



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

67. Jahrgang

3/04

Religion und Mythos

**Kant und die Stoa
Zum weltanschaulichen Hintergrund
seiner Philosophie**

**Die Bruderschaft von Kreuz und Morgenstern
oder: Jesu Wiederkunft in Nigeria**

**Business und Bekenntnis:
Hilft Spiritualität der Ökonomie?**

Neues Endzeitdatum der Zeugen Jehovas?

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Ulrich Dehn

Religion und Mythos

Versuch zu einem funktionalen Religionsverständnis

83

BERICHTE

Werner Thiede

Kant und die Stoa

Zum weltanschaulichen Hintergrund seiner Philosophie

97

Liane Wobbe

The Brotherhood of the Cross and StarDie Bruderschaft von Kreuz und Morgenstern
oder: Jesu Wiederkunft in Nigeria

100

INFORMATIONEN

Gesellschaft

Business und Bekenntnis: Hilft Spiritualität der Ökonomie?

104

Schlechter Krebs-Rat

106

Yogaschule mit Auftragsmord in den Schlagzeilen

107

Freigeistige Bewegung

Ein Kränzchen für Krenz

107

Esoterik

Wankmillers „Stamm der Likatier“ sucht die Öffentlichkeit

108

Jehovas Zeugen

Gott selbst wird beleidigt

110

„Wachsamkeit – immer dringlicher“

Neues Endzeitdatum der Zeugen Jehovas?

111

Islam

- Islamrat-Gründung in den Niederlanden 113
Hamburger SCHURA unter Schill & Co. 113

Fiat Lux

- Neues von Uriella – es droht der „blutrünstige Falke“! 114

Universelles Leben

- Schöner missionieren 115

BÜCHER

Rainer Fromm

- Satanismus in Deutschland – Zwischen Kult und Gewalt 116

Norbert Bolz

- Das konsumistische Manifest 117

Bernd Harder

- Pater Pio und die Wunder des Glaubens 118

Ulrich Dehn

Religion und Mythos

Versuch zu einem funktionalen Religionsverständnis

Die Frage danach, was Religion sei, ist in unendlicher Vielfalt immer wieder unterschiedlich beantwortet worden. Fast jede Antwort, sofern sie nicht in fast grenzenloser Allgemeinheit bleibt¹, zeichnet sich durch Perspektivität aus und legt aufs je Neue nahe, das Unterfangen selbst zur wissenschaftlichen Unmöglichkeit zu erklären. Die Vergewisserung über das Wesen der Religion ist zudem ein Paradebeispiel eurozentrischer Denkanstrengungen, die auch nicht daran zerschelkten, dass sie immer wieder das Fehlen eines äquivalenten Wortes für „Religion“ in anderen Kulturbereichen feststellen mussten. Auch die Tatsache, dass es für Japan zwei verschiedene Arten der Religionsstatistik² gibt, die zu diametral unterschiedlichen Daten kommen, hat bis jetzt nicht zu einem Nachdenken darüber geführt, ob denn die Koordinaten des westlichen Diskurses über das, was uns alle angeblich in gleicher Weise unbedingt angeht, völlig andere sind als die ostasiatischen – ohne dass ich umgekehrt in einen Exotismus der anderen Art verfallen wollte (als der sich allerdings die eurozentrische Projektion oft äußert). Denn auch mit der voraus-eilenden Unterstellung, dass in Ostasien oder Afrika oder in Nordsibirien alles eben ganz anders sei, sowie mit der fürsorglichen westlich-wissenschaftlichen Umarmung und Definition dieses ganz anderen ist nicht viel geholfen. Diese Probleme hat seit einigen Jahrzehnten die Orientalismus-Debatte³ zu ergründen ver-

sucht, ohne jedoch nachhaltig das üppig wuchernde Feld der Stereotypen brachlegen zu können oder die Frage nach „Religion“ spürbar zu beeinflussen. Sie hat immerhin den selbstreferentiellen Charakter einer jeden Definition bloßgelegt, d.h. den Affekt eines jeden Forschenden, sich mit seinen Definitionsversuchen in erster Linie auf die eigenen Koordinaten zurück-zubeziehen.⁴

Unsere Beschäftigung mit Religion wird also sowohl die Klippe der eurozentrischen Vereinnahmung als auch die des schwärmerischen Exotismus zu umschiffen haben. Trotzdem möchte ich versuchen, nach einer Bestimmung von Religion zu suchen, die ermöglicht, die „Frage“ zu formulieren, auf die zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturkreisen immer wieder andere zeit- und kontextabhängige Antworten gegeben wurden und werden. Neben einer Auseinandersetzung mit einigen zentralen Religions-theorien werde ich mich auf den Begriff und die Geschichte des Mythos als der wichtigsten Ausdrucksform des Religiösen im Zusammenhang der Lebens- und Wirklichkeitsbewältigung konzentrieren.

Was ist Religion?

In etymologischen Herleitungen wird auf folgende mögliche Herkunft verwiesen: Cicero (106-43 v. Chr.) leitete *religio* von *relegere* (sorgsam beachten) ab und bestimmte es als *cultus deorum*, also den

Götterkult, das richtige Verhalten gegenüber den Göttern in „gottesdienstlichen“ Handlungen. Lactantius (6. Jahrhundert) leitete *religio* von *religare* (zurückbinden, wieder binden) ab und gab ihr damit eine existentiellere Bedeutung, die denn auch von Augustinus rezipiert wurde im Sinne dessen, dass in der *religio vera* (der wahren Religion) die Seele, die sich sündhaft von Gott entfernt habe, sich wieder an ihn zurückbinde. Eine jüngere dritte Variante meint *rem ligare* (die Sache anbinden = „die Betriebsamkeit ruhen lassen“) als Hintergrund ausmachen zu können.⁵ Selbst wenn sich klären ließe, ob Religion in ihren sprachlichen Anfängen etwas mit „Zurückbindung“ oder „sorgsamer Beachtung“ zu tun gehabt hat, ist dies heute allenfalls begriffsgeschichtlich relevant. Schon die Tatsache, dass auch im englisch- und deutschsprachigen Raum auf ein lateinisches Wort zurückgegriffen wird, um jenes Phänomen zu bezeichnen, sagt etwas von der Unmöglichkeit, über die eine verbale Konvention hinaus geeignete sprachliche Entsprechungen zu finden. So spielen auch in Kulturkreisen des nicht-romanischen Bereichs Worte anderer Bedeutung und Herkunft eine Rolle: das japanische *shūkyō* kann frei mit „Verehrungslehre“ übersetzt werden, das arabische *dīn* mit „vergeltet, belohnen“ und für den religiösen Bereich mit „Normen und Richtlinien für ein Gott wohlgefälliges Leben“, während *islam* (etymologisch verwandt mit *salam*) Unterwerfung, Sich-Fügen, Versöhnung, Frieden, Hingabe bedeuten kann.⁶ Unter intellektuellen Indern wird für gewöhnlich das Wort *dharma* oder die Wendung *sanātana dharma* = „ewiger Dharma“ (*sanātana* = ewig, *dharma* = Form, Gestalt, Ordnung, Gesetz) als Pendant des „Hinduismus“ zum westlichen Religionsbegriff vorgeschlagen. Hier schlägt sich jedoch, insbesondere im universalen

Anspruch der Formulierung, bereits die westlich geprägte neohinduistische Religionsphilosophie seit dem 19. Jahrhundert nieder (Keshab Chandra Sen, Vivekananda, Aurobindo).⁷ Das chinesische *dao* (*tao*) mit der Grundbedeutung „Weg“ bezeichnet die gesamte Wirklichkeit in ihrer empirischen wie auch spirituellen Dimension und ihrer dialektischen Dynamik des Entstehens und Vergehens dank der komplementären Komponenten Yin und Yang und gehört nur mittelbar in diesen Zusammenhang.

Zur philologischen Unterschiedlichkeit der erwähnten und anderer Formulierungen kommt erschwerend hinzu, dass außer dem japanischen *shūkyō* keiner dieser Begriffe die Funktion haben soll, einen Gattungsbegriff für die Pluralität von Religionen zur Verfügung zu stellen. Vergleichbar der antiken Verwendung der *religio* durch Augustinus oder Lactantius ist zunächst eine interne Bezeichnung des eigenen Glaubens in Abgrenzung zum anderen bzw. zum Nicht-Glauben gemeint. In dieser Absicht entstand auch das japanische Wort *shintō* (Weg/Verehrung der Götter), um im 6. Jahrhundert n. Chr. die japanische durch zahlreiche lokale Kulte geprägte Volksreligiosität gegenüber dem eindringenden Buddhismus zu profilieren. In die Geschichte der neuzeitlichen denkerischen Bemühung um das Phänomen Religion gehört zunächst Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), der mit seinen Reden „Über die Religion“ von 1799 auf das aufklärerische Konstrukt der natürlichen Religion reagierte. Schleiermacher stellte Gefühl und Kreatürlichkeit in den Mittelpunkt seiner Überlegungen und schuf die Formulierungen des „Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit“ und des „Anschauens des Universums“. Dieses allgemeine Befinden könne jedoch immer nur in jeweils einer konkreten Religion wahrnehmbar werden. Schleierma-

chers Entwurf wurde in Variationen wirksam bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts hinein, die wichtigsten Komponenten seiner Theologie einschließlich seiner Religionsdefinition erleben derzeit eine Renaissance im deutschsprachigen Raum. Parallel zu Schleiermacher wurden in der deutschen Philosophie die Grundlagen der Religionsphänomenologie gelegt. Der Begriff der Phänomenologie trat prominent in die Philosophiegeschichte ein mit Hegels Werk „Phänomenologie des Geistes“, das alle Phänomene als Ausdrucksformen des einen Geistes der Welt und der Geschichte entfaltet. Bei Immanuel Kant findet sich das in der späteren Religionsphänomenologie seit Rudolf Otto benutzte Begriffspaar der *Phänomene* und *Noumena*⁸, das zusammen mit dem Schleiermacherschen Denken die Grundlage legte für eine in den Bereich der Theologie eingebundene Religionswissenschaft, deren hermeneutischer Rahmen die Erforschung der Phänomene (Epiphanien – Mircea Eliade) als Erscheinungsformen des Göttlichen/Numinosen war. Die programmatische Formulierung dieses Ansatzes bot Rudolf Otto mit seinem Klassiker „Das Heilige“ (1917). Der schwedische lutherische Bischof und Religionsgeschichtler Nathan Söderblom (1866-1931), der vorwiegend als Pionier der ökumenischen Bewegung in die Geschichte einging, hatte parallel zu Otto in vergleichbaren Bahnen gedacht und noch vor Otto geschrieben: „Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion; es ist sogar noch wesentlicher als der Begriff Gott. Die wahre Religion kann ohne bestimmte Auffassung von Gott bestehen, aber es gibt keine echte Religion ohne Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘... Von allem Anfang an stellt das Heilige den wesentlichsten Zug des Göttlichen im religiösen Sinne dar.“⁹ Das Programm der Phänomenologie wurde durch

Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Gerardus van der Leeuw und andere weitergeführt, erfuhr aber seine wirkungsvollste Entfaltung im Lebenswerk des Rumänen Mircea Eliade (1907-1986), Nachfolger von Joachim Wach in Chicago, der dort bereits seit 1930 die Religionsphänomenologie bekannt gemacht hatte. Eliade schrieb programmatisch 1957: „Der Mensch erhält Kenntnis vom Heiligen, weil dieses sich manifestiert, weil es sich als etwas vom Profanen völlig Verschiedenes erweist. Diese Manifestationen des Heiligen wollen wir hier mit dem Wort Hierophanie bezeichnen.“¹⁰ Bereits in den 1950er Jahren legte er einen umfangreichen Versuch vor, die „Manifestationen des Heiligen“ (später: Epiphanien) in ihrer unterschiedlichen Form in den Handlungsweisen und Glaubensvariationen des Menschen zu belegen.¹¹ Eliades Ansatz, der sich zudem mit der Archetypenlehre C. G. Jungs verband, fand viel Anklang, zumal er gemeinsam mit dem allgemeinen Programm der Religionsphänomenologie für eine Religionswissenschaft stand und steht, die sich Innenansichten zueigen machen kann und sich als verstehende Wissenschaft einem Objekt annähern kann, dessen Erforschbarkeit immer Gegenstand des zweifelnden Diskurses bleiben wird.

Kulturwissenschaftlicher Ansatz

Dieser Zugang ist bis heute im Wissenschaftsbetrieb wirkmächtig, erfährt aber in seiner einschlägigen Vorgabenlastigkeit zunehmenden Gegenwind aus kulturwissenschaftlicher und religionssoziologischer Sicht. Die wichtigsten soziologisch orientierten klassischen Positionen waren die von Emile Durkheim (1858-1917) und Max Weber (1864-1920). Durkheim schuf die Integrationsthese, die Religion als ein solidarisches System definiert, das den

moralischen Zusammenhalt einer Gesellschaft gewährleistet. Gleichzeitig nahm er die Unterscheidung von *heilig* und *profan* vorweg und verstand Religion als ein System von „Glaubensvorstellungen und Handlungen, bezogen auf sakrale Dinge, d.h. abgetrennte und verbotene Dinge“¹², wandte sich jedoch ausdrücklich gegen die phänomenologische Vorstellung eines Erlebens des Unendlichen im Endlichen. Max Weber wurde zu einem der Väter der empirischen Religionsforschung, indem er die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Geltung (religiöser) Werte einführte und auf die alleinige Erforschbarkeit ihrer Geltung im empirischen Handeln der Menschen hinwies. Er schrieb Wissenschaftsgeschichte mit seinem Klassiker „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1905) und der ausführlich begründeten These, dass es religiös induzierten sozialen Wandel gebe, dies besonders am Beispiel der – nach seiner Analyse – aus dem Geist des Calvinismus stammenden asketischen Lebensführung als *Movens* des Kapitalismus.¹³ Zum neueren Klassiker einer modernen kulturwissenschaftlich orientierten Forschung an religiösen Erscheinungen wurde der Ethnologe Clifford Geertz mit seinem Aufsatz „Religion als kulturelles System“ (1966), in dem er den Religionsbegriff auf den des Symbolsystems konzentriert. Dieses zielt darauf, „starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, ... indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und ... diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß ... die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“.¹⁴ Dieses Symbolsystem ist seinerseits eingebettet in ein allgemeines „System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten und ... überkommener Vorstellungen, die sich

in symbolischen Formen ausdrücken“.¹⁵ Unter Eingeständnis dessen, dass auch Komplexe wie Symbol, Bedeutung, Vorstellung ihrerseits erklärungsbedürftig sind, dies jedoch eine Aufgabe der Sozialanthropologie (nicht so sehr der Religionswissenschaft) sei, läutete Geertz eine neue Epoche des empirisch-sozialwissenschaftlichen Forschens über religiöse Phänomene ein.

Günter Kehler meint, im Anschluss an einen Teil des Weberschen Werks, zu wissen, dass „alle wissenschaftlichen Versuche, mit Begriffen wie ‚heilig‘ oder ‚Begegnung mit dem Heiligen‘ zu operieren, ... vom Standpunkt der Erfahrungswissenschaften abzulehnen (sind), auch wenn sie eine Zeitlang im Gefolge von Rudolf Otto in der Religionswissenschaft heimisch waren und heute noch etwa bei Mircea Eliade vertreten werden“.¹⁶ Die Kritik verschärft sich in jüngster Zeit. Laut Kippenberg und von Stuckrad sind es im Anschluss an Max Weber und andere „die Gegenstände ..., die eine wissenschaftliche Disziplin formen, und nicht vorgefasste Theorien und Begriffe, die man lediglich auf neue Fragen anwenden könnte. Neue Theorien sind vielmehr das Ergebnis von veränderten gesellschaftlichen Fragestellungen und Gegenständen.“ Dieser Einsicht folge die kulturwissenschaftlich orientierte und interdisziplinär arbeitende Religionswissenschaft, während die Religionsphänomenologie mit ihrer Gewohnheit, verschiedene Schulen der Religionswissenschaft zu benennen, Begriffe wie „Heiliges“ und „Tempel“ etc. zu definieren, „zwar eine Forschungstradition verständlich (mache), zugleich (laufe) man jedoch Gefahr, die eigentlich interessanten kulturwissenschaftlichen Sachverhalte und methodischen Infragestellungen mit einem ‚abschließenden Vokabular‘ abzuwürgen“.¹⁷ Gegenstand der Religionswissenschaft seien „die öffentlichen

– kommunikativen und diskursiven – Aushandlungsprozesse über Weltdeutungen“ ohne Vorgaben der Art, wie die Phänomenologie von Otto bis Eliade sie in Anwendung bringe.¹⁸ Dieser wird vorgeworfen, „antihistorisch“ zu arbeiten. Die Gefahr, in die sich das hier nur in aller Kürze skizzierte Programm der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft begibt, besteht gerade in der (mutmaßlichen) Vorgabenfreiheit, d. h. dem Nichtvorhandensein eines spezifisch Eigenen, das sie in die Forschung eintragen würde, und in einer stark betonten Interdisziplinarität, die die Religionswissenschaft tendenziell überflüssig machen kann, zumal wenn ihre Gegenstandsdefinition über bestimmte Aspekte der menschlichen Kommunikation nicht hinausgeht. Auch folgende Formulierung lässt diesen Verdacht zu: „Religiöse Phänomene hängen für uns als Religionswissenschaftler immer mit Menschen oder den von ihnen geschaffenen sozialen Gebilden zusammen; die Frage nach der Wahrheit und Existenz Gottes spielt dagegen keine Rolle.“¹⁹ Gemeint ist mit diesem lapidaren Hinweis vermutlich die wünschenswerte (wenn auch illusionäre) Voraussetzungsarmut, wenn nicht gar -freiheit der Forschung, nicht die tatsächliche Abwesenheit der Themen, denn die Wahrheits- und die Gottesfrage drängen sich spätestens dann als Forschungsgegenstand auf, wenn sie Bestandteil der schriftlichen und mündlichen Kommunikation religiöser Gruppierungen sind. Es ist zu bedenken, dass die Ethnologie oder die Regionalwissenschaften (Afrikanistik, Ägyptologie, Indologie, Japanologie, Arabistik etc.) auf erfahrungswissenschaftlicher Ebene (und oft auch darüber hinaus) kompetente Arbeit auch ohne eine zusammenbindende Wissenschaft des Religiösen leisten, sofern diese sich nur noch als Interdisziplinaritätsmanagement zu ver-

stehen scheint. Im Übrigen trägt der Methodenstreit zwischen „Phänomenologen“ und „Kulturwissenschaftlern“ ohnehin nicht viel aus für die an heutigen Standards orientierte Forschung am Material, da es sich um einen Streit zwischen gattungsmäßig ungleichen Partnern handelt. Die Theorieansätze und systematisierenden Stereotypen, die einst die Religionsphänomenologie alter Schule prägten, schleifen sich immer weiter ab und weichen den Erkenntnissen der interdisziplinären Feldforschung, während umgekehrt auch kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft nicht völlig ohne vorauslaufenden heuristischen Theorierahmen auskommt, der ihr allererst das Motiv für die Forschung liefert. Udo Tworuschka, ein selbsterklärter Religionsphänomenologe, bezieht von den heiligen Schriften über die Traditionen bis hin zu den lebensweltlichen Äußerungen, Riten und sonstigen religiösen Praktiken den Gesamtkomplex religiöser Handlungen und Kommunikation mit ein und ist ein Beispiel für die sich faktisch aufweichenden Fronten zwischen den beiden „Schulen“, auch wenn auf der Diskursebene der Ton scharf ist.²⁰ „Es bleibt ... anzuerkennen, dass das Verhältnis des Menschen zur Welt vieldeutig und voller Ungewissheit ist. Aus kulturwissenschaftlicher Sicht beschreiben die wissenschaftlichen Definitionen Akte der Erzeugung von Gewissheit und Sinn: sowohl in intellektueller als auch in moralischer Hinsicht.“²¹ Diese Vorgabe soll sich im Diskurs bewähren und sich ihrerseits im Diskursprozess verändern lassen.²²

Substanzieller und funktionaler Religionsbegriff

In einigen Hinsichten weist diese Auseinandersetzung Ähnlichkeiten mit der zwischen substanzialistischem und funk-

tionalem Religionsbegriff auf: Ersterer geht von einer unhinterfragbaren Gott-Mensch-Beziehung als theologischem Faktum ohne Zweckhaftigkeit/Nützlichkeit aus und denkt im Religionsbegriff unabdingbar Gott hinzu, während letzterer nach der Funktion, Leistung und dem Nutzen der Religion für den Menschen, sein Handeln, seine Lebensorientierung fragt. Der funktionale Religionsbegriff kann auch zum heuristischen Instrumentarium der Analyse von zeitgeistlichen Phänomenen werden, an denen eine „religiöse Aufladung“ beobachtbar ist.²³ Als Arbeitsbegriff in diesem Sinne, der hilft, u.a. die rauschhaft-ekstatische Aufladung säkularer Phänomene oder die gezielte Nutzung traditionell-religiösen Gedankenguts oder Vokabulars zu kommerziellen Zwecken zu verstehen und verständlich zu machen, ist er auch mit einem ansonsten phänomenologisch geprägten und substanzhaften Religionsbegriff des Analysierenden vereinbar.

Zwischen Substanzhaftigkeit und Funktionalismus oszilliert der phänomenologische Ansatz von Karl-Heinz Ohlig, der die religiöse Frage mit der Sinnfrage identifiziert: „...dann kann man sagen, Religion habe immer mit ‚Gott‘ zu tun, ... wenn die Gottesfrage ganz formal als eine andere Art der Formulierung der menschlichen Sinnproblematik aufgefasst wird... ‚Gott‘, was auch immer unter diesem Begriff verstanden wird, ist nicht Gegenstand, sondern transzendentes und erhofftes Woraufhin unserer Welt- und Geschichtsdeutung. Kritisch gewendet muss der Satz ‚Gott ist‘ als Extrapolation religiöser Welt- und Geschichtserfahrung gelesen werden: Ich (bzw. wir) erfahre(n) Welt und Geschichte als in und für sich sinnoffen oder sogar sinnlos, setze(n) aber auf die Hoffnung, dass es einen darüber hinausgehenden Sinn, Gott, gibt.“²⁴ Und im traditionellen Duktus der Phänome-

nologen schreibt er: „Er [der „Sinn für uns“ – U. D.] ist eine unsere Möglichkeiten übersteigende ‚Macht‘ bzw. das in der profanen Welt nicht zugängliche ‚Heilige‘.“ Diesen Religionsbegriff versucht Ohlig durch die gesamte Menschheitsgeschichte hindurch zu verifizieren und setzt sich damit (nicht nur unter Kulturwissenschaftlern) der Kritik aus, die unterschiedlichsten Formen religiösen Verhaltens von vorgeschichtlichen Zeiten bis in die Gegenwart über einen Kamm des heutigen geistesgeschichtlichen Diskurses zu scheren.

Reiner Preul bezieht sich mit seinem Religionsbegriff auf Schleiermacher, Paul Tillich (1886-1965) und Max Scheler (1874-1928) und definiert Religion als Beziehungsstruktur: „Im Blickpunkt steht der auf Gott oder das Unbedingte oder den Grund der Wirklichkeit *sich beziehende Mensch*. Diese Beziehung aber wird nicht einfach von ihm hergestellt; er findet sich in ihr vor, und er erkennt sie.“ Die Beziehung werde immer im Zusammenhang mit einer konkreten Religion wahrgenommen, nie als eine „allgemeine natürliche Religion“.²⁵ Preul möchte seinen Religionsbegriff an reformatorischer Theologie verifizieren, was unter Rekurs auf Luthers Auslegung des Ersten Gebots für ihn insbesondere auf die Unterscheidung von Religion und Pseudoreligion hinausläuft. Religionstheorie entspringt für ihn „schon der theologischen Selbstausslegung des christlichen Glaubens im evangelischen Sinne“.²⁶ Damit führt Preul in die Beobachtung potentiell religiöser Phänomene eine Wertung ein, die in einem kontroverstheologischen Diskurs sicherlich plausibel wäre, allerdings in Anbetracht der Absicht, allgemein „Religion in der modernen Gesellschaft“ wahrzunehmen und zu analysieren, den Boden religionswissenschaftlichen Arbeitens verlässt. Michael Nüchtern

hat im Unterschied dazu ein Konzept für die Wahrnehmung religiöser Phänomene in der Gesellschaft („Weihe des Profanen“) vorgelegt, in dem deutlich differenziert wird zwischen einerseits nicht-wertender Analyse der „Dispersion des Religiösen“ (Michael Ebertz) und der religiösen Besetztheit alltäglicher und zeitgeistlicher Phänomene, bei der auch der Begriff der Pseudoreligion oder Ersatzreligion keine Anwendung findet, und andererseits einer dezidierten kirchlich-theologischen Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen.²⁷ Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit religiösen Phänomenen in der Alltagswelt und mit der Benutzung religiösen Jargons und religiöser Symbolik zu kommerziellen Zwecken oder der massenmedialen Koketterie mit religiösen Sprachversatzstücken wird ohne funktionalistische Analyse-Instrumente kaum auskommen, um nicht an Schärfe zu verlieren.

Mensch und Wirklichkeit

Das Modell Ohligs ist nicht neu, außer dass er bisherige Ansätze auf den von ihm umfassend gemeinten Begriff des „Sinnes“ umformuliert. Die Chance, genau hiermit etwa das vielfach attestierte „Geschichtsdefizit“ der Phänomenologen zu überwinden, scheint mir der Ansatz zu verpassen, vielmehr spielt er gerade Kritikern wie Kehrer oder Kippenberg und v. Stuckrad Argumente in die Hände. Zahlreichen Formen religiösen Handelns und Denkens, seien es die Traditionen der Opferpraxis in der vedischen Zeit Indiens, seien es frühe und jetzige Formen des klassischen Schamanismus, seien es afrokaribische Kulte mit reichhaltigen Ritual- und Tranceelementen, scheinen nur sehr begrenzt, wenn überhaupt, mit dem Begriff der „Sinnsuche“ verständlich zu werden. Die „Suche nach Orientierung“ (in einer

immer komplexer empfundenen Wirklichkeit) und „(Suche nach) Sinn“ („Akte der Erzeugung von Gewissheit und Sinn“) nehmen derzeit den Platz der Spitzenreiter unter den Angeboten einer Religionsdefinition ein, tragen jedoch sehr deutlich die Merkmale der intelligiblen Selbstbezogenheit des neuzeitlichen Individuums an sich und erfüllen damit in erhöhtem Maße das Kriterium der Selbstreferentialität: Nachdem die uns umgebende Welt und ihre Launen dank des naturwissenschaftlichen Fortschritts immer mehr ihren numinos-rätselhaften Charakter einbüßen und nicht mehr durch schamanistisch-magische Riten beeinflusst werden müssen (mindestens nicht mehr bewusst und zugegebenermaßen), entdeckt der Mensch sich selbst als fragendes, sein Leben in Frage stellendes Wesen, ohne dass damit Magie und schamanistische Elemente aus dem kulturellen Erbe gelöscht werden. Die Selbstzentriertheit als Teil der Bezugnahme auf die Wirklichkeit ist keineswegs abgelöst, sondern im Gegenteil verstärkt worden. Dies wäre ausdrücklich gegen den Entwurf John Hicks zu sagen, der in Anlehnung an das Jaspersche Konzept der Achsenzeit²⁸ eine Abfolge von früher Selbstzentriertheit zur Wirklichkeitsorientierung in der Religionsgeschichte attestiert.²⁹

Es scheint sich bei religiösem Verhalten durch die Zeiten hindurch um immer wieder unterschiedliche Formen der *Bewältigung des Verhältnisses zur Wirklichkeit* im umfassenden Sinne zu handeln. Die Wirklichkeit wurde (und wird) erlebt als Organismus, der Leben hervorbringt und schenkt, Gesundheit, Krankheit und Tod beeinflusst und gestaltet, erfreulich und bedrohlich sein kann. Da viele Formen von Religiosität Wirklichkeit als numinose Größe mit einem mehr oder weniger anthropomorph vorgestellten Verhaltenskodex wahrnehmen, haben sie Formen

der Beziehungsherstellung zur Wirklichkeit entwickelt, die bedrohliches Verhalten zum Guten beeinflussen sollen und segensreiches und positiv erlebtes Verhalten affirmieren: loben und feiern. Die Verhältnisbestimmung und das entsprechende Verhalten haben sich im Laufe der Geschichte und je nach zivilisatorischem Stand mit dem Wirklichkeitsverständnis verändert: Unter den Bedingungen einer polytheistisch-schamanistischen Religiosität mit einem numinos-vorwissenschaftlichen Verständnis von Wirklichkeit kam den kostenpflichtigen Riten des Schamanen, die die Vermittlung der Welten inszenierten, eine hohe Bedeutung für das Gemeinwesen und seine internen Strukturen zu. In Zeiten weit fortgeschrittener Naturwissenschaft und eines rationalen Weltbildes verlieren die Verhaltensriten (Gebet, Meditation etc.) gegenüber einem monotheistisch personal geglaubten Gott oder gegenüber einer mystisch-umfassend geglaubten Gottesidee zwar nicht jegliche Funktion einer Wirklichkeitsmanipulation, beziehen sich aber meist auf andere Aspekte: Selbstvergewisserung im Gegenüber zu Gott, die spirituelle umfassende Einbettung in eine komplex verstandene Wirklichkeit, ethische Beurteilungsinstanz (Gerichtsgedanke). Die schamanische Vermittlungsfunktion ist auch in heutigen kirchlichen Konstellationen präsent, beispielhaft aufzeigbar am liturgischen Segensvorgang: Der ordinierte Geistliche als Mittler zwischen Menschenwelt und Gott erbittet oder erteilt (je nach Formulierung) am Altar als numinosem Orte stehend den (aaronitischen) Segen (Num. 6,24-26) der Gemeinde / für die Gemeinde, der Segen verstanden als eine umfassende Fürsorgezusage für alle Aspekte der weltlichen/menschlichen Wirklichkeit – eine klassische Funktion alter Schamanen. Der Wunsch und magische Versuch, die Wirklichkeit zu beeinflussen, sei es direkt und

schnell erfahrbar durch schamanistische Vermittler oder erlernbare „Zauber“-Praktiken in autochthonen religiösen Kulturen, sei es in der Form des Gebets und auf dem Wege transzendenter Vermittlung, hat sich bis heute erhalten und durchwirkt die meisten Formen intensiver religiöser Mentalität und Erfahrung. Auch sind alte Riten und Formen ritueller Einflussnahme auf die vormals numinose Wirklichkeit als „kulturelles Gedächtnis“³⁰ und als symbolische Vergegenwärtigungen früherer Formen der religiösen Erfahrung heute noch in vielen Ethnien lebendig, ohne dass hier ein zivilisatorisch früheres oder „vorreifes“ religionsgeschichtliches Stadium vorläge.

Was ist dem Menschen die Wirklichkeit: Schöpfungsmythen

Nicht von ungefähr transportiert fast jede Kultur einen Mythos über die Schöpfung der Welt. Hier wird, oft in der Gestalt eines groß angelegten phantasievollen kosmogonischen Dramas, Rechenschaft abgelegt über das Woher dessen, was den Menschen umgibt, über die Verlässlichkeit der Welt, über die Herkunft grundlegender Dispositionen.³¹ Selbst wenn Mythisches das gesamte menschliche Denken und Glauben auf die unterschiedlichsten Aspekte der Wirklichkeit hin durchzieht, konzentriert es sich aus vielen Richtungen auf die Anfänge als Ort der Weichenstellungen. Schöpfungserzählungen sind wesentlich mythisch: „Daß diese Erzählungen uns heute überhaupt noch etwas zu sagen haben, hängt ja gerade mit ihrem nichtwissenschaftlichen, transrationalen, eben *mythischen* Charakter zusammen.“ Das vorrangige Interesse der Schöpfungsmythen gilt „nicht dem einmaligen Schöpfungsakt, sondern dem gegenwärtigen Bestand der Welt“, d.h. „der Beweis für die Wahrheit des Schöpfungsmythos ist die faktische Existenz der Welt“.³² Vergange-

nes, aber Grundlegendes gestaltet der Mythos zum Gegenwärtigen, ja Zeitlosen. Zugleich reduziert er Komplexitäten sowohl räumlicher als auch zeitlicher Art: Die Schöpfung der Welt und manch andere unübersichtliche Vorgänge finden statt wie auf einer Bühne in Szene gesetzt³³, und die zeitliche Erstreckung beläuft sich auf sechs Tage. „Das Gedächtnis braucht Orte, tendiert zur Verräumlichung.“³⁴ Dies trifft mit Variationen und unterschiedlichen „Zeiteinteilungen“ auf die uns zugänglichen Schöpfungsmythen zu. Für das literarische Genre des Schöpfungsmythos steht u.a. J. R. Tolkiens „The Silmarillion“, das ein Präludium zu „The Hobbit“ und „The Lord of the Rings“ darstellt. Hier ist nicht nur die Schöpfung ein übersichtliches Geschehen in Gestalt einer dramatischen Inszenierung, sondern die ganze „Welt“, die im Mikrokosmos von „Mittelerde“ dem Kampf zwischen Gut und Böse ausgesetzt ist.

Funktionen des Mythos

Schöpfungsmythen sind insofern typisch für das Genre des Mythos insgesamt, als „jeder Mythos erzählt, wie eine Wirklichkeit zu sein angefangen hat, sei es nun die totale Wirklichkeit, der Kosmos oder nur ein Bruchstück“. Im Mythos wird das Ins-Sein-Treten und das In-der-Welt-Sein formuliert.³⁵ Verallgemeinernd stellt Mircea Eliade fest: „Hauptaufgabe des Mythos ist es also, die vorbildhaften Muster aller bedeutungsvollen menschlichen Riten und menschlichen Tätigkeiten ‚festzusetzen‘: die Ernährung oder die Ehe ebenso wie die Arbeit, die Erziehung, die Kunst oder das Wissen.“³⁶ Mit seiner an die Psychoanalyse C. G. Jungs anschließenden Wertschätzung des Mythos setzte Eliade sich bereits in den 1950er Jahren kritisch von Rudolf Bultmanns Mythologie-Kritik ab, die nach

dem Wirklichkeitsgehalt mythologischer Aussagen fragte und nicht bzw. nur zweitrangig nach der gegenwärtigen Funktion von Mythen und Mythologien. Dabei sei, so Bultmann, vorausgesetzt, „daß der Mythos zwar von einer Wirklichkeit redet, aber in einer nicht adäquaten Weise“.³⁷

Mythen seien existential auflösbar und interpretierbar, sie versuchten in einer objektivierenden Sprache Sachverhalte zu formulieren, die wir auf unserem Kenntnisstand über das seelische und religiöse Befinden des Menschen existentialphilosophisch ausdrücken können. Aus dem Geruch der Überlieferungsgattung, die der „Wirklichkeit widerspricht“ bzw. von ihr „inadäquat redet“, versucht Eliade den Mythos zu befreien, indem er auch dem Christentum spezifische Mythengebundenheit nachweist: Das Reden von und der Glaube an Jesus Christus seien der Gattung des Mythischen verhaftet, indem „sich die religiöse Erfahrung des Christen auf der *Nachahmung* Christi als eines *beispielhaften Vorbildes*, auf der *Wiederholung* des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung des Herrn in der Liturgie und auf der *Gleichzeitigkeit* des Christen mit dem *illud tempus*, das sich in der Geburt von Bethlehem öffnet und einstweilen mit der Himmelfahrt schließt“, gründe.³⁸ Bultmann ging es offensichtlich nicht um die Kritik jeglicher Mythen, sondern kosmogonischer Mythologien, die sich eines transempirischen Weltbildes bedienen. So ist es nicht nur Eliade leicht gefallen, ihn anhand eines weitergefassten Mythenbegriffs der Inkonsequenz zu bezichtigen.

Kurt Hübner kontrastiert mythisches Denken als das, welches Allgemeines und Besonderes unterschiedslos ineinander übergehen lässt, und wissenschaftliches Denken, das im Besonderen jeweils eine funktional zuzuordnende Variable sieht.

Somit steht der Mythos für Ursprungsgeschehen, die Wissenschaft für Gesetzmäßigkeit. Hübner übernimmt von Ernst Cassirer die Unterscheidung von Repräsentation und Identität.³⁹

Jan Assmann weist darauf hin, dass die Arbeit mit einem verflachenden Mythenbegriff, der „Fiktion (Mythos) gegen Realität (Geschichte) und wertbesetzte Zweckhaftigkeit (Mythos) gegen zweckfreie Objektivität (Geschichte)“ stelle, „seit längerem zur Verabschiedung“ anstehe.⁴⁰ Fundierende Geschichten seien „Mythos“ zu nennen. So seien geschichtsdarstellende Texte, die eine „aseptische Vergangenheit und jeder rekonstruktiven Phantasie und jedem wertorientierten Interesse unberührt“ darstellten, aus der Antike nicht zu erwarten. „Vergangenheit, die zur fundierenden Geschichte verfestigt und verinnerlicht wird, ist Mythos, völlig unabhängig davon, ob sie fiktiv oder falsch ist.“ Ein klassisches Beispiel dafür sei die Exodus-Überlieferung, in der Geschichte in Mythos und Erfahrung in Erinnerung umgesetzt werden.⁴¹

Aleida und Jan Assmann haben eine Typologie des Mythos in sieben Kategorien vorgelegt: 1. ein interpretativer Typ von Mythos, der diesen als „überwundenes Stadium kulturhistorischer Entwicklung“ betrachtet; 2. Mythos als historisch-kritischen Begriff als differenzierte Variante von 1.; 3. Mythos, funktionalistisch verstanden, als kultureller Leistungswert, der als „fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung“ besteht und „die vielfältigen Ordnungen des sozialen Lebens verbindlich ... regeln“ soll; 4. Alltagsmythen, die mentalitätsspezifische Leitbilder beschreiben und ihren Einfluss auf gemeinschaftliches Handeln und Erleben ausüben; 5. der narrative Mythos als integrale Erzählung, etwa in Romanform mit strukturierenden Konstituenten, und 6. der literarische Mythos mit Bezug

auf die europäische Mythen tradition, die auch die abendländische literarische Kultur entscheidend beeinflusst hat. Der Typ 7 fasst Mythen zusammen, die nicht-narrativer Art sind, sondern Ideologien und philosophische Individualerschöpfungen bezeichnen, wie sie etwa der Weltgeist in der Philosophie Hegels, die Untergangphilosophie Oswald Spenglers, das Achsenzeitkonzept Karls Jaspers' oder auch wirkungsmächtige Sozialphilosophien wie der Faschismus und Nationalsozialismus für Italien und Deutschland und der Marxismus-Leninismus für Osteuropa bis 1989 darstellten.⁴²

Auch wenn der Begriff des Mythos allererst Form- und Gattungs- und nicht Inhaltscharakter positiver oder negativer Art hat, zeigt insbesondere der Typ 7, dass auch der Verführungsaspekt mythischer Rede nicht unterbewertet werden darf. Die Narration des Mythos trägt immer, selbst wenn er in der Diskussion gerne dem Argumentativ-Diskursiven gegenübergestellt wird, auch die Absicht des Überredens-, Überzeugenwollens bis hin zur Demagogie in sich. Hierzu müssen nicht Adolf Hitlers „Mein Kampf“ oder Alfred Rosenbergs flankierendes Werk „Mythus des 20. Jahrhunderts“ zitiert werden, schon Begriffe wie „Rasse“, „Blut“ und „Nation“ und ihre rhetorischen Konstruktionen sind zutiefst mythischer Natur.⁴³ Das Gemeinschaftssyndrom, die Begrenzung diffuser Unendlichkeit und das Fundierungs- und Ätiologiebedürfnis werden hier bedient. Der Mythos ist nicht gefeit vor der Benutzung zu Machtzwecken, er kann auch gezielt für diese Benutzung geschaffen werden.

Mythos und Gemeinschaft

Dafür, dass der Mythos in fundierender Weise zur Konstitution und Stabilisierung von Gemeinschaft beiträgt, gibt es auch

zahlreiche literarische und filmische Beweise. Der türkische Schriftsteller Yaşar Kemal hat in zwei Romantrilogien unterschiedliche mythische Traditionen aufgegriffen und ausgestaltet. In seiner Memed-Trilogie⁴⁴ ist es der anatolische Mythos des Helden Ince Memed, der zum Robin Hood, Messias und unbesiegbaren Tyrannenmörder avanciert, während der Duktus der Romane, die zunehmend satirischen Charakter annehmen, vom Kontrast zwischen Mythos und Realität lebt: Memed ist in Wirklichkeit ein eher schwächerer junger Mann, der sich aufgrund eines Großgrundbesitzermordes in den Untergrund („die Berge“) zurückziehen musste und nun das Leben eines zum Helden stilisierten Outlaws führt. Sein Mythos jedoch stabilisiert die Dorfgemeinschaft, er stiftet Hoffnung und Solidarität einer ganzen Region und motiviert Menschen zum Handeln. Einen anderen Mythos greift Kemal in seiner „anatolischen Trilogie“⁴⁵ auf, in deren Mittelpunkt das anatolische Dorf Yalak steht. Der äußere Handlungsfaden besteht im Jahreszyklus des Dorfes, dessen Bewohner in jedem Sommer kollektiv in die fruchtbare Cukurova-Ebene auswandern und sich dort als Tagelöhner auf den Baumwollfeldern verdingen. Parallel dazu entwickelt sich unter Rückgriff auf eine anatolisch-volksreligiöse Tradition, die in den lokalen Islam integriert wurde, der Heiligenmythos um den Dorfbewohner Tasbasoglu, in dessen Kult sich gleichzeitig der Hass auf den korrupten und tyrannischen Dorfbürgermeister umleitet und entlädt. Ähnlich wie in der „Memed-Trilogie“ lebt auch dieser Roman-Zyklus vom Kontrast zwischen der Realität des „normalen“ Menschen Tasbasoglu, der erst aufgrund sozialer Suggestion den Heiligenmythos für sich selbst akzeptiert, und dem Mythos, der Tasbasoglu immer mehr mit den Attributen des Heiligenbildes ausstattet und zum Gegen-

stand von Hoffnungen, Wünschen und Visionen macht. Abgesehen von der satirischen Verknüpfung von Mythos und Realität lässt Kemal auch den Leser teilhaben an der parareligiösen sozialpsychologischen Funktion des Mythos, der die Dorfgemeinschaft tendenziell zu einem neuen solidarischen Selbstbewusstsein finden lässt: Dieser ist nur bedingt auf eine ihm korrespondierende Realität angewiesen und verselbständigt sich zu einem kollektiven Traditionsgut (Assmann: „kulturelles Gedächtnis“), das in Eigendynamik ohne notwendigen Rückbezug auf Historizität oder empirische Nachprüfbarkeit seine Wirkung entfaltet. Häufiges Motiv ist die gemeinsame Suche nach einem „Schatz“, nach einem versunkenen Land („Atlantis“) oder Schiff, oder das kollektive Streben nach sozialen Visionen, das Warten auf eine Rettergestalt.

Verfilmungen des legendären Untergangs der Titanic, insbesondere James Camerons Version von 1997, konstruieren den Mythos von der Unsinkbarkeit des Schiffes als kollektiven sowohl gemeinschafts-spendenden als auch -zerstörenden Verblendungszusammenhang, eine Komponentenkombination, die ähnlich wie der Machtaspekt immer latent im Hintergrund steht.

Mythos, Wirklichkeit und Religion

Die Mythenforschung der letzten Jahrzehnte hat im Unterschied zu der umgangssprachlichen Gegenüberstellung von „Mythos“ und „historischer Wahrheit“ mythisches Reden als *eine* Form religiös-symbolischen Handelns identifiziert. Wenn Religion im weitesten Sinne dazu dient, dass der Mensch sich zur Wirklichkeit in ein verstehendes und bewältigendes Verhältnis setzt, dann ist mythisches Reden als Form des „kulturellen Gedächtnisses“ oder der „kollektiven Tradi-

tion“ das wichtigste Instrument religiöser Praxis.

Folgende Aspekte des Mythos sind in diesem Zusammenhang zu bedenken:

1. Mythos stellt eine *kollektive Tradition* dar, die gewachsen ist und nicht notwendigerweise einen historischen Anhalt hat, selbst wenn historische Einzelelemente zu Auslösern der Gesamttradition geworden sein mögen. Im Wesentlichen lehne ich mich hier an das an, was Assmann über das „kulturelle Gedächtnis“ ausführte.

2. Eine der Hauptfunktionen des Mythos ist die *Gemeinschaftsbildung*, die Möglichkeit des *gemeinsamen* Rückbezugs auf eine Tradition, sei es auf die hagiographisch gestaltete Biographie des Stifters, seien es ausgestaltete Gründungsepen. Hinzu kommt, so referiert Assmann den französischen Soziologen Halbwachs: „Ein in völliger Einsamkeit aufwachsendes Individuum ... hätte kein Gedächtnis. Gedächtnis wächst dem Menschen erst in seiner Sozialisation zu.“ Zwar könne nur ein Einzelner ein Gedächtnis „haben“, es sei aber immer kollektiv geprägt.⁴⁶

3. Der Rückbezug fungiert auch als *Bestands-* und *Absicherungsmechanismus* nicht nur der Gemeinschaft, sondern auch ihrer Lehren. Akzeptanz und Nichtakzeptanz der Mythen werden zum justiziablen Kriterium des Dazugehörens zur Gemeinschaft. Mythen müssen insofern stimmig zur Biographie der Gemeinschaft sein, sie müssen auf ihre Geschichte antworten.

4. Mythisches Reden enthebt nach Gestaltung und Gegenstand in die *Zeitlosigkeit*. Alltägliche historische Berichte einzelner Ereignisse oder Abläufe verblissen in der kurzen menschlichen Erinnerungsfähigkeit oder im Archivarischen, der Mythos jedoch erfordert und suggeriert die Wiederholung und Ritualisierung des Erzählten, er beansprucht zeitungebundene Nachwirkung und Gültigkeit. Sein Ort ist deshalb meist das Fest, die Liturgie.

5. Der Mythos *stabilisiert die Wirklichkeitswahrnehmung* des Menschen und nimmt damit im Bereich des religiösen Verhaltens in den hermeneutischen Bereich übertragen eine Funktion wahr, die unter den Bedingungen eines spezifischen Wirklichkeitsverständnisses Schamanen als personifiziertem Mythos und Mythos-Transporteuren oblag und in einigen Kulturen noch heute obliegt. Neben der zentralen Stellung von Schöpfungsmythen, meist in kosmogonischen Mythologien ausgestaltet, findet sich zu Mythen ausgeformte Redeweise zu jedem denkbaren Aspekt des menschlichen Wirklichkeitsbezugs, sei es in der Gestalt von Märchen, die eine der wichtigsten mythischen und in fast jedem religiösen Schrifttum vorkommenden Gattungen darstellen, seien es ätiologische Offenbarungs- und Visionsschilderungen, seien es Migrationserzählungen.

Insofern ergibt sich ein funktionales Verständnis von Religion im Sinne der Begriffstrias *Mensch – Mythos – Wirklichkeit*: Der uralte Versuch des *Menschen*, sich zur *Wirklichkeit* in allen ihren furchterregenden und beglückenden Aspekten zu verhalten und sich ihrer bewältigend zu bemächtigen, wird zumeist durch *mythisches* Reden und Ausgestalten dieses Verhältnisses geleistet, das wiederum zumeist seinen Niederschlag im religiösen Ritus und im Fest findet. Dieses funktionale (und religionswissenschaftliche, nicht theologische!) Verständnis religiösen Handelns und Kommunizierens wird zu dem Hinweis herausfordern, dass es auch alles mögliche andere als Religion umfassen kann, nämlich weite Teile kultureller und künstlerischer Betätigung, die den Bereich des Religiösen verlassen. Und ein Hinweis dieser Art käme sofort unter Zugzwang, genau diese „Definition“ im engeren, nämlich wirklich eingrenzenden Sinne zu leisten, welche genau ich

hier vermeiden möchte. Insofern ist meine Entgrenzung ein kalkuliertes Risiko, und ich verzichte mithin – im Unterschied zu den meisten Versuchen der letzten Zeit – auf ein Sinn- oder Orientierungsanliegen als zentrale Komponente und – gemeinsam mit den meisten Angeboten der letzten Jahre – auf einen Transzendenz- oder

Gottesbezug. Wichtig aber bleibt: Zwar ist religiöses Reden in seinem Bezug auf die Wirklichkeit ohne mythische Gestaltung schwer vorstellbar, aber deshalb ist nicht jeder Mythos und jedes mythische Reden von vorneherein Religion. Dies gilt es jeweils an Inhalt, Gestalt und Absicht des Mythos zu entscheiden.

Anmerkungen

- ¹ Vor der Gefahr einer allzu weiten Definition, die dann letztendlich die Grenze zwischen Religiösem und Nichtreligiösem nicht mehr sichtbar werden lässt, warnt u.a. Matthias Petzoldt, Zum Unterscheidungspotential des Religionsbegriffs, in: Reinhard Hempelmann / Ulrich Dehn (Hg.), Dialog und Unterscheidung (FS Reinhart Hummel), EZW-Texte 151 (Sonderausgabe), Berlin 2000, 98-107, 98.
- ² Die regelmäßig von der Cultural Affairs Agency in der Staatskanzlei des japanischen Ministerpräsidenten veröffentlichte Statistik kommt auf ca. 175 % der Bevölkerungszahl (mit einem Fragenraster, das Religionen in erster Linie als Dienstleister begreift) (vgl. Josef Kreiner, Religionen heute, in: Hans Jürgen Mayer / Manfred Pohl (Hg.), Länderbericht Japan, Darmstadt 1995, 505-509, 505), während eine 1997 an der Waseda-Universität in Tokyo durchgeführte Erhebung von Paul Tsuchida Shen mit Koordinaten arbeitet, die nur eine Antwort pro Person erlauben, und auf 100 % kommt.
- ³ Diese Debatte wurde 1963 durch Anouar Abdel-Malek und A. L. Tibawi, insbesondere jedoch 1978 durch das Buch „Orientalism“ von Edward Said angestoßen. Vgl. zusammenfassend Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003, 41-48, sowie Isolde Kurz, Vom Umgang mit dem anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation, Würzburg 2000. Zum literarischen Bereich ist erhellend Andrea Fuchs-Sumiyoshi, Orientalismus in der deutschen Literatur. Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, von Goethes *West-östlichem Divan* bis Thomas Manns *Joseph-Tetralogie*, Hildesheim 1984.
- ⁴ Zur Diskussion der Selbstreferentialität vgl. u.a. Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984; zusammenfassend zur religionswissenschaftlichen und religionshermeneutischen Diskussion Andreas Grün-schloß, Der eigene und der fremde Glaube, Tübingen 1999, 31-42.
- ⁵ Cicero, De natura deorum, II, 28; Lactantius, Divinae institutiones, IV, 28, referiert u.a. in Günter Kehrler, Religion. Definitionen der, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hg.),

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band IV, Stuttgart u.a. 1998, 418f. Vgl. auch Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 10f, sowie Heinrich von Stietencron, Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, in: Walter Kerber (Hg.), Der Begriff der Religion, München 1993, 111-137.

- ⁶ Amir M. A. Zaidan, At-tafsir, Offenbach 2000, 411, 415.
- ⁷ Vgl. Wilhelm Halbfass, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel 1981, 358-402, bes. 398; Axel Michaels, Der Hinduismus, München 1998, 30-32. Für Ram Adhar Mall ist Sanatana Dharma der ewige Kern des Hinduismus und aller Religionen, der hinter den vielen einzelnen Götterkulten, Riten, Kulturen und Bräuchen liegt (Der Hinduismus, Darmstadt 1997, 11). Mall, der seit Jahrzehnten in Deutschland lebt, ist ein gutes Beispiel für die gegenseitigen Spiegelungen von indischer Religionsphilosophie und europäischem („orientalistischem“) Diskurs.
- ⁸ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Elementarlehre, II. Teil, I. Abt. II. Buch, 1. Hauptstück, Hamburg 1956 (1781/1787), 287ff.
- ⁹ Zitiert in Hock, Einführung, 62.
- ¹⁰ Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, 8.
- ¹¹ Ders., Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Salzburg 1954 (Frankfurt a. M. 1986).
- ¹² Emile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981 (1912), 60.
- ¹³ Vgl. Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ⁷1988, 146-214; Ders., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972 (1921); Hans G. Kippenberg (Hg.), Max Webers „Religionssystematik“, Tübingen 2001.
- ¹⁴ Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: Ders., Dichte Beschreibung, Frankfurt a. M. 1983, 44-95, 48.
- ¹⁵ A.a.O., 46.
- ¹⁶ Günter Kehrler, Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988, 6.
- ¹⁷ Kippenberg/v. Stuckrad, Einführung, 7f.

- ¹⁸ A.a.O., 14.
- ¹⁹ Aus dem ansonsten verdienstvollen Buch Nils Grübel / Stefan Rademacher (Hg.), Religion in Berlin. Ein Handbuch, Berlin 2003, VIII.
- ²⁰ Udo Tworuschka, Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie, in: *Theologische Literaturzeitung* Februar 2001, 123-138.
- ²¹ Kippenberg/v. Stuckrad, Einführung, 14.
- ²² Eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit der kulturwissenschaftlichen Kritik an den „Religionsphänomenologen“ findet sich bei Theo Sundermeier, Was ist Religion? Gütersloh 1999, 229-231.
- ²³ In diesem heuristischen Sinne ist das funktionale Begreifen von Religiosität Hintergrund der Analyse zeitgeistlicher Phänomene auch durch die EZW, z. B. in dem Abschnitt Michael Nüchtern, Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität, in: Reinhard Hempelmann u.a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität, Gütersloh 2001, 21-94. Vgl. die scharfe Kritik von Gottfried Küenzlen am funktionalen Religionsbegriff, in die er auch die EZW einbezieht, in seinem Beitrag: Das funktionale Religionsverständnis: Grenzen und Gefahren, in: Hempelmann / Dehn (Hg.), Dialog und Unterscheidung, 89-97. Küenzlen wirft dem Funktionalismus vor, ungeschichtlich zu sein (96). Damit benutzt er ein Argument, das auch die Kulturwissenschaftler gegen die Phänomenologen (insbesondere Kippenberg/v. Stuckrad gegen Eliade) richten.
- ²⁴ Karl-Heinz Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit, Darmstadt 2002, 20f.
- ²⁵ Reiner Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 25.
- ²⁶ A.a.O., 25f.
- ²⁷ Vgl. Michael Nüchtern, Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität, a.a.O., 21-32 (konzeptionelle Einführung), 87-94 (theologische Auswertung).
- ²⁸ Vgl. Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München ⁹1988 (Ersterscheinen 1949), 19-42.
- ²⁹ Vgl. John Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 393f.
- ³⁰ Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ²1997, sowie den Rekurs auf die Denkfigur des „kulturellen Gedächtnisses“ in zahlreichen Werken Assmanns, u.a. in Moses der Ägypter, München/Wien 1998.
- ³¹ Vgl. Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade, Darmstadt 1996 (Zürich 1964), Claus Westermann, Genesis Kapitel 1-11 (BKAT I,1), Neukirchen-Vluyn ³1983. Hinzu kommen kosmogonische Schöpfungsmythen aus anderen Kulturkreisen wie etwa in den japanischen Mythologien des Nihonshoki und Kojiki aus dem 8. Jahrhundert, aus dem süd- und mittelamerikanischen Raum u.a.
- ³² Carl-Friedrich Geyer, Mythos. Formen – Beispiele – Deutungen, München 1996, 26f. Meyer weist darauf hin, dass aufgrund des wesentlich mythischen Charakters der Schöpfungserzählungen auch der Streit zwischen „Kreationisten“ (d.h. der Bewegung, die ein buchstäbliches Verständnis des priesterlichen Schöpfungsberichts in Gen 1 vertritt) und Evolutionstheoretikern müßig sei. Die Behauptung einer Schöpfung der Welt in sechs Tagen sei nie das Anliegen der biblischen Texte gewesen.
- ³³ Vgl. dazu U. Dehn, Schöpfung und Flut – Versuche, dialogische Selbstgespräche zwischen Bibel und Koran zu führen, in: Ralf Geisler / Holger Nollmann (Hg.), Muslime und ihr Glaube in kirchlicher Perspektive (Freundesgabe für Heinz Klautke zum 65. Geburtstag), Schenefeld 2003, 211-224.
- ³⁴ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München ²1997, 39.
- ³⁵ Vgl. Mircea Eliade, Mythen, Träume und Mysterien, Salzburg 1961, 28 et pass.
- ³⁶ Mircea Eliade, Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen, in: Die Schöpfungsmythen, a.a.O., 9-34, 11f.
- ³⁷ Rudolf Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Berlin 1973, 340-349, 340.
- ³⁸ Mircea Eliade, Mythen, Träume und Mysterien, 29 (Hervorhebung im Original).
- ³⁹ Vgl. Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
- ⁴⁰ Walter Hollenweger weist darauf hin, dass das 1977(London) erschienene, von John Hick hg. Buch „The Myth of God Incarnate“ offensichtlich von einem solchen negativen Fiktiv-Verständnis von Mythos ausging, das dann auch mit dem Buch „The Truth of God Incarnate“ (hg. M. Green) gekontert wurde (W. Hollenweger, Umgang mit Mythen, München 1982, 9f).
- ⁴¹ Assmann, Das kulturelle Gedächtnis 75f.
- ⁴² Vgl. Aleida & Jan Assmann, Mythos, in: Cancik u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band IV, 179-200; auch Ulrich Dehn, Suche nach der eigenen Mitte – östliche Religiosität im Westen, in: Hempelmann u.a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität, Gütersloh 2001, 310-408, bes. 317-319.
- ⁴³ Vgl. Geyer, Mythos, 78f.
- ⁴⁴ Yaşar Kemal, Memed mein Falke, Zürich ¹²1997; Ders., Die Disteln brennen, Zürich ⁶1997; Ders., Das Reich der Vierzig Augen, Zürich ²1998.
- ⁴⁵ Yaşar Kemal, Der Wind aus der Ebene, Zürich ⁴1997; Ders., Eisenerde, Kupferhimmel, Zürich ³1997; Ders., Das Unsterblichkeitskraut, Zürich ²1997.
- ⁴⁶ Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 35f.

Werner Thiede, Erlangen

Kant und die Stoa

Zum weltanschaulichen Hintergrund seiner Philosophie

Der 200. Wiederkehr des Todestags von Immanuel Kant am 12. Februar 2004 ist – dem würdigen Anlass entsprechend – auf breitester Front gedacht worden. Nahezu alle großen Zeitschriften und Zeitungen im deutschen Sprachraum haben sich in der einen oder anderen Weise dem vielleicht größten Philosophen der Neuzeit gewidmet; Bucherscheinungen und einschlägige Beiträge in Hörfunk und Fernsehen taten ein Übriges. So ist Kant mit seinem vernunftkritischen Denken aufs neue ins allgemeine Bewusstsein gerückt. Dabei waren namentlich die Resultate seiner Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt und die der moralischen Urteilsbildung längst – so könnte man fast ohne Übertreibung sagen – ins „allgemeine Unterbewusstsein“ eingegangen.

Nicht eigentlich um eine Theorie der Wirklichkeit, sondern um eine Theorie der Wirklichkeitserkenntnis dreht es sich bei der kantischen Transzendentalphilosophie. Metaphysik wird dadurch zur Grenzwissenschaft: Sie legt fest, was Menschen a priori zu erkennen vermögen, doch damit lassen sich die tiefsten Fragen der Metaphysik gerade nicht mehr beantworten. Letzte Begründungen zur Beantwortung von Weltanschauungsfragen fallen seit Kants Vernunftkritik nicht mehr in das Gebiet des Wissens, sondern des Glaubens. Bekanntlich bestreitet Kant durchaus nicht, dass die Vernunft aus sich heraus die Grundfragen der Religion und der

Metaphysik aufwirft: „Die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft ... beantwortet werden können.“ So räumt Kant ein: „Irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner ... darin anzutreffen sein.“ Schließlich weiß er aus eigener Erfahrung: „Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich.“

Umso mehr aber war es sein zentrales Anliegen, Metaphysik aus vernunftkritischen Gründen künftig nur noch als „auf den sicheren Gang einer Wissenschaft“ gebrachte zu akzeptieren. Und das bedeutete, dass sie fortan nicht „ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft“ betrieben werden darf. Eine „Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, ist deshalb zu allerst Transzendentalphilosophie: Sie begründet menschliche Erkenntnis nicht, ohne sie gleichzeitig zu begrenzen.

In Kants „Kritik der reinen Vernunft“ ist diese sowohl Objekt als auch Subjekt. Ihre seit zwei Jahrhunderten sich durchhaltende Evidenz verdankt sich allerdings einem „aufgeklärten“ Vernunftbegriff, der sich hinsichtlich der Folgen der Kritik an der Vernunft für ihre Subjektfunktion nicht hinreichend aufgeklärt hat. Erst nach Kant sind die Geschichtlichkeit und Pluralität

von Vernunft und Moral zunehmend erkannt worden, und erst in neuester Zeit haben sie sich wirklich herumgesprochen. Das aber bedeutet 200 Jahre nach Kants Tod, dass dringend danach gefragt werden muss, welches von den geschichtlich-plural vorhandenen Vernunftkonzepten eigentlich Kants Denken selbst implizierte bzw. ihm als Prämisse zugrunde lag. Macht der Königsberger Philosoph ganz den Eindruck, durch ihn spreche die Stimme „der“ Vernunft schlechthin, so erfordert Rationalität heutzutage ein Durchschauen solchen Anscheins. Nachdem jedes Vernunftverständnis in seinen sachlichen und geschichtlichen Relationen, also kontextuell betrachtet werden muss, gilt das auch für das kantische. Welche Art von Metaphysik verbirgt sich hinter seinem Kritizismus?

Kant als Erneuerer des Stoizismus

Weil Kant alle inhaltlichen metaphysischen Wirklichkeitsdeutungen als Setzungen der spekulativen Vernunft strikt kritisierte, konnte der Eindruck entstehen, er selbst stehe gleichsam jenseits solcher Setzungen oder Grundannahmen. Rückt man sein Denken jedoch in eine philosophiegeschichtliche Perspektive, so stellen sich die Dinge anders dar. Wenig bekannt und in der Fachliteratur nur selten angemessen berücksichtigt ist das Faktum einer lebenslangen Hochschätzung der antiken *Stoa* durch Kant. Auch die neuesten, anlässlich des Jubiläums erschienenen Biographien gehen hierauf nur ganz randständig ein; das gilt für Manfred Kühns Werk ebenso wie für Manfred Geier, der sich diesbezüglich auf einen kurzen Hinweis am Ende seines Buches beschränkt. Ausdrücklich hatte immerhin schon Rudolf Eisler in seinem Philosophenlexikon von 1911 Kant unter die „Erneuerer des Stoizismus“ gezählt. Volker Gerhardt hat in seinem

Kant-Buch von 2002 wenigstens allgemein auf die enge Beziehung der Kantischen Philosophie zur Tradition der Antike hingewiesen.

Dabei erschließt sich von dieser Warte überraschend vieles. Selbstverständlich war Kant klug und frei genug, am Konzept der *Stoa* bei Bedarf im Einzelnen auch Kritik zu üben; ja im Ganzen verbot ihm seine Transzendentalphilosophie grundsätzlich so etwas wie eine direkte Anlehnung oder gar Übernahme. Beispielsweise verwarf der Königsberger Denker die bei Leibniz wiederzuerkennende Theodizee der *Stoa*, derzufolge das All eigentlich vollkommen und alles Übel für die Harmonie des Ganzen notwendig ist. Gleichwohl überwiegen die Gemeinsamkeiten. Wem Grundzüge von Kants Philosophie geläufig sind, dem dürften sogleich mehrere Lichter aufgehen, wenn er sich etwa folgenden Satz aus Eislers Lexikon vor Augen hält (ohne freilich dabei vollkommene Entsprechungen zu erwarten): Bei der *Stoa* handelt es sich um eine Philosophie, die „eine praktisch-ethische Tendenz hat und deren Weltanschauung ein naturalistischer Pantheismus, verbunden mit organisch-dynamischem Materialismus ist“. Beleuchtet wird hiervon nicht nur der vorkritische und der kritische Kant, sondern auch der ganz späte mit seinen metaphysischen Äußerungen im „*Opus postumum*“, die teilweise eine Nähe zu dem in der antiken Philosophie geborenen Gedanken einer „Weltseele“ erkennen lassen.

Nachgerade an den kritischen Kant lässt folgende Definition Eislers denken: „In ihrer Erkenntnislehre verbinden die Stoiker den Sensualismus betreffs des Ursprungs der Erkenntnis mit einem gewissen Rationalismus betreffs des Wertes des begrifflichen Denkens, der Vernunft.“ Betrachten spätere Stoiker als allen Menschen angeborene Anlagen die Ideen der

Gottheit, der Unsterblichkeit und des Guten, so korrespondieren dem bei Kant als unabweisbare, freilich ontologisch unbeweisbare Vernunftideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit. Schon nach stoischer Überzeugung ist man nur selbstverschuldet ein Unmündiger bzw. Tor, denn die Natur hat den Menschen durch die Gabe des Logos dazu befähigt, autonom ihm gemäß zu werden. Bekanntlich hat auch Kant „Aufklärung“ definiert als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“.

Dem Schlüsselbegriff der Autonomie entspricht bei Kant das Postulat moralischer Willensfreiheit inmitten einer kausalgesetzlich wahrgenommenen Welt. Schon die Stoiker vereinigten mit dem kosmologischen Determinismus die Annahme psychologisch-ethischer Willensfreiheit. Frei ist ihrer Lehre zufolge, wer vernünftig-einsichtsvoll handelt, seiner Affekte Herr ist und sich durch nichts beeinträchtigen oder erschüttern lässt. Kant hat versucht, dieses Ideal in seinem Leben und gerade auch in seinem Sterben vor 200 Jahren zu verwirklichen. Nicht zuletzt seine moralische Pflichtenauffassung korrespondiert dem stoischen Verständnis von Pflicht als dem Natur- und Vernunftgemäßen.

Die Stoa hatte das Universum als Ganzes im „Logos“ repräsentiert gesehen; der Kosmos wird ihrem Konzept zufolge in all seinen Teilen ebenso wie die menschliche Seele vom göttlichen Geist durchwaltet. Man lese von daher Kants berühmten Satz: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ Verstand schon der Stoiker das Weltgesetz als das Gesetz seines eigenen Wesens, so war es Kant gerade im Blick auf den Begriff

der Freiheit darum zu tun, diesen strukturell an ein Gesetz zu binden, dessen Bestimmtheit der des Naturgesetzes entspricht. Für den Stoiker war das Gemeinschaftsmoment sehr wichtig: Nach ihrer Perspektive ist der Logos mit dem Gesetz identisch und liegt so auch der „Stadt Gottes“ zugrunde. Bei Kant ist der „sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern“, identisch mit dem, das „Reich Gottes“ zu uns zu bringen.

Verschleierung der metaphysischen Position

Wenn Kant in seiner Religionsphilosophie über die Selbsterneuerung des Menschen angesichts des in der menschlichen Gattung vorzufindenden Hangs zum moralisch Bösen nachdenkt, kann er zwar auf den neutestamentlichen Begriff der „Wiedergeburt“ zurückgreifen; dennoch betont Manfred Kühn mit Recht: „Kants Theorie des ‚neuen Menschen‘ mag zwar christlich klingen, aber sie enthält auch eindeutige stoische Elemente.“ Von daher wird deutlich, warum er im Rahmen seines Autonomiekonzepts mit dem christlichen Gnadengedanken letztlich nicht viel anzufangen weiß. Stoa und christlicher Glaube sind unterschiedliche religiöse Paradigmen. Die Religionsphilosophie Kants lässt sich ein Stück weit als Versuch verstehen, Grundlinien der Stoa mit denen des Christentums auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Wie aber Ulrich Wilckens in seinem Buch „Weisheit und Torheit“ zeigt, hat bereits der Apostel Paulus bei seiner Polemik gegen die Weisheits-Christologie in Korinth „gegen eine etwaige stoisierende Logos-Christologie“ angeschrieben! Aus christlich-theologischer Sicht ist daher Kants Versuch als gescheitert anzusehen.¹ Aber auch moderne Philosoph(inn)en sind

oft wenig glücklich über ihn. Das dürfte entweder ausdrücklich (z.B. Ernst Bloch) oder unterschwellig damit zusammenhängen, dass die stoischen Bezüge Kants verborgene ontologische Hintergründe seines Denkens aufzeigen, wie sie der modernen Abneigung gegen jede Art von Substanzmetaphysik zuwiderlaufen. Ernst Troeltsch hat bereits zum 100. Todestag Kants die treffende Diagnose gestellt, dass bei ihm „nur eine kritische Verschleierung der in Wahrheit metaphysischen Position“ vorliege. Nicht zuletzt das späte Ringen Kants um eine Metaphysik der Natur, über dem er zunehmend vergeist ist, gemahnt daran, dass das seit über 200 Jahren geläufige Kant-Bild zu einseitig gewesen sein könnte.

Dies gilt es auch zu bedenken im Blick auf den großen Einfluss, den Kant auf die neuere Theologiegeschichte genommen

hat. Die meisten der gern bei ihm entdeckten religiösen Ansätze seines „Vernunftglaubens“ sind eben kaum christlicher Natur gewesen. Nachdem er sie aber in seiner Spätschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloße Vernunft“ (1793) ausdrücklich mit biblisch-christlichen Grundlehren zu korrelieren versucht hat, sind maßgebliche Theologen bis in unsere Zeit hinein dem Eindruck erlegen, als könnte, dürfte und sollte hier problemlos christlich angeknüpft werden. Es ist an der Zeit, diesen folgenreichen Mythos aufgeklärt zu durchschauen.

Anmerkung

¹ Dazu vom Vf.: Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie, in: W. Thiede (Hg.): Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004, 67-112.

Liane Wobbe, Berlin

The Brotherhood of the Cross and Star

Die Bruderschaft von Kreuz und Morgenstern oder: Jesu Wiederkunft in Nigeria

Über der Tür einer Ladenwohnung in der Briesestraße in Berlin Neukölln hängt ein Schild mit dem Namen „Brotherhood of the Cross and Star“. An einem Sonntagvormittag werde ich hier Zeugin eines sehr eigentümlichen afrikanischen Gottesdienstes. Beim Betreten der Vorhalle treffe ich auf einige afrikanische Mitglieder, die barfuß in weißen Kleidern herumlaufen. Die Frauen tragen außerdem ein weißes schleierartiges Kopftuch. An der Schwelle zum Andachtsraum fallen die Mitglieder auf die Knie und klopfen mit der Stirn dreimal auf den Boden. Sie bezeichnen dies als Anklopfen an die Tür Gottes.

Der Andachtsraum ist sehr schlicht eingerichtet, keine Bilder, Sprüche, Instrumente oder Kerzen. In der Mitte des Raumes stehen zwei altarähnliche Tische mit weißen Tischdecken und roten Kunstblumen. An der Wand hängen lediglich zwei Fotos von dem geistigen Oberhaupt der Gemeinschaft, Olumba Olumba Obu. Zu Beginn des Gottesdienstes begrüßen sich die Anwesenden mit Handschlag und „Peace“. Die Kommunikationssprache ist englisch. Während das erste Lied gesungen wird, knien sich alle nieder, mit dem Rücken zum Altar, Hände und Gesicht auf den Stuhl gestützt. Es folgen Lesungen aus

der Bibel und weitere gospelartige Gesänge, in denen Gott und Olumba Olumba Obu abwechselnd gepriesen werden. Die Predigt hält ein Apostel, der ca. eineinhalb Stunden lang wiederholt und enthusiastisch die Bedeutung von Gewaltlosigkeit, Nächstenliebe und vegetarischer Ernährung erklärt. Anschließend sprechen einzelne Gläubige freie Gebete in deutscher, englischer und französischer Sprache. Es wird wieder gesungen, diesmal begleitet durch einen ständigen Wechsel von rhythmischen Bewegungen, Klatschen, Aufstehen, Hinknien und Hinsetzen. Bei einem Reigentanz lassen die Mitglieder Geldspenden aus gefalteten Händen in ein Glas fallen.

Danach wird das Früchtemahl ausgeteilt. Jeder Anwesende bekommt einen Teller mit einem belegten Toast, Früchten und Erdnüssen.

Jetzt fordert der Apostel die Mitglieder auf, individuelle Visionen, Träume oder Prophezeiungen kund zu tun. Eine Frau erhebt sich und erzählt von einem Heilungsraum: Vor einiger Zeit hatte sie heftige Schmerzen im Unterleib. Sie betete immer wieder zu Olumba um Heilung. Eines Nachts träumte sie von einer Operation. Am nächsten Morgen waren die Schmerzen verschwunden und sind seitdem nie mehr aufgetaucht. Alle rufen: „Thank you father!“ Zum Abschluss wird ein vegetarisches Mittagessen serviert.

Die beschriebene Gruppe nennt sich Bruderschaft von Kreuz und Morgenstern. Sie zählt zu den unabhängigen afrikanischen Pfingstkirchen und formierte sich Ende der 50er Jahre in Nigeria. Die Gemeinschaft versteht sich als Neues Reich Gottes, welches von Olumba Olumba Obu, dem wiedergekehrten Christus, regiert wird.

Weltweit gibt es ca. zwei Millionen Mitglieder. Das Hauptzentrum befindet sich

in Calabar/Nigeria, dort beträgt die Mitgliederzahl etwa eine Million. Auch ist die Gruppe in Südafrika, den USA, Israel und Europa verbreitet. In Deutschland haben sich seit Mitte der 90er Jahre Zentren in Hamburg, Berlin, Saarbrücken, Stuttgart, Bremen und Bonn herausgebildet. In Berlin besteht die Bruderschaft von Kreuz und Morgenstern seit 1996. 15 Personen aus Nigeria, Kenia und Ghana gehören zum Kern, noch einmal so viele zum Freundeskreis.

1. Geschichte

Der Begründer der Gemeinschaft, Olumba Olumba Obu, wurde am 30. Dezember 1918 in Biakpan Cross River State/Nigeria geboren. 1954 ging er nach Calabar. Hier gab er sich als wiedergekommener Christus aus, sammelte die ersten zwölf Schüler um sich und erklärte sie zu Inkarnationen der Jünger Jesu. Ihre ersten Taten bestanden im Heilen von Krankheiten durch Gebete. So erhielt die Gemeinschaft 1956 erstmals den Namen „Brother Obus Healing Home“. 1958 führte Olumba Olumba Obu die ersten Taufen durch und vergrößerte die Gemeinschaft. Später nannte sich die Gemeinschaft um in „Brotherhood of the Cross and Star“ Unter diesem Namen wurde sie am 25. März 1964 erstmals öffentlich in Nigeria registriert.

2. Organisation

Olumba Olumba Obu gilt als Gründer und einziges spirituelles Oberhaupt der Bruderschaft. Hatte er früher auch die Leitung organisations- und verwaltungstechnischer Aufgaben inne, so fungiert er gegenwärtig allein als Verehrungsobjekt seiner Gläubigen. Organisation und Verwaltung liegen heute in Händen seines ältesten Sohnes sowie verschiedener haupt-

amtlicher Mitarbeiter. Unter den ordinierten Amtspersonen befinden sich Bischöfe, Diakone, Apostel, Pastoren und Propheten. Die Finanzierung basiert auf Spendenbasis. Der persönliche Anteil jedes Mitglieds wird in den einzelnen Gemeinden spontan entschieden.

Die Gottesdiensträume werden Bethel (hebr.: Haus Gottes) genannt. Wanderschmuck, Kerzen und Instrumente haben darin keinen Platz, da sie als teuflisches Beiwerk gelten. Stehen mehr als ein Bethel in der Stadt, so wird eines davon zum Pentecostal-Zentrum erklärt. Alle Bethels sind normalerweise rund um die Uhr geöffnet. In der Woche finden jeden Abend alters-, geschlechts- oder interessenspezifische Veranstaltungen statt. Sonntagvormittag treffen sich die Mitglieder zum Gottesdienst mit Früchtemahl und anschließendem Mittagessen.

Die Bruderschaft von Kreuz und Morgenstern begeht drei Festzyklen im Jahr, genannt Pentecostal-Perioden, welche sich auf Geburt, Taufe und Tod von Jesus beziehen. Hier werden entsprechende Aktivitäten in den Pentecostal-Zentren veranstaltet.

3. Zentrale Lehre

Die Anhänger beziehen sich in der Begründung aller Glaubensinhalte und Vorschriften auf die Bibel und Lehren Olumbas. Sie glauben, dass sich Gott immer wieder in auserwählten Personen inkarniert, um der Welt eine bestimmte Botschaft zu bringen. Nach biblischer Reihenfolge erschien er in Adam, Noah, Melchisedek, Mose und Jesus. Jesu Verheißung auf einen Tröster, der nach ihm kommt (Johannes 14.16), erfüllt sich nun in Olumba Olumba Obu.

Nach der Lehre der Bruderschaft kommen alle Menschen aus der spirituellen Welt und werden über mehrere irdische

Lebenszeiten wieder in sie zurückgeführt. Die Vergeltung guter Taten zieht eine Wiedergeburt mit höherer Lebensqualität nach sich, schlechte Taten hingegen führen zu einem Herabsinken auf ein niederes Lebensniveau.

4. Religionspraxis

Visionen, Träume und Prophezeiungen spielen eine große Rolle im Leben der Gläubigen, da sie als göttliche Medien fungieren. Als spirituelle Gabe getaufter Mitglieder gilt auch das Heilen von Krankheiten durch Handauflegen und Gebete. In afrikanischen Zentren gibt es dafür sogenannte „Healing Rooms“. Das in Pfingstkirchen verbreitete Zungenreden wird offiziell nicht praktiziert. Die Taufe durch Untertauchen in Wasser ist Voraussetzung für die Mitgliedschaft und kann für jedes Alter durchgeführt werden. Das Früchtemahl am Ende des Gottesdienstes stellt ein Gemeinschaftsmahl dar, bei dem jeder einen Teller mit Früchten, Erdnüssen, einer Scheibe Toast und einem Glas Wasser erhält.

Da Jesus nach Meinung der Gläubigen an einem Donnerstag gekreuzigt wurde, gilt dieser als wöchentlicher Fastentag. Auch wird empfohlen, während der Pentecostal-Perioden zu fasten.

5. Gesellschaftliche Vorschriften und Verhaltensregeln

Getaufte Mitglieder, tragen lange weiße Kleider, Frauen zusätzlich einen weißen Schleier. Sie verzichten auf Schminke, Zöpfe, Armbanduhren und Schmuck und ernähren sich rein vegan. Unter den Getränken ist nur Wasser erlaubt. Früchte haben große Bedeutung; deshalb ist es Brauch, diese seinen Gästen an Stelle von Getränken zu servieren. Alkohol und Nikotin sind verboten. Die Einnahme von

Medizin sowie jegliche ärztliche Hilfe werden abgelehnt, dafür Heilungen durch Gebete, Fasten oder das Besprengen mit Wasser praktiziert. Den Mitgliedern ist es auch untersagt, an politischen Veranstaltungen teilzunehmen und Prozesse zu führen.

Zur Verbreitung der Botschaft Olumbas werden Missionare ausgeschiedt und auf den Straßen Flyer verteilt. Die Gründung eigener Schulen wurde bisher nur in Nigeria umgesetzt.

6. Verhältnis zu anderen afrikanischen Pfingstkirchen

Die Bruderschaft von Kreuz und Morgenstern gehört zu den unabhängigen afrikanischen Pfingstkirchen, die in vielen afrikanischen Ländern losgelöst von den traditionellen oder charismatischen Kirchen existieren. Das Tragen weißer Kleider als Symbol göttlicher Reinheit ist eines ihrer Kennzeichen. Deshalb werden sie auch „White garment churches“ genannt. Zu ihnen zählen u.a. die Celestial Church of Christ und die Aladura Church (beide in Nigeria entstanden). Was sie alle verbindet ist ihr Glaube an eine magisch beeinflusste Diesseitigkeit, eine enthusiastische Gottesdienstpraxis, die sich in lautstarken und ereifernden Predigten, lebendigen Liedern und Tänzen ausdrückt, sowie Prophezeiungen, Visionen und Glaubensheilungen.

Was die Bruderschaft von letztgenannten unterscheidet, ist ihre streng reglementierte Lebensweise im Alltag. Mit ihren extremen Ernährungs-, Kleider- und Verhaltensvorschriften hebt sie sich noch einmal deutlich von anderen afrikanischen Pfingstkirchen ab. Ein einmaliges Phänomen stellt die Anerkennung Olumba

Olumba Obus als „König der Könige“ und Verkörperung Gottes dar. Die direkte Identifizierung eines Menschen mit Gott und dessen Anbetung wird in keiner anderen Pfingstbewegung vorgefunden. Vermutlich bestehen hier Verbindungen mit dem im Süden Nigerias angesiedelten Yoruba-Kult, in dem Könige als Inkarnation der Gottheit angesehen werden. Dazu gehört auch der Glaube an die ständige Wiederverkörperung des Menschen, der wiederum in der Vorstellung der Yoruba, dass Verstorbene in ihren Ahnen weiterleben, herrühren könnte. Eine letzte Besonderheit ist das Früchtemahl. Möglicherweise resultiert diese Art von Kommunion aus einem sogenannten Früchteopfer für die Ahnen.

In Nigeria wird diese Gruppe von traditionellen wie von unabhängigen Pfingstkirchen geschmäht. Letztere bezeichnen Olumba Olumba Obu sogar als Verkörperung Satans.

In Deutschland ist die Bruderschaft von Kreuz und Morgenstern trotz ihrer sechs Zentren relativ unbekannt, was wahrscheinlich durch eine kaum ausgeprägte Öffentlichkeitsarbeit bedingt ist. Mission findet hier im Gegensatz zu Nigeria höchstens einmal jährlich auf der Straße durch Tanz und Verteilen von Flyern statt. Zu anderen Pfingstkirchen bestehen keine Kontakte, auch nicht zu afrikanischen. Deutsche Gäste sind herzlich willkommen, jedoch verhindern hauptsächlich Verständigungsprobleme wiederholte Besuche. Deren Bethel-Räume, die rund um die Uhr geöffnet sind, werden auch für profane Aufenthalts- und Austauschzwecke genutzt. Sie dienen gleichzeitig als spiritueller Rückzugsort und sozio-kulturelle Begegnungsstätte für eine kleine Gruppe afrikanischer Christen.

INFORMATIONEN

GESELLSCHAFT

Business und Bekenntnis: Hilft Spiritualität der Ökonomie? (Letzter Bericht 2002, 263ff) „Werte haben Zukunft“, so lautete das zugkräftige Motto des 3. Kongresses „christlicher Führungskräfte“, der im Frühjahr 2003 die beachtliche Teilnehmerzahl von 2200 Personen nach Hannover lockte. Manager vornehmlich evangelikaler Prägung haben dort ihre Erkenntnisse und Strategien dargestellt, wie sie in ihrem konkurrenzorientierten Geschäftsalltag christliche Werte vertreten. Aber nicht nur das – auch Erfolg, Reichtum und materieller Zuwachs könne das Ergebnis glaubensvollen Vertrauens sein, lautete die Botschaft einzelner Beiträge – ganz nach der Devise des Vorgängerkongresses aus dem Jahre 2001: „Mit Werten in Führung gehen“. Für 2005 ist das nächste Treffen für Abteilungsleiter, Selbständige und Trainer angekündigt, die Merkmale einer christlichen Unternehmenskultur, Betriebsethik und Mitarbeiterführung erlernen oder Beispiele dafür kennen lernen wollen (vgl. www.christlicherkongress.de). Macht aber der Glaube automatisch erfolgreich?

Es wäre falsch, evangelikal geprägten Geschäftsleuten zu unterstellen, sie sähen eine naive christliche Erfolgsideologie als neues „Evangelium“ für konjunkturschwache Zeiten an. Dennoch scheint es den gegenwärtigen marktwirtschaftlichen Bedürfnissen zu entsprechen, den firmeninternen Wertekanon, die Unternehmensphilosophie sowie die Betriebsethik transparent zu machen. An diesem Bedürfnis setzen die Kongressorganisatoren ein, und die hohe Resonanz darauf gibt ihnen Recht. Coaching in jeglicher weltanschaulicher Coleur ist derzeit sehr gefragt

– sei es in der Tradition Rudolf Steiners (vgl. www.afsk.de), im Gefolge Bhagwan/Oshos zum Erwerb einer „buddhanature in business®“ (vgl. www.oshouta.de/seiten/ausbildung/coaching.htm), unter Einsatz von Tarot-Karten und des Enneagramms (vgl. www.ifar.de) oder im Rückgriff auf evangelikal-charismatische Frömmigkeit (vgl. www.acf.de). Diese Strömungen sind als eine Antwort auf die intensive Suche nach zukunftsweisenden Wertmaßstäben für eine Unternehmenskultur zu verstehen, die mit rasanten gesellschaftlichen Transformationsprozessen zurechtkommen muss. Kühn prognostizierte Gabriele Fischer, Chefin des aufstrebenden Hamburger Wirtschaftsmagazins „brand eins“, kürzlich in einem Interview: „Es wird ein Wettbewerb der Unternehmen um Moral geben“ (Info3, 12/2003,9).

In einem weltanschaulichen Coaching wird entweder allgemein auf spirituelle, energetische, transpersonale Kräfte verwiesen oder aber es werden konkret astrologische, taoistische oder schamanistische Konzepte mit ins Spiel gebracht. Wie weit das Spektrum reicht, belegt beispielsweise die Rednerliste des Kongresses „Ethics and Science in Business – Wertschöpfung im Wandel“, der Anfang April 2004 im Kongresszentrum Wiesbaden stattfindet. Neben renommierten Experten wie Lothar Späth oder Lech Walesa sollen dort auch so fragwürdige Referenten wie etwa der Esoteriker Rüdiger Dahlke oder der Guru Sant Rajinder Singh zu Wort kommen (vgl. www.culturelife.de/html/veranstaltung/ethics/ethics_d.html).

Auch die Kirchen haben den Coaching-Trend entdeckt. Kürzlich hat gar der äußerst produktive Erfolgs-Autor Anselm Grün den Kompakt-Kurs „Führen mit Werten“ vorgelegt (München 2003). Der Benediktiner-Pater legt dort die vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Tapferkeit,

Maß und Klugheit sowie die drei „göttlichen“ Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe seinem Leitungskonzept zugrunde. Die 160 Din-A4 Seiten an Selbstorganisationstipps und Trainingsanleitungen müssen dem Lernwilligen allerdings 75 Euro – Ordner inklusive – wert sein. Schon seit über zehn Jahren ist ein Münchener Jesuit in ähnlicher Mission unterwegs und verbindet auf kreative Weise seine Ordensspiritualität mit Managementeinsichten unter dem griffigen Titel „Werte – Wirtschaft – Weiterbildung“ (vgl. www.we-wi-we.de). Wem die Verbindung zwischen Mönchtum und Marketing abwegig erscheint, muss sich eines Besseren belehren lassen: Eine betriebswirtschaftliche Dissertation hat kürzlich erstaunliche Parallelen zwischen der Unternehmenskultur erfolgreicher Firmen und dem Mönchtum herausgearbeitet. Johannes Eckert hat einen großen bayrischen Automobilhersteller soziologisch und organisationspsychologisch mit einer Benediktinerkongregation verglichen und viele Gemeinsamkeiten festgestellt (Dienen statt herrschen: Unternehmenskultur und Ordensspiritualität, Stuttgart 2000). Coaching kann helfen, Kommunikationsprozesse zu fördern, Strukturen zu klären und Entwicklungsprozesse anzustoßen. Es stimmt, dass für unsere globale und hochverästelte Gesellschaft eine Menge Spezialwissen nötig ist. Unübersichtliche Lebensverhältnisse tragen zum Gefühl der Überforderung und Hilflosigkeit bei – angefangen bei der komplizierten Bedienungsanleitung, bis hin zum undurchsichtigen Finanzierungskonzept oder zur drängenden Konfliktberatung. Deshalb suggerieren Beratungsprofis – gezielt eigennützig – einen weiter steigenden Bedarf an professioneller Begleitung, Expertenwissen und Führungscoaching. Aber brauchen wir wirklich einen „Freizeitberater“, der Empfehlungen bei anstehenden

Entscheidungen gibt und gar bei der längerfristigen Lebensplanung hilft? Das jedenfalls empfahl kürzlich „Psychologie Heute“ in der Titelgeschichte ihrer Dezember-Ausgabe. Der zeitgemäße Berater bediene heute den allgemeinen Wunsch nach Selbstoptimierung und Selbsterfindung immer perfekter. Der Bericht über den Beratungs-Boom verwirrt jedoch durch ungeklärte Begriffsverwendungen. Beratung wird dem Coaching gleichgestellt, obwohl beide Bereiche klar voneinander zu unterscheiden sind: Während professionelle Beratungshilfe in einer konkreten Konfliktsituation z.B. im Rahmen einer Erziehungs- oder Schuldnerberatung angezeigt ist, geht es im Coaching allgemein um Zeit- und Organisations-Management sowie um die Vermittlung von Leitungsstrategien. Der gegenwärtigen Bevölkerung wird ein schier unbegrenzter Beratungsbedarf unterstellt: Karriere, Ruhestand, Kindererziehung: in allen Fällen des facettenreichen Alltagslebens soll man/frau zukünftig ‚professionell‘ gewappnet sein – am besten mit einem allzeit ansprechbaren „Lifecoach“. Die entscheidende Frage bleibt jedoch unbeantwortet: Wer berät mich dabei, den richtigen Berater zu finden?

Keine fremde Expertenmeinung sollte den eigenen, gesunden Menschenverstand ersetzen. Wenn Alltagskonflikte sofort an „Fachleute“ weitergeleitet werden, hat der oder die Einzelne zwar zunächst weniger Probleme und ist die Verantwortung los. Eine solche „Delegationsmentalität“ wird sich aber als Bumerang erweisen, weil sie übersieht, dass eine Persönlichkeit maßgeblich an der Bewältigung von Krisen wächst. Wird allen Konflikten und Krisen aus dem Weg gegangen, beraubt man sich der zwar schmerzhaften und von Niederlagen begleiteten, aber letztlich charakterprägenden Identitätsbildung. Außerdem sollte man bedenken, dass anderen Men-

schen Einfluss und Macht über das eigene Leben einzuräumen auch die Gefahr birgt, ausgenutzt zu werden oder – im schlimmsten Fall – in Abhängigkeit und Unmündigkeit zu geraten.

Die richtige Entscheidung ist nicht käuflich zu erwerben, sondern nur persönlich zu treffen. Das schließt ein, unser begrenztes und fehlbares Wissen, unser leicht zu täuschendes Gefühl und daraus resultierende mögliche Irrtümer zu akzeptieren. Wir müssen lernen, mit Risiken und Ungewissheiten zu leben und im Vertrauen darauf zu entscheiden, dass man auch aus Fehlern lernen kann. Durch jede falsche Entscheidung lernen wir uns besser kennen – und sparen eine Menge Geld, das sonst einem dubiosen Coaching zufallen würde.

Problematisch wird es, wenn das Coaching sich auf eine perfekte und maßlose Selbstinszenierung reduziert und unter dem Stichwort „Selbstopтимierung“ die Machbarkeit aller Änderungswünsche versprochen wird. Gegenwärtig sind Tendenzen zu beobachten, die in den menschlichen Eigenschaften und Anlagen einen formbaren Rohstoff sehen. Kann jede ersehnte persönliche Eigenschaft wie Schlagfertigkeit, Selbstsicherheit, Kontaktfähigkeit oder Humor antrainiert werden? Sind alle erwünschten Seelenzustände als Ergebnis einer pädagogischen, psychologischen oder demnächst genetischen Behandlung erreichbar? Die erschreckende Vision eines kommerziellen „Psychodesigns“ liegt nahe, wenn man solche Coaching-Vorstellungen weiterdenkt.

Coaching-Ansätze jedoch, die ihre professionellen Grenzen einhalten und auch ihre weltanschaulichen Grundüberzeugungen nicht verschweigen, sondern diese ganz selbstbewusst als ethische Grundlage mit einbeziehen, sind auf der Höhe der Zeit.

Michael Utsch

Schlechter Krebs-Rat. (Letzter Bericht 12/2003, 469f) In bekannter Manier versucht Dr. Matthias Rath seit einiger Zeit, die medikamentöse Behandlung von Krebserkrankungen als nutzlos darzustellen. Einzig seine natürliche „Zellulär-Medizin“ sei der richtige Weg, „alle Krebsarten mit Hilfe eines biologischen Wirkprinzips zu bekämpfen“ (www.natuerlich-gegen-krebs.de). Die Belege sollen in seinem angekündigten Buch „Krebs ist heilbar“ (NL-Almelo 2004) dargelegt sein. Mittlerweile läuft gegen den Mediziner eine Betrugsanzeige. Eltern eines krebskranken Achtjährigen hatten eine geplante Operation abgelehnt und auf die Rathschen Vitamine gesetzt. Auf Veranlassung des behandelnden Arztes schränkt nun die Bestellung eines Ergänzungspflegers das elterliche Sorgerecht ein.

Eine Schweizerische Studiengruppe für komplementäre und alternative Methoden bei Krebs konnte ebenfalls keine Beweise dafür finden, dass „Vitaminpräparate nach Dr. Rath eine Wirkung gegen Krebs beim Menschen haben“ (http://www.swiss-cancer.ch/dt_fr/content/orange/pdf/skak/04_rath_d.pdf). Vielmehr wird von dieser Krebsbehandlung abgeraten und eine obst- und gemüsereiche Ernährung empfohlen. Dass viele Krebspatienten ihre Behandlung durch die unkontrollierte Einnahme von ergänzenden Heilmitteln möglicherweise sogar gefährden, stellt eine neue wissenschaftliche Untersuchung heraus. Die Befragung von über 300 Patienten ergab, dass mehr als die Hälfte pflanzliche Heilmittel oder Präparate zur Nahrungsergänzung einnahm (www.nature.com/bjc). Schon frühere Studien haben nachgewiesen, dass einige der komplementären Heilmittel gefährliche Nebenwirkungen haben können und unerwünschte Reaktionen mit konventionellen Medikamenten möglich sind. Deshalb sollte jeder, der seinen Heilungsprozess durch

solche zusätzlichen Mittel unterstützen möchte, dies nur in Absprache mit seinem behandelnden Arzt tun.

Michael Utsch

Yogaschule mit Auftragsmord in den Schlagzeilen. Nach einem Bericht des *Focus* hatte eine derzeit arbeitslose Pforzheimer Sonderschullehrerin, die dem Vernehmen nach der Yogaschule Heinz Grills angehört, einem professionellen Killer den Auftrag erteilt, einen österreichischen FPÖ-Politiker zu ermorden. Motiv war mutmaßlich, dass die bis 2003 mit Hauptsitz in Österreich aktive Yogaschule dort nicht den gewünschten Erfolg mit ihren Werbeanzeigen hatte und den besagten FPÖ-Politiker als Drahtzieher hinter einer gezielten Verschwörungskampagne meinte ausmachen zu können. Die Lehrerin sowie zwei weitere Mitglieder der Heinz-Grill-Gruppe wurden in Süddeutschland verhaftet.

Ulrich Dehn

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Ein Kränzchen für Krenz. Eine Woche vor Weihnachten hat das Berliner Kammergericht den letzten Staatsratsvorsitzenden der DDR, Egon Krenz, vorzeitig aus der Haft entlassen. Krenz war 1997 wegen seiner Mitverantwortung für die Toten an der Berliner Mauer in vier Fällen zu einer sechseinhalbjährigen Freiheitsstrafe verurteilt worden. Im Dezember 2003 setzten die Berliner Richter den Rest der Strafe auf Bewährung aus. Krenz war seit Haftbeginn im Jahr 2000 Freigänger und konnte die Justizvollzugsanstalt Plötzensee tagsüber verlassen, um einer Arbeit nachzugehen. Er erlebte also Haftbedingungen, von denen man in der DDR nur hätte träumen können.

Der Dortmunder Deutsche Freidenker-Verband hat die Entlassung von Krenz mit emphatischen Worten gefeiert. In einer Grußadresse schrieb der DFV-Vorsitzende Klaus Hartmann: „Es ist eine unbeschreibliche Genugtuung, verbunden mit einem ebensolchen Glücksgefühl, Dich wieder in Freiheit zu wissen.“ Besonders hervorgehoben wird, dass Krenz das Gefängnis „mit absolut aufrechtem Gang und nicht auf dem ‚Gnaden‘-Wege“ verlassen hat. Die Deutschen Freidenker sehen sich nunmehr ermutigt, ihre Kraft für „die Befreiung der anderen politischen Gefangenen“ in Palästina und im Irak einzusetzen. Namentlich genannt werden Mumia Abu Jamal, die „Miami 5“ und Slobodan Milosevic, der sich bekanntlich wegen Völkermord, Beihilfe zum Völkermord und Verbrechen gegen die Menschlichkeit vor dem UN-Kriegsverbrechertribunal in Den Haag verantworten muss und für dessen Befreiung sich die Deutschen Freidenker schon länger engagieren (vgl. MD 9/2002, 277f). Und auch im Kampf gegen die „Kriminalisierung der DDR“ gilt es nicht zu erlahmen: „Eine bessere Gesellschaft als der verrottete und brandgefährliche Kapitalismus ist möglich, für sie lohnt es sich, zu kämpfen.“ Hartmanns Grußbotschaft endet mit dem Ausblick auf die alljährliche Liebknecht-Luxemburg-Demonstration auf dem Friedhof der Sozialisten in Berlin: „Lieber Egon, ich wünsche Dir von Herzen alles Gute, erholsame Tage, ein kämpferisches 2004! Bis im Januar in Berlin, bei den Gräbern von Rosa und Karl ...“

Tote können sich nicht wehren. Die „Gräber von Rosa und Karl“ sind ungewiss. Gewiss ist nur – und das ist eine tröstliche Metapher: das Grab dieser klugen und feinsinnigen Frau befindet sich nicht dort, wo man glaubt, sie zu ehren.

Andreas Fincke

Wankmillers „Stamm der Likatier“ sucht die Öffentlichkeit.

(Letzter Bericht: 4/2001, 138ff) Bisher gab es – abgesehen von einer kurzen, allerdings veralteten Selbstdarstellung – so gut wie keine gesicherten Erkenntnisse über das Selbstverständnis der Füssener Gruppe um Wolfgang Wankmiller. Das hat sich seit dem letzten Jahr geändert. Neuerdings gibt der „Stamm der Likatier“, der im Juni 2003 eigenen Angaben zufolge 56 Kinder, 45 Jugendliche und 65 Erwachsene (davon 29 Frauen) umfasste, auf einer professionell gestalteten Internetseite unter www.likatien.de über seine Ziele und Glaubensinhalte Auskunft. Damit wollen die Likatier öffentlichen Gerüchten und Spekulationen über das Eigenleben des Stammes entgegentreten. Neben Informationen zum Lebenslauf des Gründers, zum Selbstverständnis sowie zur Chronologie der Gruppe finden sich auch verschiedene Interviews mit Mitgliedern, darunter auch mit zwei Töchtern des Gründers.

Auf der Startseite wird der Besucher mit den Worten begrüßt: „Herzlich willkommen in Likatien, beim ersten neuzeitlichen Stamm in Deutschland auf dem Weg zu einer neuen, lebendigen Kultur!“ Zum Selbstverständnis heißt es weiter: „Die Likatier wollen sich auf das Leben und auf einander einlassen. Sie wollen ihren Kindern ein Zuhause geben, auf das sie sich verlassen können, und wo sie sich frei entfalten können. Sie wollen ein Lebensumfeld schaffen, wo sich jeder bedingungslos geliebt und angenommen fühlen kann. Sie wollen der Vereinsamung der Menschen durch diese Gesellschaftsform ein Leben in Gemeinschaft entgegensetzen, was den Einzelnen wieder zum wertvollen Teil eines Ganzen macht. Sie wollen der Entzauberung dieser Welt mit der Magie des Lebens entgegentreten.

Sie wollen schrittweise in das lebendige Paradies hineinwachsen. Die Likatier haben den mutigen Wunsch, eine neue Lebensrealität zu schaffen. Auf verschiedenen Wegen wollen sie sich dieser Vision annähern.“

Interessant sind insbesondere die bislang weitgehend unbekanntem biographischen Angaben zum „Stammesgründer“ und „Stammesoberhaupt“ Wolfgang Wankmiller. Irritierend wirkt sogleich der Beginn des Lebenslaufs: „An einem Feiertag, nämlich am Tag der deutschen Einheit, am 17. Juni 1956, wird Wolfgang Wankmiller in der Wohnung seiner Großmutter Anna Wankmiller in der Spitalgasse 6 in Füssen gezeugt.“ Dass zu Beginn dieser Biographie der „Zeugungstag“ genannt wird, ist kein Zufall: „Die Likatier sehen den Tag der Zeugung als einen feierwürdigen Umstand an, da das eigene Sein und Leben bei der Zeugung seinen Beginn hat. Das Leben überhaupt und damit auch die Zeugung von Leben ist in Likatien ein heiliger Wert, der durch Feiern an den Zeugungstagen gewürdigt und geehrt wird. Meistens wird zu diesem Anlaß ein Festfrühstück oder ein Kaffeetrinken veranstaltet, an dem Personen teilnehmen, die vom Gefeierten eingeladen werden.“

Am 15. März 1957 wurde Wankmiller in Füssen geboren. Als sich die Eltern im Jahre 1964 trennten, überließen sie das Kind zunächst für fünf Jahre der Obhut seiner Großmutter. Wankmiller wuchs im katholischen Glauben auf und besuchte die Volksschule, später die Realschule, die er 1973 mit der Mittleren Reife abschloss. Zunächst besuchte er die Fachoberschule in Kempten, die er aber nach einem Jahr wieder verließ, um sich ganz den „Stammesaufgaben“ zu widmen. Im Alter von zwölf Jahren hatte er 1969 mit vier Freunden die Organisation PFA („Planet für Absolution“) ins Leben gerufen – nach eigenen Angaben „die Vorgängerorganisa-

tion des Stammes der Likatier“, der erst fünf Jahre später gegründet werden sollte. 1971 trat der 14-Jährige aus der katholischen Kirche aus und blieb „hinfort konfessionslos, weil er sich mit geschichtlichen Ereignissen wie der Hexenverbrennung nicht identifizieren konnte“. Die siebziger und achtziger Jahre stehen bei ihm ganz im Zeichen des politischen und ökologischen Engagements: 1972 trat er der Sozialistischen Jugend Deutschlands – die Falken (SJD) bei und blieb für zwei Jahre aktives Mitglied. 1977 erfolgte sein Parteieintritt bei der CSU und der Jungen Union, fünf Jahre später wechselte er zur Bayernpartei über, die er sechs Jahre lang (1984-1990) als Mitglied des Stadtrates in Füssen vertrat. 1984 wurde er zum Kreisrat des Landkreises Ostallgäu gewählt. 1990 ist die politisch aktive Phase in Wankmillers Leben schlagartig beendet. Lapidar heißt es im Lebenslauf: „Wolfgang Wankmiller scheidet aus dem Kreistag Ostallgäu und dem Stadtrat Füssen aus und beendet sein politisches Engagement in der bisherigen Form.“ Seither widmete er sich ausschließlich der „wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung des Stammes“: 1994 bemühte sich Wankmiller „um die vielfältigen Kontaktaufnahmen des Stammes der Likatier zu anderen Gemeinschaften und die Entwicklung von Freundschaften zu diesen und Zusammenarbeit mit diesen“. Im Jahr 1996 kam es zur offensichtlich stärkeren spirituellen Ausrichtung der Gruppe: „Neben anderen Stammesmitgliedern entdeckt Wolfgang Wankmiller die Mutter-Göttin als ein spirituelles Phänomen und begründet damit eine entsprechende spirituelle Stammeskultur.“ Offensichtlich als Reaktion auf den 1994 einsetzenden öffentlichen Druck wird die Struktur der Gemeinschaft nach innen weiter ausgebaut. Die Mitglieder erhalten Stammesnamen, Stammes-Sippen werden geschaffen, ein Ältes-

tenrat gegründet und ein „Stammes-Wappen“ kreiert.

Die Internetseiten geben auch Einblick in die Chronologie und Organisationsform des rund 160 Personen umfassenden Likatier-Stammes.

Am 1. Juni 1974 wurde der Stamm der Likatier eigenen Angaben zufolge in der Luitpoldstraße in Füssen „auf Initiative von Wolfgang Wankmiller“ gegründet. Die Gruppe um Wankmiller, die sich bisher lediglich die Bezeichnung „Stamm“ zugelegt hatte, nannte sich ab 1993 „Stamm Füssen Eins“ in Hoffnung, dass noch weitere Stämme gegründet würden. 1998 erfolgte die Umbenennung in „Stamm der Likatier“. Ein Jahr später: „Die ersten likatischen Kinder kommen in den Häuslichen Unterricht“. Ab 2000 wurden „Tagesnamen“ (jeder Tag im Jahr erhält einen neuen eigenen Namen) und Namenstage für die Stammesmitglieder eingeführt. Im gleichen Jahr wird der 500. Lamatiade in einem Fest begrüßt. Als „Lamatiade“ wird ein Mitglied des äußeren Kreises der Gemeinschaft bezeichnet. Zur näheren Erklärung heißt es im Internet: „Der Name ‚Lamatiade‘ ist ein zusammengesetztes Wort. Das ‚La‘ steht für die latenten Stammesmitglieder, das ‚ma‘ steht für die manifesten Stammesmitglieder und der Wortteil ‚tieden‘ ist ein der Biologie entlehnter Ausdruck für die Mitglieder.“

Die Gruppe hat sich in den 30 Jahren ihres Bestehens speziell ausgeformt. Sie kennt verschiedene Stammes-Kreise, Stammes-Bereiche und Stammes-Gruppen: „Den Grad des Einlassens auf den Stamm kennzeichnen die Stammes-Kreise. An Charaktereigenschaften der Einzelnen und sozialen Zugehörigkeiten orientieren sich die Stammes-Gruppen. Und die verschiedenen Betriebe und Wirtschaftszweige bilden insgesamt die Stammes-Bereiche.“

Die Spiritualität der Likatier wird mit den drei Begriffen „Leben, Liebe und Mutter-Göttin“ umrissen: „Wir haben uns von starren Glaubensstrukturen verabschiedet. Unser Weltbild lässt sich am ehesten als numinos bezeichneten, d.h. alles ist lebendig, alles ist im Fluß, alles ist miteinander verbunden, alles ist voneinander abhängig. Wir glauben nicht an einen strafenden Gott, der die Guten in den Himmel und die Bösen zur Hölle schickt. Unser Leben gründet im Vertrauen auf die weibliche, lebensspendende Kraft der Urmutter, der Muttergöttin. Wir möchten keine bestehenden philosophischen Erklärungsansätze, Glaubenssysteme oder Rituale kopieren, sondern einen neuen Menschheitsweg gehen, der mitten ins Leben hineinführt.“ Die Mutter-Göttin repräsentiert für die Likatier „die Große Schöpferin, aus der das Leben entsteht, die aber auch Transformation und Tod bedeutet“. Zugleich steht sie auch für „das Lebensgefühl von Heimat, Geborgenheit und Vertrauen, welches die Gefühle sind, die den Likatiern spirituell die tiefsten Sehnsüchte widerspiegeln“.

Interessant in diesem Zusammenhang sind die Aussagen der 32-jährigen Hedda, Mutter von drei Kindern. Auf die Frage, warum sie sich den Likatiern angeschlossen habe, gibt sie zur Antwort: „Ich habe die Vision, dass wir mehr und mehr den Zauber, welcher dem Leben innewohnt, wiederentdecken, uns noch mehr mit dem Wesen der Natur und von uns selbst beschäftigen. Ich habe die Vision, dass wir alle lernen, durch unsere Zwänge und Ängste und Blockaden hindurchzugehen, und der Welt eines Tages wieder so voller Energie, positiv und vertrauensvoll begegnen zu können, wie wir es als kleine Kinder getan haben. Ich hoffe auch, dass noch viel mehr Stammesprojekte und Lebensgemeinschaften auf der Welt entstehen, die der fortschreitenden

Entzauberung unserer Gesellschaft entgegenarbeiten.“

Schließlich weisen die Likatier auf ihrer Internetseite auch auf die Möglichkeit zur finanziellen Unterstützung der Gruppe bzw. zur „nachhaltigen Geldanlage“ hin: „Im Laufe der letzten Jahre haben wir ein lukratives Anlagemodell für Sie als Freund oder Sympathisant des Stammes entwickelt, wodurch Sie nicht länger Ihr Geld bei gewöhnlichen Geldinstituten anlegen müssen. Anleger erhalten vom Stamm der Likatier vertraglich gesicherte 8 % Zinsen. Damit wäre uns gedient – denn wir können immer Mittel gebrauchen für den Aufbau des Stammes, und Sie als Anleger haben eine schöne Rendite. Ein klassisches ‚win-win‘ Konzept also.“ Entsprechende Gelder würden für den „Aufbau unserer Betriebe, einer nachhaltigen Landwirtschaft, für den Ausbau unserer Häuser, für handwerkliche Werkstätten sowie für unsere therapeutischen, kulturellen und spirituellen Zukunftsprojekte“ verwendet.

Mit der Internetpräsenz hat der Stamm der Likatier einen wichtigen Schritt an die Öffentlichkeit getan. Für die Einordnung und weltanschauliche Bewertung liefern die publizierten Texte weiterführende Erkenntnisse und geben zugleich wichtige Anhaltspunkte für das Selbstverständnis dieser esoterisch geprägten wie auch utopisch ausgerichteten Gemeinschaft.

Matthias Pöhlmann

JEHOVAS ZEUGEN

Gott selbst wird beleidigt. (Letzter Bericht: 10/2003,380ff) Zu den Aufgaben eines EZW-Referenten gehört es, die Veröffentlichungen unterschiedlicher Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zur Kenntnis zu nehmen. Mitunter entwickelt man ein Gefühl für die geistige

Welt der jeweiligen Gemeinschaft, man kennt deren Sprache und Bilder – und dennoch reibt man sich gelegentlich verwundert die Augen. So las ich kürzlich, dass „viele“ in der Religion „einen überwiegend destruktiven Einfluss“ sehen, da doch religiöse Führer „Hass schüren und im Namen Gottes grausame Konflikte legitimieren“. Das sind Formulierungen, die man bei Kirchenkritikern und Freidenkern vermutet, also bei Leuten, die wenig von der Faszination religiösen Lebens verstehen und im antireligiösen Eifer auch schon mal dazu neigen, die bunte Welt schwarz-weiß zu malen.

Die Zitate stammen jedoch aus dem „Wachturm“ der Zeugen Jehovas vom 15. Februar 2004. Man hätte es daran erkennen können, dass die Autoren sich hinter dem schwammigen „viele“ verstecken. Eine oft geübte Praxis, damit ja niemand sagen kann, der „Wachturm“ hätte dies oder jenes behauptet, denn es werden ja nur die „vielen“ zitiert. Die Leser des „Wachturm“ werden jedoch wissen, wie sie diese Sätze zu verstehen haben.

Unter der Überschrift „Die Religion, Kraft zum Guten oder zum Schlechten?“ hat die in 25 Mio. Exemplaren weltweit verbreitete Zeitschrift also einmal wieder eine Attacke gegen *die* Religionen geritten. Die Vorwürfe sind nicht neu – auch wird man der Diskussion müde. War es nicht Johannes Paul II., der wie kein zweiter als religiöser Führer, als Staatsoberhaupt und als geistliche Autorität bis zur letzten Minute gegen den drohenden Irakkrieg angegangen ist? Gab es nicht unzählige andere religiöse Autoritäten, die gegen den drohenden Waffengang votierten? Zugegeben: Es gab auch Kriegsbefürworter unter den Christen – zumal in den USA. Man könnte also sagen: Es gab unterschiedliche Positionen, aber dennoch eine deutliche Mehrheit gegen den Waffengang.

Für den „Wachturm“ ist die Sache hingegen ganz einfach: Die Religionen der Welt sind ein Werk Satans. „Die Religion kann gar nicht zur Lösung der Probleme der Menschheit beitragen, weil sie diese nämlich mit verursacht.“ Aber, so wird eingeschränkt: „Es stimmt ... nur zum Teil, wenn es heißt, die Religion sei Ursache aller Probleme der Menschheit. Die *falsche* Religion ist dafür verantwortlich“ (Hervorhebung im Original). Und die „falsche“ Religion, das ist alles, was außerhalb der Zeugen Jehovas ist. Christen sowieso, aber auch Buddhisten, Hindus, Moslems und Juden müssen sich sagen lassen: „Ja, Gott selbst fühlt sich tief beleidigt durch eine Religion, die Anlass gibt zu Zank und Streit, die wie eine Droge wirkt, die das Gewissen der Menschen abstumpft und sie in eine realitätsferne Gedankenwelt versetzt und die die Menschen engstirnig und abergläubisch sowie hass- und angsterfüllt sein lässt.“ Vielleicht war es doch vorschnell, dass ich schrieb, solche Parolen passen in die Welt der Kirchenkritiker und Freidenker. So anmaßend und zugleich unbedarft-naiv argumentieren diese nicht.

Andreas Fincke

„Wachsamkeit – immer dringlicher“.
Neues Endzeitdatum der Zeugen Jehovas? „Also doch“, könnte man zum „Wachturm“ vom 15. Dezember 2003 sagen, „sie können nicht anders.“ Mit „sie“ sind die verantwortlichen Führer der Zeugen Jehovas (ZJ), die Männer der Leitenden Körperschaft gemeint. Sie können nicht anders, als einen bewährten Kunstgriff zu benutzen, der in der bisherigen knapp 130-jährigen Geschichte der Wachturmgesellschaft (WTG) erstaunlicherweise immer wieder funktionierte: die Veröffentlichung eines neuen Datums für den Beginn der Endschlacht von Hama-

gedon und dem anschließenden Anbrechen des 1000-jährigen irdischen Paradieses. Für 1914, 1925 und 1975 funktionierte dieser Kunstgriff hervorragend, es gab jeweils eine starke Zunahme an neuen Anhängern, wenn auch seit der Pleite von 1925 in der Folge für 1975 vorsichtiger agiert und immer ein Hintertürchen offen gelassen wurde. Aber auch die Hinweise auf 1975 fingen so zart an, wie wir sie in besagtem „Wachturm“ vom 15. Dezember 2003 finden.

Die folgenden Zeilen sind zunächst nur für ZJ verwertbar, und nur ZJ werden den Sinn und die Absicht des Geschriebenen erfassen:

„In den Tagen Noahs erklärte Jehova: ‚Mein Geist soll nicht auf unabsehbare Zeit dem Menschen gegenüber walten, da er ja Fleisch ist. Somit sollen sich seine Tage auf hundertzwanzig Jahre belaufen‘ (1. Mose 6:3) Mit diesem göttlichen Erlass begann 2490 v.u.Z. das Ende jener gottlosen Welt. Stellen wir uns vor, was das für die damals Lebenden bedeutete! Nur noch 120 Jahre, und Jehova würde ‚die Sintflut der Wasser über die Erde [bringen], um alles Fleisch, in dem die Lebenskraft wirksam ist, unter den Himmeln zu verderben‘ (1. Mose 6:17).

Noah wurde Jahrzehnte im Voraus vor der Katastrophe gewarnt, und er nutzte die Zeit weise, indem er sich darauf vorbereitete, sie zu überleben... Wie steht es mit uns? Seit 1914 die letzten Tages des gegenwärtigen Systems der Dinge begannen, sind jetzt schon fast 90 Jahre vergangen. Wir leben unbestreitbar in der ‚Zeit des Endes‘ (Daniel 12:4). Wie sollten wir auf Warnungen reagieren, die wir erhalten haben? ‚Wer ... den Willen Gottes tut, bleibt immerdar‘, heißt es in der Bibel (1. Johannes 2:17) Deshalb ist es jetzt höchste Zeit, den Willen Jehovas in dem deutlichen Bewusstsein zu tun, das die Zeit drängt.“ (15)

Mit diesen Sätzen haben die ZJ-Verantwortlichen zweierlei im Blick. Einerseits haben sie die Grundlagen für ein neues mögliches Endzeitdatum gelegt: $1914 + 120 = 2034$. „Der Wachturm“ betont, dass nun schon 90 Jahre seit 1914 vergangen sind, und „die Zeit drängt“. Also vielleicht doch „nur noch“ 30 Jahre bis Harmagedon? Diese Rechnung wird in vielen Köpfen nun aufgemacht werden. Ob sie zugunsten der ZJ-Oberen ausgeht, steht auf einem anderen Blatt.

Andererseits – und das ist nicht minder wichtig – konnte so das Datum 1914 im ZJ-Lehrgebäude gehalten werden. Nachdem die Lehre von der „Generation von 1914“ immer schwieriger zu begründen war, da die „Generation von 1914“ langsam, aber sicher ausstirbt, ohne das Harmagedon kommt, wie bisher gelehrt, musste reagiert werden. Nun kann 1914, mit einer anderen Zahl kombiniert, wieder eine neue Dynamik innerhalb des ZJ-Lehrgebäudes entfalten. Denn wäre 1914 als die zentrale Zahl der ZJ-Endzeitlehre gekippt worden, wäre es zu einer großen Krise in der Organisation gekommen, noch weitaus größer als die derzeitige Krise aus Stagnation und Resignation in Europa und etlichen anderen Ländern.

Inwieweit ein neues Datum für den Beginn des „irdischen Paradieses“ bzw. für die „Schlacht von Harmagedon“ offiziell deutlichere Konturen annehmen wird, werden die kommenden Bezirkskongresse in den nächsten Monaten zeigen. Bei solchen Kongressen kann manches verbal getestet werden, was erst Monate später als „neues Licht von Jehova“ im „Wachturm“ erscheinen soll. Spüren die ZJ-Führer, dass sich ihre ZJ dadurch motivieren lassen, wird nachgelegt werden (müssen). Bleibt eine Euphorie aus, ist auf jeden Fall 1914 gerettet. Vorerst.

Klaus-Dieter Pape, Heilbronn

Islamrat-Gründung in den Niederlanden.

(Letzter Bericht: 10/2003, 394f) Nach der Gründung eines zentralen islamischen Dachverbandes in Frankreich 2003 haben laut einer epd-Meldung nun auch die Niederlande seit Januar 2004 einen zentralen „Islamrat“, der als Kontaktorgan zwischen der Regierung und der muslimischen Bevölkerung dienen soll. Von den ursprünglich sieben vorgesehenen Gründungsgemeinschaften zog sich allerdings eine, der „Muslimrat“, wieder aus dem neuen Verband zurück mit der Begründung, dass nicht-sunnitische Organisationen nicht als Mitglieder zugelassen seien. Der „Islamrat“ weist dagegen darauf hin, dass auch nicht-sunnitische Gruppierungen sich anschließen könnten.

Der Islamrat, der nach eigenen Angaben ca. 80 Prozent der etwas über eine Million der in den Niederlanden lebenden Muslime vertritt, soll mit der Regierung u. a. über Seelsorge in Krankenhäusern, Pflegeheimen, Gefängnissen und in der Armee verhandeln.

Ulrich Dehn

Hamburger SCHURA unter Schill & Co.

Die 1999 gegründete „SCHURA – Rat der islamischen Gemeinschaften in Hamburg e.V.“ hat es seit dem 11. September 2001 und dann seit dem Regierungsantritt der CDU-FDP-Schill-Koalition nicht leicht gehabt. Darüber berichtet Norbert Müller in der Ausgabe 4/2003 der „Moslemischen Revue“.

Durch die polizeiliche Rasterfahndung einem besonderen Druck ausgesetzt, reagierten manche Muslime mit Nervosität und übergroßer Vorsicht und machten sich dadurch gerade verdächtig und zu (letztlich unschuldigen) Opfern von Razzien. So sei es dem islamischen Buch-

laden in der Lindenstraße ergangen, der die Telefon-Kommunikation und andere Kontakte einschränkte und auch die Kunden darauf hinwies, was die Polizei als „konspiratives Verhalten“ interpretierte. Mit großem Aufgebot und geladener Presse wurde eingeschritten, Festnahmen vorgenommen und der Laden geschlossen. Alle Maßnahmen mussten kurze Zeit später gerichtlich aufgehoben werden, weil nichts gegen die Verdächtigten vorgelegen habe. Von Seiten der Polizei habe der „erhöhte Fahndungsdruck“ demonstriert werden sollen. Der Ole-von-Beust-Senat habe sämtliche Dialogaktivitäten mit dem organisierten Islam abgebrochen, die Planung des Lehrstuhls für islamische Theologie an der Universität Hamburg eingestellt, die Stelle der Integrationsbeauftragten abgeschafft sowie den „offenen Kanal“ aufgelöst, der viel zur Integration beigetragen habe. Die Angebote des „Tages der offenen Moschee“ am 3. Oktober würden nur noch von roten oder grünen (GAL-) Politikern wahrgenommen, nicht von Nahestehenden des regierenden Senats.

Selbstkritisch bemerkt der Autor, dass sich Muslime leichter für eine Palästina-bezogene Demonstration mobilisieren ließen als gegen die Senatspolitik: immer noch sei die emotionale Bindung an die jeweiligen Herkunftsländer stark. Ferner seien die oft „chaotischen Verhältnisse“ in Moscheen und Moscheevereinen mit schlecht ausgebildeten Strukturen und ohne deutliches Programm mitverantwortlich dafür, dass man keinen Überblick darüber habe, wer ein und aus gehe, und somit auch unerwünschten Gruppen und Personen (wie Atta etc.) unkontrolliert Freiräume geboten würden. So war es auch der Al-Nur-Moschee in Berlin-Neukölln ergangen, die im Frühjahr 2003 in die Schlagzeilen geriet (MD 5/2003, 192). Was die Berliner Presse nicht mehr

berichtete: dass die Al-Nur-Moschee nach einstweiliger Schließung und weiteren Ermittlungen bald als unbedenklich betrachtet und wieder zur Öffnung freigegeben werden musste.

Die Hamburger SCHURA machte als Modell einer effektiven städtischen Repräsentation der Muslime von sich reden, die auch vom SPD-GAL-Senat als Gesprächspartner anerkannt war; sie leidet unter der Tatsache, dass die beiden größten Organisationen, der Verband der islamischen Kulturzentren (VIKZ) und die türkisch-offizielle Organisation DITIB ihr nicht angehören, und es eilt ihr das Gerücht voraus, stark von der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG) beeinflusst zu sein – nach Aussage von Nicht-IGMG-Zeugen zu Unrecht. Vergleichbare Versuche einer Koordination gibt es in anderen Städten, in Berlin unter dem klingenden Kürzel IBM (Initiative Berliner Muslime).

Ulrich Dehn

FIAT LUX

Neues von Uriella – es droht der „blutrünstige Falke“! (Letzter Bericht: 6/2002, 188f) Kurz vor ihrem 75. Geburtstag hat sich Erika Bertschinger-Eicke alias „Uriella“, Tieftrance-Medium und Chefin des „Ordens Fiat Lux“, in der Öffentlichkeit zurückgemeldet. Gemeinsam mit ihrem Gatten „Icardo“ (Eberhard Bertschinger-Eicke) trat sie am 19. Januar in der Sendung „Talk Täglich“ des Zürcher Lokalfernsehens „Tele Züri“ auf und gab Folgendes bekannt:

Jesus Christus habe ihr am 28. Dezember 2003 offenbart, dass eine „außerordentlich dramatische“ Zeit bevorstehe, denn „ein blutrünstiger Falke“ plane „seinen Einflug vom Nahen Osten nach Europa“. Dieser „blutrünstige Falke“ sei ein Symbol für die USA. Deren Präsident George W.

Bush sei nur eine Marionette und Schachfigur „superproblematischer“ Kräfte. Jeder Christ sei inzwischen aufgerüttelt, weil Bush zwar laufend das Wort „Gott“ in den Mund nehme, aber in Wahrheit schwarzmagischen Ritualen huldige, und dies mit Hilfe von Hostien, die aus katholischen Kirchen entwendet worden seien. Europa drohten Zustände wie im Irak, denn Uriella habe „Einblick in die Unterwelt“, d.h. Bergwerke, die als gigantische Munitionslager dienten. Die USA wollten deshalb gegen Europa vorgehen, weil der starke Euro eine Bedrohung für die amerikanische Wirtschaft darstelle.

Vom Moderator auf die nicht gerade hohe Treffsicherheit ihrer bisherigen Prognosen angesprochen, verteidigte sich Uriella mit dem Hinweis, dass ihre Voraussagen deshalb falsch sein könnten, weil Naturgeister ihr Eintreffen verhinderten.

Angesprochen wurden außerdem die sinkenden Mitgliederzahlen bei Fiat Lux. Icardo und Uriella behaupteten zwar, dass der Mitgliederbestand für den „Orden“ keine Rolle spiele, immerhin gaben sie aber zu, dass „ein Kommen und Gehen“ herrsche und längst nicht alle Anhänger – wie eigentlich früher verlangt – zum „Gottesdienst“ kämen. Im Übrigen sei der angebliche Mitgliederschwund die Theorie von „so genannten Sektenexperten“.

Zweierlei war an dem Auftritt des Ehepaars Bertschinger-Eicke interessant: zum einen empfängt Uriella nun auch wieder offiziell göttliche Botschaften, nachdem diese zu Beginn des Jahres 2002 versiegt waren, was unter den Anhängern für erhebliche Unruhe gesorgt hatte (siehe MD 6/2002, 188f). Zum anderen ist das Eingeständnis eines „Kommen und Gehens“ ein recht deutlicher Hinweis darauf, dass die Ordensdisziplin außerhalb des harten Kerns nachhaltig gelitten haben muss und die Gemeinschaft an ihren Rändern auszufransen beginnt. Zwar hat Fiat Lux die

schwere Irritations- und Krisenzeit des Jahres 2002 überwunden und sich konsolidiert, doch hat Uriella abgesehen von ihren treuesten Anhängern deutlich an Ausstrahlung und Bindungskraft verloren. Angesichts ihres fortgeschrittenen Alters stellt sich damit nach wie vor die Frage nach der Zukunft dieser ohnehin schon kleinen Sekte.

Christian Ruch, Zürich

UNIVERSELLES LEBEN

Schöner missionieren. (Letzter Bericht: 2/2004, 75f) In publizistischer Hinsicht dürfte das Universelle Leben (UL) eine der erfindungsreichsten Organisationen aus dem Spektrum der religiösen Randgruppen sein. Nachdem es nun schon seit längerem an vielen Zeitungskiosken das vierteljährlich erscheinende Magazin „Freiheit für Tiere“ gibt, haben Personen aus dem Umfeld des UL Anfang 2004 das Magazin „Vegetarisch genießen – Gesund werden, gesund bleiben“ auf den Markt gebracht. Man kann sich durchaus vorstellen, dass diese Zeitschrift im Gewande eines attraktiven Hochglanz-Magazins genügend auf sich aufmerksam macht und Leser findet bzw. von Interessierten an Lifestyle, Wellness, Kochen und Gesundheit arglos zur Hand genommen wird. Vorerst dürfte das aufwändig gestaltete und auf bestem Papier gedruckte Blatt hoch subventioniert sein, der Preis von (derzeit) 3,80 Euro kann die Kosten der 99 Seiten schwerlich decken – ungeachtet dessen schreibt die Redaktion im Impressum: „Hinter uns steht keine Lobby.“

Die Herausgeber verfolgen eine klare missionarische Aufgabe: Nachdem sich immer seltener Menschen für die vermeintlichen „Offenbarungen“ der Gabriele Wittek interessieren, benutzt das UL mehrheitsfähige Themen, um gleichsam

„durch die Hintertür“ Menschen für die Ideologie des UL zu gewinnen. Dabei ist das Thema Tierschutz und alternative Ernährung auf vegetarischer bzw. veganer Basis zweifellos gut gewählt – zumal sich en passant auch gleich noch Werbung für Bio-Produkte von Firmen aus dem Umfeld des UL unterbringen lässt. So präsentiert die vorliegende 1. Ausgabe von „Vegetarisch genießen“ eine Fülle von Kochrezepten für die vegetarische Küche, für deren Zutaten man / frau sich aus dem Sortiment des UL-nahen Anbieters „Lebe Gesund“ bedienen soll. Selbst den unbedarften Leser werden die zahlreichen dezierten Verweise auf die Produkte der umfangreichen Werbeseiten stutzig machen. Verwundern dürften ihn dagegen die eingestreuten Interviews und Berichte, die zwar für die Welt des UL typisch, in diesem Rahmen aber höchst ungewöhnlich sind: So wird zum wiederholten Male mitgeteilt, dass Jesus nach dem Befund in den apokryphen Schriften Vegetarier war; Franz Alt stellt im Interview fest, dass die beiden christlichen Parteien „noch sehr fixiert“ auf die Kirchen seien und ein ehemaliger Schlachthof-Mitarbeiter „packt aus“...

„Vegetarisch genießen“ erscheint im Verlag Das Brennglas in Kreuzwertheim, also in demselben Verlag, in dem bereits zahlreiche UL-inspirierte, jagdkritisch-polemische Publikationen erschienen sind (vgl. MD 12/2001, 415ff). Auffällig ist, dass die neue Zeitschrift im Ton vergleichsweise moderat ist. Offensichtlich will man die potentielle Klientel nicht mit einer zu aggressiven Sprache verprellen. Schließlich geht es darum, „tierfreundlichen Lifestyle in gehobenem Ambiente“ zu verkaufen. Die weitere Entwicklung des gerade eingeführten Magazins bleibt abzuwarten. Zahlreiche Irritationen und Rückfragen werden kaum ausbleiben (vgl. www.vegetarisch-geniessen.com).

Andreas Fincke

BÜCHER

Rainer Fromm, Satanismus in Deutschland. Zwischen Kult und Gewalt, Olzog Verlag, München 2003, 256 Seiten, 14,90 €.

Nach seinem aufsehenerregenden Fernsehbeitrag über Kannibalismus und rituellen Missbrauch in Deutschland (zdf.Reporter, 14.1.2003) legt der Verfasser, promovierter Politologe und Journalist, seine Rechercheergebnisse über die heterogene satanistisch-okkultistische Kleingruppenlandschaft in Deutschland vor, durch die das Buch ein solider Wegweiser sein will. Nicht spekulativ und reißerisch, sondern differenziert und den detaillierten Blick auf den Einzelfall wägend, will Fromm der Frage nach der Gefährlichkeit satanistischer Strömungen nachgehen. Im zweiten Kapitel „Satanismus und Gewalt“ durchstreift er die einschlägige satanistische oder als solche bezeichnete Literatur nach Vorlagen für „Gewaltexzesse“ und „blutige Opferriten“. Besonders in den Werken Aleister Crowleys, der gemeinhin als Urvater des Neosatanismus gilt, wird er fündig. Einzelne Ritualbeschreibungen könnten eine Vorlage für brutale Gewalttaten, bis hin zur Opferung eines Kindes abgeben. Mit einer Aufzählung von Straftaten (u.a. Kapitaldelikten) mit mutmaßlich satanistisch/okkultistischem Hintergrund versucht Fromm seine These zu belegen, dass menschenverachtende satanistische Theorien tatsächlich praktisch umgesetzt werden. Die vom Satanismus ausgehende Gefahr, so hält er Skeptikern entgegen, sei nicht zu unterschätzen. Es erscheint jedoch sehr gewagt, allein aufgrund der Selbstbezeichnung eines Täters, auf Befehl Satans gehandelt zu haben, wie im Falle des sog. Satanistenpaares Daniel und Manuela Ruda, oder aufgrund aufgefundener satanistischer Schriften vom „Ausleben neosatanistischer Theorie“ (23) zu sprechen.

Kernstück des Buches bilden 28 Kurzbeschreibungen von als satanistisch bezeichneten Kleingruppen und Internetseiten, die – abgerundet durch einige interessante Interviewpassagen mit Aktivisten – eine Mischung aus Dokumentation und Analyse darstellen. Die Suche nach Anzeichen für Gewaltverherrlichung und für totalitäres bzw. politisch extremistisches Gedankengut, steht hier im Mittelpunkt.

Ausführlicher beschreibt Fromm die wegen sexueller Gewalthandlungen u.a. bekannt gewordene thelematische Gruppe „Thelema Society“. Die ausgewogene Darstellung der heterogenen satanistisch-okkultistischen Szene wird durch einen Beitrag des Insiders Federico Tolli ergänzt, der neben einer sehr informativen Beschreibung der „Metastrukturen“ in der okkulten Szene eine Differenzierung von Strömungen im Satanismus sowie eine Abgrenzung von anderen okkulten Richtungen vorstellt.

Im Kapitel zum „jugendsynkretistischen Satanismus“ widmet sich Fromm dem „Graubereich zwischen Gesellschaftsprotest, Okkultismus und Rechtsextremismus“. Dargestellt werden hier einige rechtsextrem-neuheidnische Gruppierungen und Verlage, vor allem aus dem Black-Metal-Bereich und der Dark-Wave-Szene. Während die antichristliche, rassistische und antisemitische Programmatik einiger Gruppierungen anschaulich belegt wird, bleibt der Bezug zum Satanismus allerdings meist vage.

Unter dem Titel „Der ‚andere‘ Satanismus – Realität mitten in Deutschland“ thematisiert der Autor schließlich das Phänomen des sog. „rituellen Missbrauchs“. Unter Rückgriff auf eigene Interviews mit Opfern, Therapeuten, Strafverfolgern sowie auf einschlägige Sekundärliteratur beschreibt Fromm Hintergründe, Ursachen und Folgen rituellen Kindesmissbrauchs, insbesondere die Schwierig-

keiten der Strafverfolgungsbehörden im Umgang mit solchen Fällen. Innovativ ist seine Betrachtung des Internetmarktes für satanistisch/okkultistisch gefärbte Gewalt- und Kinderpornographie, der ihm als Hinweis für Verbindungen zwischen der Kinderpornoindustrie und dem organisierten Satanismus gilt. Die Erfahrungsberichte von Opfer-Zeugen, die Fromm auf 35 Seiten dokumentiert, gestatten nicht nur einen Blick in das Innenleben der Opfer und die Vorgehensweise der Täter, sie bestärken auch seine These, dass auf der Folie satanistischer Symbolik und Performances, perverse, vor allem pädosexuelle Bedürfnisse ausgelebt werden können.

Thematisch daran anknüpfend steht am Ende des Buches statt eines Schlusswortes ein weiterer Gastbeitrag, in dem die Weltanschauungsbeauftragte der nordelbischen evangelisch-lutherischen Kirche, Gabriele Lademann-Priemer, gestützt auf eigene Erfahrungen über Schwierigkeiten und Unsicherheiten in der psychischen und seelsorgerischen Betreuung von schwer traumatisierten Opfern sog. „satanistischer Gewaltverbrechen“ berichtet. Die Autorin vermittelt hier Kenntnisse über das Krankheitsbild der „dissoziativen Identitätsstörung“ und gibt fachkundige Ratschläge, wie mit diesbezüglichen Problemen in der Beratungsarbeit, etwa bei aufkommenden Zweifeln an der Glaubwürdigkeit der Betroffenen, umgegangen werden sollte. Eine konstruktive Arbeit auf diesem Gebiet erfordere viel Geduld, die Bereitschaft, den Opfern zuzuhören, aber auch einen reflektierten Umgang mit der eigenen Faszination an der Beschäftigung mit der „dunklen und zerstörerischen Seite des Lebens“.

Leider bleiben sowohl Lademann-Priemer wie Fromm dem Leser bis zuletzt eine genaue Definition dessen, was sie unter Satanismus verstehen, schuldig. Gerade die Bezeichnung eines Gewaltverbrechens

als „satanistisch“ aber bleibt dadurch unscharf und verliert den Bezug zu der Charakterisierung des Täterfeldes. „Satanistisches“ erscheint in diesem Zusammenhang letztlich als eine von mehreren Spielarten der Kinderpornographie. Das Fehlen einer solchen Definition, die als roter Faden durch das Buch hätte führen können, erweist sich als Mangel besonders dort, wo eine Reihe von Gruppen, die sich selbst nicht als satanistisch bezeichnen, unbegründet mit diesem Etikett belegt werden. Der Anspruch, ein solider Wegweiser durch die satanistische Szene zu sein, kann hier nicht befriedigend eingelöst werden. Für Menschen, die sich mit den Phänomenen Satanismus, ritueller Missbrauch, Okkultismus, Neuheidentum und Black Metal beschäftigen, empfiehlt sich das Buch dennoch als informationsreiche und gut recherchierte Dokumentation.

Robert Pelzer, Berlin

Norbert Bolz, Das konsumistische Manifest, Wilhelm Fink Verlag, München 2002, 156 Seiten, 10,- €.

Unter dem Titel „Das konsumistische Manifest“ hat der Medientheoretiker und Trendanalyst Norbert Bolz ein provozierendes Buch über den Terror (19-44), den Krieg (45-62), das Geld (63-88), den Konsum (89-122) und die Liebe (123-138) geschrieben. In Bezugnahme auf zahlreiche Philosophen und Sozialwissenschaftler, u.a. auf Niklas Luhmann, möchte er einen Beitrag zur Deutung des Zeitgeschehens abgeben und greift dazu auf das Diktum Walter Benjamins vom „Kapitalismus als Religion“ zurück. Angesichts des Schreckens vom 11. September 2001 und der verschiedensten Deutungen, die diesem Geschehen gegeben wurden, kommt er zu der Einsicht: „Wir haben es heute

mit einem Kampf der beiden Weltreligionen ‚Antiamerikanismus‘ und ‚kapitalistischer Konsumismus‘ zu tun.“ (9) Bolz selbst stellt sich in allen Kapiteln seines Buches auf die Seite des Konsumismus. Er schreibt gegen Globalisierungs- und Kapitalismuskritiker und unterstreicht die Chancen des Marktes. Dem Westen bleibt nur die Hoffnung des „Marktfriedens. ... Die Friedlichkeit der Existenz, die vom Markt ausgeht, setzt universale Geldwirtschaft voraus. Unter diesen Bedingungen ist aber nur ein einziger Lebensstil massendemokratisch möglich, nämlich der Konsumismus“ (16). Der Konsum schafft das Heil. Denn er ist das „genaue Gegenteil von Gewalt“ (61). Die „konsequente Monetarisierung der menschlichen Beziehungen“ schwächt die Feindseligkeit (62). Obgleich interessant geschrieben, ist das Buch von Norbert Bolz von keinen konstruktiven Perspektiven zu aktuellen geistigen, ökonomischen, sozialen und ethischen Herausforderungen bestimmt. Das konsumistische Manifest will nicht motivieren oder überzeugen. In zahlreichen treffenden Aussagen und Beobachtungen ist es unterhaltsam. Der Autor beschreibt das Faktische originell und rechtfertigt es. Er plädiert für „Konsumbürgerlichkeit“ (15), für eine moderne „Konsumökumene“ (Hermann Lübke). „Der Konsumismus ist das Immunsystem der Weltgesellschaft gegen den Virus der fanatischen Religionen“ (16). „Wo Geld die Welt regiert, herrschen eben nicht: fanatische Ideologie und blutige Gewalt. Die monetarische Habsucht zähmt die anderen Leidenschaften“ (74). Als ironische Provokation können solche Sätze durchaus hilfreich sein. Bolz meint sie jedoch ernst. Er will dem religiösen Fanatismus mit einem Glauben an den Markt und den Konsum begegnen. Selbstwidersprüchlich ist das konsumistische Manifest dadurch, dass es das destruktive Potential eines solchen

Glaubens schlicht leugnet. Moral lässt sich nämlich nicht allein ökonomisch begründen. Und die Religion ist nicht so schlecht, wie sie von Bolz gemacht wird.

Reinhard Hempelmann

Bernd Harder, Pater Pio und die Wunder des Glaubens, Pattloch Verlag, München 2003, 240 Seiten, 14,90 €, 25,80 CHF.

Phänomene wie Stigmatisierungen, Wunderheilungen, Marienerscheinungen, weinende Madonnen oder das Turiner Grabtuch stoßen im traditionalistisch-konservativen Milieu des Katholizismus häufig auf eine Begeisterung, die ebenso ausgeprägt sein dürfte wie die Skepsis oder sogar Ablehnung außerhalb dieses Spektrums. Wenn also ein erklärter Skeptiker wie der durch zahlreiche kritische Veröffentlichungen bekannt gewordene Wissenschaftler Bernd Harder sich des 2002 heilig gesprochenen Paters Pio und anderer, bis heute populärer Wunder annimmt, erwartet man wahrscheinlich ein Buch, das an Bissigkeit und Schärfe nichts zu wünschen übrig lässt, zumal ja derzeit nichts so einfach und gefällig zu sein scheint, wie Spott und Hämie über die katholische Kirche auszugießen.

Doch weit gefehlt: Bernd Harder hat ein ebenso faires wie lesenswertes Buch verfasst, das auch und gerade für Nicht-Katholiken interessant sein dürfte. Harder schreibt: „Keineswegs ist es das Anliegen dieses Buches, Wunder wegzuinterprieren oder gar ihre Möglichkeit zu leugnen“ (83), andererseits könne „im heutigen Informationszeitalter ... eine voreilige und nicht hinreichend begründete Leichtgläubigkeit der Kirche und den Christen nicht zum Vorteil gereichen“ (82). Der Autor teilt damit die Position der Kirche, der zufolge Wunder durchaus möglich sind, aber einer eingehenden Prüfung unterzo-

gen werden müssen und vor ihrer Anerkennung hohe Hürden zu überwinden sind, um eine Wunderinflation und ein Abgleiten in den Aberglauben so weit wie möglich zu verhindern. Außerdem, auch das macht Bernd Harder immer wieder deutlich, darf ein authentischer Glaube nicht von Wundern abhängen, sondern durch sie allenfalls eine Bereicherung erfahren. Dass die große Wundergläubigkeit im traditionalistischen Katholizismus trotzdem – oder gerade deshalb – die Kirche immer wieder vor Probleme stellt, wird nicht verschwiegen und am Beispiel der angeblichen Marienerscheinungen im saarländischen Marpingen gezeigt (104ff). Während weinende Madonnen, zumeist in Form von Statuen, vor allem in der italienischen Volksreligiosität anzutreffen sind, hat das Turiner Grabtuch Bedeutung weit über die Grenzen Italiens hinaus erlangt, und dementsprechend kontrovers wird weiterhin seine „Echtheit“ diskutiert. Harder lässt beide Seiten, „Gläubige“ wie Skeptiker, mit ihren jeweils bedenkenswerten Argumenten zu Wort kommen (125-143), ohne sich dabei auf die Seite der einen oder der anderen Partei zu schlagen. Vielmehr scheint seine Position auch in diesem Punkt deckungsgleich mit jener der Kirche zu sein, d.h. dass das Turiner Grabtuch eine Art Ikone und im übrigen ein Mysterium ist. „Die Verehrung des Turiner Grabtuchs hat nicht dem Stück Materie zu gelten, sondern dem erhöhten Herrn Jesus Christus ..., und daher braucht kein Glaubenskrieg um die Echtheit des Leinens geführt zu werden“ (142).

Zum Ende seines Buches bietet Bernd Harder seiner Leserschaft noch einen besonderen Service: einen „Reiseführer und Infos zu mystischen Stätten und Erscheinungsarten“ des katholischen Universums (208-222). Hier findet man wertvolle Tipps für Reisen zu Pater Pios Wirkungsstätte San Giovanni Rotondo in Apulien und zu

Marienerscheinungsorten wie Fatima, Lourdes, Medjugorje oder Heroldsbach. Sie runden ein spannendes und sehr wichtiges Buch ab, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist – inner- wie außerhalb der katholischen Kirche.

Christian Ruch, Zürich

AUTOREN

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

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

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

Klaus-Dieter Pape, geb. 1961, Dipl.-Theologe, Ständiger Diakon in zwei Heilbronner Kirchengemeinden.

Robert Pelzer, geb. 1976, Diplom-Soziologe, Berlin, Praktikant der EZW im Frühjahr 2002.

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

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

PD Dr. theol. habil. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, lehrt Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

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

Liane Wobbe M.A., geb. 1969, Pädagogin, Religionswissenschaftlerin und Indologin, z.Z. Dozentin an verschiedenen Stätten der Erwachsenenbildung in Berlin, freie Autorin in Berlin.

IMPRESSUM

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

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

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

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

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 2796-0,
EKK, Konto 660 000, BLZ 250 607 01.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeiengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 18 vom 1.1.2004.

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

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

Druck: Druck- und Medienzentrum Gerlingen GmbH

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