



Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen

*72. Jahrgang*

12/09

**Apologetische Theologie  
im „Weltanschauungskampf“**

**Streitfall Anthroposophie  
Kontroverse um eine historische Studie**

**Kraftlos gewordene Utopien  
Auroville als Romanvorlage**

**Zum Scientology-Prozess in Frankreich**

**„Stichwort“: Atheismus**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



## IM BLICKPUNKT

Dirk Evers

**Apologetische Theologie im „Weltanschauungskampf“**

Der Streit um Theologie und Naturwissenschaften vor und nach 1900

443

## DOKUMENTATION

**Streitfall Anthroposophie**

Ansgar Martins

**Leitmotiv „Zertrümmerung“**

456

## BERICHTE

Claudia Knepper

**Kraftlos gewordene Utopien**

Der Roman „Archanu“ und sein Hintergrund in Auroville

460

## INFORMATIONEN

**Scientology**

Zum Scientology-Prozess in Frankreich

465

**Neuapostolische Kirche**

Widersprüchliche Entwicklungen

466

**Islam**

Aufmerksamkeit für Muhammad Asad

467

## STICHWORT

**Atheismus**

468

## BÜCHER

*Tilman Matthias Schröder*

Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich  
Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher  
und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie

473

*Tudor Parfitt*

The Lost Tribes of Israel  
The History of a Myth

476

*Armin Geus, Stefan Etzel (Hg.)*

Gegen die feige Neutralität  
Beiträge zur Islamkritik

477

Dirk Evers, Tübingen

# Apologetische Theologie im „Weltanschauungskampf“

Der Streit um Theologie und Naturwissenschaften vor und nach 1900

### **Apologetik als theologische Disziplin in der Neuzeit**

Dass zwischen Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens und dem Zeitgeist eine tiefgreifende Spannung empfunden wird, ist eine Erscheinung der Neuzeit und seit der Aufklärung ins allgemeine Bewusstsein gedungen. Die aufklärerische Vernunftkritik an Religion und Christentum brachte eine Fülle an Literatur zur Verteidigung eines der Vernunft entsprechenden Christentums hervor. Das geschah zunächst dadurch, dass die Kongruenz zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Christentum und Naturerkenntnis erwiesen werden sollte. Besonders in Schottland und England führte dies alsbald zu Veröffentlichungen mit Titeln wie „Christianity not mysterious“, „Christianity as old as creation“, „The excellency of theology, compared with natural philosophy“. Vor allem hier wurde eine „Apologetik Massenware“<sup>1</sup>, die die Wahrheit, Natürlichkeit und Vernünftigkeit des Christentums zu verteidigen suchte. Doch auch Teile der deutschen Aufklärung schickten sich an, ein Bündnis zwischen Christentum und Vernunft zu schmieden. Unter Aufnahme naturkundlicher Erkenntnisse entstand im 17. und 18. Jahrhundert z. B. die so genannte Physikotheologie, die aus den Werken der Natur auf den

Schöpfer schließen wollte, wie überhaupt eine Verbindung von naturwissenschaftlichem Denken und religiös gefärbtem Weltbild für fast alle Naturwissenschaftler dieser Zeit kennzeichnend ist. Gott als der große Werkmeister schien sich aus der Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Natur erweisen zu lassen, wie zugleich im Mittelpunkt der aufgeklärten christlichen Religion der Neuzeit das natürliche und vernünftige Sittengesetz stand, dessen Geltung sich in der teleologisch interpretierten Weltsicht der Naturwissenschaften zu erweisen schien.

Entscheidend aber war, dass nun unter der Voraussetzung und gegenüber dem Anspruch einer universalen Vernunft argumentiert wurde, die nicht mehr von vornherein auf Offenbarung bezogen war, sondern als das einer religiösen Begründung nicht bedürftige Allgemeine das Forum darstellte, vor dem sich zu rechtfertigen hatte, was überhaupt Wahrheit für sich in Anspruch nehmen wollte. Die Theologie sah sich in der Philosophie der Aufklärung einer ihr äußeren, unabhängigen Autorität beanspruchenden Instanz von Rationalität gegenüber. In dieser Situation wurde gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Apologetik als eigene theologische Disziplin eingeführt. Als erster hat wohl Gottlieb Jakob Planck 1794 versucht, die Apologetik in die Enzyklopädie der theologischen

Wissenschaften einzugliedern.<sup>2</sup> Bei ihm ist sie Teil der Exegese und soll vor allem mit den Mitteln der Historie den Nachweis der göttlichen Autorität der biblischen Bücher führen, auch wenn ein strenger Beweis dabei nicht möglich ist.

Der enzyklopädische Ort der Apologetik blieb allerdings unklar. In Schleiermachers „Kurzer Darstellung des theologischen Studiums“<sup>3</sup> bildeten Polemik und Apologetik die beiden Teile der philosophischen Theologie, wobei die Apologetik jedoch im Unterschied zu Planck nicht die Wahrheitsfrage stellt, sondern das eigentümliche Wesen des christlichen Glaubens nach außen zur Darstellung bringen soll: Es soll „für das eigentümliche Wesen des Christentums eine Formel aufgestellt und mit Beziehung auf das Eigentümliche anderer frommen Gemeinschaften unter jenen Begriff subsumiert werden“<sup>4</sup>. Die Wahrheitsfrage wird ganz bewusst nicht gestellt, weil sich die Wahrheit und Notwendigkeit des christlichen Glaubens den Glaubenden allein von innen her erschließt. In der Glaubenslehre Schleiermachers heißt es deshalb: „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir vielmehr gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese.“<sup>5</sup> Es kann der Theologie einzig darum gehen, das eigentümliche Wesen des Christentums authentisch zur Darstellung zu bringen, dabei dann aber alles Widervernünftige „durch die Vernunftmäßigkeit der Darstellung“<sup>6</sup> auszuscheiden.

Diese als Befreiung verstandene Selbstbegründung der Theologie mit einer Beschränkung der Apologetik auf die nach außen kommunizierbare Darstellung des Wesens des Christentums unter Sistierung

der Wahrheitsfrage zeigte sich aber als unzureichend angesichts der bevorstehenden und von Schleiermacher selbst in seinen Sendschreiben an Friedrich Lücke hellsichtig geahnten Auseinandersetzungen zwischen Theologie und den modernen Naturwissenschaften. Zwar war Schleiermacher selbst noch zuversichtlich, „daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unseres christlichen Bewußtseyns repräsentirt, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwickelt läßt mit der Wissenschaft“<sup>7</sup>. Doch sollte sich bald zeigen, dass die Trennung von frommem Selbstbewusstsein und wissenschaftlicher Erkenntnis nicht durchzuhalten war. Diese Entwicklung lässt sich an einem Begriff aufzeigen, den ebenfalls Schleiermacher in prägnanter Form in die theologische Debatte eingebracht hat, dem der Weltanschauung.

### **Von der Apologetik zum Weltanschauungskampf**

Ursprünglich war der Begriff „Weltanschauung“ von Kant in einer Seitenbemerkung der „Kritik der Urteilskraft“<sup>8</sup> geprägt worden, um dann, wie Hans Blumenberg treffend feststellte, „eine durch Vieldeutigkeit begünstigte fatale Karriere [zu] machen“<sup>9</sup>. Schon im Rahmen der Kant'schen Philosophie steht der Begriff der Weltanschauung unter einer eigentümlichen Spannung. Die Verbindung zwischen dem Begriff der „Welt“ als der Totalität der Erscheinungen und dem der „Anschauung“, der auf die Totalität Welt eigentlich gar nicht in Anwendung kommen kann, erscheint im Zusammenhang der Kant'schen Philosophie geradezu paradox. Kant hat ihn denn auch außer an dieser einen Stelle nicht weiter verwendet. Schleiermacher hingegen gebraucht ihn „in allen Perioden seines Schaffens“<sup>10</sup>, vor allem aber in der Pädagogik. Für ihn ist Weltanschauung

ung wesentlich Ergebnis eines Bildungsprozesses, in dem der Mensch die Welt in sich aufnimmt und zugleich beginnt, sich in der Welt darzustellen, so dass das „rezeptive Chaos des Neugeborenen“ sich in Richtung auf eine „Totalität aller Eindrücke“ wandelt.<sup>11</sup>

Doch seit den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts und mit der Ablösung der idealistischen Systeme entwickelt sich die Bedeutung von Weltanschauung immer mehr in Richtung von Gesinnung. Unter dem Eindruck der empirischen Wissenschaften, der materialistischen Kritik am idealistischen Subjektivismus, der 48er-Revolution, aber auch durch die technischen, ökonomischen und sozialen Umwälzungen der Industrialisierung entsteht die Idee einer modernen Weltanschauung auf wissenschaftlicher Grundlage, die zunehmend in Konkurrenz zur christlichen Religion und Weltanschauung gerät. Dies nimmt nun auch die breitere Öffentlichkeit wahr, wie etwa die publizistische Aufregung um den so genannten Materialismusstreit 1854/55 zeigt.

Der konservative Physiologe Rudolf Wagner hatte auf der 31. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte<sup>12</sup> in Göttingen einen Vortrag zum Thema „Menschenschöpfung und Seelensubstanz“ gehalten, in dem er nicht nur die Annahme einer besonderen unwägbaren und unsichtbaren Seelensubstanz und damit die Unsterblichkeit der Seele zu verteidigen suchte, sondern sich auch bemühte, die Abstammung des Menschengeschlechts aus einem anfänglichen Menschenpaar nachzuweisen.<sup>13</sup> Sein alter Gegner, der Zoologe und Demokrat Carl Vogt, setzte sich mit diesen Behauptungen vom Standpunkt eines materialistisch gesinnten Naturwissenschaftlers auseinander und errang einen allgemein anerkannten publizistischen Sieg.<sup>14</sup> In den darauffolgenden Jahren verbreiteten sich kämpferisch-ma-

terialistische Schriften in den Kreisen des gebildeten Bürgertums, wie z. B. Ludwig Büchners „Kraft und Stoff“ von 1855, das bis 1904 21 Auflagen erlebte und in alle Weltssprachen übersetzt wurde.

Auf den Materialismusstreit der 1850er Jahre folgte in den 1860er Jahren ein Streit um den Darwinismus, der nach Meinung mancher Wissenschaftshistoriker in keinem anderen europäischen Land auf so breiter Basis und mit derselben Heftigkeit ausgetragen wurde wie in Deutschland.<sup>15</sup> Als Vorkämpfer und Ideologe des Darwinismus in Deutschland machte sich Ernst Haeckel einen Namen, der 1868 mit einer populärwissenschaftlichen Darstellung unter dem programmatischen Titel „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ Darwins Evolutionstheorie einer breiten gebildeten Öffentlichkeit zugänglich machte. Haeckel verstand sein Eintreten für den Darwinismus von Anfang an auch als Kampf gegen den überkommenen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben. „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ – in diesem Titel schon zeigte sich der Anspruch, durch das wissenschaftliche Weltbild das überlieferte religiös fundierte Weltbild kulturell äquivalent abzulösen. 1872 fasste der aus Zürich von empörten Bürgern vertriebene ehemalige Theologe und Tübinger Stifter David Friedrich Strauß genau dieses Programm zu einem Glaubensbekenntnis auf materialistisch-darwinistischer Grundlage unter dem Titel „Der alte und der neue Glaube“<sup>16</sup> zusammen und machte auf diese Weise eine Art wissenschaftlicher Ersatzreligion in liberalen Kreisen bestsellerfähig (von Nietzsche als pathetisches Philistertum verspottet<sup>17</sup>). Naturwissenschaftliche Weltanschauung, Materialismus und Atheismus schienen für die gebildete Öffentlichkeit eine Art natürliche Koalition einzugehen und eine moderne Weltanschauung auf „wissenschaftlicher Grundlage“ zu ermöglichen.

Bemerkenswert ist, dass auf diese Entwicklungen weniger die theologische Wissenschaft als vielmehr eine protestantisch-bürgerliche Publizistik reagierte, die das – gemessen an den Auflagezahlen – zumindest zunächst auch recht erfolgreich tat.<sup>18</sup> Doch erreichte diese Literatur im Grunde nur die noch relativ kirchennahen konservativen Kreise. Während die intellektuelle liberal-protestantische Elite über solche Auseinandersetzungen die Nase rümpfte, wurde für die der Kirche entfremdeten Bevölkerungsgruppen der Eindruck verstärkt, dass das Christentum eine interessengeleitete, reaktionäre und auf Besitzstandswahrung bedachte, aber durch die Wissenschaft im Kern erschütterte und womöglich obsolet gewordene Weltsicht darstellte. Im Bewusstsein weiter Kreise der gebildeten Öffentlichkeit, aber auch der durch Volksvorträge und Publikationen aufgeklärten Arbeiterschaft erschien die oft dilettantisch vorgetragene kirchlich-theologische Apologetik in ständige Rückzugsgefechte mit vielen Niederlagen verstrickt.

Weil diese Debatten zwar durchaus öffentliche Aufmerksamkeit fanden, jedoch abgekoppelt von tiefer gehenden wissenschaftstheoretischen und theologischen Überlegungen stattfanden, waren sie auch stark der Dynamik populärwissenschaftlicher Medialität ausgesetzt und tendierten dazu, die unterschiedlichen Positionen recht schematisch darzustellen. Da wird das Christentum auf eine theistische Weltanschauung zurechtgestutzt und zur rein materialistischen oder mechanistischen Weltanschauung in Opposition gesetzt. Und die entsprechende apologetische Publizistik schwankt hin und her zwischen halbherzigen und von vornherein wenig aussichtsreichen Harmonisierungsversuchen und entschiedener Frontstellung gegen wahre und imaginierte Gegner.

Die wissenschaftliche Theologie verhielt sich angesichts des Substanzverlusts, den die Verbindung von Vernunft und Religion im Sinne der Aufklärung gebracht hatte, gegenüber apologetischen Versuchen jeder Art skeptisch. Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschende, von Albrecht Ritschl begründete theologische Schule versuchte vielmehr, die Eigenart der Religion von einer empirischen Weltsicht kategorial abzusetzen. Ritschl unterschied zwischen der naturwissenschaftlichen Tatsachenerkenntnis der Naturwissenschaften und den „selbständigen Werthurteilen“<sup>19</sup> der Religion. Während das Erkenntnisinteresse der Wissenschaften allein auf die Erfassung der gesetzmäßigen Kausalzusammenhänge der Natur gerichtet und damit auf die „sinnenfälligen Dinge“ begrenzt sein sollte, galt für die Erklärung organisierter und zielbestimmt handelnder Wesen, dass wir hierfür „auf die Anwendung des Zweckbegriffs angewiesen“ sind. Naturwissenschaftliches Denken erkennt so immer nur Teilzusammenhänge und kann deshalb nie „bis zu dem obersten Gesetze der Dinge“ vordringen.<sup>20</sup> Dagegen ist die Religion Weltanschauung in dem Sinne, dass sie die Frage des Menschen nach dem Wozu seiner Existenz beantwortet und ihn dadurch zum sinnvollen praktischen Handeln und Umgang mit sich selbst anleitet. Faktisch zeigt sich dabei, dass „die christliche Weltanschauung durch die Enthüllung des geistigen und sittlichen Gesamtzweckes der Welt, welche der eigentliche Zweck Gottes selbst ist, sich als die vollkommene Religion bewährt“<sup>21</sup>. Die christliche Religion erweist ihre Wahrheit darin, dass sie zur effektiven Sinnstiftung in einer aus der Perspektive der empirischen Wissenschaften sinnlosen Welt in der Lage ist. Zwar kann es „weder einen directen noch einen indirecten Beweis der Wahrheit der christlichen Offen-



barung<sup>22</sup> geben, doch zugleich erweist sich der christliche Glaube als aus sich selbst heraus bestätigte religiöse Erkenntnis, die die „von Gott verbürgte ... und von dem Menschen erstrebte ... Seligkeit zu dem Ganzen der durch Gott geschaffenen und nach seinem Endzweck geleiteten Welt“<sup>23</sup> in die rechte Beziehung setzt. Auch wenn Ritschl selbst (in einem Brief vom 18.6.1875) schreibt, in ihm stecke keine Faser Apologetik<sup>24</sup>, hat ihn Werner Elert doch mit Recht zu den Vertretern einer Apologetik durch „theologische Ver selbständigung des Christentums“<sup>25</sup> gezählt, und als solcher hat er durchaus weiter gewirkt, wie etwa die Beispiele von Julius Kaftan und Otto Ritschl bis hin zu Wilhelm Herrmann<sup>26</sup> zeigen.

Doch – von Ritschl unbeabsichtigt – nimmt mit der Reduzierung der Religion auf ihre Funktion als wertorientierte Lebenshaltung die Auseinandersetzung zwischen den Weltanschauungen erst recht die Form eines Kampfes an, denn auf der Ebene der wissenschaftlichen Auseinandersetzung und rationalen Argumentation kann zwischen den konkurrierenden Weltanschauungssystemen, die als funktional gleichwertig erscheinen, offensichtlich nicht entschieden werden. Und in der Tat wird seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts bis in die Zeit des Nationalsozialismus die Auseinandersetzung zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlicher Weltsicht mit all ihren politischen und sozialen Konnotationen zum „Weltanschauungskampf“ stilisiert.

### **Die „neueste Apologetik“ und der Weltanschauungskampf**

Um die Jahrhundertwende war deutlich geworden, dass weder eine direkte Apologetik in Form der „alten“ Beweisapologetik noch eine von aller direkten Apologetik absehende Selbstbegründung des

Christentums durch eine Fundamentalunterscheidung zwischen Religion und Wissenschaft den Herausforderungen gerecht wurde, die sich in den Auseinandersetzungen mit den empirischen Wissenschaften stellten. Vor Hörern aller Fakultäten gestand Adolf von Harnack in seinen berühmten Vorträgen über das Wesen des Christentums im Jahre 1900, dass die Disziplin der Apologetik „sich in einem traurigen Zustande“ befindet: „sie ist sich nicht klar darüber, was sie verteidigen soll, und sie ist unsicher in ihren Mitteln. Dazu wird sie nicht selten würdelos und aufdringlich betrieben.“<sup>27</sup> Apologetik als interessengeleitete Verteidigung des Status quo oder auch nur dessen, was eine längst unabhängig gewordene Vernunft und Wissenschaft davon übrig ließen, war längst verdächtig geworden, der positiven Wahrheit des christlichen Glaubens und damit Gott selbst nichts mehr zuzutrauen. Dennoch war man sich bewusst, dass damit das, was vielfach als die apologetische Aufgabe bezeichnet wurde, nicht einfach erledigt war.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte die evangelische Theologie anerkennen müssen, dass auch die Naturwissenschaften mit einem gewissen Recht weltanschauliche Anteile freisetzten, ja man musste überhaupt anerkennen, dass weite Teile der Bevölkerung sich abseits von christlichen Inhalten und kirchlichen Autoritäten Orientierung suchten und sich eine ganze Reihe von alternativen Weltanschauungsbewegungen ausbildeten.<sup>28</sup> Schon seit den 1860er/70er Jahren war die Arbeiterbewegung unter dezidiertem Abwendung von bürgerlicher Kultur und Religion auch zu einer geistig-kulturellen Heimat ihrer Anhänger avanciert. Spätestens seit den 1880er Jahren formierte sich die Gebildetenreformbewegung, in der vielfach diffuse, religiös-ideologisch aufgeladene Reformprojekte als gesellschaft-

liche Ziele propagiert wurden und sich Elemente eines naturwissenschaftlich-freigeistigen Weltbilds mit atheistisch-materialistischen, aber auch mit christlich-idealistischen Elementen mischen konnten. Dazu kamen immer öfter deutsch-nationale Vorstellungen, die sich mit sozialdarwinistischen Ideen bis hin zur Rassenhygiene und Euthanasie verbinden konnten, aber auch internationalistische nichtreligiöse Humanistenbewegungen entstanden innerhalb des Großbürgertums. Aus freireligiösen Strömungen bildeten sich so unterschiedliche Bewegungen wie die Vegetarierbewegung, die Freikörperkultur-, Reformhaus- und Abstinenzlerbewegung. Dazu kamen kulturkritische Weltanschauungsgruppen wie der Goethebund (1900), der Dürerbund (1902), aber auch die Anthroposophische Gesellschaft (1913). Alle diese freien Religionsgesellschaften und Weltanschauungsgemeinschaften drangen auf verfassungsrechtliche Achtung und erhielten diese 1919 in der Weimarer Reichsverfassung, deren Artikel 136 bis 139 und 141 später auch in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland eingingen und bis heute Gültigkeit haben.

Es war weiterhin der Begriff der Weltanschauung, der in diesem Differenzierungsprozess Konjunktur hatte. Und es war der Ausdruck „Weltanschauungskampf“, der als Schlagwort für die mit der Jahrhundertwende heraufziehenden Auseinandersetzungen diente und das Gefühl einer tiefen Krise des Christentums ausdrückte. Vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Zeit des Nationalsozialismus schließen diese großen Auseinandersetzungen zwischen Religion, Kirchen, Wissenschaft, politischen Parteien und anderen Gruppierungen immer auch ein Ringen um Meinungsführerschaft, um Macht und Einfluss mit ein. Auch und gerade in den Neukonstitutionen der Weimarer Republik ist das

Moment der Institutionenkonkurrenz zwischen Kirchen, Weltanschauungsvereinen, Parteien und anderen Überzeugungssystemen nicht mehr zu vernachlässigen. Die sich im Weltanschauungskampf neu besinnende protestantische Apologetik sieht sich jedenfalls vor die Aufgabe gestellt, in dieser Unübersichtlichkeit nach Orientierung und der Rolle des christlichen Glaubens und nach seinem Verhältnis zur Orientierungsleistung der Naturwissenschaftler neu zu fragen.<sup>29</sup>

Bis in die Zeit des Nationalsozialismus hielt sich die Bezeichnung Weltanschauungskampf als Begriff für Auseinandersetzungen um die Bedeutung der Religion und des Christentums im Gegenüber zu Wissenschaft und Politik, die zunehmend von Kategorien wie Volk, Rasse und Menschenbild geprägt wurde. Von den Nationalsozialisten wurden diese Konflikte vereinnahmt und ideologisiert und zu einer Art Endgericht über das Schicksal des deutschen Volkes stilisiert. In antisemitischer Absicht wird der Begriff des Weltanschauungskampfes zum Beispiel von Alfred Rosenberg genutzt, dem Chefideologen der Nationalsozialisten seit den 1920er Jahren, den Hitler 1934 zum „Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP“ ernannte und der gegen das Weltjudentum, die Kirchen und ihr „verjudetes“ Christentum sowie gegen den Bolschewismus schrieb.<sup>30</sup> Bis zum Ende des Krieges stilisierte der Nationalsozialismus seine Ideologie als einen eschatologischen Weltanschauungskampf und machte sich dabei die religiösen Konnotationen zunutze, die dieser Begriff seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hatte. Noch am 25. Januar 1944 hat Goebbels vor der Generalität in Posen eine Rede mit dem Titel „Der Krieg als Weltanschauungskampf“ gehalten.

Doch kehren wir zurück zu unserer Fragestellung, den Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften, und damit besonders zu dem anhaltenden Streit um den Darwinismus und die Evolutionstheorie. Als Vorkämpfer des Darwinismus in Deutschland hatte sich, wie wir sahen, Ernst Haeckel einen Namen gemacht. Er gründete nach einer ganzen Reihe von überaus erfolgreichen Schriften, unter denen die weit verbreiteten „Welträtsel“ von 1899 hervorzuheben sind, 1906 den Monistenbund als Verein zur Verbreitung einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“, der mit einer Unterbrechung im Nationalsozialismus bis heute existiert. In dem von Heinrich Schmidt verfassten Gründungsmanifest des Monistenbundes von 1906 heißt es ganz im Sinne des Kampfes um die Weltanschauung: „Die ungeheuren Fortschritte der Naturwissenschaften haben die veralteten dogmatischen und mystischen Vorstellungen über Welt und Menschen, über Körper und Geist, Schöpfung und Entwicklung, Werden und Vergehen der erkennbaren Dinge verdrängt und beseitigt. Veraltete dualistische Vorstellungen werden zunehmend von monistischen ersetzt und die in der durch Tradition geheiligten Weltanschauung Unbefriedigten suchen nach einer naturwissenschaftlich begründeten, einheitlichen Weltanschauung. Diese verwirft den Glauben an die veralteten, traditionellen Dogmen und Offenbarungen und setzt an ihre Stelle die reine Vernunft.“<sup>31</sup>

Die kirchlich-theologische Antwort auf den Monistenbund folgte ein Jahr später. Gegen den Haeckel'schen Monistenbund wurde 1907 durch den Biologen Eberhard Dennert in Frankfurt a. M. der Keplerbund gegründet, und auch Dennert veröffentlichte aus diesem Anlass eine Gründungsschrift, mit dem zu erwartenden Titel: „Die Naturwissenschaft und der Kampf

um die Weltanschauung“ (1908). Auch hier sei aus dem Gründungsauftrag zitiert: „Der Keplerbund steht auf dem Boden der Freiheit der Wissenschaft und erkennt als einzige Tendenz die Begründung und den Dienst der Wahrheit an. Er ist dabei der Überzeugung, daß die Wahrheit in sich die Harmonie der naturwissenschaftlichen Tatsachen mit dem philosophischen Erkennen und der religiösen Erfahrung trägt. Dadurch unterscheidet sich der Keplerbund bewußterweise von dem im materialistischen Dogma befangenen Monismus und bekämpft die von ihm ausgehende atheistische Propaganda, welche sich zu Unrecht auf Ergebnisse der Naturwissenschaft beruft.“<sup>32</sup>

Seine Blütezeit erlebte der Keplerbund von 1914 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, als ihm 8400 Mitglieder in 40 Ortsgruppen angehörten. Die Monatschrift „Unsere Welt“, an der eine große Zahl bedeutender Naturforscher und Ärzte mitarbeiteten, und die 1908 gegründet, für Schüler bestimmte Zeitschrift „Für Naturfreunde“ hatten eine Bezieherzahl von zusammen 25 000.<sup>33</sup>

Der Keplerbund stand nicht allein. Weitere kirchliche Initiativen im Sinne dieser neuen Apologetik, die sich mit den weltanschaulichen Konsequenzen der naturwissenschaftlichen Forschung auseinandersetzten, folgten: 1909 das Apologetische Seminar zu Wernigerode (später Luther-Akademie) unter Carl Stange, 1921 die Apologetische Centrale für evangelische Weltanschauung und soziale Arbeit in Berlin-Spandau unter Carl G. Schweitzer und Walter Küneth<sup>34</sup>, 1927 das Forschungsheim für Weltanschauungskunde in Wittenberg unter dem Theologen und Ornithologen Otto Kleinschmidt<sup>35</sup>. Dazu kam die Einrichtung von besonderen Professuren, so z. B. des Lehrstuhls von Romano Guardini für Religionsphilosophie und Christliche Weltanschauung in Berlin,

der 1923 gegründet und 1939 von den Nationalsozialisten aufgelöst wurde.

Die Anliegen dieser kirchlichen Initiativen wurden nun auch von Teilen der akademischen Theologie aufgenommen. Als Vorreiter kann Karl Heim gelten, der sein 1904 erschienenes Buch „Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie“ 1906 in einer Selbstanzeige in der Zeitschrift „Die Reformation“ unter dem Titel „Eine neue Apologetik“<sup>36</sup> ankündigte. Für Heim war klar: „Wir müssen jetzt ganz neue Wege suchen ..., wenn nicht der ungeheure Riß zwischen der nur unter sich verkehrenden Theologie und der Welt der Mediziner und Naturwissenschaftler über kurz oder lang zu einer Katastrophe führen soll. Eine Riesearbeit ist zu tun, um den schon seit hundert Jahren verlorenen Anschluß wieder einzuholen, ehe es zu spät ist.“<sup>37</sup>

Heim sah das Verfahren einer „neuen Apologetik“ so<sup>38</sup>, dass es dabei nicht um die rationale Verteidigung einer religiösen Kosmologie gehen kann, sondern die wissenschaftliche Vernunft aus sich selbst heraus an ihre Grenzen geführt werden und für die Theologie die Frage nach der Glaubensgewissheit im Mittelpunkt stehen muss. Heim will alle Formen nur gegenständlicher Erkenntnis als weltanschaulich aporetisch erweisen, da sie die Spaltung von Subjekt und Objekt betreiben und so den Blick auf die Einheit der Wirklichkeit verlieren. Nur durch die Überwindung der Spaltung von Subjekt und Objekt durch einen mit der ganzen Existenz vollzogenen Entscheidungsakt, mit dem der Mensch seine eigene Existenz als in Gottes „überpolarem Ursein“ gegründet versteht, kann die Zerrissenheit des modernen Menschen geheilt, seine Denkknot überwunden werden. Nicht um ein dezisionistisches Werturteil handelt es sich dabei, sondern um eine neue Sicht

der Wirklichkeit als ganzer, in die Heim auch Einsichten der modernen Naturwissenschaften, vor allem die Relativitäts- und Quantentheorie, integrieren möchte. War und blieb Karl Heim auch ein in der akademischen theologischen Szene eher randständiger Vertreter, so wurde in der Universitätstheologie die apologetische Herausforderung seit dem Ende des Ersten Weltkriegs wieder Gegenstand intensiver Diskussionen<sup>39</sup>, und manche bemühten sich um eine Neubegründung auch der wissenschaftlichen Apologetik. Ich zitiere nur einige Titel von Veröffentlichungen: Julius Kaftan, Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens, 1917 (Ritschl-Schule); Rudolf Wielandt, Praktische Apologetik, 1922; Carl Schweitzer, Zur Neubegründung der Apologetik, 1926; ders., Antwort des Glaubens. Handbuch der neuen Apologetik, 1928. Aber auch Horst Stephans „Glaubenslehre“ von 1921 mit dem Untertitel „Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung“ gehört in diesen Zusammenhang.<sup>40</sup> Stephan war denn auch der Verfasser des Lexikonartikels „Apologetik: III. Systematisch-Theologisch“ in der zweiten Auflage der RGG. Intensiv wurde darüber debattiert, ob es nur eine praktische oder auch eine theoretische Apologetik oder überhaupt keine *wissenschaftliche* Apologetik geben und welches der enzyklopädische Ort solcher Apologetik sein kann. Strittig war, ob alle oder einige ihrer Aufgaben von der Religionsphilosophie oder der Prinzipienlehre zu erledigen seien oder ob gar eine neu einzurichtende Disziplin etabliert werden müsse, die einmal als christliche Weltanschauungsbegründung<sup>41</sup>, ein andermal als Weltanschauungslehre<sup>42</sup> oder ganz neu als Eristik<sup>43</sup> bezeichnet wurde.

Andere wie Martin Rade trugen dagegen schon früh „Bedenken gegen die Termini ‚Apologetik‘ und ‚christliche Weltan-

schauung“<sup>44</sup> vor, und Rade bezeichnete das Vorhaben einer theoretischen oder wissenschaftlichen Apologetik überhaupt als „Nonsens“<sup>45</sup>. Auch andere warnten eindringlich davor, dass die Theologie sich mit dem Versuch einer Apologetik an fremde Maßstäbe ausliefere, und sahen alle Versuche, die Gewissheit des Christentums durch Elemente der wissenschaftlichen Kultur zu stützen, als verhängnisvoll an. Als 1921 Werner Elert in einer breit angelegten und bis heute gut lesbaren Studie mit dem Titel „Der Kampf um das Christentum“ die Geschichte der christlichen Apologetik in ihrem Gegenüber zur allgemeinen Geistesgeschichte darstellte, suchte er ausdrücklich „Klarheit zu gewinnen über die Stellung des Christentums im allgemeinen Denken der Gegenwart“<sup>46</sup>. Elert meinte, in den theologisch-apologetischen Bemühungen seiner Zeit eine Überwindung der theologischen Kompromissmethoden und darin eine Erneuerung des christlichen Distanzgefühls gegenüber der allgemeinen Kultur ausmachen zu können. Weder Kunst noch eine bestimmte Weltansicht noch ein allgemein gültiges Ethos können als Bundesgenossen vereinnahmt werden, sondern es gelte: „Das Christentum aus den Verschlingungen mit einer untergehenden Kultur zu lösen, damit es nicht mit in den Strudel hinabgerissen werde“<sup>47</sup>.

Damit ist auch schon ein Hinweis auf eine Entwicklung gegeben, mit der sich die akademische Theologie in der Weimarer Republik von der apologetischen Frage abwenden, ja sie bis heute desavouieren sollte. Es war nicht nur, aber doch vor allem die Dialektische Theologie und als ihr Vertreter Karl Barth, der nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs feststellte, dass das Projekt einer Apologetik des christlichen Glaubens als erledigt zu betrachten sei. Schon in seinem „Römerbrief“ von 1922 formulierte Barth: „Apo-

logetik, Sorge um den Sieg der Heilsbotschaft, gibt es nicht.“<sup>48</sup> Mit dem „Versuch einer Begründung und Rechtfertigung ... im Rahmen und auf Grund der Voraussetzungen und Methoden eines nichttheologischen, eines allgemein menschlichen Denkens und Redens“<sup>49</sup> beraubt sich die Theologie ihres eigenen Grundes, nämlich der unbedingten Bindung an Gottes Wort. Die theologische Aufgabe kann ihren Ausgangspunkt immer nur von dort her nehmen, von wo sie sich begründet, aus der Offenbarung Gottes in seinem Wort. Die Theologie hat dabei keine eigene Weltanschauung zu entwickeln, deren Plausibilität dann im Rahmen des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens dargelegt werden könnte.

Auch in den Debatten der 1930er Jahre um die Tragweite der so genannten natürlichen Theologie und um den „Anknüpfungspunkt“ der Offenbarung insistierte Barth und andere darauf, dass die Theologie mit dem Versuch, den christlichen Glauben gegenüber den Maßstäben der Wissenschaften, menschlicher Bedürfnisse oder kultureller Nützlichkeit plausibel zu machen, den Anspruch des Wortes Gottes immer schon unterlaufe, sich selbst zu einer unbeholfenen Weltanschauung degradiere und sich damit bei den Zeitgenossen immer schon in Misskredit bringe. Carl Schweitzer stellte in seinem schon erwähnten „Handbuch der neuen Apologetik“ von 1928 im Vorwort resigniert fest: „es sieht so aus, als hätten sich die verschiedensten theologischen Schulen in der radikalen Ablehnung der Apologetik verbündet“<sup>50</sup>. Die Theologie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts sieht sich mit der erstaunlichen Tatsache konfrontiert, dass die radikale Kritik an aller Apologetik und Weltanschauungslehre durch die universitäre Theologie mit der Blüte der außer-akademischen apologetischen Initiativen zusammenfällt, oder, wie es ein

Zeitgenosse ausdrückte, mit der „seltsame[n] Lage, daß ein theologisches Arbeitsgebiet gerade in dem Augenblick, da ihm von der ‚theologischen Wissenschaft‘ aus mit den verschiedensten Gründen seine Unmöglichkeit bescheinigt wird, zu neuem Leben voll wirksamer Wirklichkeit erwacht“<sup>51</sup>.

Das Wahrheitsmoment des Einspruchs der Dialektischen Theologie war die Warnung vor Anbiederung und Ideologiefälligkeit, der sich die Theologie mit dem Vorhaben auszusetzen schien, vor einer allgemeinen Weltvernunft bestehen zu wollen. In der Zeit des Nationalsozialismus erlagen viele Theologen dieser Gefahr – allerdings eher unabhängig davon, ob sie apologetisch orientiert waren oder nicht. Jedenfalls blieb die Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften bis in die 1950er Jahre unerledigt, als die neu gegründeten kirchlichen Akademien, die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) und die evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen dieses Anliegen wieder aufnahmen. Bis heute hat der Begriff „Apologetik“ den Makel „des theologisch Unsachgemäßen und Illegitimen“<sup>52</sup> nicht ganz verloren. Doch über den Glauben und die in ihm begründete Hoffnung Rechenschaft abzulegen, ist nach 1. Petr 3,15 eine unaufgebbare Pflicht des Christen: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung (apologian) vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist.“

Das ist mitnichten nur ein Anspruch, der von außen an den Glaubenden gestellt wird und der von vornherein die Verteidigungsstellung impliziert, womöglich gar mit dem Rücken zur Wand. Es ist die natürliche Folge wacher Zeitgenossenschaft, die die Botschaft von Jesus Christus mitten in diese Welt trägt. Denn das Evangelium gehört nicht in den Winkel, son-

dern in die Öffentlichkeit, also dorthin, wo die für unser Selbstverständnis und unser Zusammenleben grundlegenden Verständigungsprozesse laufen. Und zu diesen Verständigungsprozessen gehört in elementarer Weise auch die Frage, welche Rolle denn empirische Befunde und die aus ihnen abgeleiteten Hypothesen und Theoriekomplexe für unser Selbstverständnis und für unseren Umgang miteinander, mit unserer Welt und mit uns aus dieser Erkenntnis zuwachsenden technischen Möglichkeiten spielen. Dass Apologetik als Auseinandersetzung um eine theologisch und wissenschaftlich reflektierte Weltansicht angesichts einer Neubelebung kreationistisch-fundamentalistischer Bewegungen und angesichts eines offensiv vertretenen so genannten „neuen Atheismus“ auch von der akademischen Theologie als „Kunst des Antwortens“<sup>53</sup> wieder entdeckt und gepflegt würde, wäre zu wünschen. Dabei kann sie an Einsichten anknüpfen, die sich aus der Debatte um die Apologetik zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewinnen lassen und auf die ich abschließend hinweisen möchte.

### **Apologetik heute?**

Walter Sparn hat drei Momente identifiziert, die als charakteristisch für die Transformation der apologetischen Fragestellung zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelten können<sup>54</sup> und die einen Erkenntnisgewinn gegenüber dem 19. Jahrhundert darstellen.

*Erstens* hatte man in der Auseinandersetzung mit der dezidiert weltanschaulichen Propaganda etwa von Ernst Haeckel gelernt, konsequent zwischen wissenschaftlicher Rationalität und weltanschaulichem Interesse zu unterscheiden<sup>55</sup>, und nun begonnen, die latente Weltanschaulichkeit der Wissenschaft ernst zu nehmen. Es war deutlich geworden, dass die Naturwissen-

schaften nicht per se als Gegner des Christentums anzusehen sind, zugleich aber auch nicht eine schlechthin wertneutrale Methodik zum Wissenserwerb darstellen. Die Scheidung von erfahrungswissenschaftlich gewonnenen bloßen Fakten und weltanschaulichen Anteilen wissenschaftlicher Erkenntnis ist nicht einfach gegeben, sondern kann nur durch kritische Selbstprüfung der Wissenschaften immer wieder neu gewonnen und auch dann nicht immer klar und allgemeingültig getroffen werden.<sup>56</sup> Eine Unterscheidung, die man in diesem Zusammenhang immer wieder machte, war die zwischen Weltbild und Weltanschauung, wobei das Weltbild durch naturwissenschaftliche Fakten bestimmt wird, die daran sich anschließenden Weltanschauungen sich aber zusätzlich aus Überzeugungen speisen, die jenseits vom Faktenwissen ihre Ursprünge haben müssen.

*Zweitens* wurde fraglich, ob es tatsächlich so etwas wie eine verbindliche christliche Weltanschauung geben kann. Die Dichotomie von christlicher vs. moderner oder religiöser vs. wissenschaftlicher Weltanschauung begann sich zugunsten einer Pluralität von Weltbildern aufzulösen. Schon im 19. Jahrhundert hatte ja der Prozess der weltanschaulichen Differenzierung auch innerhalb des Christentums begonnen, als sich fundamentalistische Gruppen, freireligiöse Vereinigungen, die Anthroposophie und andere weltanschaulich differenzierte Gruppen und Bewegungen bildeten. Es wurde durch die verschiedenen innerchristlichen Bewegungen und Schulen deutlich, dass es eine plurale Vielfalt christlich geprägter Weltzugänge gibt. Dann aber legte es sich nahe, dass auch zwischen dem christ-

lichen Glauben als solchem und der je zeitbedingten, kulturellen und womöglich individuellen Weltanschauung der Gläubigen unterschieden werden muss. Es wuchs das Bewusstsein, dass auch der Zusammenhang zwischen dem christlichem Glauben, christlich geprägten weltanschaulichen Orientierungen und der allgemeinen Kultur komplexer ist, als bisher angenommen.<sup>57</sup>

Damit wird *drittens* aber auch die Differenz zwischen religiöser Binnenperspektive und analytischer Außenperspektive zum Gegenstand theologischer Reflexion. Gerade in der Auseinandersetzung mit anderen weltanschaulich-religiös wirksamen Überzeugungen wird deutlich, dass „die binnenperspektivische Gewißheitsfrage anderer Art ist als die Wahrheitsfrage in der Außenperspektive“<sup>58</sup>. Durch die Entwicklung einer naturwissenschaftlich geprägten Anthropologie und Psychologie wurde z. B. eine Außenperspektive auf den Glauben möglich, die wiederum mit der Binnenperspektive der Wahrheitsgewissheit des Glaubens vermittelt werden wollte. Gibt es ein religiöses Apriori, gar eine Anlage zur Religion? Wie zeigt sich diese in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit? Und wie verhält sie sich zum Wesen des christlichen Glaubens? Entlastet der Verweis auf die irreduzible Authentizität religiöser Gewissheit die Apologetik von der Wahrheitsfrage? Auch wenn die Apologetik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weit davon entfernt war, auf diese Fragen tragfähige Antworten zu finden, so hat sie doch den Sinn dafür geschärft, dass diese Fragen bis heute zu den Themen eines reflektierten Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie gehören.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Karl Gerhard Steck, Art. Apologetik II. Neuzeit, in: TRE 3, Berlin / New York 1978, 411-424, 413.
- <sup>2</sup> Gottlieb Jacob Planck, Einleitung in die Theologiesche[sic!] Wissenschaften I, Leipzig 1794.
- <sup>3</sup> 1. Aufl. 1811, 2. Aufl. 1830.
- <sup>4</sup> Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. von Heinrich Scholz, <sup>3</sup>1910, unveränd. Neudruck Berlin 1993, 19 (§ 44).
- <sup>5</sup> Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd.1, hg. von Martin Redeker, Berlin 1960, 83 (§ 11).
- <sup>6</sup> Ebd., 94 (§ 13).
- <sup>7</sup> Friedrich Schleiermacher, Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke (1829), KGA I.10, hg. von Hans-Friedrich Traulsen, Berlin / New York 1990, 345-347, 351.
- <sup>8</sup> Immanuel Kant, Kritik der Urtheilskraft, in: Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abtheilung: Werke, Bd. 5, Berlin 1913, 165-485, 255.
- <sup>9</sup> Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a. M. 2001, 9.
- <sup>10</sup> Eilert Herms, „Weltanschauung“ bei Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl, in: ders., Theorie für die Praxis, München 1982, 121-143, 124, dort auch die entsprechenden Nachweise.
- <sup>11</sup> Friedrich Schleiermacher, Zur Pädagogik, 20. Std. (1813), in: Sämtliche Werke III/9 Berlin 1835-84, 621.
- <sup>12</sup> Vgl. aus kirchengeschichtlicher Perspektive dazu jetzt: Tilman M. Schröder, Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie, Stuttgart 2008 (siehe dazu die Rezension in dieser Ausgabe des MD, 473ff).
- <sup>13</sup> Rudolph Wagner, Menschenschöpfung und Seelensubstanz, Göttingen 1854; ders., Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über „Menschenschöpfung und Seelensubstanz“, Göttingen 1854.
- <sup>14</sup> Carl Vogt, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände, Gießen <sup>2</sup>1854, 323; vgl. ders., Köhlerglaube und Wissenschaft, Gießen <sup>4</sup>1856, 32.
- <sup>15</sup> Vgl. Kurt Bayertz / Myriam Gerhard / Walter Jaeschke (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd. 2: Der Darwinismus-Streit, Hamburg 2007.
- <sup>16</sup> David Friedrich Strauß, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Bonn 1872, Strauß' Bekenntnis erregte zu seiner Zeit ebenso viel Aufmerksamkeit wie einst sein „Leben Jesu“, erlebte bis 1895 14 Auflagen und erschien dann 1904 noch einmal als Volksausgabe.
- <sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, Erstes Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller, München 1873.
- <sup>18</sup> Vgl. die Nachweise bei Walter Sparr, Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im Weltanschauungskampf der Moderne, Glauben und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 5, Moers 1992, 88.
- <sup>19</sup> Vgl. z. B. Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Berlin (1874) 41895, 195 (§ 28).
- <sup>20</sup> Ebd., 199.
- <sup>21</sup> Ebd., 201.
- <sup>22</sup> Ebd., 24.
- <sup>23</sup> Ebd., 197.
- <sup>24</sup> Nach Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1896, 273.
- <sup>25</sup> Vgl. Werner Elert (Hg.), Der Kampf um das Christentum, München 1921, 258ff.
- <sup>26</sup> Vgl. z. B. den Beitrag von Wilhelm Herrmann, Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit, in: ZThK 15 (1905), 1-26.
- <sup>27</sup> Adolf v. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 5.
- <sup>28</sup> Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, Art. Welt / Weltanschauung / Weltbild III/2, in: RGG<sup>4</sup>, 556-559, 556f.
- <sup>29</sup> Einer der ersten, die das Motiv des Weltanschauungskampfes in einen Buchtitel aufnahmen, war der Pfarrer und Schriftsteller Richard Wimmer mit seiner Schrift „Im Kampf um die Weltanschauung, Bekenntnisse eines Theologen“ (Freiburg i. Br. 1887), die bis 1906 16 Auflagen erlebte. Sowohl Laien-theologen nahmen die Kampf-Metaphorik auf (besonders drastisch etwa H. Wagner, „Klar zum Gefecht!“ Fingerzeige zur Verteidigung des Christentums gegen die moderne Weltanschauung, Blankenburg 1904) als auch Fachtheologen, die für das breitere Publikum schrieben. So verfasste der Erlanger Theologe August Wilhelm Hunzinger, später Hauptpastor am Hamburger Michel, 1909 in einer populärwissenschaftlichen Reihe das Werk „Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart“ (Leipzig 1909). Und noch 1933 trug ein Quellenbuch zur Kirchengeschichte den Untertitel: „In 13 Kapiteln von: Das Christentum auf dem Wege zur Kirche bis zum: Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart“ (Hermann Schuster / Walter Franke, Frankfurt a. M. 1933). Aber auch der Physiker Max Planck stellte 1935 einen Vortrag unter den Titel: „Die Physik im Kampf um die Weltanschauung“.
- <sup>30</sup> Raimund Baumgärtner, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg, Mainz 1977.
- <sup>31</sup> Heinrich Schmidt, Die Gründung des Deutschen Monistenbundes, in: *Das Monistische Jahrhundert* 22/1 (1912/13), 740-749, 740.
- <sup>32</sup> Nach Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Dennert, Eberhard, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchen-Lexikon 1, 1260-1262, 1261.
- <sup>33</sup> Ebd.
- <sup>34</sup> Vgl. dazu Matthias Pöhlmann, Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921-1937), Stuttgart u. a. 1998.



- <sup>35</sup> Vgl. als erste Einführung Hans-Peter Gensichen, *Theologie und Naturwissenschaft bei Otto Kleinschmidt*, Berlin 1985, 65-76.
- <sup>36</sup> Karl Heim, *Eine neue Apologetik, Die Reformation 5*, Berlin 1902, 386-389.
- <sup>37</sup> Aus einem Brief vom 11. Februar 1906, zitiert nach Hermann Timm, *Glaube und Naturwissenschaft in der Theologie Karl Heims*, Witten 1968, 25.
- <sup>38</sup> Vgl. Karl Heim, *Das Gewißeheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig 1911; ders., *Glaubensgewißeheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion*, Berlin 1916.
- <sup>39</sup> So arbeitete z. B. der Greifswalder Theologie und Kritiker des Darwinismus Otto Zöckler in einer posthum erschienenen Schrift die Geschichte der Apologie zum Zweck ihrer Neubegründung auf: O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Berlin 1907.
- <sup>40</sup> Vgl. dazu Volker Dieterich-Domröse, „Weltanschauungslehre“. Bemerkungen zu einem Neuanfang der theologischen Apologetik in der Zeit der Weimarer Republik, in: *Glauben und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 5*, Moers 1992, 122-141, v. a. 129-133.
- <sup>41</sup> A. W. Hunziger, „Apologetik“ und „Christliche Weltanschauung“, in: *ZThK 18* (1908), 39-49, 45.
- <sup>42</sup> Horst Stephan, Art. Apologetik III. Systematisch-Theologisch, in: *RGG<sup>2</sup>*, 422-425, 424.
- <sup>43</sup> Dieser Ausdruck stammt von Emil Brunner, der die sich als Eristik nach außen wendende Apologetik als die „andere Aufgabe der Theologie“ (E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *Zwischen den Zeiten 7* [1929], 255-276) neben der nach innen gewandten Dogmatik bezeichnete. Neu an dieser Form von Apologetik ist, dass sie nicht auf die Verteidigung kirchlich-theologischer Einzelpositionen ausgerichtet ist, sondern prinzipielle Fragen verhandeln soll, und dass sie nicht als fundamental-theologische Grundlegung der Theologie in Frage kommt, so als ob diese darauf angewiesen wäre, „durch Eristik zuerst gleichsam der kirchlichen Lehre den nötigen Raum zu schaffen“ (E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*, Bd. 1, Zürich <sup>2</sup>1953, 109). Dennoch hält Brunner daran fest, dass es jeder Theologie auch „um den *Angriff* der Kirche auf die gegnerischen Positionen des Unglaubens, des Aberglaubens, der wahnhaften Ideologien“ gehen muss und dass dazu auch „der Nachweis“ gehört, „dass die Angriffe der Gegner ... gegen die biblische Botschaft als vernunftwidrig, kulturfeindlich, wissenschaftlich unhaltbar u. dgl. auf Irrtümern beruhen, die entweder aus der Verwechslung von Rationalismus und Vernunft, von Positivismus und Wissenschaft, von kritischer und skeptischer Haltung oder aber aus Unkenntnis der wirklichen biblischen Lehre stammen“ (ebd., 107).
- <sup>44</sup> Martin Rade, Bedenken gegen die Termini „Apologetik“ und „christliche Weltanschauung“, in: *ZThK 17* (1907), 423-435.
- <sup>45</sup> Ebd., 424.
- <sup>46</sup> Werner Elert (Hg.), *Der Kampf um das Christentum*, a.a.O.
- <sup>47</sup> Ebd., 489.
- <sup>48</sup> Karl Barth, *Der Römerbrief*, 12. unveränd. Abdr. der neuen Bearb. von 1922, Zürich 1978, 11.
- <sup>49</sup> So Barths Beschreibung von Apologetik in *KD II/2*, 577.
- <sup>50</sup> Carl Schweitzer, *Antwort des Glaubens. Handbuch der neuen Apologetik*, Schwerin 1928, 9.
- <sup>51</sup> Friedrich Karl Schumann, *Neue Wege der Apologetik? In: ThR NF 1* (1929), 289-311, 291.
- <sup>52</sup> Eilert Herms, *Mit dem Rücken an der Wand? Apologetik heute*, in: ders., *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 484-516, 486. Überhaupt bemüht sich Eilert Herms um eine positive Wiedergewinnung von Begriff und Aufgabe christlich-theologischer Apologetik heute. Vgl. auch ders., *Offenbarung und Erfahrung*, in: ders., *Offenbarung und Glaube*, a.a.O., 246-272; Art. Apologetik VI. Fundamentaltheologisch, in: *RGG<sup>4</sup>*, 623-626.
- <sup>53</sup> Paul Tillich, *Systematische Theologie III*, Berlin <sup>4</sup>1987, 226.
- <sup>54</sup> W. Sparr, *Religiöse Aufklärung*, a.a.O., 94ff.
- <sup>55</sup> Das gilt im Übrigen nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Naturwissenschaften selbst. Allerdings ist diese Einsicht schon seit dem so genannten Ignorabimus-Streit ins Bewusstsein gedrungen, der durch die 1872 von dem Berliner Physiologen Emil Du Bois-Reymond gehaltenen Rede „Über die Grenzen des Naturerkennens“ ausgelöst wurde, die sich ebenfalls nicht von ungefähr mit Haeckels „Welträtseln“ auseinandersetzte. Vgl. dazu Kurt Bayertz / Myriam Gerhard / Walter Jaeschke (Hg.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, Bd. 2: *Der Ignorabimus-Streit*, Hamburg 2007.
- <sup>56</sup> Hier haben späte Anhänger der Ritschl-Schule aufgrund ihrer Kant-Kennntnis wichtige Beiträge geleistet. Vgl. z. B. Arthur Titius, *Natur und Gott*, Göttingen 1926 (<sup>2</sup>1931), der unter Aufnahme Kant'scher Denkformen eine Verweltanschaulichung der Wissenschaft kritisiert.
- <sup>57</sup> Instrukтив sind in diesem Zusammenhang die kulturtheoretischen Entwürfe, die Paul Tillich in den 20er und 30er Jahren erarbeitet. Vgl. z. B. P. Tillich, *Die Religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Stuttgart 1968.
- <sup>58</sup> W. Sparr, *Religiöse Aufklärung*, a.a.O., 104.

## Streitfall Anthroposophie

Das zweibändige, knapp 1900 Seiten umfassende Werk „*Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*“ (Göttingen 2008) des Berliner Wissenschaftshistorikers Helmut Zander, das wir an dieser Stelle bereits vorgestellt haben (MD 9/2008, 354-357), hat bei Anthroposophen zum Teil heftige Gegenreaktionen hervorgerufen. In diesem Jahr ist im Berliner Wissenschafts-Verlag aus der Feder des anthroposophischen Publizisten Lorenzo Ravagli eine 440 Seiten umfassende Entgegnung mit dem polemischen Titel „Zanders Erzählungen. Eine kritische Analyse des Werkes ‚*Anthroposophie in Deutschland*‘“ (Berlin 2009) erschienen. Die darin geäußerte Kritik an Zanders Studie wird jedoch nicht von allen Anthroposophen geteilt. Vor kurzem fand sich in der zum anthroposophischen Umfeld zählenden Zeitschrift „Info 3“ (9/2009, 51-54) eine bemerkenswerte Rezension zum Buch Ravaglis. Ihr Verfasser ist der Waldorfschüler Ansgar Martins (Jahrgang 1991), der sich in seinem Internetblog <http://waldorfblog.wordpress.com> konstruktiv-kritisch mit Anthroposophie und Waldorfpädagogik auseinandersetzt. Wir dokumentieren im Folgenden den Beitrag und danken für die Abdruckgenehmigung.

Ansgar Martins, Mainz

## Leitmotiv „Zertrümmerung“

Dass sein Werk *Anthroposophie in Deutschland* AnthroposophInnen Schwierigkeiten bereiten würde, war Helmut Zander anscheinend schon während der Zeit der Niederschrift bewusst. In einem eigenen Nachwort formulierte er seinen „Wunsch“, „dass Anthroposophen und Anthroposophinnen diese Arbeit nicht als Schwert des Scharfrichters, sondern als wissenschaftliche Analyse lesen“. Er sei sich bewusst, dass seine „historische Kontextualisierung“ von vielen als „Ignoranz gegenüber den geistigen und praktischen Impulsen Steiners“ missverstanden würde. „Aber“, so Zander, er sei trotzdem „der Meinung, dass man Steiners Grenzen und eben auch Leistungen nur im gesellschaftlichen Kontext versteht“. Dahinter stehe seine Überzeugung, „dass man historisch-

kritische Forschung nicht gegen spirituelle Weisheit ausspielen darf“. Aber Zander weiß auch: „Wer im intellektuellen Diskurs westlicher Gesellschaften ernst genommen werden will, muss sich dieser radikal kritischen – und das heißt im Wortsinn weiterhin: prüfenden – Analyse stellen“ (S. 1719).

Zanders Œuvre stellt umfassend Gesellschaft und Weltanschauung im 19. und frühen 20. Jahrhundert dar, beschreibt Vereins- und Sozialstruktur der Theosophischen Gesellschaften, zeitnahe Reformbestrebungen in Kunst und Religion, Pädagogik, Landwirtschaft oder Medizin. Innerhalb dieser heute oft kaum mehr bekannten Kontexte schildert Zander Rudolf Steiner, der hier mit „kreativer Intelligenz“ und „mutigen Brüchen“ den anthroposo-

phischen Weltanschauungskosmos ausformte. Zander betont trotz dieser kontextualisierenden Textkritik und kritischen Quellensuche, dass „über den theologischen Stellenwert“ von Steiners „Deutungstheorien, die sich anderer Methoden als der historisch-kritischen bedienen, ... damit kein Urteil gefällt“ sei, vielmehr sei Respekt vor dem „forum internum“ von Steiners „persönlicher Spiritualität“ geboten (S. 855). Bei allem Verständnis bringt er aber auch dessen antidemokratischen und autoritären Töne, seine Verleugnung und „Verdrängung seiner theosophischen Initiationsphase“ und die deterministischen Konsequenzen seiner Äußerungen über „Rassen“ mit Deutlichkeit zur Sprache.

Nicht erst hier brodelte es im mutmaßlich so „freien Geistesleben“ der anthroposophischen Szene gewaltig. Schon der Versuch, Steiner vor dem Hintergrund seiner Zeit zu sehen, stieß bei vielen wortgläubigen AnthroposophInnen auf heftigste Anfeindungen, ja: scheinbar auf Rachsucht.

### **Deutungshoheit durch Doppelgänger**

In diesem Kontext ist auch die kürzlich erschienene Publikation *Zanders Erzählungen* des *Erziehungskunst*-Journalisten Lorenzo Ravagli zu verstehen. Ravagli stellt seinen LeserInnen schon auf dem Klappentext Zanders Arbeit als den Versuch einer „Zertrümmerung“ vor, dem durch „Zertrümmerung des Zertrümmerers“ begegnet werden müsse – im Fortgang des Buches bekommen wir dafür viele farbenfrohe Synonyme zu hören, da soll Zander wahlweise „entkräftet“, „dekonstruiert“, „revidiert“, „disqualifiziert“ oder „negiert“ werden. Dessen Versuch einer Kontextualisierung Steiners, weiß Ravagli zu berichten, sei in Wahrheit der Versuch, „Heiliges“ zu zerstören. „Anthroposophisch ausgedrückt“, ginge es darum, „statt den

Engel das Tier im Menschen zu sehen, statt das höhere Ich den Doppelgänger ...“ (S. 45). Schon beim ersten Vergleich beider Werke stellt sich die Frage, was um Himmels willen Ravagli offenbar in so rasende Wut versetzt hat. Dass Zander auf die „Grenzen“ seiner Arbeit hinwies, nur eine „Zwischensumme“ vorlegen und damit „weitere Untersuchungen“ anregen wollte, ist ihm anscheinend auch nicht recht: „In Wahrheit“, versichert er, melde Zander „einen Anspruch auf Deutungshoheit über die Anthroposophie im akademischen Raum an, der kaum mehr zu überbieten ist“ (S. 26). Dagegen präsentiert Ravagli seine Vorgehensweise bescheiden: „Unsere Auseinandersetzung vermeidet peinlich jegliche Form von Polemik, so sehr Zanders Schreib- und Denk[?]stil eine solche auch provozieren mag. Nüchtern und sachlich bewegen wir uns an seiner Untersuchung entlang ...“ (S. 18). Angesichts der bereits zitierten Polemiken hat diese Äußerung allenfalls kabarettistischen Wert.

Wie nach diesem Missverständnis von Zanders Arbeit fast zu erwarten, gestaltet sich auch der Rest von Ravaglis Schrift: Wo Zander Texte vergleicht und auf Quellen Steiners hinweist, karikiert Ravagli bloß deren Unterschiede, wo Zander ungenau arbeitet, behauptet Ravagli, dass er, „wo er keine Quellen findet, einfach welche erfindet“, wo die Quellen fundiert sind, kontert Ravagli okkult und unterstellt spirituelles Unvermögen.

Dass eine umfangreiche Pionierarbeit wie die von Zander in einzelnen Details auch Fehler und Irrtümer enthält, ist weder verwunderlich noch als böswillige Absicht zu bezeichnen. Vielleicht ist auch sein häufiger Verweis auf die Querelen und Macht-rangeleien im theosophischen Umfeld einseitig. Eigentlich hätten aber gerade AnthroposophInnen längst auf solche Patzer hinweisen und sich in fairer Weise

auch an der historisch-kritischen Diskussion beteiligen können und sollen.<sup>1</sup> Ravagli aber arbeitet Zanders Fehler mit anmaßender Selbstgerechtigkeit ab. Er kritisiert dabei Einzelnes durchaus zu Recht, wirft aber das meiste schlicht durcheinander. Bald mutiert selbst Steiners Rassen-theorie zum Egalitarismus: Deren evolutionär hierarchisierte Auswüchse über „heruntergekommene“ „Rassen“ mit „verkommenem Innenleben“, das sich nicht mehr „von innen heraus“ „umbilden“ könne, werden zu harmlosen Schilderungen über „Metamorphosen der Lebenskraft“ (S. 277) und deren „unterschiedliche Ausprägungen“ (v)erklärt. Da erscheint dann auch bald die Frage dringlich, „ob nicht vielmehr Zander als ‚Rassist‘ bezeichnet werden müsste“ (S. 291).

### „Gemeinheit im Kostüm der Tugend“

Manchmal verschlägt es einem schlicht die Sprache. Meist dann, wenn Ravagli sich ohne jede Vorwarnung wieder über Zanders weltanschauliches Neutralitätspostulat echauffiert, das für ihn ja der Versuch einer Zerstörung von „Heiligem“ ist: „Es ist das Unheilige hinter der Fassade des Heiligen, das Triviale unter der Maske des Extraordinären, die Gemeinheit im Kostüm der Tugend – die mediokre, doch auf ihre Weise wieder geniale Existenz eines Hochstaplers, Lügners, Betrügers, der sich selbst betrog und durch diesen Selbstbetrug, an den er glaubte, zum frommen Betrüger der vielen wurde ... Hier gibt es nichts Heiliges ... nichts Bleibendes, das aus der Zerstörung hervorgeht, als die Einsicht in die Nichtigkeit eines fehlgeleiteten Bedürfnisses nach höherem Trost ...“ (S. 431). Hier stand einem Autor offensichtlich Schaum vor dem Mund.

Auch für das Thema relevante Literatur wird ignoriert – etwa in der Untersuchung

von Zanders nicht unbegründeter These, dass Steiner seine Biographie nachträglich mystifiziert hat und seine Abspaltung von der Theosophischen Gesellschaft von einer auf beiden Seiten polemischen und teils unfairen Debatte begleitet wurde. Während auf ersterem Umstand auch anthroposophische Autoren bereits hingewiesen haben<sup>2</sup>, werden beide auch durch Dokumente und Briefe aus dem Nachlass des Theosophen Wilhelm Hübbe-Schleiden belegt<sup>3</sup>, deren Wahrheitsgehalt in einer fairen Debatte mindestens ebenso zu bewerten ist wie der der Briefe Steiners in seiner Gesamtausgabe. Ravagli erwähnt all diese Belege gar nicht, sondern vergnügt sich damit, in immer neuen Formeln Zanders angebliche Zertrümmerungsabsicht zu beschwören. Ravagli träge hier selbst ein Kritikpunkt, den Zander an seinen früheren Publikationen festmachte: „Ich möchte diese Anstrengungen nicht mit leichter Hand abwerten, aber in wissenschaftlicher Perspektive befriedigen diese ... Ausführungen nicht ... Kontexte werden vor allem dann benannt, wenn die Hoffnung besteht, dass sie Steiner entlasten“ (Zander, S. 624).<sup>4</sup> Auch dieses Buch Ravaglis spricht nur Abschnitte (Ravagli nennt diese die „Basisthesen“) von Zanders Arbeit an – überdies nur aus dem ersten Teil des Buches. Weitere Arbeit hält Ravagli aber nicht für nötig, da – quasi nach vollbrachter „Zertrümmerung“ – „das gesamte Gebäude der auf ihnen fußenden Schlussfolgerungen in sich zusammenstürze“ (S. 18). Zanders Analysen im zweiten Teil seiner Arbeit fußen aber auf jeweils eigenen Quellen, Zusammenhängen und Sachverhalten, so dass auch diese Ansicht unseres Zertrümmererzertrümmerers keinen Sinn macht. Bedauerlich ist ferner die Tatsache, dass Walter Kugler von der Steiner-Nachlassverwaltung, inzwischen Professor an der Oxford Brookes University, in einem eigenen Vor-

wort der Zander-Deutung Ravaglis zustimmt und in die bloße Benennung von Kontexten „Misstrauen“ und Feindschaft gegen die Anthroposophie projiziert.

### Die Existenz des Bahnhofs

*Zanders Erzählungen* lesen sich wie eine Kampfansage: Die „Wahrheit“ (Steiner) „negiere“ den „Irrtum“ – oder im negativen Fall eben umgekehrt, heißt es einleitend unter Berufung auf Hegels Dualismus von These und Antithese (S. 17). In der Einseitigkeit dieses Ansatzes liegt auch seine Tragik: Hegel spricht nämlich auch von der „Synthese“, die die vermeintlichen Gegensätze überhöhend integriert. Anthroposophische „Binnen-“ wie wissenschaftliche „Außenperspektive“ könnten hier nebeneinander stehen, ja, viel-

leicht könnte Zanders Opus zu bewusster, (selbst-)kritischer Reflexion und Neuausrichtung einer modernen Anthroposophie führen.<sup>5</sup> Eine pluralistische Anthroposophie, die integriert, statt zu dämonisieren, die *offen* am gesellschaftlichen Leben teilnimmt, nicht als Sub- oder Alternativkultur. Eine solche Anthroposophie sollte nicht das Anliegen von sympathisierenden ForscherInnen wie Zander bleiben, sondern primäres Interesse von AnthroposophInnen selbst sein! Der Zug ist noch nicht abgefahren – noch nicht. Solange allerdings die Wortführer der gegenwärtigen Anthroposophie selbst den geneigtesten KritikerInnen noch durch „Zertrümmerung“ zu begegnen gedenken, scheint sich nicht einmal das Wissen von der Existenz des entsprechenden Bahnhofs verbreitet zu haben.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Zander selbst verweist in diesem Zusammenhang stets anerkennend auf die Publikation „Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus“ des Steiner-Archivars Uwe Werner.

<sup>2</sup> So Felix Hau, Rudolf Steiner integral, in: *info3* 5/2005.

<sup>3</sup> Herausgegeben von Norbert Klatt, Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlass von Wilhelm Hübbe-Schleiden

(1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen, Göttingen 1993.

<sup>4</sup> Siehe auch meinen Artikel auf <http://waldorfblog.wordpress.com/2009/07/15/ravagli-die-rassen-und-die-rechten/>.

<sup>5</sup> So hieß es schon bei Konfuzius (Lunyu VII, 3): „Erkenntnis taugt nur dadurch zum geistigen Eigentum, dass sie allseitig diskutiert wird; übernommene Weisheit bleibt tot und wertlos.“

Claudia Knepper

## Kraftlos gewordene Utopien

### Der Roman „Archanu“ und sein Hintergrund in Auroville

Der Roman „Archanu“ von Ulla Lenze (Zürich 2008) erzählt die Geschichte von Marie und dem Weltanschauungsbeauftragten Ganto. Marie begibt sich auf den Weg in die utopische Stadt Archanu, auch Morgenstadt genannt, die auf einer Insel in einem namenlosen Winkel der Welt liegt. Für das Experiment eines besseren Lebens in der dort seit 40 Jahren bestehenden Gemeinschaft hat sie kurz vor dem Abitur die Schule abgebrochen. Zehn Tage bleibt sie dort, dann wird sie von ihrer Enttäuschung und den sich überschlagenden Ereignissen auf der Insel fortgespült zurück nach Hause.

Die Tage auf der Insel dienen der Erzählung als äußerer Rahmen. Wir erfahren nicht nur, was Marie in Morgenstadt erlebt, sondern die Autorin nimmt uns vor allem hinein in Mariens Gedankenwelt und ihre Erinnerung an die Gespräche mit Ganto. Zu dem Weltanschauungsbeauftragten hatten Mariens Eltern ihre Tochter geschickt. Regelmäßig besucht Marie ihn in der „Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“. „Zentralstelle“ und „Weltanschauungsbeauftragter“ sind im Roman weltanschaulich neutral. Marie entdeckt, dass Ganto selbst einmal zu einer „Jesus-Sekte“ gehörte, einer Gruppe junger Menschen, die für Jesus tanzten. Jetzt ist Ganto von aller Religiosität geheilt. Im Gegenüber zur 20 Jahre jüngeren Marie und ihrer religiösen Suche wirkt er traurig und hilflos. Es ist, als erinnere sie ihn an etwas

für immer Verlorenes. Ganto habe, so Ulla Lenze im Gespräch, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Das halte Marie ihm vor. „Marie hält daran fest, dass es etwas gibt, das hoffen lässt“, so die Autorin. Marie ist mit Intelligenz und einem unbändigen Widerspruchsgeist ausgestattet. Mit Formeln und vorgestanzten Antworten gibt sie sich nicht zufrieden. Letztlich scheint sie das, was sie in der religiösen Gemeinschaft gesucht hat, bei Ganto zu finden, in den sie sich verliebt. Ihre Beziehung zu ihm gewinnt jedenfalls im Roman immer größeres Gewicht gegenüber ihrer Auseinandersetzung mit Archanu. Doch Ganto ist der jungen Frau nicht gewachsen. Er reagiert verwirrt auf ihre unausgesprochenen Gefühle und hüllt sich in männliches Schweigen. Immerhin nimmt er Marie und ihre Fragen ernst. Und das ist etwas, das sie weder bei ihren hoch gebildeten Eltern findet, die mit sich selbst beschäftigt sind, noch in der Schule beim Lehrer, der sich durch Mariens eigenständiges und forderndes Denken provoziert fühlt.

Und Archanu? Die Vorstellungen des religiösen Gründers von Morgenstadt bleiben im Roman seltsam blass. Obwohl es heißt, dass Marie sich mit seinen Schriften auseinandersetzt, erfährt man kaum etwas über die Inhalte, ganz so, als sei das nicht das, was sie eigentlich nach Archanu zieht. Im Gespräch sieht die Autorin hinter dem Interesse an Archanu eher einen

Protest Maries, die der elterlichen Akademikerschickeria ein intellektuell anspruchsloses Kommunenleben entgegenzusetzen möchte.

Was Marie in Morgenstadt erlebt, ist enttäuschend. Besonders kritisch stellt sich für sie das Verhältnis zwischen westlich verwöhnten Sinnsuchern und der relativ armen einheimischen Bevölkerung dar. „Auf der ganzen Insel, Marie, ist der Kolonialismus Vergangenheit, nur nicht in Morgenstadt, diesem etwas zu groß geratenen Bioladen im Dschungel, diesem Pseudo-Utopia, in dem das Morgen ungestört am Gestern hängen kann“, lässt die Autorin Ganto zu Marie sagen. Überdeutlich wird dies an einem dramatischen Konflikt, den die Autorin selbst ganz ähnlich wie Marie an dem Ort erlebt hat, der ihr als Vorbild für Archanu diente: Auroville in Indien.

Maries Auseinandersetzung mit Archanu erfolgt fast durchweg in abgeklärtem, kritisch-distanziertem Ton. Marie ist in den Augen von Ulla Lenze eine alterslose Figur und untypisch für das Klientel, das es bei ihrer religiösen Suche an Orte wie Auroville verschlägt. Wenn Ulla Lenze Marie als wahrheitsliebend und kritisch beschreibt, die aber nicht von vornherein etwas verurteilt, dann teilt die Autorin diese Stärken mit ihrer Protagonistin.

Schon Ulla Lenzes erster Roman „Schwester und Bruder“ (Köln 2003) hatte zwei junge Menschen nach Indien geführt und religiöses Suchen untrennbar mit einer engen, schwierigen geschwisterlichen Beziehung verknüpft. Ihren zweiten Roman „Archanu“ begann die Autorin in Auroville zu schreiben, wo sie sich drei Monate aufhielt. Sie sei nach Auroville gereist, weil sie dem Konzept eine Chance geben wollte, dass viele Nationen als Großgemeinschaft mit vielen individuellen Freiheiten zusammenleben. Was sie fand, war jedoch eine zu große Kluft zwi-

schen Anspruch und Realität. Sie vermisste bei den Aurovillianern die Bereitschaft darüber zu sprechen. Statt Offenheit gebe es „einen Zwang, die Idee aufrecht zu erhalten mit dem Segen Der Mutter, dass alles seine Richtigkeit hat“. Dies verhindere jedoch zu sehen, was der Fall ist. Unterscheidungs- und Kritikfähigkeit würden geopfert. „Die Lehren werden missbraucht, um eine verbesserungswürdige Situation aufrecht erhalten zu können, sich nicht in Frage stellen zu lassen.“ Auroville hat sie als geschlossenes System erlebt, in dem es sich die Bewohner gemächlich eingerichtet haben.

### **Auroville**

Auroville wurde 1968 in der Nähe von Pondicherry mit Unterstützung der UNESCO und der indischen Regierung gegründet. Hier sollte die Idee einer utopischen Stadt verwirklicht werden, in der die Menschheit exemplarisch in Frieden und fortschreitender Harmonie zusammenlebt, über alle Überzeugungen, Politik und Nationalitäten hinaus.<sup>1</sup>

Die Gründerin Mira Richards, geb. Alfassa, genannt „die Mutter“ (geb. 1878 in Paris, gest. 1973 in Pondicherry), verband dabei neuhinduistische Ideen Sri Aurobindos (geb. 1872 in Kalkutta, gest. 1950 in Pondicherry) mit eigenen okkultistisch geschulten Vorstellungen. Nach Einschätzung Reinhart Hummels stellen sowohl die gemeinsame Lehre Aurobindos und der „Mutter“ als auch ihre Anhängerschaft eine Größe sui generis dar, die nicht ohne Weiteres unter die hinduistischen Bewegungen im Westen gerechnet werden kann. Das macht er nicht nur an der überwiegend weißen westlichen Anhängerschaft und der Schwierigkeit fest, bei ihren Lehren zwischen indischen und westlichen Einflüssen zu unterscheiden, sondern auch daran, dass sich das kulti-

sche Leben ausschließlich auf die Verehrung Aurobindos – den täglichen Besuch seines Grabmals – und der „Mutter“ beschränke.<sup>2</sup>

In einer Filmreportage aus dem Jahr 2002 stellt ein in Auroville lebender Tamile ein gewisses Desinteresse der westlichen Aurovillianer an der einheimischen Kultur fest: „Man kann nicht behaupten, dass hier jemand die hiesige Sprache erlernt hat. Sie haben vielleicht den notwendigen Teil gelernt. Aber sie sind nicht in die Sprache der Kultur eingedrungen. Keiner hat das in den 30 Jahren gemacht.“<sup>3</sup>

Aurobindo lehrte die kollektive Evolution des menschlichen Bewusstseins und strebte in dem von ihm gefundenen integralen Yoga nach Bewusstseinsweiterung in direkter Begegnung mit dem Göttlichen. Die aus Frankreich stammende Mira Alfassa stand bereits seit 1926 als „Mutter“ dem Ashram Aurobindos in Pondicherry vor. Nach seinem Tod entwickelte sie die Idee einer utopischen Stadt „des Zukunftsmenschen“. Aurobindo hat in seinem Konzept des integralen Yoga die traditionelle Vorstellung vom Aufstieg in höhere geistige Sphären kosmisch ausgeweitet zur Vorstellung eines evolutionären Aufstiegs von der Materie über das vitale Leben und das menschliche Bewusstsein bis hin zum Supramentalen. Darüber hinaus verbindet sich bei ihm der menschliche Aufstieg in einer modernen Deutung des Avatara-Gedankens mit einer „Herabkunft“ einer immer höheren Bewusstseinskraft.<sup>4</sup> Die Evolution geht nach Aurobindo demnach bis zu einer gänzlich neuen menschlichen Rasse auf einer neuen Daseinsebene weiter. „Beide, Sri Aurobindo und Die Mutter arbeiteten ihr ganzes Leben für die Manifestation einer Weise des Bewusstseins jenseits des Verstandes (mind), welches Sri Aurobindo das Überbewusstsein (supermind) oder das Supramentale nannte. Der

volle Ausdruck dieses Bewusstseins auf der Erde würde nicht nur in einer neuen Art bestehen, so weit vom Menschen entfernt wie die Menschheit von der Tierwelt, sondern in einer Veränderung der ganzen irdischen Schöpfung, in größerer Vollkommenheit als der Wandel, der sich mit dem Einzug der menschlichen Rasse auf der Welt vollzogen hat. Zwischen der Menschheit und der völlig supramentalen Art würde es einen oder mehrere Schritte des Übergangs geben, repräsentiert durch Übergangswesen, als Menschen geboren, aber fähig, das höhere Bewusstsein zu erreichen und auszudrücken. Diese Übergangswesen würden den Weg bereiten für die Ankunft der supramentalen Rasse, indem sie entsprechende Bedingungen schafften.“<sup>5</sup>

Von Aurobindo ist das Erleben einer Herabkunft des übermentalalen Bewusstseins ins Physische überliefert. Die Mutter erlebte eine Reihe Herabkünfte des Supramentalen auf die irdische Ebene: „Dann eilten das supramentale Licht, die supramentale Kraft und das supramentale Bewusstsein in einem ununterbrochenem Strom auf die Erde“<sup>6</sup>. Das führte bei ihr dazu, dass sie von sich ein Mittlerverständnis entwickelte und sich selbst für eine Zwischenstufe des Zukunftsmenschen hielt. Hummel hebt die singuläre Eigenart ihres tantrischen Symbolismus hervor, der über das Symbolische weit hinausgeht und sich vor allem in dem zentralen Bau von Auroville, dem „Matriemandir“ (Tempel der Mutter) zeigt. Die „Mutter“ schreibt „dem Bau als solchem bereits eine fast magische Mittlerfunktion [zu], die ihre eigene Mittlerfunktion als ‚Zwischenstufe‘ und ‚Bindeglied‘ zwischen supramentaler und physischer Welt auch nach ihrem Tod fortsetzt“<sup>7</sup>.

In den Prinzipien, die die „Mutter“ zur Gründungsfeier von Auroville vortrug, heißt es unter anderem: „Auroville gehört



niemandem im Besonderen. Auroville gehört der Menschheit als Ganzer. Um in Auroville zu leben, muss man ein williger Diener des göttlichen Bewusstseins sein.<sup>8</sup> Der Bau Aurovilles in Gestalt eines tantrischen Mandalas erforderte, wie Hummel schreibt, „einen großen praktischen Arbeitseinsatz, ganz im Sinne der Aurobindischen Hochschätzung der Handarbeit, bei den Bauarbeiten und für das Aufbringen der nötigen Finanzmittel. Auroville wurde das Zentrum für erzieherische, künstlerische und spirituelle Bestrebungen, an denen sich vor allem westliche Jugendliche beteiligten.“<sup>9</sup>

Ursprünglich war die Stadt für 50 000 Bewohner geplant. Heute leben dort nach eigenen Angaben vom Juli 2009 2120 Einwohner, davon 904 einheimische Tamilen, 312 Franzosen, 238 Deutsche als stärkste nationale Gruppen. Daneben sind derzeit 37 weitere Nationen vertreten.<sup>10</sup> Um Mitglied der Gemeinschaft zu werden, muss man ein Jahr zur Probe in Auroville gelebt haben. Zu zahlen sind Lebenshaltungskosten für ein Jahr im Voraus sowie in der Regel die Kosten für ein eigenes Haus. Das sei unter anderem ein Grund dafür, warum sich kaum mehr junge Menschen in Auroville niederlassen, wie eine ältere Bewohnerin in dem Film „Auroville – Zwischen Utopie und Wirklichkeit“<sup>11</sup> beklagt. In Auroville zu leben bedeutet den Verzicht auf materiellen Besitz. So gehört zum Beispiel das Haus, das man gebaut hat, der Gemeinschaft. Sprach Hummel 1980 noch von zwei Kreisen von Aurobindo-Anhängern: „Die älteren, die stärker intellektuell ausgerichtet sind, und die jüngeren, denen es um das konkrete Experimentieren mit neuen Lebens- und Arbeitsformen geht“<sup>12</sup>, so scheint Auroville heute doch unter einer gealterten Jugend zu leiden, ohne dass Nachwuchs in nennenswertem Umfang dazukommen würde. Hummel sah schon

mit dem Tod der „Mutter“ 1973 das Experiment gefährdet<sup>13</sup>.

In die Schlagzeilen geriet Auroville 2008 durch einen Bericht der BBC über Kindesmissbrauch in der Stadt.<sup>14</sup> Am Schluss der Sendung bestreitet Carel Thieme als Vertreter des „Auroville Working Committee“ die Vorwürfe zwar heftig, bestätigt aber sowohl, dass es einen Missbrauchsfall in den 90er Jahren durch einen Mann gab, der in Auroville tamilische Kinder betreut hat, als auch, dass Fälle von Kindesmissbrauch durch Gäste von Auroville immer wieder bekannt werden, woraufhin diese gebeten werden, Auroville zu verlassen. Deutlich wird daran, dass akute Probleme der Globalisierung wie etwa Sextourismus, der offenbar im Umfeld von Auroville an den Stränden von Pondicherry eine Rolle spielt, vor der utopischen Stadt nicht haltmachen. Die Frage ist, wie die „ideale Gemeinschaft“ auf solche Probleme reagiert. Im BBC-Bericht werfen Kritiker den Aurovillianern vor, dass sie wegsehen. Ähnliche Unfähigkeit zur Selbstkritik und Veränderung durch die weißen Aurovillianer hat die Schriftstellerin Ulla Lenze bei einem dramatischen Konflikt um einen Diebstahl durch einen tamilischen Jungen und dessen anschließendem Suizid erlebt, ein Fall, den sie in ihrem Roman aufgreift.

## Einschätzungen

„Archanu“ wurde in den Feuilletons positiv aufgenommen. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ würdigte nicht nur den radikalen Ernst der Protagonistin, sondern auch Ulla Lenzes eigenes existentielles Interesse an Indien oder dem Islam. Positiv wird die Erdung der Autorin hervorgehoben, die sich unter anderem in Marias Abscheu gegenüber „Plattitüden und Ausreden der Schafe, die dumpf und ungläubig hinter ihren Hirten her trotten“, in Gantos

Entlarvung von Maries „Hausfrauenesoterik“ und in Maries Kritik an den sozialen Missständen in Archanu äußert. Für den Rezensenten ist Archanu „kein Paradies, nur eine Metapher für kulturelle Missverständnisse und soziale Konflikte im globalen Dorf“. <sup>15</sup> Die „Neue Zürcher Zeitung“ ist dankbar für die „hochaktuelle Thematik“ des Romans, wobei nicht ganz deutlich wird, welche die Zeitung damit meint: Das Ende der Suche nach einer „Insel der Seligen“ in der Enttäuschung über ein „Pseudo-Utopia“? <sup>16</sup> Die Kritik des „Deutschlandradios Kultur“ findet es bei allem Lob nur enttäuschend, „dass Maries Erfahrungen in Archanu und alle weltanschaulichen Auseinandersetzungen am Ende nur als Folie für eine absehbare Liebesgeschichte dienen“. <sup>17</sup>

Ulla Lenze bringt in ihrem Buch die religiöse Suche der heutigen Jugend zum Ausdruck. Maries Augen werfen einen ernüchternden Blick auf die Generation ihrer Eltern: Deren Vertreter pflegen fraglos ihren Lifestyle, haben in ihrem Atheismus traurig vor den ehemals eigenen drängenden Fragen und Ansprüchen resi-

gniert oder es sich gemütlich eingerichtet in ihren kraftlos gewordenen Utopien, blind gegenüber den problematischen sozialen Verhältnissen, in denen sie leben. Marie steht für eine Generation, der die Welt der Eltern keine adäquaten Angebote zu bieten hat in ihrer unbestimmten existentiellen Hoffnung, dass es etwas gibt, das sie übersteigt. Was anderes soll dieser Jugend bleiben, als immer weiter zu suchen und sich selbst mühsam Antworten zu buchstabieren, die ihren Hunger doch nicht stillen können? Der christliche Glaube gerät nur in der neureligiösen Gestalt einer nicht näher bekannten „Jesus-Sekte“ als Kuriosität und romantischer Jugendtraum des Atheisten Ganto in Maries Blick. Deutlich wird an der Figur des Weltanschauungsbeauftragten Ganto auch, wie entscheidend persönliche Beziehungen für die religiöse Suche sein können. Aus der Sicht evangelischer Beratung in Weltanschauungsfragen kann Ulla Lenzes Roman durchaus auch als ein Plädoyer gelesen werden, nicht wie Ganto auf eigenes religiöses Fragen und Antworten zu verzichten.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. [www.auroville.org](http://www.auroville.org).

<sup>2</sup> Vgl. Reinhart Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen*, Stuttgart 1980, 61.

<sup>3</sup> „Auroville. From Utopia to Reality“ (Auroville. Zwischen Utopie und Wirklichkeit) von Laurence Bolomey und Harry Häner, RTSI, Schweiz 2002.

<sup>4</sup> Vgl. Reinhart Hummel, *Gurus in Ost und West. Hintergründe, Erfahrungen, Kriterien*, Stuttgart 1984, 63.

<sup>5</sup> [www.auroville.org/vision/ma.htm](http://www.auroville.org/vision/ma.htm); eigene Übersetzung.

<sup>6</sup> Die „Mutter“, zitiert von R. Hummel, *Indische Mission*, a.a.O., 63.

<sup>7</sup> Ebd., 64.

<sup>8</sup> „1. Auroville belongs to nobody in particular. Auroville belongs to humanity as a whole. But to live in Auroville, one must be the willing servitor of the Divine Consciousness. 2. Auroville will be the place of an unending education, of constant progress, and a youth that never ages. 3. Auroville wants to be the

bridge between the past and the future. Taking advantage of all discoveries from without and from within, Auroville will boldly spring towards future realisations. 4. Auroville will be a site of material and spiritual researches for a living embodiment of an actual Human Unity“ ([www.auroville-international.org/index.php/avi/the-auroville-charter](http://www.auroville-international.org/index.php/avi/the-auroville-charter)).

<sup>9</sup> R. Hummel, *Indische Mission*, a.a.O., 61.

<sup>10</sup> Vgl. [www.auroville.org/society/av\\_population.htm](http://www.auroville.org/society/av_population.htm).

<sup>11</sup> „Auroville. From Utopia to Reality“, a.a.O.

<sup>12</sup> R. Hummel, *Indische Mission*, a.a.O., 62.

<sup>13</sup> Vgl. R. Hummel, *Gurus*, a.a.O., 64.

<sup>14</sup> <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/newsnight/7413982.stm>.

<sup>15</sup> Sprich mit deinem Sektenbeauftragten, in: *FAZ* vom 11.9.2008, 32.

<sup>16</sup> Paradiesträume. Ulla Lenzes Roman „Archanu“, in: *NZZ* vom 29.11.2008

<sup>17</sup> Leben in der Modellstadt, Ulla Lenze, Archanu, *Radiofeuilleton*, 19.9.2008 ([www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/848713/](http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/848713/)).

# INFORMATIONEN

## SCIENTOLOGY

### **Zum Scientology-Prozess in Frankreich.**

(Letzter Bericht: 10/2009, 390) Breites Medienecho hat eine gerichtliche Entscheidung zu Scientology in Frankreich ausgelöst. Zwei wichtige Einrichtungen der Scientology-Organisation, die „Association spirituelle de l'Eglise de Scientology Celebrity Centre“ und die Buchhandlung „Scientologie Espace Libraire“, wurden zusammen mit sechs persönlich angeklagten Scientologen wegen Betrugs und krimineller Bandenbildung verurteilt. Als weiterer Punkt, der allerdings nicht in allen Fällen relevant wurde, ging es um den illegalen Vertrieb pharmazeutischer Produkte im Zusammenhang mit der Bereitstellung von „Vitamin“-Präparaten im Rahmen eines „Reinigungsprogramms“.

Das Urteil geht auf die Klagen von zwei ehemaligen Scientology-Mitgliedern zurück, die zwischen 1997 und 1999 Angebote der Organisation wahrgenommen hatten. Ursprünglich hatten sechs ehemalige Mitglieder geklagt, doch vier zogen die Klage später zurück, vermutlich aufgrund außergerichtlicher Einigungen. Bei den zwei eingereichten Klagen steht der Vorwurf im Vordergrund, die beiden oben genannten Scientology-Einrichtungen hätten in betrügerischer Absicht suggeriert, den Klägern mit ihrem Angebot helfen zu können. In einem Fall geht es um eine Frau, der im Zusammenhang mit psychischen Problemen eine Verbesserung der persönlichen Befindlichkeit in Aussicht gestellt wurde. Der zweite Kläger, Geschäftsführer einer Firma, bezieht sich auf ein Ausbildungsprogramm, das zum Führen eines Unternehmens hätte befähigen sollen. Beide meinen, dass es der Organisation in Wirklichkeit nur um die ei-

gene Bereicherung gegangen sei. Sie fühlen sich um 21 000 Euro bzw. 49 500 Euro betrogen, die sie für Kurse, Bücher und Medikamente ausgegeben haben.

Der Antrag der Staatsanwaltschaft sah die Zahlung von Geldstrafen in Höhe von vier Millionen Euro und die Auflösung der Strukturen der beklagten Parteien vor, was das faktische Ende der legalen Tätigkeit zweier wichtiger Scientology-Einrichtungen bedeutet hätte. Das Gericht verhängte nun Geldstrafen von insgesamt 600 000 Euro und Bewährungsstrafen für vier Führungsmitglieder, unter anderem für den Gründer und Vorstand von Scientology in Frankreich, Alain Rosenberg.

Dass das ursprünglich angestrebte Ziel der Auflösung nicht erreicht werden konnte, hängt auch mit einem Ereignis zusammen, das im Vorfeld des Urteils bereits Gegenstand medialer Berichterstattung war. Im Laufe der Verhandlung stellte sich nämlich heraus, dass die Auflösung einer Organisation aufgrund des Vorwurfs eines bandenmäßigen Betrugs nicht mehr möglich war, und zwar wegen einer bislang unbemerkten Gesetzesänderung vom Mai 2009, die im Zuge einer größeren Verwaltungsreform vollzogen worden war. In diesem Zusammenhang wurde sogar der Verdacht geäußert, dass Scientology selbst die Behörden und die Nationalversammlung unterwandert hätte, um die Gesetzesänderung zu erreichen. Solche Gerüchte konnten allerdings in keinem Punkt bewiesen werden.

Scientology hat gegen das Urteil Berufung eingelegt. Ihr Anwalt, Patrick Maisonneuve, will die Organisation von jeglichem Verdacht befreien. In der medialen Wahrnehmung wird zweierlei deutlich: Einerseits werden der Prozess und sein Ausgang als „Erfolg“ gegenüber Scientology bezeichnet: So sprach der Anwalt der Kläger von einer geradezu „historischen Entscheidung“, weil zwei Einrichtungen

von Scientology das erste Mal eine Verurteilung aufgrund bandenmäßig organisierter Betrugs erfuhr. Andererseits wird darauf hingewiesen, dass die Urteile eher mild ausgefallen seien und vor allem das ursprünglich propagierte Ziel einer Auflösung nicht erreicht wurde. Dabei stellt sich allerdings die Frage, was diese hätte bringen sollen. Darauf nahmen übrigens auch die Richter Bezug. Sie wiesen darauf hin, dass die ursprünglich angestrebte Auflösung womöglich zu einem Abdrängen in die Illegalität und zu einem Gang in den Untergrund mit all den problematischen Konsequenzen geführt hätte.

Franz Winter, Wien

#### NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

**Widersprüchliche Entwicklungen.** (Letzter Bericht: 7/2009, 268ff) Versucht man, den unübersehbaren Öffnungskurs der Neuapostolischen Kirche (NAK) zum jetzigen Zeitpunkt einzuschätzen, stellt man fest, dass widersprüchliche Tendenzen keine eindeutige Zukunftsprognose zulassen.

Vielorts hat sich eine gute Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen eingestellt. Die NAK genießt mittlerweile in sechs örtlichen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen (ACKs) den Status der Gastmitgliedschaft, nämlich in Memmingen (seit 2006), Aschaffenburg (seit 2007), Hameln und Marburg (seit 2008) sowie in Halle/Saale und Göttingen (seit 2009). Allerdings verhält sich die Bundes-ACK zurückhaltend. Derzeit finden keine Sondierungs- oder Aufnahmegespräche statt.

Im Hinblick auf die Gemeindepraxis sind dogmatische Lockerungen festzustellen. In zwei längeren Artikeln der Mitgliederschrift „Unsere Familie“ wurde die Nützlichkeit einer Psychotherapie bei einer Angststörung (18/2009) oder einer Depression (20/2009) aufgezeigt. Bei ent-

sprechenden Warnzeichen sollten auch Amtsträger Fachleute konsultieren, so der Ratschlag. Eigene Seelsorger sollten nicht zu lange damit überfordert werden. Ein weiterer Hinweis auf dogmatische Lockerungen: Die Gebietskirche der NAK Nordrhein-Westfalen erarbeitet derzeit die Anleitung zu einem Segensgebet für gleichgeschlechtliche Partnerschaften, was für konservative Protestanten oder Freikirchen nach wie vor ein Tabu darstellt.

Seit dem Informationsabend in Uster (2006) ist die NAK konsequent darum bemüht, ihren Exklusivitätsanspruch zu relativieren. Schaut man sich daraufhin „Unsere Familie“ an, wird das Apostelamt heute als „heilsvermittelnd“ bezeichnet, aber nicht mehr – wie in früheren Jahren – als „heilsnotwendig“. Trotzdem enthalten die letzten Ausgaben von „Unsere Familie“ Aussagen, denen ein exklusives Amtsverständnis zugrunde liegt. Einem solchen Amtsverständnis muss aus evangelischer Sicht widersprochen werden.

Wenn es heißt, neue Offenbarungen Gottes durch das Apostelamt seien nicht ausgeschlossen (Unsere Familie 13/2009, 36), widerspricht das der Aussage im Hebräerbrief (1,2), wonach die Selbstmitteilung Gottes durch seinen Sohn abgeschlossen ist. Als wichtigstes Beispiel für die neuen Offenbarungen durch die Apostel wird die Lehre von der Heilsvermittlung für Entschlafene genannt. Diese muss aus evangelischer Sicht abgelehnt werden, weil zahlreiche neutestamentliche Stellen die Bedeutung der Entscheidungsfreiheit für oder gegen ein Leben mit Gott zu Lebzeiten (!) betonen.

Ohne Zweifel ist die NAK in Bewegung. Deshalb hängt viel von dem angekündigten neuen Katechismus ab, der die aktuellen Lehrveränderungen in ein dogmatisches Gesamtbild einfügen muss. Ob die Reise näher zur Gemeinschaft ökumenischer Kirchen hin oder weiter weg führt,

wird nach den dortigen Ausführungen zum Apostelamt, zum Schriftverständnis, zur Eschatologie und zur eigenen Geschichtsaufarbeitung zu entscheiden sein.

Michael Utsch

## ISLAM

### **Aufmerksamkeit für Muhammad Asad.**

Man spricht schon von einer Muhammad Asad Renaissance. In den Kinos ist jetzt der bereits im Vorfeld viel beachtete Dokumentarfilm „Der Weg nach Mekka – Die Reise des Muhammad Asad“ von Georg Misch zu sehen. Im Patmos-Verlag sind soeben das Hauptwerk des Gelehrten (Die Botschaft des Koran – Übersetzung und Kommentar, aus dem Englischen übertragen von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn) und seine spirituelle Autobiographie (Der Weg nach Mekka) erschienen. Muhammad Asad sei „das Geschenk Europas an den Islam“, so Murad Wilfried Hofmann anlässlich eines Podiumsgesprächs zur Buchvorstellung in Berlin, wo er als Schüler des 1992 verstorbenen Gelehrten vorgestellt, ja geradezu als sein Vermächtnisverwalter gefeiert wurde. Vielleicht hätte es zutreffender lauten müssen: Asad könnte ein Geschenk Europas an den Islam sein, so er denn mehr Beachtung in der islamischen Welt fände. Einer der bemerkenswertesten islamischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts ist Leopold Weiss alias Muhammad Asad (1900-1992) zweifellos, der als Nahost-Korrespondent der „Frankfurter Zeitung“ begann und im Laufe seines langen Lebens zum bedeutenden Kulturvermittler und Wegbereiter für einen Dialog zwischen dem Islam und dem Westen wurde. Leopold Weiss wurde 1900 im galizischen Lemberg in eine jüdische Akademikerfamilie geboren, nahm 1926 den Islam und damit den Namen Muhammad Asad

(„Löwe“) an, bereiste weite Teile der islamischen Welt und machte sich nicht nur als international anerkannter Diplomat, sondern besonders durch die enorm weit verbreitete englischsprachige Koranübersetzung samt Kommentar „The Message of the Qur’an“ (1980) einen Namen.

Nun liegt das Werk erstmals in deutscher Sprache vor. Nach großen Vorbildern wie Razi, Zamakhschari und Muhammad Abduh bietet Asad eine rationale bis rationalistische Koraninterpretation, die in reichhaltigen Fußnoten und Anhängen dokumentiert ist. Viele problematische Stellen werden metaphorisch oder auch psychologisierend gedeutet. So werden etwa die Dschinn (Geister) als geheimnisvolle Naturkräfte beschrieben, denen die menschliche Psyche ausgesetzt sei. Dennoch wurden gerade die rationalisierenden und kontextualisierenden Elemente seiner Auslegung kaum weiterverfolgt. In Saudi-Arabien, wo Asad lange gelebt hatte und Berater des saudischen Königshauses gewesen war, wurde sein Buch umgehend vernichtet.

Angesichts der Gelehrsamkeit Asads und der in seinem Werk sich anbietenden Diskussionspunkte zum Verständnis etwa der Koransymbolik oder der Scharia in der Moderne ist es schade, dass das erwähnte Podiumsgespräch zu einer oberflächlichen Werbeveranstaltung wurde. Die Moderation von Islamkonvertitin Kristiane Backer („Von MTV nach Mekka“) konnte (oder sollte?) dem auch nicht entgegenwirken. Sie bot Murad Hofmann ein Forum, das Peter Heine (Humboldt-Universität, Berlin) und Elmar Theveßen (ZDF) nahezu nur als Randfiguren zieren konnten.

Asads Beitrag zu einer sprachlich-kulturell genauen und historisch orientierten Lektüre des Korans ist damit noch nicht gewürdigt. In nächster Zeit ist in dieser Hinsicht jedoch sicherlich mehr zu erwarten.

Friedmann Eißler

# STICHWORT

## Atheismus

Für die heutige Gesellschaft gilt, dass beides gleichzeitig da ist: die Religion in ihren verschiedenen Ausformungen und die nicht weniger vielgestaltige und vielschichtige Religionskritik. Die Bestreitung der Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens begegnet dabei in doppelter Gestalt: als säkularer Humanismus einerseits und als religiöser Pluralismus andererseits, hervorgerufen durch die zunehmende Präsenz anderer Religionen.

In historischer Perspektive ist allerdings zu unterstreichen: Der Weg der Menschheit ist unumkehrbar. Der Atheismus ist nachgeborener Stiefbruder des Gottesglaubens. Er lebt vom Protest, vom Widerspruch, vom Bekenntnis zum Nichtglauben, vom Anti-Credo. „Der Herr ist kein Hirte.“ „Niemand hat die Welt geschaffen.“ „Es gibt kein Leben nach dem Tod.“ A-Theismus ist ein Relationsbegriff. Er bezieht sich auf eine wie auch immer geardete Vorstellung von Gott, die verneint wird. Insofern gibt es den Atheismus nicht ohne den Gottesglauben. Der neuzeitliche Atheismus entstand in Ländern und Gesellschaften, die durch das Christentum geprägt wurden. Er ist insofern ein Phänomen mit geographischen Begrenzungen, obgleich nichttheistische Überzeugungen auch in anderen Kulturen und im Zusammenhang nichtchristlicher Religionen verbreitet sind.

## Ausprägungen

Im europäischen Kontext haben sich unterschiedliche Ausprägungen atheistischer Bestreitungen Gottes herausgebildet. Seit der Aufklärung gibt es die Selbstbezeichnung „Atheist“, wengleich sich Auf-

klärungsphilosophen vielfach als Deisten verstanden. Klassische Vertreter des neuzeitlichen Atheismus sind Feuerbach, Marx, Freud und Nietzsche. Ludwig Feuerbach (1804-1872) sieht in der Anthropologie das Geheimnis der Theologie, plädiert für eine anthropologische „Reduktion“ der Religion und stellt Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen in den Vordergrund. Die Religionskritik von Karl Marx (1818-1883) versteht sich als Humanismus und stellt eine säkularisierte Form christlicher Eschatologie dar. Religion ist Ausdruck des Elends der Menschen, aber auch Protestation dagegen und mit einem gesellschaftlichen Revolutionsprogramm verbunden. Sigmund Freud (1856-1939) versteht die Religion als illusionäre Wunscherfüllung und kollektive Zwangsneurose. Friedrich Nietzsches (1844-1900) Nihilismus ist mit der Metapher vom Tode Gottes rezipiert worden. Der Nihilismus lehnt eine allgemeingültige Wertordnung und jeden religiösen Glauben ab und kann als die Konsequenz des Atheismus gesehen werden.

Folgende inhaltliche Grundtypen des Atheismus lassen sich unterscheiden: die Ablehnung Gottes im Namen der leidenden Kreatur (akkusarischer Atheismus mit Bezug auf die Theodizeefrage), die Ablehnung Gottes im Namen von Vernunft und Wissenschaft (Szientismus), im Namen der Natur (Naturalismus), im Namen des Menschen (Humanismus), im Namen des Lebens (Vitalismus), im Namen der Mündigkeit (psychologischer Atheismus), im Namen der Freiheit (Existentialismus). Hinzuweisen ist darüber hinaus auf den praktischen Atheismus und die Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Wahrheitsgewissheiten und einen methodischen Atheismus, der das wissenschaftliche Arbeiten bestimmt.

Neue atheistische Bewegungen, wie sie sich seit einigen Jahren mit Vehemenz zu

Wort melden, lassen sich angemessen nur auf dem Hintergrund fundamentalistischer Tendenzen in den Religionen begreifen. Der 11. September 2001 provoziert Debatten über problematische Seiten der Aufrichtung religiöser Autoritäten und den Zusammenprall der Kulturen (clash of civilizations). Gewaltpotenziale der Religionen rücken ins Zentrum der Wahrnehmung. Der Redeweise von der „Wiederkehr der Religion“ und der „Rückkehr der Religionen“ wird pointiert widersprochen. 2006 erscheint das Werk „The God Delusion“ („Der Gotteswahn“) von Richard Dawkins, in dem dieser sich als aggressiver Missionar des Atheismus vorstellt, der aus Gläubigen Atheisten machen möchte. Auf klassische Debatten über den Atheismus wird kaum Bezug genommen. Die Medienindustrie und ihre Rezipienten verleihen dem Buch höchste Aufmerksamkeit. In provozierender Sprache wird vorgetragen, dass naturwissenschaftliche Welterkenntnis vom Glauben wegführe, dass die Naturwissenschaften ein „Superhighway in Richtung Atheismus“ (Alister McGrath) seien. Im Namen der Wissenschaft möchte der neue Atheismus eine naturalistische und atheistische Weltanschauung zur Norm erheben.

Die Einsichten Charles Darwins (1809-1882) zur Entwicklung des Lebens – sein Geburtstag jährte sich am 12. Februar 2009 zum 200. Mal, sein für die Geschichte der Naturwissenschaften bedeutendes Hauptwerk „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl“ erschien 1859 – werden in den Rang einer naturalistischen Weltanschauung erhoben, was er selbst ausdrücklich ablehnte. In atheistischen Rezeptionen Darwins, die implizit auch an den materialistischen Monismus Ernst Haeckels (1834-1919) anknüpfen, wird seine Entdeckung zum „Darwin-Code“, der beansprucht, das Geheimnis des Lebens umfassend und voll-

ständig erklären zu können. Zahlreiche Vertreterinnen und Vertreter des neuen Atheismus blicken auf das gläubige Bewusstsein respektlos herab. Sie wähen sich im Status des Aufgeklärtseins und bezeichnen sich als „Brights“. Ein Bright (vom englischen „bright“: hell, klar, aufgeweckt) ist eine Person, die ein naturalistisches Weltverständnis vertritt und darum bemüht ist, diesem gesellschaftliche Anerkennung zu verschaffen. Der sogenannte neue Atheismus wird allerdings auch von großen Teilen des atheistischen Spektrums mit Skepsis und Ablehnung betrachtet.

Der religiös-weltanschauliche Pluralismus hat die Übergänge zwischen Religion und Religionskritik fließend gemacht und mit dazu beigetragen, dass sich zahlreiche religiös-säkulare Mischphänomene ausgebreitet haben. *Den* Atheismus gibt es genauso wenig wie *die* Religion. Der Versuch atheistischer Verbände zusammenzurücken wird kontrastiert von kontroversen Diskussionen darüber, was Atheismus, Humanismus, Konfessionsfreiheit eigentlich bedeuten. Das „Manifest des evolutionären Humanismus“, ein Orientierungsdokument für ein naturalistisches Weltverständnis, geschrieben im Auftrag der Giordano Bruno Stiftung, wird von anderen Atheisten heftig angegriffen. Die naturalistische Weltauffassung versteht das menschliche Ich als „Produkt neuronaler Prozesse“, die menschliche Freiheit als eine Illusion und geht davon aus, dass Geistiges auf Körperlichem beruhe. Religiöses Bewusstsein geht dieser Auffassung zufolge auf „Überaktivitäten im Schläfenlappen“ zurück. Andere Humanisten und Atheisten betonen dagegen die geistige Anknüpfung an Traditionen der Aufklärung (so zum Beispiel Herbert Schnädelbach und in anderer Weise Joachim Kahl) und beziehen sich teilweise auch auf das, was Humanismus als prägendes Phänomen in der europäischen Kulturge-

schichte bedeutet hat. Der Streit der „Humanisten“ zeigt: Freidenker, humanistische Verbände und überzeugte Atheisten haben bisher keineswegs geklärt, welches die grundlegenden und sie verbindenden Orientierungsperspektiven ihres Welt- und Menschenverständnisses sind. Begriffe wie Humanismus oder Naturalismus reichen nicht aus, um das Charakteristische der eigenen Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen.

### **Organisationen und Aktivitäten**

Auf internationaler Ebene ist die 1952 in Amsterdam gegründete „International Humanist and Ethical Union“ (IHEU) eine wichtige Organisation, die für einen wissenschaftlichen Humanismus, die strikte Trennung von Staat und Kirche und weltliche Riten als Religionsersatz eintritt. In Deutschland gibt es eine Vielzahl von Verbänden atheistischer, humanistischer und freidenkerischer Prägung. 2008 schlossen sich elf von ihnen in Berlin zu einer politischen Interessenvertretung zusammen und gaben sich den Namen „Koordinierungsrat säkularer Organisationen“ (KORSO): u. a. der Deutsche Freidenker Verband, der Humanistische Verband Deutschlands, der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten, der Verein Jugendweihe Deutschland, die Giordano Bruno Stiftung, die Humanistische Akademie Deutschlands. Freidenkerische Organisationen sehen sich gegenüber den christlichen Kirchen als benachteiligt an. In der zur Gründung des Koordinierungsrates verabschiedeten Resolution heißt es: „Mehr als ein Drittel der deutschen Bevölkerung ist derzeit konfessionsfrei. Mehr als drei Viertel der Konfessionsfreien orientieren sich an humanistischen Lebensvorstellungen. Diese Menschen haben in Deutschland keine angemessene Interessenvertretung. Der Koordinierungsrat sä-

kularer Organisationen ... will hier eine Wende herbeiführen.“

Die politischen Forderungen des Koordinierungsrates sind durch die Arbeit seiner Mitgliedsverbände vielfach bekannt. Unter anderem geht es ihnen um die „konsequente religiöse bzw. weltanschauliche Neutralität des Staates“, um ein „integratives Pflichtfach zur Wertevermittlung“ (wie „Ethik“ in Berlin und „LER“ in Brandenburg), darüber hinaus um die „Autonomie am Lebensende“ und die „volle rechtliche Gültigkeit von Patientenverfügungen“, um eine „Reform der öffentlichen Erinnerungs-, Gedenk- und Trauerkultur“, um „Respekt gegenüber den Formen der Fest- und Feierkultur säkularer Organisationen“. Bemerkenswert ist, mit welcher Zurückhaltung der Atheismusbegriff verwendet wird. Das Selbstverständnis wird unter anderem mit den vieldeutigen Begrifflichkeiten humanistisch, säkular, weltanschaulich ungebunden, aufgeklärt, autonom, konfessionsfrei zum Ausdruck gebracht.

Die Meinung und Überzeugung, dass der Koordinierungsrat mehr als ein Drittel der Bevölkerung vertritt, steht im Kontrast zu seinen Mitgliedszahlen und muss zurückgewiesen werden. Die atheistischen Organisationen verfügen nur über eine kleine Zahl von Mitgliedern und Anhängern (ca. 20 000). Zwar gibt es zahlreiche Menschen, die keiner Religion oder Weltanschauung angehören (mehr als 20 Millionen). Nur wenige von ihnen vertreten jedoch die weltanschaulichen und ethischen Orientierungen der sogenannten säkularen Organisationen.

1989 endete die staatlich reglementierte Verdrängung der Religion. In der Gesellschaft suchen atheistische Bewegungen jedoch neue Tätigkeitsfelder und Aufgabebereiche. In Berlin wurde 1993 der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) gegründet. Die Geschichte einzel-



ner seiner Mitglieder reicht ins 19. Jahrhundert zurück. Der HVD ist Mitglied in der IHEU und ruft seinem Selbstverständnis zufolge „alle Konfessionsfreien, Atheistinnen und Atheisten, Agnostikerinnen und Agnostiker, Freidenkerinnen und Freidenker sowie freigeistigen Menschen auf, im HVD ihre Interessen zu vertreten und gemeinsam für ein menschliches und solidarisches Miteinander in dieser Gesellschaft und im europäischen und weltweiten Maßstab zu arbeiten“. Einflussreich ist der Verband im Land Berlin, u. a. durch das Fach Lebenskunde, das als Alternative zum Religionsunterricht angeboten wird und dabei inzwischen mehr als 40 000 Schülerinnen und Schüler erreicht. Weitere Tätigkeitsfelder sind Jugendweihen, Kultur-, Bildungs-, Gesundheits-, und Sozialangebote. Gefordert und angestrebt wird eine umfassende Präsenz humanistischer Angebote parallel zu den Aktivitäten der Kirchen. Zugleich arbeitet der HVD daran, die Entfaltungsmöglichkeiten, die ihm in Berlin und Brandenburg gewährt werden, auf andere Bundesländer auszuweiten.

### **Christlicher Glaube und Atheismus**

Der Atheismus ist von christlichen Theologinnen und Theologen als Herausforderung für ihr Denken intensiv wahrgenommen und keineswegs nur abgewehrt worden. Sofern er auf problematische Ausformungen und Verzerrungen des Christlichen hinweist, wurde ihm zugestimmt. Er konnte als Fortsetzung der christlichen Entgötterung der Welt aufgefasst werden. Religionskritik, die darauf abzielt, fragwürdige Vermenschlichungen Gottes aufzuzeigen, hat ihre Berechtigung. Auch ein biblisch inspirierter Gottesglaube deckt die Zweideutigkeit von Religion und Religiosität auf. Man denke an die Geschichte vom Goldenen Kalb im 1. Buch Mose, an

die prophetische Kultkritik, an die von Jesus betonte Unterordnung der Religionsgesetze unter ihren humanen Zweck. Religion und Religiosität können unterdrücken und befreien, zerstören und heilen, verletzen und aufbauen. Zum christlichen Glauben gehört die unterscheidende Kritik an Religionsformen, die dem Anliegen eines auf Freiheit und Verantwortung zielenden Glaubens widersprechen.

Aufgeregte und ängstliche Reaktionen auf Provokationen des neuen Atheismus sind unangebracht. Es ist begrüßenswert, wenn die Gottesfrage auf die Tagesordnung öffentlicher Diskurse kommt. Angesichts der Argumente, die für den Nichtglauben ins Feld geführt werden, können Christinnen und Christen lernen, ihren Glauben begründend auszusprechen und einladend darzustellen. Weder die Existenz Gottes noch seine Nichtexistenz können aus der Perspektive wissenschaftlicher Weltkenntnis bewiesen werden. Die von Atheisten beanspruchte Rationalität ist keine überzeugende Beweisführung, sondern eine Missachtung der Grenzen menschlicher Vernunft.

Ähnliches ist allerdings auch zu Grenzüberschreitungen zu sagen, die im Namen des Glaubens vorgetragen werden. Aus der komplexen Struktur der Lebewesen und der Zielgerichtetheit der Natur lässt sich die göttliche Wirklichkeit nicht beweisen. Der evangelische Theologe Eberhard Jüngel formulierte treffend, dass Gott weltlich nicht notwendig sei, er sei „mehr als notwendig“, und brachte mit diesem Satz zum Ausdruck, dass eine ungebrochene und unmittelbare Anknüpfung an die Tradition der Gottesbeweise auch um der Sache des christlichen Glaubens willen verfehlt wäre. Der christliche Glaube weiß um die Verborgenheit Gottes in der Welt. Er weiß um den Alltagsatheismus und um die Anfechtung, die zur glaubenden Existenz gehört. Insofern steht das

Atheismusthema nicht außerhalb des christlichen und kirchlichen Lebens. Selbstverständlich gibt es Beispiele krankmachender Religiosität und den Missbrauch der Religion. Aber es gibt auch verletzende Religionslosigkeit. Die Abschaffung der Religion durch eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ war ein wichtiges politisches Programm der DDR-Diktatur. In seinem Buch „Abschaffung der Religion?“ spricht der Philosoph und Theologe Richard Schröder treffend von einem „wissenschaftlichen Fanatismus“, wie er in Dawkins’ „Gotteswahn“ begegnet. „Es kann nicht angehen, im 21. Jahrhundert von einer Welt ohne Religion zu schwärmen und einfach zu übergehen, auf welche Weise das im 20. Jahrhundert zum Programm geworden ist“ (12). Das Fundamentalismus- und Fanatismusproblem trifft den Atheismus nicht weniger als die Religionen. Die selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen Gewaltgeschichte ist auch für den Atheismus die Voraussetzung für seine Friedens- und Toleranzfähigkeit. Trotz der Ablehnung Gottes, trotz des Versuchs, die Welt ohne jeglichen Gottesbezug zu erklären und in ihr zu leben, bleibt die Frage, ob der Mensch sich wirklich so weit von Gott lösen kann, wie es im modernen Atheismus beansprucht wird. In seiner Erklärung zum ersten Gebot im großen Katechismus sagt Martin Luther in einer gewagten Formulierung: „Einen Gott haben heißt also nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, dass allein das Vertrauen und Glauben des Herzens etwas sowohl zu einem Gott als auch zu einem Abgott macht. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und Unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhauf

[zusammen], Glaube und Gott. Woran du nun, sage ich, dein Herz hängst und worauf du dich verlässt, das ist eigentlich dein Gott“ (BSLK 587: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, 595f). Demnach hat jeder seinen Gott. In diesem Sinne „glaubt“ jeder. Denn keiner kann darauf verzichten, sein Herz an etwas zu hängen, sein Vertrauen auf etwas zu setzen. Die vakante Stelle der Religion bleibt nicht leer. Die im ersten Gebot ausgesprochene Alternative „Gott oder Götter“ ist keineswegs überholt. Der Glaube an den dreieinigen Gott ergibt sich jedoch nicht aus der Analyse und der Wahrnehmung der *conditio humana*. Er bleibt auf die göttliche Selbstmitteilung angewiesen und verdankt ihr allein seine Gewissheit.

#### Literatur

- Dawkins, Richard, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007
- Figl, Johann, *Atheismus*, in: Baer, Harald u. a. (Hg.), *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg i. Br. 2005, 93-99
- Küng, Hans, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978
- McGrath, Alister mit Joanna Collicut McGrath, *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, Aßlar 2007
- Minois, Georges, *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Weimar 2000
- Murken, Sebastian (Hg.), *Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens“*, Marburg 2008
- Pöhlmann, Horst Georg / Mayer, Helmut / Spitzner, Ernst Ludwig, *Der Atheismus oder der Streit um Gott*, Gütersloh 2000 (1. Auflage 1977).
- Schröder, Richard, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg / Basel / Wien 2008

Reinhard Hempelmann

**Tilman Matthias Schröder, *Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich. Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie*, *Contubernium, Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 67*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, 561 Seiten, 90,00 Euro.**

Die Habilitationsschrift des Stuttgarter Hochschulpfarrers Tilman Schröder im Fach Kirchengeschichte ist eine Fundgrube für das Arbeitsfeld der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) und der evangelischen Weltanschauungsarbeit insgesamt. Allerdings ist die 2007 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommene Arbeit auch umfangreich und erfordert einige Lesezeit, wobei dem Autor glücklicherweise ein flüssiger Stil eigen ist. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich von der Reichsgründung 1871 bis zum Ersten Weltkrieg; dazu kommen die früheren Entwicklungen des 19. Jahrhunderts mit in den Blick.

Schon in der Einleitung entwirft der Autor ein Zeitbild, das merkwürdig aktuell anmutet, wenn er davon berichtet, wie der Vorsitzende der Preußischen Akademie der Wissenschaften und Rektor der Universität Berlin, Emil Du Bois-Reymond, am 25. Januar 1883 das im Jahr zuvor verstorbene Akademiemitglied Charles Darwin würdigte. „Für mich ist Darwin der Kopernikus der organischen Welt“, stellte Du Bois-Reymond fest. Er löste damit eine Flut von Schmähungen der „reaktionären und klerikalen Organe“ aus, wie der Laudator danach klagte. Der Berliner Hof- und Domprediger Adolf Stoecker brachte

die Sache ins Preußische Abgeordnetenhaus und wurde in seiner Empörung von der katholischen Zentrumsparterie unterstützt. Allerdings hatte der politische Sturm für Du Bois-Reymond keine Folgen. Kaum ein Naturwissenschaftler zweifelte damals noch ernsthaft an Darwins Abstammungstheorie. Und an seiner Selektionstheorie (der kausalen Erklärung für die Evolution) zweifelten so viele, dass man mit Angriffen auf sie wenig Aufmerksamkeit erregen konnte. Zu den Zweiflern gehörte auch Rudolf Virchow, zusammen mit Hermann von Helmholtz sicherlich der einflussreichste Naturwissenschaftler seiner Zeit. Virchow schaltete sich mit einer auch aus heutiger Sicht klugen und ausgewogenen Entgegnung an Stoecker in die Debatte ein. Er begründete die Notwendigkeit einer „mechanistischen“ Sicht für die Naturwissenschaft und führte aus, dass daraus kein Materialismus und keine Religionskritik folge, womit er sich von seinem Zeitgenossen Ernst Haeckel abgrenzte. Virchow nahm sich mit Recht heraus, den Theologen Stoecker theologisch zu belehren, indem er ihn darauf verwies, dass eine zeitgemäße Exegese des biblischen Schöpfungsberichts an Lehre und Praxis des Christentums nichts ändere.

Solche oder ähnliche Debatten werden zwar in deutschen Parlamenten 2009 nicht mehr ausgetragen, wohl aber in den USA. Das Abgeordnetenhaus des Staates Utah kam 2006 in einer Debatte um den Kreationismus zu dem Ergebnis, dass Gott kein Problem mit der Naturwissenschaft habe. Die Repräsentanten von Utah mögen damit ebenso richtig liegen wie Virchow vor mehr als 120 Jahren. Aber die protestantische Theologie der Kaiserzeit hatte sehr wohl ein Problem mit der Naturwissenschaft. Sie konnte von ihrer Ausrichtung her nicht gegen die Wissenschaftsfreiheit sein – das war aus konfes-

sioneller Perspektive Sache der römischen Konkurrenz –, aber mit den Resultaten dieser Freiheit hatte sie einige Mühe.

Der Hintergrund des apologetischen Engagements der Theologen vor und um 1900 war ein phänomenaler Aufstieg der deutschen Naturwissenschaft aus der provinziellen Rückständigkeit des frühen 19. Jahrhunderts zu einer historisch einmaligen, weltweiten Vormachtstellung. Das „Zeitalter der Wissenschaft“, das von Du Bois-Reymond euphorisch ausgerufen wurde, sorgte einerseits für nationalen Stolz im „verspäteten“ deutschen Nationalstaat, andererseits aber auch für kulturelle und politische Spannungen. Das umfangreiche, kirchengeschichtlich zentrale Kapitel 2 schildert ab Seite 41 diese Entwicklung und ihre kulturellen Folgen anhand der jährlichen Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte, einer 1822 von Lorenz Oken gegründeten Vereinigung, deren Treffen über Jahrzehnte Tausende von Teilnehmern anzogen. Die ausführliche, mit interessanten und nicht selten amüsanten Details angereicherte Schilderung dieser jährlichen Großereignisse sträubt sich gegen eine Kurzfassung, man muss sich die Zeit zum Nachlesen nehmen. Erwähnt sei nur der in der Sitzung von 1854 in Göttingen ausgetragene „Materialismusstreit“, der die ganze (gebildete) Nation beschäftigte (57ff). Der bereits erwähnte Emil Du Bois-Reymond wies demgegenüber in seiner Rede „Ueber die Grenzen des Naturerkennens“ von 1872 einen Weg der Versöhnung. Was er „methodischen Materialismus“ nannte, heißt heute „methodischer Naturalismus“ und gilt als Grundlage der Forschung, ohne dass daraus (so Du Bois-Reymond) ein naturwissenschaftlicher Weltanschauungsanspruch folgt. Anschließend stellt Schröder die bekannten Biographien von Rudolf Virchow und Ernst Haeckel in den Zusammenhang der

Sitzungen, die von der prägenden Persönlichkeit Virchows über Jahrzehnte dominiert wurden. Im Kulturkampf gegen die katholische Kirche spielte er eine wichtige Rolle, indem er die Autorität der Naturwissenschaft auf Seiten von Staat und Protestantismus gegen den Ultramontanismus mobilisierte. Auf der Versammlung von 1877 in München kam es zum Showdown zwischen dem „zahmen“ Darwinisten Virchow, und dem „wildem“ Darwinisten Haeckel, dessen Religionskritik Virchow für unbegründet und politisch gefährlich hielt. Im Nachhinein geurteilt behielt Haeckel naturwissenschaftlich schließlich mehr oder weniger Recht, aber philosophisch und politisch hatte Virchow, obwohl selbst Materialist, die besseren Argumente. Das ist ein Fazit, das vermutlich auch für Haeckels späten Nachfolger Richard Dawkins gelten dürfte.

Der Autor entfaltet die Landschaft der apologetischen Reaktionen des Protestantismus in Kapitel 3 (177ff) unter dem Titel „Die herausgeforderte Theologie“ immer wieder auch am Beispiel des Umgangs mit Charles Darwins Werk. Er macht deutlich, wie stark erkenntnistheoretisch (Albrecht Ritschl) und weltanschaulich-systematisch die damalige Theologie ausgerichtet war und wie weit die Anerkennung der Naturwissenschaft in ihrem eigenen Recht gediehen war, aber auch, wie stark diese Linie durch die politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts abgebrochen wurde. Einige Namen und Stichworte dazu: Auf den Seiten 185ff wird der „Berliner Kirchenstreit“ nach 1860 behandelt, in dem deutlich wurde, wie schwer sich weite Teile des Protestantismus damit taten, dass Wissenschaft und Technik, ebenso wie die politische Liberalisierung, eine einheitliche Weltanschauung als Grundlage von Kirche und Staat nicht mehr erlaubten.

Auf den Seiten 244ff wird beschrieben, wie sehr das „Zauberwort Entwicklung“ um die Jahrhundertwende die Theologie beschäftigte, und zwar sowohl stammesgeschichtlich im Sinne Darwins als auch in Bezug auf die individuelle Entwicklung. Der Vitalismus (später Neovitalismus nach Hans Driesch) schien es zu erlauben, entgegen dem Votum Virchows und gegen Haeckel einen wesenhaften Unterschied zwischen der belebten und der unbelebten Natur zu konstruieren und „mechanistische“ Erklärungen zu verwerfen. Manche Theologen folgten dem Theosophen Hans Driesch, der auf den Darwinismus zuversichtlich „Leichenreden“ hielt – vorschnell, denn die Triumphe der Selektionstheorie standen mit dem Aufstieg der molekularen Genetik erst noch bevor. Mausestot war danach nicht der Darwinismus, sondern der Vitalismus. Das konnte allerdings vor 1914 niemand wissen.

Ernst Haeckels „Welrättsel“ (287ff) machte den Monismus selbst zu einer Art Religion und verschob die Debatte auf eine andere Ebene. Sie wird von Schröder ebenso aufgenommen wie die Beiträge von Rudolf Otto (314ff) und Karl Heim (332ff) zum Thema „Theologie und Naturwissenschaft“ im engeren Sinn. Letztere stehen unter der Überschrift „Neue Versuche der Verständigung“, die Fortschritte signalisiert, so dass das theologische Bemühen der Zeit jedenfalls nicht als vergeblich gelten kann.

Schließlich muss noch Kapitel 4 (381ff) erwähnt werden, das den „Weltanschauungskampf“ um Glaube und Naturwissenschaft anhand von Ernst Haeckels Monistenbund, der freireligiösen Bewegung und der protestantischen Apotheetik zwischen 1900 und 1918 beschreibt. 1880/81 entstand aus mehreren Vorgängergruppen der Internationale bzw. Deutsche Freidenkerbund. 1906 gründete der zwei Jahre

zuvor auf dem Internationalen Freidenkerkongress in Rom zum „Gegenpapst“ ausgerufenen Ernst Haeckel in Jena den Deutschen Monistenbund. Zahlenmäßig blieb der Bund auf einige Tausend Mitglieder beschränkt. Doch er provozierte apologetische Reaktionen, die mit einer heute kaum mehr vorstellbaren Leidenschaft der „Volksaufklärung“ verbunden waren.

Der von Eberhard Dennert ins Leben gerufene Keplerbund verbreitete sowohl apologetische Schriften für die Diskussion der Gebildeten als auch Material für die naturwissenschaftliche Allgemeinbildung. Bernhard Bavink gelang es später, ihn zu einer Plattform des Dialogs zwischen Naturwissenschaft, Theologie und Philosophie zu machen. Die prägenden Gestalten des „Weltanschauungskampfs“ Eberhard Dennert und Bernhard Bavink sind heute vergessen, ihr Werk (und ihr Bund) überstanden die Zeit des Nationalsozialismus nicht. Dass ihr „Weltanschauungskampf“ dennoch mit den heutigen Themen der EZW viel zu tun hat, wurde bereits angemerkt und bedarf keiner näheren Begründung.

Jedenfalls wird das von Schröder selbst formulierte Ziel seiner Untersuchung, „die Gesamtentwicklung des beiderseitigen Verhältnisses im deutschen Kaiserreich darzustellen und die jeweiligen naturwissenschaftlichen und theologischen Positionen herauszuarbeiten“ (15), mehr als erreicht. Seine Wanderschaft durch die Jahrzehnte gelehrter Debatten, auf die der Autor den Leser mitnimmt, macht einerseits deutlich, wie viele der Fragestellungen und Orientierungen, mit denen die kirchliche Weltanschauungsarbeit heute noch zu tun hat, in der Kaiserzeit bereits angelegt wurden. Die Zerstückelung der Moderne in abgegrenzte Epochen von der Spät- zur Postmoderne verliert entsprechend an Plausibilität. Allerdings wird ebenso deutlich, wie offensiv, wie zu-

kunftsgewiss, trotz der kulturellen Verunsicherung im Fin de siècle, der Wissenschaftsglaube damals noch auftrat und wie defensiv ausgerichtet der heutige „neue Atheismus“ im Vergleich daherkommt, obwohl man seine Themen und Thesen teilweise kaum von denen Ernst Haeckels und Ludwig Büchners („Kraft und Stoff“) unterscheiden könnte. Auch Richard Dawkins ruft das kommende Zeitalter der Wissenschaft aus, auch er sagt das Ende der Religion voraus. Aber er bewegt sich, im Unterschied zu Du Bois-Reymond und Ernst Haeckel, damit nicht an der Spitze der Forschung, sondern eher am Rand der Clownerie.

Nebenbei: Dass der Begriff „Weltanschauung“ in der heutigen Bedeutung – den er auch im „Firmennamen“ der EZW hat – aus der Epoche des „Weltanschauungskampfes“ stammt, wird bereits auf den Seiten 9ff erläutert. Im Unterschied zum Sprachgebrauch der Romantik setzt er nämlich Weltanschauungen im Plural voraus und weist auf eine Kultur hin, in der unterschiedliche Sinn- und Existenzdeutungen um öffentliche Geltung ringen. Erst als um 1900 eine einheitliche, christliche Sicht von Mensch und Welt nicht mehr angenommen werden konnte, wurden Weltanschauungen bedeutsam – nicht zuletzt für die protestantische Theologie. Sie sind es heute mehr denn je.

Hansjörg Hemminger, Stuttgart

**Tudor Parfitt, *The Lost Tribes of Israel. The History of a Myth*, Phoenix House, London 2004, 310 Seiten, 8,99 Pfund.**

Das englischsprachige Buch liegt seit 2004 bereits in zweiter Auflage vor. Das darin behandelte – weithin unterschätzte – Thema bleibt für die Erforschung der modernen Religionsgeschichte von aktueller Bedeutung.

Die Frage nach dem Verbleib der zehn Stämme des von den Assyrern zerstörten israelitischen Nordreiches wirkt auf den ersten Blick antiquarisch und randständig. Die Studie des englischen Judaisten Tudor Parfitt vermittelt dem Leser jedoch einen Vorstellungshorizont, der im protestantisch-angelsächsischen Kulturkreis und in jüdisch-orthodoxen Milieus nachhaltige Wirkung entfaltete.

Im einleitenden Kapitel stellt der Verfasser die Entwicklungsgeschichte der „Britisch-Israel-Theorie“ vom Ausgangspunkt der alttestamentlichen Propheten über die Apokryphen und Targum Pseudo-Jonathan bis ins Mittelalter hinein vor. Parfitt bezeichnet diese Theorie als Mythos. In den folgenden elf Kapiteln legt er unter der Prämisse chronologischer wie geographischer Aspekte die breite Wirkungsgeschichte dieses Mythos dar, die mit der Entdeckung Amerikas einsetzte und zwischen 1880 und 1930 ihren Höhepunkt erreichte. Zu Beginn steht der Versuch, die neu entdeckte Welt in das bestehende mittelalterlich-biblische Weltbild einzubinden, woran die Identifizierung der indigenen Bevölkerung mit den verschollenen jüdischen Stämmen entscheidenden Anteil hatte.

Prägend wirkten dabei Ideen, die besonders im Gefolge des englischen Puritanismus aufkamen. Endzeitliche Erwartungen wurden dort mit der Sammlung der zehn Stämme verbunden. Der Vorstellungskomplex amalgamierte sich mit mittelalterlichen Genealogien über den Ursprung von Briten und Iren. Aus diesem Konglomerat entstand im 19. Jahrhundert die „Britisch-Israel-Bewegung“, die die Briten und US-Amerikaner als Nachkommen der zehn Stämme interpretierte. Der Mythos übernahm hier die Funktion, die Angelsachsen als Herrenvolk und den Imperialismus als Teil der göttlichen Vorhersehung zu glorifizieren. In britischen Kolonien adaptier-

ten indes christianisierte Völker, die oft zugleich im Dienst der Kolonialmacht standen, den Mythos in Bezug auf sich selbst. Auf diese Weise wurde die heilige Geschichte der Kolonialmacht aufgenommen und die Würde der Ahnen gewahrt. In Nordindien entwickelten sich daraus in jüngster Vergangenheit Konversionen zum Judentum und eine regulierte Auswanderung nach Israel.

Darüber hinaus erwies der Mythos für die Mormonen eine religionsbildende Kraft, nimmt doch hier die Sammlung der zehn Stämme den Rang eines Glaubensartikels ein. In Japan wiederum erzeugte er eine Mischreligion aus Schintoismus und Judentum, bei der sich die Berufung auf den jüdischen Ursprung Nippons mit der Idee einer nationalen Wiedergeburt verbindet. Das Postulat einer jüdischen Abstammung im islamischen Raum behandelt Parfitt rein deskriptiv. Für Erstaunen sorgen bei der Lektüre die zahlreichen Belege aus Afghanistan, wobei der mit den Taliban sympathisierende Stamm der Paschtunen ausdrücklich hervorgehoben wird.

In der jüdischen Diaspora ist bis in die Moderne ein enger Zusammenhang zwischen Verfolgungssituationen und der Suche nach den zehn Stämmen zu beobachten. Mit der Gründung des Staates Israel und insbesondere nach dem Sechstagekrieg mit der Einnahme Jerusalems hat sich die Britisch-Israel-Theorie mit fundamentalistisch-messianischen Naherwartungen verbunden. 1975 wurde die Organisation Amishav zum Zweck der Auffindung und Rückführung der zehn Stämme etabliert, die zugleich mit der Siedlerbewegung in Verbindung steht. In traditionellen Zusammenhängen ist indes die Deutung der äthiopischen Falaschas als Nachkommen des Stammes Dan und ihre Evakuierung durch die israelische Armee zu verorten.

Parfitts Studie gibt dem Leser einen fundierten und unterhaltsamen Überblick über Entwicklung, Verbreitung und Funktion des Mythos der verlorenen zehn Stämme. Der Autor weist ihn als Aspekt in der Religionsgeschichte der Moderne auf, in dem eschatologische Hoffnungen und religiös-politische Ideen ihren Ausdruck finden. Zugleich weist der Autor darauf hin, dass dieser Mythos in der Zeit des Kolonialismus ein Mittel war, fremde Völker in europäische Vorstellungen zu integrieren. Leitend war dabei nicht das Verstehen, sondern die Projektion.

Robert Giesecke, Schöningen

**Armin Geus, Stefan Etzel (Hg.), Gegen die feige Neutralität. Beiträge zur Islamkritik, Basilisken-Presse, Marburg 2008, 276 Seiten, 24 Euro.**

Es hat lange gedauert. Aber seit der Aufklärung ist dann doch die Erkenntnis in das Bewusstsein vieler Christen eingesickert, dass sowohl die allgemeine Religionskritik als auch die spezielle Kritik an Christentum und Kirche nicht zum Nachteil des Glaubens sein müssen. Im Gegenteil, der Verzicht auf eine angemessene Behandlung von Religionskritik macht Gläubige dumpf und selbstzufrieden. In diesem Zusammenhang ist auch die spezielle Kritik einer nichtchristlichen Religion, die Islamkritik, von grundsätzlichem Interesse.

Der Titel des Sammelbandes „Gegen die feige Neutralität“ macht freilich deutlich, dass es noch um ganz anderes geht. Es geht hauptsächlich um eine Anklage der liberalen deutschen Gesellschaft. Eine inhaltliche Mitte der im Einzelnen sehr unterschiedlichen Beiträge kann man in der „Eurabien-These“ sehen: Die Immigration von Muslimen nach Europa drohe unseren Kontinent in einer Weise zu verän-

dern, dass Kultur und Religion mittelfristig durch den Islam bestimmt sein werden. Dabei seien, wie am Rande deutlich wird, neben der ihre Selbstauflösung betreibenden deutschen „Normalkultur“ auch die Kirchen „mit Blindheit und Realitätsverlust geschlagen“ (246). Als „trojanische Esel“ (138) würden sie den Islam auch noch nach Deutschland hineinragen – was aber insofern kein Wunder sei, da an ihren „schwindsüchtigen Gott“ (32, 34) ohnehin niemand mehr glaube. Angesichts geradezu apokalyptisch zu nennenden Textpassagen fühlt sich der Rezensent an die Selbstverbrennung des pensionierten evangelischen Pfarrers Roland Weißelberg 2006 in Erfurt erinnert, der als Grund die „Sorge vor der Ausbreitung des Islam“ angab.

Zu dem Band haben 25 Autoren beigetragen, teilweise mit illustren Namen, wie der Publizist Ralph Giordano, der Atheist Hubertus Mynarek, der Orientalist Tilman Nagel und der Schriftsteller Herbert Rosendorfer. Es sind aber auch weniger bekannte Personen dabei, z. B. der emeritierte katholische Fundamentaltheologe Aloysius Winter (zum Glück als einziger Theologe), ein Heavy-Metal-Musiker oder ein Fachschullehrer für Massage und Elektrotherapie.

Was die religionsdemographische Situation angeht, nähren Forschungen wie z. B. die von Michael Blume (<http://religionswissenschaft.twoday.net/stories/4520939>) oder Philip Jenkins keineswegs die Befürchtung, Europa würde von Muslimen überschwemmt. Allerdings darf man die Probleme des zunehmenden Einflusses des Islam auch nicht in Abrede stellen. Dass man aktiv einen Raum für die spezielle Religionskritik erhalten und im Interesse einer ernsthaften Auseinandersetzung um den Glauben sichern muss, hat etwa die Affäre Rushdie gezeigt. Aber gerade hier müsste eine seriöse Islamkritik die

Möglichkeit einer vermittelnden Beurteilung eröffnen, in der Kritik und Apologetik gegeneinander abgewogen werden. Dergleichen liegt aber jenseits des Horizontes des vorliegenden Bandes.

Gereon Vogel-Sedlmayr, Passau

## AUTOREN

*Dr. theol. Friedmann Eißler*, geb. 1964, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nicht-christliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

*PD Dr. theol. Dirk Evers*, geb. 1962, Pfarrer, Forschungs- und Studieninspektor am „Forum Scientiarum“ der Universität Tübingen.

*Robert U. Giesecke*, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evang.-Luth. Landeskirche in Braunschweig, Pfarrer in Schöningen.

*Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger*, geb. 1948, Weltanschauungsbeauftragter der Ev. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

*Dr. theol. Reinhard Hempelmann*, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlich-charismatisches Christentum.

*Claudia Knepper*, geb. 1973, evangelische Theologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

*Ansgar Martins*, geb. 1991, Schüler der Freien Waldorfschule in Mainz.

*Dr. phil. Michael Utsch*, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften, Psychoszene und Scientology.

*Dr. theol. Gereon Vogel-Sedlmayr*, geb. 1966, Pfarrer der Ev. Studentengemeinde der Universität Passau.

*DDr. phil. Franz Winter*, geb. 1971, Doktorat in Klassischer Philologie und Religionswissenschaft, Mitarbeiter der österreichischen Bundesstelle für Sektenfragen, Wien.

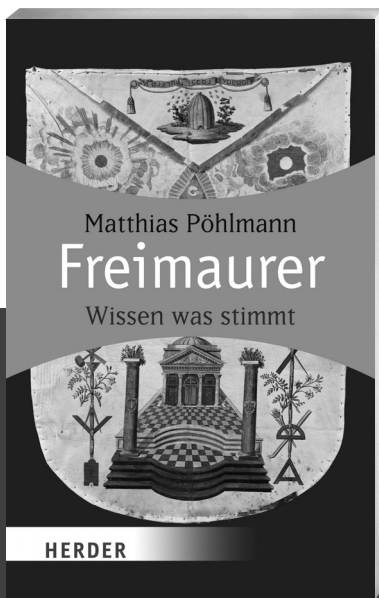


# Sind die Freimaurer gegen die Kirche?

Wahrheit und Legende einer „geheimen“ Organisation

Sind Freimaurer die heimlichen Drahtzieher des Weltgeschehens? Geht es ihnen um politische Macht und wirtschaftlichen Einfluss? Ein diffuser Verdacht prägt das Bild dieses obskur erscheinenden Geheimbundes. Was ist der Hintergrund solcher Vermutungen?

In jeder Buchhandlung  
oder unter [www.herder.de](http://www.herder.de)



**Matthias Pöhlmann | Freimaurer**  
Wissen was stimmt  
128 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-451-05964-3, € 7,95

**HERDER**

*Lesen ist Leben*

## IMPRESSUM

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

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

*Redaktion:* Matthias Pöhlmann, Ulrike Liebau  
E-Mail: [materialdienst@ezw-berlin.de](mailto:materialdienst@ezw-berlin.de)

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

*Verlag:* EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,  
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,  
EKK, Konto 660 000, BLZ 250 607 01.

*Anzeigen und Werbebeilagen:* Anzeiengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,  
Postfach 100253, 70002 Stuttgart,  
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.  
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.  
Es gilt die Preisliste Nr. 23 vom 1. 1. 2009.

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

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

*Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.



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

