

2/2023

Zeitschrift für Religion und Weltanschauung

Materialdienst
der Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

86. Jahrgang



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche
in Deutschland

INHALT

HAUPTARTIKEL

Martin Fritz

Naturalistische Heilsversprechen

Eine Auseinandersetzung mit der Lebensauffassung
des „evolutionären Humanismus“

83

IM BLICKPUNKT

Andreas Oelze

Die Erweckung Europas in Eimeldingen

Ein Bericht zur „Thron-Konferenz“ 2022

104

Melanie Hallensleben

Rassismus bei Rudolf Steiner?

Anthroposophie und Waldorfschulen in aller Munde

114

DOKUMENTATION

Sandra Kemp

„Ich mach mir die Welt, wie sie mir gefällt“

Eine Seminarwoche für Teilnehmende am Freiwilligendienst

123

INFORMATIONEN

Kirchen

Zwei Bistümer und eine Landeskirche finanzieren Studien
über geistlichen Missbrauch

128

Psychoszene

Satsang-Lehrer John de Ruiter verhaftet

131

Psychologie / Seelsorge

Glauben hilft heilen – neue empirische Belege

132

In eigener Sache

Kai Funkschmidt verabschiedet 133

Neue Online-Vorträge auf der Plattform „Relilab“ 135

STICHWORT

Rüdiger Braun

Koranexegese, frühislamisch 137

BÜCHER

Perry Schmidt-Leukel

Das himmlische Geflecht

Buddhismus und Christentum – ein anderer Vergleich 149

HAUPTARTIKEL

Martin Fritz

Naturalistische Heilsversprechen

Eine Auseinandersetzung mit der Lebensauffassung des „evolutionären Humanismus“

Der unüberschaubare Markt der populären Lebenshilfe- und Lebenskunstliteratur schöpft aus verschiedenen Quellen: In den einschlägigen Buchhandlungsregalen stehen psychologische, philosophische, religiöse und esoterische Ratgeber schieblich-friedlich nebeneinander. Oftmals mischen sich in den Werken des Genres auch unterschiedliche Orientierungsperspektiven. Aber eines ist allen gemein: Ob ausgesprochen oder unausgesprochen, ob mehr bewusst oder mehr unbewusst – immer liegt dem Rat für die Lebensführung eine (mehr oder weniger) bestimmte Weltanschauung zugrunde. Denn die Weise, wie ich mein Leben führe, hängt immer von einer Gesamtsicht von Welt und Leben ab, die dafür gleichsam den Rahmen bildet.

Im Jahre 2019 erschien bei Piper ein Buch von Michael Schmidt-Salomon mit dem verheißungsvollen Titel „Entspannt euch! Eine Philosophie der Gelassenheit“, das der besagten Literaturgattung zuzurechnen ist. Es hatte offenbar beachtlichen Erfolg, denn in kürzester Zeit wurde es mehrfach aufgelegt (auch als Taschenbuch), und der Verlag bietet es sogar als Hörbuch an.¹ Der Untertitel verrät die Untergattung dieses Lebenskunstbuches: Es tritt mit philosophischem Anspruch auf. Und auch der weltanschauliche Standpunkt ist bei diesem „Weisheitsbuch für das 21. Jahrhundert“ (Klappentext) schon dem freundlich hellbauen Umschlag zu entnehmen. Der „bekannte Philosoph“ (Klappentext), aus dessen Feder es stammt, ist als langjähriger Vorstandssprecher der Giordano-Bruno-Stiftung (gbs) tatsächlich kein Unbekannter, sondern „in Presse, Funk und Fernsehen“

¹ Die Seitenangaben im Haupttext beziehen sich auf die folgende Ausgabe: Michael Schmidt-Salomon: *Entspannt euch! Eine Philosophie der Gelassenheit*, München 42019. Bei YouTube ist auch eine Lesung des Autors verfügbar: www.youtube.com/watch?v=_bXK8gbwi0g&t=202s (Abruf der Internetseite: 1.3.2023). Das Buch ist eine populäre Zusammenfassung von Michael Schmidt-Salomon: *Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind*, München 2009. Die folgende Auseinandersetzung stützt sich im Wesentlichen auf die jüngere Veröffentlichung, die die Substanz der älteren gut wiedergibt.

(Klappentext) seit Jahren präsent.² Das besagte Amt verrät, welche Art von Philosophie das weltanschauliche Fundament des Buches abgibt – und hier liegt seine Besonderheit: Es ist die Weltsicht des von der gbs vertretenen säkularen Humanismus, dessen Potenzial als Wegweiser zu einem gelasseneren Leben vorgeführt werden soll. Genauer gesagt handelt es sich um einen Lebensratgeber aus der Perspektive des „evolutionären Humanismus“, den Schmidt-Salomon im Einklang mit der gbs seit Jahren propagiert. Das weckt Neugier. Welchen Rat, welche Weisheit für das Leben hat diese Weltanschauung zu bieten? Wie kann sie zu mehr Gelassenheit verhelfen?

„Evolutionärer Humanismus“ als Lebensanschauung

Aber zuerst ist kurz zu klären, was sich hinter der Positionsbezeichnung „evolutionärer Humanismus“ verbirgt. Im Kern handelt es sich um einen radikalen Naturalismus, der alles Sein in der Welt als geschlossenes System von naturgesetzlich-kausal ablaufenden Prozessen versteht.³ Abgesehen von dem damit verknüpften Atheismus bedeutet das für das menschliche Sein: Jedes der Naturseite des Menschseins entgegenstehende Prinzip, alles Geistige und/ oder Seelische, jede emphatische Freiheit eines individuellen Ich wird im Namen einer rigorosen naturwissenschaftlichen Weltauffassung geleugnet. Dass wir uns gleichwohl tagtäglich als geistige und freie Wesen erleben, wird als List des menschlichen Gehirns zur Steigerung der Überlebensfähigkeit der Spezies begriffen: Unser Selbstbewusstsein als eigenständige, autonome Individuen verdankt sich einer „Konstruktionsleistung des Gehirns“ (27), das uns evolutionäre Vorteile verschafft.

„Um es noch etwas schärfer zu formulieren: Jenes ‚wundersame Ich‘, an das wir uns so verzweifelt klammern und das uns in der Regel als so ungeheuer bedeutsam erscheint, ist in Wirklichkeit bloß ein virtuelles Theaterstück, das von einem blumenkohlförmigen Organ in unseren Köpfen inszeniert wird“ (29).

² Vgl. zur gbs Andreas Fincke: „Glaubst du noch oder denkst du schon?“ *Zu den Aktivitäten der neu gegründeten Giordano-Bruno-Stiftung*, in: MdeZW 68/6 (2005), 226 – 228. Der Mitgründer (zusammen mit Schmidt-Salomon) und erste Vorsitzende der gbs, der Möbelunternehmer Herbert Steffen, ist am 18.11.2022 im Alter von 88 Jahren verstorben. Siehe dazu den Nachruf von Schmidt-Salomon *Das Ende einer Ära* auf der Website der gbs (www.giordano-bruno-stiftung.de): <https://tinyurl.com/yhndn5np>.

³ Siehe dazu Michael Schmidt-Salomon: *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg ²2006. Vgl. auch Reinhard Hempelmann: *Atheismus*, in: MdeZW 72/12 (2009), 468 – 472 (www.ezw-berlin.de/publikationen/artikel/atheismus); ders.: *Naturalismus*, in: MdeZW 79/5 (2016), 196 – 199 (www.ezw-berlin.de/publikationen/lexikon/naturalismus).

Auch die in unserem bewussten Leben stets in Anspruch genommene Willensfreiheit, die Freiheit, zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Wollens und Handelns zu wählen, wird im Rahmen dieser Ontologie der totalen Kausalität bestritten. „Ein solches ‚Anderskönnen‘ würde nämlich nichts weniger als einen Riss im universalen Kausalgefüge der Welt verlangen, also ein ‚unerklärliches Wunder‘, eine Wirkung ohne natürliche Ursache“ (30). Die totale Naturkausalität des Seins impliziert im Blick auf das Menschsein einen entschiedenen Determinismus.

Interessant an Schmidt-Salomons „Philosophie der Gelassenheit“ sind nun weniger die Bemerkungen zu den weltanschaulichen Grundannahmen als die Darlegungen zu deren Lebensführungsfolgen.⁴ Wie sollte die radikale Desillusionierung des traditionellen Menschenbildes, der vermeintlichen Sonderstellung als geistig-seelisches Selbst, eine „neue Leichtigkeit des Seins“ (9) begründen? Dass wir Menschen „nur aufrecht gehende Primaten“ (82) sind – sollte, wer zu dieser Ansicht gelangt, nicht eher über die Illusionshaftigkeit unseres Selbstbewusstseins erschauern und an der Geist- und Sinnleere von Welt und Leben verzweifeln, die daraus resultieren?⁵

Eine prominente Weltanschauungsoption

Jene destruktive Schlussfolgerung zu widerlegen und stattdessen auch die lebenspraktische Tauglichkeit, ja Überlegenheit des „evolutionären Humanismus“ aufzuweisen ist das anspruchsvolle Programm von Schmidt-Salomon. Seine Äußerungen zum Thema haben insofern auch einen weltanschauungspolitischen Zug. Daher ist das hier im Zentrum stehende Buch auch für Leserinnen und Leser interessant, die seine weltanschaulichen Prämissen nicht teilen: Es fordert zur philosophischen Auseinandersetzung heraus.

Aber Schmidt-Salomons „Philosophie der Gelassenheit“ ist noch aus einem weiteren Grund relevant. Sie ist für alle von Interesse, denen am Verständnis ihrer Mitmenschen gelegen ist. Es ist ja keine ganz kleine Anzahl von Zeitgenossen, die sich vom klassisch „idealistischen“ Menschenbild im Zeichen naturwissenschaftlicher Rationalität abgewandt haben und sich infolgedessen im Wesentlichen

⁴ Die fundamentale Frage nach der Plausibilität der naturalistischen Weltanschauungshypothese wird im Folgenden nur gestreift. Sie ist unabhängig von den betreffenden Folgen für die Lebensführung zu diskutieren.

⁵ Vgl. dazu Martin Fritz: *Nihilismus*, in: ZRW 85/6 (2022), 448 – 457 (<https://tinyurl.com/ywuu2537a>).

als Komplexionen von Molekülprozessen und Nervenreizen meinen begreifen zu müssen – wenn auch kaum im unmittelbaren Leben, so doch in ihrer theoretischen Selbstbetrachtung, die dann eigentlich auf eine Selbst-Tilgung hinausläuft. Lässt es sich und wie lässt es sich mit einer derartigen naturalistischen Selbst-Verleugnung leben (und womöglich sogar gut)? Schmidt-Salomon will eine Antwort auf diese Frage geben.

Vor der kritischen Durchsicht seines Buches sei noch eigens angemerkt, dass sich Menschen, die sich selbst nach wie vor „idealistisch“ verstehen und von der Eigenständigkeit ihres geistigen Seins ausgehen, jede vorschnelle Überheblichkeit dem naturalistischen Standpunkt gegenüber versagen sollten. Denn es steht außer Frage, dass der Idealismus des Geistes unter den Bedingungen moderner Naturwissenschaft große Begründungsschwierigkeiten hat, weshalb er für manche aus durchaus „idealistischen“ Gründen der Wahrhaftigkeit und wissenschaftlichen Redlichkeit nicht mehr vertretbar erscheint. Wir leben in einer Zeit, in der keine Ontologie und mithin auch keine Anthropologie mehr selbstverständliche Geltung beanspruchen können. Jede Position steht in Spannung zu anderen Positionen und kann sich nur in solcher Spannung halbwegs behaupten.

Der Naturalismus ist also zwar keineswegs unser aller Schicksal; aber es gibt heute nicht wenige, denen er zum Schicksal geworden ist. Befeuert insbesondere durch die Etablierung der Hirnforschung ist er, meist durch populärwissenschaftliche und popularphilosophische Vermittlung, zu einem Massenphänomen geworden. Unter dezidiert naturwissenschaftlich orientierten Menschen dürfte er nachgerade zur mehr oder weniger selbstverständlichen Standardweltsicht avanciert sein. Auch wenn wir anders auf Welt und Leben blicken, schulden wir den betreffenden Zeitgenossen selbstverständlich Respekt – nicht zuletzt aufgrund ihres teils ausgeprägten Strebens nach Wahrhaftigkeit.⁶

⁶ Siehe zum Problematischerwerden des Selbst-Seins in der Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts Martin Fritz: *Realisierung des eigenen Selbst. Schleiermachers Ethik der Individualität und ihre Rezeption bei Lotze, Dilthey und Herrmann*, in: Arnulf von Scheliha/Jörg Dierken/Sarah Schmidt (Hg.): *Reformation und Moderne. Pluralität – Subjektivität – Kritik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle/S., März 2017* (SchLA 27), Berlin/Boston 2018, 505 – 527 (<https://tinyurl.com/34ncue8a>).

Lebensweisung in acht Lektionen

Nun aber zur eigentlichen Frage: Gelingt es Schmidt-Salomon, ein positives Bild eines Lebens unter naturalistischen Bedingungen zu zeichnen, das in sich überzeugt? Zeigt er Wege auf, wie sich unter den Vorzeichen einer solchen anthropologischen Radikalernüchterung dennoch ein gutes, erfülltes Leben führen lässt? Der Autor entwickelt seine Gedanken dazu in acht „Lektionen“, die allesamt einfach, allgemeinverständlich und plastisch geschrieben sind.⁷ Ihr Ertrag lässt sich zusammenfassen wie folgt.

Lektion 1 und 2: Sobald wir einsehen, dass das, was uns ausmacht, nicht auf uns selbst zurückgeht, sondern auf ein „chaotische[s] Netzwerk von Milliarden und Abermilliarden Faktoren, über die wir keine Kontrolle hatten“ (18), werden wir von dem Hin und Her „zwischen grenzenloser Selbstüberschätzung und maßloser Selbstzerknirschung“ (18), werden wir von Stolz und Scham befreit. Der Abschied von unserem Selbst-Sein erweckt in uns Bescheidenheit und löst unsere Minderwertigkeitsgefühle auf – weil an diesem vermeintlichen Selbst gar nichts Eigenes ist. Und auch „unser Konzept von Schuld und Sünde, Lohn und Leistung“ (30) fällt dahin. Denn wenn all unsere vermeintlich freien Entscheidungen eigentlich kausale Folgen des je aktuellen „Hirnzustands“ (30) sind, so folgt daraus: „Du hattest gar nicht die Chance, die Fehler, die du in der Vergangenheit begangen hast, nicht zu begehen. Und du hattest auch nicht die Möglichkeit, die Leistungen, die du erbracht hast, nicht zu erbringen ... Du hattest schlicht keine andere Wahl“ (31). Mit einem Wort: Der Determinismus befreit von der Last normativer Selbstbeurteilung.

Lektion 3 und 4: Sobald wir die Verliebtheit in unser „grandioses Selbst“ (44) aufgeben und uns „damit abfinden ... , dass wir bloß diejenigen sein können, die wir unter den gegebenen Bedingungen sein müssen“ (43), werden wir unabhängig von der Anerkennung anderer und damit weniger kränkungsanfällig, dafür kritikfähiger. Und sofern wir die „Einsicht in die ursächliche Bedingtheit menschlichen Handelns“ (59) auf die anderen (Schein-)Selbste beziehen, werden wir ihnen gegenüber fähig zu Toleranz, Empathie und Mitleid. Jene Einsicht, für die als wichtigster Kronzeuge wiederholt Albert Einstein angeführt wird, befreit uns überdies aus der „archaischen Vergeltungslogik“ (68) und macht uns stattdessen bereit zur Vergebung – der und die andere hatten schließlich

⁷ Allerdings soll nicht verschwiegen werden, dass die Lektüre etwas unter Redundanzen leidet, weil es zwischen den Lektionen mannigfache thematische Überschneidungen gibt.

keine andere Wahl. Mit einem Wort: Der Selbst-Verzicht befreit uns von unseren Selbstbehauptungs- und Fremdverurteilungszwängen.

Lektion 5: Die Einsicht in die totale Bedingtheit des Handelns löst die moralische Unterscheidung von „Gut“ und „Böse“ auf. Damit befreit sie uns von der ausgrenzenden, Hass und Unfrieden stiftenden Einteilung der Welt nach diesen moralischen Kategorien. Sie befreit überhaupt von aller „Moral“, von aller moralischen Beurteilung von Menschen, und führt stattdessen zu einer rationalen Menschheits-„Ethik“. Mit einem Wort: Die Selbst-Ernüchterung erlöst von „moralischer“ Selbstgerechtigkeit samt Fremdverurteilung und ermöglicht die nüchterne „ethische“ Berücksichtigung der Interessen anderer.

Lektion 6: Wer sich den kausalen Zusammenhang allen Seins im unendlich großen Universum vor Augen führt, dem erschließt sich (wie dem großen Vorbild Einstein) im Kosmos ein „neuer Zauber“ und damit ein Blick auf die Welt, der förmlich als „rationale Mystik“ oder „kosmische Religiosität“ bezeichnet werden kann (94). Das Wissen etwa, dass die Atome, aus denen sich unser Körper zusammensetzt, einst „intergalaktische Gaswolken und Sterne, Felsen, Vulkane, Ozeane [bildeten]“, dass sie „Bestandteile von Insektenflügeln, Fischkiemen, Dinosauriermägen und natürlich auch von unzähligen menschlichen Lebewesen“ waren und dass sie „selbstverständlich auch nach deinem Tod fortexistieren“ werden, um auch noch nach dem Sterben unserer Sonne „an der Bildung neuer Gaswolken, neuer Sonnen, neuer Planeten beteiligt [zu] sein“ (96f) – dieses Wissen kann nicht nur ein Staunen über diesen „realen Zauber des Kosmos“ (98) hervorrufen, sondern geradezu mystische Erfahrungen der Verschmelzung meiner selbst mit dem Ganzen. Mit einem Wort: Der Naturalismus hat bei aller harten Wissenschaftlichkeit auch eine eigene Art von Spiritualität zu bieten.

Lektion 7 und 8: Wem angesichts des unendlichen Kosmos einmal die Vergänglichkeit und die „kosmische Bedeutungslosigkeit der Menschheitsgeschichte“ (112) sowie im Besonderen die Vergänglichkeit und „kosmische Irrelevanz“ (113) des eigenen Daseins aufgegangen ist, muss dennoch nicht an der Sinn- und Wertlosigkeit seines Lebens verzweifeln. Denn wir sind – auch wenn es einen „Sinn an sich“ in dieser Welt der Atome nicht geben kann – dazu in der Lage, unserem Leben selbst einen „Sinn für uns“ zu geben (114) und auf diese Weise „eine kleine Insel des Sinns in diesem weitgehend sinnleeren Kosmos zu erschaffen“ (119). Und den „finalen Sinnverlust“ (116), der mit unserem Tod eintritt, müssen wir ebenso wenig fürchten wie den Tod selbst. „Gerade dadurch, dass du die Endgültigkeit des Todes akzeptierst, wirst du die eigentliche Bedeutung des Lebens erkennen ...

Nur weil das Leben endlich ist, ist es so unendlich kostbar“ (116). So genieße man das Leben mit seinem endlichen Glücks- und Sinnpotenzial, nach der epikureischen Maxime „Carpe diem“ (117; Horaz: „Pflücke den Tag“). Und was unseren Tod selbst betrifft, gilt ebenfalls nach wie vor das Wort Epikurs: „Wenn wir da sind, ist der Tod nicht da, aber wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr“ (106). Dennoch reicht die Bedeutung unseres Lebens sogar über unseren Tod hinaus, weil es Spuren in der Welt hinterlässt und im besten Falle am Fortschritt der Menschheit mitwirkt. Denn der „Glaube an eine bessere Zukunft“ (120) der Menschheit ist „erfreulicherweise keine Illusion“ (121), sondern aufgrund des Wachstums an wissenschaftlichen Errungenschaften gut begründet. Mit einem Wort: Die naturalistische Akzeptanz der radikalen Natürlichkeit und Endlichkeit des Lebens lässt Raum für Sinnstiftung und mithin für ideelle Lebensgehalte.

Probleme einer weltanschaulichen Radikaloption

Der Argumentationsgang von Schmidt-Salomons Buch wurde so ausführlich nachgezeichnet, weil darin der Horizont einer naturalistischen Lebensauffassung in wesentlichen Gesichtspunkten abgeschritten wird. Der Ratgeber kann insofern paradigmatischen Rang für sich beanspruchen. Einigen der vorgetragenen Motive wird man seine Sympathie kaum versagen können. Zum Beispiel ist gegen die „Einsicht in die ursächliche Bedingtheit menschlichen Handelns“ (59) an sich nichts einzuwenden, und auch den daraus abgeleiteten Appell, den Fehlern anderer so sehr wie den eigenen Mängeln mit einer gewissen Nachsicht zu begegnen, kann man aus der Perspektive christlicher Ethik durchaus teilen. Unser Sein und Handeln entspringt ja tatsächlich niemals in Gänze der eigenen Freiheit, sondern ist immer abhängig von gegebenen Bedingungen, für die wir nicht verantwortlich sind.⁸ Stellen wir diese Bedingtheit in Rechnung, können wir empathischer und nachsichtiger gegenüber uns und anderen werden. Denn es ist ja schon was dran: „Letztlich versuchen wir doch alle bloß, mit dem Leben“ – man ergänze: und den Bürden, die es uns auferlegt – „irgendwie zurechtzukommen!“ (135)

Problematisch wird der Gedanke der ursächlichen Bedingtheit erst durch seine Radikalisierung zur Behauptung der *totalen* Bedingtheit. Die weltanschauliche

⁸ Diesen Gedanken hat der späte Friedrich Schleiermacher seinem Begriff von Religion zugrunde gelegt, nämlich in der berühmten Theorie seiner *Glaubenslehre* (1821/22, 21830/31) vom „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“. Paul Tillich hat selbigen Gedanken in seiner *Systematischen Theologie* (3 Bde., 1951–1963) mit der ontologisch-anthropologischen Grundspannung von Freiheit und Schicksal aufgenommen.

Option des entschiedenen Naturalismus / Determinismus hat zweifelsohne den Vorteil jeder Radikalität: Sie bietet eine eindeutige und insofern einfache Antwort auf hochkomplizierte Fragen. Aber die gewonnene Eindeutigkeit ist auch ein Problem (hier wie bei anderen radikalen Positionen): Bei wirklich komplexen Sachverhalten lässt sie sich nicht ohne Gewalttätigkeit durchhalten. Die einfache Antwort wirft dann selbst Fragen auf, die verdrängt werden müssen, um Erstere als solche nicht infrage zu stellen. Aber es ist wie im echten Leben: Das Verdrängte kommt irgendwie doch hier und da zum Vorschein, zumindest bei genauem Hinsehen.

Selbstwiderspruch 1: Lebensrat für neuronale Systeme

Am augenfälligsten sind die verdrängten Sachprobleme bei der deterministischen Basisthese. (Sie würden wohl auch beim noch grundlegenden Basisthema Natur / Geist zutage treten, aber auf dieses komplizierte philosophische Terrain begibt sich Schmidt-Salomon aus verständlichen Gründen gar nicht, sondern erledigt es mit der Zauberformel „die moderne Hirnforschung hat gezeigt ...“)⁹ Unser Wollen und Handeln ist in jedem Moment abhängig von dem jeweils durch mannigfache Ursachenkomplexe erreichten Zustand unseres Gehirns. So weit so gut. Wie aber verhält sich zu dieser Annahme der unübersehbare Appellcharakter des Buches, der sich in mannigfachen Formulierungen wie „du solltest dir klarmachen“ (131) direkt kundtut?

Einmal wird uns zum Beispiel „dringend“ angeraten, „den moralischen Schleier abzunehmen, der den Blick auf die Realität trübt“, um mit solchermaßen aufgeklärtem Blick „unterschiedliche Sichtweisen unvoreingenommen gegeneinander abzuwägen“ (135). Was soll ein solcher Ratschlag, wenn es keine Freiheit zur Blickkorrektur von der „falschen“ zur „richtigen“ Sicht auf die Realität gibt? An anderer Stelle heißt es: Zur Veränderung von Wollen und Handeln „reicht es [meist] schon aus, etwas gründlicher über einen Sachverhalt nachzudenken“; dann kann es gelingen, „die möglichen Folgen deiner Handlungen zu antizipieren

⁹ Vgl. z. B. 27: „Wir sind zwar noch immer weit davon entfernt, das Gehirn in seiner ganzen Komplexität zu begreifen, jedoch kann heute kein vernünftiger Zweifel mehr daran bestehen, dass unser ‚Ich‘ von den Vorgängen in unserem Gehirn gesteuert wird.“ Dem könnte man entgegen, dass überhaupt kein vernünftiger Zweifel daran bestehen kann, dass das Thema Gehirn und Geist mit diesem Satz nicht „in seiner ganzen Komplexität“ begriffen ist (vgl. dazu z. B. Robert Nitsch: *Gehirn, Geist und Bedeutung. Zur Stellung der Neurowissenschaften in der Leib-Seele-Diskussion*, Münster 2012). Das Fatale an derartigen Simplifizierungen ist, dass sie bei nicht wenigen Menschen schon durch ihre andauernde Wiederholung verfangen.

und auf dieser Basis eine ausgewogene Entscheidung zu treffen“ (35). Gründlich nachdenken, Handlungsfolgen imaginieren, daraufhin eine Entscheidung treffen (doch offenbar zwischen verschiedenen Willens- und Handlungsoptionen) und mit alledem das Leben „in den Griff bekommen“ (126) – was sollen solche Aufforderungen, wenn es nicht irgendeine echte Urteils-, Willens- und Handlungsfreiheit gibt?¹⁰ Solches scheint ebenso vorausgesetzt, wenn im Blick auf einen potenziellen Freitod geraten wird: „Natürlich solltest du diesen Notausgang nur wählen, wenn du dir absolut (!) sicher bist, dass es keine anderen Möglichkeiten mehr gibt“ (132; Ausrufungszeichen i. O.). Hier ist ausdrücklich von einer *Wahl* die Rede und von der Abwägung zwischen *verschiedenen Möglichkeiten* – obwohl der Gedanke einer freien Wahl zwischen alternativen Möglichkeiten des Wollens und Handelns zuvor mehrfach ausdrücklich verworfen wurde.¹¹

Die aufgewiesene Inkonsistenz betrifft nun freilich keineswegs nur Einzelstellen, sondern Schmidt-Salomons Ratgeberprojekt im Ganzen. Man kann und muss fragen: Woran appelliert überhaupt das ganze Buch, wenn nicht an eine irgendwie welt- und selbstdistanzierte und in dieser Distanz von den Bedingungen der momentanen Situation partiell freie Selbstreflexion, die dann Konsequenzen für die Lebensdeutung und Lebensführung hat? Unweigerlich entsteht beim Lesen der Eindruck, dass sich das Unternehmen evolutionär-humanistischer Lebensberatung zwangsläufig in einen performativen Selbstwiderspruch verwickelt: Das praktisch-beraterische Anliegen und die weltanschaulichen Kernaussagen passen nicht zusammen, sondern schließen einander eigentlich aus.

Aber der Autor wäre um eine Entgegnung auf diesen grundlegenden Einwand kaum verlegen. Sie würde lauten: Der Einfluss des Buches ist eben auch *kausal* zu denken, ohne Inanspruchnahme irgendeiner geistigen Freiheit, nämlich als kausaler Einfluss auf die Hirnzustände seiner Leserinnen und Leser.¹² Der Appellcharakter, der freie Subjekte als Adressaten impliziert, ist sozusagen nur

¹⁰ Vgl. dazu 50: „Du kannst zwar die Vergangenheit nicht ändern, aber du kannst dich selbst ändern und daran arbeiten, in Zukunft klüger, vernünftiger, achtsamer, liebevoller zu sein.“ Ein Appell an das Änderungs- und Vervollkommnungsvermögen setzt notwendig Freiheit voraus.

¹¹ Z. B. 29ff, 34ff, 47ff.

¹² Vgl. z. B. 60: „Einstein wusste: So wie sein eigener Denkapparat von den Überlegungen anderer geprägt worden war, so konnten seine eigenen Äußerungen zur Ursache für veränderte Vorgänge in fremden Gehirnen werden. Andernfalls hätte er sich seine Aufrufe zu einer rationaleren, menschenfreundlicheren Politik auch komplett sparen können. Die Argumente eines anderen wirken gewissermaßen wie Gravitationskräfte auf uns. Wird man von ihnen erfasst, so gerät man gedanklich in eine andere Umlaufbahn.“

an der sprachlichen Oberfläche des Vorgetragenen zu verorten. *Eigentlich* wirken die Gedanken direkt neuronal; das Appellative ist nur die sprachliche Verpackung. Das entspricht dem erwähnten Umstand, dass das menschliche Gehirn seinen Kontakt zur Welt generell über die Konstruktion eines „virtuellen Ichs“ und den damit verknüpften *Schein* freien Denkens, Wollens und Handelns herstellt. Wenn ich meine, dass „ich“ denke, denkt eigentlich „es in mir“, und „es verändern“ sich dadurch mein, nein eigentlich: sein Wollen und Handeln. Auf dieser Ebene des Scheins eines freien Ichs müssen daher auch unterschiedliche menschliche Gehirne miteinander kommunizieren, weshalb sie zum Schein an die (scheinhafte) Freiheit des anderen appellieren. *Eigentlich* kommunizieren dabei neuronale Systeme miteinander, in naturgesetzlich durchgängig determinierter Weise. Auch Schmidt-Salomons Buch selbst ist also ein solches Produkt von naturgesetzlich ablaufenden „neuronalen Programmen“ (38), das in anderen Gehirnen bestimmte neuronale Prozesse auslöst – zum Beispiel beim Autor dieser Zeilen, der im Ringen um angemessene Formulierungen und Urteile sich zwar einbildet, irgendwie geistig-schöpferisch tätig zu sein, dem aber jedes Wort eigentlich als automatisches Ergebnis des Einflusses der neuronalen Vorgänge im Schmidt-Salomon'schen Gehirn auf die eigenen Hirnwindungen eingegeben wird.

Selbstwiderspruch 2: Eine evolutionäre Fehlleistung im Namen der Evolution

Warum erscheint mir die skizzierte Anschauung so absurd? Warum sträubt sich mein Selbstbewusstsein mit seinem unabtrennbaren Freiheitsbewusstsein so entschieden gegen die Hypothese, nur ein „Trugbild“ (28) des eigenen neuronalen Systems zu sein? Wir haben uns doch inzwischen auch einigermaßen an den Gedanken gewöhnt, dass die Wahrnehmung der auf- und untergehenden, um die Erde kreisenden Sonne nur ein Trugbild ist, das durch die „kopernikanische Wende“ im Weltbild ein für alle Mal erledigt ist (auch wenn wir in unserer Alltagskommunikation immer noch davon sprechen, dass die Sonne auf- und untergeht). Warum tun sich so viele nun mit der „naturalistischen Wende“ im Menschenbild so schwer?

Auch hierzu hätte Schmidt-Salomon wohl eine Antwort parat, und zwar eine doppelte: Zum einen hat sich die Idee der Freiheit so sehr in unserer Kultur festgesetzt, dass diese Idee nach wie vor eine starke Dauerwirkung auf unsere Gehirne hat – auch wenn sie seiner Überzeugung nach durch die neuere Natur-

wissenschaft widerlegt ist.¹³ Zum anderen gelingt es eben „unseren Gehirnen“ bestens, „mit enormem Aufwand die Illusion [zu] erzeugen, dass wir selbst es seien, die das Zepter in der Hand hielten“ (36) und unser Leben steuerten (eine Illusion, die auch von dem appellativen „Weisheitsbuch“ mit seinen Ratschlägen zur Lebenssteuerung gestützt wird). Im Interesse dieser evolutionär offenbar vorteilhaften Illusion kommt dem Gehirn, so müsste man im Sinne des von Schmidt-Salomon Ausgeführten ergänzen, jener kulturelle Einfluss auch sehr gut zupass. Das „voraufgeklärte“ Vorurteil vom freien Ich und das evolutionäre Überlebensinteresse des Gehirns gehen eine kongeniale Verbindung ein und stützen einander wechselseitig.

Daraus ergibt sich allerdings ein weiterer performativer Selbstwiderspruch zwischen Schmidt-Salomons Aufklärungsintention und der dabei proklamierten Weltsicht: Aus der Sicht des Gehirns und mithin unter evolutionären Gesichtspunkten muss das Aufklärungs- und Desillusionierungsunternehmen Schmidt-Salomons als zutiefst kontraproduktiv beurteilt werden. Das menschliche Gehirn selbst kann gar kein Interesse an der „Enttarnung der Illusion des autarken Ich“ (103) haben, einer Illusion, die es mit solch „großer Mühe“ (35) herzustellen und aufrechtzuerhalten sucht. Die Enttarnung dieser Höchstleistung der Natur bringt gewissermaßen Sand ins Getriebe der Evolution und muss aus dieser Perspektive als eklatante Fehlleistung erscheinen. Sollte sich hier etwa doch ein menschlicher Geist aus dem geschlossenen Geflecht der Natur befreit und darüber erhoben haben? Ist es nicht geradezu ein prometheischer Akt, wie der naturalistische Philosoph der Natur ihr größtes Geheimnis entreißt und im Namen der Wahrheit den von ihr kunstvoll gewebten Schein des Geistigen im Menschsein zerreißt? Entlarvung des Naturcharakters des Geistigen im Namen einer übernatürlich-geistigen Idee: das ist die tiefe Dialektik naturalistischer Philosophie. Nur wer an ihr nicht irre wird, kann die Weihen dieser höheren Einsicht in das Wesen der Welt empfangen.

Selbstwiderspruch 3: Moralische Selbstgefälligkeit im Namen des Moralverzichts

Der dritte performative Selbstwiderspruch, der beim Lesen von Schmidt-Salomons „Philosophie der Gelassenheit“ ins Auge fällt, ist eine Diskrepanz zwischen dem ethischen Selbstanspruch und dem Stil der Argumentation. Besonders einschlägig ist dafür die Lektion 5 über Moral und Ethik. Der Begriff der

¹³ Vgl. z. B. 31, wonach wir „die Vorstellung des ‚Anderskönnens‘ – also der Wahlfreiheit – „gewissermaßen mit der kulturellen Muttermilch [aufnehmen]“.

Moral wird darin umstandslos mit dem „moralischen Dualismus“ zwischen „Gut“ und „Böse“ kurzgeschlossen und mit der menschlichen Neigung, diese Unterscheidung als Instrument der „erbarmungslosen“ (75) Exklusion anderer zu gebrauchen. Durch diese Identifikation wird der Begriff des „Moralischen“ insgesamt disqualifiziert und durch den Begriff des – scheinbar moralfreien – „Ethischen“ ersetzt. Philosophisch setzt sich Schmidt-Salomon damit über den gängigen Begriffsgebrauch und alle einschlägigen Debatten kurzerhand hinweg. Die Frage zum Beispiel nach der Lebensnotwendigkeit normativer Urteile, die für gewöhnlich als Kernbestand des „Moralischen“ oder „Sittlichen“ angesehen werden, wird gar nicht gestellt. Nichtsdestoweniger werden von dem Moralverächter andauernd normative moralische Urteile gefällt, explizit oder implizit.¹⁴ Überhaupt macht ja die Frage nach einem „guten“ Leben bzw. nach der Lebensweise der „besseren Menschen“¹⁵ den Gegenstand von Schmidt-Salomons ethischem Denken aus. Offenbar geht es also eigentlich gar nicht um die Frage „Moral oder Ethik (ohne Moral)“, sondern um die Alternative verschiedener Moral- oder Ethik-Konzepte.

Die Strategie des Schmidt-Salomon'schen Verfahrens liegt auf der Hand: Unter Anspielung auf alle negativen Anklänge des Ausdrucks „moralisch“, die sich in den Ableitungen „Moralist“ (85 u. ö.) und „moralinsauer“ (90) verdichten, werden alle traditionellen Auffassungen des Sittlichen mit dem von Nietzsche entlehnten Generalverdacht der Bemäntelung rücksichtsloser Eigeninteressen belegt und damit ins Zwielficht der Scheinmoral gerückt. Damit aber erscheint die eigene „ethische“ Position als das „ganz Andere“, von solch egoistischen Trübungen gänzlich Freie. Dieser Umgang mit Grundbegriffen und -phänomenen der Ethik ist aber philosophisch höchst unsolide und argumentationsstrategisch allzu durchschaubar. Man könnte allenfalls darüber streiten, ob eine derart holzschnittartige Darstellung zum Zweck einer populären Selbstpositionierung legitim sein mag.

¹⁴ Es ist nach Schmidt-Salomon z. B. gut, anderen zu vergeben (41ff), achtsam und liebevoll (50), bescheiden (44ff) und kritikfähig (45), fair (126 u. ö.) und intellektuell redlich (108) zu sein. Gut sind außerdem Empathie, Mitgefühl, Mitleid und Mitfreude (78), die Ehrfurcht vor dem Leben (92f, mit Berufung auf Albert Schweitzer) sowie die Achtung der Rechte anderer (90). Zu missbilligen ist jeweils das Gegenteil, außerdem Stolz und Selbstgefälligkeit (passim), die Ausgrenzung Fremder (75), die Todesstrafe (48) und vieles mehr.

¹⁵ Vgl. Michael Schmidt-Salomon: *Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind*, München 2009. Die augenzwinkernde Pointe des Untertitels offenbart hier nicht eine subtile Dialektik, sondern einen Widerspruch im Denken oder eine Begriffsverwirrung.

Solche Toleranz wird aber der Leserin und dem Leser durch den über weite Strecken polemischen Ton der Ausführungen sehr schwer gemacht. Und sie dürfte ihnen durch den darin erkennbaren Selbstwiderspruch am Ende gänzlich unmöglich werden. Denn die Art und Weise, wie Schmidt-Salomon das Eigene auf Kosten eines aufs schärfste diskreditierten Anderen konturiert, trägt verblüffend genau jenen „dualistischen“ Zug, den er dem Zerrbild der „Moral“ einzeichnet, das er als Folie der eigenen „Ethik“ braucht: Die traditionelle Gruppen- und Parteimoral wird normativ abqualifiziert, mithin sachlich als „böse“ präsentiert, während die unparteiische „Ethik“ der fairen Berücksichtigung anderer als „gut“ gilt, jedenfalls als normativ höherwertig. (Und zur moralisch normativen Abqualifizierung kommt die intellektuelle hinzu: Sollte „Moral“ an sich nicht gerade „böse“ sein, so ist sie doch intellektuell hoffnungslos rückständig.)

Hochgradig fragwürdig wird dieses Verfahren erst recht durch die dabei waltende Grobheit, die jedem einigermaßen Fairness-sensiblen Leser die Haare zu Berge stehen lässt. Welche Gruppen werden als paradigmatische Repräsentanten des „moralischen Dualismus“ aufgerufen? „Ob islamistische Extremisten oder christliche Kreuzzügler, ob ultraorthodoxe jüdische Siedler oder radikale Hindus: Sie alle sehen sich als heldenhafte Kämpfer für das Gute in einer Entscheidungsschlacht gegen das universelle Böse“ (77). Zur Konkretion des Moralischen werden ferner „Moralisten“ angeführt, die „homosexuelle Handlungen“ (85) für grundsätzlich verwerflich halten, wo möglich verbieten und schlimmstenfalls mit der Todesstrafe ahnden. „Halsstarrigen“ (132) und „problemorientierten“ Moralisten, die „sich an dem vermeintlichen Gegensatz von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ berauschen“ und „sich selbst durch die Abwertung anderer auf[]werten“, werden „lösungsorientierte“ Ethiker entgegengestellt, die nüchtern und geduldig an der Beseitigung der Übel arbeiten und bei ihren Problemlösungen „die Interessen aller Betroffenen fair berücksichtigen“ (126).

Noch hemmungsloser wird die Kontrastierungsmethode auf dem Feld der Rechtsethik angewandt (in Lektion 4), wo ein an der Willensfreiheit und ein an der kausalen Bedingtheit des Menschen ausgerichtetes Rechtssystem verglichen werden. Als exemplarisch-symbolische Repräsentanten für ersteres führt Schmidt-Salomon Donald Trump und Roland Freisler an, den Präsidenten des NS-Volksgerichtshofs, sowie die „amerikanischen Todesstrafen-Befürworter“ (70); für letzteres hingegen Fritz Bauer, den Initiator des ersten Frankfurter Auschwitz-Prozesses, und Albert Einstein. Von dieser grobschlächtigen Typologie her fällt ein schwerer Schatten auf alle Vertreter einer ebenfalls an der „moralischen

Schuldfähigkeit“ (70) orientierten Straftheorie, während die Strafauffassung des Autors im Nimbus des Nazijägers und des Physiknobelpreisträgers erstrahlt.

Man fragt sich beim Lesen ständig: Müsste der edle Ethiker nicht auch die Anliegen der positionellen Gegner etwas fairer würdigen, anstatt sie zu bloßen „Pappkameraden“ zwecks Demonstration eigener Vortrefflichkeit zuzurichten? Zumal er sich das Prinzip der „intellektuellen Redlichkeit“ (108) groß auf die eigenen Fahnen schreibt? Im vorliegenden Text jedenfalls erscheint er selbst als lebendiges Beispiel einer grob dualistischen Einteilung der Welt zum Zweck der Aufwertung des Eigenen durch Abwertung anderer. Der freisinnige Moralkritiker entpuppt sich als besonders selbstgerechter, um nicht zu sagen: als besonders scheinheiliger Moralist.

Grenzen der Desillusionierungslust

Man sollte sich als Leser oder Leserin jedoch nicht allzu sehr von Schmidt-Salomons selbstgefälligem Ton ärgern lassen. Der Wert des Buches, grundlegende Einblicke in Verfassung und Schwierigkeiten einer naturalistischen Welt- und Selbstdeutung zu vermitteln, bleibt davon unbetroffen. Es sind an dieser Deutungsoption allerdings noch einige weitere Sachaspekte zu hinterfragen.

So arbeitet der Autor oftmals mit der Verwischung von Differenzen und Problemen, was nicht unbedingt zur Klarheit der weltanschaulichen (Selbst-)Verständigung beiträgt. Beispielsweise beruft er sich für seine Konzeption einer naturalistischen „Religiosität“ (Lektion 6) auf die berühmte Formel aus Friedrich Schleiermachers *Reden über die Religion* (1799) vom „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (95). Aber die beim frühen Schleiermacher mitschwingenden pantheistischen Klänge werden von ihm allenfalls als auratische Untertöne aufgenommen – die in den *Reden* belehnte spinozistische Idee eines vom Göttlichen durchdrungenen Universums muss ihm als atheistischem Naturalisten völlig fremd sein. Kurz: Die Formel meint hier und da etwas ganz anderes, und so offenbart sich der Schleiermacher-Rekurs als ein sehr äußerlicher Versuch, die eigene „rationale Mystik“ als etwas Religiöses oder Religionsähnliches erscheinen zu lassen. Nimmt man den Begriff „Religion“ (im Sinne irgendeiner Art von Beziehung zu einer Dimension von Transzendenz oder Unbedingtheit) und nimmt man den Begriff „Naturalismus“ (im Sinne einer Reduktion alles Seienden auf „Natur“) ernst, so gehen beide Begriffe nicht sinnvoll zusammen. Die Kosmos-Erlebnisse, die der Religionskritiker für seine Konzeption anführt (mit ausführlicher Berufung auf eigene Erfahrung), sind folglich etwas dem

Religiösen nur Analoges, irgendwie Ähnliches. Oder sie durchbrechen diejenige Weltanschauung, der sie eine Aura von spiritueller Tiefe verleihen sollen.

Schwierige philosophische Fragen werfen auch die Ausführungen von Lektion 7 zum „Sinn des Lebens“ auf. Das Grundproblem liegt auf der Hand: Ist „Sinn“ nicht eine dezidiert *geistige* Angelegenheit? Wird also nicht auch mit dieser „transnatürlichen“ Kategorie das naturalistische Koordinatensystem verlassen? Anders gefragt: Müsste Schmidt-Salomon nicht, getreu seinem naturalistischen Entlarvungsethos, mit dem Geist und dem Selbst zugleich auch den Sinn als eine Illusion des Gehirns bloßlegen? Warum weicht das naturwissenschaftliche Wahrheitspathos hier zurück? Und auch wenn man über diese Inkonsequenz hinwegsieht, muss weiter gefragt werden: Ist wirklich eine Sinngebung (für uns) in einem großen Vakuum des Sinnes (an sich) denkbar, die für ausreichend Erfüllung im Leben sorgt und nihilistischer Verzweiflung wehrt? Eine „kleine Insel des Sinns in diesem weitgehend sinnleeren Kosmos“ (119) – widerspricht das nicht dem Wesen jedes Sinns, immer auf ein Sinn Ganzes bezogen zu sein?¹⁶ Wird eine solche Insel nicht doch eher früher als später im Meer der Sinnlosigkeit versinken, das sie umschließt? Oder bedarf es nicht zumindest einer massiven Verdrängungsleistung, um sich trotz des umgebenden Horizonts der Sinnleere an einem isolierten, selbstgemachten „Sinn für mich“ erfreuen zu können?

Tatsächlich deutet auch Schmidt-Salomons Trostrede vom Sinn des Lebens selbst auf die Unzulänglichkeit seiner Insel-Vorstellung hin. Auch er scheint zu spüren, dass Sinn immer auf anderen Sinn, auf ein Sinn Ganzes verwiesen ist. Darum behauptet er eine Bedeutung unseres Lebens selbst über den „finalen Sinnverlust“ (116) des Todes hinaus, nämlich für den Fortschritt der Menschheit. Er nimmt dafür in Kauf, auf eine handfest metaphysische Zusatzannahme zurückgreifen zu müssen, die wiederum gar nicht zur naturalistischen Ontologie passen will: Der Zuspruch, der „Glaube an eine bessere Zukunft“ (120) der Menschheit sei „erfreulicherweise keine Illusion“ (121), ist in diesem Rahmen so erfreulich wie überraschend. Ein plötzlicher Sprung in einen geschichtsphilosophischen Glauben, wenn man so will: ein Rückfall von Feuerbach und Darwin zu Hegel –

¹⁶ Das ist zumindest der sinntheoretische Kerngedanke von Paul Tillichs früher Religionskonzeption; siehe dazu Martin Fritz: *Rausch des Unbedingten. Tillichs Theorie „dämonisch“ verzerrter Religion*, in: Christian Danz/Werner Schüßler (Hg.): *Tillich in Dresden. Intellektuellen-Diskurse in der Weimarer Republik* (Tillich Research), Berlin/Boston 2023 (in Vorbereitung); ders.: Rezension zu Werner Schneiders: *Die Globalisierung des Nihilismus*, Freiburg i. Br./München 2019, in: ZRW 86/1 (2023), 65 – 76 (<https://tinyurl.com/5cb64wjm>).

anscheinend mutiert auch der nüchternste Rationalist, wenn er „seelsorgerlich“ sein will, zum sentimentalен Metaphysiker.

Der Preis der Gelassenheit

Es ist nun aber noch einmal auf die anthropologisch-ethische Grundthese von Schmidt-Salomons „Philosophie der Gelassenheit“ zurückzukommen. Die darin vorgenommene Verknüpfung von anthropologischem Basisaxiom und ethischer Lebensführungskonsequenz kommt gut in dem paradoxen Sinnspruch zum Ausdruck, den der Autor an den Anfang seines Buches stellt: „Wer von seinem Selbst lassen kann, entwickelt ein gelassenes Selbst“ (9). Die Doppelthese des Ratgebers ist in diesem Satz treffend zusammengefasst: Ein Selbstverständnis als bloße Natur befreit den Menschen vom scheinhaften Bewusstsein, ein Selbst oder Ich zu sein, und es befreit ihn damit von allen Zwängen und Lasten, die das Ringen um den Erhalt und die Entfaltung dieses Selbst mit sich bringen. Damit wiederum erschließt sie die von vielen so dringend ersehnte „Gelassenheit“.

Der Philosoph stellt selbst heraus, dass er mit diesem Grundwort der Lebenshilfeleratur einen ursprünglich religiösen Terminus aufnimmt und umdeutet, einen Terminus nämlich aus der Deutschen Mystik.¹⁷ Nach Meister Eckhart (um 1260 bis 1327/28) besteht die Gelassenheit des wahrhaft Frommen darin, den eigenen Willen loslassen zu können.¹⁸ Aber diese Selbst-Aufgabe zielt darauf, im Gegenzug von Gott erfüllt zu werden und in ihm Ruhe zu finden. Sie korrespondiert also mit einer höheren Selbstbewahrung in „transzendenter Geborgenheit“ (Ulrich Barth)¹⁹. Auf solche Bergung muss die naturalistische Selbst-Aufgabe natürlich verzichten. Sie ist bloße Auflösung, „Aufhebung“ im rein negativen Sinne, ohne bleibende Aufgehobenheit.

Folglich wird die Gelassenheit, die durch die Entlarvung der Ich-Illusion erreicht wird, um den Preis der Auflösung des Eigenseins erreicht. Die „neue Leichtigkeit des Seins“ (9), die der „evolutionäre Humanismus“ verspricht, bedeutet, konsequent gedacht, den Verzicht auf jedes Gewicht im eigenen Sein, weil dieses Sein gar kein authentisches, sondern nur noch ein illusionäres Zentrum hat. Es ist eben

¹⁷ Vgl. 103f.

¹⁸ Vgl. Ulrich Dierse: Art. *Gelassenheit*, in: HWPh 3 (1974), 219 – 224.

¹⁹ Vgl. Ulrich Barth: *Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung*, Tübingen 2021, 400.

ein von der Ich- oder Selbst-Vorstellung gleichsam entkerntes und insofern gar kein „eigenes“ Sein mehr, das sich nun in „neuer Leichtigkeit“ darstellt. Sobald ich der naturalistischen Lebensdeutung folge, kann ich zwar in der Tat ohne jede ernst zu nehmende Last dahinleben – nur ist mir dabei bewusst, dass es gar nicht im eigentlichen Sinne „mein Leben“ ist, das ich lebe, weil dieses „Ich“ nur eine nichtige Spiegelung jenes „blumenkohlförmigen Organs“ (29) unter meiner Schädeldecke ist.

Die Unaufgebbarkeit des Selbst-Bewusstseins

Die entscheidende Frage ist nun diese: Wie lässt es sich mit einer derartigen „Entselbstung“ leben? Lässt sich damit überhaupt leben? Die Lektüre von Schmidt-Salmons „Weisheitsbuch“ legt diesbezüglich eine relativ entspannte Antwort nahe: Auch im Gemütshaushalt des „evolutionären Humanisten“ scheint nicht alles so heiß gegessen zu werden, wie es gekocht wird. So wurde ja bereits am Beratungs- und Appellcharakter des Buches sichtbar, dass der Autor ständig selbst die Illusion eines freien Ich in Anschlag zu bringen gezwungen ist, um überhaupt die Adressaten seiner Ratschläge sinnvoll als solche ansprechen zu können. Vor dem Hintergrund der fundamentalen Entlarvungsintention wirkt dieser Zwang mitunter auch unfreiwillig komisch, beispielsweise wenn dem Leser vor Augen geführt wird, dass Schuldgefühle seiner „persönlichen Weiterentwicklung“ im Wege stünden; ohne sie „fällt es dir leichter, der zu werden, der du sein könntest“ (51). Das ist nun wirklich erstaunlich: kein wahrhaftes Ich, aber „persönliche Entwicklung“, mithin Persönlichkeit, sogar in Verbindung mit dem Ideal einer zu verwirklichenden Vollendungsgestalt der eigenen Person – klassisch idealistische Figuren werden umstandslos mitgeführt, als ob von irgendwelchen Illusionen im menschlichen Selbstbild nie die Rede gewesen wäre.

Ähnlich befremdlich ist die Beteuerung, „dass der Abschied von der Idee des ursachenfreien Willens“ – man ergänze: und überhaupt von einem freien Ich –, „keineswegs mit einer Einschränkung deiner Freiheit verbunden ist“ (40). Allerdings, so möchte man einschränkend hinzufügen, hat diese meine vermeintliche Freiheit den hässlichen Nachteil, dass es gar nicht wirklich „meine“ Freiheit sein kann, weil ihr mit der Tilgung des Ich ihr Vollzugssubjekt genommen ist. Im Klartext müsste es heißen: Der Abschied vom freien Ich ändert nichts an der *Illusion* von Freiheit, die dein Gehirn „dir“ bzw. deinem virtuellen Ich weiter vorspiegelt. Und nicht einmal beim hartgesottenen Naturalisten, so möchte man ergänzen, verhindert die programmatische Illusionshypothese, dass er immer

wieder in naiver Unmittelbarkeit vom Ich oder Selbst redet und damit die entlarvte Ich-Illusion selbst bekräftigt.²⁰

Man kann die vielen einschlägigen Stellen als Ausdruck der Anpassung des Autors an seine Leserschaft und als Mittel einer möglichst eingängigen Darstellung lesen. Aber die ständige Inanspruchnahme der zuvor dekuvierten Illusion führt auf einen grundsätzlicheren Gedanken. Wenn es offenkundig unmöglich ist, in der Verständigung über Lebensführungsfragen ohne die Vorstellung eines Lebensführungssubjekts, eines „Ich“ oder „Selbst“, auszukommen, dann liegt der Schluss nahe: Die Selbst-Vorstellung ist auch in der Lebensführung selbst unhintergebar.²¹ Wir können nicht leben ohne das Bewusstsein, dass „ich“ es bin, der dieses Leben führt und um dessen Erhaltung und Entfaltung es in diesem Leben geht. Darum stellt sich dieses Bewusstsein immer wieder ein, auch wenn ich mich vielleicht im Modus der weltanschaulichen Reflexion davon habe überzeugen lassen, dass es „eigentlich“ bloß das Resultat einer virtuellen Konstruktionsleistung meines neuronalen Systems ist.

Daraus folgt wiederum: Für das lebensweltliche Bewusstsein dürfte die weltanschauliche Selbst-Entlarvung zunächst einmal relativ irrelevant sein. Das ist schon deshalb anzunehmen, weil mein präreflexives In-der-Welt-Sein, das sich in Stimmungen, Gefühlen, Wünschen und Begierden artikuliert, mich diesen Ich-Bezug andauernd spüren lässt: In der Freude etwa ist irgendwie immer das Wohl, in der Trauer das Weh meines Ich oder Selbst thematisch. Bin ich daher philosophisch auch noch so sehr von der Nichtigkeit dieses meines Selbst über-

²⁰ Geradezu drollig ist die Zusage, „dass dein Gehirn stets das Beste für dich will und unablässig nach neuen Informationen sucht, um dein Leben erfolgreich zu gestalten“ (39). Klingt das nicht so, als diene mein Gehirn meinem Ich und dessen Leben, als sei also nun doch dieses mein Ich das ontologisch primäre und dessen Denkorgan das ontologisch nachgeordnete Phänomen? Aber nein, das ist natürlich nur Schein, nur der Redekonvention (und vielleicht auch der potenziellen Leserempfindlichkeit) geschuldet. Denn eigentlich geht es dem Gehirn darum, wie es kurz zuvor heißt, „das Beste für dich (und sich selbst) herauszuholen“ (39). Und damit ist natürlich, *ganz* eigentlich, gemeint, dass es dem naturhaften Gehirn nur um sich selbst und seine Selbsterhaltung gehen kann. Dass es *mir* so scheint, als gehe es irgendwie um „mich“, mein Ich, verdankt sich eben nur einer virtuellen Funktion des Gehirns – sodass es eigentlich heißen müsste: Das Gehirn will das Beste für sich – und gaukelt deinem virtuellen Ich dabei vor, es gehe um „dich“.

²¹ In Schmidt-Salomons Koordinatensystem entspricht dieser Beobachtung die Überzeugung von der Persistenz der neuronal hergestellten Ich-Illusion (vgl. z. B. 35f). Diesem Sachverhalt würde der Autor wohl auch den eigenen mannigfachen Gebrauch der Ich-Vorstellung zuschreiben. Auch demjenigen gegenüber, der sein Geheimnis eigentlich gelüftet hat, sitzt das illusionsproduktive Gehirn dauerhaft am längeren Hebel.

zeugt – es fühlt sich Tag für Tag, Stunde um Stunde völlig anders an.²² Ähnliches gilt von der alltäglichen Lebenspraxis. Sobald ich morgens aufstehe, um meinem Beruf nachzugehen und meine Beziehungen oder Hobbys zu pflegen: Immer sind dabei Zweck- und Sinnbezüge im Spiel, die bewusst oder unbewusst auf die Förderung meines Selbst ausgerichtet sind – und wenn es nur die Entspannung beim Spaziergehen oder die gehobene Stimmung beim Musikhören ist.

Die beschriebene Unauflösbarkeit der Selbst-Zentriertheit unseres alltäglichen Fühlens und Handelns, ungeachtet aller gegenläufigen Überzeugung, ist in gewisser Hinsicht mit unserem Verhältnis zum heliozentrischen Weltbild vergleichbar.²³ Wie für uns die Sonne trotz aller kopernikanischen Informiertheit lebensweltlich nach wie vor auf- und untergeht (und wie uns sogar romantische Gefühle insbesondere bei ihrem Untergang beschleichen können), so dürfte auch der ausgemachtste Naturalist trotz seiner „zerebrozentrischen“ (gebildet von lat. *cerebrum*, Gehirn) Überzeugungen im alltäglichen Leben dennoch als ein „egozentrischer“ Mensch fühlen und handeln („egozentrisch“ hier ausnahmsweise nicht moralisch verstanden). Alles andere bedeutete Selbstaufgabe und Lebensunfähigkeit im umfassenden Sinne.

Der Zwiespalt im Selbstverhältnis

Die Annahme der lebensweltlichen Irrelevanz naturalistischer „Entselbstung“ ist zunächst eine gute Nachricht für alle weltanschaulich Betroffenen und ihre Mitmenschen. Indessen ist damit nicht gänzlich ausgeschlossen, dass die Infragestellung der unmittelbaren Geltung des Selbst-Bewusstsein doch subtile Rückwirkungen auf das Selbstverhältnis und die Lebensführung hat. Auch im Falle des heliozentrischen Weltbilds ist ja von solchen Rückwirkungen auszugehen. So kann die Betrachtung des „Sonnenuntergangs“ durch die Reflexion auf die Uneigentlichkeit des Vorgangs merklich getrübt werden. Das Abendrot bleibt schön – und doch büßt der Anblick durch den Gedanken an die um die Sonne kreisende Erde etwas von seinem unmittelbaren Zauber ein. Der Wechsel von der „naiven“ Naturanschauung in den Modus der astronomischen Reflexion klammert das unmittelbare Anschauungserlebnis gewissermaßen ein.

²² Vgl. zur konstitutiven Selbst-Bezüglichkeit des emotionalen Lebens z. B. Robert C. Roberts: *Was eine Emotion ist: eine Skizze*, in: Sabine A. Döring (Hg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 32013, 169 – 201.

²³ Es ist bei diesem Vergleich freilich der wesentliche Unterschied festzuhalten, dass das heliozentrische Weltbild wissenschaftlich zwingend erwiesen ist, was für das „zerebrozentrische“ Menschenbild nicht gesagt werden kann.

Es steht zu vermuten, dass die naturalistische Selbst-Verleugnung eine analoge „Einklammerung“ lebensweltlicher Erfahrung bewirkt. Obgleich deren unmittelbare Selbst-Bezüglichkeit unaufhebbar ist, rückt die naturalistische Reflexion auf den Scheincharakter des Selbst das selbstzentrierte Erleben in eine Distanz der „Uneigentlichkeit“. Dass „ich“ aus „meiner“ Perspektive fühle und in „meinem“ Interesse handle, wird als eine Selbst-Täuschung eingestuft – ohne dass ich jedoch wirklich „hinter“ diese Täuschung zu einem Blickpunkt umfassender Klarsicht gelangen könnte. Denn dieser Blickpunkt wäre der meines Gehirnes selbst, und er läge jenseits des von ihm aufgebauten Selbst-Bewusstseins, in dem „ich“ als Produkt seiner Konstruktion aber dauerhaft „gefangen“ bin. Das Täuschungsbewusstsein hat daher den Charakter einer völlig abstrakten Weltanschauungshypothese, während das Selbst-Bewusstsein durchgängig mit der Plausibilität konkreter Erfahrung aufwarten kann. Und auch im Akt der Desillusionierung selbst habe ich zugleich das Bewusstsein, dass „ich“ es bin, der Held „wissenschaftlicher Redlichkeit“, der die Entlarvung der Selbst-Vorstellung vornimmt. Die Entlarvung des „starken Ich“ wird selbst von einem „starken Ich“ vollzogen (das sich dann auch gerne so inszeniert). Denn den Gedanken, dass es eigentlich mein Gehirn ist (anstatt meines Ich), das die eigene Illusionsproduktion entlarvt, kann ich gar nicht sinnvoll vollziehen.

Es ist daher damit zu rechnen, dass das Illusionsbewusstsein vergleichsweise schwach und instabil bleibt, weshalb die fragliche Einklammerung des unmittelbaren Erlebens in der Regel nicht zum dominanten Dauerzustand werden dürfte. So hat man sich den Effekt der Illusionsreflexion wohl eher als eine Bewegung, als Wechsel verschiedener Modi des Bewusstseins vorzustellen: Demnach changiert das Subjekt zwischen der (vorherrschenden) unmittelbaren Inanspruchnahme und der (punktuellen) reflexiven Aufhebung der Selbst-Vorstellung; es springt zwischen dem unmittelbaren Standpunkt „im“ Selbstsein und dem reflexiven Standpunkt „über“ oder „unter“ dem Selbstsein gleichsam hin und her. So entsteht, unbeschadet der Dominanz der Unmittelbarkeit, ein Schwanken im Selbstverhältnis: Die abstrakte Hypothese von der Selbst-Täuschung spricht der konkreten Selbst-Erfahrung immer wieder ihre Authentizität ab und nimmt ihr auf diese Weise etwas von ihrer Geltung, ihrem Gewicht. Und da das besagte innere Schwanken, der innere Widerspruch zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion nicht stillzustellen ist, ergibt sich insgesamt doch das Bild eines inneren Zwiespalts.

Folgen der Selbst-Distanz

Welche Folgen sich aus dem Zwiespalt zwischen unmittelbarem Selbst-Vollzug und philosophischem Selbst-Entzug für das Leben ergeben, ist schwer zu sagen. Dass die von Schmidt-Salomon herausgestellte Entlastung von beschwerlichen Selbstbehauptungsquerelen darunter zählen mag, muss man gar nicht von vornherein in Abrede stellen. Daneben dürfte die reflexive Selbst-Durchstreichung gerade in schwierigen Momenten des Lebens den angenehmen Effekt haben, von der Last der Verantwortung zu befreien und womöglich die Stimme des Gewissens zu betäuben – während es der alltägliche Modus unmittelbarer Selbst-Realisierung erlaubt, ansonsten relativ unbehelligt von Selbst-Zweifeln weiterzuleben.

Aber neben solchen Entlastungswirkungen sind auch weniger lebensförderliche Aspekte der Selbstdistanzierung denkbar. Wer immer wieder seinem Selbst-Sein die Authentizität abspricht, dem dürfte es nicht leichtfallen, dieses Selbst als Steuerungsinstanz seiner Lebensführung ernst zu nehmen. Seine ethische Energie dürfte damit eher gebremst als befeuert werden. Ferner ist aus sinnphilosophischen Gründen auch eine Tendenz zum Nihilismus nicht von der Hand zu weisen. Denn wie ich ohne authentisches Bewusstsein eines Selbst als Träger „meines Sinns“ ein authentisches Sinnbewusstsein entwickeln soll, bleibt auch nach der Lektüre der Schmidt-Salomon'schen Einlassungen zum Thema eine offene Frage. Zwar gibt es, wie gesagt, gute Gründe anzunehmen, dass sich die abstrakte Selbst-Verleugnung gegen den konkreten Selbst-Vollzug grundsätzlich nicht dauerhaft durchsetzen kann. Aber es ist eben auch nicht a priori auszuschließen, dass das Changieren im Selbstverhältnis sich zu einem inneren Zwiespalt auswächst, der das Sinnerleben jenes Selbst nachhaltig untergräbt. Der tröstlichen Entlastung von der Selbst-Verantwortung korrespondierte dann eine trostlose „Entlastung“ von jedem Lebensgewicht.

Die Frage nach den potenziellen Wirkungen im Leben muss hier nicht weiterverfolgt werden. Es dürfte deutlich geworden sein, dass sich die inneren Probleme der naturalistischen Lebensdeutung etwas gravierender darstellen als von Schmidt-Salomons „Philosophie der Gelassenheit“ insinuiert. Der Naturalismus als über die Maßen eindeutige Weltauffassung hat beträchtliche Folgekosten für die Selbstauffassung des Menschen, über die auch philosophische Leichtfüßigkeit nur scheinbar hinweghilft. Sie sind teils so hoch, dass man im Interesse der betroffenen Menschen eigentlich nur hoffen kann, dass das naturalistische Ernüchterungsdenken gegen die Schwerkraft der Erlebnisunmittelbarkeit (bzw. gegen die Macht der zerebralen Illusionsmaschine) in der Regel nicht anzukommen vermag.

IM BLICKPUNKT

Andreas Oelze, Stuttgart

Die Erweckung Europas in Eimeldingen

Ein Bericht zur „Thron-Konferenz“ 2022

Das große Treffen der Lobpreis-Gemeinschaft aus dem deutschsprachigen Raum, das sollte die „Thron-Konferenz“ sein, zu der „Awakening Europe“ vom 2. bis 3. Dezember 2022 nach Eimeldingen einlud, in eine freikirchliche Gemeinde mit dem etwas sperrigen Namen „G5meine Kirche / FeG Rebland“. Eimeldingen, eine 2500-Einwohner-Ortschaft im südbadischen Dreiländereck, scheint dabei auf den ersten Blick ein ebenso unwahrscheinlicher Veranstaltungsort zu sein, wie es eine Gemeinde aus dem „Bund Freier evangelischer Gemeinden“ (BFeG) für eine neucharismatische Erweckungskonferenz ist. Und doch gilt beides nur auf den ersten Blick. Eimeldingen ist zwar klein, aber im Ballungsraum des Dreiländer-ecks gut angebunden: Es liegt zwischen den Mittelzentren Lörrach und Weil am Rhein, Basel ist nur 15 Autominuten entfernt, und auch Mulhouse und Freiburg sind noch gut erreichbar. Verkehrstechnisch liegt Eimeldingen günstig: Die A98 verläuft im Süden durch das Eimeldinger Gewerbegebiet Rebacker. Genau hier, unmittelbar an die Autobahn angrenzend, befindet sich der allein schon durch seine Größe beeindruckende Gebäudekomplex der besagten FeG-Gemeinde – alles andere als idyllisch, aber äußerst praktisch gelegen.

Eine FeG-Gemeinde wird neucharismatisch

Auf den zweiten Blick wirkt es auch weniger erstaunlich, dass eine FeG-Gemeinde als Veranstaltungsort einer neucharismatischen Erweckungskonferenz auftritt. Dann entpuppt sich die Thron-Konferenz als Schnittpunkt der Geschichte von Awakening Europe und der G5meine Kirche / FeG Rebland Gemeinde (im Folgenden kurz G5).

Gegründet wurde die Gemeinde im Jahr 2000. Die Gottesdienste fanden zunächst in den Gebäuden eines Bauernhofs im Nachbardorf statt, bevor Mitte der 2000er Jahre das neue Gemeindezentrum in Eimeldingen gebaut werden konnte. In dem großen Gebäudekomplex, der sich im Besitz der mit der Gemeinde verbundenen Rebland-Stiftung befindet, sind neben dem Gottesdienstraum / Auditorium und Tagungsräumen das Hotel „Schlafstadt“ sowie das Restaurant „Sichtwerk“ untergebracht. Beide Betriebe tragen zur Finanzierung der Gemeindeaktivitäten bei.

Die Gemeinde erlebte mit ihrem Gründungspastor David Segert ein deutliches Wachstum bis hin zu etwa 400 Gemeindegliedern und 800 Gottesdienstbesuchern pro Sonntag. Allerdings prallten im Lauf der Zeit auch unterschiedliche Vorstellungen darüber aufeinander, welche Ausrichtung die Gemeinde haben sollte. Unter anderen strebte Timo Langner, seit 2008 Lobpreisleiter von DMMK (Die Musik meiner Kirche), der „Lobpreisbewegung von G5meineKirche“, beim Lobpreis und darüber hinaus eine eher neucharismatische Gestaltung an.¹ Eine nicht unwichtige Rolle scheint in der weiteren Entwicklung der Einfluss der Bethel-Church aus Redding (Kalifornien) und ihrer Theologie gespielt zu haben. Zum einen hatten Gemeindeglieder eine Zeit in Redding an der „Bethel School of Supernatural Ministry“ (BSSM) verbracht und wollten nach ihrer Rückkehr die dort vertretene Frömmigkeit und Theologie in die Gemeinde einbringen. Zum anderen gab es schon länger Kontakte zu Ben Fitzgerald, dem „Senior Leader“ von Awakening Europe. Der gebürtige Australier, nach seiner Zeit an der BSSM zunächst Pastor der Bethel-Church, kam 2014/2015 als Missionar für Europa von Bethel nach Deutschland² und gründete hier „Awakening Europe“ mit der Vision, das von „toter Religion“ geprägte Europa wieder „neu für das Vaterherz Gottes zu erwecken“.

Neben der unterschiedlichen Auffassung von Form und Funktion des Lobpreises bezog sich der Konflikt zwischen der klassisch-evangelikalen FeG-Linie und der neucharismatischen Strömung besonders auf das Verständnis von Gemeindeleitung. Die „alte“ Gemeindeordnung zeigt mit ihrem stark demokratischen und die Ehrenamtlichkeit betonenden Fokus klar die traditionelle FeG-Ausrichtung. Demnach ist die Gemeindeversammlung das oberste Organ der Gemeinde, dem die Gemeindeleitung (bestehend aus den ehrenamtlichen Ältesten sowie den von der Gemeindeversammlung zu berufenden Pastoren) untergeordnet ist.³ Dieses Modell wurde aber offenbar in den letzten Jahren immer stärker durch die neucharismatischen Ideen der „geistlichen Leiterschaft“ und des (wiederum neucharismatisch verstandenen) „fünffältigen Dienstes“ herausgefordert. Beide Sichtweisen sind in Sachen Ekklesiologie und Amtsverständnis einan-

¹ Vgl. <https://diemusikmeinerkirche.de> (Abruf aller angegebenen Internetseiten: 23.2.2023). Timo Langner beschreibt im Podcast-Interview von Jennifer Pepper seine Sicht darauf, wie die Gemeinde zu dieser Zeit war und welche Entwicklung seitdem stattgefunden hat (vgl. www.youtube.com/watch?v=s0pwXIyqBns, v. a. ab 16:55).

² Er wird weiterhin auf der Homepage von Bethel als Missionar geführt (vgl. www.bethel.com/missionaries), auch wenn auf der Homepage von „Awakening Europe“ selbst Bethel lediglich unter den „Partner Ministries“ auftaucht.

³ Vgl. die weiterhin gültige Gemeindeordnung der G5 unter https://g5meinekirche.de/wp-content/uploads/2015/04/Gemeindeordnung_G5_2015.pdf.

der ausschließende Gegenpole: Auf der einen Seite wird in der Tradition des reformatorischen Prinzips des Priestertums aller Gläubigen die Gleichheit aller Gemeindeglieder betont. Dem steht auf der anderen Seite ein sehr hohes Amtsverständnis gegenüber, das sich auf ein wie auch immer, jedenfalls aber nicht demokratisch legitimes persönliches Amtsscharisma beruft. Dieses persönliche Charisma ermögliche seinem Träger eine unmittelbare Verbindung zu Gott. Dementsprechend werden demokratische Strukturen in der Gemeindeleitung als unbiblich abgelehnt.

Die Konfrontation beider Lager kam spätestens ab 2019 offen zum Austrag (vom Gründungspastor David Segert hatte die Gemeinde sich bereits 2015 getrennt). Damals traten nach einer Ältestenwahl zwei sich zum „klassischen FeG-Lager“ zählende Älteste zurück, da sie offenbar für sich keine Wirkmöglichkeiten gegenüber den übrigen drei Ältesten sahen, die eher die Verbindung zu Awakening Europe fördern wollten. Die Spannungen verstärkten sich, und es kam zu großen Umwälzungen. Gut 200 Personen verließen in der Folgezeit die Gemeinde, teilweise von sich aus, ein Teil wurde offenbar ausgeschlossen. Gleichzeitig kamen Menschen hinzu, die sich durch die neue Ausrichtung der Gemeinde und der Gottesdienste angezogen fühlten (aktuell hat die Gemeinde um die 270 Mitglieder). Auch die Bundesleitung der FeG schaltete sich in den Konflikt ein, um zu einer Befriedung beizutragen und zugleich auf die Einhaltung der geltenden Gemeindeordnung zu dringen. Letztlich scheint sich das neucharismatische Lager aber durchgesetzt zu haben, denn die Verbindung zu Ben Fitzgerald und Awakening Europe wurde immer enger. Anfang 2022 wurde Fitzgerald inoffiziell von den drei verbliebenen Ältesten als Teil der Gemeindeleitung und als Pastor der Gemeinde eingesetzt – ohne dass er diesen Titel offiziell geführt hätte und ohne dass er als Person auf der Homepage der Gemeinde aufgetaucht wäre. Aber immer öfter leitete er die Gottesdienste der Gemeinde, die inzwischen auf Englisch (mit Übersetzung) abgehalten wurden und deren Lobpreisteil enorm angewachsen war. Im Oktober 2022 nahm dann auch die neu gegründete „Awakening School of Ministry“ (ASM) als weiterer Zweig von Awakening Europe ihre Arbeit in den Räumen der G5 auf.⁴

Der Höhe- und in gewissem Sinn wohl auch der Schlusspunkt dieser Entwicklung von einer FeG zu einer von der Bethel-Theologie geprägten neucharismatischen

⁴ Vgl. <https://awakeningeurope.com/school>.

Gemeinde war wohl die Gemeindeversammlung am 23.1.2023.⁵ Hier wurde eine gemeinsame Erklärung der Gemeindeleitung und der FeG-Bundesleitung über die Trennung der Gemeinde vom BFeG verlesen, zu der die Gemeindeversammlung nachträglich ihre deutliche Zustimmung aussprach.⁶ Außerdem wurde Ben Fitzgerald nun auch offiziell zum Pastor der Gemeinde sowie Matthias Kaufmann, der Leiter der ASM, neu in die Gemeindeleitung gewählt.

Für die einen mag diese Veränderung ein Grund zur Freude sein, da aus ihrer Sicht dem freien Wirken des Heiligen Geistes nun auch in der G5 keine Grenzen mehr gesetzt wird. Für die anderen ist es ein äußerst schmerzhafter Endpunkt einer „feindlichen Übernahme“. Denn aus ihrer Perspektive wurden die Veränderungen von nur wenigen Personen aus der ursprünglichen Gemeinde gewollt, von diesen aber mit klarem Machtbewusstsein durchgedrückt. Dem konnte sich eine große Anzahl von Gemeindegliedern letztlich nur dadurch entziehen, dass sie die Gemeinde verließ.

Die Thron-Konferenz

Ein Teil dieser Entwicklung scheint sich auch in den bisher zwei „Thron-Konferenzen“ widerzuspiegeln. Die Idee zu einem Treffen der deutschsprachigen Lobpreis-Gemeinschaft hatte Timo Langner. Er war offenbar auch der Hauptmotor dafür, dass die erste Konferenz vom 20. bis 21. Juni 2019 in den Räumlichkeiten der G5 stattfand. Die Hauptredner waren Ben Fitzgerald, Jeremy Riddle (zu ihm unten mehr) und vor allem Johannes Hartl vom „Gebetshaus Augsburg“. Wie bei einer „Konferenz“ zu erwarten, standen damals Vorträge mit Rückfragen, Podiumsdiskussionen und Workshops auf dem Programm.⁷

⁵ Hierüber wurde auch in einem Artikel der Badischen Zeitung vom 4.2.2023 berichtet, <https://tinyurl.com/nhacyrz4>.

⁶ Laut Berichterstattung in der Badischen Zeitung wurde die Abstimmung vonseiten eines Ältesten so eingeleitet, dass der Begriff „Wahl“ ohnehin unpassend sei, da es darum gehe, das zu tun, was vom Heiligen Geist vorbereitet worden sei. Vgl. <https://tinyurl.com/2p8jyp5s>. IDEA hat ebenfalls kurz über die Trennung berichtet (<https://tinyurl.com/mrythxxn>) und inzwischen auch einen Artikel aus der Sicht der aktuellen Gemeindeleitung veröffentlicht (<https://tinyurl.com/52m4an4y>).

⁷ Unter www.cvents.eu/de/thron-2019-eimeldingen-20062019 ist das Programm der Konferenz 2019 noch abrufbar. Auf YouTube finden sich Videos zu den Vorträgen und Workshops, www.youtube.com/@slingshotmusic8986/featured – anders als bei der Thron-Konferenz 2022, von der ich keine Videos finden konnte, obwohl durchgehend mindestens drei Kameras im Einsatz waren.

Von diesen klassischen Konferenz-Formaten war bei der Neuauflage drei Jahre später nichts mehr vorhanden.⁸ Aber der offensichtlichste und die Entwicklung seit 2019 deutlich zeigende Unterschied war, dass Ben Fitzgerald nun nicht mehr als ein Redner unter anderen, sondern als der Hauptverantwortliche und letztlich als Gastgeber auftrat: Die „Thron-Konferenz 2022“ war nun klar ersichtlich eine Veranstaltung von Awakening Europe, die eben in den Räumen der G5 stattfand!

Das wusste ich – es stand ja auch auf allen Plakaten und auf der Website. Aber ein großer Teil der oben geschilderten Entwicklung war mir noch unbekannt, als ich am frühen Morgen des 3. Dezember 2022 auf den Parkplatz des G5-Geländes in Eimeldingen fuhr, um am zweiten Tag der „Thron-Konferenz“ beobachtend teilzunehmen. Die Ordner – wie fast alle der vielen Mitarbeitenden in ihren 20ern und äußerst gut gelaunt und freundlich – leiteten mich zu einer Parkmöglichkeit auf dem bereits gut gefüllten Parkplatz. Den Kennzeichen der abgestellten Autos nach kamen die Konferenz-Besucher durchaus schwerpunktmäßig aus dem unmittelbaren Einzugsbereich der Gemeinde (Südbaden und die Nordwest-Schweiz); es parkten hier aber auch zahlreiche Autos aus dem Rest Baden-Württembergs und aus anderen Bundesländern (v. a. Bayern, aber auch bis hinauf nach Schleswig-Holstein) und aus Österreich.

Insgesamt nahmen an diesem Samstag etwa 500 Personen an der „Konferenz“ teil. Wenig überraschend waren die meisten davon jüngeren Alters (bis Mitte 30). Für mich eher unerwartet war dagegen die deutlich wahrnehmbare Zahl der Menschen über 50 unter den Personen, die sich im großen Auditorium versammelten: in einem Raum mit Platz für über 800 Menschen, vorne die Bühne, die Leinwand im Hintergrund, umgeben von einer professionellen Lichtenanlage, auf der rechten Seite ein großes Holzkreuz, zwischen Bühne und der ersten Sitzreihe eine ca. fünf Meter tiefe, mit Teppichen belegte Fläche. Über die Leinwand lief eine Dauer-Pausenpräsentation mit Informationen zur Tagung, mit der Aufforderung, Zeugnisse an die Veranstalter zu schicken, wie man während der „Thron-Konferenz“ von Gott berührt worden sei, und mit einer Spendenaufforderung unter dem einprägsamen Motto „To reach millions ... it takes millions“.

Und dann ging es los – mit einer Art Entschuldigung! Ben Fitzgerald kam auf die Bühne und sagte, dass er es als seine „pastorale Aufgabe“ ansehe, gleich zu Beginn des zweiten Tages eine Erklärung und Entschuldigung abzugeben. Die „Worship

⁸ Wegen Corona konnte die Konferenz erst 2022 wieder in dieser Form durchgeführt werden. Die Konferenz 2020 war offenbar schon geplant, konnte dann aber nicht stattfinden.

Night“ am Abend zuvor sei nämlich so „powerful and wild“ gewesen.⁹ Er wisse, dass das Schreien und die Zuckungen der Geisterfüllen manche Anwesenden überfordern könnten – aber so sei es eben, wenn der Heilige Geist machtvoll wirke. Immerhin sei ein 20-Jähriger an diesem Abend unter Zuckungen von einem Kopfwehdämon geheilt worden. Er sei sicher, dass der Heilige Geist auch heute mit seiner Macht gegenwärtig sein und wirken werde. – Die Erwartungen waren geweckt.

Geplant waren für diesen Tag vier „Sessions“. Als Sprecher angekündigt waren neben Timo Langner, dem oben erwähnten Lobpreisleiter der G5 und Gründer der „Thron-Konferenz“, Chris Pöschl, der Leiter der Wiener „4 Corners Christian Fellowship“, Joy und Markus Fackler vom „Gebetshaus Augsburg“ sowie – als Hauptredner – Jeremy Riddle. Letzterer, derzeit Lobpreis-Pastor in einer Vineyard-Gemeinde in Südkalifornien,¹⁰ scheint ein enger Wegbegleiter von Ben Fitzgerald und Awakening Europe zu sein. Er war mit Fitzgerald zeitgleich ab 2009 in der Bethel-Church in Redding, wo er das Lobpreis-Team mitleitete, und in den letzten Jahren war er bei jeder größeren Awakening-Europe-Veranstaltung dabei. Außerdem ist er (laut Fitzgerald) „der schönste Lobpreisleiter der Welt. Nur Jesus ist noch schöner.“

Alle genannten Personen kamen im Folgenden auch zu Wort, allerdings nicht im Rahmen der angekündigten vier Sessions. Man konnte an diesem Tag in gewissem Sinn eine konsequente Umsetzung neucharismatischer Theologie erleben: Wenn der Heilige Geist einem einen „Eindruck“ schenkt, dann handelt man auch danach! Und wenn das die Planungen durchkreuzt, dann ist das eben so. Offenbar sprach der Heilige Geist an diesem Tag viel in den Menschen auf der Bühne. So dauerte die erste Session statt zweieinhalb Stunden gute vier, nicht zuletzt weil Jeremy Riddle im Gespräch mit Ben Fitzgerald den „Eindruck“ bekommen hatte, dass der Geist nun besonders stark im Raum wirke und dass viele Menschen hier und jetzt ihr Leben an Jesus übergeben sollten. Also forderte er sie auf, nach vorne zu kommen und genau das zu tun. Auch das Panel-Gespräch am Nachmittag (Ersatz für zwei ursprünglich geplante Sessions) mündete in eine solche spontane Phase der Lebensübergaben. Riddles Predigt beim abschließenden Gottesdienst am Abend wich ebenfalls vom Geplanten ab. Wie er erzählte, habe er am Nachmittag den „tiefen Eindruck“ bekommen, dass ein anderes als

⁹ Die Konferenz war zweisprachig, Englisch und Deutsch. Dabei dominierte Englisch als Sprache der meisten Redner. Beide Sprachen wurden unmittelbar übersetzt.

¹⁰ Vgl. www.jeremyriddle.com/about.

das vorbereitete Thema „eigentlich dran wäre“. Er habe das im Gebet mit dem Heiligen Geist besprochen, und dieser habe ihm daraufhin die Erlaubnis erteilt, darüber zu reden. Und so schloss die „Konferenz“ mit einer – laut Riddle vom Geist höchstselbst autorisierten! – Predigt über die Geistliche Kriegsführung.

Im Folgenden sollen nun schlaglichtartig vier Eindrücke (nicht im neucharismatischen, sondern im normalsprachlichen Sinn des Wortes) von der „Thron-Konferenz“ geschildert werden. Damit wird natürlich nicht der Anspruch erhoben, ein objektives oder umfassendes Bild der „Konferenz“ als Ganzer zu zeichnen. Vielmehr handelt es sich um subjektive Kristallisationspunkte der persönlichen Erinnerung.

Eindruck 1: Wofür man Buße tut

Die „Awakening School of Ministry“ spielte während der „Thron-Konferenz“ nur im Hintergrund eine Rolle, u. a. dadurch, dass der Kaffee-Ausschank und die Verteilung der vorbestellten Speisen von Studierenden der Schule übernommen wurden. An einer Stelle ging Ben Fitzgerald aber doch auf die neugegründete Schule ein und machte Werbung für die nächste Runde der Ausbildung. Er schilderte, was für beeindruckende Gottesdienste mit den Studierenden gefeiert und wie weit sie sich in ihrem geistlichen Leben entwickeln würden. Zur Illustration erzählte er von einem Gottesdienst, bei dem zur Buße und zur Lebensübergabe an Jesus aufgerufen worden sei. Im Anschluss hätten sich viele Studierende noch stundenlang am Kreuz versammelt, hätten Buße getan und sich von ihren Sünden losgesagt. Fitzgerald nannte dann drei Beispiele, wofür Menschen Buße getan und wovon sie sich losgesagt hätten. Sie sollen hier unkommentiert wiedergegeben werden, sie sprechen für sich: Eine Person sei pornosüchtig gewesen, eine andere habe einen Widerspruch gegen ihren Gemeindeleiter gehabt, eine dritte habe Zorn gegenüber ihrem Ehemann empfunden.

Eindruck 2: Mäßigung unerwünscht

2019 war Johannes Hartl der Hauptredner auf der „Thron-Konferenz“. Auch 2022 war das „Gebetshaus Augsburg“ bei der Veranstaltung präsent, wenn auch weniger prominent, nämlich über die Musiker Joy und Markus Fackler. Beim Panel-Gespräch schienen sie die Stimme der Mäßigung und Kontextualisierung zu sein. So schilderte Markus Fackler eindrücklich, dass es für ihn bei aller großen Liebe für den Lobpreis wichtig sei, Kontexte zu beachten und auf die anwesenden Menschen Rücksicht zu nehmen. Wenn er gebeten werde, etwa im Kontext einer katholischen Messe Musik zu machen, so achte er sehr darauf, die Gottesdienstbesucher nicht zu überfordern und damit womöglich abzuschrecken.

Vielmehr wolle er sie sanft an diese Form des Gotteslobs heranführen. Vom Publikum wurde diese Äußerung unkommentiert zur Kenntnis genommen. Nicht so von Vincent Lang, dem „Worship Director“ von „Awakening Music“, der ebenfalls auf dem Podium saß. Sinngemäß sagte er, dass Jesus selbstverständlich immer zuerst kommen müsse. Und wenn der Heilige Geist einem etwas sage, dann müsse man das machen – direkt und ohne Wenn und Aber, egal, was irgendwelche Menschen sagten oder dächten. Rücksicht auf solche Dinge sei völlig falsch. Die Reaktion des Publikums: stürmischer Applaus und „Amen“-Rufe.

Eindruck 3: Die „deutsche Kultur“ als Problem für den Geist

Zum Fragenkreis Anpassung und Rücksicht gehört auch ein Thema, das im Verlauf des Tages von Ben Fitzgerald und Jeremy Riddle, aber auch von Chris Pöschl wiederholt als ein Grundproblem für die angestrebte Erweckung herausgestellt wurde: die „deutsche Kultur“. Diese mache es dem Heiligen Geist besonders schwer, frei zu wirken. Im deutschsprachigen Bereich sei offenbar die „Menschenfurcht“ (*fear of men*) besonders stark ausgeprägt – jedenfalls stärker als die Gottesfurcht. Es bestehe von daher eine erhöhte Gefahr, die Impulse des Heiligen Geistes zu ignorieren oder gar zu unterdrücken, aus Angst davor, sich vor anderen Menschen zu blamieren. Dementsprechend rief Fitzgerald immer wieder dazu auf, auf die als Wirken des Geistes verstandenen inneren Impulse zu hören; zu schreien oder wild zu tanzen, wenn der Geist es wolle, ganz gleich, was andere darüber denken könnten.

In Deutschland und Österreich herrsche außerdem eine problematische Tendenz zur Selbstkritik, so die Analyse von Chris Pöschl. Das führe dazu, nicht annehmen zu können, was Gott für die Menschen bestimmt habe. Immer noch hänge die Rede von den „vaterlosen Nationen“ über beiden Ländern.¹¹ Dabei treffe das überhaupt nicht zu, sondern sei eine Lüge des Feindes. Denn in Wahrheit hätten ja alle einen Vater im Himmel. Der Geist der Verwaistheit (*spirit of orphanhood*) sei gerade in der Kirche zu bekämpfen, denn „Waisen lassen Waisen heranwachsen; Söhne aber Söhne“ („Orphans raise orphans. Sons raise sons“).

¹¹ Dieser Ausdruck bezieht sich eigentlich auf die Nachkriegsgeneration, in der viele Kinder ohne Väter aufwachsen mussten (vgl. Alexander Mitscherlich: *Auf dem Weg zu einer vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, 1963). Wieso das für die heutige junge Generation relevant sein soll, ist nicht wirklich ersichtlich – außer man geht von einer Art spiritueller Vererbung aus, wie sie immer wieder im neucharismatischen Kontext vertreten wird.

Kultur sei auch generell ein Problem, so Riddle in seiner Predigt. Es gelte immer zu unterscheiden, was Gottes ursprüngliches „Design“ für eine Nation (oder eine Person) sei, also das, wofür sie von Gott bestimmt sei. Der Teufel nehme dieses Design und verfälsche es. Da die ganze Welt aber unter der Herrschaft des Teufels stehe, gelte das auch für die jeweiligen Nationalkulturen. Sie dächten, dass sie frei seien. In Wahrheit seien sie (laut der Schrift) aber alle versklavt. Mit einem Wort: eine nicht vom Heiligen Geist gesteuerte Kultur wurde von Riddle generell als Erscheinungsform des Widergöttlichen eingestuft.

Eindruck 4: Geistliche Kriegsführung

Weil überall in der Welt dämonische Kräfte herrschten, predigte Riddle, sei es so wichtig, auch die göttlichen Gegenkräfte zu sehen: das „geistige Reich“ (*spiritual realm*). Wer für dieses keinen Blick habe, sei blind für die echte Realität. In dieser Realität tobe eine geistige Schlacht um die Seelen und Körper der Menschen. Immer und immer wieder hob er hervor, dass gerade ein Krieg wüte („a war is raging“). Dabei war es für mich faszinierend und zugleich zutiefst befremdlich, mit welcher durch und durch martialischen Sprache der Prediger fortwährend über Krieg reden konnte, ohne dabei irgendwie substanziell auf den faktischen Krieg in Europa einzugehen. Lediglich am Rande erwähnte er ihn an einer Stelle, aber auch nur, um das sofort wieder zu relativieren. Denn die Schlachten in der materiellen Welt seien letztlich unwichtig und eine Folge des eigentlich relevanten Kampfes in der geistigen Welt!

Die Gemeinde / Kirche ignoriere diesen Kampf in weiten Teilen, obwohl die Mächte des Bösen, die Dämonen, überall anwesend seien, ebenso wie die Engel Gottes. Die Aufgabe der Gemeinde sei es aber, in diesem Kampf zu kämpfen. Dabei habe gerade der Lobpreis eine besondere Funktion. Denn „wenn wir ein Lobpreislied singen, dann erzeugen wir eine Lichtsäule gegen die Dunkelheit. Es ist ein Kriegsschrei.“ Dementsprechend sei es die Aufgabe der Lobpreisleiter, die Stimmen der anwesenden Gemeinde zu einem derartigen, möglichst kraftvollen Kriegsschrei zu vereinen und damit einen wirkungsvollen Beitrag im Kampf gegen das Böse und den Bösen zu leisten.

Resümee

Die „Thron-Konferenz“ war als Konferenz der deutschsprachigen Lobpreis-Gemeinschaft gedacht. Dieses Ziel wurde weniger durch Reflexion über den Lobpreis als vielmehr durch seinen Vollzug verfolgt. Vorträge im herkömmlichen Sinne gab es ebenso wenig wie Workshops. Redebeiträge liefen, wenn sie nicht von

vornherein Predigtcharakter hatten, immer wieder darauf hinaus, den eigenen Glauben und Gottes Wirken im eigenen Leben zu bezeugen und die Teilnehmenden zur Lebensübergabe hier und jetzt aufzurufen.

Ein großer Teil der „Konferenz“ war aber dem *worshipping* selbst vorbehalten. Die erste längere Lobpreis-Phase dauerte eine gute Stunde, der *worship* vor der Predigt deutlich über zwei Stunden. Dabei war die Qualität der musizierenden Bands hoch, die optische „Untermalung“ mit Lichtshow und Fahnentanz sehr professionell. Wen diese Art von auf durch unendliche Wiederholungen erzeugte Emotionalisierung bauende christliche Popmusik anspricht, der mag hier tatsächlich etwas Tieferes gespürt haben. Er mag auch innerlich mitvollzogen haben, was nach Timo Langner (deutlich weniger martialisch formuliert als bei Riddle) die Aufgabe des Lobpreises ist: dass er die Gemeinde vor den Thron Gottes, in dessen Gegenwart führt. Bemerkenswert war für den unvertrauten Beobachter, wie individuell unterschiedlich dieses In-die-Gegenwart-Gottes-Geführtwerden offenbar funktioniert. Während die einen beim *worship* begeistert tanzten und mitsangen, blieben andere auf ihren Sitzen zurückgelehnt, beschäftigt mit ihren Smartphones. Insgesamt boten die Lobpreis- und vor allem die Lebensübergabe-Phasen aber die zu erwartende enthusiastische Intensität, mit typisch neucharismatischen Phänomenen wie Zungenreden, Schreien, unkontrolliertem Lachen und vereinzelt auch „Ruhem im Geist“.

Inhaltlich bleiben für den theologischen Beobachter landeskirchlicher Prägung viele Fragezeichen – nicht zuletzt hinsichtlich der immer wieder anklingenden Überhöhung der Rolle der eigenen Bewegung im Heilsplan Gottes. Ob die Christenheit in Europa aber nun ausgerechnet mit Awakening Europe und im Besonderen mit der Thron-Konferenz die „Kurve gekriegt hat“ und man die Auswirkung davon noch in Generationen spüren wird, wie es Ben Fitzgerald im Geist gespürt zu haben meint, muss die Geschichte zeigen. Ebenso wird sie zeigen, welche Bedeutung der „Konferenz“ in der Historie von Awakening Europe zukommen wird. Bislang war es eine Station auf dem Weg, der Ben Fitzgerald vom Großevent im Nürnberger Grundig-Stadion 2015¹² nach sieben Jahren der „Erweckung Europas“ zur neuen Rolle als Pastor einer ehemaligen FeG-Gemeinde in Eimeldingen geführt hat. Man darf gespannt sein, wie es weitergeht.

¹² Vgl. dazu Reinhard Hempelmann: *Erweckungsprophetien über Europa* („Awakening Europe“), in: MdeZW 78/9 (2015), 350–352. Der Bericht schließt mit der skeptischen Notiz: „Nur Erinnerungslosigkeit im Blick auf das gestern und vorgestern Prophezeite ermöglicht es, den bevorstehenden Anbruch einer pfingstlichen Erweckung erneut anzusagen. In Europa haben sich solche Ansagen längst an der Realität verschlissen.“

Melanie Hallensleben

Rassismus bei Rudolf Steiner?

Anthroposophie und Waldorfschulen in aller Munde

Die Anthroposophie kommt aus den Schlagzeilen nicht heraus. Waren es während der Corona-Pandemie speziell die Punkte Impfbereitschaft und Beteiligung an sog. Hygiene-Demos, wird seit einigen Monaten nun die Anthroposophie als Gegenstand eines breiteren Diskursfeldes debattiert. Dabei wird wiederholt Kritik an Rudolf Steiner geübt, dem Begründer der Anthroposophie, dem vorgeworfen wird, er sei rassistisch gewesen.

Seit Oktober 2022 haben mehrere Medienformate die Anthroposophie in den Blick genommen: Der Podcast der Petra-Kelly-Stiftung / Heinrich-Böll-Stiftung erschien im Oktober 2022, keinen Monat später folgte Jan Böhmermanns Satire-sendung „ZDF Magazin Royale“ in Zusammenarbeit mit den unabhängigen JournalistInnen von „Krautreportern“ zum Thema Waldorfschulen. Das Magazin „Die Zeit Verbrechen“ veröffentlichte im November 2022 einen Artikel zu Übergriffigkeit an einer Waldorfschule¹, die „Welt“ schließlich am 30.12.2022 eine Auseinandersetzung mit Steiner selbst, betitelt mit *Lieblingsfeind Rudolf Steiner*. Der „Stern“ brachte im Januar und Februar dieses Jahres gleich sechs Artikel zur Anthroposophie, am 9.1.2023 mit der Schlagzeile: *Religionsexperte über Begründer der Waldorfpädagogik: „Er hat eine esoterische Rassenlehre entwickelt“*. Ab dem 6.3.2023 ist im SWR eine dreiteilige Reportage-Reihe *Auf den Spuren der Anthroposophie* mit Frank Seibert zu sehen. Wenngleich der Vorwurf des Rassismus nicht in allen der genannten Formate erhoben wird, ist Steiners Rassenlehre doch ein immer wiederkehrendes Thema. Die Januar-Ausgabe 2023 der anthroposophischen Zeitschrift „info3“ hat zu den Medienberichten, insbesondere zur Böhmermann-Sendung, ausdrücklich Stellung genommen.

Dietrich Krauß, Jan Böhmermann und der Rassismusvorwurf

Im Oktober 2022 erschien die vierte Folge des von der Petra-Kelly-Stiftung in Kooperation mit der Heinrich-Böll-Stiftung herausgegebenen Podcasts *Ein Spaziergang im Süden*. Der Titel der Folge, *Dr. Dietrich Krauß | Die Esoteriker*in-*

¹ Auch das Thema Missbrauch wurde kürzlich in den Medien aufgegriffen: Madeleine Londene: *Eine von vielen. Missbrauch an einer Waldorfschule*, in: Die Zeit – Verbrechen 17 (2022), 100 – 108.

nen, die mitlaufen², verrät bereits, dass der Gast der Sendung der aus der Satire-sendung „Die Anstalt“ (ZDF) bekannte Journalist und Redakteur Dietrich Krauß ist. Inhaltlich beschränkt sich die Sendung dann auf die Anthroposophie, die Waldorfschulen und Steiner selbst, ohne die moderne Esoterik im Allgemeinen zu thematisieren. In der öffentlichen Debatte über die Hygiene-Demos und die ImpfkritikerInnen spielten die Waldorfschulen und die Anthroposophie immer wieder eine Rolle. Eine von der Böll-Stiftung in Auftrag gegebene Studie, ausgeführt an der Universität Basel von Oliver Nachtwey und Nadine Frei³, bestätigt, dass verhältnismäßig viele Demonstrierende auf den Hygiene-Demos aus dem Umfeld der Anthroposophie stammen.⁴ Ursächlich hierfür seien, so Krauß im Podcast, dass es in der anthroposophischen Bewegung generelle Vorbehalte gegenüber dem Staat gebe, zudem herrsche eine antiwissenschaftliche Einstellung und – mit dieser verbunden – eine generelle Skepsis gegenüber Impfungen vor. Ferner sei das anthroposophische Menschenbild von einer „Hierarchisierung von Rassen“ geprägt, was „eine Verbindung nach rechts“ befördere. Die Anthroposophie berufe sich wie der Nationalsozialismus auf ein Naturgesetz, dem zufolge sich nur der gesunde Mensch durchsetzen könne. Krauß verleiht seiner These mit dem Hinweis Nachdruck, auch Rudolf Heß und Heinrich Himmler seien von einzelnen anthroposophischen Lehren fasziniert gewesen.

Im weiteren Verlauf der Sendung kritisiert Krauß die anthroposophische Karma- lehre, nach der Krankheit und sog. Behinderungen „als eine Strafe“ angesehen werden, insofern der Mensch die Konsequenzen seines „Fehlverhaltens aus dem letzten Leben“ zu tragen habe. Die Passage mit der „Strafe“ war Anlass eines Beschwerdebriefes, woraufhin die Folge vorübergehend offline genommen wurde. Unterzeichnet war das Schreiben u. a. von den Vorstandsmitgliedern und GeneralsekretärInnen der Anthroposophischen Gesellschaft Monika Elbert und Michael Schmock.⁵

² Petra-Kelly-Stiftung: *Dr. Dietrich Krauß | Die Esoteriker*innen, die mitlaufen*, Podcast Folge #04: *Ein Spaziergang im Süden*, 22.10.2022: <https://tinyurl.com/5682z84z> (Abruf der Internetseite: 2.3.2023).

³ Oliver Nachtwey/Nadine Frei et al.: *Quellen des „Querdenkertums“. Eine politische Soziologie der Corona-Protteste in Baden-Württemberg*, Basel 2021: www.boell-bw.de/sites/default/files/2022-01/Quellen%20des%20Querdenkertums_Frei_Nachtwey.pdf.

⁴ Podcast *Dr. Dietrich Krauß* (s. Fußnote 2). Im Folgenden wird die schriftliche Version des Podcasts herangezogen.

⁵ Matthias Meisner: *Böll-Stiftung nimmt Podcast vom Netz. Eingeknickt vor Anthroposophen*, *Der Volksverpetzer*, 18.11.2022, www.volksverpetzer.de/aktuelles/boell-stiftung-eingeknickt-anthroposophen.

Ähnlich wie Krauß deutet Jan Böhmermann die anthroposophische Auffassung von Krankheit im Sinne einer Strafe, zudem erkennt auch er eine ideologische Nähe von Nationalsozialismus und Steiner. Böhmermann betitelte seine Satire-sendung „ZDF Magazin Royale“ vom 18.11.2023: *Wenn freie Entfaltung auf gefährliche Weltanschauung trifft: Waldorfschulen*. Das Vorschaubild bei YouTube titelt: *Menschen, Lernen, Tanzen, Geld*.⁶ Inhaltlich ist die Sendung breit aufgestellt, in knappen 22 Minuten wird ein Rundumschlag vorgenommen, der von einer allgemeinen Vorstellung der Anthroposophie über die Besonderheiten an Waldorfschulen bis hin zur anthroposophischen Kritik an der Corona-Impfung reicht.

Die Punkte Krankheit als Strafe und Nähe zu Hitler sind in ein wiederkehrendes Stilmittel der Satiresendung eingebettet: Nachdem Böhmermann dem Publikum zu verstehen gegeben hat, dass er sich mit der Anthroposophie so gar nicht auskenne, beginnt ein Einspieler im Stil eines bunten und comicartigen Erklärfilms für Kinder. Zu hören ist eine genervt klingende Mädchenstimme, welche die anthroposophische Kosmogonie als einen Prozess des Werdens und Vergehens von Planeten erklärt. Ohne die eigentliche anthroposophische Menschheitsentwicklung zu beschreiben, kommt sie auf die „Arier“ zu sprechen: „Rudolf Steiner hat auch gesagt, es gibt Wurzelrassen, wir Menschen in Europa gehören zu der arischen Wurzelrasse“ (7:05-7:10). Bildlich untermalt wird dies mit der Darstellung von drei Hitlerfiguren, die ihren rechten Arm nacheinander zum sog. Hitlergruß heben. Die Hitler-Darstellungen haben einen flächig gemalten Körper, der an typische anthroposophische Aquarell-Malerei erinnert. Am rechten Arm ist jeweils eine Hakenkreuzarmbinde angedeutet, die Hitler-Köpfe sind Schwarzweiß-Fotografien, die auf die Körper platziert wurden und im Kontrast zum Körper stehen. Weiter erzählt die Mädchenstimme: „Es gibt auch noch die Lemurier und die Atlantier. Aber die Arier sind weiterentwickelt, sagt Rudolf Steiner“ (7:10-7:18). Während die Lemurier⁷ mit einer Comic-Darstellung von ver-

⁶ www.youtube.com/watch?v=MaYdgxXmM4s. Abrufe der Sendung auf YouTube: 2,2 Millionen (Stand 2.3.2023). Die tatsächliche ZuschauerInnen-Zahl dürfte höher sein, da die Sendung auch live im ZDF ausgestrahlt wurde und in der ZDF-Mediathek abrufbar ist.

⁷ Lemuria bezeichnete eine verschwunden geglaubte Landbrücke oder einen verschwundenen Kontinent. Diese Idee vertraten auch die Theosophen Scott-Elliot (1904) und Haeckel bis 1897. Die Bezeichnung stammt von der Affenart der Lemuren, die dem englischen Zoologen Philip Sclater (1829 – 1913) zufolge auf verschiedenen, an den Indischen Ozean angrenzenden Erdteilen vorgekommen sein sollen. Da das Wissen von der Erdplattenverschiebung fehlte, schlussfolgerte er, die Kontinente seien einst mit Landbrücken miteinander verbunden gewesen. Philip Lutley Sclater: *The Mammals of Madagascar*, in: *The Dublin Quarterly Journal of Science, Containing Papers Read Before the Royal Dublin Society* (1864).

kleideten Lemuren (ähnlich wie aus der Comic-Serie King Julien) bildlich dargestellt sind, werden bei den Atlantiern SpongeBob und Patrick aus der Comic-Serie „SpongeBob Schwammkopf“ gezeigt. Die Einblendung der Comic-Figuren führt aber von den tatsächlichen Vorstellungen von Atlantis und Lemurien weg. Die Sequenz, bei der die Mädchenstimme sagt, dass die Arier weiterentwickelt seien, wird erneut mit dem Bild von den Hitler-Figuren untermalt. Diesmal liegt ihnen jedoch Steiner zu Füßen, der seinen Arm den Hitler-Figuren mit huldigender Geste entgegenstreckt. Die verbale und die bildliche Sprache suggerieren, Hitler und Steiner hätten sich ideologisch nahestanden.

Wie der Podcast der Böll-Stiftung macht auch Böhmermanns Satiresendung die Deutung von Behinderung als Strafe zum Thema. So erklärt die Mädchenstimme, Krankheit sei eine „Strafe“ (7:41) im karmischen Geschehen, weswegen ihr Onkel selbst schuld daran sei, an Krebs gestorben zu sein. Zum eigentlichen Thema der Satiresendung, den Waldorfschulen, wird erläutert, dass die Anthroposophie zwar nicht in Waldorfschulen gelehrt werde, jedoch das Menschenbild in das Konzept einfließe (z. B. bei der Vier-Temperamenten-Lehre oder der angenommenen Entwicklung eines Menschen in Siebenjahresperioden). Letzteres sei der Grund dafür, dass SchülerInnen in Waldorfschulen erst ab der zweiten Schulklasse das Lesen lernen. Erst nach den ersten sieben Lebensjahren, in denen der Mensch nur über einen physischen Leib verfüge, entstehe der für intellektuelle Leistungen notwendige Ätherleib⁸. Des Weiteren geht Böhmermann darauf ein, dass in der pädagogischen Ausbildung für Waldorf-LehrerInnen auch spirituelle Themen Gegenstand des Curriculums sind. Und einen weiteren Punkt findet Böhmermann bedenklich: In der Waldorfschule sei es üblich, dass der / die KlassenlehrerIn eine Klasse die ersten acht Jahre hindurch betreue.

Bereits in den 1990er Jahren ist vermehrt Kritik an Steiner und seinem Rasseverständnis geübt worden.⁹ Erstaunlich ist an der gegenwärtigen Debatte rund um die Anthroposophie jedoch, dass sich die den „Grünen“ nahestehenden Stiftungen nun mit der Anthroposophie kritisch auseinandersetzen, waren doch in der Gründungsphase der Partei auch AnthroposophInnen maßgeblich beteiligt.¹⁰

⁸ Der Ätherleib ist ein nur übersinnlich wahrnehmbarer Teil des Menschen.

⁹ Peter Bierl: *Wurzeln, Erzengel und Volksgeister. Die Anthroposophie Rudolf Steiners und die Waldorfpädagogik*, Hamburg 1999; Guido und Michael Grandt: *Schwarzbuch Anthroposophie. Rudolf Steiners okkult-rassistische Weltanschauung*, Wien 1997.

¹⁰ Manuel Alexander Simon: *Anthroposophische Ideenwelten in der politischen Praxis. Spirituelle Tendenzen bei den frühen „GRÜNEN“ und in der Partei „dieBasis“*, in: ZRW 85/2 (2022), 107 – 221, <https://tinyurl.com/yc497s2v>.

Anthroposophische Angebote finden sich in fast allen Lebensbereichen: in Bildungs- und Betreuungseinrichtungen, in Ernährung, Kunst und Kosmetik und in vielem anderen mehr. Krauß zufolge hat es die Anthroposophie erreicht, „Sinnbild einer Art alternativer Idee“ zu sein. Und tatsächlich dient die „Anthroposophie“ auch als Container-Begriff¹¹, den Menschen individuell füllen. Sie deuten ihre Vorstellungen von einer besseren Schule oder besseren Lebensmitteln und Kosmetikprodukten als anthroposophisch, ohne damit eine konkrete Rückbindung an die Schriften Steiners vorzunehmen. Für diejenigen aber, die sich mit den Inhalten der Anthroposophie tatsächlich auseinandersetzen, ist das Werk Steiners bis in die Gegenwart die wegweisende Quelle.¹²

Steiners Menschenbild: Der Auf- und Untergang der Rassen

Das Rasse-Verständnis in Steiners Publikationen impliziert mehrere Gesichtspunkte: Zum einen liegt es dem Menschenbild selbst zugrunde, denn Steiner geht von einem Auf- und Untergang von *Rassen* aus. In Zusammenhang damit stehen bestimmte, nochmals gesondert zu betrachtende Passagen, die sich als rassistisch deuten lassen. Es kommt hinzu, was Steiner selbst unter *Rasse* versteht.¹³

Zu Steiners Lebzeiten hatten Antisemitismus und sogenannte Rassentheorien gerade Hochkonjunktur. Die biologistischen, deterministischen Rassentheorien galten allgemein als naturwissenschaftlich erwiesen und dienten dazu, das Überlegenheitsbewusstsein der weißen, deutschen *Rasse* zu untermauern. Die Idee einer (grundsätzlichen) Verschiedenheit floss in die Begründungen für Missionierung und Bildung ein. Einer rein biologischen Sicht der Menschheitsgeschichte und des menschlichen Körpers konnte Steiner aber nicht viel abgewinnen; vielmehr versteht er seine Wurzelrassenlehre als einen Gegenentwurf zu Darwins Evolutionstheorie (1913, GA 61, 483). Hierin verarbeitet er das zeitgenössische Fortschrittsdenken und entwickelt in enger Anlehnung an die Begründerin der Theosophie, Helena P. Blavatsky, Vorstellungen einer Kosmogonie, in die eine gnostisch aufgeladene Menschheitsentwicklung eingebettet ist. In dieser werden

¹¹ Fritz Heinrich, mündliche Kommunikation vom 12.6.2019.

¹² Das Gesamtwerk Steiners beläuft sich derzeit auf 354 Bücher, die in der *Rudolf Steiner Gesamtausgabe* (GA) erschienen sind. Hier wird die online bereitgestellte GA verwendet, FVN-Dokumentarchiv: <http://fvn-archiv.net/PDF/GA>.

¹³ Für eine detaillierte Analyse zu Steiners Rassenvorstellung s. Helmut Zander: *Anthroposophische Rassentheorie. Der Geist auf dem Weg durch die Rassengeschichte*, in: Stefanie Schnurbein: *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, Würzburg 2001, 292 – 341.

der Aufstieg und der Untergang von *Rassen* beschrieben. Steiner spricht hier von *Wurzelnassen*, später verwendet er synonym die Bezeichnungen „Epochen“ oder „Hauptzeiträume“. Eine jede Wurzelrasse hat eine Aufgabe in der zielgerichteten Entwicklung der Menschheit. Am Ende steht die Überwindung der *Rassen* und schließlich die Wiedervereinigung mit dem Göttlichen. „Daher ist es die konkrete Aufgabe, die zerklüftete Menschheit, die aus den alten Bluts- und Stammesverbänden herausgerissen ist, zu verbinden durch die einheitliche okkulte spirituelle Weisheit“ (107, GA 99, 144). Bis es so weit ist, gibt es auf der Erde mehrere *Rassen*, die sich vor allem durch unterschiedliche Entwicklungsstufen der Seele äußern.

Nach Steiner ist die arische *Wurzelrasse* derzeit die am höchsten entwickelte. Die übrige Menschheit lässt sich in jene *Rassen* einteilen, die früher einmal die höchstentwickelte *Rasse* (wie das Judentum) darstellten, jetzt aber ihren Höhepunkt überschritten haben. Daneben gibt es auch solche *Rassen*, die zukünftig an der Spitze der spirituellen Entwicklung stehen werden. Für die Vorstellung, die er vom „Arier“ hat, beruft sich Steiner selektiv auf den einflussreichen „Rassentheoretiker“ Joseph Arthur de Gobineau (1816 – 1882): Der Arier sei den anderen Menschen an „Intelligenz und ... Energie“ überlegen. Erst mit der Überwindung von „Leidenschaften und ... materiellen Bedürfnissen“ kann der Arier zu „unendlich viel höhere[r] Moralität ... gelangen ... als [dies] bei den Individuen minderer Rassen“ möglich sei (1902, GA 51, 317, siehe auch weiter GA 61, 481 – 483). Gobineaus Ideen wurden auch im Nationalsozialismus rezipiert, sodass es hier tatsächlich eine inhaltliche Überschneidung gibt. Dennoch kommt Steiner ohne sozialdarwinistische Implikationen aus, da er weder ein *Survival of the fittest* kennt noch von einer Konkurrenz um Ressourcen oder einem Kampf untereinander spricht. Auch konkurrieren die unterschiedlichen *Rassen* nicht um die Gunst der überirdischen Wesenheiten.

Neben der Wurzelrasselehre ist in Steiners Werk eine weitere Rassenlehre zu finden, der eine Dreiteilung der Menschheit zugrunde liegt. Dieser Lehre zufolge haben sich die *Rassen* den klimatischen Bedingungen ihrer Umgebung angepasst, was sich vor allen in den unterschiedlichen Hautfarben ausdrücke. Die „gelbe Rasse“ sei in Asien, die „weiße“ in Europa und die „schwarze“ in Afrika beheimatet. Jede „Rasse“ sei in ihren „Erteilen heimisch“, was bedeute, dass die „Negerrasse“ „nicht zu Europa“ gehöre. Die „Farbigkeit“ der drei „Rassen“ hänge mit ihren unterschiedlichen Charaktereigenschaften und ihrer Reaktion auf Licht zusammen:

„[B]eim Neger [ist] namentlich alles das, was mit dem Körper und mit dem Stoffwechsel zusammenhängt, lebhaft ausgebildet ... Und weil er eigentlich das Sonnige, Licht und Wärme, da an der Körperoberfläche in seiner Haut hat, geht sein ganzer Stoffwechsel so vor sich, wie wenn in seinem Innern von der Sonne selber gekocht würde. Daher kommt sein Triebleben. Im Neger wird da drinnen fortwährend richtig gekocht, und dasjenige, was dieses Feuer schürt, das ist das Hinterhirn“ (1923, GA 349, 55).

Die „schwarze Rasse“ absorbiere das gesamte Licht und sei deswegen aufgeheizt, beim Verarbeiten dieser Hitze helfe den Angehörigen dieser Rasse das „Hinterhirn“, das bei ihnen besonders stark ausgebildet sei und wiederum ein „starkes Triebleben, Instinktleben“ bewirke (1923, GA 349, 55). *Rasse* ist bei Steiner nicht nur ein biologischer Faktor der Vererbung. Vielmehr bestimmen hier weitere Faktoren wie die Sonneneinstrahlung das Wesen des Menschen.

Diese und weitere Passagen, die sich im gleichen Fahrwasser bewegen, ziehen seit den 1990er Jahren vermehrt Kritik auf sich. Es gab von anthroposophischer Seite unterschiedliche Reaktionen darauf; eine deutliche Absage an solche Passagen oder gar an das Menschenbild ist bislang selten zu erkennen. Die Debatte um die Anthroposophie im Allgemeinen und speziell um den Rassismus- und Antisemitismusvorwurf ist äußerst aufgeheizt: Auf der einen Seite stehen die Anthroposophie-KritikerInnen, die spirituelle Glaubensvorstellungen delegitimieren wollen, auf der anderen Seite AnthroposophInnen, die mit viel Engagement jeden Kritikpunkt zu negieren suchen. Deutlich und unmissverständlich sind jedoch Ramon Brülls und Jens Heisterkamps (2008/2018) Einschätzungen:

„Auf diese Äußerungen [gemeint sind u. a. Passagen wie über schwarze Menschen, Anm. M.H.] trifft eine der maßgeblichen Rassismus-Definitionen zu, wonach Rassismus durch die ‚verallgemeinerte und verabsolutierte Wertung tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede zum Nutzen des Anklägers und zum Schaden seines Opfers entsteht, mit der seine Privilegien oder Aggressionen gerechtfertigt werden sollen‘ (Albert Memmi).“¹⁴

Steiner richtet sich zunächst an alle Menschen, die mit seiner Hilfe den spirituellen Erkenntnisweg beschreiten sollen. Gleiches gilt für die anthroposophischen Dienstleistungen und Produkte. Alle Menschen seien zunächst zur spirituellen Weiterentwicklung befähigt, das gelte sowohl für die Lebenszeit als auch für die mehrstufigen Jenseitsreiche zwischen Tod und Wiedergeburt.

¹⁴ Ramon Brüll/Jens Heisterkamp: *Frankfurter Memorandum. Rudolf Steiner und das Thema Rassismus. Schlussfassung*, o. O., September 2008/2018, www.waldorfschule.de/fileadmin/downloads/Erklaerungen/Frankfurter_Memorandum_Deutsch.pdf.

Doch diese spirituelle Entwicklung sei Jüdinnen / Juden nicht möglich, da sie keine spirituelle Begabung haben. Denn mit Jüdischsein verbindet Steiner ein Festhalten am Rasseglauben – die Juden seien rassistisch veranlagt, weil sie ihre innergemeinschaftlichen Ehen nicht aufgeben. In diesem Fall wird die *Rasse* also vererbt. Steiners Lösung der „Judenfrage“ (1919, GA 31, 201) fällt eindeutig aus: „Heute beherrscht noch alle Dinge der Juden das Rassenmäßige. Sie heiraten vor allen Dingen untereinander. Sie sehen also noch das Rassenmäßige, nicht das Geistige“ (GA 353, 203). Jüdinnen / Juden seien zudem grundsätzlich durch ihre Andersartigkeit gekennzeichnet: „Sie wissen ja, daß man den Juden unterscheidet von der anderen irdischen Bevölkerung (GA 353, 77). Trotz dieser Vorbehalte hat es Steiner unterlassen, sein Bild von einem kollektiven zeitgenössischen¹⁵ Judentum zum Maßstab seiner Behandlung und Beurteilung einzelner jüdischer Menschen werden zu lassen.

Reaktionen von anthroposophischer Seite

Die Januar-Ausgabe von „info3“ mit dem Titel *Reinkarnation und Karma. Wie das Weltbild weit wird* beinhaltet gleich sechs Artikel zum Thema Karma. Einig sind sich die AutorInnen darin, dass die anthroposophische Karma-Lehre nicht dahingehend verstanden werden soll, dass Krankheit eine Strafe sei. Auch befürworten sie nicht die Deutung, der zufolge gute und schlechte Taten zu jeweils gutem und schlechtem Karma führen würden. Tatsächlich geht es bei Steiners Karma-Lehre weniger um Strafe als vielmehr darum, dass es das Individuum versäumt, den anthroposophischen Erkenntnisweg anzutreten, und dadurch anfällig wird.

Anna-Katharina Dehmelt antwortet in ihrem Artikel *Anthroposophie in der Kritik. Zwischen Argument und Unsinn* vor allem auf Böhmermann. Dabei arbeitet sie systematisch alle Punkte Böhmermanns ab und versucht sie zu entkräften. Zu dem Vorwurf, dass Steiner und der Nationalsozialismus in Zusammenhang stehen, entgegnet Dehmelt, dass dies unmöglich sei, da Steiner schon 1925 verstorben sei: Steiners „Denken [kann] mit Nationalsozialistischen Konnotationen nicht zu tun haben“¹⁶. Was die Autorin dabei nicht berücksichtigt, ist der Umstand, dass das Gründungsdatum der NSPAP bereits auf das Jahr 1920 zurückgeht. Es gibt zwar keine Hinweise, dass Steiner diesen Kreisen zugetan

¹⁵ Steiner beurteilt das antike und das zeitgenössische Judentum unterschiedlich.

¹⁶ Anna-Katharina Dehmelt: *Anthroposophie in der Kritik. Zwischen Argument und Unsinn*, in: info3, Januar 2023, 44 – 51, 46.

war, doch der alleinige Verweis auf das Sterbedatum Steiners genügt an dieser Stelle nicht. Rassismus und Antisemitismus, sei es in Steiners Werk oder unter heutigen AnthroposophInnen, seien „Einzelfälle“, so Dehmelt weiter.¹⁷ Anstatt weitere Gegenpositionen ins Feld zu führen, verweist sie auf eine Sammlung von diversen Stellungnahmen¹⁸, die das Thema von unterschiedlichen Seiten beleuchten. Auch das oben zitierte Memorandum von Ramon Brüll und Jens Heisterkamp ist hier aufgelistet. Diese beiden sehr knappen Abhandlungen zur Thematik Rassismus und Antisemitismus sowie die Argumente an sich sind wenig überzeugend: Ob und wie es Überschneidungen von Steiner und dem Nationalsozialismus geben könnte, scheint für Dehmelt keine ernst zu nehmende Frage zu sein, da eben das Sterbedatum Steiners 1925 sei. Mit dem Argument, dass es sich um „Einzelfälle“ handle, bagatellisiert Dehmelt zum einen Steiners Aussagen zu AfrikanerInnen und zu Jüdinnen / Juden und wird zum anderen der Tatsache nicht gerecht, dass es tatsächlich Menschen gibt, die ihre antisemitische / rassistische Haltung durch Steiner bestätigt sehen.

Resümee

Krauß und Böhmermann stellen einen Zusammenhang zwischen den anthroposophischen Lehren und dem Nationalsozialismus her. Steiner vertritt jedoch keine völkischen Ideen, zudem lehnt er Nationalismus ab.¹⁹ Auch sind nur sehr wenige politische Forderungen in seinem Werk zu finden. Sein Ziel ist es vielmehr, der von ihm diagnostizierten mangelhaft ausgebildeten Spiritualität der Menschheit mittels seiner anthroposophischen Lehre zu begegnen. Steiner ist auch die sog. Rassenhygiene fremd: Statt eine *reine Blutgemeinschaft* der Arier / Deutschen anzustreben, appelliert er an jüdische Menschen, die innergemeinschaftliche Heirat aufzugeben. Für diejenigen, die gewillt sind, bietet Steiner eine Anschlussmöglichkeit, um ein rassistisch / antisemitisch begründetes Menschenbild zu stützen. Trotz Steiners fragwürdigen Vorstellungen über Jüdinnen / Juden und Afrikaner ist nicht bekannt, dass er diese Vorstellungen dazu herangezogen hat, eine Person persönlich abzuwerten, denn auf Steiners Ungleichbewertung von Menschen folgt keine Ungleichbehandlung.

¹⁷ Ebd., 48.

¹⁸ *Anthroposophie. Zur Rassismus- und Antisemitismus Kritik*, www.anthroposophie-gegen-rassismus.de.

¹⁹ Michael Reißmann: *Nationalsozialismus, völkische Bewegung und Esoterik*, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 4/2 (2003), 58 – 91.

DOKUMENTATION

Die Autorin dieses Werkstattberichts ist Referentin für Weltanschauungsfragen in der badischen Landeskirche. Bei dem vorgestellten Projekt handelte es sich um eine Seminarwoche für Freiwillige im FSJ (Freiwilliges Soziales Jahr) des Diakonischen Werkes Baden, durchgeführt unter dem Titel „Ich mach mir die Welt, wie sie mir gefällt – Ein Streifzug durch den Supermarkt der Weltanschauungen“. Das Seminar wurde als Präsenzveranstaltung geplant, musste dann aber digital durchgeführt werden (März 2021). Später fand es noch einmal in Präsenz statt. Das Projekt, wurde mit dem Innovationspreis der Landeskirche ausgezeichnet. Wir dokumentieren den begleitenden Bericht in stark gekürzter Form.

Sandra Kemp, Karlsruhe

„Ich mach mir die Welt, wie sie mir gefällt“

Eine Seminarwoche für Teilnehmende am Freiwilligendienst

Die Seminaridee entstand aufgrund meiner früheren Tätigkeit als Bildungsreferentin in den Freiwilligendiensten des Diakonischen Werkes Baden (DWB). Dort wurde in der Seminararbeit mit den Freiwilligen immer wieder das Thema „religiöse Sondergruppen“ behandelt und stieß auf spürbares Interesse. Es legte sich nach meinem Wechsel zur „Fachstelle für Weltanschauungsfragen“ nahe, dieses Thema in Form einer Seminarwoche zur weltanschaulichen Vielfalt aufzugreifen.

Bildungsseminare im Freiwilligendienst unterliegen bestimmten Rahmenbedingungen. Das DWB ist anerkannter Träger für den Jugendfreiwilligendienst – Freiwilliges Soziales Jahr (FSJ) und Bundesfreiwilligendienst (BFD). Im Rahmen des Freiwilligendienstes leisten zumeist junge Menschen einen Dienst von in der Regel zwölf Monaten in einer sozialen Einrichtung. Neben dem praktischen Einsatz finden verpflichtende Bildungstage statt – bei einem Dienst von zwölf Monaten sind es 25. Im DWB werden diese in fünf Blöcken zu je fünf Tagen durchgeführt. Vier der Seminarblöcke finden in einer festen Seminargruppe statt. Der fünfte Block ist ein Wahlseminar. Insbesondere die Begleitseminare machen den Freiwilligendienst, neben der Arbeit in der jeweiligen Einsatzstelle, zu einem „Bildungs- und Orientierungsjahr“.

Planung und Durchführung

Als Grundstruktur des Wahlseminars waren in sich geschlossene Thementage vorgesehen, an denen jeweils ein Themenfeld der Fachstelle intensiver bearbeitet werden sollte. Neben der inhaltlichen Arbeit wurde viel Zeit eingeplant für Gespräche und Diskussionen zu den einzelnen Themen und Raum für die Reflexion der Erfahrungen der Freiwilligen. Es hat sich gezeigt, dass der Redebedarf bei den jungen Erwachsenen groß ist. Dabei geht es um die Frage, warum Menschen in Sondergruppen geraten und deren Lehren glauben. Es geht aber auch um das Nachdenken über die eigene Religiosität.

Junge Menschen suchen ihren Platz in einer komplexen Welt, in der alles möglich scheint, die viele Freiheiten bietet, in der ethische und moralische Grenzen gedehnt und aufgeweicht werden und in der sich das Gefühl einstellen kann, es fehle oft ein Orientierungskompass bei der Suche nach dem Platz im Leben. Daher war Prävention eines der Themen, die sich durch die ganze Woche ziehen sollten: das Sensibilisieren für die Versprechen und Verlockungen von Gruppierungen, Gemeinschaften und Einzelpersonen, das Hinterfragen von vermeintlichen einfachen Wahrheiten und Dualismen und die Stärkung des eigenen Selbstbewusstseins und Selbstvertrauens.

Am Anreisetag sollte es um eine Standortbestimmung und einen Abgleich der Planung mit den Erwartungen und Befürchtungen der Freiwilligen gehen. Was bringen sie an Erfahrungen und Themen mit, warum haben sie sich für dieses Seminar entschieden? Für den zweiten Tag stand das Thema „religiöse Sondergemeinschaften“ auf dem Programm. Dazu sollten die Freiwilligen zu selbstgewählten Gruppen recherchieren – hinsichtlich Entstehung, Verbreitung, Lehre, Aufbau, Finanzierung, gesellschaftlicher Relevanz – und Kritikpunkte aus evangelischer oder katholischer Sicht überlegen. Ausgehend von den Befunden des Vortages standen für den dritten Tag sowohl grundsätzliche Fragestellungen auf dem Plan (u. a.: Was macht eine Religion bzw. eine religiöse Gemeinschaft aus? Was sind Kriterien, wann eine Gemeinschaft zu einer Sondergemeinschaft wird?) als auch die Frage nach einem möglichen Ausstieg aus einer solchen Gemeinschaft; schließlich auch die Frage, wie die Fachstelle in diesem Prozess begleiten kann. Nach der Beschäftigung mit bestehenden Gemeinschaften und einem Einblick zu der Frage „Was ist Religion?“ sollten die Freiwilligen in einer Art Planspiel ihre eigene Sondergruppe gründen. Inhaltlich leitend sollten dabei Überlegungen sein, wie sie ihre eigene Religion organisieren wollen, wie sie, als Gründungsgruppe, ihre Macht und ihren finanziellen Vorteil sichern können

und wie sie möglichst so nach außen auftreten, dass sie nicht in Konflikt mit der Gesellschaft geraten. Der vierte Tag hatte zwei Themenschwerpunkte, Esoterik und „außergewöhnliche Erfahrungen“ (z. B. außerkörperliche Erfahrungen, Spuk, sich bewahrheitende Vorahnungen und Träume). Am Abreisetag sollte es um Verschwörungserzählungen gehen und um eine mögliche Kommunikation mit Menschen, die solchen Denkmustern verhaftet sind.

Ursprünglich war das Seminar als Präsenzveranstaltung geplant, doch durch die Corona-Pandemie stand das Vorbereitungsteam vor der Wahl, es entweder ausfallen zu lassen oder es digital durchzuführen. Da sich über 20 Freiwillige angemeldet hatten, haben wir uns für die Verlegung in den digitalen Raum entschieden und das Programm an die neuen Gegebenheiten angepasst. Die Herausforderungen der digitalen Durchführung waren aber nicht unerheblich. An der inhaltlichen Schwerpunktsetzung und der Themenverteilung änderten wir nichts, neben der Methodik musste aber der zeitliche Rahmen neu geplant werden. Statt fünf Tagen mit Übernachtung gab es jetzt nur fünf Stunden pro Tag, also 25 Stunden für das gesamte Seminar. Komplett herausgefallen ist die Gründung der eigenen Gruppe, die anderen Themenbereiche haben eine Kürzung erfahren.

Rückblick und Fazit

Die Tatsache, dass sich über 20 Freiwillige für das Seminar angemeldet hatten, zeigt, dass das Thema „weltanschaulich-religiöse Vielfalt“ einen Platz in der Lebenswelt junger Erwachsener hat. Dabei spielt es keine Rolle, dass der Träger des FWD die Diakonie bzw. die Kirche ist. Die Freiwilligen suchen sich eine konkrete Einsatzstelle aus, die dann eben einen Träger hat, in diesem Fall das Diakonische Werk. Im Freiwilligendienst findet sich ein Querschnitt der Gesellschaft wieder. Somit gibt es in den Seminargruppen Freiwillige, die eine (zum Teil hohe) Verbundenheit mit dem Glauben haben, und auch solche, die dem Religiösen sehr kritisch gegenüberstehen – und alles dazwischen.

Für die Gruppenatmosphäre ist das digitale Format sehr herausfordernd. Allein die Tatsache, dass jede und jeder in seinem eigenen und vertrauten Umfeld sitzt und sich nur gedanklich in den digitalen Seminarraum begibt, hat große Auswirkungen. Es kann schnell zu Ablenkungen kommen, und das Seminar wird dann zu einem Video oder etwas Ähnlichem, das nebenbei läuft. Zwar kann man sich auch in einer Präsenzveranstaltung gedanklich ausklinken, aber durch die Anwesenheit im Raum kommt man leichter wieder zurück zum Seminarsgeschehen.

Wir hatten im Seminar immer wieder einen Wechsel der Sozialform ins Programm eingebaut, damit es nicht nur auf eine reine „Frontalveranstaltung“ und eine „Lehrerzentrierte Arbeitsform“ hinauslief. Allerdings gibt es m. E. einen großen Unterschied beim Sozialformwechsel zwischen Präsenzeschehen und digitalem Format. Bei Ersterem bewegen sich die Teilnehmenden bei einem Sozialformwechsel, sie wechseln manchmal sogar den Raum. Dadurch bricht etwas auf, und der neue Raum wirkt sich auf das Gruppengeschehen aus. Im digitalen Format wird nur von vielen „Kacheln“ auf wenige gewechselt, die Teilnehmenden setzen sich nicht in Bewegung. Aber dennoch bietet der kleinere Raum (die „Breakout Session“) die Möglichkeit, sich direkter auszutauschen.

Allerdings waren der Austausch und besonders die Diskussion im Digitalen nicht sehr ausgeprägt. Das mag an der Gruppe gelegen haben, die sich vorher nicht kannte oder am Medium selbst. Rückmeldungen von anderen Seminarleitungen haben aber den Eindruck bestätigt, dass die Freiwilligen im digitalen Raum nicht so stark interagieren und diskutieren wie bei Präsenzveranstaltungen. Die Rückmeldungen der Freiwilligen am Ende der Woche waren dennoch überwiegend positiv. „Das Seminar war interaktiv und unsere Meinung wurde einbezogen.“ – „Auf Fragen wurde ausführlich eingegangen.“ – „Ich habe neue Sichtweisen bekommen.“

Müssen für ein gutes digitales Lernen neue, andere Sozialformen entwickelt werden? Wie kann eine gute Lernumgebung im digitalen Raum gestaltet werden? Greifen die bekannten und bewährten Lerntheorien auch in einer solchen Lernumgebung? Brauchen wir erweiterte oder ganz neue Denkansätze, Modelle und Theorien? Und wie müssen sich Didaktik und Pädagogik unter diesen Bedingungen verändern?

Thematische Schwerpunkttage haben den Vorteil, dass man sich nicht nur intensiv mit einer Thematik auseinandersetzen kann, sondern auch mit damit verbundenen persönlichen Fragestellungen. Bei der Frage nach den Lehren der unterschiedlichen Gemeinschaften geht es nicht nur um reines Faktenwissen, sondern es schwingt immer die Frage mit, was ich persönlich glaube. Finde ich bei den vorgestellten Inhalten Anknüpfungspunkte für mein Wertesystem, für meinen Glauben? Wo löst es etwas bei mir aus? Wo kann ich vielleicht mitgehen? Wo erfahre ich etwas, das meinen (bisherigen) Vorstellungen völlig widerspricht?

Wenn es darum geht, herauszuarbeiten, warum sich Menschen freiwillig in (ein)engende Gemeinschaften begeben, sich von einer Führungspersonlichkeit

abhängig machen und ihre persönliche Freiheit – in Bezug auf Meinungsäußerung, Weltbild etc. – abgeben, kommen bei den Freiwilligen oftmals Äußerungen, wie „die blicken es einfach nicht“ oder „die sind nicht so schlau“. Wenn man sie dann aber damit konfrontiert, dass es keinerlei Zusammenhang gibt zwischen Bildung, gesellschaftlichem Stand oder Alter und der Möglichkeit, in eine solche Gemeinschaft zu geraten, kommen viele ins Nachdenken. Sie erkennen, dass die Gründe für einen Eintritt (wenn er selbstgewählt ist und nicht seit der Geburt besteht) meist mit bestimmten (Grund-)Bedürfnissen zusammenhängen, und dann fängt zumeist ein Prozess des Nachvollziehens an. Dies ist einer der Bausteine der präventiven Arbeit.

Das ist dann sehr häufig der Punkt, an dem ein Seminar in Präsenz viel zielführender ist. Dort finden viele Nebengespräche außerhalb des Programms statt. Die Freiwilligen erleben: Hier ist ein Raum, in dem ich meine Fragen stellen kann, hier werde ich nicht komisch angeschaut, weil ich mich für religiöse oder spirituelle Themen interessiere. Solche informellen Gespräche können in einem digitalen Setting so nicht geführt werden. Es fehlen das gemeinsame Essen, das (zufällige) Treffen am Abend oder auch das verabredete Gespräch.

Gut angekommen sind bei den Freiwilligen der Bezug zu ihrer Lebens- und Arbeitswelt und die Einbeziehung von Erfahrungen, die ich in der praktischen Arbeit in der Fachstelle bisher gemacht habe. Durch diese Beispiele wurden die Themen greifbarer und waren weniger abstrakt.

INFORMATIONEN

KIRCHEN

Zwei Bistümer und eine Landeskirche finanzieren Studien über geistlichen Missbrauch. Seit über einem Jahrzehnt wird sexualisierte Gewalt innerhalb deutschsprachiger christlicher Gemeinschaften und Kirchen intensiv diskutiert. Leitungsverantwortliche haben seitdem vielfältige Forschungs- und Präventionsprojekte auf den Weg gebracht. Im Gegensatz dazu wird geistlicher oder spiritueller Missbrauch erst in jüngerer Zeit genauer in den Blick genommen. Die Eingrenzung dieser Form emotionaler Gewalt ist nicht einfach, weil manche Menschen gerne direktiven Anweisungen folgen, während andere eine solche Ansprache schon als suggestiv oder manipulativ empfinden. Der Machtanspruch einer Leitungsperson vergrößert sich, wenn im Namen einer unsichtbaren höheren Wirklichkeit gesprochen wird. Spiritueller Missbrauch meint die Ausnutzung von Menschen im Namen einer höheren Macht. In religiösen oder spirituellen Gemeinschaften kommt es vor, dass Menschen bevormundet, entmündigt oder isoliert werden, um für die Leitungsperson besser steuerbar zu sein. Die sozialpsychologischen Dynamiken eines Guru-Kults, die in den 1970er Jahren zu breiten gesellschaftlichen Debatten um die sog. „Jugendreligionen“ führten, sind auch heute noch wirksam. Auch in kirchlichen und freikirchlichen Gruppen gibt es Fälle, in denen Menschen mithilfe biblischer Aussagen, theologischer Inhalte oder spiritueller Praktiken manipuliert, unter Druck gesetzt und in geistliche Abhängigkeit geführt werden. Wenn das manipulative Verhalten über den seelisch-geistlichen Bereich hinaus den Körper mit einbezieht, liegt sexualisierte Gewalt vor.

Geistlicher Missbrauch kann als Missachtung der spirituellen Selbstbestimmung zusammengefasst werden. Seit kurzem nehmen katholische Bistümer und evangelische Landeskirchen diese Gefahr stärker in den Blick, um Ursachen und begünstigende Strukturen besser zu verstehen und die Präventionsangebote auszubauen. Wie komplex und undurchsichtig geistlicher Machtmissbrauch sein kann, zeigt sich etwa bei der evangelischen Marienschwesternschaft in Darmstadt (Mutter Basilea Schlink, 1904 – 2001) und den Schönstätter Marienschwestern (Pater Josef Kentenich, 1885 – 1986). Beide Kommunitäten müssen sich mit Vorwürfen geistlichen Missbrauchs durch ihre Gründer und langjährigen Leiter auseinandersetzen. Durch die zum Teil öffentlich geführten Diskussionen hat das Ansehen beider geistlicher Gemeinschaften gelitten.

Vielfältige Einflussfaktoren wie persönliche Vorerfahrungen, Persönlichkeitsfaktoren und Erwartungen und die jeweilige Gruppenstruktur und Kommunikationskultur machen es schwer, geistlichen Missbrauch eindeutig zu diagnostizieren. Was manche als manipulativ erleben, nehmen andere als Anstoß zur Weiterentwicklung wahr.

Die katholischen Bistümer Osnabrück und Münster haben deshalb ein Forschungsprojekt zum Thema geistlicher Missbrauch auf den Weg gebracht. Seit Anfang dieses Jahres erforscht ein wissenschaftliches Team der Universität Münster unter Leitung der Theologin Judith Könemann die Ursachen des geistlichen Missbrauchs. Ziel der Studie, die über einen Zeitraum von drei Jahren laufen soll, sei es, Täterstrategien offenzulegen und grundlegende Faktoren zu ermitteln, die diese Art des Missbrauchs begünstigen. Daraus sollen Perspektiven für die Prävention entwickelt werden. Im Zentrum der Studie sollen lokale religiöse Gemeinschaften in beiden Bistümern stehen. Dabei sollen Erfahrungen von Betroffenen und Interviews mit Zeitzeugen sowie Akten analysiert und ausgewertet werden.

Auch eine evangelische Landeskirche hat zur Aufklärung von Missbrauchsvorwürfen eine Untersuchung in Auftrag gegeben. Gegen den 2011 verstorbenen Pastor Klaus Vollmer gibt es den Vorwurf, er habe in den 1980er Jahren als Leiter einer von ihm gegründeten Bruderschaft seinen Einfluss auf junge Menschen dazu missbraucht, homosexuelle Neigungen mit Gruppenmitgliedern auszuleben. Die Evangelische Geschwisterschaft e. V., die aus der Bruderschaft hervorgegangen ist, hatte im Jahr 2017 eine Untersuchung in Auftrag gegeben, deren Ergebnisse die Ausübung sexualisierter Gewalt bestätigen. Der umfangreiche Untersuchungsbericht ist auf der Webseite der Geschwisterschaft öffentlich zugänglich, ebenso ein weiterführender Tagungsbericht vom Dezember 2022. Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers hat danach beschlossen, eine unabhängige Aufarbeitungskommission zu beauftragen, die das Handeln ihres ehemaligen Pastors untersuchen soll. Die Untersuchung soll auch die Übergänge zwischen geistlichem und sexuellem Missbrauch genauer analysieren, weil einem körperlichen Übergriff in der Regel geistlicher Machtmissbrauch vorausgeht.

Für viele Menschen war Vollmer als Redner und Autor inspirierend, und seine Predigten haben Lebensentscheidungen beeinflusst. Manche von ihnen fragen sich heute, wie stark ihre Glaubensentwicklung von gruppendynamischen

Prozessen beeinflusst wurde und wie der Machtmissbrauch hätte verhindert werden können. Die Mitglieder der genannten Kommission haben ihre Arbeit im Oktober 2022 aufgenommen und arbeiten selbstständig und unabhängig. Sie führen Interviews mit Beteiligten, Betroffenen, möglichen Zeitzeugen und sichten Akten. Die Untersuchung soll bis zum Oktober 2024 abgeschlossen sein. Die Landeskirche hat sich verpflichtet, den vollständigen Bericht gemeinsam mit der Kommission innerhalb von 14 Tagen nach Erhalt der Öffentlichkeit vorzustellen und zugänglich zu machen.

Für jede Religionsgemeinschaft ist es um ihrer Glaubwürdigkeit willen wichtig, geistlichem Missbrauch durch Präventionsmaßnahmen vorzubeugen, Täterprofile zu identifizieren und die Unterstützung von Betroffenen auszubauen. Einen wichtigen Baustein dafür stellt die unabhängige Erforschung des Entstehens und Ausübens geistlichen Missbrauchs dar, um Leitende präventiv zu schulen. Für ein besseres Verständnis von Fehlentwicklungen in religiösen Gruppen können auch die Befunde und Erfahrungen genutzt werden, die in der Weltanschauungsarbeit in den letzten Jahrzehnten im Umgang mit Betroffenen von destruktiven Gruppen gemacht wurden (s. www.ezw-berlin.de/publikationen/lexikon/beratung-in-weltanschaulichen-konflikten).

Quellen

Studie über geistlichen Missbrauch der Uni Münster: www.uni-muenster.de/news/view.php?cmdid=13026 (Abruf der Internetseiten: 25.1.2023).

Bericht über geistlichen und sexuellen Missbrauch in der Evangelischen Geschwisterschaft: www.geschwisterschaft.de/ueber_uns/page28/page28.html.

Tagungsbericht „Geistlicher Missbrauch“: www.loccum.de/tagungen/2276.

Kirchliche Präventionsprojekte (EKD und DBK): www.ekd.de/missbrauch-23975.htm;
www.dbk.de/themen/sexualisierte-gewalt-und-praevention.

Freikirchen (exemplarisch): www.ead.de/fileadmin/user_upload/EAD-Ampelpapier_2021-07-final.pdf.

Michael Utsch

PSYCHOSZENE

Satsang-Lehrer John de Ruiter verhaftet. Der Satsang-Lehrer John de Ruiter (Jg. 1959) ist als international tätiger Weisheitslehrer bekannt. Der Sanskrit-Begriff „Satsang“ bedeutet „Zusammenkunft mit der Wahrheit“ und wird von einer wachsenden Zahl psychospiritueller Lehrerinnen und Lehrer in Anspruch genommen (vgl. MdEZW 10/2010, 389 – 392). Seit über zwei Jahrzehnten hat de Ruiter eine weltweite Anhängerschaft um sich gesammelt und unterrichtet seine Anhänger in dem von ihm gegründeten „College of Integrated Philosophy“ in Edmonton (Kanada). Der ehemalige Schuhmacher, der sich selbst als „lebende Verkörperung der Wahrheit“ beschreibt, hat in den letzten 25 Jahren ein ausgeklügeltes Unternehmen von bezahlten Livestreams, Social-Media-Kanälen, Konferenzen und das „John de Ruiter TV“ entwickelt. In dem repräsentativen „Oasis-Center“ in Edmonton gab er sein höheres Wissen in wöchentlichen Sitzungen („Meetings“) mit jeweils mehreren hundert Zuhörern weiter. Laut Zeitungsberichten wurde das Gebäude im Oktober 2021 für 6 650 000 Dollar verkauft. Seitdem sollen die Treffen in einem gemieteten Bürogebäude stattfinden und zusätzlich spirituelle Exerzitien auf einem Campingplatz in der Nähe abgehalten werden.

Auch in Europa und Australien organisierte das Team von de Ruiter Retreats. Mehrmals im Jahr besuchte der spirituelle Lehrer auch Deutschland und führte Seminare in Hamburg, Köln und München durch. Nach einem mutmaßlichen Selbstmord einer 32-jährigen Deutschen aus dem engsten Umfeld de Ruiters im Jahr 2014 kamen Vorwürfe sexueller Übergriffe ans Licht, die auch öffentlich berichtet und diskutiert wurden (vgl. MdEZW 1/2018, 31 – 33). Nach Zeitungsberichten ist de Ruiter am 22. Januar 2023 verhaftet worden.¹ Von Anhängern aus dem engsten Kreis seiner Gemeinschaft wird ihm vierfache sexuelle Nötigung von Frauen vorgeworfen. In einer Ankündigung auf der Website der Gruppe wurden die kommenden Treffen mit de Ruiter abgesagt, bereits erworbene Eintrittskarten würden zurückerstattet. Nach Medienberichten begründete de Ruiter sein Verhalten damit, dass er von einem Geist angewiesen worden sei, sexuelle Handlungen an den Frauen vorzunehmen, um ihnen die Erlangung eines höheren Bewusstseinszustands sowie spiritueller Erleuchtung zu ermöglichen.²

¹ Vgl. www.theglobeandmail.com/canada/article-alberta-spiritual-leader-john-de-ruiter-charged-with-four-counts-of (Abruf: 7.2.2023).

² Vgl. <https://nypost.com/2023/01/29/canadian-spiritual-leader-john-de-ruiter-granted-bail-in-sex-assault-case> (Abruf: 7.2.2023).

Mittlerweile soll de Ruiter nach Zahlung einer Kaution von 30 000 Dollar auf freien Fuß gesetzt worden sein, unter der Bedingung, die Stadt nicht zu verlassen und mit Ausnahme seiner Frau und seiner Töchter nicht ohne Aufsicht mit Frauen allein zu sein.

Dieser aktuelle Fall in einer spirituellen Gruppe bestätigt, dass die Gruppendynamik religiöser und spiritueller Gemeinschaften durch die Leitungsperson ausgenutzt werden kann. Leider gibt es viele vergleichbare Fälle in allen Religionen und weltanschaulichen Gruppen, bei denen sexueller Missbrauch spirituell gerechtfertigt wird. Es ist dringend nötig, die Zusammenhänge zwischen spiritueller Leitung und freier Zustimmung, freiem Willen bzw. Nötigung und sexuellen Übergriffen besser zu verstehen sowie Qualitätssicherungsmaßnahmen und Präventionsangebote auch für den freien Bildungs- und Heilkundemarkt zu entwickeln. In vielen von Schüler-Lehrer-Beziehungen geprägten Bereichen wurden solche Maßnahmen und Angebote bereits etabliert.

Michael Utsch

PSYCHOLOGIE / SEELSORGE

Glauben hilft heilen – neue empirische Belege. Ob Religion der Gesundheit dient oder doch eher schädlich ist, wird seit vielen Jahrzehnten kontrovers diskutiert. Eine neue Übersichtsarbeit in der weltweit am weitesten verbreiteten medizinischen Fachzeitschrift, dem „Journal of the American Medical Association“ (JAMA), kommt zu einem klaren Ergebnis: dass sich die Einbeziehung der spirituellen Bedürfnisse positiv auf den Heilungsverlauf auswirken kann.

Das Team um die Harvard-Onkologin Tracy Balboni hat aus 8946 empirischen Studien aus den Jahren 2000 bis April 2022 die methodisch besten ausgewählt und sie daraufhin untersucht, ob und wie dort religiöse und spirituelle Überzeugungen und Praktiken in die Behandlung einbezogen wurden und wie das den Heilungsverlauf beeinflusste. Die Forschergruppe stellte erstaunt fest, dass die Faktoren Religion und Spiritualität meist nicht systematisch berücksichtigt waren, obwohl die Forschung in den letzten Jahren immer deutlicher die Ressourcen positiver Spiritualität bei der Behandlung schwerer Erkrankungen herausgestellt hatte. Methodisch wurden bewährte und statistisch robuste Fragebögen zur Erfassung religiösen Bewältigungsverhaltens eingesetzt. In dem Review wurden auch negative Effekte von Glaubensüberzeugungen, spirituellen

Krisen und einer dysfunktionalen religiösen Bewältigungsstrategie (Coping) berücksichtigt. Dieser Aspekt wird maßgeblich von Studien der deutschen Forschungsgruppe um Arndt Büsing (Witten/Herdecke) eingebracht, die zu religiösen Bedürfnissen und geistlicher Trockenheit (Durststrecken oder Krisen in der geistlichen Entwicklung) forsch.

Die drei wichtigsten Empfehlungen der Review-AutorInnen: 1. Bei einer schweren Erkrankung ist die Einbeziehung der religiösen oder spirituellen Bedürfnisse der PatientInnen medizinisch geboten. 2. In Weiterbildungen sollten die spirituellen Kompetenzen der interdisziplinären Behandlungsteams verbessert werden. 3. Spezielle Angebote von Seelsorge und Spiritual Care verbessern die Behandlung Schwerkranker.

Die dritte Empfehlung weist Seelsorgeangeboten einen wichtigen Platz im Gesundheitssystem zu. Ergänzend zu einer Beachtung der Sinnfragen (Spiritual Care), die mit einer schweren Erkrankung einhergehen, ist bei religiösen Patienten die Einbeziehung ihrer Glaubensüberzeugungen und -praxis durch seelsorgliche Angebote wichtig.

Quelle

Tracy A. Balboni/Tyler J. VanderWeele/Stephanie D. Doan-Soares et al.: Spirituality in Serious Illness and Health, in: JAMA 328/2 (2022), 184 – 197, <https://doi.org/10.1001/jama.2022.11086>; https://projects.iq.harvard.edu/files/rshm/files/jama_balboni_2022_sc_220002_1660748706.29282_1.pdf (Abruf: 24.2.2023).

Michael Utsch

IN EIGENER SACHE

Kai Funkschmidt verabschiedet. Ende Februar haben wir unseren Kollegen Kai Funkschmidt aus der EZW verabschiedet. Nach fast zwölf Jahren Dienst im Referat IV (Esoterik, Okkultismus, „Mormonen“ und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext) lief seine befristete Stelle aus, und so mussten wir ihn schweren Herzens ziehen lassen. Glücklicherweise zog es ihn zwar regional, aber nicht institutionell in große Ferne: Er wechselte zum 1. März zu unserer geschätzten „Nachbareinrichtung“, dem Konfessionskundlichen Institut in Bensheim. Im dortigen Anglikanismus-Referat wird er aufs Neue seine mannigfachen internationalen Erfahrungen und Kontakte fruchtbar machen, und dort werden wir ihn bei unseren Institutstreffen immerhin ab und an wiedersehen!

Von Hause aus Pfarrer der rheinischen Kirche kam der promovierte Ökumene-Wissenschaftler nach verschiedenen Stationen im In- und Ausland im Jahre 2011 zur EZW. Auch hier blieb er dem Thema Ökumene in gewisser Weise treu. So hat er durch seine Beteiligung an theologischen Gesprächen, die nach der graduellen Öffnung der Neuapostolischen Kirche möglich waren, die ehemals als „christliche Sondergemeinschaft“ eingestufte Freikirche auf ihrem Weg in Richtung der Gastmitgliedschaft bei der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen begleitet. Was ihm in der Ökumene zur zweiten Natur geworden war, zeichnete ihn aber auch auf seinem neuen Arbeitsfeld, der Esoterik, aus: Menschen mit den fremdesten Anschauungen und Praktiken, Schamanen, Druiden oder Hexen, begegnete er mit tiefem Respekt.

Andere Arbeitsschwerpunkte waren die Themen Antisemitismus (insbesondere unter Muslimen), Verschwörungstheorien (insbesondere die Theorie Satanisch-Ritueller Gewalt) und Veganismus als Religionsersatz. Immer auf Unabhängigkeit und Fairness im Urteil bedacht, skeptisch gegenüber scheinbar selbstverständlichen Ansichten und ohne allzu große Furcht vor Widerspruch – mit diesen traditionellen EZW-Tugenden hat er sich auch mit hochheiklen Problemen beschäftigt. Und wenn ihm tatsächlich Widerspruch entgegenschlug, hielt er meist recht unbeeindruckt an seinem Urteil fest. Wer ihm aber mit abgewogenen und überzeugenden Argumenten entgegentrat, fand in ihm jedenfalls einen nachdenklichen, mitunter sogar einen revisionsbereiten Gesprächspartner.

In den letzten Jahren hat sich Kai Funkschmidt besonders um das „Flaggschiff“ der EZW, die „Zeitschrift für Religion und Weltanschauung“ verdient gemacht. Im Herbst 2020 übernahm er die Redaktion des Periodikums und hat seitdem von Ausgabe zu Ausgabe mit der ihm eigenen leisen Hartnäckigkeit dafür gesorgt, dass die Autorinnen und Autoren rechtzeitig ihre Beiträge lieferten, und zwar obendrein in fachlich solider Qualität und in gutem Stil – für beides waren seine eigenen Texte musterhafte Lehrstücke.

Aber nicht nur für den laufenden Betrieb, auch für den Fortbestand der ZRW hat sich Kai Funkschmidt wirkungsvoll eingesetzt. Von Hause aus ein Buchmensch mit einer Reserve gegenüber der schnelllebigen Welt digitaler Publizistik, hat er sich zuletzt noch nachdrücklich dafür stark gemacht, dass die ZRW künftig nicht mehr in EZW-Eigenregie, sondern bei einem renommierten Wissenschaftsverlag erscheint. Möge er mit seiner Zuversicht recht behalten, dass sich auch in Zukunft eine erkleckliche Zahl von Menschen dazu bereitfinden wird, sich

anspruchsvolle Informationen und Reflexionen zum weiten Gebiet von Religion und Weltanschauung etwas kosten zu lassen.

Wir sind dankbar für die gemeinsamen Jahre, für seinen verlässlichen Einsatz für die EZW und für alle freundschaftliche Kollegialität, die uns verbunden hat. Kai Funkschmidt wird der EZW als Fachreferent und dem Team als Mitstreiter sehr fehlen. Wir wünschen ihm für den neuen Lebensabschnitt im beschaulichen Südwesten alles Gute und Gottes Segen!

Martin Fritz für das Team der EZW

Neue Online-Vorträge auf der Plattform „Relilab“. (Letzter Bericht: 5/2022, 381 – 383) Kurz nach Ostern setzt die EZW ihr Weiterbildungsformat auf „reli-lab“ mit einer vierteiligen Online-Seminarreihe für ReligionspädagogInnen und andere Interessierte fort. Sie startet am 27. April 2023 mit einer Einheit zum Thema „Moderne Hexen zwischen Naturfrömmigkeit und Feminismus“ und endet, nach einer Sommerpause im Juli und August, am 21. September 2023 mit Reflexionen und Übungen zum vielgebrauchten Stichwort „Achtsamkeit“. Die Seminare im Mai und Juni geben Einblicke in die Welt eines neurechten Christentums und der „Zeugen Jehovas“.

Die Vorträge:

- *#witchlife: Moderne Hexen zwischen Naturfrömmigkeit und Feminismus*
Dr. Claudia Jetter, Donnerstag, 27.4.2023, 16:00 – 17:30 Uhr
Ob #witchesofinstagram oder #witchtok – immer mehr junge Menschen bezeichnen sich im digitalen Raum als „Hexe:r“. Aber was ist eigentlich eine „digitale Hexe“? Auf welche Traditionen und spirituelle Praktiken wird Bezug genommen, und wieso ist diese Art von Spiritualität gerade für Millennials und die „Gen Z“ so ansprechend? Der Vortrag soll einen Einblick in die (digitale) Welt der modernen Junghexen geben und helfen, dieses Phänomen aus LehrerInnen-Perspektive einzuordnen.
- *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen in einem befremdlichen Feld*
PD Dr. theol. Martin Fritz, Donnerstag, 25.5.2023, 16:00-17:30 Uhr
Seit Pegida und den Corona-Demos ist es offensichtlich: Nicht nur in den USA, sondern auch in Deutschland gibt es eine „christliche Rechte“: Christen, die in scharfem Ton für die Heimat, gegen Immigration, für einen festen Glauben und gegen die „Corona-Diktatur“ polemisieren und demonstrieren. Was treibt diese Menschen an? Was sind ihre politischen, was ihre religiösen Motive, was

ihre theologischen Argumente? Wie lässt sich dieses Phänomen, das für viele Zeitgenossen so schwer verständlich und erträglich ist, verstehen?

- *„Ernste Bibelforscher“: Lehre, Alltag und Konflikte bei Jehovas Zeugen*
Prof. Dr. Michael Utsch, Donnerstag, 15.6.2023, 16:00-17:30 Uhr
Sie gehören zu den bekanntesten christlichen „Sekten“, man kennt ihre fahrbaren Infostände aus Fußgängerzonen und Bahnhöfen. Warum engagieren sich Jehovas Zeugen so stark in Glaubensgesprächen? Der Vortrag informiert über die Geschichte, Lehre und Organisation dieser anerkannten Religionsgemeinschaft und stellt schulische Konflikte mit Mitgliedern sowie die Nöte von ehemaligen Zeugen Jehovas dar.
- *Spiritualität und Achtsamkeit: Wandlungen und Erfindungen im Feld neuzeitlicher Meditation(spraxis)*

PD Dr. theol. Rüdiger Braun, Donnerstag, 21.9.2023 16:00-17:30 Uhr

Die im neuen iPhone vorinstallierte „Health App“ meint sie gar messen und regulieren zu können: die Achtsamkeit (pali: *satipatthana*). Als ein zentrales Moment moderner transkultureller Spiritualität hat sie – in der Form achtsamkeitsbasierter Verfahren – mittlerweile Eingang in die Komplementärmedizin, in die Personalführung, ins Coaching oder in Meditationskurse kirchlicher und nichtkirchlicher Bildungshäuser gefunden. Vor dem Hintergrund einer Einführung in die moderne Geschichte der Spiritualität diskutiert der Vortrag die Dynamiken, Formen und Grenzen moderner Meditations- und Achtsamkeitspraxis.

Die Teilnahme an der kostenfreien Veranstaltungsreihe (<https://reliblab.org/ezw>) ist ohne Anmeldung möglich. Ansprechperson ist Rüdiger Braun (braun@ezw-berlin.de).

Melanie Hallensleben / Rüdiger Braun

STICHWORT

Rüdiger Braun

Koranexegese, frühislamisch

Der Umgang mit „Heiligen Schriften“ kann, je nachdem, wie man deren „Geist“ und deren „Buchstaben“ ins Verhältnis setzt, sehr unterschiedliche Formen annehmen. Bereits in der altkirchlichen Bibelauslegung stritten sich Alexandriner und Antiochener darum, welcher Zugang zum Wortlaut der Bibel denn der angemessenere sei. Und noch heute stehen sich evangelikale, „bibeltreue“ Christen und Befürworter einer kritischen, wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Bibelexegese in der Frage nach der Autorität des geschriebenen Bibelwortes zum Teil recht unversöhnlich gegenüber. Was sie verbindet, ist das neugierige, nachschlagende, von Notizen und Anmerkungen begleitete Lesen und Befragen des biblischen Textes, das manche (regelmäßig genutzte) Bibeln zu zerschissenen, randvoll bekriztelten Notizbüchern werden lässt. Die Zeiten, in denen man sich als Christ damit begnügte (oder auch: begnügen musste), dem Klang der lateinischen *Vulgata* zu lauschen, sind lange vorbei.

Das ist im Hinblick auf den Koran als der „Heiligen Schrift“ der Muslime ein wenig anders. Dies auch deshalb, weil wir es hier, im Selbstverständnis der traditionellen Muslime, weniger mit einer (zur Lektüre einladenden) „Heiligen Schrift“ zwischen zwei Buchdeckeln als vielmehr mit der feierlich vorzutragenden und vornehmlich über das Hören aufzunehmenden urewigen und abschließenden Verkündigung des Wortes Gottes selbst zu tun haben. Eine bunt bekrizelte, mit Unterstreichungen, Notizen, Querverweisen und Fragen versehene Koran Ausgabe dürfte sich somit – zumindest unter traditionellen Muslimen – wenn überhaupt, nur selten finden lassen.

Es ist deshalb nur verständlich, dass sich eine an den Standards wissenschaftlicher Schrifthermeneutik in der säkularen Moderne orientierte kritisch-reflexive Auslegung des Koran, wie bereits im Stichwort zur reformorientierten Koranexegese (ZRW 4/2022, 300 – 308) ausgeführt, erheblichen Erschwernissen ausgesetzt sieht. Weil sie teils auch auf das sich im frühen Islam ausbildende Verständnis des Koran zurückgehen, unternimmt das vorliegende „Stichwort“ den Versuch, diesem Schriftverständnis im Rahmen ausgewählter Schlaglichter auf die Rezeption des Koran in den ersten beiden Jahrhunderten des frühen Islam (bis ca. 850 u. Z.) nachzugehen und dabei kritisch dessen Potenziale und Grenzen in den Blick zu nehmen.

1 Rechtleitung Gottes und authentische Bewahrung

Wie eingangs erwähnt, ist der Koran, dem arabischen Begriff *qurʿān* entsprechend, nicht als ein zwischen zwei Buchdeckeln aufbewahrter Text, sondern als eine sich im kultischen Rahmen vollziehende liturgische „Rezitation“ (auch „Relektüre“, „Vortrag“, vgl. Q 17,78) zu verstehen. Sein ursprünglicher Sitz im Leben sind Rezitationsfeiern, in deren Rahmen die von 610 bis 632 u. Z. an Muhammad ergehende Verkündigung, wohl in Anknüpfung an die jüdisch-christliche Rezitationspraxis, von diesem selbst abschnittsweise mündlich vorgetragen wurde. Im Laufe der heute zumeist in vier Abschnitte (Mekka I – III und Medina) aufgeteilten Verkündigungsphase tritt dabei die frühe, in der ersten Phase noch dominierende „Reimprosa“ (sog. *sağʿ*) zugunsten stilistisch breiterer, in Medina (622 u. Z.) dann einen stärker normierenden Charakter aufweisender Ausführungen zurück. Bei aller Wandlung in der sprachlichen *Form* zeigt sich die Verkündigung selbst – über alle Phasen ihrer fortwährenden Selbstaktualisierung und -anpassung an den jeweiligen Kontext – davon überzeugt, in einer langen Tradition monotheistischer Verkündigung zu stehen. Ihrem offenbarungsgeschichtlichen Verständnis zufolge ist es der Auftrag des bereits von Jesus angekündigten Propheten Muhammad (Q 61,6: *aḥmad*), seine Landsleute als ein „Warner“ (Q 17,93) an die Urbotschaft von Gott, dem *Schöpfer* (*al-ḥāliq*), *Erzieher* (bzw. „Rechtleitenden“, *al-hādi*) und *Richter* (*al-ḥakam*) des Menschen zu erinnern:

„Und wir haben (schließlich) die Schrift (*kitāb*) mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätige (*yuṣaddiq*), was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewißheit gebe (*yuḥaimin*)“ (Q 5,46f).

Die von der (hier medinensischen) Verkündigung selbst vollzogene Unterscheidung zwischen ihr selbst als mündlichem „Vortrag“ (*qurʿān*) und der „Schrift“ (*kitāb*) als Chiffre für eine ihr vorausliegende, bereits an Juden und Christen ergangene Größe bzw. den göttlichen Rechtleitungswillen selbst, ist hinsichtlich der Frage nach der anfänglichen Selbstbetrachtung der mündlichen Verkündigung von großer Bedeutung. Diese versteht sich insbesondere in ihrer mekkanischen, zutiefst an biblische Traditionen anknüpfenden Phase zunächst als eine „erinnernde“ (*ḍikr*, Q 2,1) Wiedergabe bzw. „Re-Zitation“ der bereits den beiden älteren Schriftreligionen zuteilgewordenen „Rechtleitung“ (*hidāya*). Weil aber Juden und Christen, wie dies dann insbesondere die medinensische Verkündigung wiederholt betont, die ihnen offenbarte „Schrift“ „verfälscht“ (*ḥ-r-f*, Q 2,75f; 3,78), „verdreht“ (*b-d-l*, Q 3,78; 4,46), „vergessen“ (*n-s-y*, Q 5,13) oder „verborgen“ (*k-t-m*, Q 2,159.174) haben, sieht sich die (sich selbst ständig fortschreibende und aktualisierende) Verkündigung in ihrer späteren (insbesondere spätmedinen-

sischen) Phase zugleich damit beauftragt, „viele von dem klarzumachen, was [Juden und Christen] von der Schrift verborgen halten“ (Q 5,15). Die beiden in diesem Zusammenhang wiederholt auftretenden Begriffe „Bestätigung“ (*taṣḍīq*) und „Bewahrung“ (*haimana*; vgl. Q 5,48f) der vorangegangenen Schriften haben für den Koran eine zutiefst *legitimatorische* Funktion: Denn „Bestätigung“ und „Bewahrung“ bedeutet zugleich die kritische Sichtung und Prüfung des Vorangegangenen und in diesem Sinne auch die Korrektur der im Laufe der Geschichte eingetretenen Korrumpierung der ursprünglichen Botschaft. Der Begriff *taṣḍīq* selbst ist dabei im Sinne eines evolutionären Modells zu verstehen, in dem das jeweils Spätere die im Laufe der Geschichte eingetretene Entstellung (*tahrīf*, Q 2,75f) korrigiert und damit die Ursprünglichkeit wiederherstellt.

Die Bewahrung des ursprünglichen Wortlauts bzw. des authentischen „Originals“ der Botschaft wird koranisch und nachkoranisch – insbesondere dann in der islamischen Tradition (*sunna*) – mehrfach abgesichert:

(a) Der Koran selbst betont, Gott habe „die beste Verkündigung (*hadīṭ*) in klarer arabischer Sprache“ offenbart und „bewahre sie selbst“ (*hāfīzūn*) vor aller Korrumpierung (Q 39,23; 15,9).

(b) Im Rückgriff auf diese und andere Referenzen (vgl. Q 19,16.41.51.54ff) bezeugt die frühe islamische Tradition, Muhammad habe selbst noch die Niederschrift der koranischen Verkündigung veranlasst.

(c) Die vom dritten Kalifen ‘Uṭmān (644 – 656) im Rückgriff auf frühere Sammlungen bewerkstelligte Kodifizierung (um 654 u. Z.) der Verkündigung Muhammads im sog. *mushaf* (Kodex) ermöglicht die authentische Bewahrung seiner Botschaft bis zum heutigen Tag.

Auch die zeitgenössische Forschung rechnet, so komplex die Komposition der einzelnen Kapitel bzw. Suren (*sūra*: „Zeile“, aber auch „Bild“) des Koran auch immer gewesen sein mag, mit einer insgesamt sehr zügigen Kodifikation; das Phänomen der Kanonisierung war schließlich bereits etabliert. Dabei diente der seit ‘Uṭmāns Standardisierungsprojekt verbindliche, zunächst ohne diakritische Zeichen (Unterpunkte u. Ä.) und Vokale vorliegende und erst durch Ibn Muğāhid (gest. 936 u. Z.) auf sieben kanonische Lesarten begrenzte Konsonantentext (sog. *rasm*) in der frühislamischen Zeit vornehmlich als Gedächtnishilfe für die Rezipienten. Weil kein uniform überlieferter Text vorlag, sondern nur auf kompetente Traditionen gestützte unterschiedliche Lesarten, erstaunt es nicht, dass sich in den ersten Jahrhunderten der islamischen Zeitrechnung nahezu jede islamische Geistesströmung am (nicht eindeutig fixierten) Text zu rechtfertigen vermochte.

2 Schlaglichter auf die Rezeptionsgeschichte des Koran

2.1 Die Anfänge – Paraphrase und Narration

Als primär akustisch-sprachliches Interaktions- und Kommunikationsgeschehen waren die im 'uthmānischen Kodex gesammelten Verkündigungen Muhammads zunächst – und dies gilt bis in die letzten Jahrzehnte des Umayyadenkalifats (–750 u. Z.) – weniger ein Objekt der Exegese als vielmehr eines der devotionalen Verehrung, kurz: ein Symbol der muslimischen Identität. Gleichwohl veranlasste die muslimische Überzeugung von der göttlichen Qualität des verkündigten Wortes bald dazu, den zunächst vornehmlich ästhetisch erfahrenen Rezitationstext auch auf dessen Aussagegehalt hin zu befragen. Dies schien umso dringlicher, da sich die Verkündigung in ihren 6236 „Zeichen“ (*āyāt*) überwiegend mit Anspielungen auf zur Zeit Muhammads virulente Traditionen und Debatten begnügt, die den im schnell expandierenden islamischen Reich tätigen Rezipienten und Predigern nicht mehr geläufig waren. Aus den Bemühungen um eine Annäherung an den Inhalt der koranischen Verkündigung erwuchsen im ersten nachprophetischen Jahrhundert rezeptionsgeschichtlich zwei frühe Formen der Koranexegese (*tafsīr*):

(a) Eine eher *paraphrasierende* Exegese, die kurze, oft synonyme Erklärungen zu koranischen Begriffen oder Passagen zu geben versucht. Sie fand in den frühen *Tafsīr*-Sammlungen (nicht vollständigen Kommentaren) von Ibn ʿĠabr (al-Makkī, gest. 722 u. Z.) oder Ibn ʿUyayna (gest. 811) ihren prominentesten Ausdruck.

(b) Eine eher *narrative* Exegese, welche die oft anspielungsreichen Passagen der koranischen Verkündigung mit aus vorislamischen arabischen und nichtarabischen Traditionen entlehnten Erzählungen zu rahmen und so zu „erklären“ (arab. *fassara*) sucht. Diese Form von Schriftauslegung, die in einem der frühesten Kommentare der Koranexegese, dem *Tafsīr* des Muqāṭil Ibn Sulaimān (gest. 765 u. Z.), kulminiert, stützt sich auch auf Erzählungen jüdischer Gelehrter (sog. *isrāʾīliyyāt*), konnte sich aber aufgrund ihres Rückgriffs auf Quellen, die nicht zur „akzeptierten Überlieferung“ zählten, langfristig nicht behaupten.

2.2 Die frühe Entwicklung – Philologie und Historiografie

Das arabische Wort für Koranexegese (*tafsīr*) steht sinngemäß für „(etwas Verborgenes) aufdecken, erklären“ und erscheint in einem die Opposition gegen Muhammad kritisierenden Kontext:

„Sie bringen dir keine Formulierung daher, ohne dass wir ihnen (unsererseits) die (reine) Wahrheit bringen würden, und eine bessere Erklärung (des Sachverhalts *aḥsana tafsīran*)“ (Q 25,33).

Das sich bereits in der Verkündigung selbst niederschlagende Bemühen um die „bessere Erklärung“ findet in der exegetischen Tradition in unterschiedlicher Weise Ausdruck: (a) in einem wachsenden Interesse an Grammatik und Philologie, (b) im Versuch einer eigenständigen Geschichtsschreibung und (c) in Überlegungen zu einer Theorie der „Abrogation“ (*nash*), derzufolge die frühere Verkündigung durch eine spätere „aufgehoben“ (*mansūh*) werden kann:

(a) Die Einführung der *philologischen* Wissenschaften in die Koranexegese lässt sich in die Mitte des achten Jahrhunderts u. Z. datieren. Die Repräsentanten dieser Wende zur Grammatik – als die bekanntesten gelten Sibawayh (gest. um 796 u. Z.) und Abū ‘Ubayda (gest. 822) – verfolgen in ihren Reflexionen über den Wortlaut der Verkündigung die doppelte Absicht, zum einen die Exegese des Koran selbst zu rechtfertigen, zum anderen dessen „klare arabische Sprache“ (Q 16,103; 26,195) zu würdigen.

(b) Das *historiografische* Interesse mündet in den Versuch einer eigenständigen Geschichtsschreibung: So betraut der erste Abbasiden-Kalif al-Mansūr Mitte des 8. Jahrhunderts u. Z. den Gelehrten Ibn Ishāq (gest. 767) damit, das verstreute und disparate Erzählmaterial rund um die Vita des Propheten zu sammeln und daraus eine Biografie (*sīra*) zu schreiben. Diese soll den Nachweis einer direkten Linie von Adam über Moses und Jesus bis zu Muhammad erbringen und schließlich mit der abbasidischen Dynastie enden. Zweck ist die Schaffung eines kanonischen Wissens, mit dem die über ein Vielvölkerreich herrschenden Abbasiden „Wahres“ (*al-ḥaqq*) vom Unwahren und moralisch „Angemessenes“ (*ma‘rūf*) vom Unangemessenen zu unterscheiden, kurz: das fluide Moment des „Islamischen“ einzugrenzen suchen.

(c) Der Umstand, dass die Verkündigung selbst von einer „Tilgung“ (*nash*) früherer durch spätere „bessere“ Verse spricht – „Tilgen wir einen Vers oder stellen ihn dem Vergessen anheim, so bringen wir einen besseren als ihn ... Weißt du denn nicht, dass Gott aller Dinge mächtig ist?“ (Q 2,106) – und somit die Revision früherer Bestimmungen durch spätere selbst thematisiert, führt die frühe Gelehrsamkeit zur Formulierung einer die „Abrogation“ bestimmter Koranverse legitimierenden Theorie: „Vom Abrogierenden und Abrogierten“ (*an-nāsīḥ wa l-mansūh*). Die Abrogationstheorie ist sowohl in ihrer Geltung als auch in ihrer Interpretation bis heute umstritten. Gleichwohl sahen sich muslimische Rechtsgelehrte durch sie legitimiert, frühere normative Bestimmungen des Koran durch zeitlich nachfolgende aufzuheben und somit ihre Rechtsbestimmungen kontextuell anzupassen.

2.3 Die Dominanz des Rechtlich-Normativen

Im Zuge der zunehmenden Bedeutung des nun schriftlich vorliegenden koranischen Textbefundes für die Formulierung einer islamischen Moral- und Rechtslehre (arab. *ahlāq* und *šarī'a*) wird nun eben dieser Textbefund – rezeptionsgeschichtlich höchst bedeutsam – je länger je mehr zur Grundlage der Theorie islamischer Lebens-, Moral- und Rechtsnormen, kurz: der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*). Deren ausdrücklich rechtsbezogene Schriftexegese sucht im Rahmen einer vor allem von pädagogischen Zwecken getragenen versweisen Auslegung das rechtlich relevante Material der Verkündigung zu sichten, thematisch zu ordnen und zu kommentieren, um es an den jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext und dessen Anforderungen anzupassen. Dabei bedienen sich die Rechtsgelehrten (*fuqahā'*) nicht nur der erwähnten Theorie von der Abrogation früherer (mekkanischer) Verse durch spätere „bessere“, weil stärker legislativ ausgerichtete Verse der medinensischen Verkündigung. Zur Autorisierung der Wissensgrundlagen greifen die Korankommentatoren des 8. Jahrhunderts u. Z. gerne auf die „frommen Alten“ (*salaf*) zurück, denen sie ohne jegliches Unbehagen die eigenen Thesen und Interpretationen zuschreiben. Eine nahezu mythische Funktion gewinnt dabei Ibn 'Abbās (619–687 u. Z.), ein Cousin des Propheten, dem spätere Generationen sogar einen eigenen, bis heute sehr beliebten Kommentar, den *Tafsīr Ibn 'Abbās*, zuschreiben.

Mit dem Aufstieg der Jurisprudenz (*fiqh*) und der zeitgleichen Entstehung der prophetischen Tradition (*sunna*) entwickelt sich graduell ein islamischer „Traditionalismus“ (ein passenderer Begriff als der christlich konnotierte Begriff „Orthodoxie“), der die Koranwissenschaften unter die Obhut der Traditionswissenschaften zu bringen und die Philologie in den Dienst der „überlieferten Tradition“ zu stellen sucht. Als unabdingbare Voraussetzung für jede Kommentierung und Auslegung etabliert sich nun die Regel, dass der Koran nur mit „Wissen“ (*bi-ilm*), nicht aber „willkürlich“ (*bi-l-hawā*) oder nach „persönlicher Meinung“ (*ra'y*) ausgelegt werden dürfe, habe doch der Prophet selbst gelehrt, dass derjenige, der den Koran nach seiner eigenen Meinung, also ohne Wissen(schaft) auslege, „einen Platz in der Hölle“ (Schreiner 2007, 640) bekommen solle. „Wissenschaft“ bezog sich somit auf die allein maßgebenden Quellen des Wissens, das heißt (a) auf den *Koran* selbst, der am besten „durch sich selbst“ (*bi-nafsihi*) ausgelegt werden solle, (b) auf die im prophetischen *ḥadīth* überlieferte *Sunna* („Gewohnheit“) des Propheten sowie (c) auf die Überlieferung der Gefährten (*ṣaḥāba*) des Propheten sowie der ihnen Folgenden (*tābi'ūn*).

2.4 Die (umstrittene) Legitimität der Exegese – *tafsīr* und *ta'wīl*

Vor dem hier kurz umrissenen Hintergrund bilden sich in der frühislamischen Koranexegese zwei Perspektiven zur Legitimität und Methodologie der Auslegung des Koran heraus: (a) eine sich auf die „beglaubigte Überlieferung“ (auch *riwāya*) stützende „Auslegung durch die Tradition“ (*tafsīr bi r-riwāya*) sowie (b) eine stärker auf die eigenständige Reflexion (*dirāya*) oder Meinung (*ra'y*) setzende Exegese (*tafsīr bi d-dirāya*).

Repräsentativ für die Antithese zwischen (a) der Exegese durch frühe Autoritäten und (b) der auf kritischer Reflexion gründenden Exegese ist die seit dem 8. Jahrhundert u. Z. auftretende Differenzierung von *tafsīr* („Erklärung“) und *ta'wīl* („Deutung“): Letzterer, der *ta'wīl*, steht, im Gegenüber zu dem für die Koranexegese geläufigen Begriff *tafsīr*, für eine nicht allein am Wortlaut orientierte, einen intuitiveren oder spekulativeren Zugang zum Text ermöglichende Auslegungspraxis. Einen Grund für die frühislamische Zurückhaltung gegenüber dem *ta'wīl* liefert die koranische Verkündigung selbst, die in einer der Hermeneutik gewidmeten Einleitung der Sure *Āl-'imrān* (Q 3,1-7) von denjenigen spricht,

„in deren Herzen Verirrung (*zayġ*) ist, die dem folgen, was darin mehrfach deutbar (*mā tašābahu*) ist, um Zweifel (*al-fitna*) zu erwecken und um es auszudeuten. Nur Gott kennt dessen Deutung (*ta'wīl*).“

Im Kontext gelesen, lässt sich dieser Abschnitt, wie dies auch viele Koranexegeten tun, als eine hermeneutische Stellungnahme zur Ambiguität der christlichen Rede von Christus und zu den daraus in der Alten Kirche erwachsenen christologischen, die christliche Glaubensgemeinschaft spaltenden Streitigkeiten verstehen.

Die Traditionarier plädierten daher dafür, von der Interpretation der „mehrdeutigen“ (*mutašābihāt*) Verse des Koran, insofern sie zur Irreführung und Spaltung der muslimischen Gemeinde führen könne, vollständig abzusehen und sich stattdessen an den eher apodiktischen *Ḥadīṭ* zu halten, die Sammlung der prophetischen Traditionen bzw. all dessen, was Muhammad gesagt, getan und unterlassen hat. Der zu den „Eindeutigkeiten“ (*muḥkamāt*) der Religion gehörende Eingottglaube (*tawḥīd*) erlaubt, so die Traditionarier, keinerlei Konzession, und was die „Mehrdeutigkeiten“ betrifft, so genügt dazu ein *Ḥadīṭ*: „Und wenn ihr jene seht, welche dem Mehrdeutigen folgen, dann hütet euch vor ihnen“ (Wensinck/ Mensing 1992, 245f). Deren Identifizierung fiel vielen Kommentatoren der klassischen Zeit nicht schwer (vgl. aṭ-Ṭabarī 6, 186f): Es sind die Juden und die Christen, „die nicht nach dem entscheiden, was Gott darin herabgesandt hat“

(Q 5,47, par. 4,170f), die das „Festgelegte“ ignorieren und dem „Mehrdeutigen“ folgen: „seinem Wort“ oder dem „Geist von ihm“.

Bis ungefähr 830 u. Z. etabliert sich dann im traditionalistischen Denken ein relativ sicherer Konsens (*iğmā'*), der die Exegese (*tafsīr*) als eine Unterabteilung des *Hadīṭ* ansieht und, um die Anerkennung der sunnitischen Traditionarier zu finden, die Methodologie dieses Bereichs übernimmt. Die alles überragende Autorität dieser exegetischen Perspektive repräsentiert aṭ-Ṭabarī (gest. 923 u. Z.), der in seinem einer „summa“ gleichenden Kommentar (*Tafsīr aṭ-Ṭabarī*) verschiedene formative Perioden und Elemente kombiniert, das Material der traditionellen Exegese zusammenfasst und in erster Linie auf die Erklärung des „sichtbaren Wortsinns“ (*ẓāhir*) zielt. In entschiedener Priorisierung der „Überlieferung“ (*naql*) und ebenso entschiedener Ablehnung der allegorischen Exegese beansprucht aṭ-Ṭabarī die höchste Autorität für den „Konsens der Gemeinde“ (*iğmā' al-umma*). Gleichwohl gebraucht er zur Erklärung koranischer Anspielungen auf die biblische Tradition – gleichsam gezwungenermaßen – noch ausgiebig Erzählungen aus jüdischen Quellen (sog. *isrā'īliyyāt*).

2.5 Die rationalistische Betonung der Mehrdeutigkeit des Koran

Zur Verteidigung der islamischen Lehre gegenüber der aristotelischen Philosophie und insbesondere der christlichen Theologie war der eher apodiktische *Hadīṭ* wenig hilfreich. Es etabliert sich das spekulative System des sog. *Kalām*, das im Einsatz „apologetischer Rede“ – so die Grundbedeutung dieses gerne mit „Theologie“ übersetzten Wortes – zu einer rational begründeten Form der Gottesverehrung vorzustoßen, zwischen den verfeindeten islamischen Glaubensrichtungen zu vermitteln und den geistigen Kampf mit anderen Religionen anzuleiten sucht. Dabei blieb der *Kalām* grundlegend der Wahrung der göttlichen Autorität der koranischen Verkündigung verpflichtet: Die sog. „Dialektiker“ (*mutakallimūn*) waren keine Freidenker, als die sie gerne gesehen werden, sondern repräsentierten die erste Garde muslimischer Apologetik.

Aus dem *Kalām* erwächst im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert u. Z. die sogenannte mu'tazilitische Strömung, die nun ausdrücklich mit der traditionellen Exegese bricht und mit der Einführung der spekulativen Dialektik die religiösen Erkenntnisquellen um ein bisher streng gemiedenes Element, das Element der Vernunft (*'aql*) als Prüfstein religiöser Wahrheit erweitert. Die sog. Mu'taziliten („die sich Absetzenden“) begreifen Gott als an den Intellekt gebunden (um göttliche Willkür auszuschließen), den Menschen als willensfrei

(um dessen Verantwortlichkeit herauszustellen) und den erschaffenen Koran als nicht gleichewig mit Gott (um die absolute Einheit des Letzteren zu wahren). Und sie versteht den *ta`wil* im Sinne einer figürlichen Interpretation gleichsam im Gegensatz zum *tafsīr*: Die nicht nur inhaltlich einzigartige, sondern auch in ihrer sprachlichen Form unübertroffene Verkündigung des Koran erscheint im Gewand von Metapher und Gleichnis und erweist sich so als universal akkommodationsfähig und kontextuell flexibel. In Verbindung mit anderen, „eindeutigen“ Versen des Koran lässt sich auch ein Verständnis des „Mehrdeutigen“ gewinnen. Wäre der gesamte Text eindeutig, gäbe es schließlich auch keine Notwendigkeit zur kritischen Reflexion.

2.6 Die traditionalistische Konzession an den Volksglauben

Gegenüber dieser *mu`tazilitischen* Position, die zur Wahrung der Einheit Gottes und in Abgrenzung zur christlichen Trinitätstheologie zwischen „Rezitation“ (*qirā`a*) und „göttlicher Intention“ (*maqrū`*) unterscheidet und ausdrücklich für die Erschaffenheit (*ḥalq*) des Koran eintritt, setzt sich im sunnitischen Islam langfristig die Position des *aš`arītischen Kalām* durch. Grund für die Diskreditierung der *mu`tazilitischen* Position ist deren machtpolitische Instrumentalisierung in der vom Abbasiden-Kalifen al-Mansūr (reg. 813 – 833) eingeführten und um 848 von seinem Nachfolger beendeten sog. „Inquisition“ (*mihna*, eigentl. „Heimsuchung“), einer Befragung von Gelehrten zur Erschaffenheit des Koran. Das Scheitern dieser *mihna*, mit der sich der Kalif lehramtliche Macht zu sichern und damit die Macht der Rechtsgelehrten einzuschränken suchte, bedeutete die Rehabilitierung der Traditionarier unter Ibn Hanbal, der sich im Glauben an den Buchstaben der koranischen Verkündigung mit einem *bi-la kayf* („ohne nach dem Wie zu fragen“) begnügt. Ibn Hanbal führt für den Koran den Terminus *ḡayr mahḷūq* („unerschaffen“) ein und verhilft der den traditionellen Islam bestimmenden Position zum Durchbruch, der zufolge Gottes Rede (*kalām*) mit den Buchstaben (*hurūf*) des Koran *identisch* ist.

Die von al-Aš`arī (gest. 935 u. Z.) begründete Apologetik sucht schließlich zwischen den verfeindeten islamischen Lagern (Rationalisten vs. Traditionarier) mit Konzessionen sowohl an den Intellekt als auch an den muslimischen Volksglauben zu vermitteln: Im Gegenüber zur extremen hanbalitischen, Gottes Rede mit dem Koran gleichsetzenden Position unterscheidet al-Aš`arī zwischen der „göttlichen Seelenrede“ (*kalām nafsī*) bzw. dem ungeschaffenen „rezitierten“ Wort Gottes einerseits und der irdischen Realisierung dieses Wortes in der Form geschriebener Buchstaben und gesprochener Laute andererseits.

So sehr die hermeneutischen Zugänge der Mu‘taziliten und Aš‘ariten in der Bewertung der Kapazitäten menschlicher Vernunft auseinandergingen, waren sie sich in einer zentralen Frage einig: in der sich im 9. Jahrhundert u. Z. herausbildenden, von der christlichen Trinitätsdebatte nicht unbeeinflussten Überzeugung von der Unnachahmlichkeit (*i ġāz*) des Koran, die als das eigentliche Spezifikum des islamischen Glaubens gelten darf. Mag die *i ġāz*-Lehre auch vornehmlich der apologetischen Beglaubigung des Koran geschuldet sein, erweist sie sich für viele Muslime als der zentrale Ort der Vermittlung von Immanenz und Transzendenz. Am letztlich zirkulären Argument dieser Vorstellung – gegen jeglichen Versuch der Nachahmung des Koran lassen sich sowohl die Ähnlichkeit als auch die Verschiedenheit zu ihm ins Feld führen – lässt sich ermesen, in welchem Ausmaß die Interpretation des Koran Kriterien unterstellt wurde, die niemals allein nur philologischen und historischen Erwägungen geschuldet sind. Dies gilt insbesondere für die philosophischen, sufisch-mystischen und schiitischen Zugänge zum Koran, die allerdings nicht mehr Thema dieses „Stichworts“ sind.

3 Kritischer Ausblick – Letztgültigkeit und Selbstgenügsamkeit

Der mehr feierlich-devotionale als reflexiv-rationale Zugang zum Koran im frühen Islam hat sich bis heute im traditionellen Islam erhalten: Wird die koranische Verkündigung, die sich selbst bereits spätmekkanisch als die abschließende „Interpretation aller Dinge“ (*tafšīla kulli šey*, Q 12,111) präsentiert, im hohen Kantilenen-Ton vorgetragen, steigt die *Šekhinā* Gottes (arab. *sakīna*: „Präsenz Gottes“) herab, sodass sich die Rezitation des Koran als Vergegenwärtigung Gottes gewissermaßen mit der christlichen Eucharistie vergleichen lässt. Die vornehmlich *kultische* Vergegenwärtigung des Koran prägt zugleich das muslimische Verständnis ihrer „Heiligen Schrift“: Sie ist der Ort, an dem sich der göttliche Wille der menschlichen Wahrnehmung letztgültig und abschließend erschlossen hat. Sind andere heilige Schriften wie die Tora oder die Evangelien nach muslimischem Verständnis nur Zeugnisse der menschlichen Begegnung mit dem Göttlichen, präsentiert sich die koranische Verkündigung als „direkte Herabsendung“ (*tanzīl*) des göttlichen Wortes, das nicht nur von der Begegnung Gottes mit der Menschheit „erzählt“, sondern Gottes Begegnung mit der Menschheit selbst *ist*. Das göttliche Wort auswendig zu lernen, war und ist seit jeher der Hauptinhalt der traditionellen islamischen Elementarbildung. Wer es schafft, darf sich *Hāfīz* („Bewahrender“) nennen. Und was der *Hāfīz* damit „bewahrt“, ist eben zugleich auch das, was den Juden und den Christen ursprünglich offenbart und von ihnen im Nachhinein korrumpiert wurde: die authentische Tora (*taurāt*) und das wahre, dem „Sohn der Maria“ (*Ibn Maryam*) übermittelte Evangelium

(*inḡīl*), die beide inhaltlich mit der koranischen Verkündigung – so war es schon die Überzeugung des Propheten – im Wesentlichen kongruieren.

Im Gegenüber zum christlichen Paradoxon eines aus Altem und Neuem Testament zusammengesetzten Schriftkanons betrachten die Muslime ihren Koran nicht als eine Art „Drittes Testament“, sondern als das ent- und unterscheidende „Kriterium“ (*furqān*, Q 3,4; par. 25,1) aller Offenbarungswahrheit. Aufgrund dieser fundamentalen, den Islam gleichsam erst konstituierenden Überzeugung, dass die Schriften der vorangegangenen Religionen nicht mehr authentisch vorliegen, bestand für Muslime lange Zeit auch kein Grund, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Es genügte der die wahre Tora und das wahre Evangelium gleichsam mitenthaltende Koran, der selbst gleichwohl – zumindest für die breite Masse der muslimischen Bevölkerung – kein Gegenstand der Lektüre, sondern der Verehrung war. Es ist diese Verehrung für den Koran und die damit verbundene Aversion gegenüber schriftlichen Erzeugnissen in seiner Sprache, dem Arabischen, die auch den späten Einzug des Buchdrucks in die islamische Welt erklären. Nachdem er 1727 erstmals durch Sultan Ahmed III., bei strikter Kontrolle der Schriftgelehrten, gestattet, 1747 wieder zurückgenommen und 1784 unter hohen Auflagen durch Sultan Abdulhamid II. wieder eingeführt worden war, erschien dann im Jahr 1828 der erste zur Vervielfältigung bestimmte Druck des Koran in Teheran.

Im Vergleich dazu sahen sich christliche Gelehrtenkreise für ein näheres Verständnis der nachchristlichen Religion des Islam relativ bald dazu gezwungen, sich mit dem Koran auseinanderzusetzen und ihn in die eigene (zunächst griechische, dann lateinische) Sprache zu übertragen. Wenngleich dies aufgrund der fehlenden philologischen Expertise und des apologetisch-polemischen Fokus der Auseinandersetzung noch lange nicht einen unverstellten Zugang zum Zeugnis der koranischen Verkündigung bedeutete, wird man den Gelehrten eine gewisse Neugierde an diesem zwischen Fremdheit und Nähe zur biblischen Tradition oszillierenden Zeugnis nicht absprechen dürfen. Demgegenüber blieb die muslimische Neugier auf das Alte und Neue Testament bis ins 19. Jahrhundert auf ein (auch hier selbstverständlich apologetischen Zwecken dienendes) Mindestmaß begrenzt.

Die im traditionellen Islam noch bis heute ausgeprägte Vergegenständlichung des Wortes Gottes im Koran, der alles notwendige Wissen über Judentum und Christentum schon enthält, ebnete nicht nur den Weg für dessen auch integralistische bzw. fundamentalistische Inanspruchnahme. In dieser Vergegenständlichung

liegt auch der Grund dafür, dass die muslimische Religionsgelehrsamkeit in ihren apologetischen und polemischen Schriften, wenn überhaupt, nur selten den Versuch unternahm, die Eigenlogiken nichtmuslimischer Weltdeutungen und Weltanschauungen wahrzunehmen oder nachzuvollziehen. Die sprichwörtliche Selbstgenügsamkeit der traditionellen Koranauslegung, die bis ins 20. Jahrhundert hinein das Privileg der Gelehrten (der sog. Elite / *ḥāṣṣ*) blieb, ist im Zeitalter der Digitalisierung und Globalisierung des Wissens, in dem der Umgang mit den Versen des Koran nun auch der sog. Masse (*‘amm*) offensteht, zutiefst erschüttert worden. Dass dies kein Verlust sein muss, zeigen die im „Stichwort“ zur reformorientierten Koranexegese (ZRW 4/2022, 300 – 308) ausschnitthaft dargestellten Aufbrüche. Sie kritisch mitzubegleiten, dürfte einer der gewinnbringendsten Herausforderungen interkultureller und interreligiöser Theologie in der Moderne sein.

Literatur

- aṭ-Ṭabarī (²1984): *Ġāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-qur‘ān* (= *tafsīr aṭ-Ṭabarī*), Kairo 1373 / 1954 – 1377 / 1957, 30 Bde., ND Beirut.
- Gilliot, Claude (2002): Art. *Exegesis of the Qur’an: Classical and Medieval*, in: *Encyclopaedia of the Qur‘ān*, Bd. 2, 99 – 124.
- Goldziher, Ignaz (²1952): *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden.
- Rippin, Andrew (Hg., 1999): *The Qur’an: Formative Interpretation*, Aldershot.
- Schreiner, Stefan (2007): Art. *Schriftauslegung III. Islam*, in: Ueding, Gert (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8, Tübingen, 637 – 649.
- Sinai, Nicolai (2009): *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden.
- Wensinck, Arent J. / Mensing, Johan P. M. (1992): *Concordance et indices de la Tradition Musulmane*, Leiden [1933f].

BÜCHER

Juwelen, die sich widerspiegeln

Perry Schmidt-Leukel: Das himmlische Geflecht. Buddhismus und Christentum – ein anderer Vergleich, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2022, 416 Seiten, 26,00 Euro.

Bereits 2015 hatte Perry Schmidt-Leukel (geb. 1954), Professor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der WWU Münster, in den renommierten *Gifford Lectures* an der University of Glasgow, konkret in Vorlesungen zur *Interreligious Theology: The Future Shape of Theology* erstmals seine Überlegungen zu einer neuen Interpretation religiöser Vielfalt vorgetragen. In dem hier vorgestellten Band sucht er diese Überlegungen mit dem Fokus auf das Verhältnis von Christentum und Buddhismus ausführlicher darzulegen.

Schmidt-Leukel (fortan: Verf.) möchte dieses Verhältnis, wie er im abschließenden Kapitel seiner ambitionierten Publikation formuliert, über ein „neues Verständnis“ beider Traditionen auf eine neue Basis stellen und den ökumenischen Geist interkonfessioneller Konvergenz- und Konsensdokumente auf eine größere, interreligiöse Ökumene übertragen. Den Weg dorthin beschreitet er über Reflexionen zum *Religionsvergleich* (Kap. 1), dem er mit der *Entdeckung fraktaler Strukturen* (Kap. 2) in den Religionen neue Perspektiven abgewinnen will. Diesen fraktalen, d. h. sich selbst replizierenden Strukturen (anschaulich dargestellt im sog. Sierpinski-Dreieck) geht er in den Folgekapiteln im Einzelnen nach: mit Blick auf das Verhältnis zur *Welt* (Kap. 3), zur *letzten Wirklichkeit* (Kap. 4), zur menschlichen *Defizienz* (Kap. 5), zu den *Mittlern des Heils* (Kap. 6: Hoffnungsträger), zum *Heilsweg* selbst (Kap. 7: Der Weg) sowie zu den *Letzten Dingen* (Kap. 8).

Bereits in seiner religionstheologischen Studie *Wahrheit in Vielfalt* (2019) hat der Verf., wie er im Vorwort (10–12) schreibt, „in allen großen religiösen Traditionen pluralistische Konzeptionen“ (9) entdeckt, „die aus der je spezifischen Sicht der eigenen Religion heraus andere Religionen als zwar verschiedene, aber dennoch gleichwertige Wege zu Heil und Befreiung würdigen“ (9). Ein tieferer Blick auf die „innere Vielgestaltigkeit“ von Buddhismus und Christentum offenbare eine „Parallelität der Unterschiede“, welche die beiden auf den ersten Blick durchaus unterschiedlichen Traditionen „in den Strukturmustern ihrer internen Vielfalt“ (10) in eine überraschend große Nähe rücken. Diese Strukturmuster lassen die Wirklichkeit, in Adaption einer mahāyāna-buddhistischen Vorstellung,

als „himmlisches Geflecht“, konkret als „das Juwelen-Netz des Gottes Indra“ erscheinen, in dem jedes einzelne Juwel „in der Widerspiegelung des anderen“ erscheint, sich widerspiegelt „ohne Ende, sodass alle Juwelen gleichzeitig in einem einzelnen Juwel aufscheinen“ (13). Die Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen sind damit nicht aufgehoben oder etwa „verwisch[t]“, sondern „als Teil einer weitaus differenzierteren, eben einer fraktalen“, „komplementären“ (15) Struktur begriffen, die – insofern die „einzelnen Gebilde ... immer weitere Substrukturen ausbilden und damit eine immer größer werdende Vielfalt integrieren“ – „zu einer Art Ganzheitlichkeit“ (17) tendiert.

Von der Apologetik zur Entdeckung fraktaler Strukturen

Mit dem Verweis auf die Integration religiöser Vielfalt in ein größeres Ganzes ist zugleich der Weg vorgezeichnet, auf dem sich „theologisch-apologetisch“ (35) voreingenommene, kontrastierende Zugänge zum Verhältnis „Buddhismus“ und „Christentum“ überwinden lassen: „Pluralistische Ansätze geben sowohl den Anspruch auf die alleinige Wahrheit der eigenen Tradition als auch den auf ihre alleinige Überlegenheit auf und rechnen damit, dass es in anderen religiösen Traditionen gleichwertige ... Formen heilbringender Transzendenzerkenntnis gibt“ (43). Über eine Synthese der von diesen Ansätzen vorgenommenen Analysen ließe sich, so der Verf., eine Theologie und Religionswissenschaft „übergreifende“ Disziplin (*Interreligious Studies*) etablieren, die, weil anwendungs- bzw. praxisorientiert, auch die *praktischen* Aspekte interreligiöser Beziehungen auf der lokalen und regionalen Ebene des Graswurzel- und Gemeinwohl-Dialogs einbezieht.

Als Grundlage einer solchen Disziplin dient das vom französischen Mathematiker Benoit Mandelbrot in *Die fraktale Geometrie der Natur* (1977, übersetzt 1991) beschriebene, „das Antlitz der Natur sowohl in ihrer anorganischen als auch organischen Gestalt“ (ebd., 15) prägende Phänomen fraktaler Muster und Strukturen. Übertragen auf das Verhältnis der Religionen zueinander, ließen sich damit die in der gegenwärtigen interkulturellen Philosophie vertretenen Extrempositionen einer radikalen Unvergleichbarkeit oder völligen Vergleichbarkeit religiöser Kulturen überwinden. Gleiches gilt für die geläufigen Gegenüberstellungen von buddhistischem *Atheismus* hier und christlichem *Theismus* dort, wie sie exemplarisch bereits vom Jesuitenmissionar Matteo Ricci (1552 – 1610) und noch bis ins 20. Jahrhundert hinein vorgenommen wurden. Diesen kontrastierenden Vergleichen hat bereits der französische Indologe Jules Mohl (1800 – 1876) ausdrücklich widersprochen und im buddhistischen *Nirvāna* nicht etwa eine völlige Auslöschung, sondern vielmehr „das allgemeine Ziel aller Mystik: die

Wiedervereinigung der Seele mit Gott“ (142) gesehen. Die dem Buddhismus oft unterstellte Leugnung von Transzendenz geht auf eine Fehlinterpretation der für den Buddhismus typischen *apophatischen* Haltung gegenüber der letzten Wirklichkeit zurück. *Verneinend* habe sich der Buddha über das *Nirvāna* nur deshalb geäußert, um „das letzte Prinzip vor seinem Rückfall auf die begriffliche Ebene zu retten“ (144). Wenn auch im bilderfreundlichen Mahāyāna-Buddhismus die transzendent-immanente Wirklichkeit nicht erst im irdischen, sondern schon im überweltlichen Buddha *personale* Züge trägt, bleiben doch die durch die Vorstellungen von *Buddhas* und *Bodhisattvas* vermittelten personalen Bilder immer „rückbezogen auf die grundlegenden impersonalen Metaphern“ (152).

Ist damit für den Buddhismus eine entschiedene Zurückhaltung gegenüber allzu konkreten Einkleidungen der (unfassbaren) Transzendenz konstatiert, so liegt die Vermutung nahe, hier einen wesentlichen, nur schwer zu überbrückenden Unterschied zur christlichen Lehre von der (an Konkretion kaum zu überbietenden) Menschwerdung Gottes zu sehen. Dem Verf. zufolge ist aber genau dies nicht der Fall. Wie im Buddhismus habe auch in der christlichen Theologie die *apophatische* Rede über die göttliche Transzendenz und mit ihr die Scheu vor einer allzu konkreten bildhaften Sprache über Gott immer wieder ihre Fürsprecher gefunden, im 20. Jahrhundert besonders prominent in Paul Tillich (1886–1965). Wenn Tillich seine Rede von Gott als der unabbildbaren „Tiefe allen Seins“ (*Religiöse Reden*, 1987) mit Verweis auf neutestamentliche Referenzen begründet, ließen sich dann nicht auch *Nirvāna* und „Gott“ „als begrifflich und konzeptionell unterschiedliche Ausgangspunkte“ verstehen, „die aus je unterschiedlichen religiösen Zusammenhängen heraus auf dieselbe unfassbare Wirklichkeit verweisen?“ (172). Auch „zahlreiche Buddhisten“ beziehen sich in einem zutiefst „personalen Modus“ auf die letzte Wirklichkeit und „suchen in Gebet und Verehrung ihre Zuflucht beim Mitleid überweltlicher *Bodhisattvas* und *Buddhas*“: Eine Überlegenheit der einen (*personalen/impersonalen*) über die andere Form ist ausgeschlossen, „weil die Transkategorialität der letzten Wirklichkeit personale und impersonale Kategorien in gleicher Weise übersteigt“ (176f).

Als verkürzend erweisen sich auch die geläufigen Gegenüberstellungen des christlichen Topos der „Sünde“ zur buddhistischen Betonung von „Unwissenheit“ (*avidyā*) und „Verblendung“ (*maha*). Wenn Mahāyāna-Buddhisten im „Schutz“ der *Bodhisattvas* den drohenden Folgen der eigenen Vergehen zu entkommen und sich die Verdienste des *Buddha Amitābha* (japan. *Amida*) zur eigenen Erlösung anzurechnen suchen, zeige sich, dass dem Buddhismus Vorstellungen von

Sünde oder Verfehlung nicht fremd sind. Mag die buddhistische Tradition auch die Ursache menschlicher Defizienz primär in der Verblendung, die christliche Tradition hingegen eher in einem vor allem den menschlichen Willen betreffenden „Defekt der Natur des Menschen“ verorten, fänden sich beide Perspektiven, wenn auch „mit variierenden Betonungen“ (216), in beiden Traditionen. Die unverkennbar interreligiös-dialogische Motivation des Verf.s lässt ihn hier die religionswissenschaftlich kaum überschaubare Heterogenität buddhistischer Lebenswelten vorrangig durch die Brille von Shinrans *Amida*-Buddhismus und seiner neo-buddhistischen Refigurationen lesen: Dass sich hier wie ebenso in der hinduistischen Bhakti-Frömmigkeit sehr viel leichter analoge (fraktale?) Strukturen zum christlichen Heilsglauben erkennen lassen als in anderen buddhistischen Traditionen, hat bereits der Jesuitenmissionar Franz Xaver (1506–1552) im 16. Jahrhundert erkannt.

Komplementäre Perspektiven auf das Heil

Wird nun die Komplementarität der Perspektiven auf die Frage nach der Vermittlung von Heil und Erlösung (Kap. 6) übertragen, ergibt sich die Möglichkeit, die Identifikation des Buddha mit dem *Dharma* in eine direkte Parallele zur Interpretation Jesu als menschengewordenes Gotteswort im Johannesevangelium zu setzen. Zu vergegenwärtigen sei dabei, dass es im Christentum hinsichtlich der christologischen Frage keinen „inhaltlichen Konsens“ gebe bzw. „nicht so etwas wie den christlichen Inkarnationsglauben, zumindest nicht in einer einheitlichen Form, sondern nach wie vor nur in Gestalt einer großen Vielfalt unterschiedlicher Ideen“ (233). Diese Feststellung mag angesichts der sich im 4. und 5. Jahrhundert u. Z. ausbildenden ökumenischen Bekenntnistraditionen von 325 und 381 sowie (beschränkt auf die chalkedonischen Kirchen) von 451 manchen Leser (wie z. B. den Rezensenten) etwas irritieren. Nachvollziehbar wird sie mit Blick auf die Intention des Verf.s, das Konzept der Inkarnation zu „entschränken“ und den fraktalen Zusammenhang unterschiedlicher Traditionen als Gelegenheit zur „wechselseitigen Erhellung“ (242) zu verstehen. Die entschränkte Perspektive auf den Inkarnationsglauben lässt dann auch die Gegenüberstellungen von Buddhismus als „Religion der Selbsterlösung“ und Christentum als „Gnadenreligion“ hinfällig werden. „Gnadenaspekte“ (271), so der Verf., kenne nicht erst Shinrans Version des *Reines-Land-Buddhismus*: Schon die den Theravāda-Buddhismus kennzeichnende „dreifache Zufluchtnahme“ zum *Buddha*, *Dharma* und *Sangha* (dem Mönchsorden) impliziere, ebenso wie die sich bereits vor der Entstehung des Mahāyāna ausbildende Vorstellung von

der Übertragung karmischer Verdienste (*parināmanā*), ein Vertrauen auf einen Weg zur Erlösung gnadenhaft *unterstützende* Kraft.

Bleibt schlussendlich der in vielen Religionsvergleichen behauptete Unterschied zwischen dem buddhistischen *Nirvāna* und dem christlichen „Himmelreich“. Auch hier gilt, dass die mit dem *Nirvāna* verbundene Idee einer graduellen Vervollkommnung und Läuterung dem Christentum niemals völlig fremd war: Der (wiederholt vom Verf. zitierte) Religionstheologe John Hick (1922 – 2012) griff sie auf und sah den Zweck der eschatologisch erwarteten „neuen Welt“ darin, „einen Fortgang des auf Erden unvollendeten menschlichen Reifeprozesses, das heißt der ‚Heiligung‘ ... zu ermöglichen“. Er integrierte damit, wie bereits Denker der Renaissance oder der Aufklärung lange Zeit vor ihm, „explizit asiatische Reinkarnationsvorstellungen“ (337) in das eigene Verständnis der „letzten Dinge“. Bei allen Unterschieden variieren die Heilsvorstellungen beider Traditionen, wie der Verf. zu diesem Punkt abschließend formuliert, „eine gemeinsame Struktur“: „Die Transformation des Menschen von der Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf die letzte, transzendente Wirklichkeit (*the Real*)“ realisiert sich in einer „Befähigung zu Mitleid und Nächstenliebe“ (345).

Zur Basis interreligiöser Lernprozesse

Keine Frage: Mit seinem Anliegen, apologetisch-kontrastierenden Gegenüberstellungen religiöser Traditionen den Abschied zu geben, dürfte der Verf. in dem von ihm höchst erfolgreich vertretenen Fach auf offene Ohren stoßen. Warum aber das „neue“, alte Zuschreibungen überwindende Verhältnis zwischen Buddhismus und Christentum eines völlig „neuen“ fraktalen Verständnisses dieser beiden Traditionen bedarf, erschließt sich dem Rezensenten nicht. Wäre statt eines „neuen“ nicht schon ein vertieftes, das heterogene Feld nicht etwa (fraktal) strukturierendes, sondern hermeneutisch transparent herausarbeitendes Verständnis ein Gewinn? Lässt sich der spannenden, immer wieder für Überraschungen sorgenden Welt der Religionen tatsächlich über die Annahme fraktaler Strukturen und Muster nähern?

Dass es gemeinsame Strukturen, Analogien und Parallelen zwischen den Religionen gibt, dürfte niemand bestreiten wollen. Sie ließen sich u. a. mit gemeinsamen, dem Menschsein inhärenten Bedürfnisstrukturen sowie den Religionen gemeinsamen existenziellen und philosophisch-metaphysischen Fragen erklären. Der Verf. begründet sie damit, dass die aufgewiesenen Unterschiede in den Religionen auf eine „Unvollständigkeit“ hindeuten, die „quasi aus einer inneren

Dynamik heraus“ die jeweils andere Seite entstehen lässt und somit „nach Vollständigkeit strebt“ (356). So führen die sich in der Begegnung zwischen beiden Traditionen einstellenden „Reinterpretationen“ (359) christlicherseits zu einer „Wiederentdeckung und Neubewertung der Mystik“ und mit ihr der Rezeption buddhistischer Meditationsformen, buddhistischerseits zum Entstehen eines „sozial engagierten Buddhismus“, der inspiriert durch das karitative Moment des christlichen Glaubens sozialetisch relevante Aspekte der buddhistischen Tradition wiederzubeleben sucht. Sollte es – auch dies ist möglich – zu einer erneuten „Bekräftigung“ eigener Ansprüche kommen, wäre zu fragen, ob sich die „neue Bekräftigung des Eigenen konfrontativ gegen den Anderen richtet oder ob das Eigene in einer Art ökumenischer Haltung als Teil eines umfassenderen Ganzen aufs Neue geschätzt und bekräftigt wird“ (363). Worin aber besteht, fragt sich der Rezensent, konkret das Konfrontative im Eigenen und warum bedarf dieses Eigene des Horizonts eines umfassenderen Ganzen, um geschätzt und bekräftigt zu werden? Für den Verf. scheint außer Frage zu stehen, dass es die ökumenischen Bemühungen um ein besseres Verständnis intrareligiöser Vielfalt, in Entsprechung zur fraktalen Perspektive, nun auch auf „das Verständnis interreligiöser Vielfalt“ zu übertragen gilt. Wie bereits der *interkonfessionelle* Lernprozess Lutheraner und Katholiken zur „Überwindung wechselseitiger Verzeichnungen und Missverständnisse“ (365) geführt habe, ließe sich auch die *interreligiöse* Vielfalt – gleichsam in „versöhnter Verschiedenheit“ – dank der fraktalen Interpretation „in einem signifikanten Ausmaß als komplementär“ bzw. „Teil eines größeren göttlichen Designs“ deuten und so „der ökumenische Geist auf die größere, nämlich interreligiöse Ökumene [übertragen]“ (366).

Möglicherweise hat der Rezensent das Konzept der fraktalen Strukturen einfach nur falsch verstanden, wenn er es – weil zu generalisierend – für zu ambitioniert hält. Möglich ist aber auch, dass sich Mandelbrot'sche Strukturen aus der Welt organischen und anorganischen Lebens erhobene fraktale Strukturen und die komplexe Welt religiöser Ausdrucks- und Lebensformen weniger harmonisch zusammendenken lassen, als dies der Verf. in seinem Band darstellt. Der damit implizierte Riss im himmlischen Juwelen-Geflecht nimmt diesem Geflecht selbst nichts von seinem Reiz. Er macht es vielleicht sogar noch ein wenig reizvoller: Untrennbar miteinander *verflochten* sind die religiösen Traditionen, insbesondere Christentum und Buddhismus, ja ohnehin. Es ist das Unregelmäßige und Ungewöhnliche, das dem Eigenen Fremde in den Religionen, das die Auseinandersetzung mit ihnen so spannend macht.

Rüdiger Braun

AUTORINNEN UND AUTOREN

Dr. theol. habil. Rüdiger Braun, mag. phil., Pfarrer, Privatdozent für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Dr. theol. habil. Martin Fritz, Pfarrer, Privatdozent für Systematische Theologie, EZW-Referent für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Melanie Hallensleben, M. A., Studium der Religionswissenschaft (mit den Nebenfächern Geschlechterforschung und Altes Testament), Promotion zur Wahrnehmung des Judentums innerhalb verschiedener neureligiöser Bewegungen (im Erscheinen), wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Sandra Kemp, Dipl.-Religionspädagogin (FH), Diakonin im Bereich Weltanschauungsfragen der Evangelischen Landeskirche in Baden, Karlsruhe.

Andreas Oelze, Pfarrer, Weltanschauungsbeauftragter der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW),
einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)
ZRW 86/2 (2023)

Anschriften

EZW: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon 030 28395-211
www.ezw-berlin.de
info@ezw-berlin.de

EKD: Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover
Telefon 0800 5040602
www.ekd.de
info@ekd.de

Redaktion

Rüdiger Braun (V.i.S.d.P.), Ulrike Liebau
materialdienst@ezw-berlin.de

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

Evangelische Bank eG
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00
BIC: GENODEF1EK1

Bezugspreis

jährlich € 49,00 zzgl. € 10,00 Versandkosten.
Erscheint zweimonatlich.
Einzelnummer € 7,50 zzgl. 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.

Satz

Ulrike Liebau

Druck

verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH, www.verbum-berlin.de

Die durch Papier und Druck entstandenen Emissionen werden kompensiert über die Klima-Kollekte –
Kirchlicher Kompensationsfonds gGmbH. Informationen zu den Projekten unter www.klima-kollekte.de.



www.ekd.de
www.ezw-berlin.de

ZRW 2/2023

Naturalistische Heilsversprechen
Eine Auseinandersetzung mit dem
„evolutionären Humanismus“

Die Erweckung Europas in Eimeldingen
Zur „Thron-Konferenz“ 2022

Rassismus bei Rudolf Steiner?
Anthroposophie und Waldorfschulen in aller Munde

Stichwort: Koranexegese, frühislamisch