



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
68. Jahrgang

11/05

**Kontakt zu Toten
Zum seelsorgerlichen Umgang mit
ungewöhnlichen Erfahrungen**

**Psychotherapie des Bewusstseins
Ein Kongress der Akademie Heiligenfeld**

**Bald erste „humanistische Schule“
in Deutschland?**

**Quantenphysik, Gehirnforschung und
Ramtha-Esoterik:
Zum Kino-Start von „Bleep“**

**Sri Chinmoy auf World-Harmony-
Concert-Tournee**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Ulrike Wagner-Rau

Kontakt zu Toten

Seelsorgerlicher Umgang mit spiritualistischer Religiosität im Trauerprozess 403

BERICHTE

Angelika Koller / Michael Utsch

Psychotherapie des Bewusstseins

Ein Kongress der Akademie Heiligenfeld 415

Christian Ruch

Der Vatikan und Vassula

Neue Nuancen in der Bewertung des Privatoffenbarungswerkes

„Das wahre Leben in Gott“ 419

INFORMATIONEN

Ki-Bewegungen

Feng Shui kommt zu akademischen Ehren 423

Parapsychologie

Internet-Lexikon der Paranormologie 424

Freigeistige Bewegung

Auf dem Weg zur ersten „humanistischen Schule“ in Deutschland 424

Esoterik

Die aktuelle Debatte um Andrew Cohen 425

Quantenphysik, Gehirnforschung und Ramtha-Esoterik: Zum Kino-Start von

„What the Bleep do we know!?! Ich weiß, dass ich nichts weiß“ 430

Apostolische Gemeinschaften

Zum Bericht „Braucht die Kirche noch Apostel?“ 432

Hinduismus

Sri Chinmoy auf World-Harmony-Concert-Tournee 433

In eigener Sache

Fachtagung „Weltethos und Weltfrieden“ 435

BÜCHER

Harald Lamprecht
Neue Rosenkreuzer
Ein Handbuch

436

Bernd Wedemeyer-Kolwe
„Der neue Mensch“
Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik

437

Annektrin Puhle
Das Lexikon der Geister
Über 1000 Stichwörter aus Mythologie, Volksweisheit, Religion und Wissenschaft

438

Ulrike Wagner-Rau, Marburg

Kontakt zu Toten

Seelsorgerlicher Umgang mit spiritualistischer Religiosität im Trauerprozess

1. Alle Trauernden haben Kontakt zu den Verstorbenen

Trauernde haben auf die eine oder andere Weise Kontakt zu den Menschen, deren Verlust Ursache ihrer Trauer ist. Zugespitzt kann man sagen: Der Trauerprozess ist nicht nur ein Geschehen, das die Trauernden selbst betrifft, sondern eine spezifische Beziehungsform zu verlorenen Menschen. In dieser Beziehung gibt es vielfältige Möglichkeiten des Kontaktes, bei denen die Hinterbliebenen nicht immer scharf unterscheiden können oder wollen, welche Realität den Begegnungserfahrungen zuzuschreiben ist, oder es den Trauernden zuweilen fraglich ist, ob die Initiative dazu ausschließlich von ihnen selbst ausgeht oder auch die Toten aktiv sind.

Direkt nach dem Tod ist der Kontakt noch unzweifelhaft greifbar und leiblich möglich. Man kann bei den Verstorbenen wachen, sich um sie versammeln. Man kann sie waschen und bekleiden. Man kann sie in den Sarg legen und ihnen beziehungsvolle Gegenstände an die Seite geben. In all diesen Handlungen, aber eben auch über sie hinaus sind die Toten präsent in Gedanken und in Empfindungen, in Erinnerungen, in Phantasien und Träumen¹ und in den zahllosen Erzählungen über die Vergangenheit. Nicht selten halten die Trauernden noch lange an den Lebensgewohnheiten fest, die sie mit den

Verstorbenen verbunden haben, decken den Tisch so, als äße man noch gemeinsam an ihm, beharren auf dem leeren Bett an ihrer Seite, an den Kleidern im Schrank, an der unveränderten Ordnung im verwaisten Zimmer. Häufig unterliegen sie Sinnestäuschungen, meinen den Toten/die Tote flüchtig in einer Menschenmenge wahrzunehmen, hören den bekannten Schritt auf der Treppe, empfinden den Geruch, der aus jahrelangem Kontakt vertraut und lieb geworden ist. Aber über diese Phänomene der Erinnerung und der geistig-emotionalen Präsenz der Toten hinaus gibt es auch immer wieder Erscheinungen, die als Verweise auf eine andersartige Realität der Toten gelesen werden können: Trauernde haben Visionen oder Auditionen, in denen die Toten sich ihnen zeigen. Sie beobachten Veränderungen im Haus und im Lebensumfeld, die sie an ein geheimnisvolles Eingreifen der Verstorbenen denken lassen. Sie empfangen Botschaften über Dritte, die so detailliert auf Tatsachen zurückgreifen, die eigentlich nur die verlorenen Menschen kennen können, dass es sich nahe legt, den Absender dieser Botschaften in einer anderen Welt neben der uns bekannten zu vermuten.

Alle, die Trauernde auf ihrem Weg begleiten, werden mit Erfahrungen und Phänomenen² konfrontiert, die auf eine bleibende Möglichkeit der Präsenz der

Toten in der Welt der Lebenden hinzudeuten scheinen. Für die Trauernden selbst sind solche Erfahrungen oft höchst ambivalent: Die Freude und Aufregung, mit dem verlorenen, vermissten Menschen in Kontakt zu treten, mischt sich mit Schrecken. Denn dass die Toten tot sind und nicht mehr erreichbar für die Lebenden, ist ebenso eine schmerzliche Erfahrung wie auch eine basale Annahme des westlichen Wirklichkeitsverständnisses. Wenn diese Annahme erschüttert wird, löst das nicht nur Staunen, sondern auch Beunruhigung und Erschrecken aus. Der Erdwurf am Grab, Bestandteil einer christlichen Bestattung, verweist symbolisch schon auf die Ambivalenz, die eine Erscheinung von Toten auslöst: Die Erde auf den Sarg zu werfen und ihr Poltern auf seinem Deckel zu hören, vermittelt einerseits die bittere Einsicht, dass nicht wiederkommt, wer unter diesem Deckel begraben wird. Zugleich bestätigt der Erdwurf das auch: Wer hier liegt, bleibt dort.³ Man muss ohne ihn leben, das ist die eine Seite. Man kann aber auch sicher sein, dass er nicht wiederkehrt; man ist frei von ihm. Das ist die andere Seite. Das Hinabwerfen der Erde hat aggressive Anteile, ohne die Menschen sich nicht voneinander trennen können. Wenn Tote – auf welche Weise auch immer – den Kontakt zu den Lebenden suchen, so erfüllt sich darin nicht nur eine Sehnsucht der Trauernden, sondern die Erfahrung hat auch bedrohliche Seiten für sie, weil nicht mehr klar ist, was gilt.

2. Pluralisierung der Deutung des Todes

In den letzten drei Jahrzehnten haben sich die Deutungen des Todes in Europa pluralisiert. Es gibt keine gesellschaftlich dominierende religiöse oder philosophische Aussage darüber, was nach dem Tod zu erwarten sei. Und die Deutung des Todes hat sich individualisiert: Sie ist für viele

Menschen nicht mehr eingebunden in den Zusammenhang einer Sozial- und Glaubensgemeinschaft, in der gemeinsame Überzeugungen geteilt und auch rituell dargestellt werden, sondern sie muss je individuell angeeignet und plausibilisiert werden. Die Trauer- und Bestattungskultur verändert sich in diesem Zusammenhang, der das kirchliche Handeln in Seelsorge und Bestattungsritual vor neue Herausforderungen stellt. Dabei scheint mir wichtig zu sein, was in einem Diskussionspapier der EKD zum Thema herausgestellt wird⁴: Die Individualisierungsprozesse haben nicht nur problematische Erscheinungen zur Folge, sondern bewirken auch in vielen Fällen eine engagierte persönliche Auseinandersetzung mit dem Sterben und der Gestaltung des Abschiedes von den Toten. Die Tendenz, die Sorge für die Sterbenden und die Toten den professionellen Agenten zu überlassen, wird durch die Bemühung um die individuelle Sterbebegleitung und um die persönliche Gestaltung der Trauerfeier wie in dem Bestehen auf dem je eigenen Weg der Trauer produktiv unterbrochen. Die christlichen Vorstellungen über Tod und Sterben und die aus ihnen erwachsene Frömmigkeitspraxis geraten im Kontext unterschiedlicher religiöser Vorstellungen und vielfältiger individueller Lebenssituationen in einen Prozess der Neuorientierung. Dabei spielt eine wichtige Rolle die Auseinandersetzung damit, dass mit der religiösen Pluralisierung und Individualisierung sich auch im Westen Religionsformen verbreitet haben, die mit unterschiedlichen Ausprägungen der Lehre von der Wiedergeburt⁵ verbunden sind. Oft wird in diesen religiösen Kulturen die Vorstellung gepflegt, dass ein Kontakt zu Toten möglich bzw. sogar – wie der Spiritismus verspricht – aktiv herzustellen sei.⁶ Empirische Untersuchungen zeigen die beachtliche Verbreitung solcher Vor-

stellungen. Ein großer Anteil der deutschen Bevölkerung (52,5 Prozent) neigt zwar der Vorstellung zu, dass mit dem Tod alles aus sei. 43 Prozent aber glauben an ein Leben nach dem Tod, 52,6 Prozent an ein Weiterleben der Seele. 29 Prozent vertrauen auf die Auferstehung der Toten, 25,7 Prozent stimmen der Vorstellung der Reinkarnation zu. Ähnliche Ergebnisse liegen auch für andere europäische Länder und die USA vor: Ungefähr ein Viertel der Bevölkerung ist mehr oder weniger überzeugt von der Lehre der Seelenwanderung.⁷ Auch viele Kirchenmitglieder zählen zu denen, die sich mit Vorstellungen einer Seelenwanderung identifizieren. Die persönlichen Überzeugungen werden ergänzt durch kulturelle Erzeugnisse und Angebote, die eine Welt der Toten inszenieren, die nur durch eine dünne, durchlässige Wand von der Welt der Lebenden getrennt ist: Filme, Bücher, Workshops, Therapien beziehen sich auf die Möglichkeit, Kontakt zu Toten herzustellen, legen nahe, selber Erfahrungen an der Schwelle des Todes zu machen, und sprechen davon, dass Erinnerungen an frühere Leben zu aktivieren seien.⁸

Dass es möglich sei, hinter die Grenzen der Geburt zurück- bzw. über die des Todes hinauszukommen, ist ein vielfältig variiertes Thema. Fast erscheint es, als ob die wachsenden medizinisch-technischen Möglichkeiten, das Leben vor der Geburt zu manipulieren und die Spanne bis zum Tod immer weiter hinauszuschieben, so etwas wie eine geistig-religiöse Rückseite entwickeln. Rüdiger Sachau hat in seiner Analyse westlicher Reinkarnationsvorstellungen überzeugend argumentiert, dass ein wesentlicher Reiz dieser Vorstellungen darin liege, dass sie auf moderne Fragen und Problematiken antworten: Auf das Problem der überfordernden Vielfalt an Lebensmöglichkeiten, die in einem Leben nicht auszuschöpfen ist, würden sie ant-

worten mit dem Konzept vieler aufeinander folgender Leben. Die Möglichkeit, in jedem Leben neu zu lernen, schaffe Entlastung von den Grenzen dessen, was in einem Leben zu erreichen sei. Und die für das moderne Individuum beunruhigende Vorstellung, dass es ein Ende mit ihm haben könne, werde durch das Versprechen der Wiederkehr in anderer Gestalt, aber mit einer dennoch sich durchziehenden Identität gelöst.⁹

Dieser Aufweis eines funktionalen „Passungsverhältnisses“ von individualisierter Moderne und neuen Religionsformen ist aufschlussreich. Ebenso wichtig ist es, die intensive religiöse Suchbewegung wahrzunehmen, die sich in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Vorstellungen im Zusammenhang von Sterbe- und Trauererfahrungen ausdrückt. Weil viele offene Fragen und Ratlosigkeit im Hinblick auf die Deutung des Todes unter den Menschen lebendig sind, werden vielfältige Antwortmöglichkeiten gesucht und im kulturellen Diskurs angeboten. Auch für Menschen, die sich selbst nicht aktiv oder nur am Rande mit neureligiösen Vorstellungen befassen, liegen sie doch potentiell nahe, weil sie kulturell präsent sind. Sie können aufgegriffen werden, wenn die Lebenssituation eine Affinität zu ihnen erzeugt.

Wer einen Menschen verloren hat, hat eine solche Affinität. Denn Trauernde sind auf der Suche nach Deutungen und Verarbeitungsmöglichkeiten dessen, was ihnen widerfährt. Sie fragen danach, wohin man die Toten denken kann, ob man in Angst um sie sein muss. Sie sehnen sich danach, sie zu erreichen. Wenn Erfahrungen gemacht werden, dass die Toten nicht immer tot bleiben, sondern sich Erfahrungen in der Lebenswirklichkeit der Trauernden manifestieren, die „übernatürlichen“, spirituellen Charakter zu haben scheinen, werden diese Fragen dringlicher und zu

wesentlichen Themen der seelsorgerlichen Begleitung.

Die Seelsorge hat eine spezifische Perspektive auf die Wirklichkeit, die aus ihrer Orientierung an der Beziehung zum leidenden Menschen resultiert. Sie richtet ihr Wahrnehmungsinteresse nicht primär auf das, was man wissenschaftlich begründen kann. Sie bewegt sich auch nicht zuallererst in der Auseinandersetzung mit Fragen der dogmatischen Orientierung des Glaubens. Beide Zugriffe auf die Wirklichkeit sind zwar alles andere als bedeutungslos vor allem in der Theorie der Seelsorge, weil sie die Wirklichkeitswahrnehmung strukturieren. Aber in der Praxis der Seelsorge treten sie eher zurück hinter die Aufmerksamkeit für das, was in der subjektiven Perspektive der Trauernden wirklich ist und wirkt und sich in der Beziehung zum Seelsorger/zur Seelsorgerin abbildet. Die Modelle und Hypothesen der Theorie sind durch diese Perspektive der lebendigen Erfahrung immer wieder zu überprüfen und zu korrigieren.

Wenn ein trauernder Mensch von einem Erlebnis berichtet, das auf einen Kontakt zu Verstorbenen verweisen könnte, dann geht es also zunächst nicht um ein Urteil darüber, ob es so etwas nachweislich gibt – das gilt sogar dann, wenn diese Frage vielleicht gestellt wird – oder ob eine solche Begebenheit mit den christlichen Überzeugungen vereinbar ist. Wesentlich ist vielmehr die Frage nach der Bedeutung des Erlebten für die Person selber: Als ein aufwühlendes Erlebnis hat es eine starke emotionale Bedeutung. Es drückt etwas aus über die Beziehung des trauernden Menschen zum/zur Verstorbenen. Und schließlich ist es bedeutungsvoll im Hinblick auf die Notwendigkeit der Hinterbliebenen, sich im eigenen Leben neu zu orientieren.

Oft ist es bereits hilfreich, dass das Erlebte erzählt werden kann, ohne dass dadurch

Befremden, Widerspruch oder auch Zustimmung ausgelöst werden. Das subjektiv unbestreitbar Vorhandene will einfach sein dürfen, ohne in seiner Wirklichkeit angezweifelt zu werden. Es will sich ausdrücken und als möglich und wirklich im Erleben der Trauernden akzeptiert werden. Es gibt Freiheit, wenn zunächst einmal offen bleiben kann, wie das Erlebte zu verstehen ist, dass man sich Zeit damit nehmen kann. Denn welcher Art die Wirklichkeit dessen ist, was sie erlebt haben, ist ja für die Trauernden selbst meist unklar. Oft fühlen sie sich befremdet von der Heftigkeit ihrer emotionalen Reaktionen und den auch sie selbst verstörenden und irritierenden Widerfahrnissen, die sie nicht erklären können. Nicht selten leben sie in der Sorge, verrückt zu werden. Einen Menschen zu finden, der auch zunächst vielleicht ungewöhnliche Erlebnisse anhört und gelten lässt, schafft einen Raum, in dem mit der emotionalen und kognitiven Valenz dieser Erlebnisse konstruktiv umgegangen und sie in gedeutete Erfahrungen verwandelt werden können, die den Weg der Trauerarbeit unterstützen.

3. Die Verstorbenen und die Auseinandersetzung mit ihnen suchen

Wenn man Trauererfahrungen betrachtet, stellt man fest, dass der Kontakt zu den Verstorbenen bzw. der Wunsch, ihnen – auf welche Weise auch immer – wieder nahe zu kommen, ein häufiger Bestandteil dieser Erfahrungen ist.¹⁰ „Trauer, das, was einem Zurückbleibenden bleibt, hat eine Sehnsucht: *„... da wo du bist, da will ich sein.“* Das ist, wie ich selber erfahren habe, ganz naiv örtlich gemeint.“¹¹ So beschreibt Wolfgang Teichert professionelle und persönliche Erfahrungen mit Trauer in den Worten eines alten niederländischen Madrigals. So sehr es stimmt,

dass der Tod einen radikalen und ungemein schmerzlichen Beziehungsabbruch bedeutet, so sehr ist es zugleich richtig und angemessen, davon auszugehen, dass die Beziehung in anderer Weise über den Abbruch hinausreicht. Denn Trauer ist nicht nur zu verstehen als Reaktion auf das Ende einer Beziehung, sondern zugleich Ausdruck ihrer notwendigen Verwandlung.¹² Sie ist ein Prozess¹³, in dessen Verlauf Trauernde auf vielfältige Weise in Verbindung zu den Toten stehen. Im Laufe der Zeit, die nach dem Verlust vergeht, verändert sich die Art und Weise dieser Verbindung, sie verliert an Intensität, wird weniger dominierend, gibt Raum frei, in dem neue Bindungen und Beziehungen entstehen können. Aber oft bleibt sie als eine innere Realität erhalten, die sich auf je individuelle Art und Weise auch äußerlich Ausdruck verschafft.

In der Forschung besteht Einigkeit, dass die intensive Suche nach den verlorenen Menschen ein häufig zu beobachtender Ausdruck der Trauer ist. Zur Erklärung dieses Phänomens hat der Psychoanalytiker John Bowlby wesentliche Einsichten beigetragen. Trauer wird in seinem Ansatz erklärt im Zusammenhang einer Bindungstheorie, die psychoanalytische und ethologische Perspektiven integriert.¹⁴ Die Bindung an einzelne, besonders signifikante Personen zu erhalten, so führt Bowlby aus, ist den Menschen von Geburt an unbedingt zu eigen, weil sie nur in solchen von liebevoller Fürsorge bestimmten Bindungen überleben können. Bowlby sieht den Ursprung dieses Strebens in einem Instinkt. Seine individuelle Gestalt aber erhält die Suche nach Bindung durch kulturelle Prägung: In der Geschichte der frühkindlichen Kommunikationserfahrungen entwickelt sich das für jeden Menschen spezifische Bindungs- und entsprechend auch Trennungsverhalten.¹⁵ Weil Bindung so ein fundamentales

menschliches Bedürfnis ist, aktiviere umgekehrt der Verlust eines wichtigen Menschen auch bei Erwachsenen den frühkindlichen Impuls, diese katastrophale Entwicklung möglichst zu vermeiden oder ungeschehen zu machen. Trauerverhalten sei zudem davon geprägt, wie die lebensgeschichtlich frühen Trauererfahrungen bewältigt und verarbeitet wurden. Bei erwachsenen Trauernden kann man wiederfinden, was Bowlby u.a. im Kontext des Trauerprozesses von Kleinkindern, die z. B. durch einen Klinikaufenthalt von ihren wichtigsten Bezugspersonen getrennt wurden, beobachtet haben: Ein Verhalten, das von der wütenden Bemühung bestimmt ist, die verlorene Person zu suchen und wiederzugewinnen, um dem unabweisbaren Bedürfnis gerecht zu werden, sich mit der verlorenen Bindungsfigur erneut zu vereinigen.¹⁶

Unruhe und Suchverhalten sind bei Trauernden häufig zu beobachten: Scheinbar ungerichtete unruhige Verhaltensweisen wie Hin- und Herlaufen, ziellos wirkende Handlungen, Schlaflosigkeit, Weinen usw. werden von Bowlby als Derivate solchen Suchens verstanden. Unmittelbarer in ihrer Intention zu identifizieren sind das Aufsuchen wichtiger Orte, die mit dem/der Verstorbenen in Beziehung stehen, das Festhalten an gemeinsamen Gewohnheiten, der Weg zum Grab, das Wachrufen der Erinnerungen in Erzählungen und Phantasien usw.¹⁷ Insgesamt konzentrieren Trauernde ihre Wahrnehmung auf eine Perspektive, die sie sehen, erfahren, erinnern lässt, was sie mit dem verstorbenen Menschen in Berührung hält.¹⁸ Nicht selten hört man im Seelsorgegespräch, dass es schließlich sogar als schmerzlich und bedrohlich empfunden wird, wenn die Trauer nachlässt, weil dieses Gefühl immer wieder die Intensität der Verbindung zum/zur Verstorbenen hergestellt hat. Dass Trauer eine

eigene Art der Bindung darstellt, gegen deren Verlust Menschen sich wehren, obwohl sie doch so viel Pein bereitet, vermittelt auch das Gedicht „Über alle Gräber“ von Friedrich Rückert:

*Über alle Gräber wächst zuletzt das Gras,
alle Wunden heilt die Zeit, ein Trost ist
das,
wohl der schlechteste, den man kann
erteilen:
armes Herz, du willst nicht, dass die
Wunden heilen.
Etwas hast du noch, solange es schmerz-
lich brennt;
Das Verschmerzte nur ist tot und
abgetrennt.¹⁹*

Es liegt nahe, das Suchverhalten in der Trauer als einen wesentlichen Hintergrund der Widerfahrnisse anzunehmen, in denen Menschen über Kontakte zu Verstorbenen berichten. Es ist hier nicht möglich, begründete Aussagen darüber zu entwickeln, ob die verzweifelte und sehnsüchtige Suche nach dem/der Verlorenen Menschen offener macht für Wahrnehmungen und Erlebnisse, die anderen verschlossen bleiben, oder ob das Suchen in spezifische Konstruktionen der Wirklichkeit hineinführt, die anderes für möglich halten, als gemeinhin angenommen wird. Beides erscheint mir nicht ausgeschlossen. Die in der esoterischen Szene häufig anzutreffende Behauptung allerdings, dass die Realität einer zuweilen unsere Wirklichkeit berührenden Totenwelt und der Wiedergeburt mittlerweile wissenschaftlich nachgewiesen sei, ist intellektuell und religiös nicht akzeptabel: Intellektuell ist sie nicht überzeugend, weil die „Beweise“ bei genauer Betrachtung eben doch Zweifel lassen.²⁰ Und religiös ist sie nicht angemessen, weil das Glauben ja gerade eine Wahrnehmung der Wirklichkeit impliziert, die nicht auf ratio-

nalem Beweis, sondern auf geschenkter und erfahrener Gewissheit beruht und die zugleich offen bleibt für den Zweifel und den Abgrund der Gottesferne. Eben darum ist die Religion zum Ausdruck ihrer tiefsten Erfahrungen und Überzeugungen auf symbolische Formen angewiesen, die Vieldeutigkeit und Spiel ermöglichen.

Etwas von einer solchen Sichtweise, die Sinn für symbolische Repräsentanzen zeigt und insofern nicht christlich, aber potentiell religiös offen ist, findet sich in einer Äußerung der schwarzen amerikanischen Schauspielerin Halle Berry in einem Interview mit einer deutschen Fernsehzeitschrift: „Wenn ein Mensch stirbt“, so sagt sie, „kann ich mir einfach nicht vorstellen, dass damit alles vorbei ist. Mir gefällt der Gedanke viel besser, dass geliebte Menschen, die verstorben sind, mich von Zeit zu Zeit besuchen, wenn ich sie brauche... Dabei ist es völlig egal, ob es wirklich passiert oder nicht, sondern wie stark mein Gefühl ist... Beweise brauche ich dafür nicht, aber ich spüre eine Energie, die mich umgibt, und ich will daran glauben, dass sie noch immer bei mir sind.“²¹

Die Äußerung ist Ausdruck eines – für unsere Zeit sicher typischen – privatisierten Umganges mit den Erinnerungen an die Toten. Berry braucht weder religiöse Autoritäten noch wissenschaftliche Beweise. Für sie gilt als richtig und wichtig, was ihr Gefühl als richtig und hilfreich signalisiert. Das reicht. Dabei weiß sie um den symbolischen Charakter ihrer Aussagen. Die Wirklichkeit der Präsenz der Toten ist für sie eine offene, in gewisser Weise ungeklärte: Ob sie die Energie der Toten als etwas von ihr Unterschiedenes vorfindet oder ob sie diese Wahrnehmung erfindet, bleibt unentschieden. Es ist diese Unentschiedenheit zwischen subjektiv Erschaffenem und Vorgefundenem, die nach D.W. Winnicott den Wert des Übergangs-

objektes, in dem die Fähigkeit zum Symbolisieren einen entwicklungspsychologisch frühen Ausdruck findet, ausmacht. Zwischen innen und außen kann es als symbolische Repräsentanz von etwas wirken, das mehr ist als Ich, aber dennoch nur subjektiv realisiert werden kann.²² Diese Unentschiedenheit, die nicht aufgelöst werden darf, sondern deren Reichtum gerade in der Vieldeutigkeit liegt, ist auch signifikant für religiöse Aussagen.²³ Anders jedoch als die privatisierten religiösen Aussagen, die Halle Berry über ihre Beziehung zu den Toten macht, wird die christliche Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten von einer Glaubensgemeinschaft geteilt und sie ist in ihrer Bedeutung durch die Geschichte vieler Menschen bewährt. Aber auch der Mehrwert der christlichen Eschatologie ist nur in symbolischer Rede und Anschauung zugänglich, weil auch im Glauben niemand im eigentlichen Sinn wissen kann, was hinter der Grenze des Todes wartet. Insofern ist die Seelsorge, wenn es um die Frage nach einer möglichen Präsenz der Toten geht, auf die symbolische Rede angewiesen. Das heißt zugleich: Fruchtbar ist eine Perspektive, die sich – wie die Berrys in dieser Hinsicht – nicht fesseln lässt durch die Frage, „ob es wirklich passiert (ist) oder nicht“, sondern die Sprechweisen zwischen objektiver und subjektiver Realität findet und erfindet. Dann wird vieles möglich. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht zunächst, dass eine Begegnung mit einem toten Menschen, wie auch immer sie im einzelnen beschrieben wird, ein gefühlsstarkes Erlebnis für die Trauernden darstellt, das sie mit dem Verlorenen in Kontakt bringt. Der Kontakt ist wichtig, weil es tröstlich ist zu spüren, dass die Toten nicht ganz entzogen sind, sondern auf irgendeine Weise Teil des Lebens bleiben. Aber die Begegnung setzt nicht

nur hilfreiche Energien frei, sondern zuweilen ist sie auch beängstigend, aktualisiert ungelöste Konflikte und gefährdet die Fortsetzung des eigenen Weges. Dann kann es zum wichtigen Thema des seelsorgerlichen Gesprächs werden, sich mit den Toten auseinanderzusetzen, von denen die Trauernden besucht und zuweilen auch heimgesucht werden, und „unerledigte Geschäfte“ mit ihnen zu erledigen. Auch Toten kann man im intermediären Raum symbolischer Beziehung noch sagen, was bisher unausgesprochen blieb – oder dem Seelsorger/der Seelsorgerin an ihrer Stelle. Auch von Toten kann auf vielfältige Weise eine Botschaft empfangen werden. Auf diese Weise können offene Auseinandersetzungen abgeschlossen werden, kann man Vergebung für eine Schuld erbitten oder selbst verzeihen. Man kann in der Seelsorge über die andernorts erlebten Kontakte zu den Toten sprechen, aber man kann auch Begegnungen oder Dialoge mit ihnen in der seelsorgerlichen Situation inszenieren, wenn ein Anlass dafür vorhanden ist, und dabei die heftige emotionale Besetzung solcher Situationen erfahren, die das seelische Empfinden signifikant beeinflusst.²⁴ Auch wenn die Verstorbenen nicht mehr lebendig anwesend sind, so sind sie es doch mindestens in den Phantasien und den Erlebnissen der Trauernden. Mit dieser Realität kann und soll man einen Dialog aufnehmen. Häufig ist es so, dass das Erscheinen eines Verstorbenen von den Trauernden als Signal einer Botschaft aufgefasst wird, die für sie allerdings oft nicht unmittelbar verständlich ist. Es braucht eine Auseinandersetzung damit, die erst dann abgeschlossen ist, wenn sie für den Trauernden/die Trauernde selbst subjektiv plausibel geworden ist. Dazu kann Seelsorge helfen. Helfen kann das seelsorgerliche Gespräch auch, wenn die Toten sich tyrannisch verhalten, sie die

Lebenden über den Tod hinaus verpflichten wollen und ihnen die Freiheit in der Gestaltung ihres Lebens zu verwehren drohen. Mit der theologischen Prämisse, dass Gott Herr über Lebende und Tote sei, erhalten solche Bemächtigungsversuche eine korrigierende Perspektive: Es ist möglich, mit den Toten in einen Konflikt einzutreten, so, wie man es mit den Lebenden tut, und sie in ihre Grenzen zu verweisen.²⁵

Diese Prozesse lassen sich theoretisch ähnlich verstehen wie die Auseinandersetzung mit z.B. den Elternfiguren in einem therapeutischen Prozess: Auch hier geht es nicht nur um die Auseinandersetzung mit den realen Eltern, sondern um die Auseinandersetzung mit den Imagines, die Teil der eigenen Psyche geworden sind und die Beziehung und Selbstverständnis stark beeinflussen. Schöbe man sie mit einem entwertenden „das sind doch alles nur Phantasien“ beiseite, würde man ihre Bedeutsam- und Wirksamkeit stark unterschätzen. Alle Beziehungen, in denen wir leben, sind ebenso von der Realität unseres Gegenübers wie auch von den dadurch inspirierten Phantasien und Erinnerungen bestimmt. Vielleicht kann man entsprechend in aller Vorsicht und in achtungsvoller Würdigung der Erfahrungen Trauernder sagen: Der Kontakt zu Toten ist mindestens *auch* von unserer Phantasie und unserer Beziehungsgeschichte bestimmt. Mit den Gestalten in diesen Phantasien kann man sehr real umgehen und erleben, dass sie sich in diesem Prozess verwandeln.

4. Ein Desiderat protestantischer Theologie und Frömmigkeitspraxis

Die protestantische Theologie und Frömmigkeitspraxis ist geprägt von der polemischen Front der Reformation gegen die

katholischen Riten für die Toten. Hans-Martin Gutmann hebt in seiner Auseinandersetzung mit der 27. und 28. These Martin Luthers überzeugend hervor, dass ein wesentlicher Aspekt dieser Polemik sich gegen spezifische pervertierte Kommunikationsweisen zwischen Lebenden und Toten richtete, die auf der größt-wahnsinnigen Suggestion beruhten, dass über Geld das Geschick der Toten zu beeinflussen sei.²⁶ Die polemische Front gegen die mittelalterlichen Riten für die Toten war eine wesentliche Ursache dafür, dass die Reformation keine Kultur der Totenbegleitung bzw. des rituellen Kontaktes zu den Toten entwickelt hat. Allerdings muss der Perspektive Gutmanns hinzugefügt werden, dass die Auffassung der Reformation den Toten gegenüber nicht nur in dieser Polemik wurzelte, sondern auch einen Reflex der Rechtfertigungstheologie darstellte. So, wie man für die eigene Erlösung im Leben nichts tun und bewirken kann, sondern angewiesen ist auf die Gnade, so sind auch für die Toten die frommen Werke nutzlos, das „Gauckelwerk, für die Toten getrieben, abgethan“ und die Kirchen nicht mehr „Klageheuser und Leidestete... sondern... Schlafheuser und Rugestete“, wie Luther in der Vorrede zur Sammlung der Begräbnislieder notiert²⁷. Bis hin zur Frage der Fürbitte für die Toten zeigte diese neue Haltung dem Tod gegenüber, die Tote und Lebende voneinander distanzierte, ihre Auswirkungen. Calvin lehnte das Gebet für die Toten strikt ab. Auch Luther sah nur in der privaten Andacht einen Raum dafür: „daheim in seiner Kammer“ dürfe man wenige Male für die Toten beten.²⁸

Die theologische Orientierung der Bestattung war deutlich an den Lebenden orientiert. „Nicht, um den Toten zu begehnen, sondern um sich ihres Glaubens zu versichern, versammeln sich die Lebenden

um den Sarg... In menschlicher Perspektive sind Lebende und Tote voneinander getrennt, vor Gott sind sie miteinander verbunden. Und diese Verbindung wird durch den Glauben realisiert.²⁹ Die theologische Neubestimmung des Verhältnisses von Lebenden und Toten und damit auch des Verhältnisses zum eigenen Tod hat nicht nur eine kirchenpolitische, polemische Orientierung zur Voraussetzung, sondern ist auch Ausdruck „eines neu entwickelten reflexiven Bewusstseins, in dem die Lebenden den Toten und sich selbst gegenüber treten“.³⁰ Diese reflexive Distanz ist die Grundlage, auf der Freiheit von den Toten und von der Furcht vor dem eigenen Tod gewonnen wird, indem man ihnen nicht unmittelbar ausgeliefert ist, sondern sie in der Gewissheit des Glaubens von einem dritten Ort her bedenken kann.

Zugleich mit dem Gewinn dieser Freiheit ist die Unmittelbarkeit dem Tod und den Toten gegenüber verloren gegangen, ein Verlust, der heute angesichts der institutionellen Verdrängung des Todes und der Toten wieder neu thematisiert wird. Die Aufmerksamkeit dafür, dass Beziehungen mit dem Tod nicht abgeschlossen sind, wächst. Es wird wahrgenommen, dass sich individuell sehr unterschiedliche Verbindungen zwischen Lebenden und Toten fortsetzen, die zu beachten theologisch bedeutungsvoll ist. Es ist das zu unterstützende Anliegen Gutmanns, darauf den Akzent zu legen. Auch die protestantische Theologie und seelsorgerliche und rituelle Praxis kann sich nicht damit begnügen, die Toten Gott zu überlassen, eben weil sie ja auf unterschiedliche Weise für die Lebenden präsent sind. Allerdings lässt sich die verlorene Unmittelbarkeit im rituellen Kontakt zu den Toten nicht einfach wiederherstellen, die moderne Unterscheidung von fiktionaler und realer Wirklichkeit nicht aufheben.

Vielmehr bleibt die Darstellung der Beziehung zu den Toten eine symbolische Wirklichkeit, die nicht immer im Erleben, wohl aber vom dritten Ort der Selbstreflexivität her auch als eine solche erkennbar wird und es gerade darum zulässt, sie in ihrer Bedeutung so oder auch anders zu verstehen.³¹

Das sei vorausgesetzt. Dann aber ist es wichtig, dass sich neben der seelsorgerlichen Aufmerksamkeit für das Thema auch Ansätze einer neuen rituellen Praxis im Umfeld des Todes zeigen, und es ist produktiv, diese Ansätze weiterzuentwickeln: Die Segnung der Toten und die Fürbitte für sie bei der Bestattung wird in ihrem Recht nicht mehr bestritten. Die Riten um Tod und Bestattung herum – Abendmahl im Angesicht des Todes, Andacht im Trauerhaus, Aussegnung, Abkündigung am folgenden Sonntag, 40-Tages-Gedenken – finden in den Agenden und in der pfarramtlichen Praxis mehr Aufmerksamkeit. Die Gottesdienste am Letzten Sonntag des Kirchenjahres entwickeln sich vielerorts zu einem liturgisch vielfältig gestalteten Totengedenken, bei dem die Namen der Verstorbenen genannt und/oder in ein Buch geschrieben, Kerzen entzündet und andere symbolische Handlungen vollzogen werden. Es wird ein ritueller Kontakt mit den Toten inszeniert, man weckt Erinnerungen an sie und ruft Gefühle wach. Trauernde machen dabei Erfahrungen, die für sie auf ihrem Weg von großer Bedeutung sind.³² Der Gang auf den Friedhof kann als ein spiritueller Weg erlebt werden, auf dem die Toten noch einmal nahe kommen. Mit Blumen, Wasser und dem sich zunehmend verbreitenden Brauch, ein ewiges Licht auf das Grab zu stellen, gibt man ihnen etwas, das mehr ist als diese Dinge selbst, und vielleicht reißt man mit Unkraut und abgestorbenen Pflanzenresten zuweilen auch sich selbst etwas aus dem Herzen.

So verstanden, geben sich Bräuche am Grab zu erkennen als symbolisches Handeln, das eine konfliktreiche Erfahrung hilfreich strukturiert. All dies sind Orte und Anlässe, um mit den Toten umzugehen, ihnen zu begegnen und in ihrer Gegenwart allmählich zu verstehen und anzunehmen, was von ihnen im eigenen Leben wirklich und wesentlich sein und bleiben will.

Auch im Kontext einer christlichen Religionspraxis entstehen so liturgische und seelsorgerliche Räume, in denen der Kontakt zu den Toten nicht abgewehrt werden muss, sondern gestaltet werden kann. Alle sind bewahrt in Gott. Man muss nicht um die Toten fürchten, und man muss sich nicht vor den Toten fürchten. Etwas von diesem Glauben soll sich in der Seelsorge abbilden, indem sie offen ist für die Vorstellungen und Erfahrungen, die Menschen an sie herantragen und über die sie reden wollen. Eine solche dialogische Haltung erscheint mir wichtig vor allem im Hinblick auf die Vielen, die religiös auf der Suche sind. Wem die christliche Lebensdeutung fremd geworden oder wer nie in sie hineingewachsen ist, ist deswegen religiös noch nicht in einem anderen Haus angekommen. Oft fehlen Vorstellungen, Sprachen, Ausdrucksformen gerade, um mit den aufwühlenden Erfahrungen an den Grenzen des Lebens umzugehen. Dann ist ein Gegenüber wichtig, das nicht starr und rechthaberisch auftritt, sondern die symbolischen Schätze des Christentums anbietet als Gefäß, das die Erfahrungen der Menschen aufnehmen und ihnen eine Gestalt geben kann, die es möglich macht, mit ihnen zu leben.

Die Schriften des Neuen Testaments berichten, wie Jesus in der Zeit nach dem Tag der Auferstehung den Seinen erscheint, sich ihnen zeigt, mit ihnen spricht und isst und wieder entschwindet. 40 Tage lang, so heißt es in Apg 1,3, dauerten

diese Erscheinungen. Dann verschwanden sie. Die Anwesenheit des Auferstandenen unter den Menschen muss seither anders erkannt und benannt werden. Entsprechendes kann man in Trauerprozessen heute beobachten: Anfangs sind Erscheinungen der Toten bzw. die Offenheit für religiöse Angebote, die solche Erscheinungen für möglich halten oder sogar versprechen, bei manchen Trauernden wichtig und dominierend. Dann brauchen sie Austausch und Gespräch darüber, manchmal auch Unterstützung gegen die Toten und Hilfe, um sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Irgendwann treten die Erscheinungen in den Hintergrund, und die Toten ziehen sich gewissermaßen in entferntere Räume zurück.

Auch die Toten, so schreibt Hans-Martin Gutmann, müssten – z. B. auch durch das Bestattungsritual – „lernen, dass sie tot sind“, und den ihnen entsprechenden Weg zu gehen, der sie von den Lebenden entfernt.³³ Diese Formulierung darf nicht konkretistisch so verstanden werden, als ob die Lebenden die Macht hätten, den Weg der Toten zu bestimmen. Aber wenn man sie als eine Perspektive der Trauernden hört, klingt es plausibel, dass die Toten etwas zu lernen haben: Ist doch die Trauer der Hinterbliebenen nicht zuletzt davon bestimmt, durch den Kontakt und die Auseinandersetzung mit den Toten diesen einen anderen Ort in ihrem Leben zu geben. Trauer sei „zunächst nichts anderes als die Anstrengung der Überlebenden, ihre Toten aus dem verwundeten innersten Nahbereich in einen weiter gespannten befriedeten Nähe-Ring zu transportieren“³⁴, lautet eine treffende Formulierung Peter Sloterdijks. Bei dieser Anstrengung, die ohne einen wie auch immer gearteten Kontakt zu den Toten und die Arbeit an der Beziehung zu ihnen nicht möglich ist, soll die Seelsorge in Gespräch und rituellem Handeln helfen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die besonders eindrucksvollen Traumsequenzen in den Fallstudien von *Verena Kast*, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Stuttgart 1982, die die Verwandlung der Beziehung zu den Toten dokumentieren. Aber manchmal ist das Erscheinen der Toten im Traum auch eine Fessel, die das Leben der Hinterbliebenen schwer belastet. *Martin Weimer*, Dass Seele sich nicht rechne. Kirchliche Beratung im gesundheitspolitischen Kontext, in: *Nordelbische Stimmen*, April 2004, 2f, hier: 2, berichtet aus der Arbeit der kirchlichen Beratungsstelle: „Sie kommt, weil sie vor Ängsten nicht mehr schlafen kann. Der Durchfall, das Herzerasen. Aus dem Haus kommt sie kaum noch. Ihre Arbeit schafft sie kaum noch... Nachts ruft ihre Mutter nach ihr. Die ist tot seit ihrem fünften Lebensjahr... Heulend und schreiend wacht sie auf aus so einem Traum. Dann ist sie wach.“
- 2 Vgl. die Zusammenfassung der Phänomenologie der Trauer bei *Kerstin Lammer*, Den Tod be-greifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung, Neukirchen/Vluyn 2003, 176f.
- 3 So auch *Yorick Spiegel*, Der Prozess des Trauerns. Analyse und Beratung, München 1973, 112: „Die stärkste Bekräftigung des Todes ist das Versenken des Sarges und der erste Erdwurf...“
- 4 Vgl. Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur. Ein Diskussionspapier, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2004, 7f, 17f.
- 5 Die Reinkarnationslehre hat unterschiedliche Wurzeln einerseits in den östlichen Religionen, andererseits in der europäischen und amerikanischen Geistesgeschichte, die sich gegenwärtig in sehr variablen und unterschiedlichen Vorstellungskomplexen niederschlagen. Vgl. dazu *Hermann Kochanek (Hg.)*, Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, Freiburg/Br. 1992; *Perry Schmidt-Leukel (Hg.)*, Die Idee der Reinkarnation in Ost und West, München 1996; *Rüdiger Sachau (Hg.)*, Weiterleben nach dem Tod. Warum immer mehr Menschen an Reinkarnation glauben, Gütersloh 1989, GTB 988; Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hg. v. *Reinhard Hempelmann u.a.*, Gütersloh 2005, 317ff.
- 6 Vgl. Panorama der neuen Religiosität, 240ff.
- 7 Vgl. *Sachau*, Weiterleben nach dem Tod, 21.
- 8 Einflussreich sind in diesem Zusammenhang die Veröffentlichungen von *Elisabeth Kübler-Ross*, die ihr Leben lang und in vieler Hinsicht anregungs- und segensreich das Thema Sterbebegleitung und Trauer zu dem ihrigen machte. Immer stärker hat sie in diesem Zusammenhang auch religiöse Überzeugungen über Tod und Weiterleben entwickelt, die vor allem deshalb fragwürdig sind, weil sie nicht als subjektive Erfahrungen und Überzeugungen präsentiert, sondern mit dem Anspruch wissenschaftlicher Autorität gemacht werden. Vgl. z.B. *Elisabeth Kübler-Ross*, Über den Tod und das Leben

danach, Melsbach/Neuwied 21984. Der hervorragende Film „*Elisabeth Kübler-Ross – Dem Tod ins Gesicht sehen*“ des Schweizer Regisseurs *Stefan Haupt* (2003) verdeutlicht, dass diese Orientierung Kübler-Ross' durch den Kontakt zu neureligiösen Gruppen geprägt war, durch die sie sich während einer Lebensphase auf problematische Weise ver-einnahmen ließ.

- 9 Vgl. *Sachau*, Weiterleben nach dem Tod, 129ff.
- 10 Auch die erhöhte Suizidgefährdung Trauernder (vgl. *Lammer*, Den Tod be-greifen, 181f) hat eine mögliche Ursache in dem Wunsch, sich mit dem verlorenen Menschen wieder zu vereinen.
- 11 Vgl. *Wolfgang Teichert*, Trauer als Raum. Eine Anfrage an das Phasenmodell, in: *PTH* 91 (2002), 403-410, hier: 403.
- 12 Dieses Anliegen als ein auch theologisch sinnvolles und berechtigtes speziell im evangelischen Verständnis des Todes neu zur Geltung zu bringen, verfolgt *Hans-Martin Gutmann*, Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, Gütersloh 2002.
- 13 Dieser wesentliche Begriff, mit dem *Yorick Spiegel* die Trauerarbeit qualifiziert, zeigt, dass er selbst sein Phasenmodell als lebendiges Geschehen verstanden hat und gerade nicht als zwingende und formalisierte Abfolge von Stadien der Trauer.
- 14 Vgl. zum Folgenden *John Bowlby*, Das Glück und die Trauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen, Stuttgart 1982 (engl. Originalausgabe von Kap. 1-7 unter dem Titel „The Making and the Breaking of Affective Bonds“, Tavistock Publications 1979).
- 15 Vgl. *John Bowlby*, Das Trauern in der Kindheit und seine Implikationen für die Psychiatrie, ebd., 62-88.
- 16 Vgl. *John Bowlby*, Trennung und Verlust innerhalb der Familie, ebd., 105-129.
- 17 Vgl. ebd., 109.
- 18 Die wirklichkeitsbestimmende Kraft dieser Wahrnehmungseinstellung zeigt der Fall einer jungen Patientin Bowlbys, deren Vater unerwartet nach einer Operation gestorben war: „In den auf den Tod ihres Vaters folgenden Wochen ... hatte sie in der halben Überzeugung gelebt, dass das Krankenhaus sich in der Person geirrt hätte und dass sie anrufen würden, um ihr zu sagen, dass er am Leben und bereit sei, nach Hause zurückzukehren. ... Noch jetzt, zwölf Monate später, hatte sie diese Gedanken und Gefühle. Sie erwartete immer noch halb eine Nachricht aus dem Krankenhaus... Ferner traf sie heimlich immer noch Vorkehrungen, um ihren Vater bei der Rückkehr empfangen zu können. Das erklärte, warum sie so böse auf ihre Mutter geworden war, als diese die Wohnung, in der die alten Leute zusammengelebt hatten, renoviert hatte und warum sie selbst die Renovierung ihrer eigenen Wohnung immer hinausgeschoben hatte: Sie hielt es für wichtig, dass ihr Vater, wenn er schließlich zurückkehrte, eine vertraute Umgebung vorfände.“ (Ebd., 120f) Dieses Beispiel macht auch deutlich, wie

wichtig es ist, die Phantasien und Vorstellungen in Bezug auf die Toten ins Gespräch zu bringen, damit sie nicht als inneres Geheimnis erstarren, sondern sich im lebendigen dialogischen Prozess verwandeln und verändern können.

- ¹⁹ Friedrich Rückert, in: Ludwig Reiners (Hg.), *Der ewige Brunnen*, München 1982, 286.
- ²⁰ Vgl. *Johannes Mischo*, Methodenprobleme der empirischen Reinkarnationsforschung, in: Kochanek, *Reinkarnation oder Auferstehung*, 134-158; *Eberhard Bauer*, Lässt sich Reinkarnation wissenschaftlich beweisen?, in: Schmidt-Leukel, *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, 152-176. Beide Beiträge sind trotz ihres kritischen Urteils gleichzeitig durchaus von einem positiven Interesse an der Lehre der Reinkarnation bestimmt.
- ²¹ „All dieser Wahnsinn zu Hause“. Interview mit Halle Berry, in: *rtv* Nr.12/2004, 6.
- ²² Vgl. *Donald W. Winnicott*, Übergangsobjekte und Übergangsphänomene, in: ders., *Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1983, 200-319, hier: 315f.
- ²³ Vgl. dazu auch *Hartmut Raguse*, *Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik*, Stuttgart 1994, 187ff.
- ²⁴ Eine besonders eindrucksvolle Vorstellung davon, wie eine solche Inszenierung aussehen kann, gibt die Fallbeschreibung des „unheimlichen Besuchers“ in: *Kurt Lückel*, *Begegnung mit Sterbenden, „Gestaltseelsorge“ in der Begleitung sterbender Menschen*, München 1981, 93-101.
- ²⁵ Die spiritualistische Auffassung eines Zugriffs der Toten auf die Lebenden impliziert hingegen oft die höhere und unabweisbare Autorität der Toten, wenn sie sich den Lebenden zeigen. Vgl. z.B. *Kübler-Ross*, *Über den Tod und das Leben danach*,

38ff, die berichtet, wie die Erscheinung einer Toten sie darauf verpflichtet, die bisherige Arbeit über Tod und Sterben fortzusetzen, die sie eigentlich aufgeben wollte.

- ²⁶ Vgl. dazu *Gutmann*, *Mit den Toten leben*, 160f.
- ²⁷ *WA* 35, 478f.
- ²⁸ Vgl. *Friedemann Merkel*, Art. Bestattung IV. Historisch, in: *TRE*, Bd. 5, 743-749, hier: 748.
- ²⁹ Vgl. *Wolfgang Steck*, *Speculum vitae. Die Bedeutung der Reformation für die Entwicklung eines neuzeitlichen Todesbewusstseins*, in: Hans-Martin Müller/Dietrich Rössler (Hg.), *Reformation und Praktische Theologie*, FS für Werner Jetter, Göttingen 1983, 247-289, hier: 270.
- ³⁰ *Ebd.*, 266.
- ³¹ Insofern ist der Rekurs Gutmanns auf die rituelle Gemeinschaft von Lebenden und Toten im zaristischen Russland, in Mexiko, im alten Israel und im mittelalterlichen Totentanz zwar interessant und anregend. (Vgl. *Gutmann*, *Mit den Toten leben*, 156ff.) Aber er lässt die Frage offen, auf welche Weise denn unter den Bedingungen der Moderne diese Beziehung rituell sinnvoll darstellbar ist, ohne in die Gefahr zu geraten, eine Faktizität der Begegnung zu unterstellen, die ihrer symbolischen Qualität nicht angemessen wäre. Spätestens wenn Gutmann am Schluss des Buches in einer Beerdigungsansprache die Tote direkt anspricht, ohne ein „als ob“ solcher Redeweise kenntlich zu machen, erscheint mir die Gefahr einer konkretistischen Verwechslung der Wirklichkeiten gegeben zu sein. (Vgl. *ebd.*, 224.)
- ³² Vgl. *Petra Zimmermann*, *Der Gottesdienst am Totensonntag*, in: *PTh* 88 (1999), 452-467.
- ³³ Vgl. *Gutmann*, *Mit den Toten leben*, 214.
- ³⁴ *Peter Sloterdijk*, *Sphären 2*, Frankfurt a.M. 1998, 170.

Angelika Koller, München / Michael Utsch

Psychotherapie des Bewusstseins

Ein Kongress der Akademie Heiligenfeld

Anfang Juni 2005 veranstaltete die in Bad Kissingen ansässige „Akademie Heiligenfeld“ ebendort zum dritten Mal einen Kongress, diesmal über „Psychotherapie des Bewusstseins – Spirituelle und transpersonale Dimensionen der Psychotherapie“. Die Veranstalter wollten erneut das breite Spektrum der Transpersonalen Psychologie und Psychotherapie (TP) darstellen und deren Vertreter miteinander ins Gespräch bringen. Die zwanzig Vorträge hielten meist Psychologen und Psychotherapeuten (*Bosch, Brunnhuber, Büntig, Emrich, Dorothea und Joachim Galuska, Peciccia, Peseschkian, van Quekelberghe, Riedel, Bettina Schroeter, Michael Schröter-Kunhardt, Gabrielle St. Clair, Stauss, Walach, Walch*), aber auch andere kamen zu Wort, wie *Andrew Cohen* (Herausgeber der Zeitschrift „What Is Enlightenment?“), der Kommunikationswissenschaftler *Eurich*, der Sozialwissenschaftler *Orlinsky* und der Physiker und Parapsychologe *von Lucadou*. Darüber hinaus wurden vierzig Nachmittagsseminare mit Workshopcharakter angeboten. Bereits während des Kongresses waren zahlreiche Vorträge auf Kassette, CD, DVD oder Video erhältlich. Im Herbst sollen wichtige Beiträge in Buchform erscheinen.

Neben knapp 800 angemeldeten Besuchern versammelten sich noch gut 200 Tagesgäste. Im Publikum fanden sich Mediziner, Therapeuten, Lehrer oder Pa-

tienten, die von ihren Therapeuten auf den Kongress geschickt worden waren oder die dort einem bestimmten Therapeuten begegnen wollten. Ein hoher Anteil jüngerer Leute fiel auf.

In vielen Veranstaltungen wurde der „Szientismus“ beklagt und Alternativen eingefordert. Bereits im Eröffnungsvortrag berührte *Joachim Galuska*, der Direktor des expandierenden Heiligenfeld-Projektes, die Problematik einer wissenschaftlichen Psychologie, die nur vom psychischen Apparat ausgehe und die Seele als irrational und unpräzise abtue. Er forderte Methodenvielfalt und einen Perspektivenwechsel, wie ihn *Ken Wilber* – eines der Vorbilder der TP – mit seinen integralen Ansätzen versuche. Auch müssten Philosophie, Religion, Ethnomedizin, Kunst und Poesie in Psychotherapie und Wissenschaft berücksichtigt werden, um dem vieldimensionalen Wesen des Menschen gerecht werden zu können.

Der renommierte Psychotherapieforscher *David Orlinsky* von der Universität in Chicago bedauerte, dass „die meisten naturalistischen oder wissenschaftlich-klinischen Theorien“ die spirituelle Dimension vernachlässigten. Sein Vortrag „Die Spiritualität von Psychotherapeuten“ informierte über eine Umfrage unter 2000 Praktikern in den USA, Kanada, Großbritannien und Neuseeland: 20 Prozent der Therapeuten vertraten eine „säkulare Moralität“, 9 Prozent eine „traditionelle Reli-

giosität“, 51 Prozent eine „persönliche Spiritualität“ und 20 Prozent eine „spirituelle Religiosität“. Mit *Max Weber* verwies er auf die gesellschaftliche Bedeutung kreativer Menschen, Propheten und Charismatiker und die deutliche Verschiebung von institutioneller Religiosität hin zu individueller Spiritualität.

Ergänzt wurde Orlinsky durch aktuelle empirische Befunde des Freiburgers *Harald Walach*, der über „Spiritualität in Wissenschaft und Psychotherapie“ referierte. Mit dem Hinweis, 93 Prozent der Mitglieder der amerikanischen National Academic Society glaubten nicht an Gott, unter den 7 Prozent Gläubigen fänden sich überwiegend Mathematiker und Physiker, jedoch kaum Psychologen, illustrierte Walach eine Zwei-Kulturen-These. Der „rationalen Wissenschaft“, die oft als Ersatzreligion fungiere, stellte er die „religiöse Kultur“ gegenüber, die transrational und inneren Erfahrungen verpflichtet sei. Diese laufe Gefahr, lediglich eine „Krücke für Unsichere“ zu werden. Walach hoffte mit Skepsis auf eine „Überbrückung der Spaltung“, die mehr umfasse als eine „Gegenkultur“ (wie man sie gerade in den Heiligenfelder Institutionen erfahren kann). Als Lichtstreifen am Horizont erschienen ihm neuere Ansätze wie die Aufmerksamkeit für Achtsamkeitsschulungen, aber auch die Resultate einer Umfrage unter 900 Therapeuten, von denen 38 Prozent der Spiritualität eine große Bedeutung beimaßen, 37 Prozent eigene spirituelle Erfahrungen angaben und 10 Prozent mit der Hälfte ihrer Patienten über Spirituelles sprachen. Andererseits verwies Walach auf die Dominanz der religiösen globalen Großmächte „Hollywood und Ökonomie“.

Mit Beispielen aus seiner langjährigen therapeutischen Praxis veranschaulichte *Konrad Stauss* in seinem Vortrag die Notwendigkeit, Spiritualität in die thera-

peutische Praxis zu integrieren. Der Begründer und ehemalige Leiter der Klinik in Bad Grönenbach verwies auf eine Depressionsstudie, wonach persönlicher Glaube und positive Spiritualität am besten vor einem Rückfall in falsche Denkmuster schützen. Es sei heute eine wichtige Aufgabe der Therapie, die spirituellen Ressourcen eines Patienten zu entdecken und zu fördern. Psychische Störungen können zum „Herzblut des Lebens“ werden, wenn verstanden werde, dass sich darin transpersonale Grundbedürfnisse wie Bezogenheit zum Absoluten oder Suche nach Sinn artikulierten. Ein transpersonaler Therapeut könne aber nur ein Fenster öffnen und müsse sich davor hüten, diese Sehnsucht mit religiösen Inhalten zu füllen. Die Psychologie dürfe keine metaphysischen Dogmen verbreiten. Nur die Theologie wisse, wohin sich der Mensch transzendiere.

Der Dortmunder *Claus Eurich*, Professor am Institut für Journalistik, bezichtigte im Referat „Mystik und Erkenntnis“ den Szientismus, andere Entwicklungen zu blockieren. Er plädierte für den Fortschritt der Erkenntnis mit anderen Mitteln als dem rationalen Denken: Unverzichtbar seien die Schulung im sinnlichen Zugang, in Empathie, mystischer Kontemplation, „heiliger Weisheit“, schweigender „Resonanz der Seele mit der Weltseele“ und die Integration von Liebe, Ästhetik oder Trauer.

Die Forderung nach Alternativen wurde in mannigfaltige Anregungen zur Selbstreflexion und Besinnung umgesetzt:

- Die Kongressleitung verteilte anfangs bunte Blätter, auf die jeder Antworten auf die Fragen „Welches Anliegen habe ich? Was wünsche ich dem Kongress? Welche Botschaft soll von diesem Kongress ausgehen?“ schreiben sollte. Diese Blätter wurden im Foyer wie tibetische Gebetsfächer ausgehängt.

- Joachim Galuska interpretierte Rainer Maria Rilkes Gedicht „Siehe, ich wusste, es sind / solche, die nie den gemeinsamen Gang / lernten ...“ im Sinne einer positiven Unangepasstheit, Bereitschaft zur Rebellion und „Liebe zum Leben“ in der TP. Es gab täglich weitere Rilke-Rezitationen als spirituelle Impulse für das Publikum.
- Die Besucher hatten jeden Morgen die Möglichkeit, im „Raum der Stille“ unter Anleitung zu meditieren – was tagsüber eine oft fröhliche Wissenschaft und abends Konzerte und Tanz ergänzten.

Eine der Meditationen leitete *Andrew Cohen*. Da er zudem den ersten Plenumsvortrag hielt („Evolutionäre Erleuchtung – Spiritualität im 21. Jahrhundert“) und sich für sein Seminar 130 Personen eingetragen hatten, avancierte er zu einer der Hauptfiguren des Kongresses. Galuska wies darauf hin, dass die Akademie Heiligenfeld gefragt worden sei, warum man den wegen seiner Guru-Methoden umstrittenen Amerikaner (vgl. MD 1/2005, 12ff) eingeladen habe. Er sprach von „Anfeindungen gegen Cohen“ und stellte sich demonstrativ hinter diesen.

Cohen bezeichnete seine Generation als „Babyboomer“. Wohlstand, Bildung und Freiheit machten sie zur glücklichsten der Geschichte. Sie bestünde bei näherem Hinsehen aber aus unglücklichen, genussunfähigen Egozentrikern, denen wegen ihrer „Individuation“ das Bewusstsein für größere Kontexte abgehe. Individualismus und Narzissmus sind dabei, so scheint es, für Cohen identisch. Psychotherapie deklassierte er als unzulängliche Selbstsuche. Er forderte mit Wilber die Entwicklung des „sensitiven Selbst“. Wer heute eine adäquate Erleuchtung erreiche, verlange nicht, dass sich Gott zu jedem persönlich in Beziehung setze (Cohen: „God would be very busy ...“). Außerdem habe

man festgestellt, da oben sei niemand, außer den Satelliten. Der heutige Mensch habe göttliche Macht zum Erschaffen wie zum Zerstören, könne aber nicht mit ihr umgehen, weil ihm die Moral fehle. Cohen schloss optimistisch, der nächste Evolutionsschritt werde über das Ego hinaus zu einem trans-individuellen ethischen Kontext führen. Gott sei aus dem Himmel gefallen und offenbare sich bei einigen Menschen aus dem wahren Selbst. Gott könne sich ohne den Menschen nicht erkennen, nur im erwachenden Menschen werde die Schöpfungsenergie sich ihrer selbst bewusst: „Warum bin ich hier: das Universum zu kreieren. Ich bin die Energie, die das All erschuf.“ Cohen sprach Englisch. Sein Vortrag litt unter Mikrofon- und Übersetzungsproblemen. (Insgesamt muss man der Kongressleitung für die logistische Perfektion jedoch danken.) Cohens Veranstaltungen polarisierten die Zuhörer. Es regte sich ebenso Beifall wie Widerspruch gegen diverse Pauschalurteile.

Insbesondere *Ingrid Riedel* ging in ihrem Referat zur „Spiritualität C. G. Jungs“ kritisch auf Cohens „leeren Himmel“ ein und rehabilitierte den Begriff der Individuation im Sinne Jungs. Ihre profunde, anregende Darstellung machte zum Abschluss bewusst, an welche großen Traditionen und Persönlichkeiten die Transpersonale Psychologie anknüpfen könnte.

Die große inhaltliche Spannweite war ein Hauptmerkmal des Kongresses, die sich auch in dem sehr durchmischten Publikum widerspiegelte. Neben hochesoterischen Spekulationen standen differenzierte Überlegungen, wie die spirituelle Dimension behutsam und verantwortlich in Beratung und Therapie integriert werden kann. Welche „Fraktion“ sich auf längere Sicht durchsetzen wird, erscheint derzeit offen.

Breiten Raum ließ der Kongress den Praktikern der TP, angefangen mit Galuskas Vortrag. Der Ärztliche Leiter der Heiligenfelder Kliniken nannte zwei Wirkrichtungen der TP: Im Unbekannten nach dem Heilungskonzept zu suchen, sowie etwas völlig Neues zu entwickeln. Dabei solle der Therapeut nichts forcieren, das Leid des Einzelnen jedoch nicht nur persönlich nehmen, sondern als Teil seines Menschseins akzeptieren. Die Pflege des Bewusstseins verlange jedoch mehr als Psychohygiene. Pflege meine auch Ästhetik, Caring, Trösten, Anregungen geben, den Einbezug Gottes und des Mysteriums.

Ein Beispiel für transpersonale Praxis lieferte *Nossrat Peseschkian* (Wiesbaden) mit seiner „Positiven Psychotherapie“, die auf „transkulturelle Bewusstseinsweiterung“ setzt, auf den Vergleich von Orient und Okzident. Erwähnt sei auch der italienische Psychiater *Maurizio Peciccia*. Er veranschaulichte die „Psychotherapie von religiösem Wahn“, bei der er gänzlich verstümmten Patienten das Angebot nonverbaler Kommunikation mache. So lässt er den Patienten etwas malen und malt ein Antwortbild. *Peciccia* machte deutlich, was eine intensive religiöse Erfahrung vom religiösen Wahn unterscheidet. Zwar ähnelten sich beide im Drang, das Ich zu annullieren, doch gebe der Psychotiker das Ich nicht vollständig auf, erlebe deshalb auch keine Wiedergeburt, sondern Spaltung, Zwang, Isolation, Ohnmacht und Hass. Beim Mystiker erfolge hingegen eine befreiende Symbiose mit dem absoluten Objekt. *Peciccia* holt den Patienten dort ab, wo sich dieser befindet, ob bei der Jungfrau Maria oder bei UFO-Göttern. Der Patient wird angeleitet, sich seiner eigenen Spiritualität bewusst zu werden, muss nicht die des Therapeuten imitieren.

Workshops, die direkte Erfahrungen mit der Praxis und persönlichen Gewinn ver-

ließen, schienen dem Publikum wohl besonders attraktiv. Viel besuchte Seminare waren u.a.: *St. Clair/Plesse*: Eros, Präsenz und das Eine, *Cohen*: Evolutionäre Erleuchtung, *Kesper-Grossmann*: Die heilende Kraft der Achtsamkeit, *Christian Meyer*: Spirituelle Therapie und das Aufwachen und *Dorothea Galuska*: Visionen erden.

Anna Gammas Jerusalem-Workshop stellte das Engagement des Schweizer Lasalle-Instituts für eine gemeinsame Verwaltung der Stadt durch Israelis und Palästinenser vor, doch griff in Bad Kissingen die Jerusalem-Symbolik nicht. Durch kollektive Gebete sollte ein „Feld“ bzw. „Lichtkreis“ gebildet werden. Das Ritual bewegte sich zwischen *Sheldrake* und Gebetsmagie unter Anrufung der Gottesmutter als „kosmische Maria“, des Erzengels Michael und zahlreicher Gestalten aus Judentum, Christentum und Islam. Die verwendeten Texte waren z.T. von großem Pathos. Der Workshop mutierte zwischenzeitlich aufgrund der niedrigen Gästezahl zum Ort der Problemverarbeitung von Personen mit politisch belasteten Familienangehörigen aus der NS-Zeit.

Einer Tendenz der im Kongress präsenten TP entsprach offensichtlich das Seminar von *Lama Drima Öser* und *Elisabeth Reisch*. Sie boten „Politik und Meditation“ unter dem Aspekt der politischen Dimension des Nichts-Tuns an, wobei weniger die Wu-wei-Idee der Taoisten eine Rolle spielte als schlichte buddhistische Meditation.

Typisch für die Kritik an einer dogmatisierten Religion war die Darstellung christlicher Gottesvorstellungen durch den Theologen *Ludwig Frambach*. Der „alte Mann mit dem Bart“ aus dem Schulbuch habe ausgespielt, ebenso das patriarchalische Gottesbild. Er zitierte Bonhoeffers „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht!“ und schlug transkulturell den Bo-

gen zum „Nichts“ des Buddhismus, das der Zenmeister Hisamatsu „Der Nichts“ nenne, der auch „die Fülle“ sei.

Gibt es eine durchgängige Haltung der Transpersonellen Psychologie zum Christentum? Beim Kongress wollte man „die“ Religionen integrieren. Das klingt vielversprechend, bleibt aber notgedrungen oberflächlich, wenn man die einzelnen Religionen nicht gründlich nach ihren

spezifischen Elementen befragt und danach, was sie heutigen Zeitgenossen zu geben vermögen. Zen-Meisterin *Anna Gamma*, der Christliches nicht fern ist, formulierte immerhin eine „interreligiöse Leitlinie“: „Wir lassen die Unterschiede zu und feiern sie!“ Dazu sollte man jede Religion allerdings gut genug kennen und vermeiden, bestehende Klischees fortzuschreiben.

Literatur

Transpersonale Psychologie und Psychotherapie, Heft 1/2005 (Jubiläumsband „Transpersonale Orientierung: Aktuelle Trends und Schwerpunkte“ mit Beiträgen von W. Belchner, M. v. Brück, S. Graf, E. Zundel u.a.)

M. Utsch, J. Fischer (Hg.), *Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube*, Münster 2003
H. Walach, *Spiritualität als Ressource*, in: S. Ehm / M. Utsch (Hg.), *Kann Glauben gesund machen?* EZW-Texte 181, Berlin, 2005, 17-40

Christian Ruch, Zürich

Der Vatikan und Vassula

Neue Nuancen in der Bewertung des Privatoffenbarungswerkes „Das wahre Leben in Gott“

Immer wieder sieht sich die römisch-katholische Kirche veranlasst, zu so genannten „Privatoffenbarungen“ Stellung zu nehmen, die einen nicht unerheblichen Teil der Gläubigen anzusprechen scheinen. Im Gegensatz zu den protestantischen Kirchen gesteht der Katholizismus zu, dass sich Gott, Jesus oder Maria auch heute noch auf direktem Wege, d.h. in Form von schriftlichen oder mündlichen Kundgaben mitteilen können. Der Begriff „Privatoffenbarung“ weist jedoch schon darauf hin, dass die römisch-katholische Kirche den Inhalt solcher Offenbarungen nicht als allgemein verbind-

liches Glaubensgut betrachtet, und dies gilt selbst für kirchlich anerkannte Botschaften wie jene von Fatima und Lourdes. Ohnehin ist die Kirche mit der Anerkennung von „Privatoffenbarungen“ sehr zurückhaltend, wenn nicht sogar tendenziell eher ablehnend.

Zu den schon seit einiger Zeit besonders populären Privatoffenbarungsmedien gehört die Griechin Vassula Ryden (*1942). Nach einem laut eigenen Angaben „mondänen“ Leben als professionelle Tennisspielerin erfuhr die Ehefrau und Mutter zweier Söhne 1985 durch einen Engel namens Daniel ihr Bekehrungserlebnis, das sie von nun an

Gottes Stimme hören und das Gehörte niederschreiben ließ. Diese Kundgaben werden unter dem Titel „Das wahre Leben in Gott“ veröffentlicht und sind mittlerweile in 40 Sprachen übersetzt worden.

Der große Anklang, den die Kundgaben Frau Rydens auch und vor allem unter Katholiken finden, führte dazu, dass sich auch die vatikanische Glaubenskongregation mit ihnen befasste. In einer so genannten „Notifikation“ kam sie im Oktober 1995 zu dem Schluss, dass die Botschaften Vassula Rydens „im Licht der katholischen Lehre als negativ betrachtet werden müssen. Abgesehen davon, dass der verdächtige Charakter der Art und Weise, mit der diese angeblichen Offenbarungen geschehen, im Auge zu halten ist, ist es geboten, auch einige in ihnen enthaltene doktrinäre Irrtümer hervorzuheben. Unter anderem wird in zweideutiger Ausdrucksweise von den Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit gesprochen. Das geht so weit, dass die kennzeichnenden Namen und Funktionen der göttlichen Personen verwechselt werden. In diesen angeblichen Offenbarungen wird eine drohende Periode der Vorherrschaft des Antichristen innerhalb der Kirche angekündigt. In chiliastischer Weise wird ein entscheidendes und glorreiches Eingreifen Gottes prophezeit, der im Begriff sei, auf Erden noch vor der endgültigen Ankunft Christi ein Zeitalter des Friedens und des allgemeinen Wohlergehens zu errichten. Im Übrigen wird in nächster Zukunft eine Kirche erwartet, die eine Art pan-christlicher Gemeinschaft wäre im Gegensatz zur katholischen Lehre. Die Tatsache, dass in den späteren Schriften der Ryden die oben genannten Irrtümer nicht mehr erscheinen, ist ein Zeichen dafür, dass es sich bei den angeblichen ‚himmlischen Botschaften‘ nur um die Frucht privater Meditationen handelt.

Im Übrigen ruft Frau Ryden, die gewöhnlich an den Sakramenten der katholischen Kirche teilnimmt, obschon sie griechisch-orthodox ist, mancherorts in katholischer Umgebung nicht wenig Verwunderung hervor. Sie scheint sich über jede kirchliche Jurisdiktion und jede kirchenrechtliche Regelung zu stellen und verursacht faktisch eine ökumenische Unordnung, die bei nicht wenigen Autoritäten, Geistlichen und Gläubigen ihrer eigenen Kirche Missfallen hervorruft, da sie sich außerhalb der Disziplin dieser Kirche stellt. In Anbetracht dessen, dass, trotz einiger positiver Aspekte, die Aktivitäten von Vassula Ryden sich negativ auswirken, ersucht diese Kongregation, dass die Bischöfe einschreiten, ihre Gläubigen angemessen informieren und in ihren Diözesen keine Ausbreitung der Rydenschen Ideen gestatten. Sie fordert schließlich alle Gläubigen auf, die Schriften und die Interventionen von Frau Vassula Ryden nicht als übernatürlich zu betrachten und den Glauben, den der Herr der Kirche anvertraut hat, rein zu bewahren.“¹

Da sich Vassula Ryden und ihre Anhänger immer als besonders kirchentreu eingestuft haben, war die Enttäuschung über das harsche Urteil aus Rom verständlicherweise sehr groß, und Frau Ryden zeigte sich konsequenterweise nicht bereit, die Angelegenheit damit einfach auf sich beruhen zu lassen. Im Juli 2000 wandte sie sich an Kardinal Ratzinger und erreichte, dass sich die Glaubenskongregation nochmals mit ihren Offenbarungen beschäftigte und deshalb Frau Ryden im April 2002 aufforderte, zu den strittigen Punkten klärend Stellung zu nehmen. Der Vatikan bat insbesondere um Ausführungen zum Charakter ihrer Offenbarungen, ihrer Sicht des Papsttums und der christlichen Einheit, den Aussagen zur Trinität, Protologie und Eschatologie sowie zu den

organisatorischen Strukturen ihrer Anhängerschaft.² Vassula Ryden antwortete in einem sehr ausführlichen Schreiben zwei Monate später (26. Juni 2002). Es ist insofern sehr aufschlussreich, als es nicht nur Einblicke in den Offenbarungsvorgang als solchen und die Aktivitäten der Bewegung „Wahres Leben in Gott“ gewährt, sondern ganz offensichtlich unter Mitwirkung eines oder mehrerer versierter katholischer Theologen abgefasst wurde.

Auf die Frage nach dem Charakter ihrer Kundgaben, antwortete Frau Ryden ganz im Sinne des römisch-katholischen Privatoffenbarungsverständnisses, dass sie nichts neues, über die Bibel Hinausgehendes verkünde: „Ich erwarte nicht von den Lesern vom WLIG [Wahren Leben in Gott], dass sie die Botschaften für wichtiger halten als die Heilige Schrift...“ Ihr Werk füge „dem Glaubensgut nichts hinzu“.³ Sie empfangen „diese Mitteilungen ... auf zwei Arten. ... 1. Durch das Aufkommen innerer Worte, d.h. Einsprechungen. Die Worte, die ich vernehme, sind wesenhaft und viel deutlicher, als wenn ich sie über die Ohren hören würde“, 2. „durch ein Licht des Verständnisses in meinem Verstand, ohne irgendein gesprochenes Wort. Es ist, wie wenn Gott Seinen Gedanken in meinen überträgt. ... Später wurde mir hier in Rom gesagt, dass die heilige Birgitta von Schweden ihre Botschaften auf ähnliche Weise niederschrieb.“⁴

Auf die Frage nach ihrer Stellung zum Papsttum antwortete sie: „Mein Ruf ist es, die Bedeutung des Papstes zu bekräftigen und seinen Stuhl gegen all jene zu verteidigen, die dazu neigen, ihm nicht zu gehorchen und sich gegen ihn aufzulehnen, und zugleich soll ich die Errichtung und Stärkung der inneren Struktur der Einheit anregen. ... Die Mehrheit von uns ist dieser Trennung [in verschiedene Konfessionen] überdrüssig, weil sie nicht

dem Gesetz der Liebe unseres Herrn entspricht.“⁵ Sie selbst sei zwar griechisch-orthodox und „ihrer Kirche voll verpflichtet“, dennoch sehe sie sich als berechtigt an, die römisch-katholische Eucharistie zu empfangen, wie dies durch das Dekret „*Orientalium Ecclesiarum*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ermöglicht werde.⁶

Zu ihrem Trinitätsverständnis führte Frau Ryden aus: „Von Anfang an habe ich nie den Vater, den Sohn und den heiligen Geist miteinander vermischt. ... Wenn ich Jesus an einer Stelle ‚Vater‘ nannte, dann aufgrund der väterlichen Art, in der Er zu mir sprach. ... Manchmal ist es Gott Vater, der spricht, und jedem Leser, der die Heilige Schrift kennt, ist klar, dass es tatsächlich der Vater ist, der spricht, da Er Worte gebraucht wie ‚Mein Sohn Jesus‘ usw. Dann kann es vorkommen, dass mich später am gleichen Tag Christus ruft, die Botschaft fortzusetzen, und Er spricht.“⁷ Was die Protologie betrifft, grenzt sich Vassula Ryden scharf von der Reinkarnation und dem New Age-Gedanken ab, die Jesus in einer Kundgabe an sie als „Lehren Satans“ bezeichnet habe. Und wenn in den Kundgaben Ausdrücke wie „Neuer Himmel“, „Neue Erde“ oder „Zweites Pfingsten“ fielen, so seien diese nicht eschatologisch, sondern „metaphorisch zu verstehen“.⁸

Zum Schluss kommt Frau Ryden auf die Organisation ihrer Anhänger zu sprechen: „Das Wahre Leben in Gott ist keine Bewegung, noch hat es eine Geschäftsstelle.“ Es gebe in mittlerweile 60 Ländern Gebetsgruppen, außerdem existieren in mehreren Staaten unter dem Namen „Beth Myriam“ auf Spendenbasis finanzierte Einrichtungen für Bedürftige wie etwa Waisenhäuser.⁹ „Wenn es in manchen Ländern Vereine vom ‚Wahren Leben in Gott‘ gibt, dann lediglich aufgrund rechtlicher Umstände im Zusam-

menhang mit der Förderung der Evangelisation und dem Druck der Bücher. ... Doch ich dachte nie daran, eine Bewegung zu gründen.“¹⁰ Offenbar gelang es Frau Ryden, mit ihrer theologisch sehr fundierten Stellungnahme die Verantwortlichen im Vatikan dazu zu bewegen, von ihrer ablehnenden Haltung abzurücken; jedenfalls versandte Kardinal Ratzinger am 10. Juli 2004 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Frankreich, der Schweiz, Uruguay, den Philippinen und Kanada ein Schreiben, in dem Vassula Rydens Erläuterungen als „hilfreiche Darstellungen“ bezeichnet wurden. Hatte die Notifikation von 1995 die Bischöfe noch dazu aufgefordert, gegen die Aktivitäten der Anhänger des „Wahren Lebens in Gott“ Stellung zu beziehen und einzuschreiten, hieß es nun: „Was die Teilnahme an den von Frau Ryden organisierten ökumenischen Gebetsgruppen betrifft, so sollten die katholischen Gläubigen dazu angehalten werden, den Anordnungen der Diözesanbischöfe Folge zu leisten“¹¹ – wobei nicht näher ausgeführt wurde, wie diese Anordnungen auszusehen haben, es also offenbar nun den Bischöfen frei-

gestellt ist, welche Position sie Vassula Ryden gegenüber beziehen. Es versteht sich von selbst, dass der Kurswechsel des Vatikans propagandistische Verwertung findet, und dies nicht nur seitens klerikaler Vassula Ryden-Anhänger¹², unter denen sich auch hochrangige Würdenträger wie der philippinische Erzbischof Ramon C. Arguelles befinden. Offenbar trifft Frau Ryden, der von eher liberaler Seite vorgeworfen werde, sie sei „katholischer als die Katholiken“¹³ mit ihren kirchenpolitisch wie theologisch absolut „romtreuen“ Aussagen auch auf den Führungsebenen der römisch-katholischen Kirche zunehmend auf Interesse und Zustimmung. Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie trotz der wohlwollenderen Haltung der Glaubenskongregation natürlich nach wie vor sehr weit von einer kirchlichen Anerkennung der Kundgaben entfernt ist, die ohnehin erst nach Frau Rydens Tod bzw. einem Ende ihrer Privatoffenbarungen erfolgen könnte. Insofern ist auch die neue Tonlage alles andere als eine Einverständniserklärung des Vatikans, auch wenn sie von Rydens Anhängern zukünftig sicher als eine solche dargestellt werden dürfte.

Anmerkungen

¹ Text der Notifikation in *L'Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe), 44/1995, 4.

² Siehe dazu die Dokumentsammlung „Wahres Leben in Gott – Klärungen mit der Kongregation der Glaubenslehre“, o.O. 2004, 16f.

³ Ebd., 19f.

⁴ Ebd., 21f.

⁵ Ebd., 28.

⁶ Ebd., 30.

⁷ Ebd., 33f.

⁸ Ebd., 36f.

⁹ Ebd., 39ff.

¹⁰ Ebd., 42.

¹¹ Ebd., 11.

¹² Siehe z.B. <http://www.tlig.org/cdf3.html>.

¹³ Dokumentsammlung „Wahres Leben in Gott – Klärungen mit der Kongregation der Glaubenslehre“, 25.

INFORMATIONEN

KI-BEWEGUNGEN

Feng Shui kommt zu akademischen Ehren.

(Letzter Bericht: 2/2005, 52ff) Feng Shui, chinesisch „Wind“ und „Wasser“, die alte chinesische Lehre, ein Gebäude, eine Landschaft oder eine stadträumliche Situation in Einklang mit den traditionellen Vorstellungen des Taoismus „richtig“ zu gestalten, ist seit Anfang der 90er Jahre auch in Europa populär. So gehören Feng Shui-Kurse längst zum Repertoire von Volkshochschulen und eine stattliche Anzahl von Feng Shui-Beratern bieten ihre Dienste bei Fragen der Einrichtung von Wohn-, Geschäfts- oder Büroräumen, bei der Anlage von Garten- oder Parkanlagen und bei der Gestaltung von Gebäuden oder kompletten Siedlungsprojekten an. Neu ist hingegen, was ab Oktober 2005 an der Donau-Universität Krems (Niederösterreich) auf dem Lehrplan steht. Dort startet nämlich im Fachbereich Umwelt- und Medizinische Wissenschaften am Zentrum für Management und Qualität im Gesundheitswesen der erste und bisher einzige Universitätslehrgang für „LO (Lebensraumoptimierung)-Feng Shui (ULLO)“ im deutschsprachigen Raum.

Die 1994 gegründete Donau-Universität Krems ist spezialisiert auf universitäre Weiterbildung und bietet im Wintersemester 05/06 111 Universitätslehrgänge an.

Der „LO-Feng Shui“-Lehrgang, dessen Voraussetzungen zur Zulassung die Hochschulreife oder mehrjährige Berufserfahrung in raumgestaltenden Berufssparten sind, wendet sich an „Architekten, Baubiologen, Innenarchitekten, Gärtner, Dekorateure, Tischler, Floristen, aber auch Ärzte, Masseure, Therapeuten und jene Berufsgruppen, die sich mit der Gesundheit des Menschen beschäftigen und die sich auf

eine berufsbegleitende bzw. hauptberufliche Ausübung vorbereiten wollen.“¹

Bemerkenswert sind die Lehrgangsziele: „Die AbsolventInnen erlernen mit ihren 5 Sinnen Situationen zu erkennen und daraus Schlüsse zu ziehen. ... Ein weiterer Vorteil dieser Ausbildung ist die tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich, so kann sich jeder Student sein sicheres Umfeld aufbauen, um von dort aus erfolgreich zu sein.“² Die Initiatoren sehen in der „ursprünglichen Wissenschaft Feng Shui eine neutrale Betrachtung und Befundungsmöglichkeit für Zustände auch in der heutigen Zeit“.³

Der ganze Lehrgang wird über 3 Semester geführt und umfasst 450 Unterrichtseinheiten oder 60 ECTS Punkte (European Credits Transfer System) und schließt mit dem vom österreichischen Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur genehmigten Titel „Akademischer Experte LO- Feng Shui“ ab.

Der Lehrplan umfasst neben Veranstaltungen zu „klassischen“ Feng Shui-Inhalten wie den 5 Elementen, Baqua, Trigramme oder Kompasslehre, naturwissenschaftliche Fächer wie Meteorologie, Bioklimatologie oder Theoretische Physik.

Mit diesem Lehrgang, der nach Eigenbeschreibung der Universität die „AbsolventInnen bei der Planung und Errichtung öffentlicher Gebäude wie Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser qualifiziert“, haben die Universität und Lehrgangsverantwortlichen ihr Reichtumseck gut bestellt. Schließlich kostet dieser Lehrgang stattliche 7485 Euro.

¹ Universitätslehrgang LO-feng shui (ULLO) mit der Vertiefung Lebensraumoptimierung, Lehrgangsinformation, 2 (Stand Mai 2005) www.donauuni.ac.at/imperia/md/content/studium/umwelt_medizin/zqsg/lo-fengshui/info_1.pdf.

² Ebd., 3.

³ Ebd.

Stefan Lorger-Rauwolf, Wien

Internet-Lexikon der Paranormologie.

Seit kurzem sind die ersten Artikel des „Lexikons der Paranormologie“ im Internet unter der Adresse <http://info.uibk.ac.at/c/cb/cb26/lexikon/> lesbar. Der verantwortliche Autor, Direktor des *Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft* (IGW) in Innsbruck, Prof. DDr. P. Andreas Resch (Jg. 1934), hat den Begriff „Paranormologie“ im Jahr 1969 als neutrale Bezeichnung für die „Wissenschaft der paranormalen Phänomene“ eingeführt. Mit dem Begriff Paranormologie möchte er die Erforschung auf den Gesamtbereich der Grenzgebiete der Wissenschaften ausdehnen. Reschs *Lexikon der Paranormologie* hat zum Ziel, diesen Gesamtbereich soweit wie möglich begrifflich abzuklären, „angefangen von den Grenzgebieten der Physik über jene der Biologie, Medizin, Psychologie, Geschichte und Religionswissenschaft bis hin zu Volks- und Völkerkunde, Mythologie und Mystik, verbunden mit Informationen über einschlägige Personen, Institutionen, Gemeinschaften und Praktiken“.

Die einzelnen Artikel weisen folgende Struktur auf: Begriff – Definition – Geschichte – Aktuelle Bedeutung – Literatur. Wie Resch mitteilt, sind die Vorarbeiten hierzu weitgehend abgeschlossen. Bislang sind nur die Artikel von A bis Ataxe online zugänglich.

Das Internet-Lexikon soll kontinuierlich erweitert werden. Geplant ist auch eine Druckausgabe. Resch schreibt hierzu: „Da die Arbeit im Bemühen um Vollständigkeit mehrere Bände umfassen wird, sollen hier über das Internet schon jetzt die erstellten Begriffe angezeigt werden, um vor einer endgültigen Fassung ergänzende Anregungen aufzugreifen und fehlende Begriffe einzufügen.“

Matthias Pöhlmann

Auf dem Weg zur ersten „humanistischen Schule“ in Deutschland.

(Letzter Bericht: 10/2005, 388) Im Frühjahr 2004 beantragte der Humanistische Verband Nürnberg (HVD-Nürnberg) die Genehmigung zur Einrichtung einer Ersatzschule (Grundschule) in Fürth. Dieser Antrag wurde Ende Dezember 2004 abschlägig beschieden. Begründet wurde die Entscheidung u.a. damit, dass kein „besonderes pädagogisches Interesse“ an einer solchen Schule bestünde. In einer Presseinformation vom Sommer 2005 äußerte der HVD-Bundesverband den Verdacht, dass die mittelfränkische Regierung das Projekt aus weltanschaulichen Gründen zu vereiteln versucht. Zu dieser Ansicht war der HVD-Nürnberg nach Kenntnisnahme der Akten gelangt: „Bei der unlängst erfolgten Akteneinsicht zeigte sich, dass wahrscheinlich ganz andere als pädagogische Gründe bei dieser Entscheidung eine Rolle gespielt haben. Vielmehr wurde die Eignung des HVD als Schulträger aus religiösen Gründen heraus bezweifelt. Diese, intern umfangreich vorgetragenen Überlegungen der Regierung von Mittelfranken wurden uns gegenüber freilich nie thematisiert, sondern verborgen gehalten. Als weltlich-humanistische Vereinigung nicht-religiöser Menschen sei unsere Eignung als Schulträger in Bayern sehr zu bezweifeln, heißt es dort. Auch wurde unterstellt, dass der HVD-Nürnberg nicht in der Lage sei, Religionsunterricht an seiner Schule anzubieten, obwohl der HVD-Nürnberg dies ausdrücklich erklärt hat. Weiterhin wurde ohne jede Grundlage unterstellt, der HVD-Nürnberg betreibe mit seinem Antrag in Wirklichkeit die Gründung einer so genannten ‚Weltanschauungsschule‘ (in Analogie zu den christlichen Bekenntnisschulen). Grundsätzlich wurde der Artikel

131 der Bayerischen Verfassung gegen den HVD-Nürnberg geltend gemacht, nach dem das ‚oberste Erziehungsziel‘ an bayerischen Schulen die ‚Ehrfurcht vor Gott‘ zu sein habe. Nachdem der HVD-Nürnberg als Verband dieses Ziel nicht teilt, komme er schon aus grundsätzlichen Erwägungen heraus nicht als Schulträger in Frage.“

Gegen die Ablehnung hat der HVD-Nürnberg Klage erhoben. Man sieht hier einen Verstoß gegen das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und die Charta der Grundrechte der Europäischen Union. Der HVD-Nürnberg hofft, dass die Richter „die Regierung in (die) Schranken verweisen“ werden. Der HVD-Geschäftsführer erklärte dazu: „Es wird Zeit, dass endlich der Weg freigemacht wird für unser modernes, zukunftsgerichtetes und kindgerechtes Reformprojekt. Wir sind jetzt von der Regierung und ihrem vordemokratischen Glaubenskämpfertum lange genug behindert worden.“

Der Schule soll ein modernes, reformpädagogisches Konzept zugrunde gelegt werden, zu dessen Besonderheiten gehört u.a. die Mitarbeit einer Sozialpädagogin als zweiter Lehrkraft in jeder Gruppe, Gruppengrößen von maximal 25 Kindern unterschiedlicher Jahrgänge, Fremdsprachenunterricht ab dem 5. Lebensjahr, die Beurteilung der Schüler nicht mit Noten, sondern in Form eines Portfolios, Einbezug der Eltern in verschiedene Unterrichtsthemen, Vernetzung mit dem Gemeinwesen, demokratische Beteiligung der Schüler am Schulleben und anderes mehr. Ein weiteres Charakteristikum soll der „umweltpädagogische Tag“ sein, d.h. ein fester Tag in der Woche, an dem der Unterricht gemeinsam mit qualifizierten Umweltpädagog/inn/en im Freien stattfindet. Schließlich soll es an der geplanten Schule das (für Bayern neue) Schulfach Humanistische Lebenskunde als Wahl-

pflichtfach für nicht-religiöse Kinder in Ergänzung zum katholischen und evangelischen Religionsunterricht geben.

Der HVD-Nürnberg hofft auf eine Entscheidung in den nächsten Monaten, damit die neue Einrichtung zum Schuljahr 2006/2007 ihre Arbeit aufnehmen kann. Sollte das gelingen, wäre dies die erste freidenkerische Schule – nach eigenem Sprachgebrauch „die erste humanistische Schule“ – Deutschlands, die eröffnet wird (vgl. www.humanistische-schule.de).

Andreas Fincke

ESOTERIK

Die aktuelle Debatte um Andrew Cohen.

Der Amerikaner Andrew Cohen (vgl. MD 1/2005, 12ff) ging Mitte der 80er Jahre von der hinduistischen Lehre des Advaita Vedanta aus, die er inzwischen als „prämodern“ abqualifiziert. Heute vertritt der 49-Jährige eine postmoderne Theorie der „evolutionären Erleuchtung für das 21. Jahrhundert“. Unter dem Titel „Der Guru und der Pandit“ debattiert er diese in einer Endlos-Serie mit Ken Wilber, einem Idol der „integralen Philosophie“, im spirituellen Hochglanzmagazin „What Is Enlightenment?“ (WIE), dessen Herausgeber er ist. In Foxhollow bei Lenox/Massachusetts hat Cohens spirituelle Gemeinschaft, die sich Impersonal Enlightenment Fellowship (IEF) nennt, ihren Hauptsitz. Andere Zentren bestehen in Großbritannien, Dänemark, Frankreich, Australien und in den Niederlanden. Die Guru-Praxis, die das Leben in diesem internationalen Netzwerk prägt, wird seit einiger Zeit heftig kritisiert.

Nachdem bereits Cohens Mutter Luna Tarlo nach drei Jahren die „Community“ ihres Sohnes verließ und in „The Mother of God“ dortige „faschistoide“ Auswüchse anprangerte, beschrieb André van der

Braak, früher WIE-Chefredakteur, seine Erlebnisse mit den Repressionen bei Cohen in „Liegestütz zur Erleuchtung“ (Winterthur 2004). Nach elf „Lehrjahren“ gelang dem Niederländer der Ausstieg und ein Neuanfang als Philosophie-Dozent an der Universität Amsterdam.

Verschiedene englischsprachige Internet-Foren bestätigen die Aktualität des Berichts van der Braaks, ohne dieses detailreiche Buch zu ersetzen. Zwischen August 2004 und Juli 2005 fand ein intensiver Dialog im „Factnet Message Board / Religious Cults and Sects“ statt, aus dem einige Beispiele zitiert seien:

- Zunächst fragte eine „Annie“ nach Informationen zur Cohen-Gruppe: „Meine Schwester ist dort Mitglied und scheint sehr stark involviert. Ich fühle mich sehr unsicher, da sie Probleme mit ihrer geistigen Gesundheit hat.“

- Ein Anonymus antwortete zwei Tage später, Cohen werde zwar von Wilber und anderen „New-Age-Autoritäten“ begünstigt, doch habe niemand von diesen in der Gruppe gelebt. Cohen locke die Leute durch WIE an, rekrutiere über offene Kurse Jünger, dann beginne die „echte Gefahr“, wenn jemand in eine seiner Gemeinschaften einziehe. Annie wird geraten, alles zu tun, um den Kontakt zu ihrer Schwester aufrecht zu erhalten, dieser jedoch nur Sachgeschenke, keinesfalls Geld zu schicken, weil das in der Gruppe verschwinde. Cohen verstehe es, durch ein äußerst eindrucksvolles Setting sensiblen Leuten sehr mächtige Erfahrungen zu vermitteln. Diese würden ermutigt, an die Vollkommenheit des Gurus zu glauben und daran, dass es ohne ihn keinen spirituellen Fortschritt gebe. Dabei sei das Leben in den Cohen-Zentren hektisch, lasse keine Zeit zu eigenständiger Reflexion. Wolle jemand sich verabschieden, werde ihm beigebracht, dass er ein Versager sei.

- Im Dezember 2004 warnt der Ex-Cohen-Jünger „sonam7“ Annie und erzählt, er habe Cohen nach jahrelangem Ausharren aus vielen Gründen den Rücken gekehrt, vorrangig aber wegen „abuse“. Dieses Wort taucht bei vielen Kritikern auf und lässt sich vielfältig ins Deutsche übersetzen, so mit Beleidigung, Beschimpfung, Missachtung, Missbrauch, Misshandlung, Schändung oder Übergriff, wobei im Fall dieses Gurus vermutlich weniger sexueller Missbrauch als psychische Repressalien und Körperstrafen gemeint sind. So fährt „sonam7“ fort: „Ich habe erfahren, wie niederdrückend, tyrannisch und entmutigend Cohen und seine Gemeinschaft sind. Cohen benutzt extreme Erniedrigungen, psychischen Druck und Missachtung, um jedermann in Furcht, Ungleichgewicht und Misstrauen gegenüber den Mitschülern zu halten, damit er die absolute Macht und Kontrolle ausüben kann. Es schaudert mich, wenn ich an das Elend denke, dem ich und andere sich bei ihm aussetzten. Er täuscht sich gravierend selbst darüber, wer er wirklich ist.“

Auf der Internetseite „whatenlightenment.blogspot.com“, die sich seit Januar 2005 als ein Forum für den „unzensierten Blick auf den selbst-ernannten ‚Guru‘ Andrew Cohen“ definiert, werden diese generellen Vorwürfe konkretisiert. Dort melden sich zahlreiche Mitglieder der Cohen-Community zu Wort, die bis zu 15 Jahre mit dem Guru verbrachten. Teils verteidigen sie ihn, teils lassen sie Milde walten. Etliche Stimmen warnen jedoch vor den Risiken der Cohen-Jüngerschaft.

- Ihre Selbsteinschätzung als Erleuchtete dankt Roberta Andersson Cohen auch jetzt noch, räumt inzwischen aber ein, sie habe vom hohen Ross steigen müssen, da es „tatsächlich über die Maßen viel an altem Spuk, Grausamkeit und Menschenverachtung“ gegeben habe. Sie betrachtet

den Mangel eines pädagogischen Modells als Cohens Schwachpunkt und kommt zu der Bilanz: „Zwang, Herrschaft und Kontrolle wurden ziemlich nazi-ähnlich.“

• Anastasi Mavrides alias Ernest kämpfte 15 Jahre als „Senior Student“ für den Erleuchtungsprediger, leitete Gruppen in Tel Aviv, Stockholm, London und Foxhollow. Er bezeichnet sich als „engen Freund“ Cohens. Heimlich flüchtete er im Mai 2003. Seine Analyse hält fest, Andrew sei von einer Garde umgeben, die ihn täglich in seiner Selbsttäuschung als „lebender Buddha“ bestätige, seine persönlichen Schwächen, Wunden und Spinnereien als Ausdruck von Vollkommenheit darstelle. Ernest gesteht: „Ich hinterfragte Andrews zahllose Befehle nicht, Leute für ihn zu schlagen und zögerte nicht, solche Befehle auszuführen ... und ich wurde selbst zum Empfänger etlicher solcher ‚Nachrichten‘ Andrews.“ Mavrides arbeitet jahrelang ohne Bezahlung für Cohens Publikationsmaschinerie und kann das Geld für teure „Retreats“ nicht aufbringen. Cohen bietet ihm daraufhin an, ihm Geld zu leihen, aber von einem Gehalt ist nie die Rede. Im Gegenteil: Wenn ein „Senior Student“ den „Guru“ „beleidigt“, verlangt dieser ohne Rücksicht auf die finanzielle Situation des Jüngers eine „karmische Wiedergutmachung“ in Höhe von 20.000 Dollar. Mavrides zahlt zunächst mit geborgtem Geld. Nachdem auch seine Ehe längst gescheitert ist und er beim Guru wiederholt in Ungnade fällt, setzt er sich ab. Cohen will ihn zurückholen, schreibt selbst Briefe und lässt Gruppenmitglieder bei Verwandten von Mavrides anrufen. Dieser fordert inzwischen sein Geld zurück, erhielt aber bislang lediglich von Cathy Snow, der Sekretärin der Impersonal Enlightenment Fellowship, eine Abfuhr: „Wir haben deine Forderung geprüft und beschlossen, sie abzuweisen. Wir wünschen dir das beste.“

• Hal Blacker steuert den Löwenanteil zu Whatenlightenment.blogspot.com bei. Nach seinen Aussagen seien 20.000-Dollar-Spenden die Regel, Cohen erreiche durch psychischen Druck, dass jemand seine „Vergehungen“ gegenüber Guru und Gruppe durch Zahlungen von bis zu 80.000 Dollar „büßt“, um in der Community bleiben zu dürfen. Blacker zählt Depersonalisierungsmethoden und Sanktionstechniken auf: Schüler müssen sich mit Spottnamen (Mad Dog, Sherma the Tank, Mephisto etc.) vorstellen und anreden. Wer als Versager gilt, hat sich den Kopf zu scheren oder bekommt blutrote Schmierereien an die Zimmerwände, die das „Blut des Gurus“ symbolisieren. „Übeltäter“ werden so sichtbar gebrandmarkt. Mehr als einmal habe Cohen selbst Leute geschlagen, abgesehen davon, dass er Schläge anordne. In einem Fall müssen mindestens 15 Männer mehrere Tage lang im Winter rund um Cohens Haus in Foxhollow stehen, ohne sich zu bewegen. Einige urinieren in die Hose. Der Guru lacht sie aus. In einem anderen Fall werden 20 bis 30 Frauen in einen Raum gesperrt und müssen rund um die Uhr den Film „To Die For“ anschauen bzw. Bob Dylans Song „Just Like a Women“ hören. In einem Raum im Cohen-Zentrum werden Frauen, obwohl sie Jobs außerhalb der Gruppe ausüben und für die Community unentgeltlich arbeiten, zeitweise quasi kaserniert. Die Wände sind mit Karikaturen bemalt, die bestimmte Frauen als Dämonen diffamieren, welche den Guru sexuell quälen oder verstümmeln. Cohen „erlaubte“ laut Blacker schließlich bußfertigen Frauen, sich im November eine Stunde lang im Laurel-See auf dem Foxhollowgelände zu baden. Mehrere der Frauen erkrankten dadurch. Einzelne Gruppenmitglieder werden von Cohens Gattin Alka abgestraft. So wird „Donna“ kübelweise mit Farbe übergossen und ver-

lässt daraufhin die Gruppe. Donnas Tochter Sophia wird im Gegenzug von Cohen selbst darüber aufgeklärt, dass die Mutter den Vater betrogen habe. Blackers Beispiele, wie Leute, die gehen möchten, traumatisiert werden, sind besonders eindrucksvoll. Cohen wirft ihnen Verrat vor, droht ihnen, sie verlören die Chance der Erleuchtung, verteufelt sie, lässt sie jagen. Einer Frau, die Fluchtgedanken hat, lässt der Guru Papiere und Kreditkarten wegnehmen. Sie liefert Kopien aus und macht sich mit einem Mietwagen aus dem Staub. Als sie das Auto in einer anderen Stadt zurückgibt, steht bereits eine Cohen-Abgeordnete beim Leihwagenbüro ...

- Brook Stone, die von 1988 bis 1993 bei Cohen das Heil suchte, schreibt, Cohens Gruppe sei „auf Scham erbaut“. Sie erkennt einen anhaltenden Prozess der Verschlimmerung der Repressalien: „Als ich abhaute, handelte es sich um kleine Kartoffeln, verglichen mit dem, was nun geschieht, obwohl die Samen für das alles schon existierten. Ich wurde beschämt und beschimpft und zum Feigling erklärt, als ich ging, aber nicht physisch angegriffen. ... Heute schlägt er Leute oder lässt sie schlagen und praktiziert anderes, was *abuse* ist [vgl. hierzu meine Anm. oben; A.K.], welches Maß man auch anlegt.“ Stone appelliert an die Prominenz der Szene, deren positives Urteil Cohen stärkt: „Ich möchte denen in der akademischen Gemeinschaft mitteilen, etwa Ken Wilber: Bitte, lasst euch nicht zum Narren halten oder beschwichtigen. Im gegenwärtigen kulturellen Kontext, in dem Wahrheit eine Konstruktion ist, die zu einem gewünschten Image passen muss, erscheint es als besonders wichtig, dass wir in progressiven Gemeinschaften einen offenen Dialog haben, Kritikfähigkeit und die Freiheit, einen Führer zu hinterfragen, pflegen. Idealismus sollte nicht zu Blindheit führen.“

Interessant sind schließlich die Angaben zu Besitz und Mitgliederstärke der Cohen-Gemeinschaft, die sich bei Blacker finden. 2003 habe das Gesamtvermögen der Impersonal Enlightenment Fellowship an die 7 Millionen Dollar entsprochen. Laut Steuererklärung habe die IEF 4,3 Millionen Dollar Einnahmen erzielt, was netto 2,2 Millionen Dollar ausmache. Zur Zeit gebe es allerdings nur 400 Schüler und praktizierende Mitglieder weltweit.

Diese Zahlen mögen erklären, weshalb Cohen seit 2004 seine Bemühungen zu intensivieren scheint, sich in Deutschland ein größeres Publikum zu schaffen. So präsentierte er sich Anfang Juni als „Spiritueller Lehrer“ beim Kongress „Psychotherapie des Bewusstsein“ in Bad Kissingen einem großen Publikum (vgl. dazu in diesem Heft, 415ff). Danach trat er im Münchner Goethe-Forum auf. Offensichtlich benutzt Cohen gerne seriöse Veranstalter wie das Goethe-Institut oder die Bad Kissinger Kongressleitung, um seine Reputation zu steigern. Dass das Goethe-Forum zwar dem Goethe-Institut untersteht, aber von jedem angemietet werden kann, wusste bestimmt nicht jeder Besucher.

Cohens internationale Zeitschrift *What Is Enlightenment?* (*WIE* – die deutschsprachige Ausgabe führte bis 2003 den Titel *Was ist Erleuchtung?*) steigerte jüngst ihren Erscheinungsrhythmus von zwei Heften pro Jahr auf vier. Auch das ist ein Anzeichen für eine offensivere Vorgehensweise dieser Bewegung. Die deutschsprachige *WIE*-Ausgabe hat laut eigener Auskunft eine Auflage von 7000 bis 10.000 Stück und liegt in rund 50 Buchhandlungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz aus, dazu in Bahnhofs- und anderen Großkiosken. *WIE* wirkt durch das professionelle Layout gerade auf jüngere Leute und Intellektuelle attraktiv und kann durchaus als Einstiegsportal in eine Sektenkarriere dienen.

Von deutschen Cohen-Anhängern waren bislang noch keine Vorwürfe der Art zu hören, wie sie van der Braak und die Internetforen erheben. „Liegestütz zur Erleuchtung“ provozierte jedoch eine Reihe von Reaktionen in der einschlägigen Presse. Auf Christian Salvesens Cohen-kritische Buchbesprechung (*Connection* 6/2004) antwortete Tom Steininger, seit sieben Jahren der leitende Redakteur der deutschen *WIE*-Ausgabe. Er beschrieb seine persönliche Entwicklung unter Cohens Einfluss als einen zehnjährigen Prozess zu kollektiver Erleuchtung. Der „konfrontative Lehrer“ vermittele Menschen der narzisstischen Generation einen Begriff von Würde und wahrer Ethik (*Connection* 4/2005, 44-46). Zu bedenken ist allerdings, dass Steininger völlig integriert in der Cohen-Community lebt: Kann er objektiv sein, oder steht er gar unter irgendeiner Form von Druck?

Gerühmt wird Cohen auch in dem Artikel „Fundamentalismus oder spirituelle Evolution“ des Anthroposophen Jens Heisterkamp. Als Negativ-Folie dient dem Verfasser dabei der Vatikan, der als Instanz, die das aktuelle „Werte-Vakuum“ fundamentalistisch zu füllen drohe, abgeurteilt wird. So wird denn auch Papst Johannes Paul II. unmittelbar neben Osama bin Laden abgebildet. Die amerikanischen Vordenker der „spirituellen Evolution“ Don Beck, Ken Wilber und Andrew Cohen beschreibt Heisterkamp hingegen als Heroen, die der Menschheit zu Zukunftsreife verhelfen (vgl. *Info3* 04/2005, 35-38). Die Verfasser beider Artikel erwähnen die Cohen-Kritiker mit keinem Wort. Stattdessen bauen sie den „groben Burschen der Gottes-Erfahrung“ (Wilber über Cohen, zit. nach *Connection* 4/2005, 44) als Hoffnungsträger für den spirituellen Sucher auf.

Unter verschiedensten Aspekten betrachtet *Advaita*, das Journal des spirituellen

Lehrers Om C. Parkin und seiner Hamburger „Allionce“, im Sommer-Heft 2005 das Thema Meister-Schüler-Beziehung. Die Ausgabe ist der „Suche nach der verlorenen Autorität“ gewidmet. Einige Beiträge fragen nach dem Missbrauch von Schülern durch Lehrer und umgekehrt. Entsprechend rezensiert Ulrike Porep van der Braaks „Liegestütz zur Erleuchtung“ zusammen mit Cohens „Himmel und Erde umarmen“ und fragt: „Wer missbraucht hier wen? ... Beide Autoren zeigen wichtige Aspekte der Suche und der Verirrung in den ewigen Kreislauf der Suche. Es ist gut, beide auf sich wirken zu lassen“ (*Advaita* 12/2005, 66-67). Dahinter steht das Dogma des Advaita-Vedanta, dass es immer nur das Ego sei, das missbraucht oder sich über andere beschwert. Dieses Ego aber gelte es schließlich zu überwinden. Daneben finden sich in dieser Zeitschrift Artikel, die Guru-Gewalt unreflektiert als Mittel zum Zweck verteidigen und damit „What Is Enlightenment?“ nahe kommen. Anama Frühling oder Ranva Görner etwa stellen Zen-Meister als leuchtende Vorbilder hin, die ihre Schüler quälten, töteten oder verstümmelten (vgl. Frühling, Missbrauch in der Schüler-Lehrer-Beziehung, *Advaita* 12/2005, 56-60; Görner, Milarepa, ebd. 63-65; Phipps, Is God a Pacifist? *WIE* 26/2004, 54-83).

Die Erleuchtungssucher lassen hier die nötige Distanz zur Historie vermissen. Wo sich heute ein Meister-Schüler-Verhältnis konstituiert, sollten die gegenwärtig adäquaten Standards gelten, etwa die Menschenrechtserklärung oder die staatlichen Gesetze. Wer die Evolution des Bewusstseins propagiert, kann nicht mittelalterliche Meister, die Jungen den Finger abhacken, verklären! Om C. Parkin, einer der bekanntesten Repräsentanten der Advaita-Richtung in Deutschland, wird in einem Interview gefragt: „Aber es findet doch konkreter Missbrauch durch spiri-

tuelle Lehrer statt, das ist bekannt.“ Parkin antwortet ausweichend, indem er zwischen „wahren“ und „falschen“ bzw. „begrenzten Lehrern“ unterscheidet, die er als „Gelehrte“ deklariert. Zu solchen „Gelehrten“ zählt er explizit Cohen und Wilber mit ihren „Auflistungen inkorrektor Handlungen oder Verhaltensweisen“. Parkin kommentiert: „Den Missbrauch durch einen spirituellen Lehrer erkennt man an einer feinen Spur geistigen Schmutzes. ... Ein falscher Lehrer hinterlässt eine kaum wahrnehmbare Spur des Toten.“ (Parkin, Schüler und Lehrer vereint. Interview, *Advaita* 12/2005, 13-21, hier 18f). Das Statement stellt innerhalb eines Umfelds, wo man sonst unpersönlich bleibt und keine Namen nennt, eine schwerwiegende Kritik dar, die aber auch auf den theoretischen Ansatz der Amerikaner zielt.

Alle drei zitierten Zeitschriften halten sich mit vorschnellen Urteilen zurück. Es kann hier auch nicht darum gehen, den Vertreter einer zeitgenössischen Philosophie-Schule wegen irgendwelcher Behauptungen zu diffamieren. Zu bedenken ist allerdings, dass sich, seit Braak an die Öffentlichkeit ging, zunehmend mehr Personen finden, die die Methoden Cohens in Frage stellen. Es wäre leichtfertig, diese Kritiker durch die Bank der Unglaubwürdigkeit zu bezichtigen. So bleibt zu hoffen, dass Szene-Zeitschriften, *WIE*-Leser oder Cohen-Zuhörer solche Warnungen zur Kenntnis nehmen und darüber nachdenken, ob nicht Cohens Praxis Grenzen verletzt, die heute auch für einen Guru gelten, oder ob *WIE* als Einstiegsportal in eine Sektenkarriere dienen könnte. Es wäre wünschenswert, wenn nicht nur die Fachpresse, sondern Publikumsmedien über die Cohen-Debatte und die Schattenseiten der Erleuchtung berichteten, um das deutschsprachige Publikum für die Problematik zu sensibilisieren.

Angelika Koller, München

Quantenphysik, Gehirnforschung und Ramtha-Esoterik: Zum Kino-Start von „What the Bleep do we know!? Ich weiß, dass ich nichts weiß“. Als neues Werbe- und Kommunikationsmedium für esoterische Überzeugungen wird zunehmend der Kinofilm genutzt. Nach dem Film „Indigo“, der anlässlich des Indigo-Tages 2005 gezeigt wurde (vgl. MD 3/2005, 111f) und inzwischen auf DVD vertrieben wird, kommt nun im November 2005 der Streifen „What the Bleep do we know“ (dt. „Was glauben wir eigentlich zu wissen?“) – oder kurz „Bleep“ – in die deutschen Kinos. In den USA soll er bereits über 12 Millionen US-Dollar eingespielt und dort wegen seiner Botschaft auch Kontroversen ausgelöst haben. Die deutsche „Horizon Film Distribution“ mit Sitz in 71296 Heimsheim, die den 108-Minuten-Film hierzulande vertreibt, preist ihn als „einen der erfolgreichsten Dokumentarfilme der USA aller Zeiten“. Im Zentrum des Streifens stehen Fragen der Wissenschaft und der neuen Spiritualität. Zum Inhalt des Films heißt es auf der einschlägigen Internetseite: „Wie funktioniert Realität, wer erschafft sie? Was sind Gedanken? Wo kommen sie her? Warum kehren Krisen und Leid immer wieder? Unsere Beziehungen scheinen sich in ihrer Qualität zu wiederholen, woran liegt das? Warum verändert sich nicht wirklich etwas? Haben wir Einfluss auf das, was uns passiert oder sind wir Opfer der Umstände?“ In die Dokumentation, bei der „vierzehn Wissenschaftler und Lehrmeister“ Antworten auf die genannten Fragen geben sollen, sind Spiel- und Animations-szenen eingebaut. Oskar-Preisträgerin Marlee Matlin („Gottes vergessene Kinder“) spielt darin Amanda, die Protagonistin der Geschichte. Zusätzliche „Computer animierte Visualisierungen von Peptiden, Neuronen, Zellen, Energiefeldern und Atomen“ sollen die wissenschaft-

lichen Aussagen des Films veranschaulichen.

Offensichtlich geht es um eine eigentümliche Mischung aus Quantenphysik, Gehirnforschung und die Esoterik-Botschaften der US-Amerikanerin *JZ Knight*, die sie seit 1978 über Channeling von einer 35000 Jahre alten Geistwesenheit Ramtha empfangen soll. Es ist sicherlich kein Zufall, dass die drei Produzenten des Films (William Arntz, Betsy Chasse und Mark Vicente) allesamt Ramtha-Schüler sind und auch JZ Knight im Film als spirituelle Weisheitslehrerin auftritt. Obwohl versichert wird, es würde sich keinesfalls um einen Werbefilm für Ramtha handeln, ergeben sich massive Zweifel an der behaupteten wissenschaftlichen Objektivität des Projekts. Hier ist nicht der Ort, um dem im Einzelnen nachgehen zu können. Immerhin hat die Internet-Enzyklopädie Wikipedia zu dem kontrovers diskutierten Film bereits wichtige Erkenntnisse zusammengetragen (http://en.wikipedia.org/wiki/What_the_Bleep_Do_We_Know%3F; 6.10.2005).

Und auch von Seiten eines im Film interviewten Wissenschaftlers wurde Kritik laut. So hat sich vor kurzem David Albert, Professor an der Columbia Universität, öffentlich darüber beklagt, dass seine Aussagen für die Intention der Filmemacher vereinnahmt worden seien, obwohl er vor laufender Kamera sein Unbehagen über eine Kombination von Quantenphysik und Bewusstsein artikuliert hatte. Nachträglich bedauert er seine Mitwirkung, weil er zudem in den Verdacht geriet, Knights „Ramtha's School of Enlightenment“ zu unterstützen (www.salon.com/ent/feature/2004/09/16/bleep/index1.html; 6. Oktober 2005). Wäre ihm die intendierte Botschaft des Films klar gewesen, hätte er seine Mitwirkung sicherlich nicht zugesagt.

Auf der deutschen Internetseite www.bleep.de heißt es zum holistisch-spiri-

tuellen Anliegen des Films: „Die im Film getroffenen Aussagen decken sich zum größten Teil mit denen großer Meister und Glaubensvertreter(n) sowie anerkannter Physiker(n), Mystiker(n), Psychologen, Theologen usw. mit Rang und Namen. Auch in anderen Religionen(,) wie z.B. dem Buddhismus, werden fast die gleichen Erkenntnisse offenbart.“ Es verwundert daher nicht, wenn „Gespräche mit Gott“-Autor Neale Donald Walsch (vgl. MD 10/2000, 348ff) oder die deutsche Esoterikerin Bärbel Mohr („Bestellungen beim Universum“; vgl. MD 12/2002, 353f) den Film wärmstens empfehlen. Kritische Positionen zum geschickt inszenierten weltanschaulichen Holismus spart der Film offenbar aus. Zu diesem Schluss kommt man, wenn man die skeptischen Berichte von Zuschauern in Internetforen liest oder sich die Liste der Interviewpartner im Film „Bleep“ genauer ansieht. Da finden sich neben seriösen Wissenschaftlern wie dem erwähnten David Albert auch Personen wie besagte JZ Knight, des Weiteren ein „Gründer und Direktor für Parapsychologie und Medizin sowie des Institutes der Geistigen Wissenschaften“ und Personen, die in geistiger Nähe zu dem Esoteriker Deepak Chopra stehen.

Sie alle werden unterschiedslos wegen ihres wissenschaftlichen und spirituellen Renommées auf der deutschen Internetseite hoch gelobt. So beispielsweise auch John Hagelin, ein „weltbekannter Quantenphysiker, Hochschullehrer, Autor und der Minister für Wissenschaft und Technologie des Globalen Landes des Weltfriedens“. Hagelin ist ein Anhänger der Transzendentalen Meditation (TM) des indischen Gurus Maharishi Mahesh Yogi und ließ sich im Wahljahr 2000 in den USA als Präsidentschaftskandidat der TM-nahen Naturgesetzpartei aufstellen. Dabei soll er gemeinsam mit anderen Kandidaten angeblich Millionen von Stimmen

für seine „wissenschaftlich erprobten, fortschrittsorientierten, nachhaltigen Lösungen für Amerikas drückende soziale, ökonomische und Umweltprobleme“ erhalten haben.

Die Kontroverse, die dieser Film in der Öffentlichkeit ausgelöst hat, bezog sich insbesondere auf den spirituellen Hintergrund der Filmproduzenten und darauf, dass hier Wissenschaft und Esoterik in unzulässiger Weise vermengt wurden, so dass der nicht von der Hand zu weisende Eindruck entstand, es handle sich bei „Bleep“ um einen reinen Werbefilm für Ramthas Botschaften. Inzwischen haben die drei Filmemacher ihrem Ärger über die angebliche Intoleranz der US-amerikanischen Medien in einem offenen Brief Luft gemacht und ihr eigenes spirituelles Anliegen noch einmal dargelegt. Darin gestehen sie auch zu, dass sie sich dem Ramtha-Gedankengut durchaus verbunden wissen. Der Brief ist im Internet unter der Adresse <http://anon.salon.speedera.net/anon.salon/media/2004/09/response.pdf> veröffentlicht.

Es bleibt abzuwarten, zu welchen Reaktionen der Film in Deutschland führen wird. Auf Esoterik-Seiten im Internet gilt „Bleep“ als Geheimtipp, auch wenn er hierzulande vermutlich nur in kleineren Kinos zu sehen sein wird. Der Film trifft offenbar den Nerv der Zeit, denn er greift mithilfe einer geschickten Inszenierung ein nach wie vor aktuelles Anliegen der Esoterik-Szene und ihrer Suche nach der Einheit der Wirklichkeit auf – eine Suche, die sich fernab von den großen religiösen Traditionen und in einer dezidiert nicht-religiösen Sprache vollzieht. Im Mittelpunkt dieser esoterischen Weltsicht steht eine Kombination aus angeblich wissenschaftlichen Erkenntnissen der modernen Quantenphysik und Gehirnforschung sowie neuer, meist über Channeling vermittelter spiritueller Impulse geistiger

Lehrer. Doch die Wirklichkeit ist viel komplexer als sich dies manche aus der Esoterik-Szene eingestehen wollen. Insofern ist der auf Sokrates zurückgehende deutsche Untertitel des Films lediglich schmückendes Beiwerk, denn die Filmemacher transportieren die unterschwellige Botschaft, letztlich doch mehr zu wissen. Sie haben ihre Vision – und ihre Mission. Andere lassen sich davon anstecken. Die deutsche Vertriebsgesellschaft ruft Interessierte schon dazu auf, sich dafür einzusetzen, dass der Film in möglichst vielen Kinos läuft: „Auf unserer Web Site finden Sie immer aktuell alle Spielorte. Sollte Ihre Stadt nicht dabei sein, scheuen Sie sich nicht, Ihr Kino auf den Film aufmerksam zu machen und unterstützen Sie uns darin, dass auch Ihr Kino bleep!“

Matthias Pöhlmann

APOSTOLISCHE GEMEINSCHAFTEN

Zum Bericht „Braucht die Kirche noch Apostel?“. Im Artikel „Braucht die Kirche noch Apostel?“, der von der Begegnung der unterschiedlichen apostolischen Gemeinschaften auf dem Studientag in Halle/Saale berichtet (MD 9/2005, 331ff), gab es eine missverständliche Formulierung (332), die es auszuräumen gilt. Herr Wolfgang Hähnel von der katholisch-apostolischen Gemeinde in Berlin widersprach den Ausführungen von Dr. Albrecht Schröter nicht, sondern knüpfte in seiner Selbstvorstellung vielmehr an dessen Feststellungen an, indem er die ökumenische Grundausrichtung der katholisch-apostolischen Tradition unterstrich. Hinzuzufügen ist allerdings, dass die Neuapostolische Kirche (NAK) mit dieser ökumenischen Tradition zugunsten eines exklusiven Selbstverständnisses gebrochen hat.

Harald Lamprecht, Dresden

Sri Chinmoy auf World-Harmony-Concert-Tournee. „World Harmony“ ist das neue Stichwort der Sri-Chinmoy-Bewegung, auch der ehemalige World Peace Run, der ebenfalls dieses Jahr stattfand, wurde entsprechend umbenannt. Aktivitäten im sportlichen wie auch künstlerischen Bereich sowie Meditation mit yogischen Elementen stellen den Aktionsradius dieser „spirituellen Friedensbewegung“ dar. Dabei werden die Bereiche Sport und Kunst als spirituelle Aktivitäten begriffen.

Im September tourte der „Maestro“ mit einem World Harmony Concert durch Deutschland und absolvierte am 14. 9. in Freiburg, am 15. 9. in Mannheim, am 16. 9. in Nürnberg, am 17. 9. in München (zweimal!), am 18. 9. in Dresden, am 19. 9. in Berlin, am 20. 9. in Dortmund und am 21. 9. in Hamburg, je an hervorragenden Veranstaltungsorten (ICC, Westfalenhalle etc.) mit Mieten bis zum 5-stelligen Bereich (allerdings Rabatt wegen des nichtkommerziellen Charakters). Die auffällige Plakatierung blieb nur wenig hinter der Bundestagswahlwerbung zurück. Vor dem Eingang des ICC am Berliner Funkturm werden an die Berliner Besucher Handzettel mit Maharishi-Werbung verteilt, im ICC werden die Besucher von uniformiertem ICC-Personal sowie von Sri Chinmoy-Anhängern betreut, letztere daran erkennbar, dass die Frauen farbenfrohe indische Saris tragen, die Männer weiße Polo-Hemden und weiße Hosen (was im Programmprospekt erklärt wird). Im Foyer finden sich einige Stände zur Information über die S.C.-Aktivitäten, sie werden moderat umlagert. CDs werden angeboten, auch der Beitritt, allerdings nur denen, die ihrerseits auf die Stände zugehen. Die meisten Gäste strömen schnell in Richtung Hauptsaal und haben offenbar vorrangig

das Anliegen, sich ihren Platz zu sichern. Es wird fast voll, und die gesamte Logistik ist vom Besten. Die Bühne wird von drei Kameras erfasst, mit einer synchronen Projektion auf die große Bühnenleinwand. Willkommensvorspruch mit der Bitte, nur in den ersten Minuten und nur ohne Blitz zu fotografieren und erst ganz am Schluss zu applaudieren, um die meditative Atmosphäre nicht zu stören.

Ein einführender Film bringt den Maestro näher, die unvermeidlichen Begegnungen mit Mutter Teresa, Nelson Mandela, Michail Gorbatschow, UN-Generalsekretären, Stemmen von Elefanten und anderen schweren Angelegenheiten, und im Abspann eine Liste mit dem Œuvre von Tausenden von Büchern, Liedern, Gemälden, Gedichten, Marathonläufen etc. Man ist beeindruckt oder auch nicht. Einige S.C.-Gemälde, vielleicht unter die Kategorie „Gebrauchs- und Kleinkunst“ zu sortieren, werden an die Bühnenleinwand projiziert, wann immer auf der Bühne Leerlauf ist. Eine Ouvertüre mit Sängerin, Querflöte und einem indischen Saiteninstrument bringt professionelle Musik zu Gehör, das einzige Mal an diesem Abend.

Sri Chinmoy steht nun ein Sortiment aus ca. 15 bis 20 Instrumenten zur Verfügung, die er im Laufe von ca. 100 Minuten abspielt. Mit tapsigen Schritten, unter der vollen Last von 74 Jahren, findet er seinen Weg zu einer Sitzgelegenheit in der Mitte der Bühne. Das jedoch, was als meditative Musik angekündigt worden ist, was laut Prospekt dem Hörer ans Herz greifen soll, eine „große innere Kraft verkörpert“ und eine „Verbindung von östlicher und westlicher Musik“ darstelle, entpuppt sich als kindliches Improvisieren, als Klimpern, als ein Spiel mit der Geduld des Publikums. In der Tat lebt auch indische Meditationsmusik, etwa der Raga-Mood auf der Sitar, aus der freien Improvisation, allerdings aus dem langjährig geübten

professionellen Spiel. Welche spirituelle Bedeutung auch immer das Brechen diverser quantitativer Rekorde und das Heben von tonnenschweren Gewichten haben mag, mit meditativer Musikalität hat das, was der von Instrument zu Instrument wechselnde Sri Chinmoy bietet, nichts zu tun. Dass er sich gelegentlich beim Singen räuspert oder das Spiel unterbricht, um mit einer Hand eine Fliege zu vertreiben, ist das geringste Problem. Das schon im Programm-Prospekt als furioses Finale angekündigte Traktieren des Synthesizers absolviert Sri Chinmoy mit den Fäusten, nur eine simple Abschlussmelodie wird mit einzelnen Finger dargeboten, den Rest besorgt die Technik dank der unterschiedlichen Registrierungen. Jedes bereits bespielte Instrument wird von der Bühne geräumt, so dass die Hörer eine Art „Sanduhr“ vor Augen haben und sich ausrechnen können, was noch durchzustehen ist. Fast jeder Instrumentenwechsel wird begleitet vom Geräusch hochklappernder Sitze von Gästen, die den Saal verlassen.

Was man von der Ernennung zum Ehren doktor eines russischen Psychologie-Instituts durch einen ebensolchen Professor halten soll, die an Ort und Stelle kurz vor dem Finale inszeniert wird, sei dahingestellt. Immerhin lässt eine unübersetzte russische Ansage vor Beginn der Veranstaltung ahnen, dass ein großer Teil der Besucher aus Osteuropa bzw. Russland kommt. Aus dem vielsprachigen Stimmengewirr der Chinmoy-Anhänger/innen ist zu vermuten, dass eine große internationale Traube von Getreuen

ihn auf dieser Tournee begleitet, insbesondere sein Chor, schlicht und schön, mit Melodien, die keine große kompositorische Phantasie erfordern, aber doch immerhin ausnahmsweise meditativ sind. Weder war (abgesehen von den Informationsständen) eine offensive Werbeaktivität zu beobachten, noch hatte das Ganze einen spürbaren religiösen Gehalt, ein „hinduistischer“ Anspruch wurde und wird allemal von der S.C.-Bewegung nicht erhoben, auch wenn S.C. seine spirituelle Herkunft bei dem neohinduistischen Klassiker Sri Aurobindo hat. Allerdings stellt sich dem Beobachter die Frage, was in einer spirituellen Bewegung vorgeht, die sich eine solche Ausstellung von substanzarmer Selbstinszenierung ihres Gurus gefallen lässt und dafür recht tief in die Tasche greift. Über den Stellenwert und Wahrheitsgehalt von Aussteigerberichten kann gestritten werden (Anschuldigungen von Alexander Kahr, siehe MD 4/2003, 150f), aber überdimensional beworbene Konzerte sind der gesamten gewogenen und kritischen Öffentlichkeit zugänglich. Diese hatten offensichtlich die Funktion einer Selbst-Affirmation der S.C.-Bewegung und waren je mit persönlichen Begegnungen der Anhänger und Anhängerinnen mit dem Meister verbunden (die ihnen sonst nur durch eine kostspielige Reise nach New York vergönnt sind). Nicht-Mitglieder und distanzierte Beobachter blieben eher ratlos zurück – die Werbewirksamkeit der Tournee ist durchaus zweifelhaft.

Ulrich Dehn

Fachtagung „Weltethos und Weltfrieden“. Am 1. Dezember 2005 findet eine öffentliche Fachtagung der Friedrich-Ebert-Stiftung in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) zum Thema Weltethos und Weltfrieden statt. Die Tagung wird verantwortet von Dr. Johannes Kandel, Friedrich-Ebert-Stiftung, und Dr. Reinhard Hempelmann, EZW, und hat folgendes Programm:

- 9.30 Eröffnung und Begrüßung
Dr. Roland Schmidt
Geschäftsführendes Vorstandsmitglied der Friedrich-Ebert-Stiftung
Dr. Reinhard Hempelmann
Leiter der EZW
- 9.45 – 10.30 Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Das Projekt Weltethos als
Antwort auf die These vom „Zusammenprall der Kulturen“
Prof. Dr. Hans Küng
Tübingen
- 10.30 – 10.45 Pause
- 10.45 – 13.00 Kommentare aus religiöser, philosophischer und politischer Sicht

Prof. Dr. Christof Gestrich
Humboldt-Universität zu Berlin

Dr. Heiner Bielefeldt
Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin

Wolfgang Thierse
Präsident des Deutschen Bundestages und Vorsitzender der SPD-
Grundwertekommission

Diskussion
Moderation:
Dr. Johannes Kandel
Friedrich-Ebert-Stiftung
Dr. Reinhard Hempelmann
Leiter der EZW
- 13.00 Imbiss
- 14.00 Ende der Veranstaltung

Um Anmeldung wird gebeten. Sie ist zu richten an die Friedrich-Ebert-Stiftung, Hiroshimastraße 17 in 10785 Berlin, Telefon (030) 26935-912 – Fax (030) 26935-952 – E-Mail Johannes.Kandel@fes.de.

Andreas Fincke

BÜCHER

Harald Lamprecht, Neue Rosenkreuzer. Ein Handbuch, Reihe: Kirche – Konfession – Religion, Bd. 45, Göttingen 2004, 350 Seiten, 59,- €.

Um die Entstehung und Geschichte der Rosenkreuzer ranken sich bis heute vielerlei Mythen und Legenden. In der populären Literatur findet sich über ihre Entstehung viel Fantastisches, und esoterisches Wunschdenken, das von einer einheitlichen Traditionslinie angeblich uralten Überwissens ausgeht, lässt sich von außen nicht leicht als solches durchschauen. Religiöse und weltanschauliche Aufklärung tut not.

Die vorliegende von Helmut Obst betreute theologische Dissertation des Beauftragten für Weltanschauungs- und Sektenfragen der sächsischen Landeskirche, Harald Lamprecht, gibt einen gut systematisierten Überblick über die knapp 400-jährige Geschichte des Rosenkreuzertums. In seiner Einleitung (13ff) unterscheidet er drei Phasen, wobei die Gruppen esoterisch-okkulturer Provenienz des 19. und 20. Jahrhunderts – die sog. modernen Rosenkreuzer – den eigentlichen Schwerpunkt der Untersuchung bilden. Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel. Die analysierende Darstellung setzt mit den Anfängen des Rosenkreuzertums im frühen 17. Jahrhundert ein und untersucht im Einzelnen das *initiatorische* (79-166), *theosophische* (167-248) und *gnostische* Rosenkreuzertum (249-296). Am Ende konzentriert sich der Verfasser in seinen *Schlussfolgerungen* auf Vergleichsaspekte und theologische Fragestellungen (297-314).

Lamprecht sieht in den Manifesten der „älteren Rosenkreuzer“ keinesfalls historische Berichte, sondern vielmehr eine

literarische Fiktion (41f). Dennoch fanden diese, besonders in England, ein nachhaltiges Echo. Die sog. „mittleren Rosenkreuzer“ – profilierte Einzelpersonen, die sich auf die Tradition der Rosenkreuzer bezogen (Robert Fludd, Michael Maier) – sind von den sog. „Spätrosenkreuzern“, dem Orden der Gold- und Rosenkreuzer, zu unterscheiden, deren Wurzeln im Hochgradsystem der deutschen Freimaurerei zu suchen sind. Im Lehrsystem vereinigten sich christliche Frömmigkeit mit kabbalistischen, magischen und alchemistischen Elementen (59). Mit Gründung der *Societas Rosicruciana in Anglia* 1888 in London zeichnete sich eine Vermischung von esoterischen mit freimaurerischen Anliegen ab. Das in den USA entstandene initiatorische Rosenkreuzertum versuchte eine eigene Tradition herauszubilden und gab vor, auf ältere Vorläufer zurückzugehen. Am bekanntesten dürfte in diesem Zusammenhang die Gründung des *Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis* (AMORC) durch Harvey Spencer Lewis (1883-1939) im Jahre 1915 sein. 1951 nahm AMORC seine Aktivitäten in Deutschland auf, zunächst in München, seit 1963 in Baden-Baden. Er beruft sich auf altes ägyptisches Mysterienwissen. In Deutschland existieren 39 Städtegruppen mit etwa 3000 Mitgliedern.

In einem weiteren Schritt widmet sich Lamprecht dem von der Theosophischen Bewegung inspirierten Rosenkreuzertum. Hier erhält der Leser einen interessanten Einblick in die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte systemesoterischer Entwürfe im Zeichen des Rosenkreuzes. Das Spektrum reicht von Rudolf Steiner, der im Rosenkreuzertum einen spezifisch westlichen Einweihungsweg erblickte (191ff), bis hin zu Max Heindel (1865-1919) und die *Rosicrucian Fellowship* (205ff), die ein esoterisches Christentum anstreben möchte.

Im Zusammenhang eines gnostischen Rosenkruzertums untersucht er eingehend das *Lectorium Rosicrucianum*, das im Jahr 1935 unmittelbar aus einer niederländischen Studiengruppe der Rosicrucian Fellowship hervorgegangen ist (250-286) und in seinem Lehrsystem sich auf die spätantike Gnosis und die Katharer beruft. Aus dem *Lectorium Rosicrucianum* sind wiederum verschiedene Abspaltungen hervorgegangen.

Im abschließenden Teil arbeitet Lamprecht Vergleichsaspekte und Unterschiede zwischen den modernen rosenkruzerischen Richtungen heraus. Gleichzeitig beschreibt er den Weg einer differenzierten theologischen Kritik (307ff) und leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Unterscheidung der Geister. Er konzentriert sich dabei insbesondere auf die Themen: Rosenkruzertum als Einweihungsweg, Karma und Gnade, Magie und Macht.

Die Stärke dieses Buches liegt zweifelsohne in der gründlichen Darstellung der historischen Genese sowie in der konzentrierten Darlegung der jeweiligen weltanschaulichen Grundlagen. In den Text eingestreute Schaubilder und Grafiken veranschaulichen die oft komplizierten Zusammenhänge und Einflüsse, die auf die unterschiedlichen Rosenkruzerguppen eingewirkt haben. Hilfreich ist auch die Erklärung der spezifischen Symbole und Logogramme der diversen Richtungen und das abschließende Sach- und Personenregister.

Dieses benutzerfreundliche Handbuch, dem zweifelsohne der Charakter eines Standardwerkes zukommt, sei daher allen empfohlen, die sich über die oft verwirrende Geschichte und Vielgestaltigkeit der modernen Rosenkreuzer einen fundierten Überblick verschaffen möchten.

Matthias Pöhlmann

Bernd Wedemeyer-Kolwe, „Der neue Mensch“. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, 519 Seiten, 68,- €.

Körper und Religion – zwei Welten? Oder gar zwei Gegenwelten? Angesichts des meist distanzierten Verhältnisses beider Dimensionen in der Christentums-geschichte mag man schnell zustimmen. Aber diese Gleichung geht mitnichten auf, wie der Sporthistoriker Wedemeyer-Kolwe zeigt. Er hat eine Geschichte der „Körperkultur“ zwischen Turnen, Sport, Tanz und Yoga vom Wilhelminischen Kaiserreich bis 1945 geschrieben und damit eine Pionierarbeit vorgelegt, in der sich ohne große Theoriedebatten die Wendung der politischen Geschichtswissenschaft zur Kulturgeschichte – hier: zur historischen Anthropologie – spiegelt. Dabei ist er an einem Punkt sensibel, für den seine Vorgänger in der Forschung, sofern es sie gab, oft blind waren: für die religiöse Einfärbung der Körperkultur.

Wedemeyer-Kolwe hat den gigantischen Materialberg seiner Habilitationsschrift in vier Bereiche unterteilt: 1. „Rhythmus“, wozu er die „harmonische Gymnastik“, aber auch den Ausdruckstanz zählt (dessen Eigenheiten dabei unterbelichtet werden); 2. „Reinkarnation“ mit der Rezeption asiatischer Praktiken, insbesondere des Yoga; 3. „Licht und Luft“, v.a. in Gestalt der Freikörperkultur (FKK); 4. „Kraft und Schönheit“ mit dem Bodybuilding und der Fitnessbewegung. Dabei ist unglaublich viel Material von sozialstatistischen Daten der Mitglieder über die Organisationsgeschichte von Vereinen bis zur Beschreibung von Körperpraktiken zusammengekommen. Leider sind viele Informationen zerstückelt und versteckt (etwa biographische Daten), aber Register helfen hier weiter. Dieses Buch ist ein ein-

drucksvolles Zeugnis stupender, wissenschaftlicher Arbeit.

Religionsgeschichtlich spannend ist zum einen die Passage über die Rezeption asiatischer Religionen. In Kapiteln zu Yoga, Mazdaznan, Neugeist und Runengymnastik wird klar, dass die Anstöße, Körpererfahrung und religiöse Erfahrung zu verbinden, nicht aus der christlichen Tradition kamen. Die religiöse Körperkultur war eine alternativreligiöse Welt, und man kann überlegen, wieweit dies bis heute fortwirkt. Zum andern besaßen die Körperpraktiken aller vier Bereiche eine implizite religiöse Grammatik in der Utopie eines „neuen Menschen“: Der Körper, der zu einem hochgeschätzten Ort der Identitätsbildung wurde, sollte auch eine neues Bewusstsein hervorbringen, und häufig, vor allem in der FKK-Bewegung, sah man auch das „Heil“ einer neuen Gesellschaftsordnung in einer neuen Körperkultur grundgelegt. In diesem Fortschrittsdenken feierte die Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts ihre Triumphe. Dahinter dürfte aber eine eigene „Theologie“ stecken, der Vitalismus – dies ist ein Forschungsfeld für künftige Studien.

In einem Ausblick auf die Jahre zwischen 1933 und 1945 zeigt der Autor, dass die Nationalsozialisten letztlich chaotisch auf die Körperkulturbewegung zugriffen. Insbesondere die hoch organisierten Vereine wurden gleichgeschaltet, während man an die individualisierten Körperpraktiker kaum herankam. Die Gegenwart ist nicht mehr Thema dieses Buches, aber es hinterlässt spannende Fragen, etwa nach den religiösen Implikaten des aktuellen Wellness- und Fitnessbooms. Vielleicht steht heute wirklich zumeist die körperliche Gesundheit im Mittelpunkt – aber nach der Lektüre dieses Buchs wird man nicht mehr leichtfertig vermuten, dies sei alles.

Helmut Zander, Bonn

Annekatri Puhle, Das Lexikon der Geister. Über 1000 Stichwörter aus Mythologie, Volksweisheit, Religion und Wissenschaft, Atmosphären Verlag, München 2004, 383 Seiten, 24,90 €.

„Geister sind lebendig, auch wenn viele von ihnen Verstorbene widerspiegeln.“ (11) So lautet der erste Satz des Vorwortes zu Annekatri Puhles „Lexikon der Geister“. Die Autorin betrachtet in ihrem Buch die unterschiedlichen Formen von Geistererscheinungen und versucht die Fälle herauszustellen, die als Beweise für Erscheinungen dieser Art gelten. In ihrer Darstellung beruft sie sich auf eine wissenschaftlich fundierte Arbeit und greift auf namhafte Wissenschaftler, wie z.B. Albert Einstein, zurück.

Annekatri Puhle selbst hat Anthropologie, Ethnologie und indoeuropäische Sprachwissenschaft an der Freien Universität in Berlin studiert. Nach der Promotion wandte sie sich den so genannten Grenzwissenschaften zu. Am Freiburger Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene befasste sie sich mit der Kulturgeschichte von Geistererscheinungen. Heute ist sie Doktor der Philosophie und Gesundheitsberaterin. Die Autorin des „Lexikon der Geister“ lebt in Göteborg/Schweden und in Berlin, führt eine Beratungspraxis für Gesundheitsvorsorge, Lebensfragen und Grenzerfahrungen und hält Seminare und Vorträge.

Puhle erwähnt, dass das Lexikon, das auf dem neuesten Stand der Forschung erarbeitet wurde, aktuelles internationales Material und nützliche Website-Adressen enthält sowie Literaturhinweise gibt. Gezeigt werden meistdiskutierte sowie bislang unveröffentlichte Geisterfotos. Das Buch umfasst, nach Aussage der Autorin, einen „repräsentativen, wenn auch bescheidenen Ausschnitt aus der unermesslichen Geisterwelt“. (13) Wissen über Geister findet sich in

den unterschiedlichsten Disziplinen, wie z.B. der Medizin, Theologie und Philosophie, aber auch und vor allem in der Volksweisheit. Puhle versucht diese unterschiedlichen Bereiche miteinander in Beziehung zu bringen und sie zu verknüpfen.

Zu Beginn wird die Frage geklärt, was Geister überhaupt sind. Das setzt natürlich voraus, dass die Existenz von Geistern nicht angezweifelt wird. Es gibt sie und sie sehen, näher betrachtet, auch recht freundlich aus, meint die Autorin. (16) Trotzdem sind sie keine messbare Einheit, da sie auch unsichtbar sein können und oft als Nebel oder Schatten auftreten. Auch für dieses Phänomen findet Puhle eine Erklärung. Handfeste Beweise für die Existenz von Geistern gibt es ihrer Meinung nach allerdings nicht, selbst die Fotografie sei auf diesem Gebiet keine Hilfe. (12)

Von A wie Aberglaube bis Z wie Zwerg ist in diesem Lexikon vieles aufgeführt, was oftmals erst auf den zweiten Blick oder auch gar nicht rational erklärbar ist. Es geht nicht darum, den Leser von der Wirklichkeit bestimmter Dinge zu überzeugen, sondern zu den aufgeführten Begriffen eine Erklärung zu geben. „Das Lexikon der Geister“ ist ein Buch, das einen umfassenden Überblick über paranormale Phänomene bietet. Darüber hinaus gibt es nützliche Tipps, wie man die Angst vor Geistern überwinden kann, und selbst eine bereichernde Funktion in der Lebenshilfe wird ihnen attestiert.

Obwohl die Autorin eingangs die wissenschaftliche Fundierung ihrer Arbeit betont, wird dem Leser bald klar, dass sie diesen Anspruch nicht einlöst. So fällt auf, dass das Lexikon keine Erklärung zum Begriff „Spiritismus“ enthält. Das Thema, um das es hier vordergründig geht, nämlich der Kontakt zu Geistern, wird also an keiner Stelle wissenschaftlich definiert. Wer aber, trotz oder gerade aufgrund der wenig wissenschaftlichen Ausarbeitung,

immer noch Interesse an Geistern und deren Verwandten hat, sollte einen Blick in das Lexikon riskieren.

Nadine Culp, Bodenfelde

AUTOREN

Nadine Culp, geb. 1981, B.A. Kulturwissenschaft mit Schwerpunkt Religion an der Universität Bayreuth, im Herbst 2005 Praktikantin der EZW im Referat Esoterik, Okkultismus, Spiritismus.

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

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

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

Dr. theol. Harald Lamprecht, geb. 1970, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens und Geschäftsführer des Evangelischen Bundes, Landesverband Sachsen.

Stefan Lorger-Rauwolf, geb. 1961, kath. Theologe, Mitarbeiter im Referat für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese Wien.

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

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

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

Prof. Dr. theol. Ulrike Wagner-Rau, geb. 1952, Professorin für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

Dr. Helmut Zander, geb. 1957, Politologe, Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Wissenschaftsgeschichte am Institut für Geisteswissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

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

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

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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