

ISSN 0721-2402 H 54226

# MATERIALDIENST



65. Jahrgang  
Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen

8/2002

**Konflikt- und Gewaltpotentiale in den  
Weltreligionen?**

**Christen begegnen fremden Religionen:  
Christlicher Auferstehungsglaube und  
hinduistische Reinkarnationsanschauung**

**Schulpflicht ist für alle gut**

**Neuapostolische Kirche:  
Weiterhin keine Ökumene**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen

## INHALT

### IM BLICKPUNKT

- Volker Rittberger  
**Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen?** 225

### BERICHTE

- Michael Plathow  
**Begegnung der Christen mit fremden Religionen** 233
- Ulrich Dehn  
**Sri Sri Ravi Shankar – der Unterhaltungswert des Banalen** 243

### INFORMATIONEN

- Gesellschaft**  
Schulpflicht ist für alle gut 246
- Ki-Bewegungen**  
Falun Gong in nordost-chinesischen Kabelnetzen 247
- Neuapostolische Kirche**  
Weiterhin keine Ökumene 248  
Eine Buchbesprechung mit doppeltem Boden 249
- Vereinigungskirche**  
Einreiseverweigerung gegen Eheleute Mun rechtens 250
- Universelles Leben**  
Missbrauch des Missbrauchs? 251

### BÜCHER

- Christine Lienemann-Perrin*  
Mission und interreligiöser Dialog 253
- Brian Greene*  
Das elegante Universum 253
- Manfred Hutter*  
Das ewige Rad – Religion und Kultur des Buddhismus 256

Volker Rittberger, Tübingen

# Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? \*

## 1. Einleitung: Die Besorgnis über religiös motivierte Gewalt in und zwischen Staaten

Wenn wir dem amerikanischen Politikwissenschaftler Samuel Huntington glauben wollen, dann ging das Ende des Kalten Kriegs mit der Vertreibung der Menschheit aus einem Sicherheits-Paradies einher (Huntington 1993, 1996). Die globale Konkurrenz der Supermächte hat sich überlebt und mit ihr eine Epoche stabiler, auf Interessenausgleich bedachter Weltordnungspolitik. Was darauf folgen wird, ist eine Ära der Glaubenskriege. Nach Huntington werden religiöse Nationalisten in vielen Orten der Welt an die Macht gelangen und ihre Anhänger gegeneinander aufbringen. Christen werden gegen Muslime kämpfen, Muslime gegen Hindus, Hindus gegen Christen und so weiter. Die Welt wird sich in einem blutigen Prozess politisch neu ordnen, und am Ende stehen sich Glaubensgemeinschaften gegenüber, die sich mit Hilfe von Staaten und internationalen Allianzen den Vorrang streitig machen. Die Politik ist dann zur Fortsetzung der Religion mit anderen Mitteln geworden und der Krieg zum Gottesgericht.

Erste Vorboten der neuen Ära sieht Huntington in Bosnien und Tschetschenien, in Indien, Indonesien und Nigeria aufziehen. In diesen Ländern stehen sich bewaffnete, zum Kampf um den Primat ihrer Religion entschlossene Gegner unterschiedlichen

Glaubens gegenüber. In Bosnien sind es katholische Kroaten, orthodoxe Serben und bosnische Muslime. In Tschetschenien kämpfen muslimische Rebellen gegen orthodoxe Russen, in Indien gehen Hindus mit Gewalt gegen Muslime und Christen vor, in Indonesien massakrieren sich Muslime und Christen gegenseitig, auch in Nigeria kommt es immer wieder zu blutigen Unruhen zwischen Angehörigen dieser Religionsgemeinschaften. Für was aber kämpfen diese Menschen?

Nach Huntington kämpfen sie für die Umkehrung des alten Prinzips „Ein Staat, eine Religion“, das jetzt lautet: „Eine Religion, ein Staat“. Die Durchsetzung dieses Prinzips wird in einer Welt, in der die meisten Staaten mehr als nur eine große Glaubensgemeinschaft umfassen, gewaltige Opfer fordern und von anhaltender Grausamkeit begleitet sein.

Diese These Huntingtons vom Beginn einer neuen Ära der Weltpolitik hat starke öffentliche Resonanz gefunden. Sie scheint auf den ersten Blick plausibel zu sein, denn in der Tat geht die Unterscheidung von ‚Freund‘ und ‚Feind‘ in zahlreichen Konflikten mit der Unterscheidung von ‚gläubig‘ und ‚ungläubig‘ einher. Außerdem sorgt der von Huntington behauptete Zusammenprall der sich vor allem über Religionen definierenden Kulturen für eine neue Übersichtlichkeit in einer aus den Fugen geratenen Welt. Verbündete und Gegner werden im Koordinatenkreuz Huntingtons wieder erkenn-

bar, und Politik wird erneut zu einer Überlebensangelegenheit. Unter solchen Bedingungen erscheint die Antwort auf die Frage, was auf der Weltbühne zu tun sei, vergleichsweise einfach: Es geht um die Stärkung der eigenen Sicherheit durch Verteidigungsfähigkeit, den Aufbau robuster Bündnisse und den materiellen wie ideellen Zusammenhalt mit Glaubensbrüdern und -schwestern in der eigenen Region wie in entfernten Regionen der Welt. Im Folgenden unterziehe ich die These Huntingtons einer kritischen Analyse: Ich werde meine Auffassung darlegen und begründen, dass unsere Welt nicht zwangsläufig in eine Ära der Glaubenskriege eintreten muss. Denn zumindest bislang sind die meisten Konflikte in und zwischen Staaten auf handfeste politische und ökonomische Motive zurückzuführen. Gleichwohl bieten sich religiöse Überzeugungen und vor allem Unterschiede im religiösen Bekenntnis von Konfliktparteien für eine gewaltförderliche Instrumentalisierung durch die Eliten von Konfliktparteien an. Gelingt diese Instrumentalisierung, kann sie dazu führen, dass Auseinandersetzungen mit äußerster Härte ausgetragen werden und dass jede Form des Ausgleichs zwischen den Gegnern unmöglich erscheint. Ich werde daher im weiteren auf die Frage zu sprechen kommen, wie die mitunter gewaltsteigernde Kraft religiöser Unterschiede zwischen Konfliktparteien eingedämmt und vielleicht sogar ausgeschaltet werden kann.

## **2. Analyse:**

### **Der religiöse Faktor in Konflikten in und zwischen Staaten**

#### ***2.1 Unterschiede im Bekenntnis sind in den seltensten Fällen Konfliktursachen***

Wenn wir Samuel Huntington Glauben schenken wollen, dann befindet sich die Welt am Beginn einer neuen Epoche. An

die Stelle der beiden Supermächte USA und Sowjetunion treten sog. Kernstaaten. Diese führen Allianzen von Staaten an, in denen die gleichen oder zumindest ähnliche Glaubensbekenntnisse gesellschaftlich vorherrschen. So wird China den politischen Mittelpunkt eines konfuzianisch-asiatischen Bündnisses bilden. Es wird ein muslimischer Block entstehen, dessen Zentralstaat allerdings noch nicht absehbar ist. Indien wird eine hinduistische Groß- und Schutzmacht sein. Die USA werden den westlichen Block anführen, der von Staaten gebildet wird, die alle in der abendländisch-christlichen Tradition stehen. Russland schließlich wird der Kernstaat eines slawisch-orthodoxen Bündnisses sein.

Treibende Kräfte der neuen weltpolitischen Ära sind religiöse Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Die Gemeinsamkeiten führen Staaten zusammen, und die Unterschiede markieren die vorherrschenden Konfliktlinien der Zukunft. Auseinandersetzungen zwischen den Weltreligionen werden an Schärfe zunehmen, während sie innerhalb der Weltreligionen an Bedeutung verlieren. Es ist dieser intellektuelle Fluchtpunkt einer nach Glaubensmerkmalen geordneten Welt, der für Huntington das Interpretationsschema für die Gegenwart und Zukunft abgibt, und auf den er die blutigen Auseinandersetzungen der Gegenwart bezieht. In diesen Konflikten sieht er Kräfte am Werk, die auf religiöse Homogenität und die Ausgrenzung fremder Götter ausgerichtet sind.

Die These vom unausweichlichen, gewaltträchtigen Zusammenprall der Religionen hält einer empirischen Überprüfung allerdings nicht stand. Vor allem drei Befunde sprechen gegen Huntingtons These:

(1) Zum ersten sind die meisten Kriege der Gegenwart Bürgerkriege, die zwischen Angehörigen derselben Weltreligion ausgefochten werden. Zu denken ist nur an

den Clankrieg im muslimischen Somalia, an den Genozid im christlichen Ruanda, an die blutigen Auseinandersetzungen in Algerien und im Irak, an den ersten Golfkrieg zwischen Irak und Iran oder an die Kurdenkriege. Angesichts dieses Befundes argumentiert der amerikanische Politikwissenschaftler Joseph Nye (1995, 5-24), dass wir gegenwärtig gerade nicht die Herausbildung einer neuen globalen Konfliktformation erleben. Vielmehr werden wir zu Zeugen gewaltsamer Zerfallsprozesse in und zwischen Staaten, bei denen sich ganz im Gegensatz zu Huntingtons These vom Zusammenprall der großen Religionen immer häufiger ein „Narzissmus der kleinen Unterschiede“ bemerkbar macht: Im Verlauf ganz gewöhnlicher Macht-, Wohlfahrts- oder Herrschaftskonflikte werden vergleichsweise geringe religiöse Differenzen wie die zwischen Sunniten und Schiiten oder zwischen Katholiken und Protestanten auf einmal höchst bedeutsam. Die übergreifenden Gemeinsamkeiten, die zwischen diesen Glaubensgemeinschaften bestehen, treten hingegen in den Hintergrund.

(2) Ein zweites Indiz gegen die These von der gewaltförderlichen Macht der großen Weltreligionen in der Weltpolitik ist die Tatsache, dass sich keine Blockbildungsprozesse entlang religiös definierter Konfliktlinien erkennen lassen. Nach wie vor dominiert die Logik des Macht- und Bedrohungsgleichgewichts die Entstehung und Stabilität von Allianzen. So suchten beispielsweise Kuwait und Saudi Arabien im Westen Hilfe gegen den Irak. Während des Bürgerkriegs im Jemen 1994 sprang Saudi Arabien dem säkularen Süden gegen den islamistischen Norden bei. Und in Ostasien stützen sich Japan, Südkorea und Taiwan für ihre Sicherheit ganz auf die Vereinigten Staaten. Die Liste der Beispiele von Allianzen, die Religionsunterschiede ignorieren, ließe sich verlängern.

Sie macht deutlich, dass religiöse Nähe nicht automatisch zu Einfühlungsvermögen und Frieden, und dass religiöse Ferne nicht automatisch zu Fremdheit und Krieg führen.

(3) Drittens lässt sich vor allem in den krisengeschüttelten Ländern des Südens beobachten, dass die Politisierung von Religionen und die Radikalisierung der Gläubigen – die es unbestreitbar gibt – regelmäßig der wirtschaftlichen Verelendung und sozialen Diskriminierung ganzer Bevölkerungsschichten folgen. In wohlhabenden Gesellschaften jedenfalls war religiöse Pluralität bisher kaum ein existentielles Problem. Erst wenn sich die Schere zwischen Arm und Reich öffnet, wenn Modernisierungsgewinner und Modernisierungsverlierer klar sichtbar werden, erhalten religiöse Bewegungen Zulauf. Und erst dann sind Führer in der Lage, die aus der Not geborene Loyalität ihrer Glaubensbrüder und -schwestern für die eigenen politischen Ziele einzusetzen. Die Renaissance der Religionen ist mithin ganz entscheidend der gegenwärtigen Entwicklungs- und Modernisierungskrise in weiten Teilen der Welt geschuldet. Die blutigen Auseinandersetzungen, die wir heute in und zwischen Staaten beobachten, folgen deshalb weniger der Unterscheidung zwischen ‚Gläubig‘ und ‚Ungläubig‘ als vielmehr der Unterscheidung zwischen ‚Arm‘ und ‚Reich‘ oder zwischen ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘.

## **2.2 Unterschiede im religiösen Bekenntnis können das Konfliktverhalten beeinflussen**

Die empirische Evidenz spricht also gegen die These Huntingtons vom unvermeidbaren, gewaltträchtigen Zusammenprall der Religionen. Gleichwohl darf daraus nicht geschlossen werden, dass Unterschiede in religiösen Bekenntnissen für die Konflikte

der Gegenwart folgenlos sind. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, greife ich auf eine in den Sozialwissenschaften übliche Unterscheidung von Konflikt und Konfliktverhalten zurück (Mitchell 1982, 35f.; Rittberger/Zürn 1990, 29-32). Auch wenn ich argumentiert habe, dass Differenzen zwischen den Religionen in den seltensten Fällen die Ursache von Konflikten sind, so können sie gleichwohl das Verhalten der Konfliktparteien, die Art und Weise, wie Konflikte ausgetragen werden, nachhaltig beeinflussen.

Die bisherige Forschung zeigt, dass die Wahl der Mittel durch eine Konfliktpartei und ihre Bereitschaft zur Gewaltanwendung von drei Bedingungen abhängig sind – Bedingungen, bei deren Vorliegen religiöse Überzeugungen handlungsbestimmend für das Konfliktverhalten werden können. Diese drei Bedingungen sind:

- (1) die Einstellung der Konfliktparteien zum Konfliktgegenstand,
- (2) ihre Einstellung zum jeweiligen Konfliktgegner und
- (3) ihre Einbettung in ein weiteres soziales Umfeld, das ein bestimmtes Konfliktverhalten in angebbarer Weise legitimiert oder de-legitimiert.

Vermittelt über diese drei Bedingungen kann die Anreicherung gewöhnlicher Macht-, Wohlfahrts- oder Herrschaftskonflikte mit sakraler Symbolik und religiöser Rhetorik durch politische Eliten maßgeblich zur gewaltsamen Eskalation von Konflikten beitragen. Der Einsatz von Gewalt scheint jedenfalls leichter zu sein,

- (1) wenn die Mitglieder einer Konfliktpartei von ihren Führern davon überzeugt werden können, für eine heilige Sache zu kämpfen;
- (2) wenn sie den Gegner als teuflischen Widersacher begreifen;
- (3) wenn sie über religiöse Institutionen mit ihren Gesellschaften vernetzt sind.

Ich behaupte nicht, dass Konflikte ohne religiöse Legitimation immer mit friedlichen Mitteln ausgetragen werden. Allerdings nimmt die Wahrscheinlichkeit der gewaltsamen Eskalation des Konfliktaustrags nachweislich zu, wenn politische Eliten religiöse Rhetorik und sakrale Symbolik zur Mobilisierung ihrer Anhänger einsetzen.

Um die für uns wichtige Unterscheidung zwischen Konflikt und seinen Ursachen einerseits und dem Konfliktverhalten bzw. dem Konfliktaustrag andererseits zu verdeutlichen, betrachten wir kurz die wiederkehrenden Unruhen in Nigeria: Oberflächlich betrachtet geht es in diesen Auseinandersetzungen um die Einführung des islamischen Rechts in einigen Provinzen, die mehrheitlich von Muslimen bevölkert sind. Die Christen fühlen sich in ihrer Identität bedroht und wehren sich, auch mit Gewalt. Tatsächlich ist der Konflikt in Nigeria aber vielschichtig und hat zunächst nur wenig mit dem Unterschied zwischen Christentum und Islam zu tun. Nach dem Bürgerkrieg, der das Land zwischen 1967 und 1970 verwüstet hatte, übernahm eine Koalition aus Militärs und Wirtschaftsführern aus dem Norden die Macht in Nigeria. Sie richtete Staat und Volkswirtschaft zu Grunde. Als im Laufe der neunziger Jahre der Widerstand gegen das autoritäre und korrupte Regime wuchs, spielte es bewusst die religiöse Karte aus und versuchte damit, die Oppositionsbewegung zu zersplittern. 1999 musste das Regime auf Druck des Auslands Präsidentschaftswahlen durchführen. Dank der Stimmen auch vieler Muslime siegte mit Olusegun Obasanjo ein Reformler und Christ aus dem Süden Nigerias. Die alten Eliten sahen sich in ihrer Macht bedroht und versuchten, das Land unregierbar zu machen, um die Voraussetzungen für einen erneuten Militärputsch zu schaffen. In diesem Zusammen-

hang setzten sie die Einführung des islamischen Rechts in einigen Provinzen Nigerias durch. Die Folge war so absehbar wie brutal. Radikalisierte Jugendliche bei der Religionen lieferten sich blutige Straßenschlachten. In deren Verlauf gingen Moscheen und Kirchen in Flammen auf, und mehrere hundert, wenn nicht tausend Menschen wurden getötet. Wie der Konflikt sich weiterentwickeln wird, ist noch offen. Es kann freilich als gesichert gelten, dass die Unruhen in Nigeria ohne die bewusste Provokation der Glaubensgemeinschaften durch die alten Eliten nicht mit der Gewalt ausgebrochen wären, wie wir sie jetzt beobachten.

### **3. Eindämmung oder Verhinderung von Gewalt im Konfliktaustrag: Gegenstrategien**

Die Frage, der ich mich jetzt zuwende, ist die nach Mitteln und Wegen, um die Instrumentalisierung von religiösen Überzeugungen durch machtbewusste Eliten einzudämmen oder ganz zu verhindern. In der Literatur werden drei Strategien diskutiert, die sich grob drei politikwissenschaftlichen Forschungstraditionen zuordnen lassen:

- (1) dem Realismus, der die Bedeutung der staatlichen Macht zur Überwindung oder Milderung von Anarchie in der Innen- wie der Außenpolitik betont,
- (2) dem Liberalismus, der eigennützige Wohlfahrtsinteressen von Individuen und Gruppen als Triebfeder politischen Handelns in den Mittelpunkt der Analyse stellt, und
- (3) dem Konstruktivismus, der die soziale Konstruktion von Wirklichkeit betont und mithin die Steuerung politischen Geschehens durch gesellschaftlich geteilte, wertegestützte Erwartungen angemessenen Handelns, also durch soziale Normen hervorhebt.

(1.) Zunächst zu den Realisten. Realisten gehen davon aus, dass Konflikte zwischen organisierten Kollektiven, seien es Staaten, Ethnien oder Religionsgemeinschaften, unvermeidlich sind, und dass sie sich in den meisten Fällen nicht einvernehmlich lösen lassen (vgl. hierzu Huntington 1996; Kepez 1991; Seul 1999; Tibi 1999). Dies gilt zumindest solange, wie die Konfliktparteien nicht gezwungen werden können, den Schiedsspruch einer übergeordneten Instanz mit Gewaltmonopol anzuerkennen. Für die Sicherheit jeder Konfliktpartei kommt es deshalb darauf an, zwischen den Konfliktparteien ein Macht- oder Drohgleichgewicht herzustellen. Angestrebt wird mit anderen Worten ein Zustand, in dem jeder Staat, jede Ethnie oder jede Religionsgemeinschaft davon ausgehen muss, dass sie ihre politischen Ziele nicht mit Waffengewalt erreichen kann.

Aus dieser Perspektive ist es nahe liegend, den gewaltförderlichen Einfluss religiöser Überzeugungen durch militärische oder polizeiliche Aufrüstung und Unterdrückung einzudämmen. Je überzeugter die Anhänger einer Glaubensgemeinschaft von der Legitimität ihrer Forderung sind, und je weniger sie ihren Gegner respektieren, umso stärker muss dieser Gegner oder eine zur Intervention bereite Drittpartei sein, um einer Eskalation des Konflikts vorzubeugen. Um ein funktionierendes Abschreckungsgleichgewicht zwischen oder gegenüber verfeindeten Gruppen zu schaffen, plädieren Realisten für die Schaffung von Grenzen, die klare Trennlinien ziehen und sich verteidigen lassen. Mit dem Blick auf drohende Auseinandersetzungen zwischen Religionsgemeinschaften bedeutet dies konkret, dass die verfeindeten Gruppen entflochten werden sollten, um beispielsweise sog. ethnische Säuberungen zu vermeiden, selbst um den Preis größerer Umsiedlungsaktionen.

Die Vorschläge der Realisten sind zu



Recht höchst umstritten. Zum einen ist fraglich, ob religiösen Handlungsmotiven, wenn sie denn einmal in den Köpfen der Konfliktparteien verankert sind und Gewaltbereitschaft erzeugt haben, durch Abschreckung und Unterdrückung *effektiv* entgegengewirkt werden kann. Zum zweiten erscheint es zweifelhaft, ob Abschreckungs- und Unterdrückungsstrategien *moralisch* gerechtfertigt werden können. Schließlich fordern Umsiedlungsaktionen ebenfalls hohe Opfer von der Zivilbevölkerung, ohne dass sichergestellt wäre, dass das angestrebte Macht- oder Drohgleichgewicht zwischen verfeindeten Gemeinschaften erreicht wird, geschweige denn seine erhofften stabilisierenden Wirkungen entfaltet. Es stellt sich mithin die Frage, ob es nicht andere Strategien gibt, die die Instrumentalisierung religiöser Überzeugungen durch politische Eliten zuverlässig ausschließen.

(2.) Hier argumentieren liberale Sozialwissenschaftler, dass die religiöse Radikalisierung von Konflikten in vielen Ländern vor allem des Südens eine Folge von Entwicklungs- und Modernisierungskrisen sei (Müller, H. 1998; Nye, 1995). Wenn es gelänge, den Menschen in diesen Ländern überzeugende Zukunftsperspektiven anzubieten, wären sie für die Sirenengesänge religiöser Nationalisten weniger anfällig und würden ihnen die Gefolgschaft verweigern. Aus diesem Grunde empfehlen liberale Sozialwissenschaftler vor allem den breitenwirksamen Einsatz von Entwicklungs- und Demokratisierungsstrategien. Denn es gilt für sie als ausgemacht, dass prosperierende und partizipativ organisierte Gesellschaften für religiöse Gewalt weniger anfällig sind als krisengeschüttelte Gesellschaften, die autoritär regiert werden.

Das zentrale Problem der Entwicklungs- und Demokratisierungsstrategien besteht freilich darin, dass sie einen funktionie-

renden und in Maßen reformwilligen Staat voraussetzen. Genau diese Voraussetzung ist aber in vielen Krisenregionen der Welt nicht gegeben.

(3.) Deshalb empfiehlt eine dritte Gruppe von Sozialwissenschaftlern die argumentative Auseinandersetzung mit religiösen Nationalisten, die Gewalt und Hass im Namen ihres Gottes propagieren (Adler 1997, 319-363; Guzzini 2000, 147-182; Hopf 1998, 171-200, Wendt 1999, 20-21). Die Vertreter dieser Gruppe möchte ich Konstruktivisten nennen. Sie gehen davon aus, dass politische Eliten nur dann in der Lage sind, die Gefolgschaft ihrer Anhänger aufrechtzuerhalten, wenn sie diese von der wertegestützten Angemessenheit der von ihnen verfolgten Strategien überzeugen können. Dies schließt auch und gerade die Frage der Angemessenheit der Anwendung von Gewalt ein. Deshalb fürchten vor allem autokratische oder autoritäre Machthaber den offenen Austrag von Argument und Gegenargument, und sie scheuen keine Mühe, die Öffentlichkeit in ihren Ländern zu kontrollieren. Gerade bei der religiösen Öffentlichkeit gelingt ihnen dies aber nur sehr begrenzt, weshalb hier Raum für die Verbreitung abweichender Meinungen ist, freilich auch in ganz unterschiedliche Richtungen zielend.

Wenn es nun gelänge, die Bürger und Bürgerinnen über die wahren Motive der politisch Mächtigen zu informieren, und wenn es gleichzeitig gelänge, ihnen die Schutzwürdigkeit *allen* menschlichen Lebens nahe zu bringen, dann ist anzunehmen, dass sie der religiös aufgeladenen Rhetorik ihrer politischen Führer deutlich weniger ausgeliefert wären als bisher. Konstruktivisten stehen mithin in der Tradition der Aufklärung, und sie schlagen nichts anderes vor als den argumentativen Kampf um die Köpfe der Menschen.

Die Empfehlungen der Konstruktivisten mögen auf den ersten Blick hoffnungslos



naiv erscheinen. Es gibt aber Anhaltspunkte dafür, dass der Appell an religiöse Überzeugungen nicht nur konfliktverschärfende, sondern auch konfliktentschärfende Wirkungen haben kann. So sind aus der Mitte der Glaubensgemeinschaften heraus immer wieder soziale Bewegungen entstanden, die radikale soziale und politische Reformen anstrebten und zugleich ihre Anhänger auf strikte Gewaltlosigkeit verpflichteten. Zu denken ist an die indische Unabhängigkeitsbewegung, an die amerikanische Bürgerrechtsbewegung oder an die tibetanische Befreiungsbewegung. Auch für die friedliche Überwindung des Apartheid-Regimes in Südafrika war der mäßigende Einfluss verschiedener christlicher Kirchen des Landes von entscheidender Bedeutung.

Außerdem gibt es erkennbare Fortschritte bei der Verständigung der Weltreligionen auf einen gemeinsamen Kernbestand moralischer Gebote. Sowohl die „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“, die 1970 in Kyoto zusammentrat, als auch das „Parlament der Weltreligionen“, das im September 1993 erstmals in Chicago tagte, betonten die unteilbare Würde eines jeden Menschen und verurteilten die Anwendung von Gewalt in Konflikten. Dieses gemeinsame Bekenntnis der Weltreligionen zu einer Kultur des Friedens und gegen den Missbrauch ihrer Überlieferungen für Gewalt und Krieg kann durchaus die Grundlage für ein koordiniertes Handeln von Geistlichen und engagierten Laien in Krisensituationen und gegen die Vereinnahmung ihrer heiligen Texte durch politische Scharfmacher bilden.

Es ist freilich noch nicht hinreichend erforscht, wann und unter welchen Bedingungen sich die konfliktentschärfenden Interpretationen der religiösen Überlieferungen gegen deren konfliktverschärfende Interpretationen durchsetzen. Es gibt allerdings immer wieder Beispiele, in denen

lokale Vertreter großer Religionsgemeinschaften versuchen, den Missbrauch ihrer Traditionen und Symbole zu verhindern.

Ein Beispiel: Auf der indonesischen Insel Bali leben zur Zeit mehrere tausend christliche Flüchtlinge, die von muslimischen Nationalisten von der Nachbarinsel Lombok vertrieben wurden. In Reaktion auf die zunehmenden Spannungen zwischen den Flüchtlingen und den Einheimischen bildete eine Gruppe von christlichen, muslimischen und hinduistischen Studenten einen Friedensverband. Das Hauptziel des Verbands ist Aufklärung. Auf der einen Seite will er die Hindu-Mehrheit auf der Insel Bali davon überzeugen, dass die Zunahme der Flüchtlinge eine Folge von Verteilungs- und Machtkonflikten in anderen Teilen Indonesiens ist und nichts mit dem Glauben der Menschen zu tun hat. Auf der anderen Seite wollen die Studenten auch den Flüchtlingen klar machen, dass der Grund ihrer Vertreibung nicht religiöser, sondern politischer und wirtschaftlicher Natur war. Sollte ihre Aufklärungskampagne scheitern, dann fürchten die Studenten, dass der Kreislauf von Not, Diskriminierung, Gewalt und Hass auch Bali erfasst. Bislang ist es auf der Insel ruhig geblieben.

#### 4. Schluss

Welche Erfolge die Dialogstrategie (vgl. hierzu Appleby 2000, 54-57; Küng 1992, 1997, 2000) letztendlich bei der Schaffung einer friedlicheren Welt haben wird, ist noch nicht abzuschätzen. Sie ruft allerdings ins Gedächtnis zurück, dass Menschen und Gruppen sich nicht allein durch Zwang und Geld in ihren Handlungsentscheidungen leiten lassen. Auch Argumente spielen für die Bereitschaft zur Unterstützung kollektiver Handlungsziele eine wichtige Rolle. Mit der Betonung der Dialogstrategie suchen Konstruktivisten

nach einer Methode des Umgangs mit politischen Konflikten, die religiösen Glaubensinhalten gerecht wird und zugleich religiös-nationalistischen Scharfmachern das Feld der Weltdeutung streitig macht. Ich habe zu zeigen versucht, dass die konstruktivistische Sicht von Religionen in Konflikten nicht unplausibel ist. So lässt sich angesichts der empirischen Befunde bei kaum einem kriegerischen Konflikt der Gegenwart von einem Zusammenprall der Religionen sprechen. Vielmehr handelt es sich in der Regel um gewöhnliche Macht-, Wohlfahrts- oder Herrschaftskonflikte zwischen politischen Eliten. Für die Mobilisierung ihrer Gefolgschaft greifen diese Eliten allerdings immer wieder auf sakrale Symbole und heilige Texte zurück. Der konstruktivistischen Analyse von Religionen in Konflikten geht es darum, die Mechanismen dieser religiösen Mobilisierung zu erfassen, mögliche

Gegenstrategien zu konzipieren sowie deren Erfolgchancen abzuschätzen. Diese Analyse unterliegt nicht dem Irrtum, dass gute Argumente gegen Gewalt allein schon eine Garantie für Frieden seien. Die Dialogstrategie muss sehr wohl durch ökonomische und soziale Entwicklungsstrategien und manchmal auch durch Strategien der abschreckenden Gegengewalt ergänzt werden. Aber der Erfolg der beiden zuletzt genannten Strategien hängt wesentlich stärker als bisher angenommen von der Delegitimierung von Gewalt nicht zuletzt durch die Vertreter der Weltreligionen ab. Der Beitrag der Weltreligionen zum Frieden – ebenso wie ihr Beitrag zur Konfliktverschärfung – darf und sollte nicht unterschätzt werden.

\* Vortrag, gehalten auf der Fachtagung der Friedrich-Ebert-Stiftung in Zusammenarbeit mit der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen zum Thema „Religionen und Gewalt“ am 9.4.2002 in Berlin.

## Literatur

- Adler, Emanuel 1997: Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics, in: *European Journal of International Relations* 3:3, 319-363.
- Appleby, R. Scott 2000: The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation, Oxford.
- Guzzini, Stefano 2000: A Reconstruction of Constructivism in International Relations, in: *European Journal of International Relations* 6:2, 147-182.
- Hopf, Ted 1998: The Promise of Constructivism in International Relations Theory, in: *International Security* 23:1, 171-200.
- Hasenclever, Andreas / Rittberger, Volker 2000: Does Religion Make a Difference?, in: *Millennium. Journal of International Studies* Bd. 29, Nr. 3, 641-674.
- Huntington, Samuel 1993: The Clash of Civilization?, in: *Foreign Affairs* 72:3, 22-49.
- Huntington, Samuel 1996: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München / Wien.
- Kepel, Gilles 1991: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München / Zürich.
- Küng, Hans 1992: Projekt Weltethos, 5. Aufl., München / Zürich.
- Küng, Hans 1997: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München / Zürich.
- Küng, Hans 2000: Politik aus Verantwortung, in: *Internationale Politik* 55:2, 1-10.
- Mitchell, C. R. 1981: The Structure of International Conflict, London.
- Müller, Harald 1998: Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt/M.
- Nye, Joseph 1995: Conflict after the Cold War, in: *The Washington Quarterly* 19:1, 5-24.
- Rittberger, Volker / Hasenclever, Andreas 2000: Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden, in: *Politisches Denken: Jahrbuch 2000*, Stuttgart / Weimar, 35-60.
- Rittberger, Volker / Zürn, Michael 1990: Towards Regulated Anarchy in East-West Relations, in: Rittberger, Volker (Hg.), *International Regimes in East-West Politics*, London / New York 1990, 29-31.
- Seul, Jeffrey 1999: Ours is the Way of God: Religion, Identity, and Intergroup Conflict, in: *Journal of Peace Research* 36:3, 553-569.
- Tibi, Bassam 1999: Krieg der Zivilisationen, Hamburg.
- Wendt, Alexander 1999: Social Theory and International Politics, Cambridge.

*Anfang Juli 2002 wurde in Hamm-Uentrop der größte hinduistische Tempel Europas eingeweiht. Ursprung des neuen Gebäudes war ein kleinerer Tempel aus dem Jahre 1997 am selben Ort. Mehrmals in der Woche finden hier Zeremonien statt, an denen bis zu 60 Hindus teilnehmen. In Nordrhein-Westfalen leben schätzungsweise mehr als 3000 Hindus. Der neue Tempel dürfte über die Region hinaus für hinduistische Gläubige ganz Westeuropas von großer Bedeutung sein. So erwartet man an wichtigen Feiertagen in Hamm bis zu 15000 Besucher. Die Einweihung drang als mediales Ereignis ins Bewusstsein einer breiten Öffentlichkeit und machte zugleich eine gewisse Ratlosigkeit sichtbar, wie es zu bewerten und wie mit ihm umzugehen sei. Aus gegebenem Anlass publizieren wir deshalb den folgenden Beitrag von Michael Plathow aus dem Jahr 2001. Er reflektiert in grundsätzlicher Weise die Möglichkeiten der Begegnung von Christen mit fremden Religionen und geht dabei speziell auf die Beziehung des christlichen Auferstehungsglaubens zur Reinkarnationsvorstellung der Hindu-Religionen ein.*

Michael Plathow, Heidelberg

## Begegnung der Christen mit fremden Religionen

### Theologische Gesichtspunkte einer „Hermeneutik des Fremden“ am Beispiel sog. hinduistischer Reinkarnationsvorstellungen

Die Aufgabe der Systematischen Theologie erweist sich als denkende Verantwortung des christlichen Glaubens in den Lebenswelten heute, die einerseits durch vielfältige Säkularisierungsströme und andererseits durch multireligiöse Geltungsansprüche gekennzeichnet sind. In theologischer Kompetenz verbindet sich darum die dogmatisch-ethische Aufgabe sowohl mit der interdisziplinären als auch der ökumenischen, apologetischen und interreligiösen. Die letztere wird dabei über die vergleichende Interpretation und Beurteilung fremdreligiöser Texte an der konkreten Begegnung mit fremden Religionen Interesse haben müssen, d. h. an religiösen Primärerfahrungen, religiösen Inhalten, Sozial- und Handlungsformen im Rahmen einer „Hermeneutik des Fremden“.

Am Beispiel der Begegnung des christlichen Auferstehungsglaubens mit der sog. hinduistischen Reinkarnationsanschauung neuhinduistisch-westlicher Prägung – die Statistiken sprechen von 25 Prozent unserer Mitbürger, die ihr Geltung schenken, und 31 Prozent, die sie als Möglichkeit anerkennen, – in unserer multioptionalen Gesellschaft soll dies getan werden. Gewiss auch eine Herausforderung an die Aufklärung über und an das Zeugnis des christlichen Auferstehungsglaubens heute. Damit ergibt sich folgende Gliederung :

1. Zur „Hermeneutik des Fremden“.
2. Zum Begegnungsprozess der Christen mit fremden Religionen.
3. Die Beziehung des christlichen Auferstehungsglaubens zur Reinkarnationsvorstellung der Hindu-Religionen.

Als Kultur dialogischer Differenz und Konvivenz, d. h. in der multioptionalen Gesellschaft eines positionellen, eben nicht gleich-gültigen oder beliebigen, religiösen Pluralismus, wird sich die christliche Wahrheitsgewissheit im trinitarischen Begründungszusammenhang zu erweisen haben.

### 1. Zur „Hermeneutik des Fremden“

Aus meiner lebens- und wissenschaftsgeschichtlichen Erzählung soll deutlich geworden sein, dass gerade die konkreten Begegnungen mit fremden Religionen Verstehens- und Verständigungsmöglichkeiten in unseren Lebenswelten eröffnen. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“, schreibt der jüdische Philosoph Martin Buber in seinem bekannten Buch „Ich und Du“ (1957), 18. Es geht um die Begegnung des Ich mit einem Du, wobei das Du ein Anderer bleibt, weil zum Ich des Anderen die Grenze seines Selbstseins bestehen bleibt. Zugleich wird der Mensch „am Du zum Ich“ (37). Es handelt sich um eine gegenseitige personale Beziehung: das Du des Anderen wirkt am eigenen Ich, wie das eigene Ich am Du des Anderen wirkt; das eigene Selbstbewusstsein erfährt sich vom Andern her.

Nun kann das Du des Anderen direkt vom eigenen Ich her verstanden werden etwa als Ergänzung oder als zu vereinnahmender Teil des eigenen Ich, als Alter-Ego. Das Ich als selbstbezogenes Subjekt macht dann das Du des Anderen zum Objekt seiner egoistischen Vorstellungen oder seiner eigenen Projektionen, zum Es. Max Frisch hat dieses Verhältnis anschaulich in „Der andorranische Jude“ geschildert. Häufig erfahren wir den erkenntnistheoretischen Grundsatz „Gleiches wird nur von Gleichem erkannt“ im gesellschaftlichen Leben als „Gleich und Gleich gesellt sich gern“, etwa wenn bei einer großen Party

oder Versammlung wieder nur die sich ohnehin schon bekannten in Grüppchen zusammentun.

Wenn nun auch der Andere mein Ich zum Objekt seiner selbst macht, vereinnahmend oder instrumentalisierend, so kommt es im gegenseitigen Sich-selbstbehaupten nicht nur zum Angst besetzten Konflikt, sondern zum Kampf ums Überleben; denn „die Hölle, das ist der andere“ (J. P. Sartre, Die Eingeschlossenen).

Demgegenüber versteht sich in der personalen Beziehung das eigene Ich vom Du des Anderen her. Die wechselseitige Subjekthaftigkeit von Ich und Du und das Zusammensein als Gemeinschaft in Verschiedenheit wird letztlich vom universalen Du Gottes her erkannt und anerkannt. Erkenntnistheoretisch gesprochen: „Der Andere wird nur vom Anderen her erkannt“. Als Besucher einer großen Party gehe ich bewusst auf den Anderen zu und erkenne ihn in der Begegnung als den interessanteren Anderen und mich neu als den für ihn Fremden.

Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas hat in seinem Beitrag „Die Spur des Anderen“ (1983) – und nur hierauf beziehe ich mich – darauf aufmerksam gemacht, dass der Andere mein Ich konstituiert und zugleich der Andere bleibt, der Fremde mit seiner Befremdlichkeit. Er tritt mir gegenüber, spricht mich an, ermöglicht neues Verstehen, neues Tun, eröffnet den Horizont für Unerwartetes; sein „Antlitz sucht mich heim“, in dem als Spur auch der Andere, Gott, erscheint und in die ethische Verantwortung ruft gerade gegenüber den unter Krankheit, Not und Unrecht Leidenden (Jes 53; Mt 25).

Über Emmanuel Lévinas' Individualismus hinausgehend, werden wir uns von ihm heute in die weitere Sozialität mit ihrem Beziehungsgeflecht führen lassen, um so die konkreten Fremden in einer pluralistischen Gesellschaft für eine Gemeinschaft

in Verschiedenheit und einer Kultur dialogischer Differenz wahrzunehmen.

In der jüdisch-christlichen Tradition, wie sie in den alt- und neutestamentlichen Schriften bezeugt wird, ist nun darüber hinaus ein grundlegender Perspektivenwechsel im Verständnis des Fremden augenfällig: nicht das Du des Anderen wird als der Fremde angesehen, sondern der Glaubende selbst. So sind Abraham (Gen 12,10; 17,8; 20,1; 21,23,34; 35,37), Isaak (Gen 26,3), Jakob (Gen 28,4), das ganze Volk Israel (Gen 15,3; Ex 1,4; 1. Chr 26,19; Ps 105,12; Hes 20,38; Esra 1,4) durch die Zuschreibung Jahwes Fremde. David bekennt im Dankgebet 1. Chr 29, 14 f: „Dein ist alles, was im Himmel und auf Erden ist. Was bin ich? ... Was mein Volk? Von deiner Hand haben wir dir's gegeben. Denn wir sind Gäste und Fremdlinge vor dir, wie unsere Väter“. Gott erweist sich folglich als Schutz der Fremden (Ps 146,9; Deut 10,18) und ruft zum Schutz der Fremden: „Der Herr, euer Gott, ist der Gott..., der der Waisen und der Witwe Recht schafft und den Fremdling lieb hat, so daß er ihm Brot und Kleidung gibt. Und ihr sollt den Fremdling lieben, denn ihr seid Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten“ (Deut 10,17 ff; vgl. auch: Ex 22,20; 23,9; Deut 24,14 u.a.).

Auch von Jesus wird bekannt, dass die „Seinen ihn nicht aufnahmen“ (Joh 1,11); er hatte „keinen Platz, wo er sein Haupt hinlegen konnte“ (Mt 8,19). Gerade auch den Fremden half er (Joh 4,1 ff) und stellte sie als Beispiel des Glaubens hin (Lk 10, 25 ff; 17,18). Wie er selbst die Fremdheit erfuhr, ja, die tiefste Entfernung von Gott dem Vater im Leiden und Sterben am Kreuz (Mk 15,34), so lässt er in der Predigt vom Endgericht sich das Heil an der Beziehung zu den Fremden entscheiden. „Ich war fremd und ihr habt mich beherbergt“, sagt er dann denen zur Rechten.

So wird auch das Leben derer, die an Jesus Christus glauben in der pluralen Gemeinschaft des heiligen Geistes (Apg 2), als Fremdlingschaft des wandernden Gottesvolkes „in der Welt, aber nicht von der Welt“ charakterisiert (Hebr 11,13; 13,14; 1. Petr 1,17; 2,11). Durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, durch die Taufe und das Abendmahl gibt es keine Grenzen zwischen Eingesessenen und Fremden, und auch den nicht-christlichen Fremden gilt das Liebes-, ja, das Feindesliebegebot (Mt 12,30,33; Lk 10,27; Mt 5, 44) wie ihnen auch die zu gewährende Gastfreundschaft (Röm 12,13; Hebr 13,2) gilt.

Das Geschenk des Glaubens an Jesus Christus durch den heiligen Geist erweist sich als Beheimatung in der Fremde und als Angeld auf die endgültige Heimat bei Gott. So begegnen Christen von ihrer „Fremdheit als Heimat“ den anderen Fremden.

## **2. Zum Begegnungsprozess der Christen mit fremden Religionen**

Auf dem Hintergrund dieser philosophischen, kulturanthropologischen und theologischen Entfaltung einer „Hermeneutik des Fremden“ sollen nun die Begegnungsmöglichkeiten der Christen mit fremden Religionen und religiösen Gemeinschaften skizziert werden, sozusagen als zu lebende Hermeneutik.

Der Verstehens- und Verständigungsprozess in der Begegnung mit fremden Religionen geschieht nicht voraussetzungslos. Von der christlichen Wahrheitsgewissheit her als offenem Referenz- und Interpretationsrahmen tritt der Christ in die Beziehung mit Menschen fremder Religionen ein, mit ihren religiösen Primärerfahrungen und den religiösen Inhalten, wie sie sich auch in Texten des Frömmigkeitslebens und der lehrhaften Geltungsan-

sprüche sowie in den Strukturen und Ordnungen gelebter Religion widerspiegeln. Das begegnende Gespräch setzt ebenfalls die Klärung der Vorannahmen über die andere Religion, ihre Fremdheit und Befremdlichkeit voraus wie die Dialogbereitschaft und die Offenheit, das vorangenehme Bild vom Anderen zu korrigieren. Im empathischen Zu- und Hinhören und im sorgfältigen und sachgerechten Interpretieren fremdreligiöser Texte wird die Klärung eigener Selbstwahrnehmung und Verstehen der Selbstaussagen des Anderen erfahren, frei von Missverständnissen und Diskriminierungen. Es geht um das Eigenbild des Anderen in seinen Stärken, das Respekt vor der Religiosität des Fremden und eigene Selbstkritik eröffnet und mit der Distanzwahrnehmung zur eigenen Verge-  
wässerung leitet.

Im Verstehens- und Verständigungsprozess werden mit Gemeinsamkeiten auch Unterschiede, bleibende Fremdheit, neu wahrgenommen im Wissen um das eigene Auf-dem-Weg-Sein – auch was die Erkenntnis der Wahrheit „in irdenen Gefäßen“ (2. Kor 4,7) und „durch einen Spiegel in einem dunklen Wort“ (1. Kor 13,12) betrifft – dem Zukommen der verheißenen Vollendung entgegen. Und dem fremden Anderen wird nach dem Kanon der Liebe (Eph 4,15) Beheimatung in der Weise gegeben, dass der fremden Religiosität Demut und Ehrfurcht vor dem Reichtum und der Kraft und der Schönheit ihrer Frömmigkeit entgegengebracht wird in der Akzeptanz von Wahrheitsfähigkeit und Toleranz. Eine auch kontingente oder emergente Begegnungssituation.

Indem das Eigenbild der Anderen mit ihrem Außenbild ins Verhältnis gebracht wird, kommt es – bei dem gehörigen Respekt – auch zu Befremdungen und zur Kritik, nicht nur was eventuelle religiös legitimierte Unrechtsformen und Depravationen von Religion und was die Men-

schenwürde und Menschenrechte hindernden Ordnungen anbelangt, sondern auch was einen Bedingtes und Unbedingtes vermischenden Erlösungs- und Versöhnungsanspruch betrifft. Solch ein kritisches theologisches Urteil im Unterscheiden der Geister (1. Kor 12,10) richtet sich in gleicher Weise an das Christentum, das sich da von der Christusbotschaft in die Kehre und Buße rufen lassen muss.

Diese Beziehung von Nähe und Distanz in der Begegnung der Christen mit fremden Religionen erweist sich über Verstehen und Verständigung hinaus gerade in der helfenden Fürsorge und verantwortlichen Tat, im teilnehmenden Kennenlernen und Feiern sowie im friedlichen Zusammenleben als Gemeinschaft in Verschiedenheit. Das offen kommunizierende, verstehende und sich verständigende, selbstkritische und fremdkritische Begegnungsfeld schließt für die Christen auch das Lebens- und Wortzeugnis ein der „Rechenschaft von der Hoffnung“, die sie trägt und leitet (1. Petr 3,15), eben ihrer Wahrheitsgewissheit auf dem Weg.

In einer Kultur der dialogischen Differenz und des positionellen Pluralismus kann die Denkmöglichkeit christlicher Wahrheitsgewissheit wohl nur bis zu einem Grad plausibel gemacht werden, nicht aber ihre Annahme herbeigeführt werden; diese wird durch den heiligen Geist widerfahren, der im bezeugten Evangelium „beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt“. In diesem Sinn sagt der Freiburger Literaturwissenschaftler Gerhard Kaiser treffend in seinem Vortrag „Kann man nach der Wahrheit des Christentums fragen?“ (ZThK 1995, 102 ff) in konfessorischer Rede: „Wonach ich mich denkend ausstrecke, ist die Wahrheit des Christentums [vielleicht besser: die Wahrheit des Christusgeschehens, M.P.], die ich nicht weiß, aber glaube“; G. Kaiser verbindet so Identität und Verständigung.



### 3. Die Beziehung des christlichen Auferstehungsglaubens zur Reinkarnationsvorstellung der Hindu-Religionen

Der Begegnungsprozess der Christen mit fremden Religionen soll nun konkretisiert werden für das Verstehen und die Verständigung von „christlichem Auferstehungsglauben und Reinkarnationsvorstellung der Hindu-Religionen“. Religionstheologische Gesichtspunkte verbinden sich hier mit religionswissenschaftlichen.

Im Blick auf die religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Komplexität und Pluralität der Hindu-Religionen lassen sich an dieser Stelle für unser Thema nur wichtige Konstruktionsprinzipien der sog. hinduistischen Reinkarnationsvorstellung skizzieren. Dies geschieht im Rückgriff vor allem auf den Text der Bhagavadgita, „Gesang des Erhabenen“, aus den Jahren 200 v. Chr. bis 200 n. Chr.: ein dialogisches Kriegsepos in 18 Gesängen, in dem Ajurna vor dem Kampf Gott Krishna bittet: „Dies eine sage mir ganz bestimmt, wodurch das Heil ich mag empfahn!“ Helmut von Glasenapp übersetzt nach Robert Boxberger: „Drum weise mich, fest und bestimmt, O Krishna, auf das Bess're hin“; Swami Probhavananda und Christopher Isherwood: „Nenn mir den einzigen, sicheren Weg, das höchste Gut zu erlangen“ (3. Gesang).

Diese Frage impliziert das Anliegen jeder Religion, die das irdische Leben in einen unendlichen Horizont stellt und auf die Grundfragen des Menschen „Woher komme ich?“, „Wohin gehe ich?“, „Was muß ich tun, um die ewige Seligkeit zu erlangen?“ (Mk 10,17) Antwort geben will. Unsere Konzentration auf religiöse Texte ist freilich mit einer Beschränkung verbunden, da religiöse Primärerfahrungen durch Texte nicht eingeholt werden können in der Begegnung der Christen mit der Reinkarnationsvorstellung der Hindu-Religionen.

„Reinkarnation“ ist nun ein Begriff mit verschiedenen semantischen Bedeutungen; er ist zu klären, um nicht dem Fehler von Äquivokationen zu verfallen. „Wiederverleiblichung, Seelenwanderung, Übergang des Körpers in einen anderen, Wiedergeburt“ verbinden sich mit ihm. Sri Aurobindo (1872–1950) übersetzte „punarjana“ mit „Wieder-Geburt“, im Englischen „rebirth“, nicht „reincarnation“. Ich verstehe „Reinkarnation“ als „Gesetz der Wiederverkörperung“, aus dem Erlösung gesucht wird. „Wiedergeburt“ hat im christlichen Glauben eine andere Bedeutung, wie wir erkennen werden. Dieses Verständnis von „Reinkarnation“ in den Hindu-Religionen hat in den esoterischen Strömungen neohinduistischer Provenienz im Westen eine völlig andere Bedeutung erfahren: als religiös verklärter Evolutions- und Fortschrittsweg der individuellen Persönlichkeit durch Reinkarnationen. Doch vergegenwärtigen wir uns kurz die Konstitutionsprinzipien der hinduistischen Reinkarnationsvorstellung:

1. Als fremd und befremdlich in der Begegnung des christlichen Auferstehungsglaubens und der Reinkarnationsvorstellung der Hindu-Religionen wirken – abgesehen vom Kastenwesen, der Stellung der Frau, den verschiedenen Riten usw. – die Konstitutionsprinzipien der monistischen Alleinheitslehre kosmischer und moralischer Ordnung (Dharma):

a) von Brahman und Atman. Atman, das lebenshauchartige Selbst, frei von Wollen, Denken, Fühlen und Begehren, ist wesensidentisch mit Brahman, dem ewigen schöpferischen Weltprinzip und Urgrund, aus welchem alles hervorgegangen ist und in welchem alles ruht. Die äußeren Dinge erweisen sich als bloße Erscheinungen im Schein trügender Maya; von ihnen als quälender Last ist das Selbst zu befreien, um die Einigung und das Eingehen von Atman in Brahman zu finden.



In diesem Zusammenhang ist die untrennbare Verknüpfung von:

b) Karma und Wiederverkörperung einzuzeichnen. Atman, das todlose, göttliche, durch und durch unpersönliche, unindividuelle Selbst, wird von Leibhüllen umgeben: grob- und feinstofflichen um die innere Hülle des Erkenntniskörpers.

Karma, eben das, was in seiner Wirkung aus dem Tun des Menschen resultiert, haftet sich an den das Selbst umgebenden feinstofflichen Körper und bestimmt als notwendiges Karma-Gesetz der guten und schlechten Taten die inneren und äußeren Umstände der Wiederverkörperung/Wiedergeburt im Werden und Vergehen der Wiedertode und Wiedergeburten, des Sam-sara: ein endloser Geburtenkreislauf nach der Vergeltungskausalität der Taten, aus dem der Mensch Erlösung (Moksha) sucht.

Was wird aus dem Menschen nach dem Tode?

„Dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung. – Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen anderen Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, ergreift sie einen anderen Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber. – Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine neue, andere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, so schafft sie sich eine andere, neue, schönere Gestalt, sei es der Väter ... oder der Götter ... oder anderer Wesen... Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren: Wer Gutes tat, wird als Guter geboren, wer Böses tat, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses.“ Dies ist der Ge-

danke der Seelenwanderung, wie ihn der berühmte Yagnavalkya formuliert (nach P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen I 2, Leipzig 1906, 297).

c) Wege der Karma-Tilgung und der Befreiung aus dem zwingenden Karma-Gesetz sind die Überwindung von Begehren und Unwissenheit:

- durch „leidenschaftsloses Handeln“, eben Handeln aus Pflicht und Opfer, das am Erfolg uninteressiert ist (Karma Marga);
- durch den Weg der Erkenntnis (Jnana Marga), der sich mit Yoga-Praktiken intuitiver Andacht und Hingabe verbindet;
- durch den Weg der hingebenden Gottesliebe (Bhakti Marga).

Die so skizzierte indische Karma-Reinkarnation-Vorstellung erfuhr – wie erwähnt – in esoterischen, d. h. theosophischen, spiritistischen, anthroposophischen Weltanschauungen sowie im New Age-Syndrom, aber auch in säkularen Adaptationen des Westens eine grundlegende Veränderung; man könnte sagen: einen Paradigmenwechsel: Anders als in den Hindu-Religionen wird im Westen zum einen Atman mit der individuellen Person und ihrem Selbstbewusstsein identifiziert; zum andern wird Reinkarnation instrumentalisiert innerhalb eines – man könnte sagen – spiralförmigen Fortschrittsprozesses der Selbststeigerung und Selbsterlösung. Synkretistische Verknüpfungen, die auch christliche Theologen wie etwa Geddes Mac Gregor u. a. vorgenommen haben.

2. Weiter wird über das Fremde und Befremdliche hinaus in dieser dialogischen Begegnung mit der indischen Reinkarnationsvorstellung die Stärke und das Gemeinsame deutlich. Gegenüber dem globalen Säkularisierungstrend, der mit seiner Verabsolutierung der Diesseitigkeit als geschlossenes System Sterben, Tod und nachtodliche Hoffnungen verdrängt mit dem „Lasset uns essen und trinken, denn

morgen sind wir tot“ (1. Kor 15,32), eröffnet die Reinkarnationslehre ein Denken über den Tod hinaus, wie es auch der christlichen Auferstehungshoffnung eigen ist.

3. Weiter hat „Erlösung“ aus einer erlösungsbedürftigen Welt heilsentscheidende Bedeutung, wie der christliche Glaube an die Erlösungs- und Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus.

Die Karma-Reinkarnationslehre setzt in den lebenspraktischen Vollzügen auch sittliches Handeln frei und stellt irgendwie einen rationalen Antwortversuch auf die Gerechtigkeitsfrage dar, wenn Menschen, verschieden, wie sie sind, und verschieden, wie sie handeln, Behinderung, Krankheit, Unrecht erfahren, die Frage des „leidenden Gerechten“ stellen und auf das Schuldharma vorangegangener Leben als Ursache verwiesen werden. Doch muss sogleich – im Blick auf Katastrophopfer, die leidende Bevölkerung in Kriegen, gar die Shoah solchen erklärerischen Versuchen von Kontingenz- und Schuldbewältigung massiv widersprochen werden aus seelsorgerlichen und ethischen Gründen, um nicht einem blanken Zynismus zu verfallen. Mit Recht wurde z. B. der englische Nationaltrainer Glenn Hoddle vor drei Jahren fristlos entlassen nach seiner öffentlichen Äußerung, dass Behinderte für ihre Sünden in früheren Leben büßen: „Dieses Karma wirkt aus einem früheren Leben“. Auch ist keine Gerechtigkeit gegenüber der konkreten zeitlich-räumlichen Person darin zu erkennen, dass weder die jetzt lebende Person noch das in ihr verkörperte Selbst, sondern eine ganz andere Person, mit der die heute lebende nur durch karmische Verflechtungen verbunden ist, die schlechten Taten gewirkt hat. Die Frage nach der Gerechtigkeit lässt sich mit der Karma-Reinkarnationsvorstellung letztlich nicht beantworten. Doch ist diese Beurteilung gewiss aus christlicher Perspektive getroffen.

4. Im Prozess dialogischer Begegnung mit der Wiederverkörperungs-/Wiedergeburtsvorstellung der Hindu-Religionen klingen damit theologische und seelsorgerliche Differenzpunkte an zum christlichen Auferstehungsglauben, die zu vertiefen sind: Der christliche Auferstehungsglaube gründet in der Selbsterschließung der unvordenklichen Liebe des dreieinen Gottes in Jesus Christus: im Stellvertretungstod Jesu Christi am Kreuz für die Sünden der Menschen (Röm 3,25; 1. Kor 5,19; Gal 3,13; 2. Kor 5,14) und in seiner Auferstehung von den Toten am dritten Tag (1. Kor 15, 3 ff) durch den heiligen Geist als Beginn der Neuschöpfung, die mit unserer Auferweckung von den Toten, eingebunden in den ganzen Kosmos, ihre verheißene Vollendung erfahren wird durch Gericht und Gnade im Leben bei und mit Gott. Im Verständnis christlicher Wahrheitsgewissheit kristallisieren sich drei Aspekte des Auferstehungsglaubens heraus:

- die Auferstehung Jesu Christi von den Toten als wunderbares Ereignis der Tat Gottes; an Jesus Christus als Erstling der Totenauferweckung hat sich die Auferstehung bereits ganz verwirklicht.
- In Christi Auferstehung haben die Glaubenden, wiedergeboren durch den heiligen Geist zur neuen Kreatur (2. Kor 5, 17), schon Anteil an der einstigen Auferweckung. Im verkündigten Wort Gottes, in der Taufe und im Abendmahl wird das zugesagt und verheißt.
- In unserer Auferweckung von den Toten durch Gericht und Gnade zum ewigen Leben bei und mit Gott wird Christi Auferstehung sich ganz durchsetzen (Röm 6,6).

Auf diesem Hintergrund eröffnen sich folgende fünf Differenzpunkte:

a) Das Leben der Christen in der beheimatenden Fremde, hineingenommen in die Versöhnungs- und Erlösungsgeschichte Gottes, ist somit linear – nicht zyklisch –

auf das Ziel der Zukunft Gottes ausgerichtet im Schon und Noch nicht (Phil 3,12).

b) Wiedergeburt (Joh 3,3ff) bezieht sich – in Differenz zum nachtodlichen Verständnis von Wiederverkörperung/Wiedergeburt im physisch-biologischen Sinn in der indischen Religion – auf den zweiten Aspekt des christlichen Auferstehungsglaubens; gemeint ist die schon widerfahrene Veränderung des identischen Menschen als Neukonstituierung seiner Person in der Relation zu Gott. Die Metapher „Wiedergeburt“ ist eine der vielstimmigen Beschreibungen der Heilsteilgabe, Heilsteilgabe und der Erscheinungsformen des Heils, das Gott in Jesus Christus durch den heiligen Geist den Glaubenden jetzt schon schenkt gerade in der Taufe (Tit 3,5; 1. Petr 1,3,23). Erleuchtung und Erkenntnis (2. Kor 4,6), Befreiung und Erlösung (Apk 12, 7–12), Versöhnung und Rechtfertigung (2. Kor 5,19 f; Röm 3,28) drücken polyphon entsprechend das Heil aus. In der reformatorischen Tradition – ohne jetzt auf die diffizile Interpretationsgeschichte von „Wiedergeburt“ einzugehen – war für M. Luther bekanntlich Rechtfertigung und Heiligung/Wiedergeburt, Gerechterklärung und Gerechtmachung, forensische und effektive Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade um Christi willen im Glauben allein untrennbar miteinander verbunden. Das Heil widerfährt dem Christen im Glauben an Jesus Christus durch den heiligen Geist, der schon jetzt in die Gemeinschaft mit Jesus Christus bringt, als bedingungsloses Geschenk der unvorstellbaren Liebe und Gnade Gottes als Vergebung der Sünden; trotz der Gemeinschaftslosigkeit mit Gott und trotz der Selbstverschließung gegen den guten Willen Gottes wird dem Menschen geschenkt das, was er nicht selbst zu tun und zu machen vermag: die befreiende und versöhnende Bejahung und die neue Gemeinschaft mit Gott als „neue Geschöpfe“

(2. Kor 5,17) zu gelingendem Leben im Sog des ewigen Lebens. Das Heil wird schon im vortodlichen Leben als Gnadengeschenk erfahren im Unterschied zu jeder Form von selbstgemachter spiritueller Identitätsfindung oder zu leistenden Selbsterlösung in sich wiederholenden vorgeburtlichen oder nachtodlichen Lebenszyklen. Machen und Glauben stehen hier einander gegenüber.

c) Hiermit zusammenhängend erweist sich als weiterer Differenzpunkt das Leben des Christen vor Gott und vor der Welt als „Freiheit eines Christenmenschen“ im Werden und Wachsen des Glaubens, der Früchte verantwortlicher Liebe zeigt. Durch die Beziehung Gottes zur Person des Glaubenden, mit Menschenwürde begabt, widerfährt dem „begnadeten Sünder“ bleibender Wert durch den Mehrwert des Erbarmens Gottes in Jesus Christus. Nicht durch sein Tun, Erkennen und Meditieren – eben nicht durch das Karma, sei es gut oder schlecht – definiert sich die identische Person des Glaubenden, sondern durch die Zusage Gottes „Du bist mein“ und die personale Antwort „Dein bin ich, o Gott“. In seiner Einmaligkeit vor Gott (Jes 43,1), frei von einem zwingenden Karma-Gesetz, hat der Glaubende Ewigkeitsbedeutung. Die Versöhnung und Erlösung des ein für allemal geltenden Kreuzestodes Jesu (1. Petr 3,18) gilt ihm wie die einmalige Auferstehung Jesu von den Toten jetzt und über sein einmaliges Sterben hinaus (Hebr 9,27).

d) Im Unterschied zum schon erwähnten Karma-Gesetz ist weiter der Tun-Ergehens-Zusammenhang etwa im Denken der Freunde Hiobs zerbrochen (Joh 9,1 ff). Jesus, entsprechend zu den „leidenden Gerechten“ im Alten Testament (Hi 9,21; Ps 44,18 ff; Jes 53,4 ff; Jer 11,18 ff), betet in Gethsemane: „Doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 14,36). Im Blick auf die Theodizee-Frage, die weder

philosophisch noch theologisch zu lösen ist und für die auch eine Leid begründende und legitimierende Karma-Lehre keine Erhellung findet, wird auch der denkende Glaube und der angefochtene Glaubende die Spannung zwischen Gottes Gerechtigkeit und Erbarmen als unlösbar schmerzlich auszuhalten haben. Allein im Blick auf den leidenden und gekreuzigten Christus wird der glaubende Christ – oft erst nach langem Schweigen und Klagen – die Nähe und Begleitung des nicht-apatthischen Gottes bezeugen können. Der Frage nach der Ursache des Leids, vor allem des unheilbaren und unvermeidbaren, vorgeordnet wird da die Frage nach dem Sinn des Leids und wird zum „Trost im Leid“ und zum einverständigen Bekenntnis: „Ich bin gewiß, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Hohes noch Tiefes, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges kann uns trennen von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus offenbar ist, unserm Herrn“ (Röm 8,38). Heilbares und vermeidbares Leid, wie Leid- und Unrechtsstrukturen, werden demgegenüber als Ruf nach Hilfe und engagierter Verantwortung erfahren, wie es der indischen Maya-Vorstellung abgeht.

e) Schließlich ist im christlichen Glauben Sterben und Tod nicht auf Wiedertod und Wiederverkörperung ausgerichtet, denn „es ist dem Menschen gesetzt einmal zu sterben“ (Hebr 9,37). Vom alttestamentlichen Denken her bedeutet der Tod den leib-geistig-seelischen Exitus – wie der Mensch als leib-geistig-seelische Einheit geschaffen ist –, nicht etwa eine Trennung der Seele vom Leib im Sinn einer Negativqualifizierung des Leides nach platonischem oder manichäischem Muster oder der indischen Maya-Lehre.

In der biblisch-christlichen Tradition – Tradition wird somit nicht wie heute häufig durch Option ersetzt – erhalten Sterben und Tod mehrere Deutungsaspekte:

- als naturhafter Vorgang „alt und lebensatt“ (Gen 25,8);
- als schreckliche und erschreckende Folge der Sünde, der Gemeinschaftslosigkeit mit Gott (Röm 6,23);
- als Heimsuchung des gnädigen Gottes (1. Thess 4,14). Mit der Überwindung der letztgültigen Macht des Todes im Ereignis der Auferstehung Jesu Christi werden die glaubenden Christen hineingenommen in Christi Sterben für die Sünden der Menschen und in die verheißene Auferweckung von den Toten (Röm 6,4 f). Im Zuspruch der Vergebung der Sünden, in der Taufe und im Abendmahl wird ihnen das je neu zugesagt; denn Vergebung der Sünden bedeutet „Leben und Seligkeit“ des Gottes der Liebe und des Freundes des Lebens. Schon das vortodliche Leben der Glaubenden steht bei all den Anfechtungsbewegungen unter der Verheißung der Heimsuchung des liebenden Gottes durch Gericht und Gnade (Röm 4,17; 2. Kor 6,10): die Auferweckung in geisthafter Leiblichkeit, in einer neuen Existenzform, durch den heiligen Geist, den Geist Jesu Christi, der lebendig macht (1. Kor 15,44; 2. Kor 5,4) zum ewigen Leben.

Ganz stirbt der Mensch; insofern ist die sog. „Ganztodthese“ bis zu einem Grad ernst zu nehmen. Ein direkter Zusammenhang zwischen dem verstorbenen Leib und dem neu entstehenden ist nicht anzunehmen; auch das „Selbst“ des Menschen im hinduistischen Sinn ist dem nicht entnommen. Zugleich aber besteht für den Apostel Paulus eine Analogie und damit auch eine Kontinuität zwischen dem Gegenwärtigen und dem Künftigen, die Identität kennt. Eine Spannung, die stehen bleibt, angesichts des unvorstellbaren Wunders der Auferstehung der Toten als Tat Gottes im Spiegel des Ereignisses der Auferstehung Jesu Christi. Durch Gericht

und Gnade wird das ewige Leben unser zeitliches Leben heimsuchen, indem es die Macht der Sünde, des Bösen und des Todes endgültig zerstört und in der Gemeinschaft mit Gott und mit anderen auf ewig hält. Bilder, Metaphern, Symbole menschlicher Ausdruckswelt von Fest und Feier in Gemeinschaft verweisen in der Bibel auf die Vollendung des Reiches Gottes, was mit einem Aufgehen im Alleinen nicht zu verbinden ist.

Unsere Begegnungsbewegung mit der Reinkarnationsvorstellung der Hindu-Religionen führte uns – entsprechend einer „Hermeneutik des Fremden“ und dem Verstehen fremder Religionen vom Fremden und Befremdlichen über das Gemeinsame zu den Differenzen. Gegen ein interesseloses Nebeneinander in einem gleichgültigen religiösen Pluralismus. Das teilnehmende Kennenlernen, Verstehen und Verständigen akzeptiert in diesem positionellen Pluralismus die Unterschiedlichkeiten. Gerade angesichts der Differenzpunkte haben Respekt, Ehrfurcht, auch Demut und Bußbereitschaft vor der Religiosität des Anderen konstitutive Bedeutung für die Begegnung des Christen mit den Hindu-Religionen. Im Wissen um die eigene Wegsituation als fremde Beheimatung, als Werden des „gerechtfertigten Sünders“ auf die Vollendung hin, ist sich der Christ des Fragmentarischen seines

Tuns und Erkennens bewusst (1. Kor 13,12) als „Schatz in irdenen Gefäßen“ (2. Kor 4,7). In der Gewissheit der Person-Wahrheit dessen, der in seinem Vollmachtswort: „Ich bin der Weg und die Wahrheit...“ (Joh 14,6) gegenwärtig ist, wird der Christ in einer Kultur toleranter dialogischer Differenz „Rechenschaft ablegen von der Hoffnung“, die ihn bestimmt (1. Petr 3,15). Es handelt sich um das hoffnungsfrohe und Hoffnung weitergebende Tat- und Wortzeugnis der Christen in der Begegnung auch mit Menschen fremder Religionen angesichts mancher Desinformationen, Unkenntnisse, Ungleichzeitigkeiten und auch Erschöpfungszustände in Gemeinden und Kirche.

Gelingende Begegnungen mit Christen und Menschen fremder Religionen können dann ein Exempel für Konfliktlösungen in einer pluralistischen Gesellschaft sein: eine Weise kultureller Diakonie als kulturprägende Kraft heute. Als kulturprägend und Leben fördernd erweist sich da das Christentum für eine Friedensordnung auf der Basis der Menschenwürde und den ihr eigenen Menschenrechten angesichts Leben hindernder oder Leben zerstörender Folgen der auch religiös legitimierten politischen Konflikte auf unserer kleinen Erde, dem blauen Planeten, Gottes Schöpfung.

## Literatur

- Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg 1957.  
 Helmuth von Glasenapp (Hg.), *Bhagavadgita*, Stuttgart 1955.  
 Hubert Hänggi, Carl A. Keller, Hans-Jürgen Ruppert, Christoph Schönborn, *Reinkarnation – Wiedergeburt aus christlicher Sicht*, Freiburg i.Br. 1988 (2).  
 Reinhart Hummel, *Reinkarnation*, Mainz 1989 (2).  
 Hermann Kochanek (Hg.), *Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben*, Freiburg i. Br. 1992.  
 Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg i. Br., München 1983.  
 Michael Plathow, *Den Fremden Gerechtigkeit*, in: *DPfBl* 92, 1992, 556 ff.  
 Carl Heinz Ratschow, *Die Religionen*, Gütersloh 1979.  
 Perry Schmidt-Leukel, *Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, in: *ThRev* 89, 1993, 353-370.  
 Heinrich von Stietencron, *Art. Hinduismus*, in: *TRE* 15, 346-355.  
 Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.  
 Monika und Udo Tworuschka (Hg.), *Vorlesebuch Fremde Religionen Bd 2: Buddhismus – Hinduismus*, Lahr 1988.  
 VELKD und Arnoldshainer Konferenz (Hg.), *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gütersloh 1991.

Ulrich Dehn

## Sri Sri Ravi Shankar – der Unterhaltungswert des Banalen

### Der Meister live

„Die Wiederkehr menschlicher Werte“ – unter diesem Motto stand die Deutschlandtournee des Inders Sri Sri Ravi Shankar; in Berlin fiel sein Auftritt (24.6.2002) zeitlich fast zusammen mit einem Gastspiel seines Sitar spielenden erheblich älteren Namensvetters Ravi Shankar, 82. Dass in Berlin als Veranstaltungsort die evangelische Heilig-Kreuz-Kirche zur Verfügung stand, ist ein Thema der besonderen Art.

Schon beim Eintritt empfing den Besucher ein „indisches Flair“: Hunderte freundlicher Menschen mit spirituell offenen, aufgeschlossenen Gesichtern, kein Gedränge trotz zunehmender Sitzplatzknappheit – eine höchst friedliche Atmosphäre. Auch ein SFB-Fernsehteam war da. Die Bücher, die ich am Bücherstand kaufte, duften noch jetzt nach Räucherstäbchen. Ein Gästeformblatt konnte an Ort und Stelle an Stehtischen ausgefüllt werden und würde dazu führen, weiterhin mit der Kunst des Lebens in Kommunikation zu stehen – wohlwollend ausgedrückt. Der Charakter der Veranstaltung schwankte zwischen etwas unprofessionell und informell, letzteres ist offenbar Programm.

Die einleitenden Worte der deutschen Repräsentanten lassen vermuten, dass sie sich in einem Meer von Sympathisanten wähen (700 bis 800?). Ein amateurhafter Dokumentar-Videofilm (ca. 10 Minuten) wird auf eine viel zu kleine Leinwand gebeamt, und auch die Tonqualität lässt zu wünschen übrig. Geschildert werden die wunderbaren liebevollen Aktivitäten des netten Inders in nuce, Hilfsprojekte, Mö-

belverteilung im überschwemmten Oderbruch, Rehabilitationskurse für Strafgefangene und Suchtkranke, Schulen in Indien. Auch dass Sri Sri Ravi Shankar bereits mit vier Jahren die Bhagavad Gita rezitiert habe, wird hier verraten. Nach einigen Hinweisen auf Kontaktmöglichkeiten und nächste Kurse in der Kunst des Lebens kommt ER, von hinten, die Gemeinde steht auf wie beim Einzug der Konfirmanden, er tänzelt temperamentvoll hin und her, grüßt fröhlich nach links und rechts, quirlig und sympathisch. Und jetzt wird es so richtig locker, nur ein bisschen dadurch gestört, dass von nun an jeder indisch-englische Räusper von Sri Sri („Isn't it so?“) in einen deutschen Räusper übersetzt wird. Wir werden dazu aufgefordert, uns gegenseitig in den Stuhlreihen zu begrüßen, und dann gefragt, wie das denn war, und ob wir alle da sind. Sri Sri spricht jetzt darüber, dass Liebe wichtig ist, dass sie alles ist und überall, dass wir uns zuviel Stress machen, dass alles in uns steckt und nur rausgeholt werden muss. Lasst uns positiv denken und die Dinge einfach von ihrer schönen Seite sehen.

Dann wird darüber abgestimmt, was zuerst kommen soll: Meditation oder Fragen beantworten. Erst Meditation. Alles ist möglich. Wir sind sehr locker. Das ist auch schon der eindrucksvollste Teil des Abends. Die Meditation mit kurzer, durchaus kompetenter Anleitung dauert ca. zwanzig Minuten, in der riesigen Kirche ist es mucksmäuschenstill, nicht einmal ein Huster.

Danach also die Fragen, ein deutlicher inhaltlicher Tiefpunkt des Abends, sofern es in einer sehr flachen Ebene Tiefpunkte



geben kann. Auf den Plätzen hatten vorge- druckte Zettel ausgelegt: „Fragen an Sri Sri Ravishankar“, die ausgefüllt in Körb- chen eingesammelt worden waren. Gefragt wurde zum Beispiel: „Was ist Liebe?“ Dazu der Meister: „Du bist Liebe“. „Kann man in einer Welt voll Frieden, Har- monie und Freude leben?“ Der Meister: „Ja“. Bei der Antwort auf eine Frage nach der Lebensaufgabe gerät er ins Plaudern und erzählt von einem seiner Sozialpro- jekte in seiner Heimat, einer Schule für Kinder aus illiteraten Familien, die klein anfang und inzwischen 250 Schüler hat. Je- mand will wissen, was seine Lehre vom Buddhismus unterscheidet. In seiner Er- widerung meint er sagen zu können, dass Buddhismus den Übergang vom Etwas zum Nichts lehrt, und der Vedanta (also er) dieses Nichts als erfüllt und gefüllt betrachtet. Wer es besser weiß, protestiert jedenfalls nicht. – Dies war übrigens, abgesehen vom Meditationsmantra „Ram“, auch die einzige Stelle des Abends, an der verbal etwas „Hinduistisches“ vorkam. – Noch zwei weitere Fragen. Immer wieder kleine Lacherfolge. Niemand (außer den Veranstaltern) weiß, ob es nicht noch mehr Fragen gab und ob die vorgetragenen (englisch formulierten) Fragen tatsächlich von den Besuchern dieser Veranstaltung stammten.

Ein mäßig hinreißendes dänisch-indisches Ensemble begleitete mit musikalischem Meditationspop den Abend, und die Ver- anstaltung schloss mit der Möglichkeit, Sri Sri je einzeln persönlich zu grüßen und Darshan, eine Segensgeste, zu empfangen, organisiert in zwei langen Schlangen. Und der Guru fragt regelmäßig, ob es denn gut war, und wir antworten mit Ja oder Nein oder stimmen ab. Es gibt je ein Bonbon zum Abschied.

Man konnte diesen Abend auch für eine etwas unbeholfene Parodie auf einen indischen Guru halten, eine stilvolle

Aneinanderreihung von Banalitäten<sup>1</sup>, die jedenfalls hoffen ließen, dass sowohl menschliche Werte als auch Hinduismus eigentlich mehr zu bieten haben, als der nette und gut gelaunte und lockere Sri Sri Ravi Shankar zu offenbaren bereit war.

## **Der Meister und seine Lehre**

Ravi Shankar wurde 1956 in der südindi- schen Stadt Bangalore geboren, er ver- brachte Ende der siebziger Jahre zwei Jahre in der damaligen Zentrale der Trans- zendenten Meditation (TM) in Seelisberg in der Schweiz und soll auch ein „Gou- verneur“ der TM-„Weltregierung“ gewesen sein. Kurz darauf, ab 1982, begann er mit dem Aufbau seiner eigenen Bewegung, der „Art of Living“ (Kunst des Lebens), und bie- tet nun weltweit Kurse an. In Europa mit zwölf Zentren vertreten, befindet sich das deutsche Zentrum in Bad Antogast im Schwarzwald, in einem ehemaligen Kurho- tel mit Quellensaal, das seit Anfang 2000 Ayurveda-Kurse anbietet. Die Stiftung „Kunst des Lebens“ hat derzeit 3000 Zweigstellen in 134 Ländern der Welt und Beraterstatus bei der UNO-Abteilung für Wirtschafts- und Sozialangelegenheiten. Sie bietet u. a. auch Stressbewältigungs- kurse für Industrie und Handel.

Gemeinsam mit anderen spirituellen Führern wie dem Dalai Lama hat Sri Sri Ravi Shankar die „International Associa- tion for Human Values“ gegründet. Sie hat die Wiederbelebung menschlicher Werte wie Liebe, Natürlichkeit, Mitgefühl und Zusammengehörigkeit zum Ziel. Ist der Mensch erst von Freude und Dankbarkeit erfüllt, wird er diese Freude teilen, nützlich sein und etwas Sinnvolles für den Nächsten und die Gesellschaft tun.<sup>2</sup> Wie sehen hierzu die Mittel aus?

Im Zentrum der Aktivitäten von „Kunst des Lebens“ steht eine Atemtechnik, genannt Sudarshan Kriya, „die alle Zellen mit Sauer-



stoff und Lebensenergie versorgt und so mit neuem Leben auflädt. Negative Gefühle, als Giftstoffe im Körper abgeladen, werden aufgelöst und ausgeschieden. Der Geist wird ruhig und gesammelt. Dadurch klärt sich unsere Sicht der Welt, unserer Beziehungen und unserer selbst.<sup>3</sup> Sie soll nach ihrer Aneignung (drei Tage) 5 – 10 Minuten pro Tag praktiziert werden und „führt zur direkten Erfahrung unserer Mitte und bewirkt eine tiefgreifende Reinigung, die auf der Ebene der Zellen und der Ebene des Geistes gleichzeitig erfolgt“ (Die Kunst des Lebens, 117). Der Quell des Lebens ist durch Müll und Schutt verstopft und muss freigelegt werden, gemeint ist offenbar das, was traditionell vedantisch als Anhaften an der illusionären Wirklichkeit oder unerlöstes Nicht-Wissen bezeichnet wird. „Unser Körper ist wie eine Waschmaschine. Unser Geist ist wie Stoff. Liebe ist wie sauberes Wasser. Wissen ist wie Waschpulver. Jedes Leben ist ein Waschvorgang“, diese Einsicht ist ein Bestandteil dessen, was Ravi Shankar anschaulich zur Wiedergeburt zu sagen weiß (ebd., 47). Der Mensch wird populär-monistisch aufgeklärt über sein Wesen: „Sei wie der Himmel und Du kannst den Himmel umarmen. Sei wie das Meer und Du bist das Meer. So ungeheuer weit ist Dein Geist, Dein Bewusstsein, Dein Sein“ (ebd., 74). Das eigene kleine Bewusstsein fügt sich auf dem Wege der Sahaja Samadhi (= Erleuchtungs-)Meditation ein in das Ein und Alles oder das göttliche Nichts. Die besagte Meditation bewirke auch eine verbesserte Gesundheit und verlangsamt den Alterungsprozess. Die unendliche, aber durchaus erträgliche Leichtigkeit des Seins ist zum Greifen nahe: „Werde jedermann! Werde zu nichts! Leer! Entleere Dich völlig von alledem, was wir innerlich fühlen. Es ist so einfach.“<sup>4</sup> Und daraus folgt der Dienst am Nächsten, der eine wichtige Botschaft auch des Abends in Berlin-Kreuzberg war.

Buddha und Krishna sagen im Grunde dasselbe: Sie beide sind in allem, schon in dir und schon in mir (Weisheit in kleiner Münze, 139f). Sie sind Erscheinungen des Ich-Bewusstseins durch die Geschichte hindurch, das auch als Jesus erschien (ebd., 144). Hier und an anderen Stellen zeigt sich, wenn auch immer auf einem salopp-vagen Niveau, dass des Meisters Kenntnisse der Religionen über ein gewisses Hörensagen nicht hinausgehen. Die Muslime („Mohammedaner“) halten Mohammed für den Größten, und der Koran sei das letzte Buch von Gott, so wie Buddha der Größte für die Buddhisten sei, und Jesus für die Christen, und Krishna für die Hindus: es handelt sich je um eine Ausstrahlung des Ego (ebd., 141). Aber es sind ja auch nicht seine religionswissenschaftlichen Kenntnisse, für die Ravi Shankar von seinen Anhängern geliebt wird.

In guter Gesellschaft – etwa mit Sri Chinmoy – ist er mit der Botschaft, dass seine Lehre keine eigene Religion sei, sondern die Religionen verbinde. Ohnehin seien alle Religionen durch Liebe, Freundlichkeit, Dienst am Nächsten verbunden. Das andere seien die „rituellen Regeln“ („Tu das!“, „Tu dies nicht!“, „Iss in dieser Weise!“, „Sitze so!“), die seien spezifisch, aber änderten sich ohnehin dauernd, wie nach des Meisters Ansicht auch „die Bibel ... so oft verändert worden“ ist (ebd., 142).

## **Der Meister und die Liebe**

Sri Sri Ravi Shankar hat einen Teil seiner Lehrjahre bei der TM verbracht, und eine gewisse Ähnlichkeit des Angebots (eine verhältnismäßig simple Technik einschließlich mantrischer Meditation als Zentrum der Praxis, der Bezug auf vedantische Philosophie) ist nicht zu leugnen, aber auch nicht so signifikant, dass man von einem „Ableger der TM“ sprechen

## INFORMATIONEN

### GESELLSCHAFT

könnte. Bei ihm wird weder von wissenschaftlicher Nachweisbarkeit von Meditationseffekten gesprochen noch wird die spirituell-religiöse Komponente gelehnet.

Dass Humor und Lachen eine große Rolle spielen, hat der Meister in Berlin bewiesen; Feiern, Tanz, Musik sind für ihn wichtige Elemente neben der Meditation und Atemübung. Dass für das Betreiben von Sozialprojekten und von anderen friedensfördernden Aktivitäten möglicherweise auch eine Kompetenz, soziale Prozesse zu durchschauen und ihre Ursachen zu begreifen, hilfreich ist, kommt in seinem Programm nicht vor. Liebe ist das Wort, das alle Äußerungen der „Kunst des Lebens“ beherrscht, die Bücher, die Homepage oder die Reden des Meisters selbst. Liebevolle spirituelle Naivität, zumal wenn sie auch sozial wird, ist kein Verbrechen und auch nicht sektenhaft, aber sie greift zu kurz und hat derzeit inflationäre Konjunktur. Und die Gefahr des Abgleitens ins Banale ist stets präsent.<sup>5</sup>

### Internet

Selbstdarstellung: [www.artofliving.de](http://www.artofliving.de)

Kritisch: [www.relinfo.ch/shankar/infotxt.html](http://www.relinfo.ch/shankar/infotxt.html)

(Georg Schmid)

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Ob dieser Banalität/Harmlosigkeit waren denn auch die Presseberichte über diesen Abend (Süddeutsche Zeitung, FAZ) eher in einem belustigten als kritischen Ton gehalten.
- <sup>2</sup> So die Selbstvorstellung der Vereinigung in der Website [www.artofliving.de](http://www.artofliving.de).
- <sup>3</sup> Sri Sri Ravi Shankar, Die Kunst des Lebens, Ahlerstedt 1999, 126.
- <sup>4</sup> Sri Sri Ravi Shankar, Weisheit in kleiner Münze, Oppenau-Maisach 1997, 178.
- <sup>5</sup> Vgl. auch „Die Kunst des Lebens – Das Leben feiern“ (Zeitschrift), das Blatt „His Holiness Sri Sri Ravi Shankar“ sowie regelmäßige Werbefaltblätter „Die Kunst des Lebens“, die in Veranstaltungen ausliegen.

**Schulpflicht ist für alle gut.** Eltern müssen ihre Kinder auch dann zur Schule schicken, wenn das ihren Glaubensvorstellungen widerspricht. Das entschied der Verwaltungsgerichtshof Baden-Württemberg in Mannheim am 18. Juni 2002 (Az.: 9 S 2441/01). Damit wurde die Klage von Eltern abgewiesen, die ihre acht- und neunjährigen Kinder ausschließlich zu Hause unterrichten wollten.

Die Eltern hatten vorgetragen, dass sie einer Gemeinschaft bibelgläubiger Christen angehören und den Unterricht an staatlichen Grundschulen aus religiösen Gründen ablehnen. So werde den Kindern in der Schule die Welt nicht als Gottes Schöpfung dargestellt; der Unterricht – besonders die Familien- und Geschlechtererziehung – missachte das natürliche Schamgefühl der Kinder und trage zu einer Sexualisierung des gesamten Lebens bei; im Unterricht würden Hexenbilder verwendet und Mandalas gemalt, worin Figuren des Aberglaubens zu sehen seien usw. Auch gefährde die zunehmende Gewalt unter den Schülern die Kinder.

Die zuständigen Schulbehörden hatten bereits vor einiger Zeit die Befreiung der Kinder von der Grundschulpflicht abgelehnt. Das Verwaltungsgericht hat nunmehr diese Entscheidung bestätigt und festgestellt: Die allgemeine Schulpflicht bildet „eine wichtige Grundlage der Demokratie, indem soziale und demokratische Verhaltensweisen für sämtliche Mitglieder der Gesellschaft vermittelt und eingeübt werden“. Dass die Kläger die Unterrichts- und Erziehungsinhalte der öffentlichen Schulen aus religiös-weltanschaulichen Gründen ablehnten, kann eine Befreiung von der Schulpflicht nicht

rechtfertigen: „In der öffentlichen Schule werde auf Toleranz in religiösen Fragen geachtet und jede amtliche Indoktrination oder Missionierung vermieden.“ Im übrigen, so die Richter, hätten die Kinder auch ein Recht auf die Begegnung mit anderen Überzeugungen und Lebensweisen.

In einem ähnlich gelagerten Rechtsstreit hatte das Bayerische Verwaltungsgericht Augsburg bereits am 30. April 2002 festgestellt, dass weltanschaulich-religiöse Bedenken kein hinreichender Grund sind, Kinder nicht zur Schule zu schicken. In diesem Fall hatten Anhänger der „Zwölf Stämme“ (vgl. MD 3/2000, 76ff) geklagt. Das Bayerische Verwaltungsgericht sah in der Isolation der Kinder vor gesellschaftlichen Einflüssen gar eine Gefährdung des Kindeswohls: „Die Kläger beeinträchtigen damit in erheblichem Maße die Fähigkeiten des Kindes, dann wenn es selbst darüber entscheiden kann, auch ein Leben außerhalb der religiösen Gemeinschaft und innerhalb der Gesellschaft zu führen.“ Das Recht auf Religionsfreiheit legitimiert nicht das Begehren der Eltern, ihre Kinder von allen gesellschaftlichen Einflüssen zu isolieren. „Die von den Klägern praktizierte Erziehung führt gerade nicht zur Achtung vor der religiösen Überzeugung anderer und zu einem Leben im Geiste der Demokratie, sondern zu Intoleranz und Abschottung von der Gesellschaft“ (Az.: Au 9 K 02/294).

Es ist davon auszugehen, dass die Diskussion um die Schulpflicht noch gar nicht richtig begonnen hat. Bundesweit dürfte es zahlreiche Familien geben, die bei stillschweigender Duldung der Behörden ihre Kinder aus religiösen Gründen nicht zur Schule schicken. Man wird jedoch genau unterscheiden müssen, warum Eltern ihre Kinder von den öffentlichen Schulen fernhalten wollen: Speist sich die Distanz aus einer Kritik an den Schulen bzw. Bildungsinhalten und werden Alter-

nativen gesucht oder sollen die Kinder lediglich von allen anderen Lebens- und Weltdeutungsmodellen ferngehalten werden. Im letzteren Fall sollte man daran erinnern, dass die im Grundgesetz festgehaltene Informationsfreiheit auch Kindern zusteht.

Andreas Fincke

## KI-BEWEGUNGEN

### **Falun Gong in nordost-chinesischen Kabelnetzen.** (Letzte Meldung: 3/2001, 107f)

Die 1992 von Li Hongzhi begründete, chinesische Neureligion Falun Gong, die im Juli 1999 in China verboten wurde und seither streng verfolgt wird, geht offenbar zu offensiveren Protestmethoden über. Nach Angaben des Falun Dafa Information Centre in New York haben in den ersten Monaten 2002 Anhänger in fünf großen Kabelnetzen Filme gegen die Verfolgung durch die chinesischen Behörden gezeigt. Im ersten international bestätigten Fall gelang es Falun Gong-Mitgliedern am 5. März 2002, das Kabelfernsehen in Chang-chun zu übernehmen und einen 50-minütigen Beitrag über die Verfolgung der Gruppe durch die chinesischen Behörden zu zeigen. Die 1,3-Millionen-Stadt ist Hauptstadt der nordost-chinesischen Provinz Jilin und Heimatstadt von Li Hongzhi. In der Folge wurden mehr als 25 Falun Gong-Mitglieder festgenommen. Vier Angeklagte wurden zu Gefängnisstrafen zwischen sieben und 16 Jahren verurteilt. Belegt ist ein weiterer Vorfall am 21. April 2002 in Harbin, der Hauptstadt von Heilongjiang an der russisch-chinesischen Grenze, wo ein fünfminütiger Beitrag in Tausenden von Kabelhaushalten zu sehen war. Die Falun Gong-eigenen Medien werden von der VR China konsequent blockiert. Text- und Audiofiles gibt es schon länger auf den Internetseiten der Bewe-

gung (www.falundafa.org seit 1998; www.falundafa.de), doch wird der Zugang in China verhindert. Am 1. Juli 2000 begann Falun Dafa Radio (Fang Guang Ming Radio) mit Rundfunksendungen für die Volksrepublik China. Falun Gong war damit nach Aum Shinrikyo binnen weniger Jahre die zweite Neureligion aus dem Umfeld des Buddhismus, die zur Verbreitung ihrer Weltsicht internationale Rundfunksendungen aufgenommen hat. Die Erstsendung gab einen historischen Abriss der Falun Gong seit ihrer öffentlichen Gründung durch Li Hongzhi, betonte gesundheitliche Aspekte der Bewegung und setzte sich kritisch mit der Verfolgung durch die chinesische Regierung auseinander. Die Sendestunde wird von 20 Mitgliedern in den USA produziert und von geheim gehaltenen Standorten auf Kurzwelle ausgestrahlt. Die Sendezeit wird über einen belgischen Makler besorgt, der in den letzten Jahren Kurzwellessender in Bulgarien (2000/2001), dem GUS-Raum und Litauen buchte. Die Sendungen werden jedoch von der Volksrepublik massiv gestört, indem sich gleich mehrere chinesische Sender auf die jeweils benutzten Frequenzen setzen. Insgesamt bezeichnen auch unabhängige Beobachter die Inhalte nicht so sehr als religiös, sondern als regierungskritisch bis -feindlich.

Hansjörg Biener, Nürnberg

## NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

**Weiterhin keine Ökumene.** (Letzter Bericht: 6/2000, 211f, 214f) Als der Stammapostel der Neuapostolischen Kirche (NAK), Richard Fehr, vor einigen Jahren gefragt wurde, was er als die wichtigste Neuerung seiner Amtszeit ansieht, da verwies er auf „eine gewisse Öffnung“ der NAK. Eine Öffnung, so ergänzte er damals,

ohne dass die NAK ihre Identität verliert, denn „die dürfen wir nicht verlieren“.<sup>1</sup> Somit wurde in den letzten Jahren in der NAK auch neu über das Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen nachgedacht. Konkret stand immer wieder die Frage im Raum, ob sich die NAK an ökumenischen Veranstaltungen wie gemeinsamen Gottesdiensten, ökumenischen Trauungen und anderen Segenshandlungen beteiligt oder sich diesen weiterhin aus grundsätzlichen Erwägungen verschließt. Vieles spricht dafür, dass es an der Basis der NAK durchaus Interesse an mehr Zusammenarbeit mit den Kirchen gibt. So fand zu Pfingsten 2001 in der Nähe von Göttingen erstmals ein ökumenischer Gottesdienst unter Beteiligung der örtlichen evangelischen Kirchengemeinde, einer reformierten Gemeinde und Vertretern der Katholischen Kirche und der Baptisten statt.

Inzwischen liegt ein Positionspapier des Stammapostels vom 4. Juli 2001 vor, in dem jedoch allzu optimistischen Erwartungen eine Absage erteilt wird. So wird festgestellt, dass „wir in wesentlichen Lehraussagen nicht mit denen anderer Kirchen übereinstimmen. Dies bedeutet konkret, dass wir uns deshalb nicht an gemeinsamen Gottesdiensten, Sakraments- und Segenshandlungen beteiligen. Damit scheiden auch weiterhin gemeinsame Abendmahlsfeiern, Taufhandlungen, Segenspendungen, z. B. bei Trauungen, sowie Trauerfeiern aus.“ Ob an sonstigen ökumenischen Veranstaltungen teilgenommen werden kann, haben die jeweiligen Bezirksapostel zu entscheiden. Sollte ein Grußwort erbeten sein, so wird das für möglich erachtet, „jedoch nicht im Rahmen der gottesdienstlichen Liturgie und nicht als Predigtbeitrag“.

An öffentlichen bzw. nicht-kirchlichen Veranstaltungen möchte die NAK allerdings teilnehmen. Genannt werden in dem vor-

liegenden Schreiben z. B. Einweihungen von Kindergärten in nicht-kirchlicher Trägerschaft, Feierstunden anlässlich von Jubiläen der Stadt oder Feiern der jeweiligen politischen Gemeinden, Schulfeste u. ä.

So bedauerlich diese Positionierung auch sein mag, sie hilft, die Grenzen zwischen den ökumenischen Kirchen und der NAK klar zu benennen. Dass es sich hierbei nicht nur um institutionelle Grenzen, sondern letztlich um Lehrdifferenzen, also um theologische Fragen handelt, wird auch von der Leitung der NAK herausgestellt. Bedauerlich ist der Schritt insofern, als häufig genug neapostolische Christen die Leidtragenden sind: Was tun, wenn eine neapostolische Frau einen evangelischen Mann heiraten möchte und keine gemeinsame Segenshandlung möglich ist?

Es ist offensichtlich, dass die aufgeworfene Frage auch innerhalb der NAK kontrovers diskutiert wird. So schreibt R. Fehr: „Wir dürfen ... nicht verkennen, dass ein Teil unserer Amtsbrüder und Glaubensgeschwister derartigen Maßnahmen distanzieren gegenüber steht.“ Man muss kein Prophet sein, um festzustellen, dass die Frage nach der Ökumene die NAK auch künftig beschäftigen wird.

<sup>1</sup> Interview in: Maran atha. Unser Herr kommt. Die Entwicklung des Werkes Gottes unter Stammapostel Richard Fehr 1988 - 1998, Verlag Friedrich Bischoff, Frankfurt (o. J.), 83.

Andreas Fincke

**Eine Buchbesprechung mit doppeltem Boden.** In der Hauszeitschrift der Neapostolischen Kirche (NAK) „Unsere Familie“ vom 20. Juni 2002, 40f, findet sich eine Rezension der neuesten Auflage des Grundlagenwerkes von Helmut Obst „Apostel und Propheten der Neuzeit“ (Göttingen 2000 – vgl. die Rezension in MD 6/2000, 214f). Allein der Umstand, dass die NAK in ihrer wichtigsten

Zeitschrift ein Buch bespricht, das sich kritisch mit der Entstehungsgeschichte und dem Glaubensleben der NAK auseinandersetzt, ist eine kleine Sensation. Bisher wurden vergleichbare Publikationen nie erwähnt.

Natürlich konzentriert sich der Rezensent in erster Linie auf die Darstellung der NAK bzw. ihrer Wurzeln, die Katholisch-Apostolischen Gemeinden. In der Sache ist die Buchbesprechung ausgesprochen kritisch. So wird festgestellt, dass der Autor „sich fast ausschließlich an Personen orientiert, während die theologischen oder geistesgeschichtlichen Zusammenhänge nur eine Nebenrolle spielen“. Dem Buch werden schließlich „Mängel und sachliche Fehler“ attestiert, es sei „zum Teil einseitig“ und die Leser werden ermahnt, „dies sollte berücksichtigen, wer auf das Buch zurückgreift“.

Diese Besprechung eines Buches, das bereits seit gut zwei Jahren auf dem Markt ist, ist keine Rezension im üblichen Sinne, sondern muss vielmehr als Signal an die neapostolischen Gemeindeglieder verstanden werden. Dieses Signal will sagen: Wir, die Leitung der NAK, nehmen kritische Bücher, zumal wenn sie von wichtigen Persönlichkeiten geschrieben sind, durchaus wahr. Wir zögern nicht, Dinge, die wir für falsch erachten, entschieden zurückzuweisen. Und wir räumen unseren Gemeindegliedern durchaus ein, diese Bücher selbst zu lesen – aber für wirklich notwendig halten wir das nicht („dies sollte berücksichtigen, wer auf das Buch zurückgreift“).

Interessant ist, dass die Besprechung der Diskussion um den sog. „Fall Geyer“ (vgl. MD 2/1998, 60f) vergleichsweise breiten Raum widmet. Andere – und möglicherweise für die gegenwärtige NAK wichtigere – Fragen, wie die nach der Endzeitbotschaft des Stammapostels Bischoff und zum Konflikt um die Trennung von Be-

zirksapostel Kühlen (vgl. MD 10/1999, 317f), werden nur beiläufig erwähnt. In diesem Zusammenhang wirft der Rezensent Obst vor, er würde sich zu sehr auf die von der Apostolischen Gemeinschaft veröffentlichten Quellen verlassen und räumt sodann ein: „Man wird ihm [H. Obst] zugestehen müssen, dass ihm angesichts der lange Zeit geübten Zurückhaltung der Neuapostolischen Kirche in dieser Sache kaum eine andere Wahl blieb.“ Auch dieser Satz ist höchst bemerkenswert: Immerhin räumt die NAK damit ein, dass man den Gemeinden Informationen über kontroverse Ereignisse vorenthalten hat.

Unbeschadet der *expressis verbis* vorgetragenen Aussagen wird man diesen Beitrag in „Unsere Familie“ als ein weiteres Indiz dafür deuten können, dass in die NAK Bewegung kommt.

Andreas Fincke

## VEREINIGUNGSKIRCHE

**Einreiseverweigerung gegen Eheleute Mun rechtens.** (Letzter Bericht: 10/2001, 346f) Das Oberverwaltungsgericht Rheinland-Pfalz in Koblenz hat im Verwaltungsrechtsstreit zwischen der Vereinigungskirche e.V. und der Bundesrepublik Deutschland entschieden, dass die Einreiseverweigerung gegen die Eheleute Mun weder rechtswidrig noch unangemessen ist (OVG Koblenz, 12 A 1034/99.OVG).

Ausgangspunkt des seit mehreren Jahren andauernden Rechtsstreites war die Verweigerung der Einreiseerlaubnis, ausgesprochen durch die Grenzschutzdirektion Koblenz (im Auftrag des Bundesministeriums des Innern BMI). Sun Myung Mun, der sich seinerzeit auf einer Europareise befand, wollte am 12.11.1995 in Frankfurt vor ausgewähltem Publikum einen Vortrag halten. Nachdem der Antrag auf vorläufi-

gen Rechtsschutz durch Beschluss des Verwaltungsgerichts Köln abgelehnt wurde, hat am 7.12.1995 der deutsche Zweig der Vereinigungskirche Klage gegen das Einreiseverbot erhoben.

Bei den weiteren Auseinandersetzungen vor Gericht ging es darum, die formalrechtlichen Voraussetzungen zu klären, nämlich, ob der deutsche Verein Vereinigungskirche e.V. mit Sitz in 63189 Schmitten überhaupt klageberechtigt sei oder nicht vielmehr die Eheleute Mun selbst Klage erheben müssten.

Das Bundesverwaltungsgericht bestätigte die Klageberechtigung der Vereinigungskirche, so dass nun die inhaltlichen Gründe für das Einreiseverbot zu prüfen waren. D. h. mit seinem Urteil hatte es nicht nur die Zulässigkeit der Klage festgestellt, sondern zugleich auch Kriterien für die Bewertung der Rechtmäßigkeit der Einreiseverweigerung dem OVG aufgegeben. Die „Pflicht des Staates zur Berücksichtigung der schützenswerten Interessen“, so das BVerwG, gehe nur so weit, wie „die Verweigerung der Einreise religiöse Belange der Gemeinschaft nach ihrem *eigenen* Glaubensverständnis nicht *unerheblich* beeinträchtigt“ (Hervorh. A.S.). Demzufolge müsse die Vereinigungskirche e.V. nachweisen, dass der „Besuch des Oberhauptes in Deutschland nach der jeweiligen Glaubenslehre eine *wesentliche Bedeutung* für die gemeinschaftliche Ausübung der Religion“ habe (Hervorh. A.S.).

Die Vereinigungskirche e.V. hatte in ihrer juristischen Argumentation immer wieder auf Artikel 4 GG verwiesen und das Recht auf freie Religionsausübung eingeklagt. Sie sah sich durch die Verweigerung der Einreise ihres religiösen Oberhauptes in unzulässigem Maße in ihren religiösen Freiheitsrechten beschränkt. Im Verlauf der Auseinandersetzung konnte die Vereinigungskirche allerdings diese „spezifische



Bedeutsamkeit der körperlichen Anwesenheit der Eheleute Mun für das „Glaubensleben“ nicht nachweisen.

Die Vereinigungskirche e.V., die nach eigenen Aussagen derzeit über 1300 Mitglieder (im Zuge der Untersuchungen in der Enquete-Kommission ging man vor Jahren von ca. 700 – 800 Mitgliedern aus) und ca. 4000 Sympathisanten in Deutschland verfügt, gab in der mündlichen Verhandlung am 7.6.2002 in Koblenz an, man wolle Rev. Mun nach Deutschland einladen, damit er das renovierte Seminarhaus in Bad Camberg (im Taunus) einweihen könne. Man war darum bemüht, glauben zu machen, dass nur Rev. Mun selbst dieses Haus einweihen könne, weil diese und andere religiöse Handlungen der Vereinigungskirche ihm selbst vorbehalten seien.

Auf genauere Nachfrage hin mussten die Vertreter der Vereinigungskirche jedoch eingestehen, dass es bei einem früheren Besuch von Rev. Mun zu einer Einweihung eines Hauses (in der Feldbergstraße in Frankfurt) gekommen sei. Die Tatsache, dass dieses Haus mittlerweile jedoch von ihnen selbst verkauft worden ist, lässt die postulierte „besondere Bedeutung“ der Einweihung mehr als fraglich erscheinen. Neben diesem jetzt veräußerten Haus gebe es nur noch drei „Heilige Gründe“, die durch Rev. Mun persönlich eingeweiht wurden. Es handelt sich hierbei um Bäume in öffentlichen Parks von Berlin, Essen und Frankfurt. Doch auch hier musste die Vereinigungskirche zugestehen, dass diese „Heiligen Gründe“ keine besondere Bedeutung im religiösen Jahresablauf haben; weder konnte man von Prozessionen noch anderen gemeinschaftlichen Veranstaltungen an diesen „Heiligen Gründen“ berichten. Vielmehr verwies der Rechtsanwalt der klagenden Partei darauf, dass die Mitglieder sich dort zum Gebet und zur Meditation versammeln *könnten*!

Die beklagte Partei, vertreten durch Prof. Dr. Abel, wies darauf hin, dass derartige Weihen auch von anderen führenden Mitgliedern der Vereinigungskirche durchgeführt würden. Außerdem sei zu beachten, dass das Seminarhaus schon seit längerer Zeit (wieder) benutzt würde.

Zu beachten ist, dass das Einreiseverbot für Rev. Mun, das die Bundesrepublik ausgesprochen hat, außer Deutschland alle weiteren Schengenstaaten verpflichtet, also Frankreich, Belgien, Luxemburg, Niederlande, Italien, Österreich, Griechenland, Spanien, Portugal, Dänemark, Finnland, Island, Norwegen und Schweden.

Das OVG in Koblenz hat eine Berufung nicht zugelassen. Dagegen kann die Vereinigungskirche e.V. noch Beschwerde einlegen. Das Ehepaar Mun wird daher auch in Zukunft nicht nach Deutschland (und große Teile Europas) reisen dürfen. Die Auseinandersetzung mit den Zielen und Praktiken der Vereinigungskirche mit rechtlichen und anderen Mitteln geht weiter.

Axel Seegers, München

## UNIVERSELLES LEBEN

**Missbrauch des Missbrauchs?** (Letzter Bericht: 12/2001, 415ff und 1/2002, 29) Nachdem in jüngster Zeit gehäuft Meldungen über sexuellen Missbrauch im Kontext der Katholischen Kirche durch die Medien gingen, wird dieses Thema auch verstärkt von kirchenkritischen Organisationen aufgegriffen. So offeriert die dem Universellen Leben (UL) nahe stehende Initiative „Bürger beobachten Kirchen“ (vgl. MD 10/2000, 359) inzwischen möglichen Missbrauchsoffern in Zeitungsinserten und im Internet ([www.buergerbeobachten-kirchen.de](http://www.buergerbeobachten-kirchen.de)) mit der Schlagzeile „Vom Pfarrer missbraucht?“ ihre An-



gebote. Unter einer Telefonnummer, die in den Großraum Würzburg führt, meldet sich „derbeauftragte für die Opfer kirchlicher Gewalt“.

Auf der Homepage der Initiative ist zu lesen: „(Bürger beobachten Kirchen) hat es sich zur Aufgabe gemacht, aufzuzeigen, welche Gefahren für den demokratischen Rechtsstaat und insbesondere die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland von Tendenz, Ideologien und Bestrebungen ausgeht, die aus einer totalitären, menschenverachtenden und hassgeprägten Grundströmung skrupelloser Propagandisten erwachsen. Gerade der schädliche Einfluß auf unsere Jugend, die von frühester Kindheit an massiver Indoktrination durch die beiden Amtskirchen ausgesetzt ist, soll dabei berücksichtigt werden.“

Schaut man sich die Argumentationsstruktur dieser eigenartigen Initiative an, so fällt auf, dass sie genau jene Anschuldigungen aufgreift und gegen die Kirchen wendet, die in der Vergangenheit häufig dem UL galten: So wurde das UL des öfteren von Kritikern als totalitäre Organisation eingestuft, von der eine Gefahr für die Demokratie ausgehe. Kritisch wurde auch immer wieder vermerkt, dass das UL seine Mitglieder indoktriniere und seine pädagogischen Vorstellungen Kinder und Jugendliche gefährden könne. Auch der Name der Initiative, „Bürger beobachten Kirchen“, ist eine Anspielung auf die UL-kritische Bürgerinitiative „Bürger beobachten Sekten“.

Moralisch höchst problematisch ist auch die Art und Weise, wie hier mit den zweifellos verurteilungswürdigen Fällen sexuellen Missbrauchs umgegangen wird: Es wird der Eindruck erweckt, als handele es sich dabei um ein typisches Merkmal der Kirche (bzw. der Kirchen). Dass sich der Vatikan sehr deutlich zu den Vorgängen geäußert hat, wird schlicht ignoriert, ebenso wie die Tatsache, dass es sich bei

den genannten Ereignissen in der Katholischen Kirche um Einzelfälle handelt, die von den Verantwortlichen entschieden verurteilt werden und die gemessen an der großen Zahl von Priestern und Ordensleuten als (bedauerliche) Ausnahmen angesehen werden müssen.

Das UL verfolgt die aufgezeigte Strategie, Anfragen an das eigene Handeln nunmehr auf die Kirchen zu wenden, auch noch auf anderen Ebenen. In dem Jugendmagazin „Der geistige Revolutionär Christus“ finden sich in der aktuellen Ausgabe (Nr. 19) „Aussteigerberichte“ aus „der größten Sekte“ Deutschlands unter dem Titel: „Mich haben meine Eltern mit reingezogen“. Gemeint ist die Katholische Kirche, in die ein gewisser Thomas K., „ein typisches Opfer“, mittels „eines Einweihungsritus“ hineingezogen wurde: „Aber das habe ich gar nicht mitgekriegt, da war ich noch viel zu klein.“ Es dürfte also die Taufe gemeint sein. Jahrelang will Thomas K. unter Angstzuständen gelitten haben, aber dann schaffte er den Absprung, eine „Riesen-Befreiung“. Auch die Beichte wird unter Bemühung eines anonymisierten Aussteigers persifliert: „Sie hatten ein ausgeklügeltes Überwachungssystem: Regelmäßig musste man Rechenschaft über seine Sünden ablegen.“ So richtig originell ist das Vorgehen der Autoren aber dennoch nicht: Der Beitrag liest sich gewollt und überaus bemüht, so wenn der Papst zum Beispiel als „Großsektenoberhaupt“ bezeichnet wird. Da hilft auch die bemüht-jugendgemäße Feststellung „Nichts wir raus aus dem Laden“ nicht weiter.

Andreas Fincke

## BÜCHER

**Christine Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog** (= *Bensheimer Hefte 93, Ökumenische Studienhefte 11*), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, 190 Seiten, 14,90 €.

Mit diesem Band in der Reihe des Konfessionskundlichen Instituts legt die Autorin, Professorin für Mission und Ökumene in Basel, fundierte Überlegungen zum Thema vor, die sonst im deutschsprachigen Raum schwer zu finden sein dürften. Ein großer erster Teil des Buchs ist einer eingehenden Darstellung der biblischen Grundlagen und der jüdischen bzw. frühchristlichen Disposition gegenüber dem „Fremden“, den Völkern, den „Beisassen“ etc. gewidmet. Bemerkenswert sind die Akzente, die die Autorin unter Aufnahme neuerer exegetischer Literatur setzt. Zwar hat sich durch die hebräische Bibel hindurch auch eine deuteronomistische Sicht der Geschichte als Abfall von der Treue zum Glauben an den einen Gott hindurch gezogen, aber es war nicht nur eine Geschichte der Identität und Abgrenzung, sondern auch des Ausprobierens und der gegenseitigen Durchdringung, der Konversionen. Das Judentum war präsent als „Licht unter den Völkern“ und machte keine offensive Mission. Die Geschichte der orthodoxen und röm.-katholischen Kirche wird referiert, und an unvermuteter Stelle, nämlich am Thema der Missionskonferenzen, kommen auch Karl Barth und Hendrik Kraemer zu Wort. Barth wird gegen Kritiker in Schutz genommen: Als Anprangerer der innerchristlichen religiösen Selbstrechtfertigung sei seine Frontstellung gegen das völkische Christentum gerichtet gewesen, nicht gegen andere Religionen. Mit großer Einfühlbarkeit werden zwei religionstheologi-

sche Biographien nachgezeichnet: Paul Knitter und Stanley Samartha, die aus unterschiedlichen Richtungen zu ihren jeweiligen pluralistischen Optionen gelangten. Auch südkoreanische Minjung-Theologie kommt zu ihrem Recht; besonders hervorzuheben ist jedoch das Eingehen auf den Ende Mai 2002 verstorbenen Theologen Friedrich-Wilhelm Marquardt, den provokanten Grenzgänger zwischen Christentum (in der Tradition Barths und H. Gollwitzers) und Judentum. Lienemann-Perrin führt Mission und Dialog in Einheit zusammen als eines der vier Merkmale der Kirche Jesu Christi. Mit diesen Akzenten, die die Pluralität der Religionen an jedem Ort der Welt berücksichtigen müssen, klingt das Buch aus, das im besten Sinne des Wortes ein „Studienbuch“ darstellt. Manche Aspekte des Themas Mission und Dialog finden hier neue originelle Schwerpunktsetzungen und machen das Buch zu einer lohnenden Lektüre.

Ulrich Dehn

**Brian Greene, Das elegante Universum. Superstrings, verborgene Dimensionen und die Suche nach der Weltformel**, Berlin Verlag, Berlin 2002, 512 Seiten, 12,90 €.

Der Autor ist Professor an der Columbia Universität, New York, sowohl im Department für Physik als auch Mathematik. Er hat mit dem vorliegenden, mehrfach preisgekrönten Buch einen populärwissenschaftlichen Bestseller in der Tradition besten angloamerikanischen Wissenschaftsjournalismus' geschrieben. Dass das Buch derart erfolgreich reüssierte, hat mehrere Gründe:

1. Seit dem Bestseller von Stephen Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, 1991, scheint es in der gebildeten Öff-

fentlichkeit ein starkes Bedürfnis nach Literatur zu geben, die die großen Fragen der Physik allgemeinverständlich erklärt, dabei aber auch philosophischen Tiefgang beweist. Das Publikum möchte von den Forschern, die sich sowohl mit dem „ganz Großen“ (unser Universum: seine Entstehung und sein Aufbau) als auch mit dem „ganz Kleinen“ (die kleinsten Bestandteile der Materie) an vorderster Forschungsfront beschäftigen, eine Antwort auf die großen Fragen der Theologie und Philosophie, insbesondere der Metaphysik: Warum gibt es überhaupt das Universum? Was ist Zeit? Was ist Raum? Wie gehört alles zusammen? Gibt es den großen Plan? Gibt es ein großes Ziel, auf das alles zuläuft? Warum gibt es überhaupt Leben auf unserem Planeten?

Die Antwortkompetenzen scheinen verlagert: Nicht mehr der Theologie werden befriedigende Antworten auf diese „großen Fragen“ zugetraut, sondern der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physik und der Biologie.

2. Vermeintlich neue physikalische Erkenntnisse und Kongresse dieser Forscher werden medientauglich vermarktet: da ist die Rede von der „Suche nach der Weltformel“, „dem Priester der elitären Sekte der String-Forscher“, dem „Heiligen Gral der Physik“ von der sich „entbergenden Weltformel“, „der großen Expedition ins Innerste des Daseins“ (alle Zitate aus: Der Spiegel 30/1999: Symphonie der Superstrings<sup>1</sup>).

Brian Greenes Buch unterscheidet sich in großen Teilen wohltuend unaufgeregt von der letztgenannten Darstellungsweise.

Nach dem Vorwort und einem einleitenden Überblickskapitel (9-36) stellt der Autor sehr anschaulich die (!) beiden großen physikalischen Entdeckungen des 20. Jh. – allgemeine und spezielle Relativitätstheorie (die Theorie des „ganz Großen“) und die Quantenmechanik (die Theorie des

„ganz Kleinen“) dar (37-144). Der Autor versteht es, mit nachvollziehbaren Beispielen, die Sachverhalte zu erklären, so dass keinerlei mathematische Vorkenntnisse zum Verständnis benötigt werden. Das Kernstück seiner Argumentation findet sich im Kapitel 5 (145-160). Dort zeigt Greene, dass es einen – bisher nicht auflösbaren – Widerspruch zwischen allgemeiner Relativitätstheorie und Quantenmechanik gibt; obwohl beide Theorien für sich gesehen, bisher jeder Nachprüfung stand gehalten haben. Konkret geht es um die Zeit von 10 – 43 sec nach dem Urknall (PLANCK-Zeit) als das Universum eine Ausdehnung von 10 – 33 cm besaß (PLANCK-Länge). Die zeitliche und die räumliche Ausdehnung unseres Universums bis zu den genannten Konstanten ist physikalisch nicht definiert, es handelt sich um eine Singularität. Mit anderen Worten: Physiker können nicht erklären, was genau vor dieser Zeit wie und warum geschah.

Das Ziel der Physiker ist es nun, erklären zu können, was seit dem Urknall bis hin zu diesen Werten geschah; gelänge dies, wäre das die Vereinigung der Allgemeinen Relativitätstheorie mit der Quantenmechanik der Gravitation, oder wenn man so will die „Weltformel“.

Das zweite Drittel seines Buches (161-266) widmet Greene den Versuchen, mit Hilfe der sog. Stringtheorie diese Vereinigung zustande zu bringen. Dabei ist die Stringtheorie zu verstehen als „Vereinheitlichte Theorie des Universums, die postuliert, daß die fundamentalen Bausteine keine nulldimensionalen Punktteilchen, sondern winzige eindimensionale Fäden (sind), die man als Strings bezeichnet. Der Stringtheorie gelingt die harmonische Vereinigung der Quantenmechanik und allgemeiner Relativitätstheorie, also der bereits bekannten Gesetze des Großen und Kleinen, die unter allen anderen Umständen unverträglich sind...“

Vorteilhaft an seiner Darstellung ist sicherlich, dass er aus eigenem Erleben schreibt, war er doch maßgeblich an der zugrunde liegenden Theorieentwicklung beteiligt. Die teilweise komplexen Sachverhalte (11 Dimensionen des Raumes und der Zeit u.a.) werden wiederum sehr anschaulich dargestellt, auch durch sehr gute in den Text eingefügte Graphiken.

Im letzten Drittel des Buches (267-428) weist Greene immer wieder eindringlich auf den noch immer sehr hypothetischen Charakter der Stringtheorie hin. Experimentell ist diese Theorie auf lange Zeit wohl auch mit den modernsten Teilchenbeschleunigern nicht beweisbar; sie ist nur in der Sprache Mathematik darstellbar und ggf. mathematisch überprüfbar.

Wichtig scheint dem Rezensenten das 14. Kapitel „Kosmologische Gedankenspiele“ (399-428)<sup>2</sup> zu sein. Hier geht Greene den o.g. metaphysischen Fragen sachlich nach und fragt, ob die Stringtheorie nicht unser naturwissenschaftlich geschultes Verständnis von Raum und Zeit grundlegend zu revolutionieren vermag: „Der Versuch, sich einen solchen strukturlosen Urzustand vorzustellen, in dem es keinen Begriff von Raum oder Zeit in der uns bekannten Form gibt, überfordert die Vorstellungskraft der meisten Menschen... (Wir) werden in einen grundsätzlichen Widerspruch verwickelt, wenn wir versuchen, uns ein Universum vorzustellen, das ist (!), aber ohne die Konzepte von Raum oder Zeit auskommt. Trotzdem müssen wir diese Ideen wohl irgendwie zu Ende denken, bevor wir die Stringtheorie richtig bewerten können.“ D.h. es könnte ein Ergebnis entstehen, dass die Frage, was war vor der PLANCK-Zeit und vor der PLANCK-Länge, naturwissenschaftlich nur so beantwortbar ist, dass neue Definitionen von Raum und Zeit entwickelt werden, die unserem Alltagsdenken diametral entgegengesetzt sind.

Anmerkungen, ein Glossar der Fachbegriffe, ein kurzes Literaturverzeichnis und ein Register beschließen das Buch (449-511).

Greene bietet mit seinem Buch ein gut geschriebenes, allgemeinverständliches Compendium zeitgenössischen physikalischen Wissens. Er unterscheidet auch scharf zwischen gesicherten Erkenntnissen und noch als Hypothese zu verstehenden Sachverhalten. Wer sich als Theologe oder auch Religionslehrer in der Oberstufe auf dem Feld Naturwissenschaft und Glaube bewegt, findet hier einen sicheren Ratgeber. Vor allem weil Greene über das Gebiet schreibt, auf dem er Fachmann ist, und keinen Aufguss einer Physikotheologie des 17. und 18. Jahrhunderts bietet.

Nachzutragen sind für Interessierte noch einige Internetadressen, die allgemeinverständlich zur Vertiefung beizutragen vermögen:

- <http://www.physics.rutgers.edu/~motl/universe>: die englischsprachige Homepage zum Buch von Greene
- <http://www.superstring-theory.com/DeutscheVersion.html>: eine kurze animierte Zusammenfassung der zur Debatte stehenden Theorie (deutsch)
- <http://www.superstring-theory.com> – die „offizielle“ Homepage, die unter anderem sehr gute Seiten zur Kosmologie aus stringtheoretischer Sicht mit gelungenen Computeranimationen, aber auch Interviews mit den beteiligten Forschern bietet (englisch).

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Ich zitiere aus der Internetversion: <http://www.spiegel.de/spiegel/0,1518,32734,00.html>

<sup>2</sup> Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass sich nicht nur die Stringtheoretiker mit den kosmologischen Bedingungen vor der PLANCK-Zeit beschäftigen. Auch von Stephen Hawking und Roger Penrose liegt mittlerweile ein Entwurf auf Deutsch vor: Raum und Zeit, Reinbek bei Hamburg 1998.

Matthias Roser, Berlin

**Manfred Hutter, Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus, Verlag Styria, Graz/Wien/Köln 2001, 295 Seiten, 21,- €.**

Die Geschichte des „Buddhismus in Europa“ als einer „gelebten Religion“, die über den Kreis einer völlig verschwindenden Minderheit von weitgehend auf sich allein gestellten Einzelpersonen hinausgeht, hat erst vor drei Jahrzehnten richtig begonnen. Insofern ist zu erwarten, dass sich die Formen buddhistischen Lebens in Europa in Zukunft noch wandeln und weiter spezifisch entwickeln werden, so dass der Buddhismus im 21. Jahrhundert zumindest in Teilbereichen ein Faktor der europäischen Kulturgeschichte werden wird, der nicht mehr unberücksichtigt bleiben sollte. Unter dieser Prämisse bietet der aus Österreich stammende Bonner Professor für vergleichende Religionswissenschaft dem westlichen Leser eine ebenso umfassende wie verständliche Darstellung von Religion und Kultur, Lebensweise und Spiritualität des Buddhismus als solchem.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: einen chronologisch-systematischen mit der Geschichte der geographischen Verbreitung des Buddhismus in Asien sowie den wesentlichen Lehren und Schulrichtungen; einen ethisch-kulturellen mit den prägenden Menschenbildern und Weltdeutungen, Riten und Frömmigkeitsformen, den philosophischen Schulen und spirituellen Haltungen sowie einen systematisch-geographisch geordneten aktuellen Teil, der alle vom Buddhismus geprägten Länder darstellt, aber auch Rezeption und geistige Auseinandersetzung mit buddhistischem Denken im Abendland skizziert und dabei die Situation in den deutschsprachigen Ländern besonders berücksichtigt. Der Autor nennt sein Buch – bescheiden – einen „ersten“ ausgewogenen „Einblick“ in die Vielfalt buddhistischer

Schulen und Lehrmeinungen, Kultpraktiken und Organisationsformen, Weltanschauungen und Alltagsleben. Herausgekommen ist ein leicht lesbares, gut gearbeitetes, gleichwohl wissenschaftlich kompetentes und darum faszinierendes Werk, das Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft versteht und betreibt. Sein Anliegen, Religionen nicht als „museale Gegenstände“ darzustellen, sondern in ihrer Vielfältigkeit als Teil von Mensch, Gesellschaft und Kultur, kommt darin überzeugend zum Ausdruck

Walter Schmidt, Stuttgart

## AUTOREN

*Dr. theol. Hansjörg Biener*, geb. 1961, seit 2000 Koordinator der Ständigen Kommission für Friedenserziehung in Nürnberg.

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

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

*Pfr. Prof. Dr. Michael Plathow*, geb. 1943, Pfarrer und Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg.

*Prof. Volker Rittberger, Ph. D.*, geb. 1941, o. Professor für Politikwissenschaft u. Internationale Beziehungen, Leiter der Abt. Internationale Politik/Friedens- u. Konfliktforschung am Institut für Politikwissenschaft der Universität Tübingen, Mitglied verschiedener nationaler u. internationaler Gremien im Bereich Friedens- u. Konfliktforschung.

*Mag. theol. Matthias Roser*, geb. 1964, Religionslehrer an einer Gesamtschule in Berlin-Rudow.

*Walter Schmidt*, geb. 1937, Pfarrer i.R., ehem. Weltanschauungsbeauftragter der Ev. Landeskirche in Württemberg, Lehrbeauftragter an der Universität Heidelberg.

*Axel Seegers*, geb. 1968, Diplom-Theologe und M.A. der Philosophie, tätig am Fachbereich Sekten- und Weltanschauungsfragen der Erzdiözese München und Freising.

## 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: <http://www.ezw-berlin.de>  
E-Mail: [info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

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

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

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

*Anzeigen und Werbebeilagen:* Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmolli. Es gilt die Preisliste Nr. 16 vom 1. 1. 2002.

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

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

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

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