzes mit dem Zusatz der Rechtstreue verbunden werden sollte.

Der vorsichtig abwägende Enderbericht der Enquete-Kommission hat für mich jedoch viele Bedenken zerstreut; die Empfehlungen sind bedenkenswert und keinesfalls so aus der Luft gegriffen, wie das die an dem vorliegenden Werk beteiligten Autoren unterstellen. Dabei ist die Logik der Kritiker einfach: Da es im Abschlußbericht der Enquete-Kommission u. a. heißt, „zum gegenwärtigen Zeitpunkt stellen gesamtgesellschaftlich gesehen die neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen keine Gefahr dar“, sehen sie keine Basis für die von der Enquete-Kommission ausgesprochenen Handlungsempfehlungen. In meinen Augen gilt es allerdings zu differenzieren: Natürlich stellen die in Rede stehenden Gruppen für das Gesellschaftsgefüge der Bundesrepublik als solches (= „gesamtgesellschaftlich“) keine Gefahr dar, dennoch können in Einzelfällen Kinder, Familien und Menschen mit bestimmten psychischen Voraussetzungen sehr wohl gefährdet sein. Der Straßenverkehr stellt auch keine „gesamtgesellschaftliche“ Gefahr dar, aber wer wollte leugnen, daß er klarer Regelungen bedarf? Der Abschlußbericht der Enquete-Kommission hat diese Unterscheidung jedenfalls sehr

genau im Blick (vgl. die Zusammenfassung in 6.1.).

Die Kritiker der Enquete-Kommission, zumal die beiden Herausgeber des vorliegenden Werkes, haben wiederholt das Sondervotum von Bündnis 90/Die Grünen zustimmend rezipiert (vgl. II, S. 31 f). In der Tat hat das Sondervotum einiges für sich, weil es den Staat aus den Konflikten mit sog. „Sekten“ weitgehend heraushalten möchte. Die Frage ist jedoch, ob diese Position realistisch ist oder ob der Staat nicht doch – in Maßen! – seiner Fürsorgepflicht nachkommen muß. Ob er nicht, um im Bild zu bleiben, die für alle Beteiligten plausible Regelung des Verkehrs mittels Zeichen und Absprachen ermöglichen sollte.

Leider bieten nur wenige der von Besier/Scheuch herausgegebenen Aufsätze beachtenswerte Diskussionsbeiträge zum Thema. Instruktiv und anregend fand ich die Beiträge von Bassam Tibi, Hermann Lübke, Hermann Weber und Hubert Seiwert. Letzterer war bereits als Autor am Sondervotum von Bündnis 90/Die Grünen beteiligt und trägt hier erneut seine explizit liberale Position vor (I, S. 340–359).

Andere Autoren haben jedoch den Boden der wissenschaftlichen Disputation verlassen und ergehen sich in Vorurteilen und pauschalen Angriffen gegen die kirchliche (und gelegentlich staatliche) Weltanschauungsarbeit. Einen traurigen Tiefpunkt fand ich bei Kriele: „Die Sektenbeauftragten sind größtenteils Pfarrer. Kein gläubiger Pfarrer aber wird seine Gemeinde verlassen, um von Berufs wegen über andere schlecht zu reden und den sehr weit gewordenen Spielraum der üblen Nachrede mit tückischer Schläue auszunutzen. Hingegen ist diese Aufgabe attraktiv für Pfarrer, die Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten nicht mehr verstehen und zu feiern vermögen“ (I, S. 387). (Mich

erinnert solche „Argumentation“ an Begegnungen mit dem Staatssicherheitsdienst zu DDR-Zeiten: Immer wenn wir einen Gemeindeabend mit politisch relevanter Thematik angekündigt hatten, kam die Stasi und forderte uns auf, doch lieber im Altersheim Abendmahl zu feiern als über Gorbatschows Schriften zu diskutieren.) Wenn Argumente rar werden, blühen Unterstellungen. Mynarek glaubt gar, erkannt zu haben, daß die Sektenbeauftragten „nur Theologen der zweiten und dritten Garnitur (sind), die es zur Ehre eines Universitäts- oder auch nur kirchlichen Hochschulprofessors ohnehin nie gebracht hätten“ (I, S. 423). Nun könnte man solche peinlichen Entgleisungen diskret übergehen, wenn nicht einige der beteiligten Autoren auf jeder dritten Seite suggerieren würden, daß die Sektenbeauftragten in Ermangelung handfester Argumente ewig mit den immergleichen Verdächtigungen argumentierten. Gerade dieser Gefahr aber unterliegt die Mehrzahl der beteiligten Autoren in hohem Maße selbst. Dies überschattet die wenigen instruktiven Beiträge und erscheint mir als das eigentliche Problem der vorliegenden Aufsatzsammlung.

Geradezu fassungslos liest man im Beitrag des jüdischen Gelehrten Kenneth B. Fradkin, die Regierung der Bundesrepublik Deutschland würde „religiöse Minderheiten ... mit eiserner Faust (unterdrücken)“ (I, S. 447). Das ist, und das wissen auch die Herausgeber, schlicht Unsinn.

Ich habe mich bei der Lektüre wiederholt gefragt, welche Verantwortung die Herausgeber wahrgenommen haben. In der Einführung zu Band 1 schreiben sie, man habe „manche groben Unrichtigkeiten stillschweigend verbessert“ (I, S. 25). Wie katastrophal müssen einige Manuskripte gewesen sein, wenn dergleichen nicht

als verbesserungswürdig erachtet wurde? Ohne kleinlich sein zu wollen: Es finden sich zahllose Ungenauigkeiten: Namen sind unrichtig (I, S. 397), Zeitschriften wird fälschlich nachgesagt, sie hätten ihr Erscheinen eingestellt (I, S. 394), über Jehovas Zeugen heißt es, ihnen würde in Deutschland die „religiöse Anerkennung“ verweigert (I, S. 448) usw.

Zugegeben, das alles sind Bagatellen, gemessen daran, daß der Staatsrechtler Martin Kriele in einem seiner Beiträge erklärt, die Arbeit der Sektenbeauftragten trüge „faschistoide Züge“: Sie organisierten „Rufmordkampagnen gegen Sekten“, installierten bei charismatischen Gemeinden mal eben Abhöreinrichtungen (sog. „Wanzen“) und pflegten – ähnlich wie die SA – Ressentiments gegen jede Form „differenzierter Geistigkeit“ (I, S. 396). – Was für eine „differenzierte Geistigkeit“ mag da gemeint sein, fragt man sich angesichts solcher Darstellung.

Ich gebe zu, daß solch billige Polemik zur Gegenpolemik reizt. Der Sache ist damit jedoch nicht gedient. Deshalb abschließend ein eher persönliches Statement: Wir haben täglich mit Konflikten im Umfeld von neuen religiösen Bewegungen und sog. „Sekten“ zu tun. Es gibt harmlose, mitunter überzogen aufgelegte, aber auch erschütternde Geschichten. Ob solche Fragen in die Zuständigkeit des Staates fallen, will ich hier gar nicht entscheiden. In den Aufgabenbereich eines Seelsorgers fallen sie allemal (vgl. 1 Petr 3,15; 1 Thess 5,21). Es gibt zahllose ehemalige Mitglieder kleinerer Religionsgemeinschaften, die sehr dankbar für Hilfe und sachkundige Gespräche sind. Es gibt viele Lehrer, die merken, daß immer häufiger Schüler an satanistischen Ritualen teilnehmen und mitunter in große Abhängigkeiten gera-

ten. Und es gibt – last, not least – auch ebensoviele Mitglieder religiöser Gemeinschaften, mit denen mich freundliche und anregende Gespräche verbinden.

Die beiden vorliegenden Bände kosten zusammen 72,- DM. Ich würde das Geld lieber in einen lauen Augustabend investieren. Mir sind diese Bücher als Satire zu humorlos und als wissenschaftliche Meinungsäußerung zu mager.

Andreas Fincke

Matthias Pöhlmann, Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921–1937), Konfession und Gesellschaft, Band 16, Stuttgart 1998, 319 Seiten, 69,- DM.

Die Erlanger Dissertation des Verfassers gibt eine überaus kenntnisreiche Darstellung über Anliegen und Tätigkeit der Apologetischen Centrale (AC) von ihrer Gründung im Jahre 1921 bis zur Schließung dieser Einrichtung durch die Geheime Staatspolizei am 10. Dezember 1937. Dabei wird u.a. auch auf Quellen- und Archivmaterial zurückgegriffen, das erst seit 1991 zugänglich und vom Verfasser für seine Skizze der Publizistik der AC wie auch für seine Darlegungen zur damaligen religiösweltanschaulichen Situation fruchtbar gemacht wird.

Weite Teile der Arbeit sind historisch orientiert, so daß es auf den ersten Blick durchaus möglich ist, sie vorrangig unter der Perspektive einer sorgfältigen zeitgeschichtlichen Analyse zu würdigen. Die beiden großen Hauptteile der Ausführungen beschäftigen sich mit der Apologetischen Centrale zur Zeit der Weimarer Republik (S. 34–192) und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft (S. 193–248) und geben einen anschau-

lichen Einblick in das praktische und theoretische Aufgabenfeld evangelischer Apologetik. Trotz der immensen Stofffülle, die bearbeitet wird, verliert sich der Verfasser nicht in Details und wahrt den Zusammenhang mit seinem den Gedankengang und die Darstellungsweise prägenden Gesichtspunkt öffentlicher Wirksamkeit.

Die Publizistik der AC kommt nicht isoliert zur Sprache. Ihre Verflechtung in zeitgeschichtliche, kirchen- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge findet ebenso Berücksichtigung wie die Herausarbeitung ihres besonderen Arbeitsprofils im Kontext verschiedener apologetischer Aktivitäten, u.a. Evangelischer Bund, Apologetisches Seminar Wernigerode, Wittenberger Forschungsheim für Weltanschauungskunde. Zur Sprache kommt auch die Einbindung der apologetischen Arbeit in den missionarischen und diakonischen Auftrag der Kirche sowie die enge Beziehung zu verwandten Einrichtungen wie dem Evangelischen Preßverband für Deutschland (E.P.D.) und verschiedener Bildungsaktivitäten.

Dem Verfasser gelingt es, die Arbeitsformen, etwa in der Unterscheidung zwischen originärer und medialer Publizistik, wie auch die zentralen religiös-weltanschaulichen Themen dem Leser lebendig vor Augen zu führen. Ein wichtiges Beispiel für ihn sind die geistigen Auseinandersetzungen um Theosophie und Anthroposophie; ebenso die öffentliche Diskussion über die Anliegen der Christengemeinschaft, deren eigene Publizistik auf zahlreiche Gebildete zur Zeit der Weimarer Republik weitreichende Wirkungen ausübte.

Ein anderer wichtiger Themenbereich konzentriert sich auf die Auseinandersetzung mit völkischer Religiosität und den Chancen und Grenzen einer analytisch

ausgerichteten „Anknüpfungsapologetik“ (S. 242) unter den Bedingungen eines totalitären Weltanschauungsstaates, wie sie von Walter Künneth vertreten wurde, dem Nachfolger Carl Gunther Schweitzers in der Leitung der AC. Die „Entöffentlichung des kirchlichen Lebens“ (S. 245) durch den Nationalsozialismus führte schließlich zur gewaltsamen Schließung der AC, die in ihrer letzten Arbeitsphase von Künneth in den Dienst der Bekennenden Kirche gestellt worden war.

Insbesondere im Schlußteil der Arbeit („Perspektiven für eine publizistische Apologetik“) werden die thematischen Linien – ebenso kenntnisreich wie im historischen Teil – bis in die Gegenwart hinein weitergezogen. Der Verfasser gibt hier auch Hinweise für sein eigenes Verständnis von evangelischer Weltanschauungsarbeit und plädiert für eine neue Aufmerksamkeit für Begriff und Sache der Apologetik, die gleichermaßen kommunikationswissenschaftlichen wie theologischen Kriterien genügen muß. Nicht nur hier ist den Ausführungen des Verfassers anzumerken, daß er das Thema nicht allein aus literarischer Kenntnis und einem sorgfältigen Quellenstudium entwickelt, sondern aus der Kenntnis praktischer Weltanschauungsarbeit spricht.

Die heutige Aufgabe, an einem Leitbild evangelischer Apologetik zu arbeiten und der kirchlichen Weltanschauungsarbeit ein überzeugendes inhaltliches Profil zu verleihen, kann von geschichtlichen Erinnerungen dieser Art vielfältig profitieren, gerade auch in dem Wissen darum, daß heutige religiös-weltanschauliche Themen und Herausforderungen in Kontinuität und Wandel zu denen der zwanziger und dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts stehen.

Reinhard Hempelmann

Wolfgang Achtner, Stefan Kunz, Thomas Walter, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Primus Verlag, Darmstadt 1998, 199 Seiten, 29,90 DM.

Um diagnostisch und sogar therapeutisch einer konstatierten Zeitkrise begegnen zu können, entwickeln die drei Autoren Achtner, Kunz (beide Theologen) und Walter (Physiker) im Sinne eines heuristischen Prinzips ein tripolares Zeitgefüge: die transzendente Zeit Gottes, die exogene Zeit, die sich näher als exogene Naturzeit und exogene soziale Zeit beschreiben lasse, und die endogene Zeit des Menschen. – Entscheidend für die Zeit des Menschen sei die Koppelung an die Bewußtseinsfähigkeit und damit an den Energieumsatz des Hirnstoffwechsels. Das niedrigste Aktivierungsniveau sei mit dem mythisch-zyklischen Zeitbewußtsein verknüpft, charakteristisch für Ägypten und Mesopotamien und bei den nomadisierenden Hebräern zuerst auf die transzendente Zeit hin aufgebrochen. Darauf folge das rational-lineare Zeitbewußtsein, das seine vollendete Form im Abendland mit seiner naturwissenschaftlich-technischen Welt gefunden habe. Seine Basis sei v.a. im Individualisierungsschub des 14. Jahrhunderts zu sehen, in dem sich in allen Lebensbereichen eine gewisse „Zeitsouveränität“ (S. 101) entwickelt habe. Mit dem Fortschritt und der Beschleunigung in allen Lebensbereichen im 19. und 20. Jahrhundert stoße der lineare Zeitbegriff jedoch an die „Grenzen seiner Tragfähigkeit“ (S. 106). Überschritten werde er im „Innewerden mystischer Zeitlosigkeit“ als einer seltenen menschlichen „Spitzenleistung“ und „Ausdruck der höchsten in unserem Menschsein angelegten schöpferischen Möglichkeiten“ (S. 107).

Die Zeit der Welt wird aus der Perspektive der europäisch-naturwissenschaftlichen Sichtweise beschrieben. In sehr dichten Formulierungen, für die mathematische Vorkenntnisse hilfreich sind, stellen die Autoren dar, daß der idealisierte Zeitbegriff der klassischen Physik von innen her aufgebrochen werde und einem „struktureicheren und komplexeren Zeitbegriff“ (S. 139) z. B. in der Chaostheorie Platz mache.

Einen „noch deutlich größere(n) Strukturreichtum (S. 140) vermuten sie bei der transzendenten Zeit Gottes. Sie gelangen zu dem Ergebnis, daß „einzig im israelitisch-jüdischen Kulturkreis im Unterschied zu allen anderen altorientalischen Kulturen von einer echten Transzendenz und damit einer transzendenten Zeit gesprochen werden“ (S. 168) könne und sich bei Jesus von Nazareth das tripolare Gefüge in einer „dynamischen – zur Zukunft hin offenen (!) – Balance“ (S. 158) befinde.

In ihren systematischen Überlegungen über die „wahre Zeit“ schließen sie sich der Zeitmatrix des Mathematikers A.M.K. Müller an und folgen deren Deutung durch den Theologen G. Liedke, um „die Inhalte des objektivierenden Wissens von den Inhalten des lebendigen Glaubens so zu unterscheiden, daß beide in ihrem genuinen Licht erscheinen und plausibel werden“ (S. 172f). Gleichzeitig stellen sie fest, daß christliche Hoffnung das voraussetze, „was die moderne Naturwissenschaft immer deutlicher erkennt und was philosophisch eine hohe Plausibilität hat: die Zeit als ein zur Zukunft hin offenes System, das von dieser Offenheit her sich konstituiert und bewegt“ (S. 174).

Schließlich diagnostizieren sie bei der gegenwärtigen „Beschleunigungsgesellschaft“ eine „Zeitkrankheit“ (S. 177), da das tripolare System aus dem Gleichge-

wicht geraten sei. In „Auszeiten“ sehen sie notwendige Quellen kreativer Lebensgestaltung, die zu Erfahrungen einer „erfüllten“ Zeit (S. 183) führen könnten.

Insgesamt ist der Materialreichtum hervorzuheben, den die Autoren gemäß ihres tripolaren Zeitschemas systematisch und anhand der Frage nach der Synchronizität bzw. Asynchronizität der einzelnen Elemente des Zeitgefüges vergleichend aufarbeiten. Die Überlegungen zur Bedeutung des 14. Jahrhunderts liefern einige neue Einsichten. Kritisch betrachtet werden muß jedoch das hierarchische Denken in der Beschreibung der drei Zeiterfahrungen (mythisch-zyklisch, rational-linear und mystisch-holistisch), das sich auch in der zu exklusiven Hervorhebung der jüdisch-christlichen Tradition ausdrückt, bei der das christliche Element wiederum deutlich abgesetzt wird: Jesus bringe wieder „mehr Klarheit“ in die „verworrene Vielfalt“ (S. 169) an jüdischen Zeitkonzepten. Dies ist nicht unbedingt förderlich für den jüdisch-christlichen Dialog. In diesem Zusammenhang muß auch angemerkt werden, daß Kohelet 3 als Text aus der „Spätzeit des Judentums“ – eine Bezeichnung, die man heute vermeiden sollte – sowohl in übertrieben negativ-wertender Sichtweise als „Produkt religiöser Edel-fäulnis im alttestamentlichen Kanon“ (S. 62) als auch als positives Beispiel für „ein inneres Gespür für den rechten Zeitpunkt“ (S. 178) beschrieben wird. Den westlich-patriarchalen Fortschritts-positivismus zur Begründung der Darstellung der europäisch-naturwissenschaftlichen Sichtweise, deren „Zeitbegriff unser Leben weitgehend beherrscht und auch inzwischen den Erdball erobert hat“ (S. 14), hätten die Autoren kritischer hinterfragen sollen –

an Problembewußtsein mangelt es ihnen zweifelsohne nicht. Wenn anhand der Zeitmatrix die Inhalte des objektivierenden Wissens klar von den Inhalten des lebendigen Glaubens unterschieden werden und der Glaube dadurch letztlich seine Beziehung zur Gegenwart verliert, ist ein dualistisches Denksystem spürbar. Alternativ dazu hätten die Autoren das tripolare System in einem eher inklusiven, konzentrischen Modell ausarbeiten können, das die Integration der verschiedenen Zeiterfahrungen leichter möglich macht – und damit ihrem Anliegen ebenfalls entspricht. Bei aller Kritik ist den Autoren ein interessanter Beitrag über das Thema „Zeit“ im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft gelungen.

Hubert Meisinger, Darmstadt

AUTOREN

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

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

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

Dr. theol. Hubert Meisinger, geb. 1966, Pfarrer der Ev. Studierenden-/Hochschul-Gemeinde (ESG) in Darmstadt, Scientific Programme Officer der European Society for the Study of Science and Theologie (ESSAT).

Pfr. Prof. Dr. Michael Plathow, geb. 1943, Pfarrer und Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg.

Dr. Roman Schweidlenka, geb. 1952, Historiker, Leiter des ESO(Esoterik – Sekten – Okkultismus)-Informationsdienstes für Graz und Steiermark beim Jugendinformationsservice „LOGO“, Graz.