



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
75. Jahrgang

5/12

**Theodizee
Gottes Rechtfertigung durch sich selbst**

**Aus dem Himalaja nach Deutschland
Die theosophische Agni-Yoga-Bewegung**

Religiöse Feste in der Diaspora (Teil 2)

**Anskar-Kirche Hamburg
Gastmitglied in ACK**

Stichwort: Neurotheologie

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Werner Thiede

Theodizee: Gottes Rechtfertigung durch sich selbst

Reflexionen zu einer religiösen und weltanschaulichen Grundfrage 163

BERICHTE

Jörg Pegelow

Aus dem Himalaja nach Deutschland

Die theosophische Agni-Yoga-Bewegung 175

Liane Wobbe

Religiöse Feste in der Diaspora

Traditionsveränderung und öffentliche Präsenz (Teil 2) 182

INFORMATIONEN

Charismatische Bewegungen

Anskar-Kirche Hamburg als Gastmitglied in die regionale ACK aufgenommen 188

Atheismus

Kampagne gegen den besonderen Tendenzschutz in kirchlichen Einrichtungen 190

Neuapostolische Kirche

Der neue NAK-Katechismus kommt vor Ende 2012 191

Neuer Stammapostel der Neuapostolischen Kirche designiert 192

STICHWORT

Neurotheologie

193

BÜCHER

Günter Ewald

Auf den Spuren der Nahtoderfahrungen

Gibt es eine unsterbliche Seele?

197

Armin Kreiner

Jesus, UFOs, Aliens

Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben

198

Werner Thiede, Regensburg

Theodizee: Gottes Rechtfertigung durch sich selbst

Reflexionen zu einer religiösen und weltanschaulichen Grundfrage

Die Theodizeefrage benennt ein Problem, das alle Menschen kennen, die den Gottesgedanken auch nur halbwegs ernst nehmen: Es geht um die grundlegende Frage nach dem Verhältnis Gottes als dem Inbegriff des Guten einerseits und der Unvollkommenheit des Weltganzen wie der je eigenen Existenz andererseits.¹ Nicht nur das Hiob-Buch im Alten Testament, sondern auch schon Siddhartha Gautama² und andere haben sich mit dem Theodizeeproblem herumgeschlagen. Ob und wie es gelöst wird, hat entscheidende Konsequenzen für das Gottes- und Weltverständnis. Gautama etwa gründete den Buddhismus mit seiner a-theistischen Note auf die These der Unlösbarkeit des Theodizeeproblems. Monistische Systeme leben davon, Leid samt allem Bösen irgendwie in ihren Gottesbegriff mit zu integrieren.³ Und die christliche Religion – steht sie im Grunde ähnlich wie der Buddha vor einem unlösbaren Rätsel, wie oft gemutmaßt wird? Solch eine Annahme entspräche nicht der neutestamentlichen Botschaft vom nahegekommenen Gottesreich, sondern ließe die Fragenden in einem heteronomen Gottesverhältnis verharren.

Ist christliche Religion vielleicht auf den monistischen Weg angewiesen, wie manche Religionsphilosophen, Theosophen, Theologen und Sekten meinen? Oder tut sich im Zeichen ihres trinitarischen Gottesglaubens ein eigener Weg auf, das theologisch, philosophisch und weltanschaulich

so zentrale Problem der Theodizee zu lösen?

Ich plädiere für Letzteres.⁴ Als einmal im Fernsehen ein Beitrag über Hexenverbrennungen im Mittelalter lief, hatte mein damals siebenjähriger Sohn Johannes am Rande mitgehört. Mit Blick auf das Märchen „Hänsel und Gretel“ fragte er seine Mutter erstaunt: „Was, es gab damals ganz echte Hexen?“ Meine Frau antwortete: „Nein, man meinte nur, es seien Hexen gewesen. Es waren aber normale Menschen.“ Johannes: „Und die hat man verbrannt? Der arme liebe Gott! Da hat er die Menschen so schön gemacht, und dann wurden sie verbrannt ...“ Das können offenbar schon Grundschüler verstehen: Gott selber hat Grund, an seiner Schöpfung zu leiden! Dass er es bereitwillig tut, dafür steht das christliche Symbol des Kreuzes. Es bringt den dreieinigen Gott und das Leid auf einen Nenner. Zugleich ist es auch Symbol der Erlösung, der Befreiung vom Leid. Die christliche Erlösungsreligion macht Hoffnung darauf, dass Gott alles Leid einst überwinden und damit die Sehnsucht der Menschen nach Erlösung herrlich erfüllen wird.

Diese Hoffnung lässt die Welt noch einmal ganz anders anschauen. Denn nur wenn die Welt auch anders sein kann, als sie ist, hat die Rede vom „Reich Gottes“⁵ Sinn. Das Neue Testament spricht vom universalen Gottesreich als der vollendeten Schöpfung, der ewigen Zukunft, die der Schöpfer dem

All gewähren wird. Mit diesem Horizont kosmischer Erlösung erst wird die christliche Botschaft von Gott als Liebe möglich. Die Welt als Gottes Schöpfung kann letzten Endes auch anders sein, als sie ist – nämlich eine Wirklichkeit ohne Leid, ohne Schmerz und Tränen. Christus als der Mensch gewordene Sinn des Alls⁶ ist mit seiner Auferstehung auch die Ansage der Auferstehung aller Toten⁷, der göttlichen Zukunft aller Kreatur.

Ist aber Christus dieser letzte Sinn des Kosmos, dann und gerade dann drängt sich die Frage auf, warum die Welt nicht immer schon so ist, wie sie im Geist seiner Liebe sein könnte. Es ist das die alte Frage, die überall dort auftaucht, wo von einem Sinn gebenden Schöpfergott die Rede ist: Warum hat er die Schöpfung nicht gleich vollkommen gemacht? Wie soll er es beantworten können, dass sie so voller Leid ist? Seit der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz 1697 den Begriff der „Theodizee“, der Rechtfertigung Gottes angesichts einer leidvollen Welt, geprägt hat, spricht man vom „Theodizeeproblem“. Bleibt es ohne echte Lösung, dann drängt sich – zwar nicht zwingend, aber doch tendenziell – die weltanschauliche Antwort des Atheismus auf. Dem früh verstorbenen Mediziner und Literaten Georg Büchner zufolge ist das Theodizeeproblem oder einfacher: die menschliche Erfahrung des Bösen und des Leidens „der Fels des Atheismus“⁸. Zu denken wäre hier nicht nur an allerlei schreckliche Naturkatastrophen, sondern ebenso an Katastrophen moralischer Art: Mit den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts, mit den Vernichtungslagern in Deutschland und andernorts, mit den beiden Atombombenabwürfen in Japan und mit den Terroranschlägen des 21. Jahrhunderts⁹ werfen sie unüberhörbar die Frage nach Gott auf, der all dies und noch viel mehr an menschlichen Untaten zugelassen haben soll. Ja, stellt sich die Gottesfrage angesichts so

vieler Übel und Leiden überhaupt noch? Hat sie sich nicht für die aufgeklärte Vernunft von selbst erledigt?

Gerade der „Gott der Liebe“ provoziert die Theodizeefrage

Wer den Schluss zieht, die Gottesfrage habe sich erledigt, darf freilich nicht verkennen, dass er sie insgeheim doch gestellt und eben weltanschaulich negativ beantwortet hat. Es wird dann wohl nicht unbedingt die Frage nach dem Gott gewesen sein, den das Christentum verehrt – obwohl der Gott des christlichen Glaubens zweifellos mehr als jeder andere die Theodizeefrage provoziert! Denn hier wird er ausdrücklich als Gott der Liebe aufgefasst: „Gott ist Liebe“, heißt es sogar wörtlich zweimal nacheinander im 1. Johannesbrief des Neuen Testaments (4,8 und 16). Dies ist im Bereich der Religionen eine durchaus ungewöhnliche Bestimmung. Möglich geworden ist sie erst durch die Botschaft vom Kommen, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Die im christlichen Kulturkreis gängige Rede vom „lieben Gott“ ist zwar längst eine abgestumpfte, die an Leuchtkraft verloren hat. Aber selbstverständlich ist sie nach wie vor nicht. Gerade in ihrem Umfeld gewinnt die Theodizeefrage ein besonderes Recht, ja besondere Schärfe. Beschreibt doch diesen *lieben* Gott das christliche Credo als den „allmächtigen Vater“!

Im Alten Testament stellt sich deshalb das Theodizeeproblem noch nicht derart scharf. Dort ist ja Gott noch nicht der liebende Vater der Menschen, wie ihn das Christentum verkündet. Vielmehr kann beispielsweise der Prophet Amos fragen: „Ist etwa ein Unglück in der Stadt, das Jahwe nicht tut?“ (3,6). In den Klage Liedern wird angesichts großen Leidens formuliert: „Wer darf denn sagen, dass solches geschieht ohne des Herrn Befehl und dass nicht Böses und Gutes kommt aus dem Munde des

Allerhöchsten?“ (3,37f). Allerdings sind das eher vorsichtige Behauptungen – in Fragegestalt! Gott ist hier jedenfalls noch keineswegs als „Liebe“ definiert. Und doch ist das Alte Testament gewissermaßen schon auf dem Weg zum Neuen. Man spürt das etwa, wenn in den eben zitierten Klageliedern von Gott gesagt wird: „Denn nicht von Herzen plagt und betrübt er die Menschen“ (3,33).

Jesus sagt in der Bergpredigt relativ ähnlich: Der Vater im Himmel „lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Matth 5,45). Aber Gut und Böse ist hier nun auf der Seite der Menschen beisammen, nicht auf der Seite Gottes. Demgemäß fragt Jesus kritisch zurück, als ihm in Galiläa nach dem Einsturz eines Turmes mit der Folge etlicher Toter die Theodizeefrage gestellt wird: „Meint ihr, dass diese Galiläer mehr gesündigt haben als alle anderen Galiläer, weil sie das erlitten haben?“ (Luk 13,2).

Ist Gott womöglich distanziert gegenüber Glück und Unglück? Sollte er selber jenseits von Gut und Böse stehen? Das gerade kann Jesus, der Gottes Liebe wie kein anderer bezeugt hat, nicht gemeint haben. Man denke etwa an seine Aussage, es falle kein Spatz auf die Erde „ohne euren Vater“ (Matth 10,29). So lautet jene Aussage Jesu wörtlich – und nicht etwa: „ohne dass Gott es weiß“ oder gar: „ohne dass Gott es will“, wie manche Übersetzungen formulieren zu müssen meinen. Nein, Jesus zufolge ist Gott – wirklich der „liebe Gott“! – selber dabei, also selber nicht nur kognitiv, sondern auch affektiv, ja seinsmäßig betroffen, wenn auch nur einem seiner kleinsten Geschöpfe ein Leid geschieht.

Jesus steht mit seinem Gang an den Kreuzesgalgen ganzheitlich für dieses Mitleiden Gottes. Das Kreuz ist durch ihn zum Symbol des mitleidenden Gottes geworden. Aber wie verhält es sich zur Rede von Gott, dem Allmächtigen, dem Herrscher über die von

ihm geschaffene Welt? Der Neutestamentler Günter Klein hat in einem Aufsatz „Über das Weltregiment Gottes“ exegetisch aufgezeigt, dass „die Urchristenheit das Weltregiment ihres Gottes“ lediglich als partikular und vorläufig erfahrbares, freilich die Zukunft der vollendeten Schöpfung vorwegnehmendes Geschehen verstanden hat.¹⁰ In diesem Sinn hat sie auch die „Herrschaft Christi“, des auferstandenen Gottessohnes, als „reines Wortgeschehen“ inmitten einer gegenüber Gott nach wie vor rebellischen Welt aufgefasst. Die neutestamentliche Sichtweise besagt also: „Weltgeschichte hatte sich immer schon verselbständigt zu terroristischer Übermacht ... Nirgendwo wird die ... Geschichte transparent für ein herrscherliches Weltwalten Gottes.“ Gott greift zwar durchaus „machtvoll in die Geschichte ein, indem er zum Gotteslob gefügte Gemeinde stiftet als den Bereich seines Friedens auf dieser Erde. Außerhalb dieses Machtbereichs ... wirkt eine friedlose Menschheit fortwährend an der Katastrophenträchtigkeit der Weltgeschichte.“¹¹ Kurz: Das von Jesus angesagte Gottesreich ist in universaler Ausdehnung Gegenstand gläubiger Zukunftshoffnung, wie das nicht zuletzt aus der Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ hervorgeht. Gottes Herrschaft ist im Neuen Testament keineswegs als irdisch gegebenes Faktum vorausgesetzt.

Es ist also nichts mit der Erwartung, Gott walte allenthalben in allen Dingen. Im Gegenteil, an mehreren Stellen wird der Teufel als „Herrscher dieser Welt“ bezeichnet (z. B. Joh 12,31; 14,30; 16,11; ferner Eph 2,2; 6,12; 1. Kor 2,6). Gewiss ist Gott „der Herr des Himmels und der Erde“ (Apg 17,24), aber „gar heimlich führt er sein' Gewalt“, wie es Martin Luther in dem Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ formuliert hat. Bekanntlich hat Luther deziert vom „verborgenen Gott“ gesprochen – und ihn in teilweise problematischer Weise

neben den in Jesus Christus offenbarten Gott gestellt.

Gott und Leid zusammendenken

Kann und soll denn solche Rede vom „verborgenen Gott“ unter seinem Wirken im Geheimen kritische Nachfrage ruhigstellen? Das Problem drängt sich doch auf, wie man sich näherhin den Grund dafür denken soll, dass Gott sich gegenwärtig weithin als ohnmächtig erweist, um erst in der Zukunft der Schöpfungsvollendung seine Allmacht zu zeigen. In der Bibel wird darüber nirgends „spekulativ“ oder „dogmatisch“ Auskunft erteilt. Wohl gibt es Andeutungen, wohl mancherlei paradox klingende Auskünfte, aber weder philosophische noch theologische Abhandlungen dazu. Das entspräche auch kaum dem literarischen Genus der Heiligen Schrift.

Sollte von daher gleichermaßen in unseren Zeiten das Theodizeeproblem mit frommem oder unfrohem Gestus ins Abseits verwiesen werden? Ist vernünftige Nachfrage schlechthin unratsam, unangebracht, unbescheiden? Bleibt uns theologisch bis heute nichts anderes, als mit Hiob am Ende – nach allerlei Klagen und Anklagen gegenüber Gott – demütig zu bekennen: „Ich erkenne, dass du alles vermagst, und nichts, das du dir vorgenommen, ist dir zu schwer ... Darum hab ich unweise geredet, was mir zu hoch ist und ich nicht verstehe“ (42,2-3)? Nein! Solch fromme Bescheidenheit bleibt im Horizont alttestamentlichen Gottesglaubens stecken. Die Herausforderung, aber auch die Chance auf echte, tiefe Antwort ist neutestamentlich ungleich größer. Gerade im Zusammenhang mit Ausführungen über Jesu Kreuzestod spricht der Apostel Paulus von „Weisheit bei den Vollkommenen“ (1. Kor 2,6). Zwar sei die göttliche Weisheit der nichtgläubigen Welt „im Geheimnis verborgen“ (2,7); den Gläubigen jedoch habe Gott Offenbarung geschenkt „durch

seinen Geist; denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit“ (2,10).¹² Und spricht nicht der Kolosserbrief vom „Reichtum des vollen Verständnisses, zu erkennen das Geheimnis Gottes“ (2,2)? Christlicher Glaube kommt her von der Erkenntnis: In Jesus Christus hat Gott sein Herz offengelegt, sich selber in seinem Wesen offenbart. Sein Geist erleuchtet die Herzen der Glaubenden, macht sie seiner Liebe gewiss und zündet bleibende Hoffnung in ihnen an. Wer in diesem Kontext noch sagt, wie Gott und Leid zusammen zu denken seien, entziehe sich aller theologischen Erklärung, der erweist sich gerade nicht als Theologe des Kreuzes. Denn das Kreuz steht keineswegs für ein demütiges Ja zum Nichtwissen in dieser schwerwiegenden Frage, vielmehr im Licht der Auferstehung Jesu dafür, dass nun gewusst und bewusst werden darf: Gott und Leid sind auf einen Nenner zu bringen! Hier ist nicht Schulterzucken, sondern Antwort, nicht Schweigen, sondern ansprechendes Wort. Hier herrscht kein Denk- und Frageverbot – im Gegenteil! Hier weht der Geist, der darauf aus ist, alles zu durchdringen, also auch Herz und Verstand des Menschen. Dass das im Neuen Testament noch nicht in strengen, schulmäßigen Reflexionen geschieht, bedeutet keineswegs deren Verbot. Vielmehr ist solches Reflektieren gerade dort geboten, wo es zu jenem Lebensumfeld gehört, in das die Kunde von Jesus Christus ihrerseits zu gegebener Zeit vordringen möchte. Dieser Prozess hat sich kirchen- und dogmengeschichtlich konkret und unvermeidlich abgespielt, als das Evangelium tiefer in die Welt der griechisch und römisch beherrschten Kultur hineingetragen wurde. Deshalb hat sich auch die Gestalt der trinitarischen Gotteslehre, die im Neuen Testament nur angedeutet, aber der Sache nach im Keim voll vorhanden ist, erst ab dem 2. Jahrhundert substantiell entfaltet. Es lag allerdings ebenso am Geist der griechischen

Philosophie, dass das christliche Gottesbild hinsichtlich der Theodizeefrage in einer bedenklichen Richtung eingefärbt wurde. Abgekürzt gesagt: Gott wurde statischer, in seiner „Absolutheit“ unbeweglicher gedacht, als es die biblischen Schriften durchweg nahelegen. Das metaphysische Axiom der angeblichen „Unveränderlichkeit“ Gottes hat insofern auf viele Jahrhunderte hin theologische Wege versperrt, die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leiden in einer angemessenen Weise einer Antwort näherzuführen.

Man wird sogar davon ausgehen müssen, dass der entsprechend zwielichtig gebliebene Gottesglaube als solcher mit schuld daran war, dass spätestens dann, als im Gefolge der Konfessionskriege die kirchlichen Lehren an allgemeiner Überzeugungskraft und damit an Einfluss verloren hatten, dem Aufklärungszeitalter Tür und Tor geöffnet wurden. Ein blass gewordener, nicht wirklich mit seiner Herrschaft „nahe gekommener“, sondern immer noch fern gebliebener Gott konnte nun philosophisch und weltanschaulich mit leichter Hand zur Seite geschoben werden. Der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz erklärte in seinem berühmten Essay „Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels“ (1710), die vorfindliche Welt mit ihren natürlichen und moralischen Übeln sei die beste aller möglichen Welten – die beste, die Gott überhaupt habe schaffen können. Die Welt wird von ihm also erklärt als notwendig so gewordene. Sie, die Welt, wird gerechtfertigt als der Ausschluss aller anderen Möglichkeiten von Welt. Das aber kann angesichts des unsäglichen Leidens in der Welt eigentlich keine überzeugende und ernsthaft tröstende Rechtfertigung Gottes sein. Leibniz hat einen typischen Fehler der „Neu-Zeit“ gemacht: Er hat seine Epoche selbst unausgesprochen als die eschatologisch „neue Zeit“ unendlichen

Fortschritts angesehen¹³, statt im Sinne des Neuen Testaments mit der Vollendung der Schöpfung durch Gott selbst zu rechnen – und deshalb auf die beste aller möglichen Welten noch zu warten! Der Gott, der die jetzige, leidvolle Welt als „beste“ gesetzt haben soll, kann im Grunde nur als ein ihr relativ distanziert gegenüberstehender Schöpfer gedacht und empfunden werden. Leibniz' Theodizee lässt den Leser insofern am Ende ratlos oder gar spöttisch zurück. Als knapp vier Jahrzehnte nach seinem Tod das See- und Erdbeben von Lissabon die abendländische Zivilisation erschütterte, reichte diese Katastrophe hin, den Vernunftglauben an Gott den Schöpfer nachhaltig zu erschüttern, den man sich im Gefolge aufgeklärter Kritik zunächst noch hatte erhalten wollen. Gegenüber aller „natürlichen Theologie“, die Gott und Welt in einer grundsätzlichen Harmonie zusammendachte, wirkte die Naturkatastrophe von 1755 wie ein Weckruf zu atheistischer Nüchternheit.

Die Vernunftkritik Immanuel Kants (1724-1804) schob denn auch – auf dem Höhepunkt der Aufklärung angekommen – die Frage nach Gott weiter ins Abseits. Das konnte gelingen, weil auch hier, nachgerade in Sachen „Theodizee“, alles zu verhandeln war „vor dem Gerichtshofe der Vernunft“¹⁴. Dabei sieht Kant diese Richterin zumindest in theoretischer Hinsicht als nicht zuständig an, was er in aller Strenge durchhält. Die Gottesfrage nämlich übersteige die Zuständigkeit der Vernunft. Man habe es hier letztlich „mit einer Glaubenssache zu tun“.¹⁵ Gleichwohl bleibt die Vernunft und nicht etwa der Glaube in Kants Perspektive das, was den Menschen letztlich ausmacht. Und sie ist seiner Überzeugung nach in der Lage, „diesen Prozess für immer zu endigen“¹⁶. Tatsächlich sucht der Königsberger Philosoph alle kirchliche Gotteslehre als „spekulativ“, nämlich die Grenzen der Vernunft überschreitend und

damit unkontrolliert vorgehend, abzufertigen. Die Theodizeefrage sieht er deshalb als theoretisch unlösbar an.

Darin sind ihm Generationen von Theologen bis zum heutigen Tage gefolgt. Sie haben sich damit aber einer „aufgeklärten“ Religionsphilosophie verschrieben, die argumentativ im Endergebnis nicht über Hiob hinausführt und insofern auf alttestamentlicher Ebene verbleibt. Gegenüber der neutestamentlichen Botschaft und den geistigen Weiten, die sie eröffnet, kommt das beinahe einem Verrat gleich. Gott und das Leid – sollten damit notwendig unbegreifliche Gegensätze benannt sein, zu deren Auflösung „kein Sterblicher gelangen kann“¹⁷? Das Kreuz als Symbol der christlichen Religion versteht sich demgegenüber als Offenbarung Gottes eben an uns Sterbliche. Also müsste im Christus-Glauben doch auch die Antwort auf die Theodizeefrage zu finden sein. Wo Christus als die göttliche Weisheit in Person geglaubt wird, dort kann eigentlich diese Frage unmöglich mit irgendwelchen Vertröstungen abgespeist werden. Insofern ist es theologisch als eine tragische Entwicklung zu bezeichnen, dass die moderne Theologie ganz überwiegend bekennen zu müssen meint, ratlos zu sein in Sachen Theodizee. Höchst merkwürdig ist es, wie einig sich die christliche Schultheologie heutzutage durch fast alle Schulen und Konfessionen darin zu sein scheint, dass es auf die bekannte Frage, warum der allmächtige Gott trotz seiner Liebe unsagbar viel Leid und Ungerechtigkeit zulasse, bis zur universalen Offenbarung Gottes am Ende dieser Welt keine Antwort geben könne.¹⁸ Sollte es nicht seit dem Erscheinen des *Logos*, des Gotteswortes in Person auf Erden, theologisch obsolet geworden sein, den Anschein zu erwecken, als hätte man Botschafter des Schweigens Gottes zu sein? Seit Christus gekommen ist, lässt sich ins Mysterium der Gottesgerechtigkeit Einblick nehmen. Bestimmt doch den „geistlichen

Menschen“ gemäß 1. Kor 2,15 der göttliche Geist, der ihn befähigt, in die göttlichen Geheimnisse einzudringen! Gerade die Rechtfertigung des Menschen durch Gott eröffnet spiegelbildlich die Möglichkeit, Gottes Rechtfertigung vor der Anklage oder Klage des leidenden Menschen sinnvoll zu denken.¹⁹

Das Theodizeeproblem mag rein rational in der Tat nicht anzugehen sein, wie Immanuel Kant gezeigt hat.²⁰ Aus der Perspektive des christlichen Glaubens jedoch tut sich sehr wohl eine die Vernunft in Anspruch nehmende Antwort auf: Gott rechtfertigt sich nicht vor der menschlichen Vernunft, sondern er gibt ihr zu erkennen, wie er sich selbst rechtfertigt – und nimmt sie dadurch für sich ein (im Sinne von 2. Kor 10,5).

Das „metaphysische Übel“

Der christliche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz hat bereits vor über 300 Jahren eine begriffliche Unterscheidung entwickelt, die ihn eigentlich hätte einer göltigeren Antwort näherbringen müssen, als er sie selbst gegeben hat. Er geht von drei unterscheidbaren Kategorien des Übels – lateinisch: *malum* – aus: von dem *malum metaphysicum*, dem *malum naturale* und dem *malum morale*.²¹ Die Differenz zwischen moralischem, nämlich von Menschen zu verantwortendem Übel einerseits und natürlichem Übel, etwa Naturkatastrophen und dergleichen andererseits ist unmittelbar einleuchtend (und wird doch bis heute in so manchen Beiträgen zur Theodizeefrage nicht angemessen berücksichtigt). Gerade dort, wo physische, naturbedingte Übel Leid verursachen und dem Menschen als moralischem Versager daran keine unmittelbare Schuld zugeschrieben werden kann, stellt sich nämlich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes noch verschärft. Christliche Theologie hat im Anschluss an Paulus oft dazu tendiert, das moralische

Versagen Adams und Evas als Ursache der nichtparadiesischen Zustände dieser Welt auszugeben. Diese Erklärungsmöglichkeit entfällt, seit die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie die Annahme eines Urpaares der Menschheit hat obsolet werden lassen. Und seither ist die Theologie in Sachen Theodizee – wie gesagt – weithin ratlos geworden. Dabei hat sie ganz vergessen, dass laut Leibniz auch noch drittens, ja zu allererst, ans *malum metaphysicum* zu denken und hier der entscheidende Lösungsansatz zu finden ist: „Denn man muß beachten, daß es schon vor der Sünde eine *ursprüngliche Unvollkommenheit im Geschöpf* gibt, weil das Geschöpf seinem Wesen nach beschränkt ist ...“

Das „metaphysische“ Übel besteht laut Leibniz im Faktum unserer Geschöpflichkeit als solcher. Begründet sich das Kreatur-Sein doch in der Unterschiedenheit von Gott als dem schlechthin Vollkommenen! Leibniz hat hier Recht: Die Welt als das von Gott außerhalb seiner selbst als echt Anderes Gesetzte kann als solches *Anderes* wesenhaft nicht göttlich-vollkommen sein. Es sei denn, man wollte es entsprechend der Weltanschauung des deutschen Idealismus als dialektische Selbstäußerung Gottes interpretieren, der sich *selbst* als Anderes setzt. Doch das entspräche dann nicht mehr ernsthaft dem christlich-theologischen Satz von der „Schöpfung aus nichts“, sondern eher einer Art „Schöpfung aus Gott“, einer *creatio ex deo*. Christliche Theologie hat allen Anlass, in dieser Frage Leibniz zuzustimmen und bei der göttlichen *creatio ex nihilo* zu bleiben. Sonst ist überhaupt alles am Ende bloß ein göttliches Spiel. Und dagegen spricht der Ernst und Schmerz des Kreuzes.

Der Gedanke des *malum metaphysicum* bietet nun zwar eine umgreifende Erklärung für die Übel der Welt, aber noch keine Erlösungsperspektive. Und die sollte nicht nur um des leidenden Menschen willen

zu suchen sein, sondern um Gottes selbst willen! Indem Leibniz den Ausblick auf die Vollendung aller Dinge abblendete, entging ihm die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, die Versöhnung Gottes mit dem Anderen, die ausstehende Integration des Kreatürlichen in die Gottesherrschaft in den Blick zu bekommen. Der Gedanke des „metaphysischen Übels“ muss stringent weitergedacht werden in Richtung der „metaphysischen“ Befreiung vom Übel, wie sie ja die christliche Tradition von alters her erhofft.

Gottes Allmacht schließt den Weg der Selbsterniedrigung ein

Im Blick auf den Begriff der Allmacht Gottes ergibt sich damit zunächst die eine Frage: Warum hat Gott überhaupt Anderes geschaffen, das dann folgerichtig auf den Weg des Leidens gestellt sein muss? Die Antwort hierauf erschließt sich von dem christlichen Gedanken her, dass Gott in sich Liebe sei. Gott liebt nämlich sich selbst, indem er Anderes liebt; er verwirklicht sich wesenhaft selbst durch Selbsttranszendenz. Indem er sich von sich selbst unterscheidet, kommt er schlussendlich auf die Unterscheidung von sich selbst und real Anderem. Es ist also die Liebe, die Anderes als Schöpfung setzt – und zwar im Sinne des „metaphysischen Übels“ zunächst notwendig als definitiv nichtgöttliche Wirklichkeit mit den Folgen struktureller Unvollkommenheit!

Um solche Unvollkommenheit zu erklären, ist es also abwegig, wie einst der Gnostiker Marcion dem Gott der Liebe vorsorglich sein Schöpfertum abzusprechen. Es ist vielmehr die Allmacht der Liebe Gottes, der in der Lage ist, einer von ihm verschiedenen Wirklichkeit ihr Dasein zu gönnen und sich gleichwohl seines entfremdeten Geschöpfes anzunehmen, ja es zu seinem Kind zu machen. Dass Gott das *kann*, ist seine Allmacht, die letztlich identisch ist mit Liebe und insofern auch alles Leiden

in dieser Welt verantwortet. Es wäre freilich nicht die Allmacht der Liebe Gottes, wenn sie den Entfremdungsstatus der Welt nicht schon *während* deren Gesamtlaufzeit wenigstens ansatzweise durchbrechen wollte und könnte!

Genau hier nimmt die christliche Botschaft ihren Ausgangspunkt: Sie bekennt Gott als Liebe, indem sie ihn nicht nur als den Allmächtigen benennt, sondern zugleich als den, der sich aus Liebe mit der von ihm zunächst entfremdeten Welt konkret verbindet. Sie bekennt den Schöpfergott als den, der sich bereits während des Leidensstadiums der Schöpfung ein für allemal heilsam mit ihr identifiziert. Eben dies ist im Kommen, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi geschehen. Und es ist von Ewigkeit her in dem allmächtigen Gott so vorgesehen gewesen. Das Kreuz von Golgatha ist im Herzen Gottes des Vaters immer schon verankert. Dies haben Jürgen Moltmann²² und schon vor über einem Jahrhundert einige anglikanische Theologen²³ deutlich herausgearbeitet. Dabei gehören Kreuz und Auferstehung selbstverständlich zusammen. Auch Jesu Auferstehung in Jerusalem ist von Ewigkeit her geplant gewesen – wie überhaupt die Vollendung der Schöpfung, sodass am Ende – mit dem Apostel Paulus gesprochen – „die Leiden dieser Weltzeit nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll“ (Röm 8,18).

Die Allmacht Gottes wird schließlich zu ihrem herrlichen Selbsterweis vor aller Welt kommen – das darf der Trost aller Leidenden sein, das ist die Wahrheit und Rechtfertigung der Träume aller Seufzenden.²⁴ Dass diese Allmacht aber während der Entfremdungszeit der Schöpfung nicht unmittelbar in ihr wirksam und erkennbar ist, hat mit ihrem ureigensten Wesen zu tun. Denn es handelt sich um die Allmacht dessen, der die unbedingte Macht hat, sich selbst als Liebe zu verwirklichen – und eben deshalb

vorübergehend auf umfassende Ausübung seiner All-Macht zu verzichten. Es ist die Allmacht dessen, der die Macht hat, sich selbst zu beschränken – und sich dennoch letztendlich erlösend in allem durchzusetzen, damit er dann sei „alles in allem“ (1. Kor 15,28). Vorerst aber muss er für dieses Ziel der Vergöttlichung der Kreatur im Sinne ihrer ewigen Partizipation an seinem Sein notwendig auf die Ausübung von All-Macht verzichten. Denn er muss dem Werden von wirklich Anderem Raum und Zeit geben. Dies ist das Mysterium der Allmacht, wie es sich gerade im Licht von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi darstellt.

Erstaunlich spät ist die christliche Theologie in ihrer Geschichte diesem Mysterium ansatzweise nähergetreten. Es war zunächst die jüdische Kabbala, die den Gottesgedanken erhellt hat, indem sie das Motiv der Selbstzurücknahme Gottes zugunsten eines mystischen Urraums in ihm selbst entwickelte.²⁵ Damit war freilich die Schöpfung in theosophischer Manier als zwar Anderes, aber doch „Anderes *in* Gott“ gedacht. Echtes „Anderes“-Sein musste somit stark relativiert erscheinen. Erst eine christliche Theologie des Kreuzes ist imstande, den Gedanken des Anderen außerhalb Gottes konsequent zu denken – ohne dabei wiederum auf den Gedanken einer schlussendlichen Versöhnung des Anderen mit Gott zu verzichten. Im Gefolge der Kabbala war es wiederum der jüdische Philosoph Hans Jonas, der das Motiv der Selbstbegrenzung Gottes weiterzuentwickeln trachtete.

Für Jonas ist Gott „werdender, wenngleich ewig existierender Geist“. Dabei drängt sich dem Philosophen insbesondere nach den Verbrechen von Auschwitz die Frage auf, wie dieser göttliche Geist dergleichen hat zulassen können. Er antwortet hierauf mit einer „glaublichen Vermutung“ mythischen Gepräges: „Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und

der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich ... Damit Welt sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie. In solcher Selbstpreisgabe göttlicher Integrität um des vorbehaltlosen Werdens willen kann kein anderes Vorwissen zugestanden werden als das der *Möglichkeiten*, die kosmisches Sein durch seine eigenen Bedingungen gewährt: Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt.²⁶

Göttliche Selbstentäußerung als Selbstbegrenzung

Jonas geht bei seinem Ringen um die Theodizeefrage nicht von Gott als dem allmächtig bleibenden Schöpfer aus: „Wenn Gott in irgendeiner Beziehung zur Welt steht – und das ist die kardinale Annahme der Religion –, dann hat hierdurch allein der Ewige sich ‚verzeitlicht‘ und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichungen des Weltprozesses.“²⁷ Der Gedanke der Veränderlichkeit Gottes, eines Werdens des Schöpfers entspricht zwar kaum der hellenistisch-philosophischen Tradition, allemal jedoch – wie Jonas zu Recht betont – der biblischen Rede von Gott. Gerade vom Neuen Testament her muss bestätigt werden: Der allmächtige Gott hat die Macht bzw. die Fähigkeit zu leiden.

In der neueren theologischen Diskussion ist dieser Aspekt seiner Veränderlichkeit und dementsprechend seiner Leidensfähigkeit verstärkt aufgenommen worden.²⁸ Dass der Schöpfer sich als solcher in Beziehung setzt zur Schöpfung und damit selbst begrenzt, setzt voraus, dass er im Verhältnis zur Zeit selbst gewissermaßen zeitlich, geschichtlich wird. Es gilt in der Tat, *Gottes*

*Geschichte mit der Geschichte zu denken*²⁹ – freilich so, dass dabei seine Ewigkeit nicht aufhört. Diese Paradoxie ist im Grunde keine: Wie im Menschen als dem „Ebenbild Gottes“ zwei Gehirnhälften miteinander schalten und walten, nämlich eine eher räumlich-holistisch orientierende und eine eher zeitlich-diskursiv denkende, so ist in Gott selbst das Miteinander von Ewigkeit und zeitlichen Bezügen kein Widerspruch, sondern das Kennzeichen seiner göttlichen Lebendigkeit.

Eberhard Jüngel hat in einer Paraphrase zu Karl Barths Gotteslehre ausgeführt, dass Gottes Sein als „im Werden“ zu denken sei, dass also Gott „sich in den Prozess einer Geschichte mit seiner Schöpfung einläßt“.³⁰ Von dieser Warte aus ist er ins Gespräch mit Hans Jonas eingetreten: „Schöpferisch tätig zu sein heißt immer auch: sich durch sein eigenes Werk, durch sein eigenes Geschöpf begrenzen lassen ... Creatio ex nihilo, ursprüngliches Anfangen Gottes ist ein Akt schöpferischer Selbstbegrenzung Gottes.“³¹ Aber als christlicher Theologe bezieht Jüngel den Gedanken der Dreifaltigkeit Gottes in seine Argumentation ein. Dadurch kommt er über Jonas' Rede von Gottes anfänglicher „unerkennter Wahl“ hinaus: „Es ist Gott keineswegs fremd, es ist ihm vielmehr wesentlich, sich selbst begrenzen zu können. So wie es dem ewigen Gott wesentlich ist, sich in sich selbst als Vater durch den Sohn und den Heiligen Geist zu begrenzen.“³² Den Gedanken göttlicher Selbstentäußerung kann Jüngel daher differenzierend aufnehmen: Sie werde neutestamentlich nur vom Sohn Gottes ausgesagt und nicht von Gott schlechthin. Doch auch die These, dass die Selbstentäußerung und Selbstbegrenzung von Gott insgesamt auszusagen sei, ist im Bereich christlicher Theologie anzutreffen. Bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts hat der Theologe und Philosoph Sören Kierkegaard verdeutlicht, dass Gottes Allmacht

hinsichtlich seiner Schöpfung logisch seine freie Selbstzurücknahme impliziere. Gegenüber der Vorstellung Hegels von der Weltgeschichte als „Lebenslauf“ des göttlichen Weltgeistes hat Kierkegaard betont: „Alle endliche Macht macht abhängig. Allmacht allein vermag, unabhängig zu machen, aus Nichts hervorzubringen, was dadurch inneres Bestehen empfängt, daß die Allmacht sich zurücknimmt.“³³

Die Überlegung, dass die Selbstentäußerung von Gott schlechthin auszusagen sei, ist im 20. Jahrhundert von Paul Althaus, Emil Brunner und Jürgen Moltmann aufgegriffen worden. Moltmann kam dabei zu der Jonas nahe stehenden These, Gott verzichte infolge seiner Tätigkeit als Schöpfer nicht nur auf Allmacht, sondern auch auf Allgegenwart und Allwissenheit: „Gott weiß nicht alles im voraus, weil er nicht alles im voraus wissen will, sondern auf die Antworten seiner Geschöpfe wartet und ihre Zukunft kommen lässt.“³⁴ Das ist allerdings eine biblisch nicht gedeckte Aussage. Die kreuzestheologisch fällige Lehre von der göttlichen Selbstbegrenzung braucht ihrerseits eine Begrenzung, wenn sie nicht Gottes Erst- und Letztkontrolle über den Gang aller Dinge verleugnen und damit das Kind mit dem Bade ausschütten will. Die Unterscheidungen trinitarischen Denkens erlauben eine entsprechende Differenzierung. Demzufolge bleibt der Vater in aller Erhabenheit im Himmel, von wo aus er den Sohn und den Geist sendet. Der Dreieine behält sein Gottsein insofern. Allmacht und Leiden schließen sich in ihm nicht gegenseitig aus. Wer Gott konsequent trinitarisch denkt, dem gehen tiefste Zusammenhänge auf: Das Kreuz Christi erschließt dem Glauben Einblicke ins Herz Gottes.

Das Bekenntnis zum allmächtigen Gott steht insofern keineswegs im Widerspruch zum Gedanken göttlicher Selbstentäußerung. Kraft seiner Allmacht wacht der Vater über den Abstieg des Sohnes; er lässt dessen

Kreuzestod nicht das Ende sein, sondern bringt seine Allmacht zur Wirkung, indem er den Tod besiegt – zunächst an seinem Christus selbst und am Ende der Geschichte an allen Toten. So sehr die Selbstentäußerung zu Gottes Wesen der Liebe gehört, so wenig gefährdet sie Gott und damit die letztendliche Herrschaft der Liebe. Sie erspart Gott zwar nicht den Schmerz des Kreuzes; aber sie zielt auf Überwindung dieses Schmerzes, nämlich auf ewige Integration der geretteten Schöpfung.³⁵

Gottes Selbstbeschränkung in seiner Allmacht bedeutet für ihn selbst freilich: Leiden! Aber nicht nur das Symbol hierfür, das Kreuz, steht im Zentrum christlicher Theologie, sondern auch die Auferstehung Jesu. Ihre Wirklichkeit ist auch ein Symbol dafür, dass Gott schon während der laufenden Geschichte partiell heilvoll zugunsten des Lebens eingreift. Dafür stehen nicht zuletzt Jesu Heilungswunder, die als Zeichen der schon mitten in der Zeit anbrechenden Gottesherrschaft gelten wollen, also das künftige universale Gottesreich ein Stück weit vorwegnehmen³⁶.

In der Verbundenheit mit dem Auferstandenen dürfen Christen daher durchaus um Ersparung oder Linderung von Leiden beten. Jesus selbst hat das noch auf dem Gang in den Hinrichtungstod getan. Aber es ist keineswegs biblische Lehre, dass Gott stets und immer eingreifen werde, wo Gläubige ihm treu ergeben sind. So ist bekanntlich Petrus am Ende seines Lebens geführt worden, wohin er nicht gewollt hatte. Und Paulus hatte wohl bis zu seinem Ende mit einem nicht näher bezeichneten „Pfahl im Fleisch“ zu kämpfen. Die leidvollen Strukturen der unvollendeten Welt werden auch für Christen nicht generell aufgehoben. Es bleibt in dieser Hinsicht Gottes Geheimnis, ob, wo und wann er eingreift. Paulus blickt tief, wenn er darauf hinweist, dass es gerade das Leiden ist, worin Gott uns besonders nahe ist.

Das ist im Kern die christliche Antwort auf die Theodizeefrage: Der Gott der Liebe lässt Leiden zu, weil es notwendig ist auf seinem Weg mit der Schöpfung zur Vollendung, und er spart sich vom Leiden aus Liebe selbst nicht aus. Wer das verstanden hat, der weiß, dass Leiden von Gott nicht trennt, dass es vielmehr geeignet ist, uns erst recht in die Gemeinschaft mit dem Gott der Liebe zu rufen. Auf Grund solcher Erkenntnis verlieren weltanschauliche und religiöse

Orientierungen an Attraktivität und Überzeugungskraft, die das Theodizeeproblem mit heteronomen oder monistischen Auskünften atheistischer, agnostischer, buddhistischer, theosophisch-esoterischer oder sektiererischer Art zu bewältigen versuchen. Im spirituellen Ringen kommt es immer wieder darauf an, angesichts der Frage der Theodizee Flagge zu bekennen und die Antwort des Kreuzes offensiv als Gottes Weisheit darzulegen.

Anmerkungen

- 1 Siehe zum Begriff Peter Gerlitz, Art. Theodizee I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 23 (2002), 210-215, sowie meinen Art. Theodizee, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 13, Essen 2011, 458-464.
- 2 Dazu Werner Thiede, Buddha und Jesus, in: KuD 51 (2005), 33-51.
- 3 Das zeige ich in dem Aufsatz „Jenseits von Gut und Böse? Spiritueller Monismus als theologische und weltanschauliche Herausforderung“, in: Reinhard Hempelmann (Hg.), Religionsdifferenzen und Religionsdialoge, EZW-Texte 210, Berlin 2010, 259-268.
- 4 Ausführlich dazu mein Buch „Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee“ (Gütersloh 2007), das auch in spanischer Übersetzung vorliegt (Salamanca 2008).
- 5 Vgl. Werner Thiede, Art. Reich Gottes, in: TRT⁵, Göttingen 2008, 996-999.
- 6 Vgl. Werner Thiede, Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001.
- 7 Dazu näherhin meine Dissertation „Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität?“ (Göttingen 1991).
- 8 Georg Büchner, Dantons Tod. Ein Drama (1853), in: ders., Gesammelte Werke, München o.J., 50.
- 9 Dazu mein Aufsatz „Terror & Religion“, in: ZEE 46 (2002), 194-204.
- 10 Vgl. Günter Klein, Über das Weltregiment Gottes. Zum exegetischen Anhalt eines dogmatischen Lehrstücks, in: ZThK 90 (1993), 251-283, bes. 260ff.
- 11 Ebd., 263, 266 und 271.
- 12 Wie Gerd Theißen zeigt, führt Paulus in seiner „ekstatischen Offenbarung“, deren Sitz im Leben ein innerer Zirkel der Gemeinde als Ort inspirierter Weisheitsrede gewesen sein dürfte, die Kreuzespredigt von 1. Kor 1 weiter: „In der ‚Anfangspredigt‘ wird der Christ vom Symbol des Kreuzes ergriffen. Durch die ‚Vollkommenheitslehre‘ aber begreift er erst, was ihn ergrift. Der Unmündige wie der

Vollkommene werden von derselben Offenbarung getroffen, aber nur der Vollkommene durchschaut, was sich an ihm und in ihm vollzieht“ (Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983, 349).

- 13 Vgl. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart ⁵1966.
- 14 Immanuel Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791), in: Akad.-Ausgabe (Repr. 1923/1968) Bd. 8, 255-271; hier zitiert nach: ders., Sämtliche Werke, 2000 o.O., Bd. 6, 242-254, 242. Unter „Theodizee“ versteht Kant „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (ebd.).
- 15 Ebd., 251.
- 16 Ebd., 248 (kursiv im Original).
- 17 Kant, ebd.
- 18 Vgl. z. B. Joachim Kunstmann, Theodizee. Vom theologischen Sinn einer unabschließbaren Frage, in: Evangelische Theologie 59 (1999), 92-108; Hans Schwarz, Im Fangnetz des Bösen, Göttingen 1993, 180f; Gerd Neuhaus, Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage, Freiburg i.Br. 2003, 152 u. ö.
- 19 Vgl. Hans Küng, Gott und das Leid, Einsiedeln 1967, 69.
- 20 Vgl. Immanuel Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, a.a.O.; Anne Käfer, Kant, Schleiermacher und die Welt als Kunstwerk Gottes, in: ZThK 101 (2004), 19-50.
- 21 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, in: Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf, München 1996, 355-406, bes. 365.
- 22 Vgl. Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

- ²³ Vgl. z. B. George Barker Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*, New York 1905; John Wright Buckham, *Christ and the Eternal Order*, New York/Chicago 1906.
- ²⁴ Vgl. Martin Ebner u. a. (Hg.), *Klage, Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)*, Bd. 16, Neukirchen-Vluyn 2001.
- ²⁵ Näher informiert über diese theosophische Lehre der lurianischen Kabbala Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957), Frankfurt a. M. 1980, 285ff.
- ²⁶ Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M./Leipzig 1992, 193f. Vgl. ders., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen ²1987. Ebenfalls, wenngleich auf etwas andere Weise, argumentiert von einer göttlichen Selbstentäußerung her Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums*, München 2004.
- ²⁷ Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, a.a.O., 198f.
- ²⁸ Vgl. Heribert Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969; Frank Meessen, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*, Freiburg i. Br. u. a. 1989; Roland Faber, *Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995.
- ²⁹ Vgl. Werner Thiede, *Wer ist der kosmische Christus?*, a.a.O., 414.
- ³⁰ Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen ³1976, bes. 80 und 110f.
- ³¹ Eberhard Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“* (1986), in: ders., *Wertlose Wahrheit*, München 1990, 151-162, hier 151, 153.
- ³² Ebd., 154.
- ³³ Sören Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige. Anhang: Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft*, in: *Gesammelte Werke*, 17. Abt., übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf 1954, 124.
- ³⁴ Jürgen Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002, 79.
- ³⁵ Siehe meinen Aufsatz „Fegfeuer – Endgericht – Allversöhnung“, in: *ThLZ* 136 (2011), 1129-1144.
- ³⁶ Dazu näherhin Ruben Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2012; Werner Thiede, *Theologie und Esoterik*, Leipzig 2007, 43-47.

Jörg Pegelow, Pinneberg

Aus dem Himalaja nach Deutschland

Die theosophische Agni-Yoga-Bewegung

Seit Jahrzehnten fristet die Theosophie in Deutschland auf dem religiösen Markt eher ein Nischendasein. So tritt die Deutsche Theosophische Gesellschaft mit ihren acht Logen kaum öffentlich in Erscheinung. Zwar sind viele Gedanken der „Mutter der Esoterik“, Helena Blavatsky, in der heutigen Esoterik angekommen; gleichwohl dürfte die Rezeption ihrer Theoriebildung in der esoterischen Szene eher gering sein.¹

Umso bemerkenswerter ist es, dass die der klassischen Theosophie nahestehende Agni-Yoga-Bewegung über eine Internet-präsenz hinaus aktiv in der esoterischen Szene wirbt.² Seit mehr als 15 Jahren existiert in Hamburg die „Schule für Lebendige Ethik“, ehemals „Agni Yoga – Schule des Höheren Weges“. Seit einigen Jahren verstärken und beleben russlanddeutsche Zuwanderer die Bewegung.

Eindrücke

An einem strahlenden Frühlingssonntag im wohlhabenden Hamburger Stadtteil Othmarschen: Zeit fürs monatliche Treffen der Hamburger Anhänger der Agni-Yoga-Lehre. Die Zusammenkunft der Hamburger „Schule für Lebendige Ethik“ und der „Russisch-Deutschen Roerich-Gesellschaft Hamburg“ findet in einem zweigeschossigen Backsteinhaus statt, dem sogenannten Agni-Yoga-Tempel. Etwa 20 Mitglieder der Agni-Yoga-Bewegung im Alter von 30 bis 70 Jahren, in der Mehrzahl Frauen, sind in dem mit antiken Möbeln und

großen Ölgemälden ausgestatteten Haus anwesend.³

Meditativ die Eröffnung: Alle nehmen am großen, modernen Tischgeviert Platz. Vor einem kleinen Bilderrahmen-Triptychon mit Abbildungen der Begründer der Agni-Yoga-Lehre, des Ehepaars Helena und Nikolaj Roerich, sowie des Mahatma Morya wird für einen Moment der Stille eine Kerze entzündet. Die Anwesenden sollten sich mit den Mahatmas verbinden, gute Gedanken in alle sechs Richtungen senden und innerlich bekräftigen, dem Guten und dem Gemeinwohl dienen zu wollen. Darauf folgt ein halbstündiger thematischer Vortrag über „Die neue Welt“⁴ mit anschließender Diskussion. Nach einigen Informationen über Themen kommender Treffen beendet gemeinsames abwechselndes Lesen aus dem vierten Agni-Yoga-Band „Gemeinschaft“ den Nachmittag.

Agni Yoga – Lebendige Ethik – Frieden durch Kultur

Die Agni-Yoga-Lehre wurde von dem Ehepaar Helena Iwanowna Roerich (1879-1955) und Nikolaj Roerich (1874-1947) begründet. Gemeinsam haben sie für ihre Verbreitung durch Veröffentlichung der medial von Helena Roerich empfangenen Botschaften der himmlischen Mahatmas sowie durch die Gemälde Nikolaj Roerichs gesorgt.⁵ Im deutschsprachigen Raum wird statt des Begriffs „Agni Yoga“ oft die Bezeichnung „Lebendige Ethik“ verwendet.

Der gleichfalls anzutreffende Terminus „Frieden durch Kultur“ stellt eine zielbeschreibende Überschrift für die Agni-Yoga-Lehre dar.

Die Philosophie des Agni Yoga versteht sich als eine alle Weisheit und Kenntnisse der Philosophie- und Religionsgeschichte umfassende und überbietende Lehre. Sie ermögliche es dem Menschen, seine Seele zu Höherem zu entwickeln, seine wahre Bestimmung – die Unsterblichkeit – zu verwirklichen und dabei die gesamte Gesellschaft zu verbessern. Insofern beansprucht der Agni Yoga auch gesellschaftliche und politische Prägenkraft.

Entsprechend dem Selbstverständnis des Agni Yoga als höchster Form religiöser Entwicklung und esoterischer Wurzel aller Weltreligionen wird die Bedeutung beider Namensbestandteile über deren ursprüngliches Verständnis hinaus erweitert: „Yoga“ ist nicht eine der Schulen der klassischen indischen Philosophie, sondern vielmehr eine Formel zur Inklusion aller Weltreligionen in einer theosophisch geprägten Perspektive.⁶ Den aus den Veden entlehnten Begriff „Agni“ für das reinigende wie auch Schmerz verursachende Urelement Feuer sowie die in allem anwesende Allgottheit Agni⁷ nahm Helena Roerich auf, verstand ihn aber als schöpferisches Urelement, vergleichbar den in der modernen Esoterik verwendeten Begriffen Ki oder Prana.

Das Ehepaar Roerich

Bereits Anfang des 20. Jahrhundert begannen Helena und Nikolaj Roerich, indische Philosophie zu studieren, und traten vermutlich vor dem Ersten Weltkrieg der russischen Loge der von Helena Blavatsky 1875 in London gegründeten „Theosophischen Gesellschaft“ bei. Der eigentliche Beginn des Agni Yoga ist auf das Jahr 1920 zu datieren. Ab diesem Jahr empfing Helena Roerich nach eigenen Angaben bis 1935

kontinuierlich Belehrungen und Weisungen des Mahatma Morya und anderer Mahatmas: „Der gesegnet Mahatma, Der die Bücher ‚Der Ruf‘, ‚Die Erleuchtung‘ und ‚Gemeinschaft‘ übergab, erteilte viele Ratschläge und gab die Zeichen des Agni Yoga.“⁸ Morya wird als Führer des in einem tibetischen Himalaja-Tal (Schambhala⁹) verborgenen, nur Eingeweihten zugänglichen Meister-Ordens, der „Weißen Bruderschaft“, angesehen; bereits für Helena Blavatsky war Morya einer der persönlichen Meister.¹⁰

Zwischen 1923 und 1928 hielt sich das Ehepaar Roerich in Asien auf, wo es zu persönlichen Begegnungen mit den Mahatmas gekommen sein soll.¹¹ Zwischen 1924 und 1935 veröffentlichte Helena Roerich die Agni-Yoga-Lehre in insgesamt 14 Einzelbänden. Darin wird die Ideenwelt der Theosophie weitgehend aufgenommen, und die Schriften Blavatskys werden zur Interpretation der Agni-Yoga-Texte herangezogen.

Die Ausbreitung des Agni Yoga im Westen war in den Anfangsjahren mit dem künstlerischen Schaffen Nikolaj Roerichs verknüpft, dessen Bilder die synkretistische Zusammenschau orientalischer und okzidentaler Symbole widerspiegeln.¹² Er erfuhr seit Mitte der 1920er Jahre über mehr als eine Dekade in den USA starke Unterstützung für sein Anliegen, durch Kunst zur Völkerverständigung beizutragen. Für sein Engagement wurde er mehrfach für den Friedensnobelpreis nominiert und initiierte den Mitte der 1930er Jahre von Vertretern der „Panamerikanischen Union“ unterzeichneten „Roerich-Pakt“ zum Schutz und Erhalt von Kunst und Kultureinrichtungen in Kriegszeiten.

Noch vor dem Zweiten Weltkrieg wandten sich viele seiner Gönner vor allem aufgrund des Vorwurfs von Steuerstraftaten von ihm ab. Die Anfänge der Bewegung in den USA kamen zum Erliegen und wurden

nach dem Krieg nur zögerlich aufgegriffen. Eine zahlenmäßig relevante Ausbreitung der Bewegung im Westen ist seither nicht zu konstatieren.¹³

Zu einer Renaissance des Agni Yoga kam es nach Ende des Kalten Krieges in den GUS-Staaten; dort wird die Bewegung durch Staat und Politik anerkannt und unterstützt.

Agni Yoga im deutschsprachigen Raum¹⁴

Die Agni-Yoga-Lehre wurde im deutschsprachigen Raum in den 1930er Jahren durch die Einwanderung lettischer Anhänger in Österreich bekannt. Dort übertrugen Leopold Brandstätter („Leobrand“; 1915-1968) und ein lettisches Übersetzerteam nach 1950 die Schriften Helena Roerichs ins Deutsche. Brandstätter gründete 1953 in Linz eine erste nicht öffentliche Schule für Lebendige Ethik, veröffentlichte ab 1960 verschiedene Zeitschriften und rief 1963 die Schule „Welt-Spirale“ mit der gleichnamigen, bis heute in elf jährlichen Ausgaben erscheinenden Zeitschrift ins Leben.

In den Folgejahren hat die Bewegung einige hundert Anhänger gewonnen, allerdings kam dieses Wachstum nach dem Tod Brandstätters 1968 ins Stocken. Offenbar gab es Auseinandersetzungen darüber, in welcher Weise die Arbeit fortzusetzen wäre. Brandstätters Nachfolger Wilhelm Augustat (geb. 1933) gelang es nicht, die Agni-Yoga-Bewegung zu einen, auch wenn die zweifarbige Zeitschrift „Welt-Spirale“ gemeinsam von zwei Gruppen („Frieden durch Kultur“, Leitung: Wilhelm Augustat; Gesellschaft Welt-Spirale, Leitung: Reinhold Maria Stangl) publiziert wird.

Bis vor Kurzem hatten die etwa 100 bis 150 regional verstreuten Anhänger¹⁵ bzw. die einzelnen Gruppen der Agni-Yoga-Bewegung in Deutschland kaum Kontakt untereinander. Seit 2009 gibt es jedoch Bemühungen, die Gruppen stärker zu vernetzen. So fand im Mai 2010 auf Rügen ein

von ca. 30 Anhängern besuchtes Seminar statt. Neben Veranstaltungen und Seminaren gibt es seit etwa 2008/2009 im Internet eine breitere theoretische Darstellung und einen intensivierten Austausch in virtuellen Foren. Offenbar prägen dabei die vom Hamburger Agni-Yoga-Tempel ausgehenden Aktivitäten derzeit die deutschsprachige Agni-Yoga-Szene.

Aufnahme- bzw. Initiationsrituale werden nicht praktiziert. Für Mitglieder des Hamburger Agni-Yoga-Tempels sind ordensähnliche Ränge als Angehörige eines sogenannten Agni-Yoga-Ordens (Page, Waffenträger, Ritter, Meister) eingeführt. Höhere Ränge werden aufgrund profunder Kenntnisse, praktischer Arbeit für den Orden sowie Anleitung der Mitglieder unterer Ränge zuerkannt.

Mahatmas als Offenbarer¹⁶

„Unsterblichkeit – der größte Traum der Menschheit wird Wirklichkeit. Die Philosophie der *Lebendigen Ethik* lüftet das Geheimnis und lehrt die Kunst des ewigen Lebens. Die ersten Unsterblichen leben bereits mitten unter uns. Sie gehen daran, eine höhere Kultur zu errichten, die den herrschenden Materialismus ablösen wird.“ Diese Worte enthalten in knapper Form die weltanschaulichen und ethischen Grundgedanken der Agni-Yoga-Lehre: persönliche Vervollkommnung und Unsterblichkeit sowie Errichtung einer besseren Welt.

Dabei nimmt diese Lehre zentrale Gedanken der Theosophie auf: 1. eine okkulte Weltentwicklungstheorie, nach der jedes Lebewesen zyklische Reinkarnationsprozesse zur evolutionären Höherentwicklung des Selbst durchläuft; 2. eine Karmalehre mit pädagogisch-ethischen Herausforderungen für den Menschen, dessen Seelwanderung über 700- bis 800-fache Wiederverkörperungen führe; 3. ein religiöser Synkretismus, der die medial empfangene

und okkult geschaute Wahrheit als geheimen, esoterischen Kern aller Religion versteht; 4. ein verändertes Verständnis von Wissenschaft und Religion, wodurch die rein mechanistisch verstandene Naturwissenschaft und eine davon geschiedene Welt des Religiösen und Transzendenten zusammengeführt werde.¹⁷

Wie bereits Blavatsky nimmt Helena Roerich für sich in Anspruch, ihr okkultes Wissen unmittelbar von indischen Mahatmas empfangen zu haben, die sie in Schambhala (i. e. Shangri-La), dem Heimatort der „Weißen Bruderschaft“, aufgesucht habe; namentlich wird der Mahatma Morya genannt. Diese Gemeinschaft (weitere Bezeichnungen: Große Weiße Loge, Bruderschaft der großen Seelen, Helle Hierarchie, Höchste Hierarchie) lebe auf dem Dach der Welt, in „Schambhala, einem abgelegenen, unzugänglichen Ort im Himalaja“ in einem Ashram und offenbare von dort ihr neues Weltbild sowie ein „vollständiges Programm für die Erneuerung des Lebens sowohl des einzelnen als auch der menschlichen Gesellschaft“. Da dieser Hierarchie alle Weisheit und Wahrheit eigne, hätten die Menschen sich ihr zu beugen und ihr zu folgen. Immer wieder würden die Mahatmas der Menschheit durch herausgehobene Schüler den Weg weisen. Folgende Namen werden u. a. genannt: „Hermes, Orpheus und Krischna, Konfuzius, Laotse und Milarepa, Moses, Salomon und David, Buddha, Zarathustra, Jesus Christus und Mohammed, Pythagoras, Anaxagoras, Perikles, Platon, Apollonius von Tyana, Seneca und Marc Aurel, Akbar d. G., Origenes, die Heiligen Antonius d. Gr., Franz von Assisi, Theresia von Avila, Sergius von Radonesch und Katharina von Siena, Leonardo da Vinci, Paracelsus, Jakob Boehme und St. Germain, Ramakrishna und Vivekananda und viele andere mehr ... Wir dürfen annehmen, daß auch die Glaubenshelden Unserer Tage wie *Albert Schweitzer*, *Maximilian Kolbe*,

Mahatma Gandhi oder *Mutter Teresa* der *Bruderschaft* nahestanden.“ Auf diese Weise wird die gesamte Geistes- und Religionsgeschichte wie auch die biblische Tradition in einer synkretistischen Zusammenschau auf die Offenbarungen der in Schambhala verorteten Mahatmas und die von Helena Roerich medial empfangenen Botschaften zurückgeführt.

Der dem Unwissenden verborgene wahre Sinn der biblischen Überlieferung eröffne sich nur Eingeweihten: So berge die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12) folgende Aussage über Jesus: Er könne Materie in eine höhere Ebene heben, i. e. Wasser in Wein verwandeln und somit verherrlichen. Damit demonstriere der Gelehrte Jesus sein Können, niedrige Eigenschaften zu veredeln und zu vergöttlichen. Der Kreuzigung eigne keine universale, sondern allein individuelle Bedeutung für Jesus selbst: Wer sich opfere, steige schneller in höhere, transzendente Sphären auf. Jesus habe somit etwas für seine schnellere Vergöttlichung getan.

Menschheitstraum Unsterblichkeit

Die Philosophie des Agni Yoga will zentrale Lebensfragen der Menschheit beantworten und *den* „uralten Menschheitstraum ... verwirklichen“, nämlich „Unsterblichkeit [zu] erlangen, den Göttern [zu] gleichen“. Auf einem Weg vielfacher Inkarnationen könne sich jedes Lebewesen bzw. jedes Objekt von einer Reinkarnationsstufe zur nächsten bis zur Unsterblichkeit emporentwickeln, da allen und allem als göttlicher Funke die nach Vervollkommnung strebende Seele innewohne. Da es keine zwei gleichen Seelen gebe, nehme jede Seele ihren eigenen „Weg nach oben“ und durchschreite drei Ebenen: die „physische Welt“, die „feinstoffliche Welt“ und die „feurige Welt“. Bestimmung jeder Seele sei es, durch das Entzünden des Feuers im Herzen des Schülers den Weg in die feurige Welt zu öffnen

und mit der Quelle aller Lebensenergie in Kontakt zu kommen. Dabei könne die Seele durch das Studieren der Schriften Helena Roerichs, durch ethisch verantwortliches Handeln negatives Karma abwenden und positives hinzufügen. So könne die Seele während der vielfachen Inkarnationen im Hinauf (d. h. von der Erde in die feinstoffliche Welt) und Hinab (d. h. wiederum zurück in die „physische Welt“ der Erde oder auf anderen Planeten) immer weiter aufsteigen, um schließlich in die feurige Welt einzutreten. Weil sich der Mensch aus freiem Willen für gut oder böse entscheiden könne und selbst „irgendwann das Gift in das kosmische Gewebe hineingetragen“ habe, dürfe er nicht sagen, er „leide [während der Inkarnationen in physischen Welten, J. P.] schuldlos“.

Darum müsse sich der Mensch von der Illusion der Materie befreien: „Erkenne dich selbst – als ein unsterbliches, als ein göttliches Wesen!“ Zur Illusion gehörten auch persönliche und verwandtschaftliche Beziehungen: Andere Menschen seien nur vorübergehende Weggefährten, die auf dem Entwicklungsweg der Seele möglicherweise noch nicht auf gleicher Stufe wären, die sich sogar als geistige Feinde entpuppen könnten, die einem in der jenseitigen Welt nicht mehr begegneten. Entsprechend seien alle irdischen, dem physischen Leben zugerechneten positiven wie negativen Widerfahrnisse „angesichts der unendlichen Existenz der Seele bedeutungslos“. Der Körper als vergängliche materielle Hülle habe nur für die einmalige Existenz während einer Inkarnation Bedeutung und werde danach abgestreift. Hingegen gelte es, die Seele als wahre Natur, als „überzeitliche Persönlichkeit“ zu veredeln. Als höheres Selbst bzw. höhere Seele wird die Seite der Seele bezeichnet, die der höchsten Ebene der Identität nahekomme: der Geist bzw. die „Monade“¹⁸. Da dementsprechend in monistischem Verständnis vorausgesetzt

wird, dass man Gott letztlich nur in sich selbst suchen und finden könne, kennt die Agni-Yoga-Lehre kein personales Gottesbild und kein Gegenüber von Schöpfung und Schöpfer.

Diese Karma- und Reinkarnationsvorstellungen beschränken sich nicht auf einzelne Seelen, sondern werden auch auf das Schicksal von Völkern und Nationen übertragen. Deren Ergehen wäre als unausweichliche Folge eines „Volkskarmas“ anzusehen und läutere das Fehlverhalten eines gesamten Volkes, um den Seelen ein Aufsteigen in höhere Inkarnationsstufen zu eröffnen.

Hierarchie der Seelen – Hierarchie in der Welt

Die Höherentwicklung der Seele wird wie ein Evolutionsgesetz verstanden, in dem alles Leben seinen Platz hat: „Es besteht eine Hierarchie der Seelen, die von Grashalm, Tier und Mensch über den Christus bis hin auf zu Lenkern von Planeten, Sonnensystemen und Universen reicht.“

Die Ratschläge der im Himalaja okkult geschauten, alle Weisheit und Wahrheit bergenden Bruderschaft betreffen nicht nur das ethische Verhalten des Einzelnen, sondern auch alle gesellschaftlichen Lebensbereiche. Das Befolgen der Weisungen der „Weißen Bruderschaft“ ist nicht nur die alleinige Möglichkeit, den Aufstieg der Seele zu vollziehen. Der Mensch habe sich in Anerkennung des hierarchischen Prinzips auch in ethischen Fragen der höheren Wahrheit, d. h. der Herrschaft der Mahatmas, unterzuordnen und Gehorsam zu üben.

Die Demokratie wird demgemäß als Staatsform abgelehnt, weil sie nicht die Herrschaft des Geistes widerspiegle. Vielmehr müsse sich im Staat allmählich das universale hierarchische Prinzip durchsetzen, damit „die Reinen und die Weisen die Richtung

angeben“ könnten, um eine veränderte Welt mit umfassender Gerechtigkeit, ausreichendem materiellem Wohlstand und sinnvoller Arbeit für alle zu realisieren. So werde die ohne Zwang ausgeübte Staatsform der Zukunft die Theokratie sein, in der sich alle Welt der „Bruderschaft von Schambhala“ unterordnet.

Für den Weg in die bessere Gesellschaft entwirft die Hamburger „Schule für Lebendige Ethik“ ein utopisches Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell: In einer fiktiven Kommune „Tabenisi“ fänden alle durch gerechte Verteilung von Arbeit einen ihren Möglichkeiten entsprechenden Platz. Als gesellschaftspolitisches Ziel lässt sich diese utopische Kommune als eine Art Weltozialismus charakterisieren; eine regierende Sozialaristokratie stützt ihre Legitimation auf eine medial vermittelte höhere Wahrheit.¹⁹

Verschriftete Esoterik in komplexer Welt

Die Agni-Yoga-Lehre als Form der Schrift-Esoterik entfaltet universalen Geltungs- und Wahrheitsanspruch. Synkretistisch wie monistisch werden alle Religionen und philosophischen Strömungen von der Antike bis in die Gegenwart in die Ideenwelt des Agni Yoga subordinatorisch integriert. In diesem Glaubenssystem, das eine personhaft-irdische Abgeschlossenheit der einmaligen materiellen Existenz negiert, erscheint der Mensch letztlich als spiritualisiert-gnostischer Geistfunke. Auch wenn die Spannung zwischen Seele und körperlicher Existenz gnostisch aufgelöst wird, stellen sich Fragen: Kann eine solche Weltanschauung körperlichem Schmerz oder psychischem Leid überhaupt empathisch begegnen? Stellt die Herausforderung zur moralischen Gut-Tat angesichts der menschlichen Begrenzungen nicht eine Überforderung dar? Bleibt der Mensch nicht letztlich der Schmied individueller ewiger Glückseligkeit? Zwar wird im Agni Yoga das Schicksal

anderer als Herausforderung zu Hilfe und Unterstützung angesehen, allerdings bleiben Leidens- wie Glückserfahrungen letztlich karmische Konsequenz früheren Lebens und stehen somit in der Verantwortung des Einzelnen.

Die jüdisch-christliche Tradition sieht den Menschen bereits im Mutterleib als individuellen Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens (Ps 139). Die monistischen Vorstellungen des Agni Yoga nehmen die einmalige Geschöpflichkeit des irdischen Lebens so wenig ernst, wie sie es andererseits mit ethischen Forderungen überfrachten. Die Einschätzung menschlicher Möglichkeiten, sich selbst vom Bösen zu befreien und durch Tun des Guten mit dem Göttlichen eins werden zu können, erscheint angesichts der Geschichte der Menschheit als maßlos überhöht. Zudem wird damit auch die in der Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi stellvertretend geschehene Erlösung von Sünde und Tod negiert.

Die Zielformulierung des Agni Yoga, es sei Aufgabe des Menschen, sich zum „Gott-Menschen“ höherzuentwickeln, ist als im westlich-abendländischen Horizont entstandene Vermengung der Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts mit Vorstellungen eines medial empfangenen okkulten Geheimwissens sowie der religiösen Sehnsucht nach Unsterblichkeit anzusehen.²⁰

Auch wenn Reinkarnationsvorstellungen wachsenden Zuspruch zu erfahren scheinen²¹, wird die letzte Konsequenz des damit meist verbundenen Karmagedankens gesellschaftlich offenbar nicht akzeptiert. Als prominentes Beispiel sei an den ehemaligen englischen Fußballnationaltrainer Glen Hoddle erinnert. Er behauptete 1999 in einem Interview, Behinderte und Benachteiligte würden mit ihrem Schicksal zwangsläufig negatives Karma einer vorherigen Inkarnation abtragen. Kurz nach

dem Interview wurde Hoddle nicht wegen der schon notorischen Erfolglosigkeit des englischen Teams entlassen, sondern wegen seiner als zynisch empfundenen religiös begründeten Einstellung gegenüber Benachteiligten.²²

Der Anspruch, mit Agni Yoga eine neue, ideale Welt errichten zu können, indem sich die Menschheit einer hierarchischen Ordnung unterwirft, ist als utopisch im Wortsinne zu bezeichnen: Es handelt sich um einen Ort, den es nicht gibt und aller menschlichen Erfahrung nach nicht geben wird. So wirkt diese utopische Vision

angesichts einer globalisierten, hochgradig ausdifferenzierten und von widerstreitenden Interessen geprägten Welt wie eine heile Insel der Glückseligkeit, auf der alle Widersprüchlichkeiten wie die Kontingenz der irdischen Existenz überwunden sind.

Abzuwarten bleibt, ob die nach wie vor kleine Agni-Yoga-Bewegung aus ihrem Nischendasein heraustreten kann. Die intellektuelle Herausforderung, die das umfängliche Schrifttum und die Lehre für Mitglieder wie auch Neugierige bedeuten, dürfte eine erhebliche Hürde für eine Annäherung darstellen.

Anmerkungen

¹ So hat die große Hamburger Esoterik-Buchhandlung Wrage im Januar 2012 neben 15 Büchern von Annie Besant nur zwei Werke von Helena Blavatsky vorrätig.

² Vgl. das Magazin „Körper, Geist und Seele“ (KGS) Hamburg, Dezember 2011, 32.

³ Vgl. www.lebendige-ethik-schule.de. (Die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden zuletzt am 6.1.2012 abgerufen.)

⁴ www.lebendige-ethik-schule.de/U5.pdf.

⁵ Vgl. Hans-Jürgen Ruppert, Helena Blavatsky – Stammutter der Esoterik / Nikolaj Roerich – Frieden durch Kultur, EZW-Texte 155, Berlin 2000, 29ff.

⁶ Vgl. ebd., 32.

⁷ Vgl. Mircea Eliade, *The Encyclopaedia of Religion*, Bd. 1, New York/London, 1986, 133ff.

⁸ „Agni Yoga 1929“, http://agni-yoga-forum.de/emrism/AY_text/Agni_Yoga.htm.

⁹ Vgl. Helena Blavatsky, *Die Geheimlehre*, Bd. III, Den Haag o. J., 385.

¹⁰ Vgl. Hans-Jürgen Ruppert, Helena Blavatsky, a.a.O., 7, 32.

¹¹ Sergej O. Prokofieff, *Der Osten im Lichte des Westens*, Teil I, *Die Lehre von Agni Yoga aus der Sicht der christlichen Esoterik*, Dornach 1997, 45.

¹² www.roerich.org/index.html; vgl. Zeitschrift „Harmonie – Informative und erläuternde Ausgabe des Zentrums ‚Lebendige Ethik‘“ 1/2010.

¹³ Hans-Jürgen Ruppert, Helena Blavatsky, a.a.O., 35-38.

¹⁴ www.welt-spirale.com/index.html?content=/dergruender.html. Derzeit aktive Agni-Yoga-Gruppen

werden unter <http://lebendige-ethik.net/de/5-verz.html> genannt.

¹⁵ Diese Zahl wurde durch Wolfgang v. Reinersdorff (Schule für Lebendige Ethik) 2010 geschätzt.

¹⁶ Die folgende Darstellung der Agni-Yoga-Lehre beruht auf den Schriften Helena Roerichs (vgl. <http://emrism.agni-age.net/german/1AY.htm>) bzw. auf den Lehrtexten der Hamburger „Schule für Lebendige Ethik“ (vgl. www.lebendige-ethik-schule.de/einfuehrung-in-agni-yoga.htm). Sämtliche Zitate (auch Hervorhebungen und Tippfehler) sind dort zu finden.

¹⁷ Vgl. Hans-Jürgen Ruppert, *Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen*, Konstanz 1993, 37; Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, Darmstadt 1999, 479f.

¹⁸ Vgl. Helena Blavatsky, *Die Geheimlehre*, a.a.O., Bd. I, 622ff.

¹⁹ Kurt Hutten, *Die Herausforderung der Theologie durch die Okkultbewegungen*, EZW-Impulse 4, Stuttgart 1969, 9.

²⁰ Rüdiger Sachau, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*, Gütersloh 1996, 208ff; Ulrich Dehn, *Suche nach der eigenen Mitte – östliche Religiosität im Westen*, in: Reinhard Hempelmann u. a. (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh 2005, 322f.

²¹ Statistische Vergleiche seit 1966 legen dies nahe, vgl. Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, a.a.O., 598-602.

²² Vgl. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/sport/football/270194.stm>.

Der erste Teil des Beitrags „Religiöse Feste in der Diaspora“ erschien in MD 4/2012, S. 135-140). Darin standen jüdische, christlich-orthodoxe und muslimische Feste im Mittelpunkt. Es folgt nun der zweite Teil, in dem es vor allem um hinduistische und buddhistische Traditionen geht. Chancen zum Kennenlernen und zur Integration fremdkultureller Feste in Deutschland werden aufgezeigt.

Liane Wobbe, Berlin

Religiöse Feste in der Diaspora

Traditionsveränderung und öffentliche Präsenz (Teil 2)

Süßigkeiten für Ganesha

Mit dem hinduistischen Fest Ganesha Chaturthi wird im indischen Monat Bhadrapad (August/September) am vierten Tag nach Neumond in ganz Indien der Geburtstag des elefantenköpfigen Gottes Ganesha gefeiert. Das Fest basiert auf der Geburts-geschichte im Shiva-Purana, nach der die Göttin Parvati Ganesha aus Lehm erschuf und ihm Leben einhauchte.¹

Auch in Deutschland begehen viele Hindus dieses Fest in der Familie. Am Morgen und am Abend wird die Statue des Gottes aus dem häuslichen Götterschrein gehoben und mit einer Zeremonie bedacht, die Puja genannt wird. Familienmitglieder übergießen den Hindu-Gott mit Wasser, kleiden ihn neu an und zünden Räucherstäbchen und Lichter an. Nach ritueller Vorschrift erhält Ganesha an diesem Tag 21 Geschenke. Dazu gehören ein Trank aus gemixter Milch, Joghurt, Honig, Zucker und Wasser, außerdem verschiedene Blumen und Grashalme. Auch bietet man ihm 21 Laddoos an, das sind süße Kugeln aus Kichererbsenmehl. Diese Kugeln verteilt man anschließend an so viele Leute wie möglich, und man wünscht sich gegenseitig: „Happy Ganesha Chaturthi!“ (Frohes Ganeshafest!). Da indische Hindus im Unterschied zu sri-lankischen bis heute in Deutschland

keinen eigenen Tempel besitzen, feiern sie ihre Feste in gemieteten Festsälen. In Berlin versammeln sich seit sechs Jahren Hindus aus verschiedenen Regionen Indiens in einer Sporthalle in der Hasenheide zum Ganeshafest, um der Ganesha-Puja eines Priesters beizuwohnen. Als Kultobjekt dient hier eine fest installierte Steinfigur des Gottes, die von einem Hindu-Priester mit einer feierlichen Zeremonie bedacht wird. Während der Priester besondere Mantren für Ganesha rezitiert, übergießt er die Statue des Gottes mit Wasser, Honig, Öl, Milch und Joghurt, opfert ihr Blüten und Grashalme und schwenkt Lichter und Räucherstäbchen vor dem Gesicht der Gottheit. Gekochte Speisen, Obst und Kokosnüsse werden von den Besuchern vor den Schrein gelegt, damit Ganesha diese Gaben weiht. Ein Teller mit der sogenannten Arati-Flamme wird herumgereicht und von den Anwesenden mit den Händen berührt. Mehrere Frauen tragen Lieder in Sanskrit vor. Zum Schluss werden die von Ganesha geweihten Gaben gemeinsam verzehrt.²

Ein Beispiel öffentlicher Präsenz hinduistischer Feiertage bieten Ter Tiruvilas. Diese Feste, bei denen bestimmte Hindu-Götter auf einem bunt geschmückten Wagen durch die Straßen gefahren werden, sind vor allem in Südindien und Sri Lanka beheimatet. Aber auch in Deutschland werden

in verschiedenen Städten einmal jährlich solche Götterprozessionen durchgeführt, und zwar von tamilischen Hindus aus Sri Lanka. Als größtes Tempelfest, bei dem die tamilische Göttin Sri Kamakshi Ampal herumgefahren wird, gilt das Tiruvila in Hamm-Uentrop.³ In Berlin findet für den tamilischen Gott Murugan am 24. Tag des südindischen Monats Purratati (August/September) ein großes Ter-Tiruvila-Fest statt. An diesem Tag wird die Statue des Gottes in einem großen Straßenkarree um den Sri Mayurapathy Murugan Tempel gefahren, begleitet von der sri-lankisch-tamilischen Hindu-Gemeinde. Hindus wie Nichthindus werden schon einige Wochen vorher dazu eingeladen. Während dieses Umzugs führen die Priester öffentliche Opferzeremonien durch, Männer in langen weißen Hüfttüchern zerschlagen Kokosnüsse, gepiercte Tänzer bewegen sich zum Takt von Trommeln und indischen Blasinstrumenten, in Saris gehüllte Frauen singen tamilische Hymnen für Murugan. An den Straßenecken stehen kleine Imbissstände, und es wird Essen an die Passanten verteilt.⁴ In Deutschland feiern Hindus ihre Feste meist an den Tagen, die der eigene astrologische Kalender vorgibt. Sri-lankische Hindus besitzen mit ihren Tempeln feste Kultstätten, an denen die Priester die festlichen Rituale für die Götter zu jeder Tageszeit zelebrieren, auch in der Nacht. So haben auch Schüler und Arbeitende Gelegenheit, die Festveranstaltungen zu besuchen. Indische Hindus mieten in der Regel Räume an und verlegen ihre Feste aufs Wochenende. In beiden ethnischen Gruppen ist somit keine Arbeits- oder Schulbefreiung nötig. Eine solche terminliche Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft führt zu einer Verschiebung der Priorität einer rituell vorgeschriebenen Kultzeit zugunsten der zeitlichen Verfügbarkeit der Religionsmitglieder. Während in Indien die Götter zu den traditionellen Festen durch die Straßen

gefahren und zu Ganesha Chaturthi Götterfiguren aus Lehm sogar rituell im Fluss versenkt werden, lassen indische Hindus in Deutschland die Kultfiguren an ihrem Platz. Zudem treten an die Stelle kultischer Handlungen hier oft kulturelle Darbietungen. Bestand bei der rituellen Benutzung bestimmter Pflanzen, Speisen und Gegenstände im Herkunftsland immer ein mythologischer und saisonaler Bezug, ist dieser in Deutschland oft nicht mehr gegeben. So erhalten die Hindu-Götter hier z. B. Astern und deutsche Grashalme anstelle von Jasminblüten und indischem Darbha-Gras.

Ein Beispiel für den Einfluss weihnachtlicher Bräuche bietet das Fest Pancha Ganapati. Es findet vom 21. bis 25. Dezember statt und wurde analog zum christlichen Weihnachtsfest für Hindus in der Diaspora kreiert. Neben Zeremonien für Ganesha erhalten die Kinder an fünf Tagen Geschenke, die sie vor Ganesha legen und am fünften Tag öffnen.⁵

Die Feste indischer wie sri-lankischer Hindus finden meist hinter den Wänden von gemieteten Räumen oder Tempelmauern statt. Allein das Ter Tiruvila, das von sri-lankisch-tamilischen Gemeinschaften in vielen deutschen Städten organisiert wird, stellt eine visuell, akustisch und kulinarisch erlebbare Veranstaltung dar, auf der – wie bei keinem anderen religiösen Fest in Deutschland – religiöse Zeremonien mit vielfältigen Kultelementen in der Öffentlichkeit zelebriert werden.

Ein Bad für Buddha

Das Vesak-Fest, in Indien und Sri Lanka am Vollmondtag des indischen Monats Vaisak (April/Mai) gefeiert, gilt in allen buddhistischen Ländern als wichtigstes Fest, da man hier Buddhas Geburt, seiner Erleuchtung und seines Eingehens ins Nirwana gedenkt. Während es in Thailand „Visakha Bucha“ und in Vietnam „Phat Dan“ genannt wird,

heißt es in China „Guanfo“. Auch in der deutschen Diaspora wird Vesak von buddhistischen Familien verschiedener Herkunftsländer feierlich begangen. Buddhisten aus Sri Lanka z. B. zünden in ihren Wohnungen Öllampen an. Manche Gläubige fasten von Mittag bis zum nächsten Morgen. Unter sri-lankischen und thailändischen Buddhisten ist es auch üblich, zu diesem Fest Mönche nach Hause einzuladen und von ihnen Geschichten über Buddhas Leben zu hören. Das Spenden von Speisen und Kleidung an Mönche und Nonnen sowie Arme und Bedürftige hat in dieser Zeit große Bedeutung. Viele Buddhisten aus Sri Lanka tragen weiße Kleider und besuchen den Tempel.

Außer durch Rituale im familiären Rahmen wird das Vesak-Fest in Deutschland auch in nahezu allen buddhistischen Tempeln festlich begangen. So treffen sich Sri Lanker und Thailänder, Vietnamesen und Chinesen in ihren Zentren und gestalten das Fest mit ihren Landsleuten nach der jeweiligen Tradition. Im taiwanesischen Tempel in Berlin kommen zu diesem Fest zahlreiche chinesischstämmige Buddhisten zusammen und bringen Blumen und Geldspenden für den Tempel sowie Opfergaben für ihre verstorbenen Angehörigen. Die hier amtierenden buddhistischen Nonnen rezitieren Verse. Den Höhepunkt bildet das Übergießen der Buddha-Statue mit Wasser. Dazu stellen sich alle Besucher in einer langen Reihe auf und lassen mit einer Kelle parfümiertes Wasser über eine am Altar aufgestellte Buddha-Figur laufen. Anschließend wird gemeinsam ein großes vegetarisches Essen eingenommen, das vor allem aus Nudelsuppen, Reis und Tofugerichten besteht. Den Abschluss bildet ein Kulturprogramm mit chinesischen Liedern und Tänzen.

Eine bedeutende rituelle Veränderung besteht beim Vesak-Fest darin, dass sich die Verehrung des Buddha in der Diaspora nur in den Tempelgebäuden abspielt, während

in Sri Lanka und Thailand große Prozessionen der Buddha-Statuen auf der Straße durchgeführt werden. Das Vesak-Fest wird auch von einer größeren Anzahl deutscher Bürger besucht. In Berlin z. B. laden die taiwanesischen und die sri-lankische Gemeinde die Bewohner des jeweiligen Stadtteils zu diesem Fest ein. Auch ist das Interesse der Deutschen am Buddhismus so groß, dass es zahlreiche von Deutschen geleitete, meist tibetisch orientierte buddhistische Zentren gibt, die eigene Vesak-Feste durchführen.

Ein weiteres wichtiges Fest für thailändische und sri-lankische Buddhisten ist Kathina. Es findet am Ende der Regenzeit, nach singhalesischem Kalender im Monat II (Oktober/November) statt. Während der Regenzeit dürfen die Mönche das Kloster nicht verlassen, und zum Kathina-Fast erhalten sie von den Laien neue Roben. Anlass für diese Tradition ist eine Geschichte im Kathina-Kapitel des buddhistischen Werkes Mahavagga, in der Buddha seinen Mönchen gebietet, während der Regenzeit eine Robe zu nähen, die dann geteilt werden soll.⁶

Im Buddhistischen Haus in Berlin-Frohnau treffen sich jedes Jahr die sri-lankische und die thailändische Gemeinde, um gemeinsam Kathina zu begehen. Mönche in orange-gelben Roben sitzen an einer langen Tafel und erklären den Gästen thailändischer, sri-lankischer und kambodschanischer Herkunft die Bedeutung des Festes. Nach dem gemeinsamen Gebet „Namo tassa bhagavato“ (Verehrung Ihm, dem Erhabenen) werden zahlreiche gekochte Speisen auf den Tisch gestellt. Es gilt als besonders verdienstvoll, wenn Besucher den Mönchen etwas von dem Essen auf den Teller geben. Anschließend können sich die Gäste selbst am Buffet bedienen. Während das sri-lankische Essen rein vegetarisch ist, enthalten die thailändischen Speisen reichlich Fleisch und Fisch. Den Höhepunkt des Festes bildet die feierliche

Übergabe der Roben an die Mönche, wobei ein Mönch für den Erhalt einer besonderen Robe ausgewählt wird. Neben den Roben spenden die Tempelmitglieder auch Geld, Nahrungsmittel und alle Utensilien, die die Mönche im Tempel benötigen. Die buddhistischen Festtage werden in Deutschland nur in der Familie an den Tagen begangen, die der religiöse oder astrologische Kalender vorgibt. Religiöse Festrитуale in den Kultgebäuden dagegen finden, ähnlich wie bei indischen Hindus, meist erst am darauffolgenden Wochenende statt.

Traditionsüberlagerung

Jedes Fest hat seinen mythologischen und historischen Ursprung und ist eng mit einem bestimmten Kulturkreis verbunden. Kommen Feste in andere geografische, klimatische und soziale Gefilde, hat das eine gewisse Überfremdung zur Folge. So passen Geschichten von einem Auszug aus Ägypten, einer Opferung in Mekka, einer Reisernte in Indien oder einer Regenzeit in Sri Lanka nicht unbedingt in das gegenwärtige klimatische und kulturelle Umfeld der Gläubigen. Sie trotzdem jedes Jahr und fern der Heimat aufs Neue zu lesen, zu erzählen oder zu spielen, hat verschiedene Funktionen: geschichtliche und kulturelle Situationen des Ursprungslandes zu vergegenwärtigen, die Geschichte und die Mission der eigenen religiösen Gruppe zu demonstrieren sowie individuelle und kollektive Glaubensaussagen daraus abzuleiten. Religiöse Feste werden im Laufe der Zeit mit Elementen versehen, die aus verschiedenen Kulturen stammen. So sind auch in unser Oster- und Weihnachtsfest zahlreiche germanische und slawische Bräuche eingeflossen, wie das Aufstellen eines Weihnachtsbaumes oder das Bemalen von Ostereiern. Und geradezu orientalisch aufgeladen wird die Vorweihnachtszeit mit

asiatischen Gewürzen wie Koriander, Kardamom und Ingwer im Weihnachtsgebäck sowie Düften von Weihrauch und Sandelholz in den Wohnräumen.

In muslimische, jüdische und hinduistische Festzeiten wiederum hat sich in Deutschland der westliche Brauch der Bescherung eingeschlichen. Das Weihnachtsfest selbst wird mittlerweile von vielen Einwandererfamilien partiell adaptiert. So erhalten viele Kinder in Deutschland, deren Eltern aus muslimischen, hinduistischen oder buddhistischen Ländern stammen, Geschenke zu Heiligabend. Einige Eltern kaufen sogar auf Wunsch der Kinder einen Weihnachtsbaum. Und Weihnachtsdekorationen finden sich nicht nur in deutschen, sondern mittlerweile auch in arabischen, türkischen und indischen Restaurants.

Integration fremdkultureller Feste

Die meisten Festrитуale, die sich im Herkunftsland im Freien außerhalb von Familie und Kultstätte abspielen, finden in der Diaspora keine oder nur teilweise Umsetzung. So werden in Deutschland keine Schofarhörner außerhalb von Synagogen geblasen, keine Picknicks für Tote auf russisch-orthodoxen Friedhöfen veranstaltet, Hindu-Götter nicht in Flüssen versenkt und Buddha-Statuen nicht durch die Straßen gefahren. Woher erfahren Deutsche von den Festen ihrer arabischen, indischen, türkischen oder vietnamesischen Mitbürger, wenn in den deutschen Kalenderausgaben fremdreligiöse Feiertage nicht erwähnt werden? Wie kommen sie mit fremdkulturellen Festtraditionen in Berührung, wenn diese in Deutschland eher hinter Mauern durchgeführt werden? Wie viele deutsche Bürger wissen, was sie ihren arabischen oder türkischen Nachbarn zum Ende des Ramadans wünschen sollen?

Obwohl große Bevölkerungsteile in unserem Land Feste ihrer Religion und Kultur

feiern, bekommt man, wenn man nicht gerade arabische, türkische oder indische Freunde oder Nachbarn hat, von den Feierlichkeiten nicht sehr viel mit. Nur Deutsche, die Beziehungen zu Angehörigen anderer Religionen pflegen oder zufällig kurz vor dem Fest ein religiöses Gebäude besichtigen, erhalten eine Einladung. Manche Botschaften oder Kulturvereine richten Feiern aus, zu denen dann auch deutsche Besucher eingeladen werden. Erscheint man auf diesen Festen, egal ob eingeladen oder nicht, ist man als Gast immer herzlich willkommen und wird reichlich mit Essen bewirtet.

In einer multikulturellen Gesellschaft wäre es begrüßenswert, wenn Feste anderer Religionen und Kulturen eine stärkere öffentliche Präsenz hätten. Einige Bemühungen der deutschen Gesellschaft hinsichtlich der Integration fremdkultureller Feste in den deutschen Alltag sind ja auch schon zu verzeichnen. So kann die Umbenennung des Begriffs „kirchliche“ in „religiöse“ Feiertage im Gesetz über die Sonn- und Feiertage in Berlin als Zeichen religiöser Öffnung und Toleranz gewertet werden. Nach diesem Gesetz stehen Schülern und in einer Ausbildung oder einem Beschäftigungsverhältnis stehenden Angehörigen einer Religionsgesellschaft am ersten Tag ihrer Festzeiten Freistellungsansprüche zu. Beamte nichtchristlicher Glaubensgemeinschaften haben das Recht, Sonder- oder Erholungsurlaub zu beantragen. Bei gleitender Arbeitszeit besteht darüber hinaus die Möglichkeit, stundenweise, z. B. zum Besuch des Gottesdienstes, der Arbeit fernzubleiben.⁷

Positive Beiträge in Bezug auf die Integration fremdkultureller Feiertage in den deutschen Alltag finden sich auch in einigen Bildungseinrichtungen. So werden beispielsweise in Schulen und Kindergärten mit hohem arabischem oder türkischem Migrantanteil das Fastenbrechen und

das Opferfest feierlich begangen. Kinder bringen Speisen mit und präsentieren den Hintergrund ihrer Feiertage. Ein positives Beispiel ist auch, dass das Landesinstitut für Lehrerbildung und Schulentwicklung in Hamburg regelmäßig Broschüren und Anleitungen für Lehrer zum Umgang mit Schülern mit Migrationshintergrund herausgibt, die auch ausführlich auf Fasten- und Festzeiten eingehen.⁸ Manche Kirchen stellen ihre Räume für hinduistische Feste zur Verfügung. Einzelne christliche, interreligiös orientierte Gemeinden organisieren sogar gemeinsame Feste mit muslimischen und jüdischen Gruppen.

Unser Grundgesetz und auch unsere Feiertagskultur beruhen bisher auf einem christlich geprägten Kultur- und Werteverständnis. Jedoch hat zum einen die Säkularisierung in unserer Gesellschaft dazu geführt, dass unsere Werteordnung nicht mehr als religiöse, sondern in erster Linie als kulturelle Kategorie anzusehen ist.⁹ Zum anderen unterlagen die Traditionsinhalte christlicher Feste zu allen Zeiten einem starken nichtchristlichen Einfluss, wie auch muslimische, jüdische, hinduistische und buddhistische Feste von andersreligiösen Faktoren beeinflusst worden sind. Mit jedem Religionstransfer werden Traditionen transportiert und assimiliert, reduziert und selektiert, neu kreiert und synkretisiert. Und da sich unsere Gesellschaft im Zuge multikultureller Durchmischung einem verstärkten Wettbewerb der Religionen stellen muss, wäre es an der Zeit, religiöse Feiertage nichtchristlicher Religionen mehr anzuerkennen und stärker herauszuheben, zumal die religiöse Struktur der Bevölkerung vor allem in deutschen Großstädten entsprechend entwickelt ist.

Für eine stärkere Präsentation nichtchristlicher Feiertage durch die deutsche Gesellschaft wäre es deshalb wünschenswert, bedeutende Feiertage der Weltreligionen in alle deutschen Kalenderausgaben

aufzunehmen. Auch ist die Überlegung angebracht, ob man nicht auch für die Anhänger der sogenannten Weltreligionen jeweils einen Tag als Feiertag einrichten sollte. Bisher wird weder durch das Bundes- noch durch das Landesrecht auch nur ein einziger hinduistischer, buddhistischer, jüdischer oder muslimischer Feiertag ausdrücklich benannt. Der Grünen-Abgeordnete Hans-Christian Ströbele forderte bereits 2004 einen muslimischen Feiertag für Deutschland als Zeichen der Öffnung gegenüber einer anderen kulturspezifischen Religion.¹⁰ 2009 plädierte der Bundesvorsitzende der Türkischen Gemeinde in Deutschland, Kenan Kolat, dafür, allen Schülern an einem muslimischen Feiertag schulfrei zu geben. Vom Zentralrat der Juden erhielt er darin Unterstützung. Dieser sprach sich aber auch für einen eigenen jüdischen Feiertag im Land aus.¹¹ Auch die Junge Islamkonferenz hat im März 2011 ihren Wunsch nach einem islamischen Feiertag in aller Öffentlichkeit geäußert.¹² Vonseiten christlich-orthodoxer, hinduistischer oder buddhistischer Gemeinschaften sind solche Forderungen oder Wünsche bisher nicht bekannt geworden. Die Frage wäre dann natürlich auch, ob man bei der Anerkennung eines nichtchristlichen religiösen Feiertages regionale Schwerpunkte berücksichtigt, da es sich beim Islam, Hinduismus, Buddhismus, Judentum und beim orthodoxen Christentum in Deutschland um Religionen handelt, die sich eher in Großstädten als in ländlichen Gebieten konzentrieren.¹³

Eine weitere Form, Festtagsbräuche anderer Kulturen stärker in den „deutschen“ Alltag zu integrieren, wäre, in Kindergärten und Schulen – unabhängig von der Anzahl der Migrantenkinder – anderskulturelle Feste nicht nur vorzustellen, sondern auch zu feiern. Ein weiterer Vorschlag ist, schon den Kindern in den Schulen die Grußformeln, die zu religiösen Festen üblich sind,

in der jeweiligen Landessprache zu vermitteln, wobei ein Erlernen fremdsprachiger Festtagsglückwünsche der interkulturellen Kompetenz erwachsener deutscher Bürger ebenfalls guttun würde. Unter Türken, Arabern und Indern ist es eine Höflichkeitsgeste, ihren deutschen Nachbarn oder Touristen in ihren Heimatländern „Frohe Weihnachten“ zu wünschen. Warum sollten deutsche Bürger nicht in der Lage sein, ihren arabischen, türkischen oder indischen Mitbürgern gegenüber das Gleiche zu tun? Mit einem „Eid Mubarak“ zum Zucker- oder Opferfest oder einem „Happy Ganesh Chaturthi“ zum indischen Ganesh-Fest ernten sie mit Sicherheit ein Strahlen auf dem Gesicht des Angesprochenen, vielleicht sogar eine Einladung ins Haus.

Anmerkungen

¹ Die Entstehungszeit des Shiva-Purana wird auf das 4. bis 10. Jahrhundert datiert. Das Werk enthält u. a. zahlreiche Mythen, die sich um die Götterfamilie des Gottes Shiva ranken. Siehe Moritz Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, Bde. I-III, Leipzig 1905-1922.

² Siehe Liane Wobbe, *Hindus in der deutschen Diaspora*, Dissertation, Berlin 2008, 150-152, 189-192.

³ Siehe Martin Baumann/Brigitte Luchesi/Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*, Würzburg 2003.

⁴ Siehe Liane Wobbe, *Hindus in der deutschen Diaspora*, a.a.O., 86-88.

⁵ Siehe ebd., 126f.

⁶ Der „Mahavagga“ bildet einen Abschnitt des „Vinaya-Pitaka“, des ersten der drei großen Teile des buddhistischen Werkes „Tripitaka“, in dem zahlreiche Regeln für buddhistische Nonnen und Mönche zusammengefasst sind.

⁷ GVBl Berlin, Gesetz über die Sonn- und Feiertage, § 2, Abs. 1 und 2.

⁸ Siehe hier z. B. „Religiöse Feiertage und Fastenzeiten“ in der Broschüre „Interkulturelle Vielfalt in der Schule“, Hamburg 2005, 7-9.

⁹ Siehe Jan Heinemann, *Grundgesetzliche Vorgaben bei der staatlichen Anerkennung von Feiertagen*, Frankfurt a. M. u. a. 2004, 205.

¹⁰ www.faz.net (19.12.2011).

¹¹ www.migazin.de/2009/10/14/kenan-kolat-fordert-islamischen-feiertag (19.12.2011).

¹² <http://on3.de> (19.12.2011).

¹³ Siehe Jan Heinemann, *Grundgesetzliche Vorgaben*, a.a.O., 212f.

INFORMATIONEN

CHARISMATISCHE BEWEGUNGEN

Anskar-Kirche Hamburg als Gastmitglied in die regionale ACK aufgenommen.

Eine kleine Notiz in der Zeitschrift der Hamburger ACK lenkte im November 2011 die Aufmerksamkeit auf ein für die Kirchenlandschaft im Norden unerwartetes ökumenisches Geschehen: Die Anskar-Kirche Hamburg wurde einstimmig als Gastmitglied in die regionale Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg (ACK-Hamburg) aufgenommen. Bereits kurz nach dem entsprechenden Vollversammlungsbeschluss hat die Anskar-Kirche diese Information auf ihrer Homepage verbreitet (www.anskar-hamburg.de). Damit ist das vorläufige Ende eines Weges markiert, der vor über 23 Jahren mit einer Abspaltung von der Nordelbischen Kirche (NEK) begann.

Damals – im September 1988 – verließ Pastor Wolfram Kopfermann die NEK, um eine neue Kirche zu gründen. Bereits in den 1970er Jahren hatte Kopfermann sich in Bayern charismatischer Frömmigkeit geöffnet; seine erste Pfarrstelle hatte er in der Nähe des bis heute für Tagungen der charismatischen Bewegung bekannten Schlosses Craheim. 1974 wechselte er als Pastor an die Hamburger Hauptkirche St. Petri und übernahm 1978 die bundesweite Leitung des Koordinierungsausschusses des Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der evangelischen Kirche (GGE). Zu den sonntäglichen charismatisch geprägten Heilungsgottesdiensten kamen zunehmend mehr Teilnehmer; in den 1980er Jahren waren es oft mehr als 1000 Menschen. Glaubenskurse wurden regelmäßig von 200 bis 300 Teilnehmerinnen und Teilnehmern besucht. Als die Arbeit in St. Petri zu immer stärkeren innergemeindlichen

Spannungen führte und auch seine persönliche Entwicklung Kopfermann immer mehr von der Volkskirche und dem von ihm als „Einfallstor des Synkretismus“ bezeichneten Pluralismus innerhalb der NEK entfernte, kam es schließlich zum Bruch.

Ca. 500 Gemeindeglieder folgten ihm in die mit rund zehn Hauptamtlichen startende neue Kirche. Rasch wurden Tochtergemeinden (zwei in Hamburg sowie je eine in Wetzlar und Hochheim/Taunus) gegründet, das nach wie vor bestehende Anskar-Kolleg zur Pfarrerausbildung wurde ins Leben gerufen. In Hamburg fand die neue Kirche für die Hauptniederlassung innenstadtnah ein Zuhause. 1991 schließlich wurde die „Anskar-Kirche International“ (AKI) als freikirchlich-uniert verfasster Dachverband gegründet; die Gemeindegliederung nannte sich nunmehr „Anskar-Kirche – Evangelische Freie Gemeinde“.

1992/1993 trug Kopfermann die Vision in die Öffentlichkeit, dass eine ganz Deutschland ergreifende Erweckung bevorstünde. Diese würde sich nicht nur durch die Manifestation von Geistesgaben zeigen, sondern auch zu einem Mitgliederzuwachs der Anskar-Gemeinde auf 10 000 Mitglieder im Jahr 2000 führen. Aufgrund dieser Vision wurden Spenden von über einer Million D-Mark für den bis Mitte 1994 zu realisierenden Bau einer „Mega-Church“ mit 2500 Gottesdienstplätzen gesammelt.

In dieser Gemeindegründungs- und Ausweitungphase ordinierte Kopfermann mehrere Pastoren, jenseits der Hamburger Stadtgrenzen wurden weitere Gemeinden gegründet (1992 in Pinneberg, 1994 in Schenefeld bei Hamburg). Als das prophezeite Wachstum und die vermeintlich von Gott beabsichtigte Erweckung Deutschlands ausblieben, wurde bereits Ende 1993 Abstand vom Projekt einer „Mega-Gemeinde“ genommen; die Spendengelder wurden für andere Bauvorhaben zurückgelegt. Auch der Dachverband „Anskar-Kirche International“ wurde

Anfang 1995 aufgelöst; fortan waren die einzelnen Gemeinden organisatorisch in der als evangelisch-charismatische Freikirche konzipierten „Anskar-Kirche Deutschland e.V.“ zusammengefasst.

Ohnehin waren die Jahre 1994 und 1995 eine Krisenzeit für die junge Kirche: Bau- und Grundstücksprojekte zerschlugen sich, mehrere Leitende (u. a. der zweite Mann in der Anskar-Hierarchie, Pastor Ralf Miro) trennten sich nach theologischen und internen Differenzen ebenso wie mehrere Gemeinden von der Anskar-Kirche.

Auf diese turbulenten Anfangsjahre folgte für die Anskar-Kirche eine Zeit der inneren Konsolidierung und Stabilisierung wie der zahlenmäßigen Stagnation.

Ende 2003 verließ die Anskar-Kirche Hamburg das innenstadtnahe Gebäude, erwarb im Hamburger Stadtteil Barmbek einen ehemaligen Lager- und Bürokomplex und bezog dieses neue und renovierte Gemeindezentrum mit einem bis zu 400 Menschen fassenden Gottesdienstsaal und angeschlossenen Gemeinde- und Büroräumen im Jahr 2005. Wolfram Kopfermann zog sich 2008 aus der Leitung der Hamburger Gemeinde zurück und nimmt derzeit – abgesehen von gelegentlichem Predigtendienst und Referententätigkeit bei Seminaren im charismatischen Spektrum – noch Aufgaben in der Gesamtleitung der Anskar-Kirche Deutschland wahr.

Die Anskar-Kirche versteht sich nach wie vor als eine dem reformatorischen Erbe verbundene Kirche, allerdings wird Wert auf die besondere charismatische Prägung gelegt: Prophetie, Zungenrede, Heilungsgebet und Heilungsgottesdienste spielen eine wichtige Rolle. Glaubenskurse als eines der Standbeine der Gemeindefarbeit zielen auf die Lebensübergabe an Jesus ab. Grundsätzlich wird zwar die Glaubensaufsteife in Verbindung mit der Lebensübergabe gefeiert; allerdings werden Gemeinglieder, die ihre Taufe als Kind empfangen haben

und sich an diese gebunden wissen, nicht zur Glaubensaufsteife genötigt.

In der Hamburger Gemeinde übernahm Tilmann Krüger ab 2008 als Pastor die Verantwortung. Strukturell unterscheidet sich das aktuelle gemeindliche Angebot nicht vom Angebot volkscirkhlicher Kircchengemeinden: Kinder- und Jugendgruppen, Konfirmandenarbeit, Pfadfinderarbeit (Royal Rangers), diakonische Arbeit (z. B. Suchtberatung, Hamburger Tafel), Seniorenguppen, Glaubenskurse, ein HSV-Fanclub („Totale Offensive“) u. a. Zudem ist die Anskar-Kirche regelmäÙig auf dem Hamburger „Lebensfreude-Kongress“ vertreten und bietet an ihrem Stand auf dieser Wellness- und Esoterikmesse die Möglichkeit zum Gebet an.

Von den derzeit knapp 300 Hamburger Gemeingliedern (hinzu kommen noch über 50 Kinder und Jugendliche) gehören nach Einschätzung Krügers etwa 50 Prozent früher einer Landeskirche an, viele andere hätten am Ende einer längeren religiösen Suchbewegung in der Anskar-Kirche Hamburg eine religiöse Beheimatung erfahren. Anfang 2012 gehören nach Auskunft Krügers zur „Anskar-Kirche Deutschland, Evangelische Freikirche e.V.“ rund 700 Mitglieder in fünf Gemeinden (Hamburg, Schenefeld bei Hamburg, Wetzlar, Marburg, Bad Arolsen). Zudem gibt es zwei Gemeindepotekte in Würzburg und Nürnberg; zwei weitere Projekte (Lüneburg, Dresden) sind derzeit auf Eis gelegt. Die Wetzlarer Anskar-Kirche ist seit Mitte 2011 Mitglied der ACK Gießen-Wetzlar. Zudem gibt es in Hessen Bestrebungen, auch überregional in der ACK mitzuwirken. Bundesweit ist die Anskar-Kirche Deutschland seit 2008 im Gaststatus dem Verband Evangelischer Freikirchen angeschlossen und engagiert sich von Beginn an in der Evangelischen Allianz.

Dass sich der Anskar-Kirche nunmehr in Hamburg die Türen zur Ökumene (und

damit implizit auch zur Evangelisch-lutherischen Kirche) öffneten, wurde sicherlich durch den Rückzug Kopfermanns von der Leitung der Hamburger Kirche befördert. Diese Öffnung wäre angesichts der aufseiten der NEK wie aufseiten Kopfermanns nach wie vor bestehenden gegenseitigen Vorbehalte vermutlich nicht möglich gewesen.

Jörg Pegelow, Pinneberg

ATHEISMUS

Kampagne gegen den besonderen Tendenzschutz in kirchlichen Einrichtungen.

Der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IKBA) und die Giordano-Bruno-Stiftung (gbs) haben eine Kampagne „gegen religiöse Diskriminierung am Arbeitsplatz“ (GerDiA) gestartet. Sie wendet sich in erster Linie gegen den „besonderen Tendenzschutz“, der für kirchliche Einrichtungen gilt, zum Beispiel für Einrichtungen in Trägerschaft der Diakonie und Caritas. Sprecherin der Kampagne ist die bekannte SPD-Politikerin Ingrid Matthäus-Maier. Auf einer eigenen Seite im Internet unter www.gerdia.de wird über die Kampagne und ihre Ziele informiert. Darüber hinaus werden Informationen zum kirchlichen Arbeitsrecht angeboten, Fallbeispiele geschildert und mit Presseartikeln zum Thema verlinkt.

Die Kampagne zielt in eine doppelte Richtung: Zum einen wendet sie sich gegen die konfessionelle Bindung von Arbeitsstellen in kirchlichen Einrichtungen und die damit einhergehende Erwartung, dass die Angestellten auch ihr Privatleben an kirchlichen Wert- und Moralvorstellungen ausrichten. Die Kampagne möchte auch Konfessionslosen den Zugang zu über eine Million kirchlichen Arbeitsplätzen ermöglichen. Der Sprecher der Giordano-Bruno-Stiftung, Michael Schmidt-Salomon, sagt: „Ärztinnen, Altenpfleger, Kindergärtnerinnen oder

Schuldnercoaches haben keinen Verkündigungsauftrag. Deshalb darf die Religionszugehörigkeit keine Rolle dabei spielen, ob ein qualifizierter, engagierter Mensch eine Arbeitsstelle erhält oder nicht.“ Die Kampagne kritisiert die Möglichkeit der Kündigung bei Kirchenaustritt oder im Fall der Scheidung vom Ehepartner in katholischen Einrichtungen. Es komme zu einer „Zwangskonfessionalisierung“, wenn Angestellte nur deshalb Kirchenmitglied bleiben, weil sie sonst eine Kündigung fürchten müssten, heißt es auf der Startseite von gerdia.de. Zum anderen fordert die Kampagne die Aufhebung des gesonderten kirchlichen Arbeitsrechts, das statt Betriebsräten, Gewerkschaften und Arbeitskampf den sogenannten „Dritten Weg“ vorsieht mit einer Mitarbeitervertretung und gemeinsamen Verhandlungen über das Arbeitsrecht in der Dienstgemeinschaft, bestehend aus Dienstgeber und Dienstnehmer. Hier weiß sich die Kampagne mit der Gewerkschaft di.einig.de einig, die schon seit etlichen Jahren die arbeitsrechtliche Situation in kirchlichen Einrichtungen beklagt. Das Hauptargument der Kampagne gegen ein kirchliches Arbeitsrecht und den gesonderten Tendenzschutz ist die Finanzierung sozialer Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft aus öffentlichen Mitteln.

Atheistische Organisationen, allen voran die Giordano-Bruno-Stiftung, versuchen zunehmend, mit immer neuen Themen und Kampagnen, an den angeblichen und tatsächlichen Privilegien der Kirchen zu rütteln. War der Vorschlag der gbs, den Himmelfahrtstag in einen Evolutionstag umzuwidmen, noch reichlich kurios, haben IKBA und gbs mit ihrer neuesten Kampagne gegen das kirchliche Arbeitsrecht ein Thema gefunden, das auf ein breiteres Interesse außerhalb, aber auch innerhalb der Kirche stoßen dürfte. Die arbeitsrechtlichen Verhältnisse in sozialen Einrichtungen von Diakonie und Caritas sind in den

letzten Jahren immer wieder in die Kritik geraten. Auch die besondere Loyalitätspflicht von kirchlichen Angestellten bis in ihr Privatleben hinein dürfte zunehmend an Unterstützung verlieren. Allerdings sollte selbstverständlich sein, dass da, wo Kirche draufsteht, auch Kirche drin ist. Ein kirchliches Krankenhaus muss von seinen Angestellten erwarten dürfen, dass sie dem christlichen Glauben offen und nicht ablehnend gegenüberstehen. Das gilt auch für die zahlreichen konfessionslosen Angestellten in kirchlichen Krankenhäusern und Pflegeheimen, die es in den neuen Bundesländern bereits gibt. Eine Erzieherin in einem kirchlichen Kindergarten muss auf die Fragen der Kinder nach Gott antworten können. Ein Angestellter in einer kirchlichen Einrichtung hat tatsächlich am Verkündigungsauftrag der Kirche Anteil. Das meint vor allem, dass jeder Christ und jede kirchliche Einrichtung als Ganze vom christlichen Glauben im ganz alltäglichen Handeln Zeugnis ablegen. Ob Hausmeister, Reinigungskraft, Pfleger, Erzieherin, Sozialarbeiter und Ärztin, sie alle sollten deshalb Werte und Ziele ihres kirchlichen Arbeitgebers teilen können.

Claudia Knepper

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Der neue NAK-Katechismus kommt vor Ende 2012. (Letzter Bericht: 9/2011, 348) Am 17. März 2012 gab die internationale Bezirksapostelversammlung der Neuapostolischen Kirche (NAK) bekannt, dass der endgültige Text des neuen Katechismus fertig sei und noch 2012 veröffentlicht werde. An dieser abschließenden Sitzung hatten auch mehrere Personen teilgenommen, die die NAK in ökumenischen Dialogen mit ACK-Kirchen vertreten. Die Veröffentlichung war mehrfach, ursprünglich schon für 2008, angekündigt

und immer wieder verschoben worden (vgl. MD 7/2010, 272f), vermutlich weil es galt, konservative und progressive Strömungen innerhalb der NAK theologisch zu berücksichtigen und seelsorgerlich „mitzunehmen“. Schon Anfang 2011 hatte es geheißsen, der Text sei weitgehend fertig, jetzt würden nur noch die Übersetzungen erstellt. Denn trotz der Tatsache, dass über 90 Prozent der neuapostolischen Christen nicht in Deutschland und der Schweiz leben, ist Deutsch die Originalsprache des Katechismus. Die Übersetzungen ins Englische, Französische, Russische und Portugiesische werden auch jetzt als Grund angegeben, dass man erst Ende 2012 mit der Publikation reche.

An das Erscheinen des Katechismus richten sich große Erwartungen, nicht zuletzt bei veränderungsfreudigen NAK-Mitgliedern, die sich klare Signale für die Ökumene, ein Abrücken vom steilen Exklusivitätsanspruch und der Überhöhung des Apostelamts sowie Bewegung im Amts- und Taufverständnis erhoffen.

Die diversen ökumenischen Begegnungstagen, die es im Zuge der ökumenischen Annäherungen in den letzten Jahren nach dem sogenannten „Info-Abend von Uster“ 2006 gab, kamen immer wieder an einen Punkt, an dem die Lehrgespräche stockten. Denn erst mit dem neuen Katechismus werde klar sein, über welche Lehrgrundlagen auf neuapostolischer Seite eigentlich gesprochen werde. Die Signale, die während der jahrelangen Beratungen nach außen drangen – unter anderem die Veröffentlichung eines neuen Glaubensbekenntnisses im Juni 2010 – waren bisweilen widersprüchlich und wurden auch schon mal mit der Echternacher Springprozession – zwei Schritte vor, einer zurück – verglichen. Einerseits entstand der Eindruck, dass ökumenische Gespräche aus wirklichem Interesse an theologischen Antworten anderer Kirchen geführt wurden und als

Anregung für die eigenen Lehrformulierungen dienten. Auf der anderen Seite standen zum Beispiel irritierend unkritische Verlautbarungen zur eigenen Geschichte und zum Apostelamt, insbesondere im Hinblick auf die Weltende-Botschaft des Stammapostels Johann Gottfried Bischoff 1951. Es entstand der Eindruck, dass die NAK ihr Lehrgebäude vielleicht grundsaniieren, aber dabei möglichst jeden Riss und den Anschein eines kompletten Neubaus vermeiden wollte. Oder ging es etwa doch nur um eine Fassadenrenovierung, wie die Skeptiker befürchten? Es ist für eine Kirche vom Typ der NAK, mit ihren Sonderlehren, ihrem identitätsstiftenden Heilsexklusivismus und ihrer sehr hierarchischen Amtstheologie, jedenfalls ein mutiges Unterfangen, in einer solchen Aktion innerhalb weniger Jahre eine grundlegende Neuorientierung und Öffnung zur Ökumene zu versuchen.

Stammapostel Wilhelm Leber verbindet die Ankündigung des Katechismus mit der Hoffnung auf „Dialog über den Glauben und die Lehre“. Aber der Entstehungsprozess unter weitgehendem Ausschluss der Öffentlichkeit und die hierarchische Kultur der NAK – lokale Amtsträger werden über die neue Lehre „informiert“ und in ihr „geschult“ – lassen fragen, wie ein solcher Dialog aussehen könnte und ob ein echter Dialog nicht die Einheit der Kirche gefährden würde. Wie viel Mitsprache der Nicht-Apostel und wie viel Pluralität in der Lehrauslegung wird die NAK künftig vertragen? Das Opus soll mit etwa 600 Druckseiten fünfmal so stark werden wie die bisherige Zusammenfassung des neuapostolischen Glaubens, die unter dem Titel „Fragen und Antworten“ seit Jahrzehnten kaum verändert und seit 1992 nicht mehr neu aufgelegt worden war. Man darf gespannt sein, wie das neue Fundament der größten Nicht-ACK-Kirche Deutschlands bei der Enthüllung aussehen wird.

Kai Funkschmidt

Neuer Stammapostel der Neuapostolischen Kirche designed. Weitere Veränderungen stehen in der Neuapostolischen Kirche (NAK) an. Stammapostel Wilhelm Leber kündigte im Rahmen der weltweiten Bezirksapostelversammlung (15.-18.3.2012 in Zürich) an, er werde im Pfingstgottesdienst 2012 in Köln den französischen Bezirksapostel Jean-Luc Schneider als Stammapostelhelfer beauftragen. Es handelt sich dabei vordergründig um eine Beauftragung zur Entlastung des Stammapostels, doch gilt diese Rolle in der Regel als Festlegung eines Nachfolgers im Stammapostelamt. Leber, der dieses Jahr 65 Jahre alt wird, wird voraussichtlich 2013 oder 2014 aus dem Amt scheidet, das er 2005 übernommen hatte. Er will nach eigener Aussage mit dieser Beauftragung „die Weichen für die Zukunft frühzeitig stellen“.

Die Beauftragung zum Stammapostelhelfer war bisher in zwei Fällen der erste Schritt auf dem Weg zum Stammapostel, nämlich 1987 für Richard Fehr (Stammapostel 1988-2005), Vorgänger Wilhelm Lebers, und 1920 für Johann Gottfried Bischoff (1930-1960). Zweimal, jeweils unter Johann Gottfried Bischoff, sind Stammapostelhelfer nicht wie vorgesehen Stammapostel geworden, sondern wegen späterer Lehrdifferenzen aus der NAK ausgetreten oder ausgeschlossen worden. Häufiger als die Ernennung eines Helfers geschieht es, dass der Stammapostel seinen Nachfolger direkt als solchen ordiniert.

Der Elsässer Jean-Luc Schneider (52) ist das Kind neuapostolischer Eltern und spricht außer Französisch und Deutsch auch Englisch. Er ist seit 2004 Bezirksapostel für Frankreich, Burundi, Französisch-Polynesien, die Demokratische Republik Kongo-Südost und Neukaledonien. Diese Aufgaben wird er auch weiterhin wahrnehmen. Schneider kommt also – anders als alle bisherigen Stammapostel – aus einem heute streng laizistischen Land, in

dem die Reformation eine weitaus geringere Rolle gespielt hat als in Deutschland und der Schweiz. Neben der Erziehung im neupostolischen Glauben hat die Sozialisation als Christ unter anderen Rahmenbedingungen stattgefunden als bei früheren Stammesaposteln.

Beim progressiven Flügel der NAK und bei der neupostolischen Jugend genießt Schneider Wertschätzung, doch sind seine theologischen Positionen im Hinblick auf die jüngsten Veränderungen der NAK noch nicht gut bekannt. Das dürfte sich bei der auf ihn zukommenden genaueren Aufmerksamkeit bald ändern.

Kai Funkschmidt

STICHWORT

Neurotheologie

Naturwissenschaftler versuchen, dem Geheimnis des Glaubens auf die Spur zu kommen. Mittlerweile ist durch verbesserte Messmethoden bekannter, welche Hirnregionen bei Meditation oder Gebeten besonders aktiv sind. Wenn es nachweislich eine biologische Basis für die Glaubensfähigkeit gibt und Spiritualität auch evolutionäre Vorteile mit sich bringt, ist der Mensch dann von Natur aus religiös? In dem neuen Wissensgebiet der sogenannten „Neurotheologie“ wird auch gefragt, ob religiöse Erfahrungen aus Fehlfunktionen des Gehirns entstehen. Ist Gott ein Produkt menschlicher Gehirnprozesse, oder werden reale Wahrnehmungen verarbeitet? Der noch junge Forschungszweig bearbeitet Fragen mit großen theologischen Implikationen. Dabei wird in manchen Fällen die Grenze zwischen einer naturwissenschaftlichen Analyse und einer auf weltanschaulichen Voraussetzungen beruhenden Deutung verwischt.

Die Entstehung eines neuen Wissensgebiets

Schon William James hat in seinem religionspsychologischen Klassiker „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ zu Anfang des letzten Jahrhunderts auf Zusammenhänge zwischen religiöser Erfahrung und ihrer biologischen Basis hingewiesen sowie die evolutionsbiologischen Vorteile des Glaubens und die zentrale Bedeutung des Gefühls beim religiösen Erleben herausgestellt. Der Begriff „Neurotheologie“ wurde 1984 durch einen Zeitschriftenaufsatz eines evangelikalen Autors im Magazin „Zygon“ eingeführt, der sich kritisch mit den übertriebenen Ansprüchen von Neurobiologen auf religiöse Deutungen ihrer Fakten auseinandersetzte. Bis heute sind die genauen Forschungsgegenstände und -ziele dieses Ansatzes unklar und die Grenzen zu benachbarten Disziplinen unscharf. Ähnliche Fragen werden auch in der Evolutionsbiologie sowie der Bewusstseins- und Meditationsforschung untersucht.

Wie alles bewusste Erleben hängen auch spirituelle oder religiöse Erfahrungen mit Hirnfunktionen zusammen. Im alten Irland wurde die Epilepsie „Saint Paul’s disease“ genannt – Krankheit des heiligen Paulus. Diese Bezeichnung verweist auf die jahrhundertealte Vermutung, Paulus habe an einer Epilepsie gelitten. Zur Begründung wird auf seine Konversionserfahrung verwiesen, das „Damaskus-Erlebnis“ (Apg 9,3-9): Der plötzliche Sturz, die zunächst reglose Position auf dem Boden und das anschließende selbstständige Aufstehen des späteren Apostels haben Forscher schon vor Jahrhunderten vermuten lassen, Saulus habe einen epileptischen Anfall erlitten. Auch anderen religiösen Genies und Religionsgründern wurde posthum von Neuropsychologen eine Epilepsie unterstellt: zum Beispiel Mose, der angeblich vor Gottes Antlitz zu Boden stürzte, Jesus,

der bei seiner Taufe im Jordan eine Lichterscheinung hatte, Mohammed, dem ein Engel den Koran diktieren soll, oder Ellen Gould White, Mitbegründerin der Siebenten-Tags-Adventisten.

Die wichtigsten Studien der Neurotheologie

- *„Gottesmodul“ im Schläfenlappen?* Epileptische Anfälle in der Hirnregion des Schläfenlappens sind für den indischstämmigen amerikanischen Neurologen Ramachandran (2002) verantwortlich für intensive religiöse Erfahrungen. Angesichts der weltweiten Verbreitung von Religionen suchte er nach ihren biologischen Grundlagen. Dass es wirklich ein „Gottesmodul“ im Gehirn gibt, hält er für (noch) nicht erwiesen, den Erweis aber nur für eine Frage der Zeit. In Studien konnte er zeigen, dass Patienten mit Schläfenlappen-Epilepsien – im Gegensatz zu Gesunden – stärker auf religiöse Bilder reagieren als auf sexuelle oder gewalttätige Darstellungen. Daraus folgerte er, dass es im menschlichen Hirn ganz offensichtlich Schaltkreise gibt, die an religiösen Erfahrungen beteiligt sind. Dabei trennt er seine Forschungsaktivitäten aber streng von seinen persönlichen Überzeugungen: „Ich möchte als Wissenschaftler herausfinden, wie und warum religiöse Gefühle im Gehirn entstehen, aber das hat nicht die geringste Auswirkung auf die Frage, ob Gott wirklich existiert“ (229).

- *Induzierte „Schläfenlappen-Mystik“?* Der kanadische Neuropsychologe Michael Persinger (1999) hat durch Fragebogenuntersuchungen festgestellt, dass zwischen Visionen, über die Patienten mit Schläfenlappen-Epilepsien berichten, und mystischen Erfahrungen ein überzufälliger Zusammenhang besteht. Auch er verknüpfte religiöse Erfahrung mit bestimmten Hirnregionen und versuchte, durch elektromagnetische Reizung mystische

Zustände herzustellen. Dazu konstruierte er einen Helm, der Magnetfelder erzeugte, und befragte danach weit über 500 Probanden. Seinen Hypothesen wurde jedoch vielfältig widersprochen. Unter strengeren Versuchsbedingungen, bei doppelblind durchgeführten Studien des Schweden Pehr Granqvist, konnten die Ergebnisse Persingers nicht bestätigt werden. Diese Studien deuteten vielmehr darauf hin, dass das religiöse Erleben mit den jeweiligen Voreinstellungen zusammenhing.

- *Schnappschuss vom Nirwana?* Andrew Newberg (2003) hat bei acht Buddhisten, die ihre tibetische Meditation im Labor durchführten, und bei drei betenden Franziskanerinnen durch Aufnahmen mit bildgebenden Verfahren herausgefunden, dass während der Phase intensivster selbstvergessener Meditation die Durchblutung des oberen Scheitellappens meist drastisch zurückging. Dadurch sei die Gehirnaktivität in dem Bereich reduziert worden, der für die räumliche Orientierung und die Unterscheidung des eigenen Körpers von der Umwelt verantwortlich sei. Meditation unterbinde also kognitive Impulse und Sinnesreize so stark, dass subjektiv ein Gefühl der Unbegrenztheit, Zeitlosigkeit und Verschmelzung im Sinne der All-Einheit entstehe. Durch den kurzfristigen Ausfall des Orientierungsareals könne das Gehirn nicht mehr zwischen dem eigenen Selbst und der äußeren Welt unterscheiden, was zum Eindruck mystischer Verschmelzung führe. Newberg und seine Kollegen haben viel öffentliche Aufmerksamkeit, aber auch Kritik auf sich gezogen, die hier angedeutet werden soll. Der Bonner Neurophysiologe Detlev Linke (2003, 82) moniert unter anderem, dass in der Auswertung Newbergs nicht der Moment des Reflektierens berücksichtigt worden sei. Der Versuchsaufbau ermögliche keine ungestörte Meditation, weil die Probanden nahe dem Höhepunkt ihres völligen Einswerdens ein Signal auslösen

sollen, auf das hin eine radioaktive Substanz injiziert wird. Dieser Markierungsstoff setzt sich in den Gehirnzellen der Probanden fest und ermöglicht bildgebende Aufzeichnungen. Die Versuche vermitteln für Linke den Eindruck, dass hier weniger authentische Meditation und ihre neurologischen Auswirkungen als vielmehr die Inszenierung von Meditation zum Gegenstand der Diagnose wurde. Der Theologe Ulrich Eibach (2010, 42) gibt zu bedenken, dass sich bei einer Versuchsreihe dieser Art schon die tiefgreifenden interpretatorischen Unterschiede der tibetisch-buddhistischen und der franziskanisch-kontemplativen Tradition nicht niederschlagen könnten. Obwohl bei allen Meditierenden ähnliche hirnpfysiologische Veränderungen gemessen wurden, interpretierten sie die erlebte Einheitserfahrung unterschiedlich: Während die meditierenden Nonnen sich eins mit Gott fühlten, empfanden die Buddhisten eine tiefe innere Leere. Das bedeute, dass nicht objektiv-messbare Veränderungen, sondern subjektive Erklärungsmuster die Erfahrung zu einer religiösen machten.

- *Ein Gottes-Gen?* Ein umstrittener Versuch stammt von dem berühmten amerikanischen Molekularbiologen Dean Hamer (2006). Der Forscher hatte Anfang der 1990er Jahre genetische Gründe für eine homosexuelle Orientierung vorgetragen, die später widerlegt wurden. Mit seinem neuen Buch soll der Beweis erbracht werden, dass die Fähigkeit zu glauben auf biologische Ursachen zurückzuführen sei. Bei einem bestimmten Gen, das unter anderem für den Gefühlszustand eines Menschen verantwortlich ist, entdeckte Hamer nach eigenen Angaben ein klares Muster: Fand er an einer bestimmten Stelle des Gens den Stoff Cytosin, hat dieser Mensch sehr wahrscheinlich religiöse Erfahrungen, fand sich dort der Stoff Adenin, waren solche Erfahrungen eher unwahrscheinlich. Allerdings warnte Hamer selbst vor falscher Deutung

seiner Ergebnisse. Keinesfalls sei Spiritualität auf ein einziges Gen zurückzuführen, sondern müsse als Zusammenspiel vieler Gene betrachtet werden. Trotzdem hält er dieses VMAT2 genannte Gen für wichtig, weil es erkläre, wie sich der Glaube im Gehirn niederschlägt. Ob aber zuerst der Glaube und dann eine hirnpfysiologische Reaktion oder zuerst die Gehirnchemie und daraufhin religiöse Gefühle vorhanden sind, darauf kann diese Forschung keine Antwort geben.

- *Religiöse Erfahrung durch kognitive Deutung?* Weder besondere Gefühle noch ein bestimmtes Gen, sondern kognitive Bewertungsprozesse identifizierte das Düsseldorfer Forscherteam von Nina Azari (2001) als entscheidenden Faktor der neuropsychologischen Religionsforschung. Sechs Mitglieder einer evangelikalen Freikirche und sechs Atheisten sollten den Psalm 23, ein Kinderlied sowie aus einem Telefonbuch vorlesen. Die Messungen ihrer Hirnaktivitäten im Kernspintomografen ergaben, dass bei den Christen während des Vorlesens ganz andere Hirnareale aktiviert wurden als bei den Atheisten. Vor allem jene Bereiche wurden bei den Christen aktiv, die zur Steuerung von Aufmerksamkeit, Selbst- und Fremdwahrnehmung, Lernen, Erinnerung und für die Bewertung sozialer Beziehungen wichtig sind. Die Autoren schlossen daraus, dass es sich bei dieser religiösen Erfahrung primär um ein kognitives und nicht um ein emotionales Phänomen handle. Kognitive Bewertungsprozesse seien entscheidend am religiösen Erleben beteiligt.

- *Religiöse Erfahrung durch soziale Zuschreibung?* Eine dänische Forschergruppe um Uffe Schjoedt (2011) hat Hinweise dafür gefunden, dass Hirnregionen, die Aufmerksamkeit und kritisches Denken steuern, bei hochreligiösen Menschen in der Gegenwart charismatischer Leiter deaktiviert werden. 36 Versuchspersonen, von denen die eine Hälfte überzeugte Mitglieder einer

Pfingstgemeinde, die anderen nicht religiös waren, sollten vorgetragene Fürbittegebete einschätzen. Die Gebete wurden von drei Personen gesprochen, einem Nichtchristen, einem Christen und einem Christen, dem die „Gabe der Heilung“ zugeschrieben wurde. Während des Zuhörens wurden die 36 Probanden einem Gehirnscan unterzogen. In Wirklichkeit waren alle drei Personen „normale“ Christen, die nach eigener Einschätzung über keine Heilkräfte verfügten. Nach dem Anhören der Gebete sollten die Probanden das Charisma jedes Beters bewerten. Die Hochreligiösen bewerteten den Sprecher, der ihnen mit der Gabe der Heilung vorgestellt wurde, als den charismatischen, während sie den Nichtchristen als am wenigsten charismatisch einschätzten. Der Gehirnscan ergab, dass Teile des präfrontalen Cortex, des Bereichs für kritisches Denken, weniger aktiviert wurden, während der „Heiler“ sprach. Das Gegenteil, eine Zunahme der Aktivierung dieser Hirnregion, wurde beobachtet, als der Nichtchrist sprach. Daraus schlossen die Forscher, dass die christlichen Teilnehmer ihre Gehirnaktivität gemäß ihren Erwartungen gegenüber den charismatischen Qualitäten oder der Heilkraft der Redner gesteuert hätten. Die Gehirnscaus der nichtreligiösen Teilnehmer des Versuchs zeigten hingegen keine Aktivität in dieser Region, während sie den drei Rednern zuhörten.

Einschätzung

Der Begriff „Neurotheologie“ führt in die Irre, weil es keine neurologische Begründung der Theologie gibt. Dennoch hat sich die Bezeichnung eingebürgert und wird selbst von vielen Neurowissenschaftlern verwendet. Präziser sollte allerdings von der Neuropsychologie der Religiosität gesprochen werden. Diese Forschungsrichtung kann wertvolle Beiträge zu einem

besseren Verständnis des religiösen Erlebens und Verhaltens liefern. Dabei sollte sie allerdings aufmerksam theologische Kritik zur Kenntnis nehmen wie die, dass eine Alltagsgestaltung aus der Kraft religiösen Glaubens mehr sei als eine meditative Gipfelerfahrung. Bei ihrer Hypothesenprüfung muss sie darauf achten, die Grenzen zwischen empirischen Versuchsergebnissen und ihrer weltanschaulichen Deutung nicht zu verwischen. In der Vergangenheit haben Forscher immer wieder versucht, mit ihren neurotheologischen Untersuchungen entweder die Existenz Gottes zu widerlegen oder sie zu beweisen. Wenn behauptet wird, Gott sei Teil des Bewusstseins und bestimme neuronale Netzwerkstrukturen im Gehirn (Newberg/Waldman 2010, 12), dann sind fachliche Unterschiede zwischen der neurowissenschaftlichen und theologischen Ebene nicht beachtet worden. Der Befund, dass die Emotionen und das Gehirn durch eine regelmäßige spirituelle Praxis nachweislich positiv beeinflusst werden, sollte nicht als Selbsterlösung missverstanden werden. Er verweist aber auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Übung.

Das neue Wissensgebiet befasst sich mit Fragen von theologischer Reichweite, die grundlegende Werte berühren (Ott 2011): Welche Gehirnvorgänge bringen Menschen dazu, an die Existenz und Macht übernatürlicher Wesen zu glauben? Auf welchen neurobiologischen Grundlagen basieren religiös motivierte Verhaltensweisen wie Altruismus, aber auch Fundamentalismus und Fanatismus? Wie lassen sich religiöse Erfahrungen und Glaubensüberzeugungen von pathologischen Vorstellungen und Wahnzuständen unterscheiden? Es ist wünschenswert, wenn in der weiteren Forschung neuropsychologische und theologische Einsichten angemessen verbunden und gemeinsame Antworten gesucht werden.

Literatur

- Ashbrook, James B., Neurotheology. The Working Brain and the Work of Theology, in: Zygon 19/1984, 331-350
- Blume, Michael, Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben, Marburg 2009
- Eibach, Ulrich, Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht, Witten 2010
- Hamer, Dean, Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt, München 2006
- Hölzel, Britta K./Carmody, J./Vangel, M./Congleton, C./Yerramsetti, S. M./Gard, T./Lazar, S. W., Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density, in: Psychiatry Research: Neuroimaging 191 (2011), 36-42
- Linke, Detlev B., Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn, Reinbek 2003
- Müller, Sabine/Walter, Henrik, Religiöse Gehirne. Neurotheologie und die neurowissenschaftliche Erforschung religiöser Erfahrungen, in: Nervenheilkunde 10/2010, 684-689
- Newberg, Andrew/d'Aquili, Eugene/Rouse, Vince, Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht, München 2003
- Newberg, Andrew/Waldman, Mark R., Der Fingerabdruck Gottes. Wie religiöse und spirituelle Erfahrungen unser Gehirn verändern, München 2010
- Ott, Ulrich, Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst, München 2010
- Ott, Ulrich, Religion in der neurowissenschaftlichen Forschung, in: Becker, Patrick/Diewald, Ursula (Hg.), Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, Göttingen 2011, 315-325
- Persinger, Michael A., Neuropsychological Bases of God Beliefs, New York 1999
- Ramachandran, Vilaynour, Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhaftes Phänomene unseres Bewusstseins, Reinbek 2002
- Schjoedt, Uffe u. a., The power of charisma: Perceived charisma inhibits the frontal executive network of believers in intercessory prayer, in: Social Cognitive and Affective Neuroscience 6/2011, 119-127
- Schmidt, Ulrich, Glaube und Gehirn. Eine theologische Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Ergebnissen und Trends der Hirnforschung, in: Deutsches Pfarrernetz 12/2009, 628-631
- Schnabel, Ulrich, Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie ihr Glaube entsteht und warum er Berge versetzt, München 2008
- Utsch, Michael, Streit um Geist und Seele. Wie die Hirnforschung das Menschenbild prägt, in: MD 3/2006, 85-92
- Vaas, Rüdiger/Blume, Michael, Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität, Stuttgart 2009

Michael Utsch

BÜCHER

Günter Ewald, Auf den Spuren der Nahtoderfahrungen. Gibt es eine unsterbliche Seele?, Butzon & Bercker, Kevelaer 2011, 172 Seiten, 16,95 Euro.

Günter Ewald, Jahrgang 1929, emeritierter Mathematikprofessor, Physiker und ehemaliges Mitglied des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentags, ist im Bereich der Nahtodforschung kein Unbekannter. Es sind bereits mehrere Bücher von ihm zu diesem Thema erschienen. Sein aktuelles Werk, publiziert im christlichen Butzon & Bercker-Verlag, beinhaltet auf Neu die Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt. Es leistet einen eigenständigen Beitrag durch die Konstellation der bearbeiteten Themen, durch die Aufarbeitung vergangener Forschung und bestehender Erkenntnisse sowie die Reflexion dieses Wissens im Spiegel neuerer wissenschaftlicher Betrachtung. Ewald setzt sich für die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glauben ein und unternimmt den Versuch, wissenschaftlich aufzuzeigen oder doch zumindest an die Aussage heranzuführen, dass es eine unsterbliche Seele gibt, die nach dem irdischen Ableben erhalten bleibt. Diese Annäherung vollzieht er nicht mit einem Anspruch auf absolute Gültigkeit, sondern stellt sie als begründete Möglichkeit in den Raum.

Das Buch ist in drei Abschnitte eingeteilt. Zwischen dem Fassbaren und dem Unfassbaren fungieren die Nahtoderlebnisse als Bindeglied. Damit das Thema der Nahtoderfahrung auch für den Erstleser verständlich wird, werden einige bekannte Thesen aufgerollt. Die verschiedenen typischen Elemente von Nahtoderlebnissen werden anfangs erwähnt und eingeleitet durch Pim van Lommel's 2001 publizierte Studie über Nahtoderfahrungen von Patienten, die

einen Herzstillstand hatten und daraufhin reanimiert wurden. Der erste Teil stellt insbesondere Originalberichte von Nahtoderfahrungen vor. Unklar bleibt hier, ob es sich bei den älteren Berichten um verschriftlichte Erlebnisse der jeweiligen Personen zum Zeitpunkt der Erfahrung dreht oder ob es sich um eine Rückschau handelt. Inhaltlich geht es um todesnahe Grenzsituationen, wobei die Betroffenen von außerkörperlichen Erfahrungen, Konfrontationen mit verstorbenen Angehörigen und einem breiten Wahrnehmungsspektrum von Musik, Lichtszenerien oder Wärmeempfinden erzählen. Die Berichte enthalten außerdem Nachbetrachtungen der Betroffenen über mit dem Erlebnis verbundene Gefühle und über Konsequenzen, die aus der Erfahrung gezogen wurden.

Ewald hält die Fackel hoch, um Zusammenhänge zwischen den Nahtoderlebnissen und neuen Erkenntnissen der Wissenschaft auszuleuchten. Dabei wirft er ein kritisches Licht auf die konventionelle Neurobiologie als gängiges Erklärungsmodell, um tiefgreifende Aussagen über Bewusstsein, Seele sowie Nahtoderfahrungen treffen zu können, weil sie als Disziplin klassischer Physik nur Teilaspekte und physikalische Vorgänge beschreiben könne. Der Geist, die Seele oder das Bewusstsein werden vom Autor nicht als ein Produkt des Gehirns verstanden. So bemüht sich Ewald im zweiten und dritten Teil, den Bogen von den geschilderten Phänomenen zur Wissenschaft und zur Religion zu spannen, und weist insbesondere darauf hin, dass es keinen Widerspruch zwischen den Erfahrungen in Todesnähe und dem wissenschaftlichen Standpunkt gebe, solange die moderne Wissenschaft bereit sei, sich von ihrer materiellen Sicht zu lösen. Eingebettet in mehrere Überlegungen aus der Quantenphysik wie auch im Spiegel christlichen Glaubens (unter)sucht Ewald die Form der Verbindung von Bewusstsein und Materie

in der Quantenwelt und diskutiert deren Anwendbarkeit auf Nahtoderlebnisse, Bewusstsein und Seele, wozu Positionen verschiedener Denker und Wissenschaftler vorgestellt und kommentiert werden.

Tobias Lauer, Marburg

Armin Kreiner, Jesus, UFOs, Aliens. Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2011, 218 Seiten, 17,95 Euro.

Der Untertitel macht deutlich, dass es um ein ernsthaftes theologisches Nachdenken über Jesus, UFOs und Aliens geht. Der Autor hat den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München inne. Im Blick auf das Buchprojekt ließ ihn zunächst die Sorge zögern, manche würden ihn „für unseriös oder gar für etwas übergeschnappt halten“ (7). Was hat Kreiner nun dazu bewegt, dieses Buch zu schreiben? Er hält „die Frage danach, ob wir allein im Universum sind, für eine der drängendsten Fragen“. Mit dem Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich fragt Kreiner: „Wie soll man das Symbol des Christus verstehen angesichts der ungeheuren Dimensionen des Universums, des heliozentrischen Systems der Planeten, des winzigen Teils des Universums, auf dem sich die menschliche Geschichte abspielt, und der Möglichkeit anderer Welten, in denen göttliche Selbstmanifestationen stattfinden und aufgenommen werden können?“ (14). Wenn wir die Frage nach Gott stellen, sollte man sich vor derartigen Fragen nicht scheuen, auch wenn sie „ziemlich spekulativ, durchweg hypothetisch und am Rande auch esoterisch“ (8) erscheinen. Gleich am Anfang verweist Kreiner darauf, dass es nicht darum gehen könne, „gesichertes Wissen“ zu propagieren (9). Es gehe

um Grenzfragen im menschlichen Denken und in der Wissenschaft. Wer darauf verzichte, sich auf ein solches Thema einzulassen, verpasse „einige der spannendsten und wichtigsten Fragen“ (8). Welche Rolle spielen wir Menschen angesichts der riesigen Ausmaße des Universums? Wieso sollte, wenn es so wäre, Jesus ausgerechnet auf unseren kleinen Planeten gekommen sein? Warum nicht auch auf andere Planeten, die ähnliche Lebensbedingungen aufweisen wie die Erde? Wie verhalten wir uns zu der Möglichkeit außerirdischen Lebens?

Im Nachdenken über diese Fragen sieht Kreiner Chancen. Berichte von UFO-Sichtungen, Entführungen usw. enthalten seiner Ansicht nach allerdings weniger Aussagen über außerirdisches Leben als über die Bedürfnisse von Menschen. Der Glaube an Außerirdische ist die Projektionsfläche der Ängste und Sehnsüchte von Menschen. Das ist ein wesentliches Ergebnis von Kreiners Untersuchungen. In seinen Gedanken zeigt und offenbart sich der Mensch. Sein Innerstes kehrt sich nach außen. Vielleicht ist der Mensch einer bisher mehrere tausend Jahre währenden Hybris erlegen? Forschungen der Astrobiologie befassen sich mit der Frage, ob und wie Leben auf anderen Planeten möglich ist. Die Ufologie überschreitet wissenschaftliches Nachdenken spekulativ, indem sie daran arbeitet, außerirdisches Leben aufzuspüren. Wie könnte eine Kontaktaufnahme erfolgen? Würden sich Außerirdische unserer Religion bzw. unseren Religionen anschließen? Kämen sie in friedlicher Absicht? In seiner Darstellung gibt Kreiner den verschiedensten Positionen Raum. Er lässt buddhistische, kreatio-nistische, evangelikale, liberale, atheistische und natürlich auch unterschiedliche wissenschaftliche Standpunkte zu Wort kommen.

Kreiners Fazit ist, dass man mit der Möglichkeit außerirdischen Lebens rechnen muss. Aber dadurch sieht er den christlichen

Glauben und die christliche Tradition nicht infrage gestellt: „In ihrer zweitausendjährigen Geschichte ist es der christlichen Tradition immer wieder gelungen, ihr Bekenntnis unter veränderten Bedingungen neu zu interpretieren“ (141). Kreiners Darstellung ist ein informativer, humorvoller und intelligenter Versuch, den Herausforderungen zu begegnen, die sich in der Begegnung mit der Ufologie stellen.

Jonathan Ziller, Berlin

AUTOREN

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus und Satanismus.

Claudia Knepper, geb. 1973, evang. Theologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Tobias Lauer, geb. 1984, Student der Kultur- und Religionswissenschaften in Marburg, Praktikant der EZW im Herbst 2011.

Jörg Pegelow, geb. 1960, Pastor, tätig für die Arbeitsstelle „Kirche im Dialog“, Beauftragter für Weltanschauungsfragen in den evang. Kirchen in Mecklenburg, Nordelbien und Pommern.

Prof. Dr. theol. Werner Thiede, geb. 1955, apl. Professor für Systematische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg, theologischer Referent beim Regionalbischhof in Regensburg.

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

Dr. phil. Liane Wobbe, geb. 1969, freie Referentin für Weltreligionen und religiöse Gemeinschaften, Spezialgebiet Hinduismus, freie Autorin, Berlin.

Jonathan Ziller, geb. 1985, Student der evang. Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Praktikant der EZW im Herbst 2011.

IMPRESSUM

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

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

Redaktion: Friedmann Eißler, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 26 vom 1.1.2012

Bezugspreis: jährlich € 36,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 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: verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH,
www.verbum-berlin.de

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