



Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen

*68. Jahrgang*

4/05

**Sind monotheistische Religionen  
besonders „anfällig“ für Gewalt?**

**Erlösung plus Selbsterlösung  
Wie Rudolf Steiner Gnade  
und Karma verband**

**Communio (post traditionalis)  
Religiosität in Szenen –  
Religiöse Szenen?**

**Ein altes spiritistisches Thema  
in neuer Verpackung:  
Zum Kinofilm „White Noise“**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



## IM BLICKPUNKT

- Wolf Krötke  
**Sind monotheistische Religionen besonders „anfällig“ für Gewalt?** 123

## BERICHTE

- Werner Thiede  
**Erlösung plus Selbsterlösung**  
Wie Rudolf Steiner Gnade und Karma verband 135
- Ronald Hitzler  
**Communio (post traditionalis)**  
Religiosität in Szenen – Religiöse Szenen? 139
- Martin Eichhorn  
**Thakar Singh: Eine Gurubewegung im Übergang** 143

## INFORMATIONEN

- Psychoszene / Psychotraining**  
Gesundheit und Glaubenshaltungen 146
- Gesellschaft**  
„White Noise – Schreie aus dem Jenseits“ 147
- Die Himmelscheibe von Nebra 149
- Große Veränderungen in der religiösen Landschaft der Schweiz 150
- Christengemeinschaft**  
Anthroposophie und Christengemeinschaft 152

## BÜCHER

- Thüringer Institut für Lehrerfortbildung, Lehrplanentwicklung und Medien (Hg.)*  
Neue Religiosität und Jugendszenen in Thüringen 153
- Jochen Fahrenberg*  
Annahmen über den Menschen  
Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser  
und interkultureller Sicht 155
- Hansjörg Hemminger*  
Grundwissen Religionspsychologie  
Ein Handbuch für Studium und Praxis 158

Wolf Krötke, Berlin

# Sind monotheistische Religionen besonders „anfällig“ für Gewalt?

## I. Monotheismus und politisch-militärische Gewalt

Wenn wir auf die *Geschichte* der sogenannten „monotheistischen Religionen“ sehen, dann werden wir – alle Ausnahmen sofort konzipiert! – geneigt sein, unsere Frage im Großen und Ganzen mit Ja zu beantworten. Ja, monotheistische Religionen scheinen besonders „anfällig“ für Gewalt zu sein, d.h. anfällig dafür, ihrem Glauben an den einen Gott auch mit Hilfe von Gewalt Anerkennung zu verschaffen. Denn diese Religionen (ich rede hier vor allem von denen, die wir „abrahamitische Religionen“ nennen) haben sich faktisch bei ihrer Ausbreitung und Durchsetzung ohne Frage des Mittels ziemlich extensiver Gewaltanwendung bedient. Wer das Josua- und Richterbuch der Hebräischen Bibel liest, das Christentum des Konstantinischen Zeitalters in den Blick nimmt und sich das Raumgewinnen des Islam in der arabischen Welt und darüber hinaus vergegenwärtigt, kann ohne Zweifel einen roten Faden, besser: eine schrecklich breite blutrote Spur finden, die mit diesen Religionen verbunden ist.

Aber nun will ja unsere Frage nicht nur auf eine geschichtliche Bestandsaufnahme hinaus. Sie zielt aus aktuellem Anlass – der religiösen Begründung von Terror und der religiösen Begründung seiner Abwehr in den USA – darauf, herauszubekommen, ob der „Monotheismus“ nicht *von seinen ureigensten Grundlagen her*

immer schon zur Gewaltanwendung gegenüber anderen Menschen, anders Glaubenden *tendiere*. „Anfällig“ für Gewalt sind alle Religionen, polytheistische, monotheistische oder wie sie alle heißen. Das brauche ich nicht erst lange mit der Religionsgeschichte und Beispielen aus der Gegenwart zu belegen. Denn die Träger einer Religion sind eben immer *Menschen*. Und Menschen kennen wir als Einzelne, als Gruppen und Völker leider nicht anders als so, dass sie „anfällig“ dafür sind, „besonders“ anfällig sogar, sich selbst mit Gewalt gegen die durchzusetzen, die anders sind als sie oder von denen sie sich bedroht fühlen.

In unserer Frage aber schwingt offenkundig die Ansicht mit, dass es dort, wo eine „Religion“ ist, eigentlich nicht so sein sollte. „Anfällig“ sind wir nur für etwas Fremdes, für etwas, was nicht zu uns gehört. Von der „Religion“ aber wird gerade heutzutage mit Recht erwartet, dass so etwas Böses wie der Hass und all das Elend, das er gewalttätig verursacht, *nicht* zu ihr gehören. Was aber ist, wenn sich der Monotheismus der verschiedenen heutigen Weltreligionen von Hause aus mit Hass und Feindschaft auf Andere, die anders glauben und denken, reimt? Wenn er, statt die Wogen des Gegeneinanders der Völker und Kulturen im Zeitalter der Globalisierung zu glätten, mit innerer Logik und aus alter Gewohnheit erst richtig Öl ins Feuer des unter Menschen immer wieder aufflammenden Hasses

gießen *miss*? Dann müssten wir angesichts der Weltprobleme, die wir schon ohne Religion haben, wohl urteilen, dass Monotheismus eine für die Menschheit geradezu verderbliche religiöse Glaubensrichtung sei.

Den Anfangsverdacht, dass Monotheismus nicht nur „anfällig“ für Gewalt sei, sondern dass Gewaltanwendung ihm inhärent ist, begründet schon dieser Begriff: „*Mono-Theismus*“. Er ist seit der Aufklärungszeit gebräuchlich.<sup>1</sup> In dieser Tradition handelt es sich jedoch nicht um eine wertfreie religionsphilosophische Kategorie, die sich einer vergleichenden Betrachtung der Religionen verdankt. Monotheismus meint zwar den Glauben an *einen* Gott im Unterschied zum Polytheismus, dem Vielgötterglauben, aber auch im Unterschied zum „Fetischismus“ der sog. „Naturreligionen“. Doch der Begriff „Theismus“ impliziert zugleich eine bestimmte Wertung des *Verhältnisses des einen Gottes zur Welt*. Er bezeichnet – wenn wir uns an Immanuel Kants Definition halten<sup>2</sup> – den Glauben an den einen personalen Welturheber und Regierer der ganzen Welt. Er versteht den einen Gott also in einem bestimmten *Anspruch* an die Welt, der darin begründet ist, dass sich ihm Alle verdanken. Wenn das so ist, dann ist der Schluss nahe liegend, dass ihn Alle verehren müssen. Das aber hat für das Selbstverständnis derer, die an ihn glauben, die nahe liegende Konsequenz, dass sie Repräsentanten dieses Anspruches an Alle sind und sich in irgendeiner Weise berufen fühlen, diesen Anspruch durchzusetzen.

„Monotheismus“ kann dann eine Herrschaftskategorie werden. Der eine Herrscher im Himmel bestimmt die, die an ihn glauben, zur Durchsetzung seiner Herrschaft auf der Erde mit den Mitteln politischer und militärischer Macht. Wir können diesen Gedanken durchaus auch

in der Geschichte des Christentums antreffen. Erik Peterson hat das in seiner berühmten Studie über den „Monotheismus als politisches Problem“ schön dargestellt.<sup>3</sup> Schon die sog. Apologeten des 2. Jahrhunderts, aber auch der berühmte Origenes, setzten den Glauben an den einen Gott in Beziehung zum *einen* Imperium Romanum. Die Monarchie des Augustus wird zusammen mit dem Auftreten Jesu Christi als Beginn der Erfüllung der Verheißung der Herrschaft des einen Gottes über alle Menschen verstanden. Bestimmend ist dabei allerdings, dass diese Herrschaft eine Herrschaft des Friedens sein soll. Der Vielgötterglaube wird als Ausdruck eines mit der Nationalstaatlichkeit verbundenen Pluralismus bewertet, der zum Krieg Aller gegen Alle führte. „Als dann aber der Herr und Heiland erschien und zugleich mit seiner Ankunft Augustus als der Erste unter den Römern über die Nationalitäten Herr wurde, da löste sich die pluralistische Vielherrschaft auf und Friede erfaßte die ganze Erde“.<sup>4</sup> So lesen wir es in der Kirchengeschichte des Euseb von Cäsarea im 4. Jahrhundert. Kaiser Konstantins Herrschaft wird von Euseb darum als Wiederherstellung der Herrschaft des Augustus interpretiert. Dem einen König im Himmel, dem einen göttlichen Logos und Nomos entspricht das eine Imperium des Friedens mit dem einem Monarchen an der Spitze.<sup>5</sup>

Wenn der Begriff „Monotheismus“ also einen derartigen Zusammenschluss des Glaubens an die Herrschaft des einen Gottes und politisch-militärischer Herrschaft annonciert, dann profiliert er per se diesen Glauben bzw. die Glaubenden als dauerhaft gewaltbereit. Denn natürlich war die Vorstellung von einem Friedensreich, das auf der militärischen Gewalt eines Staates beruht, eine gefährliche Illusion. Sie muss zur Dauerrechtfertigung der Gewalt führen. Dergleichen treffen

wir im Übrigen ja nicht nur in den Religionen an, sondern auch bei Weltanschauungen der Neuzeit, die im Namen nur eines Weltprinzips – sei es der Rasse oder der Klasse – die ganze Welt als ein Eroberungsfeld ansehen. Dass es sich im Falle des christlichen Glaubens bei der Vermischung von göttlicher und weltlicher Herrschaft um einen schweren Missbrauch der christlichen Verkündigung des einen Gottes handelt, wie sie uns z.B. in der Verkündigung Jesu begegnet, ist jedoch unschwer einzusehen. Man braucht nur die Bergpredigt zu lesen. Erik Peterson hat gemeint, dieser Missbrauch habe sich damit „erledigt“, dass das Konzil von Nicäa zur gleichen Zeit, als Euseb die göttliche Herrschaft und die Konstantins ineinander schob, das trinitarische Gottesverständnis formulierte. Das „Geheimnis der Dreieinigkeit“, das „nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur ist“, könne niemals ein Vorbild politischer Herrschaft sein und den Frieden Christi könne kein Kaiser gewähren.<sup>6</sup>

„Erledigt“ hat sich der Missbrauch des Glaubens an den einen Gott damit allerdings nicht. Er gewinnt dadurch immer wieder verführerische Kraft, dass die christliche Religion wie alle Religionen in der von politischer Macht- und damit auch von Gewaltausübung bestimmten Welt leben. Sie werden in solche Herrschaftsweisen verwickelt, sind zu ihrem Schutz auch auf sie angewiesen und stehen darum jederzeit vor der Aufgabe, ihr Verhältnis zu dieser Macht- und Gewaltausübung zu klären. In der Geschichte des Christentums ist dafür durch die grundsätzliche *Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Herrschaft*, die Augustin geschichtsträchtig vollzogen hat, das Feld bereitet worden. Dabei war immer wieder auf Neue zu bestimmen, welchen Einfluss die geistliche auf die weltliche und die weltliche auf die geistliche Herr-

schaft nimmt. Nur zu oft ist das z.B. in der christlichen Missions- aber auch Konfessionsgeschichte (um von den Kreuzzügen zu schweigen) so ausgegangen, dass die weltliche Herrschaft mit ihrem „Schwert“ für die geistliche in Anspruch genommen wurde und umgekehrt.

Aber es hat immer wieder Zeiten gegeben – wie z.B. die Reformationszeit oder (mit einem kräftigen Schubs von außen) die Aufklärungszeit –, in denen sich die christliche Kirche von dieser ihrer Verquickung mit staatlich ausgeübter Gewalt und überhaupt mit Gewaltanwendung zugunsten der Ausbreitung des Glaubens an den einen Gott frei gemacht hat. Wir können die lange Geschichte dieses Freimachens, von deren Früchten auch wir heute im Kirche-Staat-Verhältnis zehren, hier unmöglich erzählen. Sie ist auf christlicher Seite deutlich dadurch motiviert, dass es sich mit der Art und Weise, in welcher der eine Gott *Glauben weckt*, nicht verträgt, mit militärischer oder anderer Gewalt erzwingen zu werden. „*Sine vi humana, sed verbo*“, ohne menschliche Gewalt, allein mit dem Wort kann der Glaube geweckt werden, steht in den Lutherischen Bekenntnisschriften.<sup>7</sup>

Anders verhält es sich dagegen dort, wo eine Religion ein *theokratisches* Staatsverständnis entwickelt und wo militärische sowie andere Gewaltanwendung gegen anders Glaubende geradezu als Auftrag des einen Gottes verstanden wird. Das ist z.B. in der Geschichte des Islam bis heute zweifellos der Fall. Die Frage, ob *diese* Religion „anfällig“ ist für Gewalt greift darum irgendwie daneben. Denn in ihrer Glaubensgrundlage, dem Koran, wird die Gewalt gegen anders Glaubende eindeutig gerechtfertigt.<sup>8</sup> Zwar steht auch im Koran, dass es in der Religion keinen Zwang geben dürfe (Sure 2, 256). Die innerislamischen Bemühungen gerade heute, die den Islam auf dieser Grundlage als

eine Religion des Friedens profilieren wollen, verdienen darum alle Beachtung. Aber das Gebot Gottes zum Dschihad und die daraus folgende Aufteilung der Welt in ein „Islamgebiet“ und ein „Kriegsgebiet“ bleiben doch in dieser Religion ein starker Faktor von beunruhigender Qualität für die Weltgemeinschaft von heute.

Auch das alles kann ich hier nicht darstellen. Im Horizont unserer Frage ist jedoch von Interesse, ob die Inanspruchnahme von Gewalt durch diese Religion nun darin begründet ist, dass Allah als *ein* Gott geglaubt wird, oder ob sich das Gebot zum Dschihad nicht vielmehr besonderen geschichtlichen Umständen verdankt, wie dem Kampf Muhammads um den Zugang zu den heiligen Stätten in Mekka. Ich kann das als christlicher Theologe unmöglich für eine andere Religion entscheiden wollen. Ich finde es auch nicht hilfreich, wenn z.B. Jürgen Moltmann jüngst den Islam als einen „dualistischen Kampfmonotheismus“ charakterisiert hat, der ein gutes gegen ein böses Prinzip durchsetzen muss.<sup>9</sup> Eine solche Charakterisierung von außen würdigt nicht die Differenzierungen, zu denen die in der Tat schwierigen Verfahren einer vorkritischen Koranauslegung in Hinblick auf das Gewaltproblem fähig sind. Eine friedliche Art und Weise des Dschihad und die Praxis eines gewaltlosen Verhältnisses zu Menschen anderer Religionen liegt jedenfalls auch in den Möglichkeiten dieser Religion, die ja Allah nicht nur als einen übermächtigen Herrscher, sondern auch als *Schöpfer* und als barmherzigen kennt. Der Islam heute ist von seiner monotheistischen Ausrichtung her durchaus eine Religion in Bewegung, ja er war das – wie aller sog. Monotheismus – schon immer.

Erst recht wäre es eine grobe Simplifizierung, jeden Glauben an einen Gott

als *Einem* per se mit der Rechtfertigung weltlicher Macht- und Gewaltausübung zum Nutzen der Ausbreitung einer Religion in einen Topf zu werfen. Entscheidend ist vielmehr, ob das „Monon“, von dem der sog. Monotheismus redet – der eine Gott also – einen solchen Zusammenschluss des Glaubens an ihn und seiner politischen, militärischen und sonstwie auf Zwang beruhenden Verbreitung überhaupt verträgt. Diese Frage aber kann man nicht in abstracto beantworten, sondern nur so, dass man nach dem *Profil des einen Gottes* in der je konkreten Religion fragt. Da aber zeigt sich, dass dieses Profil in den verschiedenen Religionen so verschieden geartet ist, dass es mit dem Begriff „Monotheismus“ überhaupt nicht erfasst werden kann. In dieser Hinsicht hat Jürgen Moltmann Recht, wenn er „Monotheismus“ einen untauglichen Sammelbegriff für verschiedene Religionen nennt. „Kein Monotheismus gleicht dem anderen.“<sup>10</sup> Das zeigt sich schon daran, dass das, was der eine Gott sei, *zwischen* den verschiedenen sog. „monotheistischen“ Religionen höchst umstritten ist. Der Koran wirft dem Christentum z.B. wegen der Trinitätslehre einen Vielgötterglauben vor. Das Christentum kann sog. inclusive monotheistische Religionen (etwa der asiatischen Welt), welche Götter als Manifestationen des einen Gottes oder des Göttlichen verstehen, nicht mit seinem Glauben an den einen Gott vereinen. In dieser Abgrenzung der verschiedenen Monotheismen voneinander steckt aber dennoch ein Problem, das tiefer liegt, als auf der Oberfläche der faktischen Inanspruchnahme von politisch-militärischer Gewalt in den sog. „monotheistischen Religionen“ sichtbar wird. Bei dieser Inanspruchnahme wirken in der Realität viele Faktoren der geschichtlichen Existenz einer Religion mit. Die Frage aber, ob das „Monon“ in den verschiedenen Reli-

gionen mit seiner Ausschließlichkeit nicht „anfällig“ dafür macht, solche Situationen zugunsten seiner gewaltsamen Durchsetzung zu nutzen, bleibt selbst dann, wenn dieses „Monon“ gar nichts äußerlich Gewalttätiges ist.

## II. Monotheismus in der Kritik

Wir haben uns – veranlasst durch unsere Frage – zunächst einer Dimension faktisch auftretender „monotheistischer“ Religionen zugewandt, die nicht erst seit heute mit Recht Rückfragen im Hinblick auf die humane Qualität solcher Religionen wachruft. Religionen, die im Traditionszusammenhang mit dem jüdischen Glauben an den einen Gott stehen (das Christentum, der Islam, in gewisser Weise auch die Sikhs), haben aber auch noch eine andere Seite, die von *weltgeschichtlicher Bedeutung* für das ist, was wir heute „Humanität“ nennen. Sie liegt darin, dass der Monotheismus dieser Art die „Entgötterung“ der Welt zur Folge hatte. Der Glaube an den einen Gott ist Glaube an einen außerweltlichen, *transzendenten* Gott. Er negiert darum, dass die Welt von einer Vielzahl von göttlichen, numinosen Kräften magisch durchwaltet sei, von denen Menschen in ihrem Weltverhalten abhängig sind. Mehr noch, er bestreitet, dass solche Kräfte und Mächte überhaupt Götter sind. Es mag sein, dass er sich in seinen historischen Ursprüngen in Israel noch mit der Verehrung anderer Götter vertrag. Im Sinne des Alten Testaments, in welchen das Neue Testament einstimmt, scheidet das erste Gebot (Ex 20, 2-5; Dt 5, 6-9; vgl. Mk 12, 29-30) jedoch die Verehrung anderer Götter aus, *weil sie keine sind*. Das bedeutet, der eine Gott ist der *einzig* Gott. Keine menschliche Gottesvorstellung darf ihm irgendetwas beimischen, was nicht göttlich ist. Die klassische christliche Gotteslehre hat ihm

darum die Eigenschaften der *singularitas* und *simplicitas* zugeschrieben.

Die vielfältige Welt, auch die Welt mit ihren eigenen Geheimnissen, ist demgegenüber *nichts als Welt*. In ihr können sich Menschen als *freie* Menschen bewegen, ohne von göttlichen, dämonischen oder guten Mächten gefesselt zu sein. Sie können ihr Verstand und ihre Vernunft zuwenden. Sie können sich für sie selbst verantwortlich wissen. Ja, sie können ihr eigenes Dasein in dieser Welt als Sache ihrer Selbstverantwortung begreifen. Natürlich ist darunter die Selbstverantwortung *vor Gott* zu verstehen. Aber gerade in der Gottesbeziehung werden sie zu den „ersten frei Gelassenen der Schöpfung“ (Johann Gottfried Herder). Jede Geschichtsklitterung des Werdens der Neuzeit angesichts vielfältiger historischer Prozesse, wozu vor allem die Begegnung dieses „Monotheismus“ mit dem Geist der griechischen Antike auf dem Boden des Christentums gehört, verbietet sich von selbst. Aber die These, dass der Monotheismus dieser Art den Boden für das Entstehen eines Menschenverständnisses der Freiheit und für die wissenschaftliche Erforschung der Welt bereitet hat, dürfte mit Gründen vertretbar sein.

Es hat darum zunächst auch gar nichts Arrogantes an sich, wenn diejenige christliche Theologie, die sich dem Geist des Entstehens der Neuzeit verpflichtet weiß, die „ausschließende Vortrefflichkeit des Christentums“ damit begründet hat, dass es in der Abhängigkeit von dem einen Gott eine *Religion der Freiheit* ist.<sup>11</sup> Sie verunreinigt die Gottesvorstellung nicht durch „Sinnliches“ und ermöglicht einen freien wissenschaftlichen und ethischen Umgang mit der Welt. Eine Rückentwicklung des christlichen Monotheismus zum Polytheismus oder zu anderen Formen des Monotheismus, die noch einzelnen Momenten des Polytheismus verhaftet zu sein

scheinen, gilt von daher als ausgeschlossen. Monotheismus repräsentiert die „Unumkehrbarkeit“ eines „Schrittes der Religionsgeschichte“, sagt Wolfhart Pannenberg heute.<sup>12</sup>

Doch diese Selbstgewissheit des christlichen Monotheismus ist nicht erst seit heute begleitet von zwei Einwänden. Der *Erste* berührt unser Thema nur mittelbar. Er beklagt, dass die religiöse Konzentration nur auf den einen, außerweltlichen Gott alleine zu einer *Verarmung* religiöser Wahrnehmung führe. Berühmt ist in dieser Hinsicht Friedrich Nietzsches Verspottung des „Monotono-Theismus“: „Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott“<sup>13</sup> – das war für ihn nicht nur ein religiöses Armutszeugnis des Christentums, sondern ein Ausweis der Unterdrückung der freien Entfaltung des vitalen Geistes der Menschheit, die Sanktionierung aller „Feigheiten und Müdigkeiten“.<sup>14</sup> Der *zweite Einwand* aber betrifft unser Thema direkt. Er moniert den absoluten *Wahrheitsanspruch*, der auch mit dieser Form des Monotheismus verbunden ist. Monotheismus gilt ihm als *strukturell* religiös intolerant. Er passt darum nicht zu einer Zeit und Gesellschaft des weltanschaulichen und religiösen Pluralismus, die nur relative Wahrheiten verträgt. Er bleibt darum eine Brutstätte von Fundamentalismen<sup>15</sup>, die – von der Überzeugung ausgehend, die einzig wahre Religion zu sein – mit archaischen „identity markers“ immer wieder die Tendenz entwickeln, den eigenen Glauben mit Brutalitäten des Urteilens über andere Wahrheiten und in der Konsequenz dessen auch mit Gewalt durchzusetzen.

Im Kontext einer solchen Kritik an der Wahrheitsgewissheit, die strukturell zu allen monotheistisch genannten Religionen zu gehören scheint, ist es nicht verwunderlich, dass die Thesen von Jan Assmann über den „Preis des Monotheis-

mus“<sup>16</sup> weit über die Religionswissenschaft und Theologie hinaus Aufmerksamkeit gefunden haben. Für eine Auseinandersetzung mit der historischen Stichhaltigkeit dieser Thesen ist hier nicht der Ort. Sie ist schwierig genug, da es Assmann gar nicht auf ihren exakten historischen Nachweis ankommt, sondern auf eine „symbolische Wahrheit“, die sich in der „Gedächtnisgeschichte“ des Monotheismus findet.<sup>17</sup>

In dieser Gedächtnisgeschichte steht Mose für eine *Unterscheidung* gut, die der Polytheismus, aber auch der Monotheismus Echnatons im Ägypten des 14. vorchristlichen Jahrhunderts<sup>18</sup> nicht gekannt haben sollen. Es ist „die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, zwischen der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube“.<sup>19</sup> Sie ist als eine „Revolution“<sup>20</sup> zu verstehen, die – wie wir selbst schon gesagt haben – etwas grundsätzlich Neues in die Religions- und Weltgeschichte gebracht hat. Das ist die Abwendung vom „Kosmotheismus“, d.h. von der „symbiotischen Eingebundenheit“ des Göttlichen „in Kosmos, Gesellschaft und Schicksal“.<sup>21</sup> Sie hat die schon angesprochene Entgötterung der Welt zur Folge. Sie hat ermöglicht, den Menschen „in Partnerschaft mit dem außerweltlichen, aber weltzugewandten Gott“ als autonomes, bzw. theonomes *Individuum* zu verstehen.<sup>22</sup> Darin ist auch beschlossen: „Der Monotheismus hat den Menschen zur moralischen Verantwortung befreit.“<sup>23</sup> Er ist aus diesen Gründen mit Sigmund Freud als ein „Fortschritt in der Geistigkeit“ zu beurteilen.<sup>24</sup>

Der Preis dieses Gewinns aber ist hoch. Er bestehe in „*Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung*“.<sup>25</sup> Im *Glauben*, das heißt nach Assmann im „Für-wahr-Halten“<sup>26</sup> einer

absoluten Wahrheit, die der Polytheismus nicht kannte, ist für den Monotheismus der Hass und damit die „inhärente Gewalttätigkeit“<sup>27</sup> zunächst gegen die „Heiden“, dann aber gegen jede Art „falschen“ Glaubens außerhalb und innerhalb der eigenen Religion charakteristisch. Die alttestamentliche Darstellung seiner Durchsetzung „in einer Folge von Massakern“<sup>28</sup> (die in Wirklichkeit gar nicht stattgefunden haben) hat in dieser Hinsicht signifikante Bedeutung. Sie ist eine Enthüllung der dem Monotheismus „innewohnenden Kraft zur Negation, der antagonistischen Energie, die die Unterscheidung zwischen wahr und falsch und das Prinzip des ‚tertium non datur‘ in eine Sphäre hineinträgt, in der es vorher nicht zu Hause, ja gar nicht denkbar gewesen war, die Sphäre des Heiligen, der Gottesvorstellungen, der Religion.“<sup>29</sup> Monotheismus ist deshalb als „Gegenreligion“ zu verstehen.<sup>30</sup> In der Geschichte des Judentums führt ihr Prinzip des einen außerweltlichen Gottes zur „Selbstausgrenzung“ gegenüber der religiösen Umwelt. Im Christentum und im Islam aber ist dieses Prinzip die Triebkraft der „Fremd- ausgrenzung“, wie sie durch „das christliche Missions- oder islamische Unterwerfungsgebot“ repräsentiert wird.<sup>31</sup> „Nun wird alles ausgegrenzt“, was sich der Einladung zum wahren Glauben „verweigert“.<sup>32</sup>

Wie das Heilmittel gegen diese Krankheit aussehen soll, bleibt bei Assmann allerdings ziemlich undeutlich. Auf der einen Seite sieht er selbst, dass wir die „mosaische Unterscheidung“ in ihrer weitläufigen Bedeutung nicht mehr rückgängig machen können. Hinter den Monotheismus will er nicht zurück und für den Atheismus, der als Weltanschauung auch eine absolute Wahrheit behauptet, plädiert er nicht. Eine solche Rückkehr zum Polytheismus käme im Übrigen ja

auch einer Zerstörung unseres auf die Wissenschaft angewiesenen Weltverständnisses und der Negation des Gedankens der Menschenwürde gleich, die auf der Anerkennung der Freiheit des Menschen beruht. Assmann fordert darum mit einem Begriff von Jürgen Habermas eine „diskursive Verflüssigung“ dieser Unterscheidung. Dazu gehört als Erstes, dass wir diese Unterscheidung „nicht mehr auf ein für alle mal festgeschriebene Offenbarungen gründen können“, d.h. „nicht mehr auf absolute, sondern nur noch auf relative, d.h. ‚lebensdienliche‘ Wahrheiten“.<sup>33</sup>

In der Tat ist es richtig, dass zum Selbstverständnis des Monotheismus im geschilderten Sinne die Berufung auf eine *Offenbarung* Gottes gehört. Der Glaube an den einzigen Gott versteht sich selbst nicht als ein Produkt der religiösen Imaginationskraft von Menschen. Er verdankt sich bestimmten geschichtlichen Erfahrungen, in denen sich Gott Menschen *im Voraus* zu allen menschlichen Götterproduktionen erschlossen hat. Diesen Glauben unter dem Gesichtspunkt des Zweckdienlichen aushandeln zu wollen, würde ihn darum als ihn selbst zugrunde richten. Das bedeutet aber auch: Diejenigen, die ihn vertreten und verbreiten, können den Gott, an den sie glauben, nicht in ihre Regie und ihren Besitz nehmen. Sie sind seiner nicht mächtig. Er bleibt gerade ihnen selbst voraus. Er kann *nur im Unterschied zu dem*, was sie daraus machen, bezeugt werden.

Der Monotheismus, der sich auf Gottes Offenbarung beruft, hat aus diesem Grunde eine Möglichkeit, mit der eine Kritik wie die hier vorgetragene überhaupt nicht rechnet. Das ist die Möglichkeit religiöser *Selbstkritik*. Die Christentumsgeschichte ist zu allen Zeiten voll davon, obwohl einige Großereignisse solcher Selbstkritik herausragen, wie wiederum

die Reformation des 16. Jahrhunderts und der Prozess der Aufklärung. Im vorigen Jahrhundert hat Karl Barth gerade im Blick auf die *christliche Religion* (nicht zuerst im Blick auf die Anderen) die Aussage gewagt, dass Religion die „Angelegenheit des *gottlosen Menschen*“ sei.<sup>34</sup> Er hatte dabei angesichts des nationalsozialistischen Griffs nach dem einen Gott unter Berufung auf eine Offenbarung Gottes in „Hitler“ und im Deutschen Volke gerade das im Blick, was Assmann „Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung“ nennt. Es kann irgendetwas mit der Optik nicht stimmen, wenn im Zuge der Kritik am offenbarungsbezogenen Monotheismus ausgerechnet diese Theologie zum Popanz eines ausgrenzenden Monotheismus gemacht wird.<sup>35</sup> Wachheit zur *Kritik der eigenen Religion* und damit die Kritik an der Gewalt – das sage ich jetzt vom Boden des Christentums aus – liegt in der Linie des *religionskritischen Wesens* monotheistischer Religionen überhaupt. Und diese Wachheit ist nötig.

Denn die besondere Pointe von Assmanns Theorie ist die „psychohistorische“, von Sigmund Freud inspirierte Annahme, dass der „Kosmotheismus“ in verdrängter Weise im Umkreis von monotheistischen Religionen gegenwärtig ist und deshalb immer wieder hervorbricht.<sup>36</sup> Die Beispiele, die dafür angeführt werden, gehören in den Umkreis des religiösen Unbehagens am Monotheismus, auf das wir schon im 19. Jahrhundert trafen und das heute gerne die „Wiederentdeckung des Religiösen“ genannt wird. Es handelt sich um eine wilde Mischung: „Anthroposophie, Haeckels Monistenbund“ und die „Münchener Kosmiker“, „Spinozismus“, „Pantheismus“ und der „Wicca-Kult“, aber auch „verschiedene New-Age-Religionen“ sowie der „nationalsozialistische Paganismus“ und „Hitlers Gott“.<sup>37</sup> Man könnte diese Reihe von Paganismen, die

heute im religiösen wie im säkularen Umfeld auftreten, aber im Grunde beliebig erweitern. Die christliche Theologie kennt für das Auftreten von dergleichen zwar noch ganz andere Gründe als die „Psychohistorie“. Aber das mag hier auf sich beruhen. Klar ist, dass der, der sich hier mit dem Kriterium eines relativ „Lebensdienlichen“ hindurchfinden will, in einem ganzen Meer von Irrationalismus und von Gewalt, die er – „Hitlers Gott“ ist des Zeuge – ohne Zweifel gebiert, unterzugehen droht. Denn wer sagt uns, was „wahrhaft lebensdienlich“ ist? Um des Anliegens der Humanität unserer Gesellschaft willen ist die Unterscheidung von „wahr und falsch“, von „Wissen und Unwissenheit“, von Glaube und Aberglaube hier dringender erforderlich denn je. Die christliche Kirche wird das Ereignis Wahrheit, von dem sie zu reden hat, darum nicht in das Prokrustesbett der Alternative „absolut – relativ“ stecken lassen, die *auf beiden Seiten* „anfällig“ für Gewalt macht.

### III. Der Glaube an den einen Gott und die Atmosphäre der Freiheit

Die kritische Sichtung der Faktoren, welche sog. monotheistische Religionen in der Vergangenheit „anfällig“ für ein gewaltsames Vertreten ihres Glaubens gemacht haben, ist eine Sache. Sie ist wichtig, um sensibel für die Situationen zu sein, die solchen Missbrauch des Glaubens an den einen Gott auslösen. Bei der Frage, die uns hier beschäftigt, aber geht es eigentlich um die *Zukunft*. Unter der Voraussetzung, dass diese Religionen im Grundsatz zur Selbstkritik fähig sind und bleiben, bekommt unsere Frage dann einen wesentlich anderen Akzent. Eigentlich wichtig ist heute, welche Bedeutung die weltweit verbreiteten monotheistischen Religionen, die sich doch in so vielen Glaubensüberzeugungen berühren, für

die *Abwendung von Gewalt* in den Beziehungen der Völker gewinnen können. Diese Frage ist weitläufig, weil Gewalt in der globalisierten Welt ja nicht nur Waffengewalt meint, sondern auch wirtschaftliche und kulturelle Macht, die von den Völkern, die darunter zu leiden haben, als Gewalt identifiziert wird. Alle Religionen sind heutzutage aktiv oder passiv, tätig oder leidend irgendwie in diese Situation verwickelt.

Der Glaube an den einen welttranszendenten Gott gibt ihnen nun aber grundsätzlich die Möglichkeit, sich von dem Gewaltpotenzial, das in einer solchen Situation durch die Gegensätzlichkeit der Interessen steckt, nicht mitreißen zu lassen. Hierin liegt die Möglichkeit, ein *Gegenmodell* zu dem Modell von der inhärenten Gewaltsamkeit des Monotheismus zu entwerfen. In ihm könnten monotheistischen Religionen „inhaerente“ Eigentümlichkeiten zur Entfaltung gebracht werden, die bei aller Unterschiedlichkeit dieser Religionen der physischen wie der geistigen Gewalt zwischen ihnen das Wasser abgraben. Natürlich werden diese Eigentümlichkeiten von mir hier vom Boden des Christentums aus gesichtet. Denn es hat keinen Sinn, dergleichen von einem Standpunkt über den Religionen namhaft zu machen, auf dem sich keine konkrete Religion befindet. Es handelt sich um *Fragen*, die vom Christentum an die anderen sog. monotheistischen Religionen gestellt werden, damit sie selbst prüfen, ob sie sich auf solche Fragen einlassen können oder ob sie ganz anders fragen würden. In Kürze geht es dabei um fünf Sachverhalte, durch die das, was wir über das *selbstkritische Wesen* monotheistischen Glaubens sagten, weitere Präzisierungen erfährt.

(1) Wo immer an den einen welttranszendenten Gott geglaubt wird, ereignet sich

bei Menschen faktisch eine *Distanzierung* von der Situation, in der sie sich in der Welt befinden. Assmann hat sich von einer schlechten theologischen Tradition beraten lassen, wenn er den Glauben an Gott als ein „Für-wahr-Halten“ bezeichnet. Dann ist er nichts weiter als ein Ersatz für mangelnde Erkenntnis, der (wie Immanuel Kant das verstanden hat) bloß eine „subjektive“ Gewissheit ausdrückt, aber „objektiv unzureichend“ ist.<sup>38</sup> Wäre das der Glaube, dann wäre er im Versteifen auf die eigene, unbeweisbare Überzeugung eines Menschen in seinem Element. Er wäre im Grunde eine Zwangsvorstellung, die tatsächlich dazu neigt, entweder sich selbst von Anderen, welche diese Vorstellung nicht haben, auszugrenzen oder alles daran setzt, sie in diese Vorstellung zu pressen.

Der Glaube, wie ihn nicht nur das Christentum versteht, ist dagegen *personales Vertrauen* auf einen Anderen. Vertrauen zu einem Anderen ist aber wie die Liebe oder die Freude kein Versteifen auf sich selbst und die eigenen Überzeugungen. Im Vertrauen auf einen Anderen lassen Menschen sich selbst los und leben aus dem, der ihr Vertrauen weckt. Als „außer sich sein“ des Menschen (*extra se esse*) hat Martin Luther den Glauben darum mit Recht beschrieben.<sup>39</sup> Er sei „Ekstase“, hat Paul Tillich das übersetzt.<sup>40</sup> Er *befreit* Menschen vom Fixiertsein auf sich selbst. Er konzentriert sie auf das Wohltun eines Anderen. Er ist Offenheit für Gott. Das bedeutet aber, wenn es zum Glauben an Gott kommen soll, kann das niemals erzwungen werden. Wenn von diesem Glauben zu Anderen geredet wird, kann ein Unterschied zwischen dem gemacht werden, wie dieser Glaube sich in den eigenen Überzeugungen von Gott, von der Frömmigkeit, vom ethischen Verhalten niederschlägt und *Gott selbst* in der Freiheit seiner Zuwendung. In diesem Unter-

scheiden kann auch das Begegnen der Religionen einen Horizont der Öffnung für die Respektierung der Glaubenserfahrung der Anderen bekommen.

(2) Diesem Gesichtspunkt ordnet sich das zweite zu. Er knüpft an den schon hervorgehobenen Sachverhalt an, dass sich der Glaube an den Gott in monotheistischen Religionen auf eine *Offenbarung* Gottes beruft. Das begründet die Überzeugung, dass dieser Glaube nichts ist, was Menschen aus sich selbst hervorgebracht haben. Daraus folgt aber nicht, dass Offenbarungserfahrung für sich und als solche dazu dränge, sie undundsam zu verbreiten. Dagegen spricht der innere Charakter göttlicher Offenbarung. In allen sog. monotheistischen Religionen wird die originale Offenbarung niemals als ein göttlicher Überfall mit wütiger Transzendenz beschrieben, der Menschen überrollt und zwingt. Man kann das daran bemerken, dass Gott schon in Israels Ursprungserfahrung seiner Offenbarung der verborgene, unsichtbare Gott bleibt.<sup>41</sup> Er hält sich also in seiner Offenbarung mit dem direkten Erweis seiner Göttlichkeit zurück. Das könnte kein Mensch ertragen. Er geht Menschen, so können wir auch sagen, *vorsichtig* an, damit sie mit neuem Mut auf ihr Leben in den Zwangslagen, die Menschen verschulden, zurück kommen können.

Es ist nicht ausgeschlossen, dieses vorsichtige Verhalten Gottes bei seiner Offenbarung im Anschluss an Martin Luther die *Toleranz* Gottes zu nennen.<sup>42</sup> Denn es impliziert ja auch, dass der vorsichtige Gott Menschen in ihrer Abwendung von ihm und in allem, was sie anrichten, *erträgt*, wenn der Glaube sich bei ihnen nicht einstellt oder sich wieder verflüchtigt, indem sie auf ihre Welt zurückkommen. Die Offenbarung des einen Gottes vollzieht sich also geduldig.<sup>43</sup> „Gewaltsamkeit“ ist ihr

auf keinen Fall „inhärent“. Darum stiftet sie als solche Menschen keinesfalls dazu an, ihrerseits die göttliche Vorsicht mit menschlicher Gewaltsamkeit bei ihrer Verbreitung außer Kraft zu setzen. Im Neuen Testament kommt das am prononciertesten darin zum Ausdruck, dass Paulus die Botschaft von Gott in Jesus Christus als *Bitte* an die vorträgt, die nicht an ihn glauben (2. Kor 5, 20). Seine ganze Praxis der sog. Heidenmission hat sich so vollzogen. Ist es nicht grundsätzlich möglich, dass alle sog. monotheistischen Religionen zu anders glaubenden Menschen von Gott in dem Gestus der Bitte reden?

(3) Welcher Art ein Monotheismus ist, entscheidet sich vorzüglich daran, *wie* der eine Gott verstanden wird. Wir haben das schon gestreift. Das Problem der biblischen Überlieferung und dann auch des Judentums, des Christentums und des Islam ist aber, dass hier immer gewissermaßen zwei Reihen des Gottesverständnisses anzutreffen sind. Der herrschliche, überlegene, eifernde, zornige Gott einerseits und der sich erbarmende, sich zuwendende, liebende Gott auf der anderen Seite. Die Geschichte der christlichen Gotteslehre ist voll von Bemühungen, beides in das rechte Verhältnis zu setzen und das ist in anderen monotheistischen Religionen auch der Fall. Es kann sich dabei die Waage nach der einen oder nach der anderen Seite neigen. Dominiert das Herrschaftliche, dann bekommt auch das Gebot, diesen Gott zu bezeugen, *gesetzliche* und insofern tatsächlich zwingende Züge, besonders wenn das Gebot mit bestimmten Verhaltensanweisungen für Menschen verbunden ist. Dann reicht schon der Gehorsam gegenüber dem Gebot bestimmter religiöser Übungen, um im rechten Verhältnis zu ihm zu sein. Dominiert das Verständnis der Liebe, dann wird dieses Gebot in der Weise eines

*Angebots* an Menschen wahrgenommen, dem ein *personales Gottesverhältnis* des Vertrauens auf seine unendliche Güte zugrunde liegt. Beide Tendenzen liegen in sog. monotheistischen Religionen immer im Streit, der letztlich im Gottesverständnis begründet ist. Sie begegnen sich darum gewissermaßen alle mit einem *sie selbst* immer aufs Neue bewegendem *Problem*. Ich getraue mich zu sagen: Es gibt so etwas wie das Leiden an der Unverstehbarkeit Gottes in allen sog. monotheistischen Religionen, das zugunsten einer der beiden Tendenzen auf Zeit überspielt werden kann und das in der Begegnung miteinander in der Regel auch überspielt zu werden pflegt. Es zugeben, heißt, zu *gemeinsam Fragenden* zu werden. Wer aber *gemeinsam fragt*, der ist ferne von Gedanken an Gewalt.

(4) In einer bedeutsamen Glaubensüberzeugung stimmen alle monotheistischen Religionen des Typs, den wir hier im Blick haben, überein. Sie verstehen Gott als *Schöpfer*, die Welt als *Schöpfung* und die Menschen als *Gottes Geschöpfe*. Merkwürdigerweise hat Assmann bei seiner Konstruktion des inhärent gewaltsamen Monotheismus diesem Sachverhalt gar keine Beachtung geschenkt. Denn er bedeutet ja, dass jeder Mensch der Bejahung und Achtung Gottes schon würdig ist, ehe er sich irgendeiner Religion zuwendet. Sog. monotheistische Religionen kennen sozusagen einen *Vorlauf an göttlicher Wertschätzung* jedes Menschen, weshalb im Umkreis ihres geschichtlichen Einflusses im westlichen Christentum auch der Gedanke der Menschenwürde und der Menschenrechte entstehen konnte. Sie vermögen deshalb danach zu fragen, ob sich *Zeichen* der Geschöpflichkeit des Menschen nicht auch bei Menschen mit einer anderen, nicht-monotheistischen Religion bemerkbar machen, die mit ihrer

Erfahrung des Schöpfers zusammenstimmen. *Hass* auf Menschen kann sie im Glauben an den Schöpfer jedenfalls *nicht* leiten, auch dann nicht, wenn sie – wie in allem Paganismus – die Schöpfung mit dem Schöpfer verwechseln und darum „Gestalten, Mächte und Wahrheiten“ (Barmen 1) dieser Welt wie einen Gott verehren.

(5) Natürlich heben alle diese Eigentümlichkeiten, die mehr oder weniger ausgeprägt zu einer sog. monotheistischen Religion gehören, die unterschiedlichen Wahrheitsgewissheiten nicht auf. Es wird auf Grund dessen nicht zu einem „Religionenmix“ kommen. Es bleiben vielmehr erhebliche Streitpunkte um das, was eine Religion im Unterschied zur anderen als wahre Gottesverehrung praktiziert. Wo es aber um Wahrheit geht, da sind unausgesprochen und ausgesprochen immer auch Negationen der Unwahrheit im Spiele. Ohne diese Differenz wüsste überhaupt niemand, was „Wahrheit“ zu heißen verdient. *Streit* um die Wahrheit zwischen den Religionen ist deshalb gewissermaßen normal. Vollzieht er sich aber in einer Atmosphäre, die durch *Glaubens- und Offenbarungsverständigkeit* charakterisiert ist, in der das Leiden an Gott eingeräumt werden kann und jeder Mensch im Lichte seines Schöpfers steht, dann vollzieht er sich in einer *Atmosphäre der Freiheit*. Dann könnten alle akzeptieren, dass Wahrheit nur in Freiheit gedeiht und nicht in einem Klima der Unwahrheit, für die Unfreiheit und Zwang Indikatoren sind.

Soweit diese fünf den „Monotheismus“ differenzierenden Sachverhalte, die als Fragen verstanden sein wollen. Sie sind in der Begegnung der sog. monotheistischen Religionen gerade angesichts dessen kräftig zur Geltung zu bringen, dass in der gegenwärtigen Weltsituation die Zweifel

stark bleiben, ob diese Religionen im gegenseitigen Verhältnis zum Modell der Gewaltlosigkeit ein umfassendes Zutrauen entwickeln werden. Klar ist nur, dass die Zeiten, in denen sich der Glaube an den einen Gott mit Gewalt Bahn brechen wollte, keine Zukunft haben. Darum gibt es zum Friedenspotenzial, das im Glauben an den einen, einzigen Gott liegt, keine Alternative. Wenn wir das so sagen, dürfen wir aber nicht zuerst auf Andere blicken, die heute ihren einen Gott zu offenkundig mit ihrer eigenen gewaltsamen

Mission kurz schließen. Wir sollten zuerst auf uns selbst sehen, die wir in einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft alle von den späten Segnungen des christlichen Monotheismus zehren, die Anderen auf der Welt als ökonomisch-gewaltsame Negationen ihres Glaubens entgegen schlagen. Eine über dieser Situation schwebende Idylle friedlicher monotheistischer Religionen kann das Modell der Gewaltlosigkeit nicht sein. Es ist aber nötig, Wege zu gehen, auf denen es glaubhaft dargestellt werden kann.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Der Begriff begegnet zum ersten Male im 17. Jahrhundert bei dem Cambridger Platonisten *H. More* (An Explanation of the Grand Mystery of Godlines, London 1660) und wird von *D. Hume* (Natural History of Religion, London 1755) verwendet. Allgemein gebräuchlich wird er aber offensichtlich erst durch die Art und Weise, in der *I. Kant* (Kritik der reinen Vernunft, Werke in 10 Bänden, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 4, 528) von ihm Gebrauch gemacht hat. Er bezeichnet bei Kant das Verfahren, die eine höchste Ursache der Welt durch die spekulative Vernunft zu erschließen. – Zur Geschichte des Begriffs Monotheismus vgl. weiter: *R. Hülsewische*, Art. „Monotheismus“, HWP 6, 1984, 142-146.
- <sup>2</sup> *I. Kant*, Reine Vernunft (Anm. 1), 556.
- <sup>3</sup> *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate, München 1951, 44-105.
- <sup>4</sup> Zitiert bei *E. Peterson*, Monotheismus, a.a.O. (Anm. 3), 89.
- <sup>5</sup> A.a.O. (Anm. 4), 91.
- <sup>6</sup> A.a.O. (Anm. 4), 105.
- <sup>7</sup> CA 28, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (Abk.: BSLK), 41959, 124.
- <sup>8</sup> Vgl. *A. Th. Houry*, Artikel „Heiliger Krieg“, Lexikon des Islam 2, 349-359, und Artikel „Gewalt“ Lexikon des Islam 2, 298-299; außerdem *H. W. Gensichen*, Weltreligionen und Weltfriede, Göttingen 1985, 83-98.
- <sup>9</sup> Vgl. *J. Moltmann*, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, EvTh 62 (2002), 121.
- <sup>10</sup> *J. Moltmann*, Monotheismus (Anm.9), 112.
- <sup>11</sup> Vgl. *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. von Martin Redecker, Berlin/New York 1999, 50.
- <sup>12</sup> *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. I, Göttingen 1988, 187.
- <sup>13</sup> *F. Nietzsche*, Der Antichrist, in: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 6, Berlin/New York 1980, 185.
- <sup>14</sup> Ebd.
- <sup>15</sup> Zum Begriff und zu den Phänomenen des „Fundamentalismus“ vgl. *M. E. Marty/R. S. Appleby* (Ed.), The Fundamentalism Project, 5 Bde., Chicago/London 1991-1995; *K. Kienzler*, Der religiöse Fundamentalismus, München 1996.
- <sup>16</sup> Vgl. *J. Assmann*, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003. In ihm verteidigt Assmann die Thesen, die er schon in „Moses in Ägypten. Entzifferung einer Gedächtnisspur“, München 1998, aufgestellt hatte, gegen Einwände verschiedener Autoren, die im Anhang dieses Buches selbst zu Worte kommen.
- <sup>17</sup> Vgl. *J. Assmann*, Unterscheidung (Anm. 16), a.a.O., 127.
- <sup>18</sup> Vgl. Zum Verhältnis „Echnaton und Mose“ a.a.O. (Anm. 16), 54-59. Echnatons Monotheismus war „inklusiv“, er stellt das „Reifestadium des Polytheismus“ dar, der des Mose ist „exklusiv“.
- <sup>19</sup> A.a.O. (Anm. 16), 12f.
- <sup>20</sup> A.a.O. (Anm. 16), 22.
- <sup>21</sup> A.a.O. (Anm. 16), 62.
- <sup>22</sup> Ebd.
- <sup>23</sup> A.a.O. (Anm. 16), 65.
- <sup>24</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 16), 119.
- <sup>25</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 16), 28-37.
- <sup>26</sup> A.a.O. (Anm. 16), 27.
- <sup>27</sup> A.a.O. (Anm. 16), 37.
- <sup>28</sup> Ebd.
- <sup>29</sup> Ebd.
- <sup>30</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 16), 14.
- <sup>31</sup> A.a.O. (Anm. 16), 31.
- <sup>32</sup> A.a.O. (Anm. 16) 164.

<sup>33</sup> A.a.O. (Anm. 16), 165.

<sup>34</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon <sup>1</sup>1948, 327.

<sup>35</sup> Vgl. J. Assmann, *Unterscheidung* (Anm. 16), 53.

<sup>36</sup> Vgl. das 5. Kapitel über „die psychohistorischen Konsequenzen des Monotheismus“: a.a.O. (Anm. 16), 145-160.

<sup>37</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 16), 106; 164.

<sup>38</sup> Vgl. I. Kant, *Kritik* (Anm. 5), 689.

<sup>39</sup> Vgl. z. B. M. Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“: So lebt nun „eyn Christen mensch ... nit ynn yhm selbs, ... sondern ... durch den glauben fehret er vber sich yn gott“ (WA 7, 38, 6f).

<sup>40</sup> Vgl. P. Tillich, *Sytematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart <sup>3</sup>1956, 135.

<sup>41</sup> „Alle echte Gotteserkenntnis beginnt in Israel mit der Erkenntnis der Verborgenheit Gottes“ (G. v.

Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Gütersloh <sup>10</sup>1993, 391).

<sup>42</sup> Martin Luther hat diesen Begriff in rechtfertigungstheologischem Kontext in sachlich vergleichbarer Weise gebraucht. Vgl. hierzu G. Ebeling, *Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft*, in: T. Rendtorff (Hg.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982, 54-73; bes. 60-66: *Tolerantia Dei bei Luther*. Außerdem vgl. W. Härle, *Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz*, in: C. Schwöbel/D. von Tippelskirch (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i.Br. u.a. 2002, 77-97.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu auch D. von Tippelskirch, *Von göttlicher Geduld und gebotener Toleranz*, in: C. Schwöbel/D. von Tippelskirch (Hg.), *Wurzeln*, 223-225.

## BERICHTE

Werner Thiede, Erlangen / Rothenburg o.T.

### Erlösung plus Selbsterlösung

#### Wie Rudolf Steiner Gnade und Karma verband

Als Rudolf Steiner am 30. März vor 80 Jahren starb, war die von ihm begründete Anthroposophie weder kirchlich noch theologisch ein Thema. Allenfalls unter apologetischem Aspekt bildete sie eine Herausforderung. Das hat sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten doch ein wenig geändert, wie nicht zuletzt die Münchener Habilitationsschrift „Anthroposophie und Christentum“ von Klaus Bannach (1998) illustriert. Diese Entwicklung verdankt sich zum einen dem religionssoziologisch längst analysierten Aufschwung nicht- und randchristlicher Spiritualität im Abendland, an dem christliche Theologie nicht länger schweigend vorüber gehen konnte, und zum andern unserer wachsenden Dialogkultur. So wurde auch Steiners theosophische bzw. anthroposophische Theorie immer öfter Gegenstand theologischer Wahrnehmung und Ge-

sprächsbereitschaft. Protestantische Theologie hat dabei naturgemäß besonders den soteriologischen Aspekt der „Gnade“ im Visier: Inwiefern kommt er bei Steiner zum Tragen?

In dem opulenten Gesamtwerk Rudolf Steiners wird man den Begriff der Gnade weitgehend vermissen. Der Anthroposoph Hellmut Haug, seines Zeichens pensionierter evangelischer Theologe, räumt demgemäß ein: „Daß aber die ‚Gnade‘ ... konstitutiv zum anthroposophischen Erkenntnisweg gehört, ist vielleicht auch für manchen Anthroposophen eine Überraschung.“

Etabliert hatte sich die Anthroposophie Rudolf Steiners als Alternative zur modernen Gestalt der Esoterik, der Theosophie. Bevor Ende 1912 die „Anthroposophische Gesellschaft“ gegründet wurde, war Steiner über zehn Jahre lang Leiter der

deutschen Sektion der „Theosophischen Gesellschaft“ gewesen. Während dieser Zeit hatte er in Absetzung vom Trend dieser internationalen Gesellschaft, aber noch auf ihrem Boden eine explizit „westliche“ *Esoterische Schule* ins Leben gerufen. Sie stellte die Christusgestalt in ihrer Einmaligkeit in den Mittelpunkt, während von der damaligen theosophischen Präsidentin Annie Besant, einer bekennenden Hinduistin, eine Pluralität von messianischen Gestalten angenommen wurde.

Wie war Steiner zu seiner christlichen Sicht gekommen? Immerhin war er getaufter Katholik. Vom christlichen Glauben hatte er sich allerdings deutlich entfernt. Steiner versichert, was er an Geist-Erkenntnis gewonnen habe, sei „aus der Geisteswelt selbst unmittelbar herausgeholt“. Kritische Forschung wird freilich nach irdischen Quellen Ausschau halten müssen. Zu denken ist hier insbesondere an Annie Besants Buch „Esoterisches Christentum“, das zu Beginn der okkulten Laufbahn Steiners erschienen war. In diesem Werk wird erstmals der Ausdruck „kosmischer Christus“ geprägt. Besant, die früher Christin gewesen war und die Kirchenväter studiert hatte, kannte die Bezugnahme des Kirchenvaters Justin auf jene Stelle in Platons „Timaios“ (36 BC), die von dem ans Firmament gezeichneten griechischen Buchstaben Chi, also einer Kreuzesform am Himmel handelte. Justin hatte daher von einer „ersten kosmischen Ausspannung des Logos auf das Weltenkreuz“ gesprochen – und in solcher Ausspannung „eine erste Opfertat des Logos“ entdecken zu können gemeint. Besant wollte es primär bei diesem kosmischen Kreuz belassen; gut hinduistisch relativierte sie die geschichtliche Dimension des Kreuzes. Zwar lehrte auch sie, dass Jesus durch seine Opfer-Tat „ein Christus in ‚voller Gestalt‘ wurde“ und durch Kreuz und Auferstehung „die ganze Welt einen

Schritt höher gefördert“ wurde; aber dies sagte sie unter der esoterischen Voraussetzung, dass derlei Aussagen für „jeden emporsteigenden Christus“ gelten.

Bei Steiner hingegen erhielt der geschichtliche Christus mehr Eigengewicht. Er hatte überlegt: Wenn das kosmische Kreuz wichtig ist, dann muss in Analogie dazu auch die irdische Kreuzigung – eben als geschichtliche Tatsache – ein heilbringendes Mysterium darstellen! Das objektive Heilsereignis des Kreuzes erstreckt sich nach seiner Überzeugung nicht nur auf das Geistige des Menschen, sondern ebenso auf das Materielle des *ganzen* Planeten Erde, auf dem das Blut des Christus geflossen ist. Im Rückblick betont Steiner: „Auf das geistige Gestandehaben vor dem Mysterium von Golgatha in innerster Erkenntnis-Feier kam es bei meiner Seelen-Entwicklung an.“

Die von Steiner entfaltete Deutung des Kreuzesopfers besagt zweierlei. Zum einen: „Dasjenige aber, was die Ursünde ist, die Mutter aller übrigen Sünden, das konnte nur durch die Erlösungstat des Christus aus dem Menschengeschlechte herausgenommen werden“. Insofern lehrt Steiner eine objektive Gnadentat des Gottmenschen, die einer Sündenvergebung jenseits der individuellen Zustimmung des Menschen gleichkommt. Das ist freilich nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite unterstreicht er den Anteil des Menschen am Gnadengeschehen. Der Mensch habe sich „zur Geist-Erkenntnis allmählich durchzuarbeiten“ – und so „zum Sündenfall nach und nach durch die Kraft seines Erkennens ein Ausder-Sünde-sich-Erheben hinzuzufügen, eine Sündenerhebung herauszuarbeiten...“ Der Christus und der zu erlösende Mensch müssen demnach synergistisch zusammenarbeiten.

Von anthroposophischer Seite, namentlich von Hellmut Haug, wird gern versichert,

des Menschen unabdingbares Streben auf seinem Entwicklungsweg habe nicht den Sinn einer „Selbsterlösung“. Das aber trifft auf Steiners Position nur insofern zu, als dieser keine völlige Entbehrlichkeit der Gnade, mithin keine *reine* Selbsterlösung lehrt. Im übrigen ist Haugs These unhaltbar. Lässt doch die deutliche Betonung der Rolle des Menschen im Erlösungsgeschehen die Rede von „Selbsterlösung“ im synergistischen Sinn durchaus als angebracht erscheinen! Und tatsächlich hat Rudolf Steiner diesen Begriff wiederholt für seine Erlösungs- und Gnadenlehre in Anspruch genommen.

So ist nach seiner Überzeugung „das Karma auf der einen Seite eine *Erlösung des Menschen durch sich selbst*, durch sein eigenes Bemühen, durch seinen stufenweisen Aufstieg zur Freiheit im Laufe der Wiederverkörperungen, und andererseits dasjenige, was den Menschen dem Christus annähert“. Das hatte der Theosoph Steiner gesagt, ebenso auch den Satz, der Gedanke von dem erlösenden Gott widerspreche nicht „der Selbsterlösung durch das Karma“. Noch der späte Steiner hat den Begriff mehrfach verwendet: Die „individuellen Sünden finden ihren Ausgleich in dem, was durch Selbsterlösung erreicht werden muß; sie müssen durch Selbsterlösung im Verlaufe des irdischen oder überirdischen Lebens ausgeglichen werden“. Steiner zeigt sich überzeugt: „Die persönliche Sünde ... muß in Selbsterlösung abgetragen werden. Aber ist es dann nicht möglich, bei etwas, was der Mensch durch sich selbst vollbringen soll, ihm dabei zu helfen?“ Hier wird Gnade im Geist der Aufklärung auf Hilfe zur Selbsthilfe reduziert.

Haug weist mit Recht darauf hin, dass Steiner nicht an ein *quantitatives* Verrechnen von Gnade und Leistung im Zusammenwirken von Gott und Mensch denke, wie das in manchen „synergistischen“

Modellen der Fall ist. Es geht Steiner vielmehr um einen klaren Einbezug des freien menschlichen Subjekts beim Zustandekommen des Erlösungsgeschehens. Dieses freie Subjekt bleibt allerdings merkwürdig heteronom im Verhältnis zur Gnade. Was versteht Steiner, wenn er selbst wiederholt und zu verschiedenen Zeiten von „Selbsterlösung“ spricht, unter diesem „Selbst“? Es handelt sich um den mit Gott verbundenen „höheren“ Wesensanteil des Menschen, der durch den Christus-Impuls gekräftigt und für seinen Weg der Einweihung in die geistig-göttliche Welt „befähigt“ wird. Wenn „das Wesentliche im Menschen vom Göttlichen abstammt“ und der Christus das Bewusstsein vom „göttlich-geistigen Wesenskern im menschlichen Innern“ wecken will, dann ist dieser göttliche Kern durch die Gnade des Christus-Impulses zur Selbsterlösung im Stande.

Nach Martin Luther hingegen ist nicht das menschliche Selbst in seinem innersten Wesenskern göttlich – eine derartige „Anthropo-Sophie“ hätte er als schwärmerisch zurückgewiesen. Wohl aber lebt nach seiner Überzeugung der menschliche Geist nicht ohne das Wirken des göttlichen Geistes in ihm; der Mensch ist ständig Gerufener. Erlöst ist das Selbst jedoch erst in der Gemeinschaft mit Christus. Der Glaube an ihn „macht aus dir und Christus quasi eine Person...“ Wenn Luther hier das Wörtchen „quasi“ einschleibt, dann tut er das, um den Unterschied von Substanz- und Liebesmystik anzusprechen. Ganz (liebes-)mystisch kann Luther sagen: „*In ipsa fide Christus adest* – im Glauben selbst ist Christus präsent“. Schon der Apostel Paulus hatte in diesem Sinn gelehrt, dass der Christus Anhängende mit ihm *ein* Geist sei (1. Kor 6,17). In solchen Aussagen geht es nicht um einen göttlichen Wesenskern im Menschen, sondern um die der göttlichen

Liebe verdankte Vereinigung des Gläubenden mit Christus. Nicht Substanz-, sondern Relationsmystik herrscht hier vor. Alles geistliche Wachsen und Fruchtbringen ist dann wiederum nur als Gnade zu verstehen und hat mit Selbsterlösung in keinster Weise zu tun.

Das ist übrigens auch einer der entscheidenden Gründe dafür, dass die Heilige Schrift und die christliche Tradition in ihren breiten Hauptströmen auf so etwas wie den Reinkarnations- und Karmagedanken allemal verzichten konnte. Denn dieses Denken geht allemal mit ausgesprochener Leistungsreligiosität einher. Der evangelische Theologe Klaus von Stieglitz betont: „Ganz unbefangen ist in vielen Texten Steiners von der Selbsterlösung die Rede...“ Von daher unterstreicht er die Gefahr, dass Steiners „Karma-Denken den Menschen unfähig und unwillig macht, die Gnade Gottes in ihrer überwältigenden Fülle anzunehmen“. Das mag als protestantisches Urteil evident sein. Nun war aber Steiner Katholik, und seine Art von Soteriologie erinnert strukturell ein Stück nicht nur an die Spiritualität der Theosophie, sondern auch an die römisch-katholische Gnaden- und Erlösungslehre. Dennoch ist der entscheidende Unterschied immer noch der: Katholischerseits wird bei aller Betonung der durch die Christusgnade wiederhergestellten Freiheit des Menschen im Gegenüber zu Gott diese Freiheit als eine *kreätürliche* verstanden. Bei ihr kommt es darauf an, dass der Mensch in das Gnadengeschehen *einstimmt*. Im Kontext esoterischer Spiritualität hingegen gilt die durchs Christus-Opfer wiederhergestellte Freiheit als die des *göttlichen Wesenskerns* im Menschen. Und dort kommt es darauf an, dass der Mensch neben der Erlösung durch Christus tatsächlich im Blick auf sein individuelles Karma ein Stück „Selbsterlösung“ betreibt.

Der Reinkarnationsglaube verbindet den Gnadengedanken also mit einer Art Arbeitsteilung in Sachen „Erlösung“. Demgegenüber betont römisch-katholischer Glaube die *Gnade* allemal stärker und lässt sie auch *im* Vollbringen guter Werke durchs Geschöpf ganz eindeutig das Entscheidende bleiben. In diesem anders akzentuierten Sinn hat aber Karl Rahner sogar einmal formuliert, dass „der Mensch sich selbst, wenn man so will, erlösen kann“. Reformatorisch geschulte Theologie weist solche Gedanken an Miterlösung, an „Synergismus“ radikal zurück – im Dienst eines radikalen Rechtfertigungs- und Gnadenverständnisses. Dietz Lange erklärt in seiner „Glaubenslehre“ konsequent: „Das Symbol der Reinkarnation relativiert die Radikalität der Forderung Gottes und lässt auch die Liebe Gottes nicht als reine Gnade gelten, denn nicht zufällig sind Reinkarnationsvorstellungen an die Bedingung menschlichen Verdienstes geknüpft.“

Der Umstand, dass der katholische Dogmatiker Karl Rahner Dialogmöglichkeiten mit dem Reinkarnationsdenken gesehen hat, könnte zumindest indirekt damit zusammen gegangen haben, dass gerade der Begriff der Verdienstlichkeit auch im römischen Denken seinen guten dogmatischen Ort hat. Aus der Nicht-Radikalität des Gnadenverständnisses ergibt sich offensichtlich partiell eine gewisse Nähe zwischen römischem und esoterischem Denken. Protestantische Theologie kann in dieser Hinsicht nur – protestieren!

In anderer Hinsicht aber kann sie etwas lernen, und zwar sowohl von der römisch-katholischen Theologie als auch von reinkarnatorischen Systemen. Damit meine ich den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, der in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts weitgehend zu Gunsten einer so genannten Ganztod-

Theologie aufgegeben worden ist. Die Auferstehung der Toten erfolgt demnach aus dem Nichts bzw. rein aus der Erinnerung Gottes. Gerade aus der Perspektive eines radikalen Gnadenverständnisses jedoch sollte Gottes Liebe so groß geschrieben werden, dass sie Kontinuität auch im Tod schenkt. Zu bedenken ist hierbei nicht zuletzt, dass das Neue Testament an genügend Stellen so etwas wie eine Seelenunsterblichkeit lehrt oder vor-

aussetzt: Jesus, Paulus und Johannes sind in dieser Frage gewiss keine Kronzeugen einer Ganztod-Theorie. Nachdem protestantische Theologie ohnehin vorgibt, sich in besonderer Weise an der Heiligen Schrift zu orientieren, hat sie allen Anlass, den Unsterblichkeitsgedanken auf neue Weise positiv zu würdigen. Dass sie dabei nicht auf reinkarnatorische Abwege gerät, dafür wird ihre Verpflichtung auf die Heilige Schrift zweifellos sorgen.

Ronald Hitzler, Dortmund

## Communio (post traditionalis)

### Religiosität in Szenen – Religiöse Szenen?<sup>1</sup>

Laut Matthäus Kapitel 18, Vers 20, findet Gemeinschaft ihren ihre Faktizität überhöhenden Sinn in einem das Miteinander der Beteiligten fokussierenden Issue. Dieses Issue bezeichnen wir dann als ‚*religiös*‘, wenn sich mit ihm die Erwartung oder Erfahrung einer – der Terminologie in Schütz/Luckmann (2003) folgend – ‚großen Transzendenz‘ verbindet. Im Folgenden wollen wir den so verstandenen Spuren des religiös Gemeinschaftlichen bzw. des gemeinschaftlich Religiösen im weiteren und engeren Sinne nachgehen.

Säkularisierung sowie die mannigfaltigen Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse die wir alle – teils intensiv, teils beiläufig – erfahren, führen augenscheinlich zu nachhaltigen Um-Strukturierungen der religiösen Orientierung in Gesellschaften wie der unseren: Viele dieser religiösen Orientierungen bleiben als solche, mit Thomas Luckmann gesprochen: mehr oder weniger ‚unsichtbar‘, andere sind allenfalls an ihren synkretistischen Anleihen erkennbar. Außerdem sind gerade *reli-*

*giöse* Orientierungen zumeist nur noch für denjenigen verbindlich, der sie eben hat. Dazu hin sind sie symptomatischerweise instabil (d.h. sie gelten auch für den, der sie hat, oft nur für bestimmte Lebensphasen, unter bestimmten Umständen oder sogar nur in besonderen Situationen). Und schließlich sind sie oft auch nicht mehr in einem umfassenden Wertekosmos, ja vielfach nicht einmal mehr in tradierten Konsensgefügen verankert.

Das hat nicht zum wenigsten damit zu tun, dass die Vergemeinschaftungsangebote herkömmlicher Religionsagenturen dem steigenden Bedarf nach individualisierter sozialer Geborgenheit immer weniger gerecht werden.<sup>2</sup> Infolgedessen ist an die Stelle *eines* ordnungsstiftenden „himmlischen Großbaldachins“ (Soeffner) eine Vielfalt ritueller Orientierungen, und mythischer bzw. mythifizierter Symbolwelten getreten, die von freizeitspiritistischen Zirkeln über charismatisch-evangelikale und fundamentalistische Bewegungen bis hin zum hermetischen Charakter

von Sekten reichen, und die zumeist synkretistisch organisiert sind. Insbesondere aber entwickeln, verstetigen und vermehren sich *solche* neuartigen Vergemeinschaftungsformen, deren wesentlichstes Kennzeichen darin besteht, dass sie auf der *Verführung* prinzipiell hochgradig individualitätsbedachter Einzelner zur habituellen, intellektuellen, affektuellen und vor allem zur ästhetischen Gesinnungsgenossenschaft basieren.

Der hierfür von uns verwandte Begriff der ‚Szenen‘ verweist auf Gesellungsgebilde, die *nicht* aus vorgängigen gemeinsamen Lebenslagen oder Standesinteressen der daran Teilhabenden heraus entstehen, die einen signifikant *geringen* Verbindlichkeitsgrad und Verpflichtungscharakter aufweisen, die *nicht* prinzipiell selektiv und exkludierend strukturiert und auch nicht auf exklusive Teilhabe hin angelegt sind, die aber gleichwohl als symbolisch markierte, vergemeinschaftende Erlebnis- und Selbststilisierungsräume fungieren. Wesentlich für die Bestimmung von Szenen ist darüber hinaus, dass sie Gesellungsgebilde von Akteuren sind, welche – und das *unterscheidet* Szenen auch signifikant von Lebensstilformationen – sich *selber* als zugehörig zu einer oder verschiedenen Szenen begreifen.

In Szenen, die sich generell durch fehlende oder zumindest sehr ‚niedrige‘ Ein- und Austrittsschwellen und durch symptomatisch ‚schwache‘ Sanktionspotentiale auszeichnen, suchen Menschen das, was sie eben *auch* in Kirchen immer seltener finden: Verbündete für *ihre* Interessen, Kumpane für *ihre* Neigungen, Partner *ihrer* Projekte, Komplementäre *ihrer* Leidenschaften, Freunde *ihrer* Gesinnung. Die Chancen, in Szenen Gleichgesinnte zu finden, sind signifikant hoch, denn Szenen sind thematisch *fokussiert*. Jede Szene hat ihr ‚Thema‘, auf das hin die Aktivitäten der Szenegänger ausgerichtet

sind – gepaart in der Regel mit einer mehr oder minder *diffusen* Weltanschauung.

Interessanterweise scheinen nun gerade Szenen sich als ‚ausgezeichnete‘ Orte nicht nur quasi-religiöser Sinnproduktionen und Sinndistributionen (im Sinne von Thomas Luckmann und Hubert Knoblauch), sondern auch der Zitation und Applikation religiöser Traditionen im engeren Sinne zu erweisen: Die Anfang der neunzehnhundertneunziger Jahre in Hamburg erstmals in Erscheinung getretenen „Jesus Freaks“ etwa, um hierfür wenigstens *ein* Beispiel anzuführen, verdeutlichen bereits in ihrer Selbstbezeichnung einen Bezug zum christlichen Glauben, wollen *ih*r Christ-Sein jedoch *außerhalb* überkommener kirchlicher Strukturen praktizieren, weil sie diese Strukturen als „glaubensfeindlich“ ansehen. „Jesus Freaks“ sind also durchaus ‚sichtbar‘ religiös, allerdings geprägt eben durch eine traditionskritische Haltung, aus der heraus sie klerikalreligiöse Rituale (wie Liturgie und Gottesdienst) und das überkommene kirchenbürgerliche Gemeindeleben in Frage stellen und eine alternative Idee von Gemeinschaft propagieren, die zum einen ein niedrighschwelliges Angebot für Gleichgesinnte – die thematische Fokussierung auf Jesus ohne Glaubensbekenntnis und Mitgliedschaft – bilden und zum anderen die Bestätigung für eine besondere spirituelle Erfahrung vermitteln soll.

Jenseits dieses konkreten, und nahe liegenden, Beispiels betrachten wir – mit Winfried Gebhardt – Szenen auch *insgesamt* als eine der neuen, empirisch zu erkundenden Sozialformen von Religion – und zwar paradoxerweise nicht obwohl, sondern *weil* es ihnen grosso modo an sozusagen ‚heiliger Substanz‘ mangelt. Anders ausgedrückt: Diese posttraditionalen Gemeinschaften bilden sich, anders als Traditionsgemeinschaften, *nicht* um ein (wie auch immer) als ‚heilig‘ verstandenes

Zentrum herum aus, sondern ‚lediglich‘ um *Rituale* und *Symbole* der Heiligung. Und da sie dergestalt lediglich als kollektive ‚Gefäße‘ je bestimmter Ideen individueller Sinn-Suche fungieren, kann in ihnen ‚eigentlich‘ jeder seine eigene Spiritualität pflegen, seine je subjektive mentale Bereitschaft bzw. Befähigung zum Erleben besonderer Zustände und außergewöhnlicher Widerfahrungen als – wie auch immer konnotierte – ‚große Transzendenzen‘. Allerdings resultiert daraus das Problem, dass der religiöse Eigen-Sinn eines jeden zu *jedem anderen* Eigen-Sinn, in einem – mitunter diametralen – Gegensatz steht, sofern es nicht gelingt, diese Eigen-Sinnigkeiten im Dritten ‚aufzuheben‘ – in jenem Dritten, das in seiner säkularen Form eben als das Konsensuell-Sozietäre erscheint, in seiner sakralen Form aber als das Göttlich-Numinose.

Nun gab und gibt es in Gesellschaften *normalerweise* ja kanonische Festlegungen oder eben wenigstens konsensuelle Gewissheiten darüber, *welche* besonderen Zustände und außergewöhnlichen Widerfahrungen (in der Terminologie von Karl Jaspers) als ‚Chiffren‘ großer Transzendenzen relevant und mithin spirituell deutungswürdig sind. Und normalerweise erfolgen spirituelle Deutungen im Rekurs auf Wissensbestände und Interpretations-schemata tradiert(er) Religion(en). *Prinzipiell* aber kann *jeder* besondere Zustand, kann *jedes* außergewöhnliche Widerfahrnis spirituell gedeutet werden. Und unter den in Gesellschaften wie der unseren derzeit gegebenen Säkularisierungs-, Pluralisierungs- und Individualisierungsbedingungen lässt sich – sozusagen im Gegenzug zur modernen ‚Entzauberung der Welt‘ – kaum noch irgendein Erleben irgendeines besonderen Zustandes oder irgendeines außergewöhnlichen Widerfahnisses *nicht* im Rekurs auf irgendein Transzendenzkonzept spirituell auslegen.

Am Beispiel der von uns erkundeten Jugendsszenen sei die Spannbreite spiritueller Deutungsoptionen hier sozusagen ‚leicht-hin‘ angedeutet: Spirituell auslegen lässt sich sozusagen alles irgendwie Besondere, alles irgendwie als ‚wichtig‘ bzw. als ‚wertvoll‘ Gesetzte – sei es die konspirative Faschismus-Gewissheit des Antifa-Aktivisten, sei es die ‚dämonische Wut‘ des Black Metal-Verschwoerenen, sei es die ästhetische Verzückung des Comic-Liebhabers, sei es die rauschhafte ‚Seligkeit‘ des Heroin-Users, sei es das ‚kosmische Leiden‘ des Gothics, sei es das aus der (Rück-)Eroberung urbanen Territoriums resultierende ‚triumphierende Gefühl‘ des Sprayers, sei es die selbstgewisse ‚political correctness‘ des Hardcore-Protagonisten, sei es die Provokationslust des Hiphoppers, sei es die Kompetenz- und Sieger-Attitüde des Lانسpielers, sei es das Rebellen-Pathos des Punks, sei es die ‚Macht- und Weisheitsfantasie‘ des Rollenspielers, sei es der ‚göttliche‘ Trick des Skaters, sei es die Selbstüberwindungsbegeisterung des Sportkletterers, oder sei es schließlich die Tanz-Ekstase des Techno-Fans.

All diese Besonderungs-Erfahrungen lassen sich, wie gesagt, zunächst einmal *subjektiv* ebenso zufriedenstellend spirituell ausdeuten wie die in den herkömmlichen klerikalreligiösen Interpretationsrahmen als solche ausgewiesenen Transzendenz-Erlebnisse<sup>3</sup>. Den Überlegenheitsanspruch klerikalreligiös legitimerter Spiritualität gegenüber solchen von ihnen als (bestenfalls) ‚quasi-religiös‘ veranschlagten Zuständen und Widerfahrungen leiten deren Protagonisten traditionell vor allem aus der aus ihrer inhärenten ‚Wahrheit‘ resultierenden existentiellen Reichweite und Gewissheit ab. Diese jeder Traditionsreligion innewohnende ‚Wahrheit‘ ist, wie wir festgestellt haben, unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen aber eben allenfalls noch eine ‚nach innen‘

geltende ‚Wahrheit‘ – und sie ist, wie wir aus vielerlei aktuellen religionssoziologischen Studien (nicht zum Wenigsten auch von Michael N. Ebertz und Winfried Gebhardt) wissen, selbst unter kirchennahen Sinnsuchern keineswegs mehr eine per se schon *ausschließliche* ‚Wahrheit‘.

‚Positiv‘ ausgedrückt: Der nach Wahrheit suchende individualisierte Einzelne findet unter den Bedingungen fortgeschrittener Pluralisierung typischerweise, und eben das meinen wir mit ‚Spiritualität‘, im Ausdeuten irgendwelchen ‚besonderen‘ Erlebens *eine* Wahrheit als *seine* Wahrheit. Und auch diese findet er in der Regel ‚unter den gegebenen Umständen‘ und ‚auf Zeit‘ bzw. ‚bis auf weiteres‘. Die – wie gesagt: zeitweilige – *Stabilisierung* seiner so verstandenen ‚spirituellen Identität‘ erfolgt wesentlich durch das, was Erving Goffman den „bestätigenden Austausch“ nennt. Im herkömmlichen religiösen Gemeindeleben entspricht dem bestätigenden allerdings auch der, als solcher institutionalisierte, *korrigierende* Austausch, der dazu dient, den ‚Irrenden‘ – sanft oder nachdrücklich – zur dogmatischen, kanonischen, zumindest konsensuellen ‚Wahrheit‘ zurückzuführen.

Unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen hat die Kirchengemeinde, die hier für die ‚*communio traditionalis*‘ stehen soll, gegenüber der Szene, als Prototyp der ‚*communio post traditionalis*‘, mithin den strukturellen Nachteil, zumindest letztendlich einen ideologischen bzw. dogmatischen ‚Kern‘ gegenüber etwelchen Abweichungen und Alternativen in Stellung bringen und verteidigen zu müssen. Denn eben dieser explizite Anspruch organisierter Religion(en), zumindest einen ‚*Glaubenskern*‘ als gegenüber Alternativen verbindlich zu bewahren und im Zweifelsfalle auch als verbindlich zu installieren, lässt sich mit jener individualisierungskompatiblen ‚sub-

jektiven Spiritualität‘ nur noch in Ausnahmefällen vereinbaren. Ganz folgerichtig wird derzeit in vielerlei ‚Experimenten‘ mit unterschiedlichen Reichweiten und ‚Tiefen‘ erprobt, wie Kirche sich ‚zeitgemäß‘ inszenieren, insbesondere, wie Kirche sich ‚juvenilisieren‘ lassen könnte: Diesem, gegenwärtig z.B. relativ prominent im Projekt ‚Jugendkirche‘ im Stadtdekanat Oberhausen praktizierten Trend liegt wesentlich die Auffassung zugrunde, dass „einerseits der Glaube zur Lebens- und Alltagsrelevanz die ästhetische Verankerung braucht, andererseits aber jugendkulturelle Ästhetik im offiziellen Kirchenalltag kaum vorkommt“ (Hobelsberger). In Anbetracht dessen, dass Jugendliche heute nach wie vor intensive spirituelle Erfahrungen – allerdings außerhalb kirchlicher Räume und Angebote – machen, zielen klerikale Spiritualitätsverwalter, die ihrem Selbstanspruch nach den Jugendlichen als ‚Glaubenszeugen‘ zur Seite stehen wollen, mit dieser Verlagerung jugendkultureller Ausdrucksformen (z.B. Rap) und szenetypischer Aktivitäten (z.B. Skateboardfahren) in den Kirchenraum bzw. in den Gottesdienst explizit darauf ab, Verbindungen „zur Lebenswelt, zur Spiritualität, zur Kultur der Jugendlichen“ herzustellen.

Die ‚Jugendkirche Oberhausen‘ ist aber nur einer von vielen solchen ‚Versuchsbällen‘. Auch der katholische Weltjugendtag fungiert regelmäßig ebenso als ein Glaubenslabor für ‚Spiritualität in Gemeinschaft und durch Gemeinschaft‘, wie die Kirchentage der beiden großen Konfessionen. Bei all dem wird sich allmählich weisen, ob und wie weit gehend Kirchenverantwortliche ebenso wie gläubige Gemeindeglieder *ihre* Transzendenz-Erwartungen und -Erfahrungen mit irgendwelchen jugendkulturellen Symbol- und Ritualformen zu amalgamieren und diese ‚Heirat mit dem Zeitgeist‘ (Soeffner)

geistig bzw. geistlich auszuhalten vermögen. – Szenegänger jedenfalls tun sich demgegenüber symptomatisch leicht damit, ihre je spezifischen Transzendenz-Erwartungen und -Erfahrungen mit szenen-

externen, insbesondere also auch mit klerikalreligiösen Deutungspartikeln zu mischen und anzureichern und dergestalt einer ganz ungeniert *synkretistischen* Spiritualität zu frönen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vortrag in der Veranstaltung „Lebensstile, Milieus und Religion“ der Sektion Religionssoziologie beim 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 2004 in München.
- <sup>2</sup> Ihr Bedeutungsverlust manifestiert sich zum Beispiel in steigenden Kirchnaustrittszahlen und sinkenden Zahlen der Besucher von Gottesdiensten und der Mitglieder in kirchlichen Vereinen und Verbänden. Das heißt, das religiöse Kompetenzmonopol der Kirchen schwindet, ja: verschwindet. Zum einen haben deren Glaubenssätze und Leitbilder gesamtgesellschaftlich ihre normative Verbindlich-

keit ohnehin längst verloren, zum anderen nehmen sich aber auch ihre eigenen Mitglieder zunehmend das Recht heraus, diese Glaubenssätze und Leitbilder individuell zu interpretieren und auszugestalten.

- <sup>3</sup> Auffällig ist allenfalls, dass auch zur Beschreibung und Erläuterung solcher jugendkultur-typischer Transzendenz-Erlebnisse nach wie vor ausgesprochen häufig – und bei aller betonten Lässigkeit auch häufiger positiv als negativ – auf das semantische Repertoire der christlichen Weltdeutungstradition(en) zurückgegriffen wird.

Martin Eichhorn, Berlin

# Thakar Singh: Eine Gurubewegung im Übergang

Von den bärtigen Meistern der nordindischen Sant Mat Tradition ist Sant Thakar Singh in Deutschland der bekannteste. Anfang der 90er Jahre erregte er Aufsehen als „Guru, der Babys quält“ (Stern). Die Polizei ermittelte damals unter anderem wegen Kindesmisshandlung, nachdem Aussteiger ihren ehemaligen Meister angezeigt hatten. Auf Empfehlung Thakar Singhs mussten Kleinkinder in sog. „Lichtheimen“ mehrere Stunden täglich meditieren, wobei man ihnen die Augen verband und das rechte Ohr mit Silikon verstopfte. Diese spezielle Meditation auf den „inneren Licht- und Tonstrom“ führt seine Organisation in Indien mit Hunderten von Kindern durch, die auch heute noch weitgehend von der Außenwelt abgeschottet leben. In Deutschland ist es um den heute 75-jährigen Guru still geworden. Einige hundert Anhänger firmieren

noch unter dem Namen „Holosophische Gesellschaft Deutschland e.V. Verein zur Förderung des ganzheitlich heilen Menschen“. Ihre Beziehung zum Meister in Indien ist lebendig, auch möchte man neue Anhänger gewinnen. Wie gestalten sich derartige Angebote im Kontext einer Großstadt mit ihren vielfältigen religiösen Möglichkeiten?

Der sonnengelbe Flyer in meiner Hand trägt den Titel „Sehnsucht der Seele“ und führt mich an einem Dienstagabend in den Berliner „Gewerbehof Hasenheide Nr. 9“. Hinter einer schweren Stahltür begrüßt mich die Rentnerin Helga N. und bietet mir sogleich das „Du“ an. Sie trägt eine bequeme Wollkombi im alternativen Stil und ist schon seit den frühen 80er Jahren dabei. Mehrmals hat sie Sant Thakar Singh in Indien besucht und Anfang der 90er Jahre die Arbeit in seinen

deutschen „Lichtheimen“ begleitet. Er habe sich damals zum Abbruch der Kindermeditation entschlossen, da in Deutschland zuviel „negative Energie“ vorhanden gewesen sei. An diesem Abend sind vier junge Männer um die dreißig gekommen. Einer wird heute durch Helga im Auftrag von Thakar Sing initiiert und sie weist ihn auf des Meisters Wunsch hin: Nur „ernsthafte Kinder“ sollen in Zukunft seinen Weg gehen und mindestens zwei Stunden täglich meditieren, sich streng vegetarisch ernähren (kein Fisch und keine Eier) sowie sich aller Drogen enthalten.

Wir gehen nach nebenan in einen großen Meditationsraum und machen es uns auf Bodenpolstern bequem. Helga beginnt mit ihrem Vortrag und spricht von der Seele, welche unter Gemüt und Materie im Schlummer liegt. Der neu zu Initiierende schreibt mit und stellt dauernd Zwischenfragen, die Helga aus ihrem Konzept bringen. Mühsam gelangt sie zur Einheit der Seele mit der Gotteskraft und wirft endlich ein Blatt mit dem Copyright der Holosophischen Gesellschaft („Vollkommenheit, Folie 7“) an die Wand. Man sieht einen ins Wasser fallenden Tropfen nebst einigen Lehrsätzen, die Helga uns erläutert. Oft knüpft sie an Elemente der jüdisch-christlichen Tradition an: Das Reich Gottes liege an einem Punkt in der oberen Stirnhälfte, dem dritten Auge. Das erste Mosebuch habe ursprünglich Vegetarismus und Abstinenz gelehrt, was aber von den Kirchenvätern gestrichen worden sei, die gerne Wein tranken. Ihre Ausführungen zu Reinkarnation und verschiedenen Arten von Karma schließen mit der Feststellung, dass nur ein lebender Guru von karmischen Lasten befreien kann.

Im nun einsetzenden Videovortrag des Meisters versteht man zunächst gar nichts. Sant Thakar Singh nuschtel und spricht Englisch mit starkem Akzent, die verzögerte Übersetzung vom Band erinnert an

eine fränkische Mundart. Lang und eintönig spricht er über seine Aufgabe der Seelenführung und wirkt ausgesprochen müde. Wir diskutieren im Anschluss lange über den geforderten Vegetarismus und das Rauchverbot: Tabak sei doch ein pflanzliches Naturprodukt. Ungeduldig warte ich auf die Initiation meines Nachbarn zur Linken. Plötzlich heißt es, dass wir leider nicht dabei sein könnten. Es würde ein geheimes fünfteiliges Mantra (Simran) mitgeteilt, das den Eingeweihten ihren Weg durch die himmlischen Sphären weise. Also unterhalten wir drei Übrigen uns im Vorzimmer. Der eine meint, dass dies nicht sein Weg sei und murmelt etwas von Sekte. Der andere will sich morgen eine christliche Meditationsgruppe anschauen, bei der sie die Hände im Schoß falten und sich auf die Handinnenflächen als Wundmale Jesu konzentrieren.

Seit 1998 sind die Anhänger Thakar Singhs in ihrem Berliner Zentrum aktiv, der eigentliche Schwerpunkt liegt jedoch im bayerischen Raum. Hier gab es seit 1985 mit Schloss Oberbrunn im Chiemgau ein Retreat- und Organisationszentrum, das auf den gesamten europäischen Raum ausstrahlte, inzwischen aber seit Jahren leer steht und zum Verkauf angeboten wird. Begegnungen mit dem Meister, der Deutschland 1991 zum letzten Mal besuchte, finden seit 1996 jährlich im italienischen Lido di Jesolo statt. Zu diesen „Euro-Retreats“ reisen über tausend Personen aus ganz Europa an, ähnliche Veranstaltungen werden für die USA im südlichen Oregon organisiert. Wer nicht dabei sein kann, bestellt sich ein Video mit den Reden des Meisters oder besucht eine der Photogalerien im Internet (<http://knowthyself.metadot.com>). Das seit 2004 unregelmäßig im deutschsprachigen Raum erscheinende „True Light“ Magazin hat eine Auflage von 8500 Stück und ist ansprechend gestaltet, daneben hält die in Augsburg

burg residierende Edition Naam ein vielfältiges Medienangebot parat. Seit drei Jahren besteht die neue internationale Zentrale und indische Residenz des Meisters nördlich von Delhi im Vishav Manav Kendra Nawan Nagar-Ashram bei Chandigarh. Hier finden auch religiöse Großveranstaltungen (bhandara) mit mehr als hunderttausend Teilnehmern statt, so am Geburtstag des Meisters oder anlässlich des jährlichen Totengedenkens für Thakar Singhs Vorgänger Kirpal Singh.

Um die Gesundheit des lebenden Meisters ist es schlecht bestellt, er musste sich Anfang 2004 einer Bypass-Operation unterziehen und sammelt nur langsam neue Kräfte. Vor diesem Hintergrund gab er am 19. September 2004 seinen Nachfolger bekannt und präsentierte zwei Tage später auch dessen Foto. Baljit Singh, ein Hindu aus der Bevölkerungsgruppe der Rajputs, wurde nach Angaben Thakar Singhs am 27. Oktober 1962 geboren und 1998 von ihm initiiert. Er lebe seitdem zurückgezogen und gebe sich intensiven meditativen Übungen hin.

Diese klare Nachfolgepolitik Thakar Singhs ist auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Gurukarriere zu sehen. Der im nordindischen Punjab geborene Spross einer armen Sikh-Familie arbeitete als Wasserbauingenieur im Staatsdienst und war Schüler von Sant Kirpal Singh. Nach dem Tod seines Meisters 1974 konnte sich Thakar Singh gegen dessen leiblichen Sohn, Darshan Singh, durchsetzen und den Sawan-Ashram in Delhi übernehmen. Er führte die Praxis seines Vorgängers fort und missionierte im Ausland, wobei er bereits auf seiner ersten Reise 1976 Deutschland besuchte. Thakar Singh initiiert neue Anhänger in großer Zahl, ohne eine besondere Auslese vorzunehmen.

Der Sant Mat („Pfad der Heiligen“) wurde seit dem 13. Jahrhundert in Nordindien von volkstümlichen Heiligen gelehrt und

praktiziert. Bis heute hat sich die zentrale Rolle des lebenden Gurus erhalten, wobei religiöse Impulse aus verschiedenen Traditionen aufgegriffen wurden. Unter islamischem Einfluss kam es zur Ablehnung der hinduistischen Bilderverehrung sowie des Kastenwesens, dagegen wurden Reinkarnationsvorstellungen und bestimmte Meditationstechniken beibehalten. Der Sant Mat wird meist von Personen aus dem Umfeld des Sikhismus getragen, konstituiert sich aber als unabhängige Traditionslinie in diversen Gemeinschaften um die jeweiligen Meister. Diese faktische Pluralität geht mit dem universalen Anspruch einher, die ursprüngliche Religion der Menschheit zu praktizieren, welche allen religiösen Überlieferungen zugrunde liegt. Diese besteht im Sant Mat darin, mit Hilfe des lebenden Meisters die Seele aus ihren materiellen Verstrickungen zu befreien und zu vergöttlichen. Damit einher geht eine spirituelle Geringschätzung des Leibes im Zuge der Guru-Verehrung sowie der asketischen Lebensweise. So sagte Thakar Singh im Frühjahr 2001 auf einem Satsang in Kiew zu seinen Anhängern: „Ihr seid in Wirklichkeit Seele. Wenn ich euch anschau, sehe ich nicht eure Körper, sondern blicke in eure Seele. Schaut ihr mich an, dann seht ihr nur auf meinen Körper, mich selbst aber seht ihr nicht. Ich werde mich zuerst um euch als Seele kümmern und euch in das Reich Gottes und zu Gott bringen, wo ihr das Beste in Ewigkeit genießen könnt.“

Die entsprechende Kosmologie kennt aufsteigende himmlische Sphären, die von einem vernehmbaren Klang- oder Lebensstrom durchdrungen sind. Er reicht bis in die materielle Ebene hinein, wo sich der Meditierende innerlich einhört, die Seele den Körper verlässt und hinaufgetragen wird. Entsprechend forciert die meditative Technik eine Deprivation von den gewöhnlichen optischen und akustischen

Eindrücken. Für die komplexen Himmelsreisen ist die Hilfe des lebenden Meisters unentbehrlich. Er initiiert den Schüler, verwaltet dessen Karma, gibt wirkmächtige Mantras als Passworte und nimmt in der oberen Stirnhälfte seines Adepten Platz, dem Sitz der Seele. Von dort leitet er sie zur Vereinigung mit Gott.

Diese Heilmittlerschaft des lebenden Meisters sowie der Umgang mit unserer Leiblichkeit ist kritisch zu beurteilen. Aus christlicher Perspektive liegt das Heil des Menschen in seiner Rechtfertigung coram Deo, woraus eine große Freiheit coram mundo erwächst, die ihn davor bewahrt, überzogene Heilserwartungen auf andere Menschen zu projizieren. Er kann sich selbst und andere als fehlbar annehmen, eigene Anstrengungen humorvoll betrachten und sich an Gottes Geboten im leiblichen Alltagsgeschehen bewähren, ohne den Leib verachten oder überwinden zu müssen. Leibhafte christliche Praxis beinhaltet auch Verzicht, hat darin aber keine „feinstoffliche Reinigung“ zum Ziel, die eine Dichotomie von Seele und Körper voraussetzt. Diese beiden Dimensionen gehören vielmehr zusammen und sind im Sinne einer biblischen Anthropologie auf Gott als den Schöpfer bezogen.

## INFORMATIONEN

PSYCHOSZENE / PSYCHOTRAINING

**Gesundheit und Glaubenshaltungen.** Gesundheitsprodukte und noch mehr -dienstleistungen gehören zu den wenigen Hoffnungsträgern einer erlahmten Konjunktur. Die Verbesserung und der Erhalt der Gesundheit ist ein Wachstumsmarkt, der andere Branchen in sich aufnimmt und neue entstehen lässt. Deshalb betrachten viele die Gesundheit mittler-

weile als einen „Megatrend“. Längst geht es nicht mehr nur um Medizin, sondern auch um Schönheitsoperationen, Wellnessprodukte und Lifestyle-Trends. In einem Expertengespräch hat Europas größter Arzneimittelhersteller Fachleute aus Medizin, Wirtschaftswissenschaften, Biotechnologie, Soziologie und Trendforschung kürzlich über die Zukunft der Gesundheit diskutieren lassen. Dabei wurde festgestellt, dass Jugendlichkeit, Schönheit und Wohlbefinden inzwischen als Konsumgüter angepriesen werden. Eine hohe körperliche und geistige Leistungsfähigkeit sei fast schon die Norm. Darüber hinaus werden Leiden, Schmerzen und chronische Einschränkungen häufig nicht mehr akzeptiert. Eine Erwartung gänzlicher Machbarkeit herrsche vor.

Bei der Suche nach der perfekten Gesundheit geht es nicht nur um Medikamente, sondern vermehrt um mentale Einstellungen. Neuere Forschungsergebnisse der Psychoneuroimmunologie weisen auf die Zusammenhänge zwischen der inneren Haltung und dem Gesundheitszustand hin. Hier mehren sich Hinweise darauf, dass Glaubenshaltungen einen direkten Einfluss auf genetische An- und Abschaltmechanismen und damit auf die Entstehungen von Krankheiten nehmen. Gesundheit beinhaltet heute weniger die Abwendung von Krankheit als vielmehr das Herausfinden gesundheitsförderlicher Einstellungen und die Suche nach dem persönlichen Lebensglück. Gesundheit wird dementsprechend häufig religiös überhöht und als Synonym für das gute, das ideale Leben gebraucht. Der perfekt gestylte und tadellos funktionierende Körper soll dazu dienen, die Bedürfnisse des Ichs zu stillen. Ein glückliches Leben muss ein gesundes Leben sein, lautet die Maxime. Schon lange nutzen Esoterik-Anbieter den Gesundheitsboom dazu, ihr besonderes „Wissen“ zu vermarkten. Dies ist auch die

neue Strategie der Macher des Magazins „connection“, die ein umfangreiches Relaunch ihrer 20 Jahre alten Zeitschrift durchführen. Ihr Magazin heißt ab diesem Jahr „connection spirit“, um Verwechslungen mit Computermagazinen vorzubeugen und deutlicher zu bezeichnen, um was es Wolf Schneider (früher „Sugata“) geht: „Spirit“ meine „die tiefste Schicht unseres Wesens, dort wo wir miteinander und mit dem Göttlichen verbunden sind“. Mit einer deutlichen Preissenkung, der wiedereingeführten monatlichen Erscheinungsweise und besonders den regelmäßigen 16 Seiten „gesund leben“ soll nun der Absatz weit über die Grenzen der Esoterik-Szene angekurbelt werden. Mutig wurde die Auflage von bisher 20.000 auf jetzt 80.000 Exemplare vervierfacht. Um neue Leser zu gewinnen, dürfen deshalb Beiträge über Yoga als Entspannungsmeditation und „NLP-Werkzeuge gegen Erfolgsblockaden“ nicht fehlen. Daneben wird aber auch der Bericht eines Mediums über Erfahrungen mit dem Engelwesen Kryon abgedruckt. Nahebei wirbt eine ganzseitige Anzeige (Kostenpunkt 3.200 Euro) für „Kryon vom magnetischen Dienst“. Der Fernlehrgang dieser Kryonschule kann für monatlich 110 Euro bestellt werden und verheißt den Absolventen, wie man in 48 Lernschritten zur Erleuchtung gelangt. In der Rubrik „Termine und Produkte“ wird u.a. ausführlich ein Tantra-Jahrestraining, eine bewusstseinsorientierte Körperhaltungsschulung, eine Konferenz mit Trägern des Alternativen Nobelpreises und die Neureligion „Eckankar“ beschrieben.

„Geist ist geil“ – diesen Slogan verbreitet „connection spirit“. Es scheint jedoch, dass bei aller Emphase und der verkaufsorientierten Machart die dringend notwendige *Unterscheidung* der Geister dabei auf der Strecke bleibt.

Michael Utsch

## GESELLSCHAFT

### „White Noise – Schreie aus dem Jenseits“.

Seit Ende Februar 2005 läuft ein neuer Grusel-Thriller in den Kinos, der mit dem Übersinnlichen spielt. Zum ersten Mal steht in einem Spielfilm das Thema „Electronic Voice Phenomenon“ (EVP) im Mittelpunkt. Mit EVP sind geheimnisvolle Geräusche gemeint, mit denen sich Verstorbene über technische Medien wie Radio oder Handy aus dem Jenseits melden. Der Film, der im letzten Jahr in den USA immerhin einen Achtungserfolg erzielen konnte, wird in deutschen Zeitungen eher mit Zurückhaltung beworben.

Zum Inhalt: Der angesehene Architekt Jonathan Rivers (Michael Keaton) trauert um seine Frau Anna, die bei einem mysteriösen Unfall ums Leben gekommen ist. Eines Tages erhält er rätselhafte Anrufe von Annas Handy. Dann bekommt er Besuch von Raymond (Ian McNeice), der ihm mitteilt, er hätte eine Nachricht von Anna für ihn. Jonathan hat sein Haus inzwischen in eine Aufnahmestation für die Botschaften Verstorbener umfunktioniert: Er „wird mehr und mehr besessen davon, Botschaften aus dem Jenseits von seiner verstorbenen Frau zu erhalten – zumal als er entdeckt, dass er von ihr auch Informationen über noch lebende Menschen erhält, die bald sterben werden, und denen er vielleicht noch helfen kann... Doch Jonathan rechnet nicht mit den bösen Mächten, die ebenfalls aus dem Jenseits Kontakt aufnehmen.“ (Presstext zum Film)

Der Thriller baut in bewährter Weise bewusst auf das Übersinnliche und Unheimliche, indem er nicht nur archaische Ängste – wie die Angst vor den wiederkehrenden Toten („Wiedergänger“) – beschwört, sondern gleichzeitig die urmenschliche Hoffnung auf das persönliche Weiterleben im Jenseits anspricht. Mit Hilfe fragwürdiger, ja geradezu beängstigender Mittel werden

Mystery und moderne wissenschaftliche Rationalität verwoben, um den Betrachter in einen emotionalen Schwebestand zu versetzen, der den entsprechenden Grusel-effekt garantiert.

Im deutschsprachigen Raum ist das EVP-Phänomen unter der Bezeichnung „Tonbandstimmenforschung“ bzw. „Transkommunikation“ schon seit den 1960er Jahren bekannt. Herkömmlich wird die Methode dieses „Jenseitskontakts“ auf den schwedischen Opersänger und Maler Friedrich Jürgenson (1903-1987) zurückgeführt, der 1959 bei Tonbandaufnahmen von Vogelstimmen plötzlich Stimmen „entdeckte“, die er Verstorbenen zuschrieb (vgl. sein Buch „Sprechfunk mit Verstorbenen“). Ende der 1980er Jahre erlebte das Thema im Rahmen der Okkultwelle und in der Blütezeit von New Age durch die RTL-Sendung „Unglaubliche Geschichten“ mit Rainer Holbe eine neue Konjunktur. Der Moderator veröffentlichte damals auch das Buch „Bilder aus dem Reich der Toten. Die paranormalen Experimente des Klaus Schreiber“ (München 1987), wo es heißt, Schreiber sei es gelungen, „Tote auch auf dem Bildschirm sichtbar zu machen“.

Obwohl der Spiritismus sich schon immer als modernitätskritische Bewegung verstand, zeigte er keinerlei Berührungängste gegenüber den neuesten technischen Erfindungen der jeweiligen Zeit, diese wurden vielmehr als Medien für den vermeintlichen Jenseitskontakt intensiv genutzt: Waren es 1848 noch Klopfalphabet und später die sog. klopfenden Tische, so kamen rund einhundert Jahre später das Radiogerät, das Tonband, das Fernsehen, der Videorekorder und neuerdings auch der Computer und das Handy hinzu.

Besonders interessant ist, dass die deutsche Internetseite zum Film ([www.whitenoise-film.de](http://www.whitenoise-film.de)) auf den „Verein für Transkommunikations-Forschung“ in 34323 Malsfeld hinweist. Der Verein wurde 1975 in Düs-

seldorf gegründet und hat sich zum Ziel gesetzt, „die Erforschung der Tonbandstimmen zu fördern, indem er jeden ernsthaft Interessierten durch Information und Beratung in die Lage versetzt, durch eigene Experimente selbst Tonbandstimmen zu erhalten, und indem er bestrebt ist, alle Personen, Institutionen usw. zu erreichen, welche wissenschaftlich, technisch oder auf andere Weise helfen können, sowie durch Öffentlichkeitsarbeit.“ Er ist streng wissenschaftlichen Kriterien jedoch nicht verpflichtet. Im Gegensatz zur sog. parapsychologischen Forschung, die sich mit weltanschaulichen Deutungen zurückhält, hat sich der Verein für Transkommunikations-Forschung gänzlich einer spiritistischen Interpretation dieser Phänomene verschrieben und betrachtet sie ausschließlich als Wirken Verstorbener. Er geht in seiner Deutung sogar so weit zu behaupten: „Hier könnte ein wissenschaftlich fundierbarer Beweis für das Weiterleben der Seele nach dem Tod gefunden werden.“ ([www.vtf.de](http://www.vtf.de))

Weltanschaulich handelt es sich bei EVP um den sog. Tonbandstimmen-Spiritismus, der davon ausgeht, dass mit Hilfe von Tönen oder Bildern im statischen sog. „weißen Rauschen“ moderner elektronischer Medien eine Kommunikation mit Verstorbenen möglich sei.

Zur Erklärung bzw. Deutung derartiger Phänomene ist festzuhalten:

- Es gibt – je nach technischem Gerät – zahlreiche nahe liegende natürliche Erklärungsmöglichkeiten für ihr Vorhandensein, die herangezogen werden können: z.B. beim Radio Tonfrequenz-Überlagerungen oder atmosphärisch bedingte Überreichweiten im UKW-Empfangsbereich, beim Tonband/Video Bandgeräusche oder nicht bzw. schlecht gelöschte frühere Aufnahmen, die teilweise noch hörbar sind.

- In die als paranormal wahrgenommenen Geräusche kann viel „hineingelesen“ wer-

den, so dass der Eindruck entsteht, es handle sich um wirkliche, sinnvolle Botschaften. Vergleichbar ist dies mit dem Sehen von Figuren bei Zufallsmustern (z.B. Wolkengebilde).

- Der besondere Reiz der Transkommunikation scheint im experimentellen Nachweis eines Lebens nach dem Tod zu liegen. Dieses besondere Wissen soll durch wissenschaftliche Beweise untermauert werden. Damit wird jedoch die Sphäre des Glaubens berührt.

*Fazit:* Mag EVP im Film einen spannenden Plot abgeben, vor dem Experimentieren mit Tonbandstimmen ist deutlich zu warnen. Bei psychisch labilen Personen können damit möglicherweise „mediumistische Psychosen“ mit einhergehenden Halluzinationen ausgelöst werden. Und auch beim Verlust eines nahen Menschen sollten Trauernde in ihrer Verzweiflung keinesfalls solch fragwürdige Versuche der „Kontaktaufnahme“ zu dem Verstorbenen via Transkommunikation unternehmen. Die Bewältigung ihres Trauerprozesses würde durch dieses Festhalten an einer Fiktion nachhaltig gestört, der notwendige Abschied vom Verstorbenen wird damit verhindert und für den Trauernden die Rückkehr ins Leben verstellt.

Matthias Pöhlmann

**Die Himmelscheibe von Nebra.** Vom 15.10.2004 bis 24.4.2005 zeigt das Landesmuseum für Vorgeschichte in Halle/Saale die Ausstellung „Der geschmiedete Himmel“, die der 3600 Jahre alten „Himmelscheibe von Nebra“ gewidmet ist – neben 1500 weiteren Exponaten ([www.landmuseum-fuer-vorgeschichte-halle.de](http://www.landmuseum-fuer-vorgeschichte-halle.de)). Bereits zur Halbzeit wurden 100.000 Besucher gemeldet (dpa 19.1.2005). Bei der grün oxidierten Bronzescheibe, deren Goldeinlagen Vollmond und Halbmond, bzw. Sonne und Mond sowie 32 Sterne

zeigen, handelt es sich um die älteste bekannte Himmelsdarstellung. Die frühe Bevölkerung Mitteldeutschlands mit ihren Priester-Astronomen („Aunjetitz-Kultur“) verliert das Stigma des Barbarentums und rückt auf zur Hochkultur, die den Ägyptern und Babyloniern ebenbürtig ist. Die Revision der Geschichtsschreibung wäre beachtlich genug. Der Jahrhundertfund erregt die Gemüter jedoch noch in manch anderer Hinsicht.

Nach der Entdeckung der Scheibe durch zwei Raubgräber am Mittelberg, nahe Nebra, spielte sich 1999 bis 2002 ein wahrer Archäologie-Krimi ab. Die Schatzjäger versuchten das Fundstück zu verkaufen, wurden in Basel ertappt und in erster Instanz wegen Hehlerei verurteilt, da es sich bei der Himmelscheibe um ein bedeutendes Kulturgut handle. Wäre die Scheibe eine Fälschung, müsste nun mit einem anderen Urteil gerechnet werden und die Ausstellung verlöre ihre Hauptattraktion. Im Berufungsprozess bezweifelte der Regensburger Archäologie-Professor Peter Schauer denn auch tatsächlich die Echtheit der Scheibe, obwohl 18 Naturwissenschaftler und rund 50 Archäologen Alter und Fundort bestätigten (dpa 9.2.2005). Hildegard Burri-Bayer, eine der Angeklagten, verfasste obendrein seit 2003 zwei esoterische Romane: „Die Sternenscheibe“ und „Der goldene Reif“. In ihrer Verteidigung vor Gericht sprach sie von einer magischen Wirkung, die von dem Objekt ausgehe. Offensichtlich ist sie von der Echtheit des Fundstücks ebenso überzeugt wie die Ausstellungsbesucher.

Die „Leipziger Volkszeitung“ berichtete über allerlei „skurrile Post“ an das Museum – von einem Brief des „Mondgottes“, der die Himmelscheibe für sich beanspruche, bis zu Hinweisen auf ihre „mystischen Kräfte“ und den Kontakt mit „Aliens“ (7.12.2004, 4). Da es keine schriftlichen Zeugnisse über das Wissen

und die Religion der Schöpfer der Himmelscheibe gibt, bietet sich Raum für jede Art von Spekulation. Das Magazin „P. M. History“ bildete den Kultgegenstand, der zugleich ein Instrument früher wissenschaftlicher Betätigung ist, auf dem Cover ab, bewacht vom Magier Gandalf und dem Elben Legolas aus der Tolkien-Verfilmung „Der Herr der Ringe“, Titel: „Die weisen Magier aus Deutschlands Vorzeit“ (Juli 2004, 1 u. 6-13). Fantasy und Realität bestätigen sich gegenseitig. Historische Zeitläufe werden nivelliert: Himmelscheibe (1600 v.Chr.), keltisches Druidentum (ca. 1200 v.Chr. bis 800 n.Chr.) und Tolkien (20. Jh.) bilden ein Kontinuum. So liefern die Populärmedien Vorlagen für einen astro-magischen Anderwelt-Glauben.

Eine ernsthafte Religionsdebatte löste der Ausstellungskatalog, den Museumschef Harald Meller herausgab, im Februar aus (vgl. Der geschmiedete Himmel, Stuttgart 2004). Georg Kügler kritisierte in „Christ in der Gegenwart im Bild“ (2/2005, 18-19), dass die Archäologen die Religion der Bronzezeit lediglich verkürzt unter dem Aspekt des Opfers als „Handels mit den Göttern“ betrachteten. Kügler argumentiert, der wahrhaft religiöse Mensch habe auch damals „nicht mit Gott“ gehandelt, um Geschäfte mit dem Jenseits zu machen. Er urteilt: „Wir dürfen durchaus voraussetzen, dass die Menschen der Aunjetitzer Kultur einen echten unverfälschten Begriff vom ‚Heiligen‘ hatten, das unser ganzes Leben trägt und durchwaltet. Doch dürfen wir mit Recht annehmen, dass die religiösen Grundphänomene bei den Menschen der frühen Bronzezeit im eigentlichen Kern nicht anders gestaltet waren als bei uns“ (ebd., 18). Vermutlich war die frühgeschichtliche Religion differenzierter, als der Katalog anzeigt. Doch signalisiert Küglers Kritik vor allem einen Anspruch an die Gegenwart, die er in der glücklichen Vergangenheit

schon erfüllt sieht. Die Bronzezeit wird bei ihm zum „goldenen Zeitalter“. Ein stärkerer interdisziplinärer Austausch zwischen Archäologie und Religionswissenschaft wäre sicher für beide Seiten förderlich. Ein Ausstellungsbesuch vermag angesichts solcher Diskussionen Anregungen für die Auseinandersetzung mit der Religiosität an sich zu geben. Wer Halle versäumt, kann den „geschmiedeten Himmel“ in Kopenhagen (1. Juli – 22. Oktober 2005) oder in Mannheim (4. März – 9. Juli 2006) betrachten.

Angelika Koller, München

### **Große Veränderungen in der religiösen Landschaft der Schweiz.**

Ende vergangenen Jahres hat das Schweizer Bundesamt für Statistik (BFS) eine Erhebung über die „Religionslandschaft in der Schweiz“ veröffentlicht (Autor: Claude Bovay in Zusammenarbeit mit Raphaël Broquet, Neuchâtel, Dezember 2004). Die Angaben wurden im Rahmen der Eidgenössischen Volkszählung im Jahre 2000 erhoben und zeugen nicht nur von tief gehenden Veränderungen in der Schweizer Gesellschaft, sondern sie ermöglichen auch einen interessanten Blick auf die Religionskultur unserer Nachbarn.

Es verwundert nicht, dass die jüngste Volkszählung erneut einen Abwärtstrend bei den beiden großen Kirchen feststellt. Innerhalb von dreißig Jahren ist der Anteil der evangelisch-reformierten Kirche an der Gesamtbevölkerung um 13 Prozent gesunken, derjenige der römisch-katholischen Kirche um 7,5 Prozent. (11) Besonders viele Mitglieder verlor die protestantische Kirche in Basel und Genf. Im Jahre 2000 bezeichneten sich nur noch 25 Prozent der Bevölkerung in Basel als reformiert, in Genf lediglich 16 Prozent. Damit haben die Reformierten in den letzten dreißig Jahren in zwei wichtigen Schwei-

zer Städten mehr als 50 Prozent (Genf 56 Prozent) ihrer Mitglieder verloren. (17) Aber auch kleinere Gemeinschaften wie die Methodistische Kirche, die Jüdischen Gemeinden und die Neupostolische Kirche verzeichnen einen Bedeutungsrückgang, andere Gemeinschaften wie die Zeugen Jehovas oder die Orthodoxen Kirchen konnten ihren Anteil ausbauen. Das „spektakulärste Wachstum“ beobachteten die Statistiker jedoch bei den islamischen Gemeinschaften, deren Anteil sich im Jahre 2000 auf 4,26 Prozent belief – nachdem er noch 1970 bei lediglich 0,26 Prozent lag. Dieses Wachstum resultiert natürlich aus den Migrationsbewegungen der letzten Jahrzehnte und ist entsprechend in den größeren Städten besonders stark. In Basel bekennen sich bereits 7,4 Prozent der Einwohner zum Islam, in Lausanne immerhin 6 Prozent. Wie zu erwarten, ist der Anteil von Ausländern unter den Muslimen besonders hoch: 88,3 Prozent sind im Ausland geboren. (32) Übrigens gilt – wenn auch auf anderem Niveau – Vergleichbares auch für die Zeugen Jehovas: Hier sind 42,4 Prozent der „Verkündiger“ aus katholisch geprägten Ländern Südeuropas zugezogen. (31) Nicht ganz so rasant hat sich der Anteil derjenigen erhöht, die sich keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft (mehr) zugehörig fühlen: Er liegt bei 11,11 Prozent und hat sich damit in den letzten dreißig Jahren nahezu verzehnfacht (1970: 1,14 Prozent) Damit ist der Anteil der sog. „Konfessionslosen“ an der Gesamtbevölkerung in der Schweiz zwar immer noch geringer als in anderen westlichen Ländern, es zeigt jedoch „ein[en] tief greifende[n] Wandel“ an. (53) Das gilt besonders für die Westschweiz, wo 14,5 Prozent der Befragten sich keiner Kirche bzw. Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen. Spitzenwerte erreichen dabei die beiden großen Städte Basel, mit 31,4 Prozent,

und Genf, mit 23,2 Prozent. (54) Interessant ist, dass die Untersuchung auch einen Einblick in das soziale Profil der Schweizer Konfessionslosen ermöglicht: Sie haben häufig keine Kinder, ein deutlich höheres Bildungsniveau als der Durchschnitt der Gesamtbevölkerung, sind sehr oft freiberuflich tätig und auffällig oft in akademischen Berufen oder in Leitungspositionen tätig. (56) Überproportional schnell gestiegen ist der Anteil der Konfessionslosen unter den Jugendlichen und jungen Erwachsenen (10- bis 29-Jährigen). Noch genauer: Unter den in den 1960er Jahren Geborenen hat der Anteil der Konfessionslosen „besonders markant zugenommen“ – von 2,2 auf 14,0 Prozent. (56) Auf den ersten Blick erstaunt, dass das Schweizer Bundesamt für Statistik auch Kinder in der Kategorie der 0 bis 9-Jährigen nach ihrer Religionszugehörigkeit gefragt hat. Es liegt nahe, dass die Antwort kaum Ausdruck eines persönlichen Entschlusses sein kann. Folglich interpretieren die Autoren der vorliegenden Studie diese Angaben in Hinblick auf die Haltung der Eltern, nämlich, ob diese „ihren Kindern eine religiöse Zugehörigkeit weitervermitteln oder nicht“. (57) Die Zunahme der Selbstaussage „keine Zugehörigkeit zu einer Kirche/Religionsgemeinschaft“ ist in dieser frühen Altersgruppe beachtlich: immerhin wählten 11,2 Prozent der Kinder im Jahre 2000 diese Kategorie, 1970 waren es lediglich 0,9 Prozent. (57) „Diese Entwicklung“, so schreiben die Autoren, „widerspiegelt zweifellos eine Haltungsänderung der Eltern, die häufiger der Ansicht sind, dass der Entscheid für den Beitritt zu einer Glaubensgemeinschaft nicht von ihnen, sondern von den Kindern selbst getroffen werden soll.“ (57) Besorgnis sollte bei den beiden großen Kirchen auch hervorrufen, dass nahezu die Hälfte ihrer eingetragenen Mitglieder sich nicht als Glieder einer Kir-

che bzw. Pfarrei fühlen. Von den befragten Katholiken gaben 54,1 Prozent an, dass sie Mitglied dieser Kirche sind, „weil sie so erzogen wurden“, bei den Protestanten waren dies 45,5 Prozent.

Erstaunliches bringt die Volkszählung auch mit Blick auf das Familienleben zutage: hinduistische Frauen haben mit Abstand die meisten Kinder (2,79 je Frau), gefolgt von muslimischen (2,44), jüdischen (2,06) und protestantischen (2,04). Ungewöhnlich wenige Kinder werden in Familien geboren, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, aber auch in christ-katholischen Familien und bei den Zeugen Jehovas. (43) Bei letzteren dürfte deren Endzeiterwartung dabei eine Rolle spielen, denn die Kinderlosigkeit der Zeugen Jehovas widerspricht der Tatsache, dass in ihren Reihen der Anteil der Ledigen unterproportional gering ist und nur sehr wenige Zeugen unverheiratet zusammen leben (0,4 Prozent verglichen mit 5,3 Prozent der Gesamtbevölkerung). Auffällig ist bei den Zeugen Jehovas auch der geringe Anteil von Mitgliedern mit höherer Bildung. (47) Ein vergleichsweise geringes Bildungsniveau wurde auch bei den islamischen Gemeinschaften festgestellt. Das höchste Bildungsniveau weist die jüdische Gemeinschaft auf. Dafür sind die islamischen Gemeinschaften im Schnitt die jüngste religiöse Gruppierung: 39,2 Prozent ihrer Mitglieder sind jünger als 20 Jahre. Auch das Familienleben ist in dieser Religionsgemeinschaft überproportional stabil: Es finden sich wenig Geschiedene, nur wenige Paare leben unverheiratet zusammen und die Familien sind deutlich größer als im Schweizer Durchschnitt.

Die Studie ist Ende 2004 als Broschüre erschienen, kann aber auch im Internet unter <http://www.bfs.admin.ch/> als pdf-Datei heruntergeladen werden.

Andreas Fincke

## CHRISTENGEMEINSCHAFT

### **Anthroposophie und Christengemeinschaft.**

Die Rezension des Buches „Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft“ (hg. vom Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart, Filderstadt 2004) von Jan Badewien im *Materialdienst* 1/2005, 33ff, hat einigen Widerspruch in den Reihen der Christengemeinschaft (CG) hervorgerufen. So weist Frank Hörtreiter, Pfarrer der CG in Hamburg, darauf hin, dass Badewien den dort publizierten längeren Beitrag von Hellmut Haug und Arnold Suckau falsch interpretiert habe. Die Anthroposophie sei nicht „die“ Theologie der Christengemeinschaft. Die Autoren hätten lediglich in einer „allob“-Argumentation zeigen wollen, dass die Anthroposophie, selbst wenn sie denn die Dogmatik der Christengemeinschaft wäre, diese nicht zwangsläufig unchristlich oder unbiblisch macht. Deshalb nennen sie auf S. 56 der o.g. Schrift ihre Methode „rein fiktiv und ohne Konsequenzen für das Selbstverständnis der gegenwärtigen Christengemeinschaft“. Wird ein Beweisgang so geführt, sei damit ja noch nicht die Anthroposophie als Offenbarungsquelle eingesetzt.

Hörtreiter ist überzeugt: Die Pfarrer und Mitglieder der CG stellen die Anthroposophie nicht über die Bibel. Man möchte der Ökumene angehören – und das wäre ausgeschlossen, wenn die Heilige Schrift nicht den ersten Rang einnähme. Jeder, gleich welcher Konfession, Religion oder als Atheist, könne Anthroposoph sein. Es sei aber denkbar, dass für die meisten CG-Pfarrer die Anthroposophie so wichtig ist, dass sie diese zwar nicht als Offenbarungsquelle, wohl aber als Verständnishilfe und Mittel der Selbsterziehung unverzichtbar finden. – Auch wenn eine solche Überzeugung zu respektieren ist, den Streit über den Stellenwert der Anthroposophie für die CG wird sie nicht beenden.

Andreas Fincke

## BÜCHER

**Thüringer Institut für Lehrerfortbildung, Lehrplanentwicklung und Medien (Hg.) [Konzeption Joachim Süß, Ingo Weidenkaff], Neue Religiosität und Jugend-szenen in Thüringen, Bad Berka 2004, 180 Seiten. Gegen 6,- € Schutzgebühr zu beziehen beim Herausgeber: ThILLM, Postfach 52, 99438 Bad Berka.**

Die Botschaft steht als These gleich auf der ersten Seite: „Wir haben uns ein in vieler Hinsicht falsches Bild über neue Religionen gemacht. Diese Fehlwahrnehmung ist unser eigentliches ‚Sektenproblem‘“. Joachim Süß<sup>1</sup>, Religionswissenschaftler und Mitarbeiter des „Thüringer Instituts für Lehrerfortbildung, Lehrplanentwicklung und Medien“ hat sie formuliert und will damit einen Kontrapunkt setzen zu einer, wie er meint, kirchlich-apologetischen Perspektive. Denn die, so behauptet er, zeichne auch in der außerkirchlichen Öffentlichkeit ein unangemessenes Horrorgemälde von den Sekten und stehe der nötigen pluralistischen Religionskultur im Wege.

Süß schreibt vergleichsweise wenig über die konkreten Gruppen, die Gegenstand des Meinungsstreits sind. Gerade mal fünf von siebzig Seiten liefern eine äußerst knappe, von kritischen Anmerkungen freie Kurzcharakteristik einiger in Thüringen vertretenen neureligiöser Gruppen. Vielmehr bettet er diese Kurzinformationen ein in einen großen geistesgeschichtlichen Entwurf: die Entwicklung vom einstmaligen christlichen Abendland zu einem höchst ausdifferenzierten religiösen Pluralismus. Dank der Globalisierung seien vor allem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts spirituelle Traditionen aus aller Welt auch bei uns heimisch geworden und präsent. Von fernöstlichen Religionen über india-

nische bis hin zu alten abendländischheidnischen Traditionen zählt Süß ca. 800 bis 1000 Gemeinschaften und sieht in deren Präsenz einen unumkehrbaren Wandel in der Religionskultur westlicher Gesellschaften.

Diese Analyse ist zutreffend und auch von kirchlich gebundenen Autoren (z.B. Paul Zulehner) oft bestätigt. Süß' Hauptanliegen ist aber nicht die Diagnose, sondern die Anklage. Denn die jetzt auftauchenden neuen religiösen Gemeinschaften und Szenen, so sein immer wiederholter Vorwurf, seien in Deutschland „stigmatisiert“; sie würden ohne nähere Prüfung als Werk von Unterdrückern und Scharlatanen gewertet, und zwar nicht wegen konkreter Konflikte, sondern wegen ihrer religiösen Andersartigkeit: „Unser kulturelles Gedächtnis hat die mittelalterliche Vorstellung, religiöse Minoritäten bedrohten den Status quo mit unabsehbaren negativen Folgen für die Integrität von Mensch und Welt, bis heute bewahrt. (...) In der heute nach wie vor verbreiteten Annahme, Sekten gefährdeten Mensch und Gesellschaft, kehrt die mittelalterliche Angst vor Häresien wieder“ (24).

Der Hinweis auf eine problematische Verwendung des Sektenbegriffs ist durchaus sinnvoll; allzu Verschiedenes wird in der Öffentlichkeit in dieses nur vermeintlich eindeutige Begriffsschema gepresst. Süß irrt aber, wenn er das klassische religionswissenschaftliche Verständnis von „Sekte“ – nämlich Abweichler in Glaubenssachen – zum hermeneutischen Schlüssel für die heutige Sekten-Diskussion nimmt. Denn es sind ja nicht dogmatische Differenzen, die den „Sekten“ (oder, nach Süß, „religiösen Minderheiten“) ein oft ungewolltes öffentliches Interesse verschaffen. Ob z. B. die Zeugen Jehovas das trinitarische Gottesbild ablehnen und sich damit in unüberbrückbaren Dissens zur

christlichen Ökumene stellen, interessiert keine Tageszeitung. Wenn aber ein Zeugen-Jehovas-Kind wegen der Verweigerung einer Bluttransfusion stirbt, füllt dies über Wochen die Schlagzeilen. Dass die „Vereinigungskirche“ ihren Gründer Sun Myung Mun als neuen Messias verehrt, der das misslungene Erlösungswerk Jesu zu einem glücklicheren Ende führen könne, ist einer ungläubigen Welt gleichgültig; dass aber dieser Messias dank seiner übermenschlichen Fähigkeiten Ehen zwischen Jüngerinnen und Jüngern nach kurzer Sicht des Passfotos zusammenführt (das sog. *matching*), das findet unter dem Stichwort „Massenhochzeit“ Eingang bis in die Zeilen und Bilder der Boulevardpresse. Die abweichende Haltung gegenüber einer klassischen christlichen Dogmatik wirkt heute kaum exotischer als der ernsthafte Glaube an eben diese Dogmatik. Was hingegen Anstoß erregt, ist der Verstoß gegen humanistisch-ethische Standards, die unserem Grundgesetz oder mindestens das ihm zu Grunde liegende Menschenbild prägen. Diesen Wandel im Verständnis von „Sekte“ hat Hansjörg Hemminger zutreffend so umschrieben: „Heute gibt es keine religiösen ‚öffentlichen Wahrheiten‘ mehr, auch nicht einen kleinsten gemeinsamen Nenner des Gottesglaubens wie im 19. Jahrhundert. Folglich sind die Sektierer heute für die Öffentlichkeit nicht mehr diejenigen, die vom religiös Anerkannten abweichen. Sektierer sind diejenigen, die von den noch existierenden gemeinsamen Überzeugungen abweichen – und das sind fast nur noch ethische Überzeugungen, die den Umgang mit den Menschen betreffen.“<sup>2</sup> Die öffentliche Angst vor „Sekten“ ist in Wirklichkeit die Sorge vor Abhängigkeit, Ausbeutung und totalitärer Kontrolle, nicht vor abweichenden Glaubensüberzeugungen. Dass Süss diesen fundamentalen „Paradigmenwechsel“ nicht

sieht oder nicht sehen will, verzerrt seine Perspektive bis in die Einzelheiten hinein. So werden etwa Berichte von gläubigen Mitgliedern einer Gemeinschaft und von kritischen Ehemaligen mit zweierlei Maß gemessen. Das Zeugnis der Gläubigen gilt eo ipso als authentisch und objektiv („Wer ein authentisches Bild über eine bestimmte Glaubenserfahrung gewinnen will, muss mit den Gläubigen sprechen“, 35). Aussteigern hingegen wird allenfalls „eine Einzelerfahrung“ (31) zugestanden, die keinesfalls generalisiert werden dürfe. Erscheint ihre Kritik in der Presse, gilt dies als „scheinbar kritische Recherche, die kein Klischee auslöst“ (29). Anders als diese von einer Hermeneutik des Misstrauens getragene Bewertung werden Klagen etwa von Zeugen Jehovas über wirkliche oder vermeintliche Diskriminierung im Gestus gläubiger Betroffenheit übernommen und weiter kolportiert.<sup>3</sup>

Auch in der Bewertung konkreten konfliktträchtigen Verhaltens wird die Selbst-Deutung der Betroffenen prinzipiell höher gewichtet als kritische Fremd-Deutung von außen. So notiert das Kapitel über „Kriminelle Gurus oder inspirierte Heilsverkünder?“ durchaus, dass solche Stiftergestalten fordern, „als absolute Autorität anerkannt zu werden“ (58). Vom Schüler werde Disziplin und Gehorsam erwartet. Wenig später folgt die überraschende Deutung: „Verhaltensweisen, die zunächst ethisch bedenklich erscheinen, können sich bei näherer Betrachtung als solche entpuppen, die von sozialen Motiven getragen werden und dem (spirituellen) Wohl anderer Menschen dienen“ (61). Es wäre reizvoll zu wissen, ob diese wohlwollende Argumentation auch gegenüber Befürwortern der Prügelstrafe gilt, sofern sich diese auf Bibel und (christlich-fundamentalistisches) Bekenntnis berufen.

Da von „Sekte“ eine negative Assoziation ausgehe, schlägt Süss für Unterricht und

öffentliche Debatte eine andere Begrifflichkeit von „religiöser Minderheit“ bis „nicht-konventionelle Religion“ vor. Das ist durchaus diskutabel. Indiskutabel aber ist es, wenn Süß im Eifer des Gefechts behauptet, der Begriff „Sekte“ sei nicht nur schief oder undifferenziert, sondern „er widerspricht dem im Grundgesetz verankerten Prinzip der Religionsfreiheit“ (40). Das ist schlicht Unsinn; denn die Religionsfreiheit enthält natürlich auch die Freiheit *zur* Religionskritik, nicht aber die Freiheit *von* Religionskritik. Dass manche religiösen Minderheiten öffentliche Kritik an ihrer Lehre und Praxis unter Berufung auf *ihre* Religionsfreiheit verboten wissen möchten, ist nicht neu. Dass ein Religionswissenschaftler in einer amtlichen Broschüre des Landes Thüringen sich diese Forderung offenbar zu eigen macht, stellt hingegen eine echte Überraschung dar. Mein Fazit: Ich halte, ungeachtet einer Reihe richtiger Beobachtungen und wichtiger Anregungen, die Perspektive und Tendenz dieser Broschüre für fragwürdig. Auch wenn manche Einzelteile passen, ist das Puzzle insgesamt falsch zusammengesetzt. Die kontroverse Diskussion um die Bewertung konflikträchtiger religiöser Gruppen sollte diese Broschüre beleben, aber keineswegs beenden.

<sup>1</sup> Die Rezension bezieht sich nur auf den von ihm verantworteten Teil „Neue Religiosität“, der auch schon anderweitig veröffentlichte Teil „Jugend-szenen“ bedürfte einer eigenen Betrachtung.

<sup>2</sup> Hansjörg Hemminger, Was ist eine Sekte? Mainz/Stuttgart 1995, 65.

<sup>3</sup> Siehe 70, Anm. 54, in Übernahme entsprechender Aussagen von Michael Krenzer, „Spiel nicht mit den Schmutzkindern“, in: *Religion – Staat – Gesellschaft* 1/2002, 7-60. Übernommen wird von dort auch die Falschmeldung, K. H. Eimuth und R. Fromm hätten in einem kritischen Film über die Zeugen Jehovas falsche Tatsachenbehauptungen aufgestellt, die gerichtlich untersagt worden seien. Das trifft nicht zu.

Lutz Lemhöfer, Frankfurt a.M.

**Jochen Fahrenberg, Annahmen über den Menschen. Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser und interkultureller Sicht, Roland Asanger Verlag, Heidelberg 2004, 414 Seiten, 44,- €.**

Der emeritierte Freiburger Psychologie-Professor Jochen Fahrenberg hat sich in den Spezialdisziplinen der Psychophysiologie und der Testpsychologie einen bleibenden Namen geschaffen. Einer der in Deutschland gebräuchlichsten Eigenschaftstests, der FPI-Fragebogen („Freiburger Persönlichkeits-Inventar“), stammt aus seiner Feder. Sein neues, umfangreiches Werk zeugt jedoch von einem weitaus größeren Interessenshorizont. Neben psychotherapeutischen Ansätzen stellt das Buch einige erstaunliche Befunde aus benachbarten Natur- und Geisteswissenschaften vor. Damit möchte der Autor zum Nachdenken über die Vielfalt der Menschenbilder anregen. Er stellt sich das hohe Ziel, unterschiedliche Deutungen über die Natur und die Bestimmung des Menschen darzustellen und psychologisch zu untersuchen. Mit seiner sorgfältig erarbeiteten Übersicht will Fahrenberg dazu beitragen, den Meinungspluralismus zu tolerieren, ohne dabei die eigenen Überzeugungen aufzugeben.

Für dieses Projekt schlägt Fahrenberg einen ungewöhnlichen, aber spannenden Weg ein. Längeren aussagekräftigen Zitationen aus verschiedenen Quellen folgen eigene Systematisierungen, Kommentare und psychologische Überlegungen. So wird der Leser zunächst mit sehr unterschiedlichen Konzeptionen vom Menschen bekannter Psychologen und Psychotherapeuten konfrontiert: Freud, Jung, Bühler, Fromm, Rogers, Frankl, Maslow, Skinner werden jeweils in einer tabellarischen Biographie vorgestellt und kommen mit mehrseitigen (!) Textziten selber zu Wort. Daran schließen sich Erläuterun-

gen und Kommentare des Autors an, die sich besonders auf das jeweils zugrunde liegende Menschenbild beziehen. Fahrenbergs Erläuterungen und Kommentare fallen wohlthuend knapp, zurückhaltend und präzise aus. Diese Methode – Zitate, Erläuterungen und Kommentare – zieht sich auch durch die folgenden Kapitel, die religiöse, naturwissenschaftliche und gesellschaftliche Menschenbilder zum Inhalt haben. Diese Struktur gibt der Themenfülle eine einheitliche Gestalt und ermöglicht ein interessengeleitetes, selektives Lesen. In den drei letzten Kapiteln entfaltet Fahrenberg seinen eigenen Entwurf einer Psychologischen Anthropologie.

Die bewusste Auswahl von kontroversen Standpunkten macht ein Hauptanliegen des Autors deutlich: Er stellt möglichst unterschiedliche Ansätze vor, um das reichhaltige Spektrum von Menschenbildern wiederzugeben. Dabei versteigt er sich nicht zu dem Versuch einer einheitlichen Systematisierung im Sinne einer Synopse. Aber angesichts des modernen Pluralismus, den Fahrenberg als eine Folge der Aufklärung charakterisiert, komme dem Menschenbild als dem persönlich handlungsleitenden Motiv eine zentrale Stellung zu. Außerdem werde das Nachdenken über die Vorannahmen in der Psychologie bisher zumeist vernachlässigt. Fahrenbergs Ziel ist die Förderung der Reflexion, Transparenz und des Dialogs über persönliche Überzeugungsmuster. Angesichts gesellschaftlicher Problemfelder – man denke nur an Religionskonflikte oder die Bioethik – und in Ermangelung einer Streitkultur zwischen konträren Milieus und weltanschaulichen Standpunkten behandelt dieses Buch ein zukunftsweisendes Thema.

Für die Darstellung religiöser Menschenbilder, die dem Kapitel über die Psychotherapeuten folgt, wählte der Autor das Christentum und den Buddhismus. Wäh-

rend das christliche Weltbild in Europa (noch) eine zentrale Rolle spielt, bildet nach Fahrenbergs Meinung der Buddhismus als Religion ohne Gott und unsterblicher Seele den größten Kontrast dazu. Die aufgeführten Textzitate stammen aus einem katholischen Lehrbuch, dem sog. „Welt-Katechismus“, und aus den Reden des Buddha. Außerdem sind noch Zitate von drei Psychotherapeuten aufgenommen, die sich mit sehr unterschiedlichen Konsequenzen an der Lehre des Christentums orientieren – der bekannteste von ihnen ist Eugen Drewermann.

Unter der Rubrik „Neue Perspektiven“ kommen in dem anschließenden Kapitel Ansätze der Primatenforschung, der Evolutionsbiologie, der Neurowissenschaften, der Computertechnologie und die interkulturelle Perspektive zur Sprache. Die Zitate wurden hier sehr lesefreundlich ausgewählt – zum Teil sind es Wiedergaben aus populärwissenschaftlichen Zeitschriften, und die Themenauswahl trifft den Nerv unserer Zeit. Das menschliche Selbstverständnis, das schon durch Kopernikus, Darwin, Marx und Freud starke Veränderungen erfahren hat, wurde in den letzten drei Jahrzehnten durch rasante Fortschritte in den Informations- und Biotechnologien neu und radikal in Frage gestellt. Ohne sich in Details zu verlieren, gelingt es dem Autor bravourös, die wichtigsten Entwicklungen auf diesen Gebieten anschaulich nachzuzeichnen. Die hier skizzierten technischen und wissenschaftlichen Fortschritte stellen gewohnte Denktaditionen in Frage, die Veränderungen des Selbstbildes zur Folge haben. Mit großem Nachdruck mahnt Fahrenberg dazu psychologische Untersuchungen an – diesbezügliche Vorarbeiten hat er mit diesem Buch selber beigeleitet.

Wie sehr der Autor in dem weiträumigen und unübersichtlichen Gelände der Weltanschauungen zu Hause ist, zeigt das fol-

gende Kapitel, in dem er drei aktuelle Streitpunkte als „Kernthemen des Menschenbildes“ identifiziert und kompetent diskutiert: das Leib-Seele-Problem, den freien Willen und den interkulturellen Pluralismus. Als Folge seiner Überlegungen appelliert er an die Leser, sich mit den eigenen Annahmen über die Menschen bewusster zu beschäftigen und darüber zu sprechen, weil das „zum besseren wechselseitigen Verständnis beitragen und vielleicht auch die Toleranz abweichender Überzeugungen fördern“ könne (331).

Fahrenberg geht davon aus, dass jeder Mensch ein individuelles Muster von grundsätzlichen Überzeugungen, Werten und Zielen entwickelt hat, die seine alltäglichen Entscheidungen bestimmen. Diese Themen liegen für ihn nicht abseits der Psychologie, weil sie das Selbstbild des Menschen entscheidend beeinflussen. Fahrenberg will mit seinem Buch das Projekt einer „Psychologischen Anthropologie“ vorantreiben, weil diese nach seiner Überzeugung durch neue theoretische Perspektiven und durch empirische Untersuchungen zu einem vertieften Verständnis des Menschen beitragen könne.

Natürlich ist dem Autor bewusst, dass die Auswahl bei einer solch umfassenden Fragestellung nur eine höchst subjektive sein kann. Beeindruckend ist jedoch die klare Gedankenführung und die Fülle des Materials, die in seine Überlegungen eingeflossen sind. Für die derzeit hochaktuelle Beschäftigung mit Menschenbildfragen stellt dieses Buch ein äußerst nützliches Kompendium dar, das sich hervorragend für Seminare und Diskussionsgruppen eignet. Die klug ausgewählten Textauszüge vermitteln zudem einen authentischen Eindruck von dem jeweiligen Verfasser und können zur Originallektüre verführen – ein wichtiger Nebeneffekt!

Die Stärke des Bandes ist auch gleichzeitig seine Schwäche. Seine Informationsfülle,

die noch durch empirische Befunde psychologischer und soziologischer Untersuchungen angereichert wird, geht zu Lasten der psychologischen Analyse und ihrer vertiefenden Deutung. Das Buch stellt eher eine eindringliche Problemanzeige denn einen Ratgeber zum Umgang mit der weltanschaulichen Vielfalt dar, obwohl dieses Problem an zahlreichen Stellen deutlich hervortritt. Wahrscheinlich wäre hierfür ein weiteres Buch nötig. Auch fragt man sich, warum gerade bei der Auswahl der Psychologen-Menschenbilder die hundertfach referierte Traditionsabfolge von Psychoanalyse, Gesprächstherapie, Humanistischer Psychologie und Verhaltenstherapie<sup>1</sup> noch einmal durchgegangen werden muss.

Besonders verwundert es, dass Fahrenberg angesichts des umfangreichen Literaturverzeichnis – das Spektrum reicht vom Daoismus über katholische Fundamentalthologie bis zur Quantenphysik – existierende Entwürfe einer psychologischen Anthropologie nicht aufgegriffen hat: Hampden-Turners Übersicht<sup>2</sup> ist zwar recht holzschnittartig, aber in ihrer gerafften Darstellung und der graphischen Umsetzung der vorgestellten sechzig Modelle sehr prägnant. Hellmuth Beneschs Beitrag<sup>3</sup> kommt mit ähnlich philosophischem Tiefgang daher und hätte dem Autor zumindest in seinen Überlegungen zu der psychologischen Funktion von Menschenbildern wertvolle Impulse liefern können. Schließlich bietet der Entwurf von Norbert Bischof<sup>4</sup> eine reizvolle Kontrastposition, weil er sich – im Gegensatz zu Fahrenbergs stärker empirischen Ausrichtung – an der Mythologie, der Psychoanalyse und der Systemtheorie orientiert – und dabei teilweise zu ganz ähnlichen Folgerungen kommt.

Dennoch: Das Buch ist ein großer Wurf, weil es aktuelle Gegenwartsfragen auf hohem Niveau reflektiert und besonders die

psychologische Problematik des interkulturellen Zusammenlebens erfasst. „Mehrdeutigkeit und Pluralismus zu dulden,“ hält Fahrenberg fest, „stellt hohe Anforderungen, denn zwangsläufig werden dadurch die eigenen Überzeugungen und deren Wahrheitsanspruch relativiert.“

Die multikulturelle Weltgemeinschaft fordert von ihren Mitgliedern eine hohe Toleranzbereitschaft – und darüber hinaus die Fähigkeit, über unterschiedliche Werte, Lebensziele und Menschenbilder ins Gespräch zu kommen. Für den Dialog zwischen unterschiedlichen Standpunkten liefert das vorliegende Buch eine anregende Grundlage, denn es enthält eine große Themenvielfalt und hochaktuelle Wissenschaftsdebatten. Auch wenn die psychologischen Analysen und Hilfen zum Umgang mit der weltanschaulichen Vielfalt nur gestreift sind: der Anregung zur persönlichen Standortbestimmung kann man sich kaum entziehen.

- <sup>1</sup> Vgl. etwa E. Jaeggi, *Zu heilen die zerstoßenen Herzen. Die Hauptrichtungen der Psychotherapie und ihre Menschenbilder*, Reinbek 1995.
- <sup>2</sup> C. Hampden-Turner, *Modelle des Menschen. Ein Handbuch des menschlichen Bewusstseins*, (englisches Original 1981), Weinheim 1996.
- <sup>3</sup> H. Benesch, *Warum Weltanschauung? Eine psychologische Bestandsaufnahme*, Frankfurt a. M. 1990.
- <sup>4</sup> N. Bischof, *Das Kraftfeld der Mythen. Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben*, München 1996.

Michael Utsch

**Hansjörg Hemminger, Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien 2003, 270 Seiten, 19,90 €.**

In diesem handlichen Band hat H. Hemminger, der den Lesern dieser Zeitschrift durch seine vielfältigen Beiträge bestens bekannt sein dürfte, Material zusammengefasst, das er mit Studentinnen und Studenten der Religionspädagogik einer

Evangelischen Fachhochschule bearbeitet hat. In sieben Kapiteln versucht er einen gemeinverständlichen Einblick in Fragen zu geben, „auf die man im Alltag von Kirchen und Gemeinden stößt“ (7).

Das Einleitungskapitel geht nach einem Überblick über Aufgabe und Lage der Religionspsychologie rasch zu einer religionssoziologischen Betrachtung über und bietet entlang den Stichworten Privatisierung, Subjektivierung, Enttraditionalisierung und Individualisierung von Religion eine eindrucksvolle Zeitdiagnose, die – ohne Zwang zu praktisch-theologischer Enthaltsamkeit – die vorherrschende „indifferente Konsumhaltung religiösen Optionen gegenüber“ (35) herausstellt und entsprechende Empfehlungen für Theologie und Kirchen formuliert.

Das 2. Kapitel ist dem schwierigen Thema „Religiöse Entwicklung“ gewidmet. Hier geht Hemminger nach eigener Charakterisierung „eklektisch“ vor und macht den Leser mit unterschiedlichen Ansätzen bekannt: mit den eher kognitiven Stufentheorien von Oser/Gmünder und Fowler, mit den vorwiegend emotional interessierten, aus der Psychoanalyse entwickelten Phasenlehren von Erikson, Fraas und der Bindungstheorie sowie dem phasen- und stufenunabhängigen Sozialisationsmodell von Grom, das von Banduras sozialkognitiver Lerntheorie abgeleitet ist – ein Panorama, das durch einen Blick auf die Transaktionsanalyse ergänzt wird.

Das 3. Kapitel „Religion, Person, Beziehung“ spricht von unterschiedlichen Arten der Gottesbeziehung. Hier geht der Verfasser beispielsweise von Pergaments drei Stilen religiöser Belastungsbewältigung aus, spricht (nur pauschal) von der Beziehung zwischen Gottesbild und psychischer Gesundheit, von religiösen Konversionen und den damit verbundenen Konflikten (dabei wird Satanismus als Beispiel für das „Passungsmodell“ geschildert), von

der Attributions- und Dissonanztheorie und was sie über die Motive und Eigenarten religiösen Denkens lehren können (Beispiele: Zeugen Jehovas bzw. Buddhisten im Westen) und von Persönlichkeitstypen – dies vor allem, um sich kritisch mit dem Enneagramm auseinander zu setzen.

Das nächste Kapitel fasst den Begriff „Aberglauben“ weit und beleuchtet magische Alltagspraktiken, Volksaberglauben, modernen Aberglauben mit parawissenschaftlichen Begründungen sowie modernen Bildungs-Aberglauben mit parareligiösen Begründungen (Okkultismus).

Ein 5. Kapitel nennt unter der Überschrift „Das veränderte Bewusstsein“ und ausgehend von Dittrichs Versuch, den gemeinsamen Kern außergewöhnlicher Bewusstseinszustände zu beschreiben, Grundzüge „mystischer Frömmigkeit.“ Es sieht deren Schwerpunkt in der „intensiven, sinnlich-emotionalen Erfahrung des Numinosen und des Transzendenten, oft durch veränderte Bewusstseinszustände, aber auch durch ästhetische und symbolische Erfahrungen und Ausdrucksformen“ (145). Die Esoterik-Bewegung wird als mystagogisch gedeutet und Trance und Ekstase in der Pfingstbewegung beschrieben.

Das Kapitel „Religion und Gemeinschaft“ informiert – eher allgemein – über Struktur, Bewusstsein, Klima und Aggressivität von Gruppen, während das Schlusskapitel die Begriffe Rigorismus, Dogmatismus und Fanatismus klärt, Formen des Fanatismus beschreibt und über die Entwicklung vom Fanatismus zur Sekte sowie über Kinder in fanatischen Gemeinschaften nachdenkt. Ein abschließendes Register erleichtert das Nachschlagen.

Das Buch ist erfreulich klar und anregend geschrieben. Es versucht immer wieder, religionspsychologische Zusammenhänge zu klären. Doch insgesamt handelt es sich eher um „Grundwissen Religionswissenschaft“ mit dem Akzent auf neu- und

sonderreligiösen Phänomenen. Dazu bietet es eine Fülle von Informationen.

Bernhard Grom S.J., München

## AUTOREN

*Martin Eichhorn*, geb. 1974, Dipl.-Theologe, bis März 2005 im Referat „Außerchristliche Religionen“ der EZW tätig, promoviert im Fach Religions- und Missionswissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin.

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

*Prof. Dr. theol. Bernhard Grom S.J.*, geb. 1936, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie München – Philosophische Fakultät S.J.

*Prof. Dr. rer. pol. Ronald Hitzler*, geb. 1950, Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Dortmund.

*Dr. phil. Angelika Koller*, geb. 1955, studierte Germanistik und Katholische Theologie, arbeitet freiberuflich im Presse- und Verlagswesen sowie in der Erwachsenenbildung, München.

*Prof. D. Dr. Wolf Krötke*, geb. 1938, em. Professor für Systematische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin.

*Lutz Lemhöfer*, geb. 1948, kath. Theologe und Politologe, Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg.

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

*PD Dr. theol. habil. Werner Thiede*, geb. 1955, Pfarrer, Chefredakteur des „Evangelischen Sonntagsblatts aus Bayern“ (Rothenburg o.T.), 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.

## IMPRESSUM

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

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

*Redaktion:* Andreas Fincke, Carmen Schäfer.  
E-Mail: [materialdienst@ezw-berlin.de](mailto:materialdienst@ezw-berlin.de)

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

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

*Anzeigen und Werbebeilagen:* Anzeiengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmall. Es gilt die Preisliste Nr. 19 vom 1. 1. 2005.

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

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

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



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