



Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen

73. Jahrgang

12/10

**Atheismus in der Diskussion**

**„Ich gehör' nur mir“  
Eine Jugendfeier  
des Humanistischen Verbandes**

**„Alles Leben ist Yoga“  
Was bleibt von Sri Aurobindo?**

**Der Himmel ist wieder offen  
Zur Bedürfnislage der neuen Engelreligion**

**Stichwort: Humanismus**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



## IM BLICKPUNKT

- Wolf Krötke  
**Atheismus in der Diskussion**  
Festvortrag zum 50-jährigen Bestehen der EZW 443

## BERICHTE

- Claudia Knepper  
**„Ich gehör' nur mir“**  
Eine Jugendfeier des Humanistischen Verbandes 450
- Christian Ruch  
**„Alles Leben ist Yoga“**  
Was bleibt von Sri Aurobindo? 456
- Oliver Dürr  
**Der Himmel ist wieder offen**  
Über die Logik der Bedürfnisse in der neuen Engelreligion 461

## INFORMATIONEN

- Freigeistige Bewegung**  
Neue Mitgliederzahlen 467
- Esoterik**  
Bärbel Mohr ist tot 469

## STICHWORT

- Humanismus** 469

## BÜCHER

*Thomas Ruster*

Die neue Engelreligion

Lichtgestalten – dunkle Mächte

473

*Elke Hemminger*

The Mergence of Spaces

Experiences of Reality in Digital Role-Playing Games

475

*Béatrice Acklin Zimmermann, Franz Annen (Hg.)*

Versöhnt durch den Opfertod Christi?

Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank

476

Wolf Krötke, Berlin

## Atheismus in der Diskussion

Festvortrag zum 50-jährigen Bestehen der EZW<sup>1</sup>

Ein richtiges Thema für eine „Festrede“ ist der Atheismus ja eigentlich nicht. Insbesondere im Kreise von Menschen, die sich die Verantwortung der christlichen Botschaft in den weltanschaulichen Orientierungen, die unsere Gesellschaft prägen, zur Aufgabe gemacht haben, dürfte es schwer sein, so etwas wie die Diskussion mit dem Atheismus auf die Ebene eines festlichen Geschehens zu heben – es sei denn, der Theologe macht sich ein Fest daraus, die mehr oder weniger schwachen Argumente des neuesten Atheismus zu zerpfücken. Aber das wäre wohl ein etwas fades Fest. Denn wie immer sich der Atheismus in Vergangenheit und Gegenwart, in West und Ost und weltweit darstellt, erstlich und letztlich handelt es sich schlicht um das Phänomen der Gottesleugnung. Dieses Phänomen aber stimmt niemanden in der Kirche festlich, sondern bestenfalls besorgt und schlimmstenfalls traurig.

Dass unsere Kirche angesichts des in unseren Ländern – und besonders in unseren östlichen Ländern – grassierenden Atheismus sich dennoch nicht besorgt und traurig in den Winkel ihrer Glaubenswelt zurückzieht, sondern das Gespräch mit dem Atheismus – mit den Menschen vor allem, die ihn vertreten – sucht, dafür steht exemplarisch an einem wichtigen Ort in Deutschland die „Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“. Das festliche Danke, dass wir ihr heute dafür sagen, kann aber nicht ohne Ausblick auf

die Herausforderungen sein, vor denen sie steht. Dazu gehört nicht nur in Berlin, aber doch hier ganz besonders, die Herausforderung der Kirche durch den Atheismus. Ich skizziere sie im Folgenden in groben Strichen, indem ich erstens vom „Atheismus ohne Diskussion“ und zweitens vom „Atheismus in hitziger Diskussion“ rede.

### Atheismus ohne Diskussion

Wer nach Berlin kommt und sich für das weltanschauliche Klima in dieser Stadt interessiert, stößt sicherlich bald auf ein inzwischen schon geflügeltes Wort. Er sei hier in der „Welthauptstadt des Atheismus“, wird man ihm sagen. So hat der amerikanische Soziologe Peter Berger um die Jahrtausendwende seinen Eindruck vom weltanschaulichen Profil dieses Ortes auf den Punkt gebracht. Die organisierten Atheisten in Berlin verstehen das – wie man ihrem „atheistischen Stadtführer“ entnehmen kann – als *ein Lob* für die Verbreitung ihrer Weltanschauung. Sie marginalisieren dabei aber den nicht nur ironischen, sondern auch bedrohlichen Unterton, den dieser soziologische Spezialist fürs Religiöse mit dem Begriff „Welthauptstadt“ anklingen ließ. Denn „Welthauptstadt“ ist bekanntermaßen eine Wortschöpfung von Adolf Hitler aus dem Jahre 1942. „Reichshauptstadt“ war für das Nazireich zu wenig. Das Weltreich der Germanen sollte sein Zentrum in der

„Welthauptstadt Germania“ haben. Der Untergang dieses größtenwahnsinnigen Projektes in millionenfachem Tod und in Trümmerwüsten hat die Kennzeichnung eines Ortes als „Welthauptstadt“ im Sprachgebrauch von heute deshalb zur Annonce von etwas ziemlich Gefährlichem oder mindestens Fragwürdigem und Bedenklichem werden lassen. „Welthauptstadt des Heroins“ ist das West-Berlin der Vorwendezeit genannt worden. Als „Welthauptstadt der Hacker“ gilt heute Shaoxing in China. „Welthauptstädte“ sind in der Wahrnehmung der Zeitgenossen von heute also offenkundig Orte mit unheilsschwangeren Potenzialen und problematischen Ansprüchen auf Weltgeltung. Eine „Welthauptstadt des Atheismus“ ist davon nicht ausgenommen.

Denn als Berger sein Bonmot kreierte, war die Erinnerung daran noch frisch, dass der Kollaps des realsozialistischen östlichen Weltreichs auch das Ende des Atheismus als einer staats- und gesellschaftstragenden Weltanschauung bedeutete. Die Unterdrückung der Freiheit der Religionsausübung, die Drangsalierung von Menschen mit anderen weltanschaulichen Überzeugungen – um von Schlimmerem und Verbrecherischem zu schweigen – hatte aufgehört. Der Atheismus – beraubt des Machtapparates und der Propagandainstrumente, die ihn stützten – wurde leise, wurde auf eine der vielen weltanschaulichen Orientierungen zurückgeschumpft, die in einer pluralistischen Gesellschaft das Leben der Menschen bestimmen.

Auf diesem Niveau musste ihm aber nicht bloß ein amerikanischer Beobachter eine erstaunliche Vitalität bescheinigen. Während die Unterdrücker verschwanden, hatte sich die Mehrzahl der Menschen an eine ihnen verordnete Lebensweise und an einen Lebensstil gewöhnt, der nichts mit Religion und Kirche, geschweige denn mit Gott, zu tun hat. Da der Kontakt zur

Kirche selbst die berühmten „Nischen“ gefährdete, in die sich ein DDR-Mensch vor dem Zugriff des Machtstaates zurückziehen pflegte, wurde Religionsabstinenz auch in diesen Nischen heimisch. Auf solche Weise kam eine massenhafte Entfremdung vom christlichen Glauben und von den christlichen Traditionen auch im privaten Leben in Gang, die das Desaster des Atheismus auf der Weltbühne überdauerte. Es entstand ein Gewohnheitsatheismus, der gewissermaßen die erfolgreichste Hinterlassenschaft des real existierenden Sozialismus ist und der sich beständig fortpflanzt. Christlicher Glaube oder christliche Frömmigkeit kommen in den Familien nicht mehr vor. Schon die Großeltern, vielleicht sogar die Urgroßeltern, waren nicht in der Kirche; die Nachbarn, Freunde und Arbeitskollegen sind es auch nicht. In den Schulen herrscht ein atheisches Grundklima. So ist ein hartwandiges gesellschaftliches Milieu gewachsen, das alles, was ausdrücklich mit „Religion“ zu tun hat, von sich abweist.

Dass dieses Milieu eine Herausforderung sondergleichen besonders für die evangelische Kirche ist, duldet keinen Zweifel. Es stellt nicht nur ihre ererbte Struktur einer über das ganze Land verbreiteten Religionsgemeinschaft in Frage. Es schiebt im gesellschaftlichen Bewusstsein ihre Glaubenswahrheiten unter die Schwelle der Konfliktfähigkeit. Mit der Religion wird nicht diskutiert. Religion hat man als abseitiges Relikt der Vergangenheit hinter sich. Die westlichen Pendanten dieser Einstellung, der immerhin auch rund 25 Prozent der Bevölkerung Deutschlands zuzurechnen sind, treten zwar zerstreuter in Erscheinung. Hier ist ein individuell selbst vertretener Atheismus, der noch kennt, was er verneint, überdies auch verbreiteter. Dennoch stimmen die Atheisten mit unterschiedlicher Genese durchaus zusammen, wenn es gilt, Einfluss und Ver-

breitung von Kirche und Glauben in der Gesellschaft zu verhindern. In einer Stadt wie Berlin kann man das besonders drastisch erleben, wie nicht erst beim gescheiterten Pro-Reli-Volksbegehren offenbar wurde. Das alltägliche Abweisen der Religion in den basalen Zusammenhängen des gesellschaftlichen Lebens ist viel aufdringlicher.

Angesichts dessen verwundert es doch sehr, dass die in den letzten Jahren entstandenen Zukunftspapiere der EKD und der Landeskirchen nur am Rande auf die Frage eingehen, wie sich Kirchen und Gemeinden auf das atheistische Milieu einlassen können. Das Äußerste, was man in dieser Hinsicht im Berlin-Brandenburgischen Perspektivpapier „Salz der Erde“ zu hören bekommt, ist, dass auf alles „Autoritäre“ zu verzichten ist, um in diesem Milieu „Akzeptanz und Sympathie“ zu erreichen. Von einem „Atheismus in der Diskussion“ kann in der kirchlichen und gemeindlichen Realität – alle Ausnahmen wie die EZW und einige „missionarische“ Aktivitäten zugebilligt – schlechterdings nicht die Rede sein. Dementsprechend wird der Frage wenig Aufmerksamkeit geschenkt, wie das Reden, Leben und Agieren der christlichen Gemeinden achtsam auf die Begegnung mit Menschen zu konzentrieren ist, die von Gott und vom Glauben gar nichts kennen und dennoch voller Ressentiments gegenüber Gott und Glauben sind.

Große Aufmerksamkeit findet in Kirche und Theologie dagegen die unterdessen fast zum Selbstläufer avancierte Rede von der „Wiederkehr der Religion“ oder – ihrer bunten Vielfalt wegen – der „Wiederkehr der Götter“. Sie scheint eine Hoffnung zu nähren, die schon bei der Vereinigung der deutschen Kirchen vor 20 Jahren eine dann sehr enttäuschende Rolle gespielt hat, die Hoffnung nämlich, das atheistische Milieu würde sich von alleine

auflösen. Der „Gewohnheitsatheismus“ begegne schon heute nur noch in „Rudimenten“, können wir z. B. in einer Münchener Dogmatik von 2005 lesen. Das ist im Hinblick auf die weltanschaulich-religiöse Landschaft, die ich hier vor Augen habe, schlicht falsch.

Dabei ist gar nicht zu bestreiten oder kleinzureden, dass es in Europa ein neu erwachtes Interesse am Religiösen gibt und dass die Religionen – wie auch immer – weltweit boomen. Was jene „Wiederkehr der Götter“ in unseren Breiten betrifft, so zeichnet sie sich nach der Beschreibung von Ulrich Beck in seinem Buch „Der eigene Gott“ jedoch dadurch aus, dass Menschen sich aus den unterschiedlichsten religiösen Traditionen einen individualisierten Glauben „zusammenbasteln“. Wo religiöse Traditionen im Leben von Menschen allerdings gar nicht mehr vorkommen, da gibt es auch kein „Material“ zum Basteln. Da schweigen die Götter, auch wenn es im atheistischen (wie in religiösen Milieus auch) natürlich Phänomene von Pseudoreligion gibt, d. h. der Überhöhung von Irdischem zu Gegenständen religionsähnlicher Verehrung. Der Fußball erteilt uns dazu immer wieder Anschauungsunterricht.

In einer Hinsicht partizipiert das atheistische Milieu allerdings am Trend zur Individualisierung des Religiös-Weltanschaulichen und damit zum Zusammenbasteln der eigenen Überzeugung. Es kann sich unter keiner einheitlichen Theorie mehr bergen, nachdem sich die marxistisch-leninistische Behauptung in Luft aufgelöst hat, die Materie entwickle sich in „dialektischen Sprüngen“ zielstrebig auf die Menschheit zu, die diese Zielstrebigkeit geschichtlich in „Klassenkämpfen“ unter Beweis zu stellen habe. Die Frage nach tragenden Lebenseinstellungen trifft deshalb hier – wie Umfragen und die Erfahrung zeigen – auf einen Chorus diffuser

Stimmen. Versatzstücke aus jener Ideologie und Elemente aus der europäischen ethischen Tradition sind darin ebenso anzutreffen wie gemäßigt hedonistische, aber auch existenzialistische und zuweilen nihilistische Anschauungen. Wohin dergleichen das gesellschaftliche Leben wohl bugsiert, war die besorgte Frage, die in Bergers Bonmot von der „Welthauptstadt des Atheismus“ steckte. Sie sollte in der Mitte unseres Jahrzehnts nun ausge-rechnet aus seinem Heimatlande heraus eine Antwort angeboten bekommen, als sich sogenannte „Neue Atheisten“ mit dem Absolutheitsanspruch einer universalistischen atheistischen Theorie zu Worte meldeten.

### **Atheismus in hitziger Diskussion**

Es ist hier nicht der Ort und die Zeit, die Argumente en détail darzustellen und kritisch zu beleuchten, die nach Sam Harris, Christopher Hitchens, Daniel Dennett, Richard Dawkins und anderen den „Neuen Atheismus“ ausmachen. Unterdessen liegt eine ganze Reihe von Analysen ihrer Schriften vor, die die Selbstprofilierung dieses Atheismus als „neu“ im Grunde nicht mehr gestatten (vgl. MD 1/2009, 3-16). „Neu“ ist im Vergleich zu der in unserem Lande in Nischen der Ruhe gewachsenen Religionsabstinenz, die summa summarum von einer durchaus verträglichen Menschlichkeit geprägt ist, allenfalls der hitzige und wilde, religiöse Menschen verächtlich machende Ton, der im Jahre 2006/2007 z. B. Richard Dawkins' Buch „Der Gotteswahn“ an die Spitze von Bestsellerlisten und auf die Titelseiten großer Magazine katapultiert hat.

Die Behauptung, dass religiöse Menschen wahnsinnig seien, erinnert dennoch an die schlimmsten Zeiten stalinistischer Religionsverfolgung. Dass Michael Schmidt-Salomon sie in seinem inzwischen in fünf-

ter Auflage erschienenen Buch „Jenseits von Gut und Böse“ nicht nur wiederholt, sondern noch fast zu „harmlos“ findet, lässt besorgt fragen, was wohl geschähe, wenn dieser Atheismus die Beherrschung über den Wertekanon von Regierungen und Gesellschaftsinstitutionen gewönne. Dass der „Humanistische Pressedienst“, der kein Organ des „Humanistischen Verbandes“ ist und mit diesem Verband nicht verwechselt werden darf, das Machwerk von Schmidt-Salomon „Wo bitte geht's zu Gott, fragte das kleine Ferkel“ als „Heidenspaß“ für Kinder bewirbt, ist ein beunruhigendes Zeugnis für den Geist des „Humanismus“, der von diesem „Pressedienst“ verbreitet wird.

Nichtsdestotrotz können die Elaborate der „Neuen Atheisten“, die sich jenseits von Erfahrungen mit einem alles beherrschenden Atheismus bewegen, dazu dienlich sein, das Bewusstsein der Christen für die Situation zu schärfen, in der sie sich in einem atheistischen Milieu befinden. Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf drei charakteristische Argumente des „Neuen Atheismus“, die sich dadurch auszeichnen, dass sie ein Christentum aufs Korn nehmen, in dem sich hierzu-lande kaum ein Christenmensch wiedererkennen kann. Es wiederholt sich hier, was das Gespräch mit dem Atheismus schon immer beschwerlich gemacht hat. Es steht entweder ein Christentum der Vergangenheit oder ein simpel biblizistisches Christentum der Gegenwart im Fokus. Das Kinderbuch, das jenem erwähnten Machwerk folgte („Susi Neunmalklug erklärt die Evolution“), diskreditiert z. B. – offenkundig gegen besseres Wissen – den Religionsunterricht, indem es einen dummen Religionslehrer lächerlich macht, der die Kinder kreationistisch unterrichtet. Dieses Verfahren, das auch sonst die ja nun wirklich schon lange währende und breite Arbeit der christlichen Theologie an

der Verantwortung des Glaubens unter den Bedingungen der Neuzeit einfach ignoriert, ist für die Atheisten aus Übersee ebenso kennzeichnend wie für die in anti-religiösen Ressentiments beheimateten Partizipanten am atheistischen Milieu hierzulande. Dreierlei kann das schlaglichtartig verdeutlichen.

1. Auslöser des „Neuen Atheismus“ war zweifellos der islamistische Anschlag auf der World-Trade-Center in New York im Jahre 2001. Er hat das Thema „Religion und Gewalt“ auf die Tagesordnung einer weltweiten Diskussion gesetzt. Für die „Neuen Atheisten“ ist es ein Zentralthema. Jede Religion tendiert notwendig zur Gewalt gegenüber Menschen mit einem anderen Glauben oder einer anderen Weltanschauung – lautet der Vorwurf. Er geht viel weiter als z. B. Jan Assmanns hinreichend widerlegte Theorie, nur der Monotheismus sei im Unterschied zum Polytheismus aggressiv und intolerant, weil er im Glauben an nur einen Gott alle anderen Götter und deren Anhängerschaft verneine. Der Grund für die religiöse Aggressivität sei vielmehr die *Unwissenheit*. Religiöser Glaube erfinde, weil Menschen es nicht besser wüssten, absurde Vorstellungen über die Welt, die Menschen und die Vorgänge in Natur, Geschichte und individuellem Leben. Weil er seine unbeweisbaren Erfindungen für die allein richtigen halte, sei er unfähig, sie zu korrigieren. „Dummheit, gekoppelt mit ... Überheblichkeit“ ist nach Christopher Hitchens das Wesen der Religion. Deshalb verbindet sich nach seiner Ansicht religiöser Glaube immer mit Hass und Vernichtungswut gegen andere Menschen, die ebenso unbeweisbare religiöse oder weltanschauliche Vorstellungen hegen. Wo keine Argumente sind, sprechen eben die Fäuste. Nur der Atheismus garantiere eine wesenhaft friedliche Welt, behauptet Sam Harris allen Ernstes.

Die Christinnen und Christen, die 1989 gemeinsamen mit ihren atheistischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern die Losung „keine Gewalt“ auf die Straßen getragen haben, können wie unsere ganze von der Friedensbotschaft Jesu Christi bewegte Kirche derartig pauschale Behauptungen einfach nur abseitig finden, obwohl die Gewaltgeschichte des Christentums und aller anderen Religionen nicht zu leugnen, sondern vielmehr intensiv kritisch zu reflektieren ist. So ist denn in Kirche und Theologie längst vor den „Neuen Atheisten“ der Verbindung von christlicher Botschaft und Gewaltausübung eine eindeutige Absage erteilt worden. Nur „sine vi, sed verbo“ (CA 28) kann diese Botschaft zu den Menschen getragen werden. Das ist heute unstrittig. Selbst ein halbwegs ehrlicher Atheist kann hier und heute nicht aus Erfahrung bestätigen, dass das Christentum gewalttätig ist. Ein aktueller Anlass, Atheist zu werden, ist diese Behauptung jedenfalls nicht. Viel eher dürfte die Verständigung darüber, dass weltanschauliche und religiöse Überzeugungen niemals mit Gewalt vertreten werden dürfen, die einfachste Ebene der Verständigung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden darstellen. Ja, das ist sie im alltäglichen Leben faktisch schon längst.

2. Der zweite Auslöser des „Neuen Atheismus“ jenseits des Atlantik ist der christliche Fundamentalismus in den USA, dessen Wogen freilich auch in manche Gegenden Deutschlands herüberschwappen. „Fundamentalismus“ ist die Bezeichnung für ein Verständnis der Bibel, das nicht nur ihre Glaubensaussagen, sondern auch ihre weltbildhaften Vorstellungen und ethischen Überzeugungen für Definitionen göttlich offenbarter Wahrheiten hält. An diesem Fundamentalismus bilden sich die „Neuen Atheisten“ ihr Urteil von der „Dummheit“ oder vom „Wahnsinn“ der Religion. So gut wie unbeachtet bleibt da-

bei die theologische und kirchliche Kritik an diesem Fundamentalismus. Die Geschichte des Verhältnisses der Kirche zu den Naturwissenschaften wird aufs Einseitigste auf das Bild von einer prinzipiellen Wissenschaftsfeindlichkeit der Kirche bzw. des christlichen Glaubens verkürzt. Friedrich Schleiermachers Forderung nach einem „ewigen Vertrage zwischen einem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten frei gelassenen wissenschaftlichen Forschung“, die wir gerade im Jahre des 200-jährigen Bestehens der Berliner Universität ans Licht stellen, erscheint da als etwas völlig Unverständliches.

Da dieses Geschichtsbild ein gängiges Ressentiment in den östlichen und westlichen atheistischen Milieus bedient, ist es nötig, den Problemkomplex Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft aus der Ecke einer Frage für ein paar Spezialisten herauszuholen. Die Aufgeklärtheit über dieses Verhältnis sollte zur selbstverständlichen Ausrüstung eines christlichen Lebens in der andauernden Begegnung mit Menschen gehören, die sich mit diesem Ressentiment Gott und Glaube vom Leibe halten. Meines Erachtens wird an der Basis der Kirche – vor allem in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen – viel zu wenig für eine solche Aufgeklärtheit gesorgt. Viele Texte der „Neuen Atheisten“ können sogar dafür verwendet werden, die eigene Urteilsfähigkeit zu entwickeln. Es ist nötig, dass viel mehr Menschen in Beruf und Alltag darzustellen vermögen, dass man kein Atheist werden muss, um für die Freiheit der Wissenschaften einzutreten.

3. Als ihr stärkstes Argument betrachten die „Neuen Atheisten“ die Tatsache, dass methodisch-atheistische wissenschaftliche Forschung mit ihren Mitteln Gott nicht „beweisen“ kann. Deshalb haben sie auch an den durch Deutschland tourenden „Atheismus-Bus“ den komplizierten

Satz geschrieben: „Gott existiert mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht.“ Diese Aussage bedient ein Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis, das nur der objektivierbaren Realität Wirklichkeit und Wahrheit zuspricht bzw. sie auf sie zurückführt.

An dieser Stelle kommt die Diskussion mit dem gegenwärtigen Atheismus an ihren eigentlichen Knackpunkt. Sie pflegt deshalb hier – auch vonseiten der etwas zu aufgeregten christlichen Apologetik – besonders hitzig zu werden. Es geht dabei um die Bedeutung des Glaubens an Gott für die Wirklichkeitserfahrung. Die atheistische Kritik versteht „Glauben“ als Fürwahrhalten von überirdisch gelenkten Naturvorgängen. Doch davon kann er *als Glaube* gar nichts wissen. Er hütet sich geradezu davor, den unverfügbaren Gott dem menschlichen Verfügungswissen wie eine naturgesetzliche Tatsache einzuverleiben, was Dawkins' alberner Vergleich Gottes mit einer im Weltraum herumfliegenden „Teekanne“ bzw. mit einem „Spaghettimonster“ unterstellt.

Denn Glaube ist das Vertrauen zur Wirklichkeit Gottes, das aufgrund personaler Begegnung mit Gott in unserer Existenz und in unserer Geschichte begründet wird. Solcher Glaube ist der grundlegende Zugang zu Gott. Im Lichte dieses Glaubens deutet die Christenheit alles das, was wir in wissenschaftlicher Erkenntnis vom Werden des Universums und des menschlichen Lebens wissen können. Sie grämt sich dabei keinesfalls darüber, dass die Erde, auf der wir Menschen leben, sich nur als winziger Punkt in den Weiten des Universums darstellt. Schon der lutherische Theologe und Astronom Johannes Kepler, dem wir den entscheidenden Durchbruch zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Universums verdanken, hatte im 17. Jahrhundert diese Tatsache im Lichte der paulinischen

Rechtfertigungslehre so interpretiert, dass Gott das Geringste – er sagt die „Kloake“ des Universums – erwählt habe, um seine Herrlichkeit kundzutun.

Für den Atheismus der hier beschriebenen Art ist dagegen unsere Fähigkeit, alles Vorhandene und Wissbare mit unserem Bewusstsein transzendieren zu können, von der wir im Glauben Gebrauch machen, ein Zufallsprodukt der Evolution. Sie schreibt uns vor, dass und wie wir uns ohne den Glauben an Gott bzw. ohne Religion selbst zu verstehen haben. Das Entstehen von Religion, das manche Evolutionsforscher geradezu als eine Triebkraft der Evolution ansehen, wird dagegen auf das Konto einer „Fehlfunktion“ der Evolution geschrieben. Diese selbstwidersprüchliche Aussage verdankt sich offenkundig auch einer existenziellen Entscheidung, allerdings einer, die vom Vorurteil des Nichtglaubens geprägt ist. Deshalb spitzt sich die Diskussion auf die Frage zu, an welchem Kriterium zu messen ist, was hier richtige Funktion und was „Fehlfunktion“ von uns mit Bewusstsein begabten Wesen ist.

Dabei ist unstrittig, dass Religion – auch „christliche Religion“ – in ihren vielen Facetten und geschichtlichen Erscheinungsweisen schon immer auch ein Feld für das Gedeihen von Illusionismus, Aberglaube, Irrtümern und tief problematischen Menschenbildern war und ist. Anders als religionskritisch können christlicher Glaube und Theologie nicht für die Überzeugung eintreten, dass der Glaube an Gottes Klarheit der Liebe – und in dieser Weise als Religion! – uns *menschliche* Menschen in unseren großen Möglichkeiten und in unseren Grenzen werden lässt. Solange von atheistischer Seite diese Möglichkeit gar nicht in Betracht gezogen, sondern nur polemisch negiert wird, bleibt die von den „Neuen Atheisten“ ausgelöste Diskussion ein bloßer Rumor, dessen wesent-

licher Effekt die gegenseitige Abschreckung von Glaubenden und Nichtglaubenden ist.

### Verstehensbrücken bauen

Ich wünschte mir dagegen angesichts der eingangs geschilderten Sprachlosigkeit in Sachen Religion, die vom atheistischen Milieu ausgeht und auch in unseren Kirchen waltet, dass die Diskussion mit dem Atheismus auf ein Niveau kommt, auf dem sich Menschen mit und ohne Religion bei ihren stärksten Seiten wahrnehmen und würdigen können und über ihre Schwächen und Nöte „sine ira et studio“ zu reden vermögen. Wir hatten dieses Niveau ja wenigstens schon einmal angezielt. An Dietrich Bonhoeffers theologische Würdigung und Inanspruchnahme der „Religionslosigkeit“ ist hier ebenso zu erinnern wie an das Großmachen christlicher Impulse im Atheismus bei Ernst Bloch, Milan Machovec und Vitezslav Gardavsky – um nur einige zu nennen. Wie es aussieht, wird das Zusammenleben von nichtreligiösen Menschen, die sich als Atheisten verstehen, und Glaubenden noch lange unser gesellschaftliches Leben bestimmen. Theologie und Kirche sollten sich deshalb von einem hitzigen Atheismus nicht dazu verführen lassen, mit an schalldichten Mauern zwischen diesen Menschen zu bauen. Sie sollten so viel wie möglich dafür tun, dass Sprach- und Verstehensbrücken von hier nach dort und von dort nach hier entstehen.

<sup>1</sup> Der Text beruht auf einem Vortrag, den der Autor bei der Festveranstaltung zum 50-jährigen Bestehen der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen am 12. Juni 2010 in Berlin gehalten hat. Gemeinsam mit weiteren Vorträgen der Veranstaltung wurde der Beitrag veröffentlicht in: Den eigenen Glauben kennen – den fremden Glauben verstehen (50 Jahre EZW), *epd Dokumentation* 38/2010.

Claudia Knepper

## „Ich gehör' nur mir“

### Eine Jugendfeier des Humanistischen Verbandes

Es ist Anfang Juni 2010. Wie andernorts zur Konfirmation versammelt sich vor dem Friedrichstadtpalast in Berlin eine säkulare „Gemeinde“ zu einer Jugendfeier des Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD). Eltern, Großeltern, Geschwister, Schulfreunde und Lehrer sind in freudig aufgeregter Stimmung. Langsam schieben sie sich mit ihren Eintrittskarten am Einlasspersonal vorbei durch das Nadelöhr der Eingangstür in das Foyer des traditionsreichen Berliner Revuetheaters. Bis 1992 wurden hier zahlreiche Folgen der bekanntesten Unterhaltungsshow des DDR-Fernsehens, „Ein Kessel Buntes“, aufgezeichnet. 1947 wurde im Vorgängerbau des Friedrichstadtpalastes die Jugendorganisation „Freie Deutsche Jugend“ (FDJ) gegründet. Auch durch andere gesellschaftliche Großveranstaltungen war das Haus in der ganzen DDR bekannt.

Acht Jugendfeiern des HVD an vier Samstagvormittagen fanden in diesem Frühjahr statt. Laut Pressemeldung des HVD wurden insgesamt 1650 Vierzehnjährige durch den HVD geehrt. Pro Jugendfeier waren etwa 210 Jugendweihlinge und gut 1700 Gäste im ausverkauften Haus anwesend. Für das Jahr 2011 haben sich bereits 1800 Jugendliche angemeldet. „Humanistische Jugendfeier“ nennt der weltanschauliche Verband seine Veranstaltungen. Nach Auskunft von Margrit Witzke, Abteilungsleiterin Jugend des Landesverbandes Berlin des HVD, will sich der

HVD damit „vom Weihegedanken lösen und den selbstbestimmt-feierlichen Aspekt dieses Festes stärker in den Vordergrund stellen“. Auch möchte man sich mit dem neuen Namen von der Jugendweihe in der DDR kritisch abgrenzen. Mit dem Zusatz im Titel „die andere“ bzw. „die humanistische Jugendweihe“ stellt sich der HVD bewusst in die mehr als einhundertjährige Tradition der freireligiösen und freidenkerischen Jugendweihe.

#### Der Auftakt

Der im gedämpften Licht liegende Theatersaal empfängt seine Gäste ganz in Blau. Wie in einem Amphitheater erheben sich im Halbrund um die Bühne Sitze mit königsblauen Polstern und dunkler Holzrahmung. Die nach eigenen Angaben weltweit größte Theaterbühne liegt hinter einem durchsichtigen, straff gespannten Vorhang, der in seinem tiefen Blau mit weiß verwirbelten Farbflächen an einen Blick in die Weiten des Weltraumes erinnert.

Im Saal ist es recht laut. Aufgeregt wird in den Reihen getuschelt und gelacht, Plätze werden gesucht, Angehörigen wird gewinkt. Dann richten sich Scheinwerfer auf die vier Saaleingänge. Zum Marsch Nr. 1 „Pomp and Circumstance“ von Edward Elgar, der als die Einzugs hymne von Schulabgängern an amerikanischen Highschools gilt, und eingeblasenem Nebel

ziehen unter dem Applaus der Gäste in vier Reihen je 50 Mädchen und Jungen ein. Ein guter Teil des Publikums erhebt sich dazu. Es wird geklatscht, gepfiffen, gejubelt, gewinkt. Es ist eine mitreißende Stimmung. Flott hüpfen die Jugendlichen in einer Reihe hintereinander die Treppen hinunter. Alles wirkt sicher. Vorab wurde mit den Jugendlichen nicht geprobt, aber zahlreiche Helfer sorgen für einen reibungslosen Ablauf. Die gut 90-minütige Show ist professionell choreographiert und ausgeführt. Die Mitwirkenden sind professionelle Schauspieler, Moderatoren und Musiker. Gestaltet wurde die Feier unter der Regie von Axel Poike, Schauspieler, Regisseur und Autor, der auch schon Revuen für den Friedrichstadtpalast geschrieben hat, sowie von dem Musiker Frank Odjidja.

Während sich die Jugendweihlinge noch in die ersten Sitzreihen einfädeln, geht das Licht aus. In den Nebel hinein und unter zackiger Musik jagen Laserstrahlen durch den Saal. Der Vorhang hebt sich, das Licht auf der Bühne geht an. Am linken Seitenrand spielt die Berliner Band „Right Now“ eine gut gelaunte Musik, zu der ältere Kinder und Jugendliche fröhlich über die Bühne springen und tanzen. Dazu gesellen sich eine Sängerin und ein Sänger von „Right Now“ mit dem 2009 in den Charts erfolgreichen Stück „I gotta feeling“ von den „Black Eyed Peas“ mit dem Refrain „Tonight's gonna be a good night“. Sieben Breakdancer von einer Berliner Tanzschule, junge Männer und Frauen in weißen Hosen und Kapuzenshirts, präsentieren dazu ihre „Moves“.

Nach diesem musikalischen Auftakt betritt der Moderator Urban Luig die Bühne, lässig gekleidet in Jeans und hellblauem Hemd, die oberen Knöpfe geöffnet. Er wirkt wie ein junger Vater eben der Generation, die heute zu feiern ist. Locker und einladend begrüßt er die Gäste im Saal. Er

spricht von Träumen, die er als Vierzehnjähriger hatte. Das „große Drama“, wie etwa Fußballstar werden, habe nicht stattgefunden, aber viele kleine. Er spricht von anderen Menschen, die im Leben wichtig sind. „Sie sind jetzt hier im Saal und sie sind verdammt stolz auf euch.“ Sodann wird ein Video mit einem Grußwort des Vorsitzenden des Landesverbandes des HVD Berlin, Bruno Osuch, eingespielt. Es ist eine der wenigen Stellen, an der sich der HVD erkennbar zu Wort meldet.

## Der Festakt

Währenddessen haben sich schon die ersten 50 Jugendweihlinge auf der Bühne aufgestellt. In der Hand halten sie das Buch zur Jugendfeier des HVD „Zwischen nicht mehr und noch nicht“, das sie bereits beim Einzug bei sich hatten. Die Moderatorin Birgit Schürmann trägt einen Sinnspruch vor. Mit der Überleitung „Dies wünschen wir ...“ liest sie langsam die Namen der ersten Jugendlichen vor. Die Genannten laufen nacheinander unter dem Applaus der Gäste ein paar Schritte nach vorn, zwischen vier im Trapez aufgestellten Säulen hindurch, zu einer Frau, die mit Blumen im Arm am Bühnenrand steht. Der mit den Säulen angedeutete Durchgang soll wohl das Überschreiten der Schwelle zum Erwachsensein symbolisieren, das ja der eigentliche Inhalt der Jugendweihe ist. Eine Kamera fängt dabei das Gesicht des vortretenden Jugendlichen ein, das auf einer Leinwand in der Mitte der Bühne gezeigt wird. Die Jugendlichen bekommen jeweils eine Blume überreicht.

Ebenfalls vorn stehen einige Tänzer aus dem soeben gebotenen Programm. Sie nehmen die Jugendlichen nach dem Glückwunsch in Empfang und geleiten sie in den Bühnenhintergrund, wo sie sich erneut in einer Reihe aufstellen. Diese Pro-

zedur, die zügig und reibungslos abläuft, vollzieht sich insgesamt viermal mit jeweils gut 50 Jugendlichen. Dabei wechseln sich der Moderator und die Moderatorin mit einer Reihe von je 25 Jugendweihlingen ab. Sie nennen Spruchweisheiten, verbunden mit Glückwünschen für etwa je fünf Mädchen und Jungen. Herausgesucht haben die Veranstalter u. a. Sätze von Tucholsky, Voltaire, Goethe, de Saint-Exupéry und Tolstoi. Einige Weisheiten scheinen selbstgemacht oder abgeleitet, zum Beispiel wenn die Namensnennung mit den Worten eingeleitet wird: „Eltern machen Pläne und Kinder tun, was sie für richtig halten, so auch ...“, „Höre auf dein Herz, dann bist Du frei, ...“ oder „Eine spannende Zeit zwischen Jungsein und Erwachsenwerden wünschen wir ...“ Sonst schließen sich den Sprüchen über Glück, Verantwortung, Freundschaft, Gerechtigkeit und verschiedene Tugenden Glückwünsche mit den Worten an: „Alles Gute für ...“ oder „Wir gratulieren herzlich ...“

Zwischen den vier rituellen Höhepunkten wird ein buntes Showprogramm geboten. Dramaturgisch ist es schwierig, in einer solchen Veranstaltung die Spannung zu halten. Der erste – im Programm „Festakt“ genannte – Durchgang der eigentlichen „Jugendweihe“ kommt sehr früh und fast überraschend. In der Mitte des Programms fängt man an zu zählen, wie viele Jugendliche noch genannt werden müssen. Zu merken ist der Verlust an Spannung auch am Applaus, der im Laufe der Veranstaltung bei der Namensnennung immer schwächer wird. Der vierte Festakt mit den letzten gut 50 Jugendlichen findet ganz am Ende der Veranstaltung statt. Es gibt keinen Spannungsbogen, die Jugendfeier ist eher ein Hochplateau, bei dem schnell Spannung erzeugt und dann auf diesem Niveau gehalten werden muss. Dazu kommt, dass der eigentliche Akt der

„Jugendweihe“ bzw. „Würdigung“ der Mädchen und Jungen selbst nur einen sehr flüchtigen Höhepunkt bietet. Der Kern des Rituals ist die Namensnennung des jeweiligen Jugendlichen zusammen mit seinem Vortreten vor laufender Kamera, also die Präsentation des jungen Menschen. Gerahmt wird sie durch den vorausgehenden Spruch und den Glückwunsch und das nachfolgende Überreichen einer Blume.

Nach dem Selbstverständnis der Veranstalter scheint die Namensnennung nicht das Entscheidende an der Jugendweihe zu sein. In der Pressemeldung des HVD wird sie im Nachsatz als „individueller Moment der Würdigung“ der Teilnehmer bezeichnet. Das darum herum arrangierte Programm ist von der ersten bis zur letzten Minute unterhaltsam und dem Anlass angemessen. Thema ist das Heranwachsen der Jugendlichen, ihr Herauswachsen aus den Familien hin zur Eigenständigkeit. Dabei werden alle Generationen angesprochen.

### **Das Rahmenprogramm**

Nach dem ersten Festakt präsentieren die Band „Right Now“ und Tänzer von „Samuel’s Crew“ mit dem Titelsong „The Time of My Life“ aus dem Teenager-Filmhit der 1980er Jahre „Dirty Dancing“ etwas für die Elterngeneration. Es folgt ein kurzes Anspiel mit dem Moderatorenpaar in der Elternrolle und Jugendlichen aus der Jugendfeier-Theatergruppe. Angesprochen werden die Themen Verliebtsein, erster Sex, Konflikte zwischen Eltern und heranwachsenden Kinder, auch Scheidung von Eltern. Ein eingespielter Film hat die Jugendweihe zum Thema. Es wird auf die hundertjährige Tradition verwiesen, ohne dass auch die problematischen Seiten der Geschichte der säkularen Feier zur Sprache kommen. Gezeigt werden Ju-

gendliche im freiwilligen Vorbereitungsprogramm zur Jugendfeier des HVD, das die jungen Menschen „beim Erwachsenwerden begleiten“ möchte. Man sieht die Jungen und Mädchen beim Tanzworkshop, bei der Mathe-Nachhilfe oder beim Besuch des Radiosenders „Radio Fritz“. Sie erzählen, was ihnen an den Workshops gefällt und dass für sie Jugendweihe bedeute, „in den Kreis der Erwachsenen aufgenommen“ zu werden. Im Vorbereitungsprogramm haben Jugendliche in einer Theatergruppe an der Gestaltung der Jugendfeier selbst mitgewirkt und Ansätze in Szene gesetzt.

Auf eine Einlage der Breakdancer von „Samuel's Crew“ folgt ein Videogruß der Kabarettistin Gabi Decker. Nach dem zweiten Festakt geht das Sängerpaar von „Right Now“ mit dem Lied „2 Fragen“ durch die Zuschauerreihen. Das Stück stammt ursprünglich von der Band „Klee“ und fängt den Geist des Fragens und Suchens Jugendlicher ein: „Ein neuer Tag / ein neues Leben / ein neues Spiel / mit neuen Regeln / ich seh dich an / und kenn dich nicht / du siehst mich an / und kennst mich nicht. // Und wenn ich dich zwei Fragen fragen würde / wär das: Woran glaubst du / und wofür lebst du? / Und wenn du mich zwei Fragen fragen würdest / wär das: Woran denkst du / und wohin gehst du?“

Es folgt ein weiteres kleines Anspiel einer Familienszene mit den Moderatoren als Eltern, einem Jungen und der charismatischen Sängerin und Moderatorin Barbara Kellerbauer in einer großmütterlichen Rolle. Barbara Kellerbauer hält eine charmante kleine Ansprache an die Jugendweihlinge. „Gut seht ihr aus“, sagt sie und: „Man zählt euch jetzt nach der Jugendfeier zu den Großen.“ Sie plädiert dafür, in der Familie miteinander zu reden, statt sich mit Gewalt durchsetzen zu wollen. Sie spricht von Verantwortung

und von Tugenden, die sie den jungen Menschen wünscht. Sie wünscht „dass ihr Niederlagen wegzustecken lernt und nie aufgibt, wenn euch etwas wirklich wichtig ist“, außerdem „den Mut, Freund und auch Feind die unliebsame Wahrheit zu sagen, wenn es nötig ist“, und „das gute Gefühl, das man hat, wenn man helfen konnte“. Sie wünscht „eine Schulzeit, an die ihr euch gern erinnert“ und später eine „Arbeit, die ihr gern tut“. Sie spricht von Ruhe und vom Träumen. „Ich wünsche euch ein friedliches, ein glückliches Leben“, schließt sie ihre Rede, bevor sie das Lied „Der war doch eben noch ein Kind“ mit einem Text von Gisela Steineckert anstimmt.

Vor dem dritten Festakt wird ein Videogruß des Musikers Adel Tawil von „Ich&Ich“ eingespielt. Der dritte Programmblock beginnt mit dem Stepptanz eines Tänzers zu „Always Look on the Bright Side of Life“ aus dem Film „Life of Brian“, gefolgt von dem Tanz „In The Rain“ mit vier Männern und Frauen von „Samuel's Crew“. Jugendliche aus der Theatergruppe zur Jugendfeier tragen zu Klaviermusik aus dem Film „The Hours“ und meditativen Landschaftsbildern ihre „größten Wünsche“ vor: z. B. in Spanien leben und arbeiten, eine eigene Familie, Arbeit als Informatiker, ein Buch schreiben, das verfilmt wird, Gesundheit für die Familie, durch die USA trampeln, eine Zeitreise, Abitur machen und Millionär werden, ein Gestüt aufbauen, eine Weltreise und ein Solokonzert für Querflöte spielen. Die Sängerin der Band „Right Now“ singt daraufhin das Lied „Ich gehör nur mir“. In dem Lied aus dem Musical „Elisabeth“ wird der Wille zu Freiheit und Unabhängigkeit besungen: „Und willst du mich binden / verlass ich dein Nest / und tauch wie ein Vogel ins Meer. / Ich warte auf Freunde / und suche Geborgenheit / ich teile die Freude ich teile die Traurigkeit“

keit / doch verlang nicht mein Leben das kann ich dir nicht geben / denn ich gehör nur mir! / Nur mir!". Es folgt ein Videogruß des bekannten Berliner Komikers Kurt Krömer.

Nachdem den letzten 50 Jugendlichen Glückwünsche überbracht wurden, kommen alle Jugendweihlinge und Mitwirkenden auf die Bühne. Zum eingangs bereits gehörten Stück „I gotta feeling“ tanzen, winken, klatschen alle gemeinsam. Ein großer Teil der Gäste erhebt sich und bleibt auch klatschend stehen, während die Jugendlichen ausziehen – zu fetzigen Klängen, die an die 1980er Jahre erinnern. Auf der Bühne tanzen Kinder und Jugendliche, die an der Show mitgewirkt haben, weiter. Auf der Leinwand darüber werden Sponsoren eingeblendet und schließlich das letzte Wort des HVD: „Herzlichen Glückwunsch zur JugendFEIER“.

### **Einschätzung**

Am Ende der Feier bleibt ein ambivalenter Eindruck. Einerseits wird den Familien, die sich für eine Jugendfeier des HVD im Friedrichstadtpalast entscheiden, eine beeindruckende Show geboten. Im Mittelpunkt stehen die eigenen heranwachsenden Kinder. Dabei werden in unterhaltender Form Fragen angesprochen, die verschiedene Generationen in den Familien angesichts des Älterwerdens der Kinder bewegen. Der Theologe Albrecht Döhnert bezeichnet die Jugendweihe in seiner Untersuchung zu Recht als ein „Ritual an der Familie“. Allerdings stellt sich auch ein beklemmendes Gefühl ein, wenn man nach dem Inhalt des Rituals fragt. Jugendliche werden einer Öffentlichkeit präsentiert. Diese Präsentation soll den Über-schritt vom unselbstständigen Kindsein in die erwachsene Mündigkeit symbolisieren. Die Jugendlichen treten aus dem

Schutz der Familien heraus und gehen ihre eigenen Wege. Wenn hier stellvertretend – organisiert von einem (weltanschaulichen) Verein – eine zufällige Gemeinschaft von Familien ihre Kinder entlässt, dann scheint etwas Entscheidendes zu fehlen: das Wohin, der Rahmen, der die jungen Menschen aufnimmt.

Bei einer Konfirmation bekennen sich die Konfirmanden zu ihrem christlichen Glauben und werden in die Gemeinde aufgenommen. In der DDR bekannnten sich die Jugendlichen in der staatlich organisierten Jugendweihe zum sozialistischen Staat und wurden in die „sozialistische Gesellschaft“ aufgenommen. Dazu gehörte die Zusage der Gesellschaft, ihre neuen Mitglieder zu unterstützen. Bei den Jugendfeiern des HVD im Jahr 2010 entlassen, so scheint es, einzelne Familien symbolisch ihre Kinder in eine Zukunft, in der diese völlig auf sich selbst gestellt sind. Die Eltern entlassen die Kinder zu sich selbst. Die Zeile „Ich gehör' nur mir“ aus dem während der Jugendfeier vorgetragenen Lied drängt sich als eine Art Überschrift über die Veranstaltung auf. Der Anspruch der Selbstbestimmung ist einerseits Ausdruck unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit. Er wird vom HVD ganz bewusst zur Geltung gebracht, im Abstandnehmen vom „Weihegedanken“ und einer damit verbundenen Autorität bzw. übergeordneten Instanz. Entsprechend geht die Namensnennung in einem Glückwunsch auf. Auch gibt es keine „Urkunde“ mehr, sondern eine Glückwunschkarte vom HVD mit dem Namen des Jugendlichen und dem Datum der Jugendfeier.

Der Veranstalter nimmt sich zurück und übernimmt nur die Funktion, den Weg in eine offene Gesellschaft und ihre zahllosen Optionen zu weisen. Erstaunlich ist dabei, dass der weltanschauliche Anspruch des HVD mit zurückgenommen scheint. Es sei denn, dieser beinhaltet

letztlich genau das: die Selbstbestimmtheit des Einzelnen in einer gänzlich säkularisierten Gesellschaft. Im Programm zur Jugendfeier 2010 schreibt Bruno Osuch: „Letztlich geht es darum, Verantwortung für das eigene – das einzige – Leben zu übernehmen. Nur dann wird sich auch Glück einstellen. Denn Glück ist oft das Ergebnis von selbstbestimmtem und verantwortlichem Handeln.“

Der Anspruch der Selbstbestimmung birgt allerdings die Gefahr der Überforderung, wenn keine soziale oder auch gemeinsam geteilte ideelle „Größe“ da ist, in die die Selbstständigkeit eingebettet wird. Es war bemerkenswert, dass während der Jugendfeier in Berlin in keiner Weise auf die Gesellschaft, auf ein weiter gefasstes soziales Engagement im sozialen Kontext Bezug genommen wurde. Es verwundert bei einem Verband wie dem HVD, der sich für „Humanismus“ und Demokratie ausspricht, wenn an dieser Stelle darauf verzichtet wird, an den Gemeinsinn zu appellieren, an das unverzichtbare Einbringen der je eigenen Stimme in einen demokratischen Diskurs über die Gestaltung der Gesellschaft. Verantwortung und Glück werden stattdessen nur für das eigene Leben in Anspruch genommen, nicht für die Gesellschaft, die es doch gemeinsam zu gestalten gilt.

Angesichts der ganz auf das Private beschränkten Inhalte der Feier wäre es verständlich, wenn der symbolische Akt des

Entlassens der eigenen Kinder mit einer gewissen Unruhe bei den Eltern verbunden wäre. Die guten Wünsche, die sie ihren Kindern mit auf den Weg geben, die Wünsche nach Freundschaft, guter Partnerschaft, eigenen Kindern, Arbeit, haben angesichts einer immer unsichereren Zukunft auch etwas Hilfloses an sich.

Es ist gut denkbar, dass andere Festredner bei den Feierstunden anderer Jugendweihanbieter stärker auf die Gesellschaft Bezug nehmen und an das gesellschaftliche Engagement appellieren. Beim HVD hingegen scheint gegenwärtig der Inhalt der säkularen Mündigkeitsfeiern zu sein, dass die Heranwachsenden von den Erwachsenen einzig auf sich selbst gewiesen werden als entscheidende Instanz des zukünftigen Lebensweges. „Wie andere, bist auch du klug. / Manche Leute werden dir vielleicht sagen, was du denken sollst. / Du solltest auch zuhören, weil sie recht haben könnten. Vielleicht aber haben sie unrecht. / Du musst für dich selbst entscheiden, / was wahr und was unwahr ist. / Du hast es nicht eilig. / Du kannst es ganz auf deine eigene Art und Weise machen. / Nur du wirst wissen, / wie du für dich selbst denken kannst.“ So heißt es auf der Glückwunschkarte des HVD. Diese Art der Mündigkeit im Sinne eines selbstverständlichen Allein-auf-sich-Gestelltseins scheint dem Charakter einer säkularen individualisierten und pluralisierten Gesellschaft zu entsprechen.

## „Alles Leben ist Yoga“

### Was bleibt von Sri Aurobindo?

Am 5. Dezember 2010 jährt sich der Todestag des indischen Philosophen und Gurus Sri Aurobindo (1872-1950) zum 60. Mal. Angesichts der Schnelllebigkeit der spirituellen Szene ist das fast eine Ewigkeit, und so stellt sich die Frage, was von seinem Werk und Denken eigentlich bleibt. Sie stellt sich umso mehr, als der scheinbar sichtbarste Ausdruck seiner Philosophie, die 1968 Stadt gewordene Utopie Auroville in Südindien weit hinter dem zurückgeblieben ist, was ihr einst zugedacht war. Statt einer Großstadt entstand ein Siedlungskonglomerat, das bei nüchterner Betrachtung ziemlich zu stagnieren scheint. Statt der einst erwarteten 50 000 Bewohner leben derzeit nur etwas mehr als 2000 Menschen in Auroville, das manchen Beobachtern wie etwa der Schriftstellerin Ulla Lenze<sup>1</sup> bereits als Ausdruck von „kraftlos gewordenen Utopien“ erscheint.<sup>2</sup> Immerhin wird Auroville weiterhin von der Unesco unterstützt und seit 1988 auch von der indischen Regierung gefördert.<sup>3</sup>

Dabei darf nicht übersehen werden, dass Auroville ein Projekt war, das erst viele Jahre nach Sri Aurobindos Tod von seiner immer nur „Die Mutter“ genannten spirituellen Gefährtin Mira Richard geb. Alfassa (1878-1973) vorangetrieben und schließlich realisiert wurde. Sie überlebte Sri Aurobindo um immerhin fast 23 Jahre. Es wäre interessant zu untersuchen, ob Auroville dem Denken und der Intention Sri Aurobindos überhaupt entspricht. Angeblich soll die Idee noch zu seinen Lebzeiten entstanden sein<sup>4</sup>, doch sicher ist

das nicht. Die immer wieder – auch von Sri Aurobindo selbst – postulierte Einheit zwischen ihm und der „Mutter“ dürfte diese Frage im Kreis der Anhänger allerdings ziemlich müßig erscheinen lassen.

### Das politische Engagement Sri Aurobindos

Wer nach einer heute noch greifbaren Wirkung Sri Aurobindos sucht, muss entscheiden, welcher Aspekt seiner vielschichtigen Persönlichkeit betrachtet werden soll: der des Politikers, der des Philosophen und Yogis oder der des Dichters. Als Politiker scheint Sri Aurobindo, der sich zwischen 1893 und 1910 äußerst aktiv in der indischen Unabhängigkeitsbewegung engagierte, bis heute im Schatten Gandhis zu stehen – dies auch deshalb, weil Gandhis „ahimsa“, der Weg absoluter Gewaltlosigkeit, zum Mythos wurde und beispielsweise vom Dalai Lama nach wie vor als taugliches politisches Konzept betrachtet wird. Sri Aurobindo hat das Ideal des bedingungslosen „ahimsa“ stets abgelehnt, nicht nur im Kampf gegen die britische Kolonialmacht, sondern als politische Maxime generell. Besonders deutlich wird das in seinen Analysen und Kommentaren zur Situation im nationalsozialistischen Deutschland und während des Zweiten Weltkriegs.<sup>5</sup>

In seiner politisch aktiven Zeit zeigte Sri Aurobindo wenig Berührungspunkte zu radikalen Formen des Widerstands, sodass er nicht umsonst immer wieder in Konflikt mit den britischen Kolonialbehörden geriet und schließlich 1910 in die französi-

sche Kolonie Pondicherry an der indischen Ostküste auswich, wo er vor Verfolgung weitgehend sicher sein konnte, aber trotzdem – sehr zum Leidwesen seiner Anhänger – allen politischen Aktivitäten entsagte. Stattdessen widmete er sich bis zum Lebensende seinem spirituellen Pfad, den er als „integralen Yoga“ bezeichnete.

### **Der „integrale Yoga“**

Allerdings sollte man sich hüten, den politischen und den spirituellen Bereich scharf voneinander getrennt zu betrachten, denn für Sri Aurobindo war auch politisches Handeln eine Form des Yoga. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass er seine wichtigsten Yoga-Erfahrungen machte, als er in einer Gefängniszelle der Engländer saß. Überhaupt zeichnet sich der „integrale Yoga“ nicht durch eine lebensferne Weltabgewandtheit aus, sondern versucht, ähnlich wie der Zen, Spiritualität auch in der Profanität des Alltags zu verwirklichen. „Alles Leben ist Yoga“<sup>6</sup>, lautete Sri Aurobindos Maxime. Insofern entspricht es wohl schon Sri Aurobindos Anliegen, wenn in Auroville bis heute versucht wird, eine Art Yoga des Alltäglichen zu praktizieren. Der „integrale Yoga“ verzichtet sogar auf spezielle Anleitungen zur spirituellen Praxis wie etwa konkrete Meditationsanleitungen.

Gerade das Beispiel Auroville zeigt jedoch auch sehr schön, wie der „integrale Yoga“ vor dem Problem steht, dass er die Aufhebung der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz schon aufgrund der anthropologischen und gesellschaftlichen Prämissen und Konstanten nur sehr bedingt zu gewährleisten vermag. Und so ist es kein Zufall, dass gerade im Werk Sri Aurobindos sehr oft eine auffällige Diskrepanz zwischen Anspruch und Lebenswirklichkeit zutage tritt. Dies liegt vor allem daran, dass Sri Aurobindo der Evolu-

tion des Menschen ein Potenzial zutraute, bei dem man sich im Abstand von 60 Jahren fragen muss, ob es jemals realistisch gewesen ist. Sri Aurobindos Erwartung einer Herabkunft der „Supramental“ genannten ungeahnten Weisheit und Schöpferkraft und sein Glaube an eine Menschheit, die im Zuge dieser Herabkunft und der Evolution generell ungeahnte und geradezu übermenschliche Bewusstseinsstufen erreichen könne, scheint angesichts des doch weitgehend lamentablen Zustands der Weltbevölkerung zumindest bisher doch eine ziemliche Illusion zu sein.

Mit seinem deutschen Bewunderer Karlheinz Stockhausen, der Sri Aurobindo Ende der 1960er Jahre für sich entdeckte, scheint dieser das Schicksal zu teilen, dass das hohe Niveau des Werks und der daraus resultierende Anspruch selbst jene schnell überfordert, die zu folgen durchaus bereit wären. Die Popularität eines Osho alias Bhagwan Shree Rajneesh oder auch eines Dalai Lama, die im Gegensatz zu Sri Aurobindo nie vor Plattitüden zurückschreckten, lag weder für den Meister des „integralen Yoga“ noch für „Die Mutter“ jemals im Bereich einer realistischen Erreichbarkeit. Die Zahl der Anhänger blieb immer vergleichsweise bescheiden.

### **Sri Aurobindo als politischer Analytiker**

Die Dankbarkeit und Wertschätzung, die Inder Sri Aurobindo bis heute erweisen, basiert vor allem auf dem Verdienst, Wegbereiter der indischen Unabhängigkeit gewesen zu sein. Rabindranath Tagore, Indiens großer Dichter, schrieb schon 1907: „Rabindranath, O Aurobindo, bows to thee! O friend, my country's friend, O Voice incarnate, free, Of India's soul ...“<sup>7</sup> Das mag sehr pathetisch klingen. Doch wer heute Sri Aurobindos Kommentare zur politischen Situation auf dem indi-

schen Subkontinent liest, stellt fest, dass er die Sprengkraft der Teilung in ein mehrheitlich hinduistisches Indien und ein mehrheitlich islamisches Pakistan bzw. Bangladesch sowie die Konflikte zwischen Muslimen und Hindus generell mit einer so faszinierenden Klarheit erkannt hat, dass seine Schriften zu diesem Thema weiterhin und derzeit erst recht hochaktuell sind.

Dem Islam stand er dabei äußerst kritisch gegenüber: Man könne einvernehmlich mit anderen leben, wenn man einer toleranten Religion angehöre. Wie aber solle man in Frieden leben, wenn man eine Religion habe (gemeint war der Islam), deren Prinzip es sei, Andersglaubende nicht zu tolerieren, fragte er 1923 im Gespräch mit seinen Schülern.<sup>8</sup>

Erstaunlich ist die Prägnanz, mit der Sri Aurobindo das Potenzial Indiens zur Weltmacht vorhergesehen hat: Das Land habe dieses Potenzial aufgrund seiner Geschichte und aufgrund der spirituellen Kraft, die in ihm vereinigt sei.<sup>9</sup> Als Indien schließlich 1947 die Unabhängigkeit erlangte, erklärte Sri Aurobindo, „dass in die Gemeinschaft der Nationen eine neue Kraft mit unermesslichen Möglichkeiten eintritt, die eine große Rolle zu spielen hat bei der Bestimmung der politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und spirituellen Zukunft der Menschheit“, denn Indien sei dazu bestimmt, „als Helfer und Lenker der ganzen menschlichen Rasse auch für Gott und die Welt zu leben“.<sup>10</sup>

In dieser Rolle sah Sri Aurobindo Indien übrigens schon deshalb, weil er im Abendland so etwas wie eine spirituelle Schwindsucht wahrnahm. Als Kind vom völlig anglisierten Vater zur Erziehung nach England geschickt, hatte er den Eindruck gewonnen, dass die Form des dort praktizierten Christentums jeglicher spirituellen Kraft entbehre, was der junge indische Nationalist als Symptom für den Ab-

stieg des Westens interpretierte. Bereits 1910 attestierte er Europa, auf allen Gebieten mit Ausnahme der Wissenschaft, also nota bene auch im religiösen Bereich, „bankrott“ zu sein.<sup>11</sup> Vielleicht macht ja auch das Sri Aurobindo überrasschend aktuell.

### **Eine zaghafte Renaissance des Gurus**

Die zaghafte Renaissance seines Werks, die momentan zu beobachten ist, dürfte jedoch andere Gründe haben. Die Schnelllebigkeit der spirituellen Trends und Moden, der Begeisterung für Meister und Gurus sorgt zwar einerseits dafür, dass sie schnell wieder aus der Mode sind, die Szene aber andererseits gerade deshalb so etwas wie ein „Guru-Recycling“ betreiben muss, um laufend vermeintlich Neues zu bieten. Das Osho-Renaissance in den Esoterik-Abteilungen der Buchhandlungen ist das beste Beispiel dafür, zumal nun eine Generation Erleuchtungshungriger herangewachsen ist, die von Oshos Eskapaden nichts mehr mitbekommen hat und der man ihn nun getrost als etwas „Neues“ verkaufen kann.

Vergleichbares dürfte sich im Falle Sri Aurobindos trotz des noch größeren zeitlichen Abstands nicht ereignen, denn das verhindert schon das bereits erwähnte hohe Niveau des Werks. Dennoch – oder gerade deshalb – gibt es durchaus vereinzelte Versuche, Sri Aurobindo sozusagen gegenwarts- und damit auch konsumentenkompatibel zu machen.

Der Psychiater und Homöopath A. S. Dalal, der bereits mehrere Werke zu Sri Aurobindo und der „Mutter“ herausgebracht hat, veröffentlichte 2008 ein Buch, in dem er die spirituellen Konzepte Eckhart Tolles und Sri Aurobindos miteinander vergleicht. Seit einigen Monaten liegt dieses Werk nun auch auf Deutsch vor.<sup>12</sup> Der Anspruch, „die beiden Meisterdenker und

Mystiker“ (Umschlagtext) sozusagen miteinander ins Gespräch zu bringen, scheidet jedoch insofern, als selbst der Autor immer wieder zugeben muss, dass zwischen beiden Ansätzen große Unterschiede bestehen. Wer das Buch liest, erfährt zwar etwas über Tolle und Sri Aurobindo, die angestrebte Synthese wirkt aber doch befremdend, sehr konstruiert und gesucht. Zu unterschiedlich sind offenbar die kulturellen Paradigmen zwischen den beiden „Meisterdenkern“, so dass man sich am Schluss des Buches fragt, was das Ganze eigentlich soll.

Wesentlich lesenswerter ist da schon die neue Sri-Aurobindo-Biografie des Karlsruher Indologen und Philosophen Wilfried Huchzermeyer, die im Oktober 2010 erschienen ist.<sup>13</sup> Sie schließt eine bedauerliche Lücke, denn nachdem die ausgezeichnete, wenngleich wenig distanzierte Bildmonografie von Otto Wolff vergriffen war, gab es auf dem deutschsprachigen Buchmarkt lange keine lieferbare Biografie mehr. Huchzermeyer ist eine ebenso gut lesbare wie auf einem intensiven Quellenstudium und großer Sachkenntnis ruhende Beschreibung vom Leben und Werk Sri Aurobindos gelungen, die auch die Zeit nach dem Ableben des Gurus kurz streift und darüber hinaus sehr wertvolles Informationsmaterial im Anhang bietet. Insgesamt also ist „Sri Aurobindo – Leben und Werk“ ein sehr empfehlenswertes Buch, auch wenn es – und das ist vielleicht sein einziger Schwachpunkt – einmal mehr eine Biografie ist, die ganz offenkundig von einem Anhänger verfasst wurde. So bleiben etwa die Konflikte zwischen dem Sri-Aurobindo-Ashram in Pondicherry und den Bewohnern Aurovilles unerwähnt, und die Vermutung, Sri Aurobindo habe mittels yogischer Kraft den Briten zum Sieg im Zweiten Weltkrieg verholfen, wirkt auf Außenstehende wohl eher befremdlich. Doch das sind insge-

samt eher „lässliche Sünden“ eines ansonsten sehr gelungenen Buchs.

Dass das Interesse an Sri Aurobindo wieder ein wenig erwacht, könnte auch daran liegen, dass sich im Spektrum der Satsang-Bewegung und in anderen Bereichen die „Idee einer fortschreitenden evolutiven Bewusstseinsentwicklung“<sup>14</sup> ausbreitet, die sich an Sri Aurobindos Denken anschließen lässt.

Zu nennen ist hierbei die „Integrale Theorie“ von Ken Wilber, der in seinen Büchern immer wieder auf Sri Aurobindo verwiesen hat. Bei genauerer Betrachtung ist Sri Aurobindo jedoch offenbar nur einer von zahllosen Ideengebern Wilbers, was natürlich nicht ausschließt, dass Wilbers Bücher ein gewisses Interesse an Sri Aurobindo wecken. Außerdem darf man nicht übersehen, dass auch der 2007 verstorbene Sri Chinmoy, der einen Großteil seiner Jugend im Sri-Aurobindo-Ashram in Pondicherry verbrachte<sup>15</sup>, zur Bekanntheit des Yogis beigetragen hat.

Allerdings ist zu fragen, ob dies in vielen Fällen zu einer vertieften Beschäftigung mit Sri Aurobindo führt. Denn im Interesse eines möglichst schnellen Spiritualitätskonsums erscheint es beispielsweise schon fast als Zumutung, sich durch drei dickeleibige, eng bedruckte Bände wie Sri Aurobindos „Das göttliche Leben“ zu ackern, in denen es noch dazu vor Bezügen zur indischen Philosophie nur so wimmelt. Hinzu kommt, dass es in der westlichen Welt kaum Organisationsstrukturen gibt, in denen der „integrale Yoga“ gepflegt wird.

Das ist eigentlich gar nicht so erstaunlich, denn Gurus, die sich wie Sri Aurobindo nicht mit wohlfeilen Banalitäten zufriedengeben, sind schlichtweg zu anstrengend und letztendlich trotz aller postulierten Integralität unerreichbar – auch und gerade für ihre Anhängerschaft. Der Schweizer Religionsexperte Georg Schmid schrieb



*In unserer Religionskultur sind die Engel weiter im Aufwind – und das nicht nur zur Advents- und Weihnachtszeit. Die geheimnisvollen Wesen tauchen in Film und Werbung auf und sind Thema beliebter Bücher zum Verschenken. Im Kontext moderner Esoterik erweitert sich das Angebot für Engelerfahrungen beträchtlich. Mittlerweile gibt es Veranstaltungen wie Engelkongresse und Engeltage sowie ein unüberschaubares Sortiment an spirituellen Engelratgebern und Engelkarten. Für eine weitere Popularisierung dieses Trends sorgt seit Längerem das zweimonatlich erscheinende „Engelmagazin“ mit einer Auflage von 75 000 Exemplaren (vgl. MD 6/2008, 227ff). Vor kurzem hat der katholische Theologe Thomas Ruster unter dem Titel „Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte“ (Kevelaer 2010) eine theologische Analyse zur Thematik vorgelegt (vgl. hierzu die Rezension in diesem Heft, 473ff). Sein Fazit für Theologie und Kirche lautet: „Die Engelreligion kann dem Christentum die verlorene Wirklichkeit des Himmels wieder erschließen!“ (237). Eine andere Sichtweise vertritt hingegen der evangelische Theologe Oliver Dürr, der sich in seinem Buch „Der Engel Mächte“ (Stuttgart 2009) aus systematisch-theologischer Sicht mit der Angelologie befasst hat. In seinem Beitrag geht er zunächst auf die Thesen Rusters ein, um die von diesem beschriebene Engelreligion als populäre Ausdrucksform zeitgenössischer Säkularität zu charakterisieren.*

Oliver Dürr, Molbergen

## Der Himmel ist wieder offen

### Über die Logik der Bedürfnisse in der neuen Engelreligion

Über 200 Jahre habe es gedauert, bis sich wieder eine Sicht auf die Welt Bahn brechen konnte, die vom Dogma der Erkenntnis über Nachprüfbares und Berechenbares Abstand genommen und sich dem Himmel als Bereich der übermenschlichen Kräfte und Mächte zugewandt hat. So befindet es der katholische Sozialethiker Thomas Ruster, und er begrüßt diese Entwicklung.<sup>1</sup> Denn sie räume mit dem unsinnigen Unterfangen der Aufklärung auf, die mythologischen und naturgeschichtlichen Zwänge solcher Mächte zu durchbrechen. Dieses Projekt der Aufklärung sei gescheitert, da es die Abhängigkeiten von ihnen eben nicht habe beseitigen können. Jene seien nunmehr in der Gestalt der alles beherrschenden Markt- und Warengesellschaft wiedergekommen.

Und dieser Umstand erfordere einen religiösen Neuanfang, der den Himmel als unbestimmbaren und nicht beherrschbaren Teil der Welt neuerlich ins Spiel bringe. Gerade die Esoterik mit all ihren Spielformen tue das. Sie vermöge die Religion als Bezugsgröße zu den Zwängen der Markt- und Warenmechanismen einzufordern. Sie öffne den Himmel von Neuem, und sie bringe sich dabei als eine Engelreligion ein.<sup>2</sup>

Weshalb diese Engelreligion aufkommt, kann man klar umschreiben: Die Menschen fühlen sich den Mechanismen dieser Welt schlicht ausgeliefert. Sie sind sozusagen systemisch Gefangene ihrer Umstände. Ihre Aufgabe kann daher nur sein, sich in ihnen einzurichten, sich dazu mit den Kräften, die in den sie beherr-

schenden Systemen den Ton angeben, zu verbünden oder die Kräfte sogar selbst zu beherrschen. Das gilt gegenüber den lichten Mächten genauso wie gegenüber den dunklen. Geisterkultadaptionen, neue Natureligiosität, aber auch der Esoterikmarkt von Doreen Virtue<sup>3</sup> bis Giulia Siegel<sup>4</sup>, sie alle verbindet, dass es mithilfe der guten oder bösen Engel möglich sein soll, ein besseres Leben dank eines stabileren Ich aufzubauen. Dieses Bedürfnis wiederum ist in ein Gefühl der Verbundenheit von allem und mit allem eingebettet.<sup>5</sup>

In gewisser Weise gehören sogar die satanistischen Strömungen und die martialische Gothic- bzw. Metal-Szene in dieses Szenario, nur dass sie die positiven Energien vernichtet sehen und sich in ihrer Sichtweise der Faszination der Todesverfallenheit der uns beherrschenden Systeme hingeben. Das kann bis zu misanthropischen, rassistischen oder gar neofaschistischen Gruppenideologien führen, die ihre Verachtung für die Schwäche der Menschheit zu aggressiven Herrschafts- und Herrenmenschen-Modellen mutieren lassen. Thomas Ruster fasst es gut zusammen, wenn er sagt: „Die Ablehnung einer todverfallenen Kultur führt hier selbst zu Hass- und Gewaltfantasien. Oder anders: wenn man Satan als den Herrn der Welt anerkennt, gerät man unter seine Gewalt.“<sup>6</sup>

### **Religion der Bedürfnisse**

Befriedigung der Bedürfnisse ist der Zweck der Engelreligion. Dafür soll sich der Himmel öffnen. Doreen Virtue kann ihrem Engel nachspüren, wenn sie etwa einen Parkplatz braucht oder den Schlüssel verloren hat. Sie nennt es Gottes Führung, und diese Führung hält sich rund um die Uhr bereit, das heißt, man kann sie regelrecht abrufen und benutzen, eben weil sie sich gerne anbietet. Dabei ist die

Aufnahmekapazität „Gottes“ zeitlos und allumfassend. Dadurch ermöglicht gibt es im Diesseits und bis ins Jenseits hinein ein Engelversorgungssystem von Geburts-, Schutz- und Todesengeln.<sup>7</sup> Religionsphänomenologisch gesprochen geht es darum, mithilfe religiöser Bemächtigungsstrategien des Ich die Umwelt voll und ganz zu kontrollieren, indem man die Zwischenmächte zu Verbündeten hat oder selbst auf sie okkult oder magisch Einfluss nimmt.<sup>8</sup> So organisieren Engel sowohl die alltäglichen Dinge als auch die Selbstfindung, ja sogar einen spirituellen Kontakt zur Naturgeisterwelt und zuletzt auch den Übergang zu den letzten Dingen.<sup>9</sup> In der Logik der Bedürfnisstruktur ausgesagt geht es darum, dass durch den Himmel all das nachgereicht wird, was man mit Geld nicht kaufen kann. So wird die Engelreligion die „perfekte Religion der modernen Waren- und Konsumwelt“.<sup>10</sup>

### **Religion ohne Gott**

Das Besondere an der neuen Engelreligion ist, dass sie keinen Glauben an Gott braucht. Zwar redet sie auch von Gott. Und einige Engelmedien halten aus persönlicher Verbundenheit zum Christentum auch den Glauben immer noch für unverzichtbar.<sup>11</sup> Dennoch beruft sich die Engelreligion nicht wirklich auf einen transzendent verstandenen Gott, sondern stattdessen lieber auf persönliche Erfahrungen und Wahrnehmungen von himmlischen Mächten um uns. Engel sind da, Gott nicht ohne Weiteres, da er radikal transzendent entzogen und unsichtbar ist. Man braucht für die Wahrnehmungen von Mächten demnach keine Offenbarung, die von Gott her kommt und Glauben an ihn schenkt.<sup>12</sup> Höhere Mächte sind ausreichend erfahrbar, sogar wohl für alle<sup>13</sup> oder wenigstens für Medien.<sup>14</sup> Das reicht, um sich in der Welt einzurichten.

Das hat zur Folge, dass die neue Engelreligion keine Offenbarungs- oder Schriftreligion ist, sondern eklektisch die gesamte Religionsgeschichte benutzt, um Kontaktstellen zu anderen Wahrnehmungsszenarien in Geschichte und Gegenwart ausfindig zu machen und um die Engelreligion polytheistisch auf größere und ältere Traditionen beziehen zu können, wodurch man den Dogmen der vorwiegend christlichen Angelologie zu entkommen hofft.<sup>15</sup> Diese durchaus bewusst nichtchristliche Neubestimmung hat es etwa schon in anthroposophischer Lehre gegeben, jedoch war man dort noch dogmatischen Lehrgebäuden und kirchenähnlichen Organisationen verpflichtet.<sup>16</sup> Das entfällt nun völlig. Man trifft sich in Workshops und auf Esoterikmessen. Womöglich unterscheidet sich die neue Engelreligion genau durch dieses Merkmal von den neuen religiösen Aufbrüchen des 19. Jahrhunderts. Diese haben ja bis heute kirchliche Hierarchien oder sektiererische Gemeinschaftsstrukturen, besitzen eine biblische Schriftgrundlage und Sonderoffenbarungen und verfügen über neue Schriftkanones (z. B. Jehovas Zeugen und Mormonen).<sup>17</sup>

### **Religion der Niedrigtranszendenz**

So schön es nun sein mag, dass die neue Engelreligion den Himmel wieder ins Spiel gebracht hat und ihn so neuerlich dem Entmythologisierungsbestreben der Aufklärung entreißt, so gefährlich ist doch die Ungehemmtheit, mit der er als Projektionsfläche unserer Bedürfnisstruktur überverteilt wird.

Schon die anthropozentrischen Himmelsverständnisse und -bilder der gegenauflärerischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, die nochmals eine materiale Ebene des Jenseits zu verteidigen suchten, waren der Gefahr ausgesetzt, den Himmel praktisch zur Verlängerung irdischer Zu-

stände verflachen zu lassen.<sup>18</sup> Unlängst hat Johann Evangelist Hafner diese Theozentralik auch an Emanuel Swedenborg (1688-1772) aufgezeigt, der – noch vom Pietismus geprägt und äußerst erfindungsreich – den Engeln bezüglich bürgerlicher Spießigkeit und lustvoller Übertretung derselben kaum etwas erspart hatte. Was aber besonders auffällt, sind zwei Züge der Swedenborg'schen Angelologie, die noch heute aufhorchen lassen sollten:

Sie lässt zum einen den Himmel als menschlich vertraute Umgebung erscheinen, in der Transzendenz und Immanenz, Himmel und Erde, mehr und mehr verwischt werden. Beide werden anthropozentrisch überlappt und damit zu Phasen in der Lebensgeschichte von Seelen reduziert. Das erinnert doch stark an die momentane Verbindung von Seelen und Engeln in der Engelreligion, wo Menschen ungeniert Zugriff auf Engel haben und sie zu Teilen ihrer Seelengeschichte degenerieren lassen, auch wenn sich das Modell generell vom Jenseitsleben der Seelen in die immanenten Selbstfindungsprozesse verlagert zu haben scheint.

Noch wichtiger erscheint jedoch Folgendes: Dadurch dass die Seelen samt den leicht dahinschwindenden Engeln den Himmel praktisch als himmlische Gesellschaft bevölkern, um sich dort selbst in wonnigem Dasein zu genügen, wird Gott entbehrlich, sodass dieser weder der Himmlischen bedarf noch die Himmlischen Gottes bedürfen. „Gott überlässt in generöser Indifferenz die himmlischen Gesellschaften ihrer gegenseitigen Selbstentwicklung. Kurz: Die Verflachung der Niedrigtranszendenz führt zur Entfernung der Hochtranszendenz.“<sup>19</sup>

### **Religion des „homo saecularis“**

Gerade dieser letzte Punkt scheint der theologisch gewichtigste Kritikpunkt an

der neuen Engelreligion zu sein. Die Hochtranszendenz (Gott) entfällt ja. Damit entwickelt sich die Niedrigtranszendenz – im unseren Falle die Gemeinschaft aus Engeln und engelbenutzenden Menschen – zu einer echten religiösen Gott-Losigkeit, die auch schon bei Swedenborg begonnen hat, nun aber in der neuen Engelreligion die letzten offenbarungstheologisch-biblischen Bezugnahmen auf den Gott des Jesus von Nazareth auflöst. Die Veränderung ist eklatant. Man könnte dies auch als eine Form des Gewohnheitsatheismus beschreiben, die anders als die aus dem Traditionsverlust entstandene Form etwa in der ehemaligen DDR sehr wohl noch mit religiösem Material „bastelt“, aber eben nicht mehr mit Offenbarungswissen operiert.<sup>20</sup> Die religionstheoretische Annahme, dass es sich bei der Engelreligion schlicht um eine erneute „Wiederkehr der Götter“ handelt, scheint hier hinfällig zu sein. Sie arbeitet im Hintergrund anthropologisch immer noch mit der christlich an der Offenbarungstheologie orientierten These vom „homo religiosus“, der in den Himmeln dem transzendenten Gott bzw. dem durch den Glauben an ihn seit der Neuzeit umgeformten Wahrheitsbewusstsein begegnen könne.<sup>21</sup> Die neue Engelreligion ist dagegen vielmehr ein Projekt des säkular auf Religion zugreifenden Menschen, der auf einen Gottesglauben, dem das Göttliche transzendent ist, verzichten kann. Auch ein aus diesem Glauben umgeformtes Wahrheitsbewusstsein ist ihm peripher – außer es passt ihm in den Baukasten seiner Bedürfnisstruktur. Ihm reicht es allerdings schon, dass er den „Göttern“ dieser Welt begegnet und auf sie Zugriff hat. Diese Religion will Religion des Marktes und der Bedürfnisse sein, und sie möchte sich keineswegs darin etwa durch Gebote einer Schriftreligion korrigieren lassen. In diesem Sinne ist sie säkular, und diese Unter-

scheidung bildet den Unterschied aus zwischen der vertrauten Annahme eines „homo religiosus“ gegenüber diesem Typ des „homo saecularis“. Beide haben einen dezidiert anderen Zugriff auf die Mächte des Himmels dieser Welt.<sup>22</sup>

### Religion der Gott-Losigkeit

Man kann beim „homo saecularis“ von einem Typus sprechen, der Religion als Religion ohne Hochtranszendenz definiert. Seitens christlicher Glaubenslehre handelt es sich um ein Gott-loses Unterfangen, Religion zu praktizieren. Dabei geht es nicht mehr um systemtheoretische Unterscheidungen von vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Teilsystemen einer Gesellschaft, in der lebensweltliche und erkenntnisgeleitete Einschlüsse oder Ausschlüsse der Gottesfrage verlangt werden<sup>23</sup>, sondern eben überhaupt um die Aufgabe des Bezuges auf eine Hochtranszendenz selbst. Das Projekt einer Engelreligion ist in *diesem Sinne* säkular, man könnte auch sagen nicht theologisch.

Ulrich Beck hatte dieses Projekt im Grunde erfasst, als er meinte: „Es gibt in religiösen Fragen keine Wahrheit außer der persönlichen, die man sich selbst erarbeitet.“<sup>24</sup> Dass das nur noch wenig mit der religiösen Praxis traditioneller Religionen aller Couleur zu tun hat, ist evident. Kaum ein Buddhist wird sich als Anhänger einer „Bastelreligion“ oder als Vertreter einer „Mixtur religiöser Praktiken und Symbole“ verstehen wollen.<sup>25</sup> Dass Beck leider diesen Typus undifferenziert verallgemeinert und religionssoziologisch als generellen Gewinn der Säkularisierung in Verfassungstaaten auszeichnet, zeigt nur, dass auch Rechtssysteme der Bedürfnisstruktur eines solchen „Melangeregime(s) des Religiösen“ unterworfen sind.<sup>26</sup> Reflektiert ist das hier Beschriebene wohl kaum zu nennen.

Doch genau dies zeichnet nun bekanntlich den säkularen Typus aus: „Gehe und bete zu dem Gott deiner Wahl!“, so fasst es Beck zusammen; das ist die Direktive, nicht mehr das Harren auf den ewigen Gott.<sup>27</sup> Diese Religion hat sich daran gewöhnt, ihre Einrichtung in der Welt an ihren Bedürfnissen zu orientieren. Ihre Engel und Mächte erwarten keine Scheidung von Gut und Böse durch das Eingreifen Gottes. Das Reich Gottes ist keine Option der ethischen Ausrichtung mehr. Insofern hat Beck diesen Typus dann doch wieder richtig charakterisiert: dass es ihm um Selbst-Religion gehe, in der der Mensch zugleich Glaubender und Gott ist. Und es sollte nun nicht mehr verwirren, dass auch der Soziologe sich wünscht, dass über diese individualisierte Religion hinaus eine „zweitmoderne Religiosität“ konstruiert werden müsste, die die Universalität des Monotheismus und die Toleranz der Selbst-Religion als gute Grundelemente beinhalte, jedoch die negativen Konnotationen des Gewaltpotenzials und des religiösen Analphabetentums derselben ausscheide.<sup>28</sup> Die Frage ist nur, ob gerade ein solcher säkularer Zugriff auf Religion dem Ziel der „toleranten Anerkennung religiöser Andersheit“ wirklich nachkommt. Denn andere Religion soll ja für ein jedes Ich in seiner Selbst-Religion nicht mehr bedrohlich sein.<sup>29</sup>

Doch muss nicht gerade eine Engelreligion, die auf die Beherrschung der sie beherrschenden Systeme setzt, umso mehr besorgt sein, dass ihre Bedürfnisse durch die Freiheit der Andersgläubigen beschränkt werden? Was ist, wenn Menschen, die dem traditionellen religiösen Typus entsprechen und sogar an einen offenen Gott glauben, daraus ethische Konsequenzen ziehen, die keineswegs ideal für Selbst-Religionen sind, sich jedoch dem Bemühen um die Überwindung des Bösen durch Frieden und Ge-

rechtigkeit widmen? Was ist, wenn der Zugriff auf Marktmechanismen dadurch restriktiv behandelt wird? Setzt dort unwillkürlich die Rationalität ein? Was bindet sie dann? Wovon ließe sie sich denn leiten?

### **Religion der Überforderung**

Das eben Gesagte bleibt aber auch in anderer Hinsicht nicht ohne Folgen. Denn von nun an muss das ganze Modell einer neuen Engelreligion die Herrschaft über die Mächte dieser Welt selbst aufrechterhalten, ohne auf die Herrschaft Gottes Rückgriff nehmen zu können. Die Erlösungsgewissheit des christlichen Glaubens in Kreuz und Auferstehung Christi, wodurch die Mächte dieser Welt samt Tod überwunden sind, entfällt völlig. Doch wer bekämpft das Böse dann? Die Toleranzabsprachen unter Selbst-Religionen? Was ist, wenn die guten Energien, die Selbstfindung, das Wahrnehmen der Naturgeister alles vermögen, nur das Schlechte aus der Welt nicht zu tilgen imstande sind? Destabilisiert das nicht immerwährend die tolerante Anerkennung religiöser Andersheit?

Hier kommt die Logik der Bedürfnisstruktur an ihre Grenze. Weder Konsum des Glückes noch Toleranz verhindern einfach Sünde und Tod. Die Befürworter der dunklen Seite einer Engelreligion haben das zumindest immer gewusst, bis hin zum luziferischen Nihilismus Gottes.

Die Kompensationsnot des Bösen innerhalb der uns beherrschenden Systeme führt dabei nicht ohne Grund zu Verformungen des Modells selbst, indem es immer mehr zu Neuerfindungen etwa von Engelgestalten usw. kommt. Der religiösen Phantastik ist kein Einhalt mehr geboten. Die Engelreligion verwildert geradezu in sich selbst, ohne das Problem des Bösen eigentlich in den Griff zu bekommen.

Denn entweder führt es in den Regress auf immer neue Ebenen guter Mächte, die neuerlich hinzugewonnen werden müssen, um mit ihnen die Hoffnung der Überwindung des Bösen zu verbinden, oder aber man fügt sich den Übeln dieser Welt und entlarvt in den herrschenden Strukturen den Teufel selbst.

### **Wegweiser christliche Angelologie**

In der christlichen Engellehre gibt es keine „generöse Indifferenz“ Gottes gegenüber seinen himmlischen Gesellschaften. Wer glaubt, dass Gott der Herr ist, der Himmel und Erde gemacht hat, hat eine eschatologische Erwartung, dass der Fürst dieser Welt auch am Ende aller Tage besiegt sein wird.<sup>30</sup> Er weiß aber darüber hinaus, dass der Herrschaftsanspruch Gottes in Jesus Christus gegen Sünde und Tod schon jetzt soteriologischen Anspruch auf unser Leben hat. Dieser Anspruch offenbart und vergegenwärtigt sich als Herrschaftsbewegung Gottes zu den Menschen als Ziel ihrer Erlösung. Die Engel sind dazu da, um diese Botschaft in das Leben der Menschen zu bringen und Gott dafür zu loben und zu danken. Sie sind dadurch ein inhärentes Geschehen dieser Bewegung und somit niemals selbstständig ohne Gott tätig und schon gar nicht zu Wesen mutierbar, die von Menschen billig benutzt werden könnten. Stattdessen würden sie als gefallene Mächte systemisch vielmehr die Menschen versuchen.<sup>31</sup>

Dieser kurze Umriss christlicher Engellehre macht Folgendes deutlich: Engel sind nur wirklich Engel, wenn sie Engel Gottes bzw. Jesu Christi sind.<sup>32</sup> Überhaupt erst dadurch, dass Gott sie in seiner Herrschaftsbewegung sein lässt oder bekämpft, macht er sie nämlich als gute oder böse Mächte sichtbar. Denn von allein werden sie sich nicht einfach als gut oder böse identifizieren lassen. Das ist die urei-

genste Ansicht biblischen Engelglaubens, dass man ihrer selbst niemals habhaft werden kann. Sie sind als Mächte der Niedrigtranszendenz unbestimmt und unbeherrschbar. Mit ihnen kann man sowohl auf Gutes als auch auf Böses treffen. Unsere Erfahrungen und Wahrnehmungen als solche bleiben indifferent. Mächte sind uns in ihrer anonymen Weise weit überlegen und als uns beherrschende Systeme dieser Welt unbezwingbar, wenn wir von ihnen einfach verlangen, sie sollten nur unsere Bedürfnisse befriedigen. Wer das denkt, unterschätzt die Wirklichkeit dieser Welt, die nicht ohne Grund nach Gerechtigkeit dürstet – im Gegenteil, er macht die Gefahren in ihr erst wahrhaft stark.

Wenn demnach im Diskurs mit der neuen Engelreligion etwas der Theologie obliegt, dann, dass sie die Geister, die die Engelreligion als Religion des säkularen Menschentypus zu benutzen weiß, als aller menschlichen Verfügbarkeit überlegen ausweist und damit auf die Notwendigkeit der Anbindung der Engelmächte an Gott als den souveränen Herrscher der Himmel und der Erde hinweist. Erst von hier aus finden Menschen Erlösung von den Mächten dieser Welt durch die Macht, die Gott selbst ist. Erst hierdurch öffnen sich die Himmel in ihrer ganzen Fülle aus der Güte Gottes.<sup>33</sup>

### **Anmerkungen**

<sup>1</sup> Thomas Ruster, *Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte*, Kevelaer 2010.

<sup>2</sup> Ebd., 48-50.

<sup>3</sup> Doreen Virtue, *Neue Engel-Gespräche*, Berlin 2004.

<sup>4</sup> Giulia Siegel, *Engel*, Göllesheim 2008.

<sup>5</sup> Kurt Tepperwein, *Leben in der Gegenwart der Engel. Himmlische Kraft und heilende Worte für jede Lebenslage*, München 2008, 7.

<sup>6</sup> Thomas Ruster, *Die neue Engelreligion*, a.a.O., 39ff, hier 41.

<sup>7</sup> Doreen Virtue, *Himmlische Führung. Kommunikation mit der geistigen Welt*, Burgrain 2008, 21ff.

<sup>8</sup> Werner Thiede, *Esoterik – die postmoderne Dauerwelle. Theologische Betrachtungen und Analysen* (R.A.T.6), Neukirchen-Vluyn 1995, 20.

<sup>9</sup> Vgl. Jana Haas, *Engel und die neue Zeit. Heilwerden mit lichten Helfern*, Berlin 2008.

<sup>10</sup> Thomas Ruster, *Die neue Engelreligion*, a.a.O., 26.

<sup>11</sup> Matthias Pöhlmann, *Beruf: Engel-Dolmetscherin. Alexa Kriele und ihr „Haus der Christosophie“*, in: Michael N. Ebertz / Richard Faber (Hg.), *Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen*, Würzburg 2008, 59-66.

<sup>12</sup> Giulia Siegel, *Engel*, a.a.O., 7f.

<sup>13</sup> Jana Haas, *Engel und die neue Zeit*, a.a.O., 22.

<sup>14</sup> Robert C. Smith, *Schutzengel und Heilengel. Das wunderbare Wirken unsichtbarer Helfer*, München 1997, 15, 32f.

<sup>15</sup> Vgl. etwa schon Alfons Rosenberg, *Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes*, München 1986.

<sup>16</sup> Paul Schwarzenau, *Die himmlischen Hierarchien des Dionysios Areopagita und die Engellehre Rudolph Steiners*, in: Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.), *Religionen im Gespräch* (RIG 2), Engel, Elemente, Energien, Balve 1992, 197-237.

<sup>17</sup> Helmut Obst, *Dialog mit neuen Propheten*, in: Reinhard Hempelmann (Hg.), *Religionsdifferenzen und Religionsdialoge. Festschrift – 50 Jahre EZW*, EZW-Texte 210, Berlin 2010, 253-257.

<sup>18</sup> Bernhard Lang / Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt a. M., 428-469.

<sup>19</sup> Johann Evangelist Hafner, *Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie*, Bd. 9. Angelologie, Paderborn u. a. 2010, 95-103, hier 103.

<sup>20</sup> Wolf Krötke, „Wiederkehr der Götter“ – Einkehr des Friedens in die Welt? Ulrich Becks soziologische Theorie des „eigenen Gottes“ in theologischer Perspektive, in: Reinhard Hempelmann (Hg.), *Religionsdifferenzen und Religionsdialoge. Festschrift – 50 Jahre EZW*, EZW-Texte 210, Berlin 2010, 13-25.

<sup>21</sup> So etwa noch bei Friedrich Wilhelm Graf, *Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Thomas Rusters Kritik gegen F. W. Graf: *Thomas Ruster, Die neue Engelreligion*, a.a.O., 246, Anm. 77.

<sup>23</sup> Matthias Petzoldt, *Differenzen über Religion in ausdifferenzierten Gesellschaften*, in: Reinhard Hempelmann (Hg.), *Religionsdifferenzen und Religionsdialoge. Festschrift – 50 Jahre EZW*, EZW-Texte 210, Berlin 2010, bes. 34-39.

<sup>24</sup> Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2008, 119. Vgl. gut zusammengefasst: Wolf Krötke, „Wiederkehr der Götter“, a.a.O., 16-18.

<sup>25</sup> Ulrich Beck, *Der eigene Gott*, a.a.O., 113, 175.

<sup>26</sup> Ebd., 114, 165.

<sup>27</sup> Ebd., 107.

<sup>28</sup> Ebd., 174.

<sup>29</sup> Ebd., 96f.

<sup>30</sup> Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh 1948, 67-70, 155-160; Karl Heim, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung*, Bd. 3: *Jesus der Weltvollender*, Berlin 1937, 87-97.

<sup>31</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, III/3 §§ 48-51, Studienausgabe 17 und 18, Zürich 1992, 426ff.

<sup>32</sup> Regin Prenter, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, Göttingen 1960, 228.

<sup>33</sup> Thomas Zeilinger, *Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten*, Stuttgart 1999, 313f; Oliver Dürr, *Der Engel Mächte. Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie*, Stuttgart 2009, 228-241, 250-269, 274-282.

## INFORMATIONEN

### FREIGEISTIGE BEWEGUNG

**Neue Mitgliederzahlen.** (Letzter Bericht: 11/2010, 420f) Die weitergehende Pluralisierung der religiösen Landschaft wirft die Frage auf, ob sich signifikante Veränderungen bei den Mitgliederzahlen freidenkerischer / atheistischer Organisationen ergeben haben. Die letzte Erhebung zu diesem Thema durch die EZW erfolgte vor knapp zehn Jahren im Zuge meiner Vorarbeiten zum EZW-Text 162 „Freidenker – Freigeister – Freireligiöse. Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989“ (Berlin 2002). Ich habe nun die wichtigsten Organisationen erneut um Auskunft gebeten.

Der Deutsche Freidenker-Verband (DFV) teilte mit, er habe bundesweit rund 3000 Mitglieder; der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) nennt eine Zahl von bundesweit 19 000 Mitgliedern (5200 in Berlin); der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) gibt als aktuelle Zahl 869 Personen an (größter Landesverband ist NRW mit 211, kleinster Thüringen mit lediglich 5 Mitgliedern); die Giordano Bruno Stiftung (GBS) zählt zurzeit 2400 Fördermitglieder, und der

Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften (DFW) teilte mit, dass er ca. 35 000 Personen in Deutschland vertritt. Diese Angaben sind erklärungsbedürftig. Beim Deutschen Freidenker-Verband gibt es seit vielen Jahren Hinweise darauf, dass der Altersdurchschnitt extrem hoch ist und es kaum gelingt, neue Mitglieder zu gewinnen. Es würde mich nicht wundern, wenn die tatsächliche Zahl der DFV-Freidenker deutlich unter den genannten 3000 liegt. Der HVD nennt eine Zahl, die sehr optimistisch erscheint; die Angabe zu Berlin würde eine nennenswerte Steigerung in den letzten acht Jahren bedeuten. Andererseits liegt die Zahl um ca. 7000 Personen unter der vor einigen Jahren selbst genannten Zahl im „Oeckl. Taschenbuch des öffentlichen Lebens“.

Der IBKA berichtet, dass die Mitgliederzahl in den letzten Jahren kontinuierlich steigt, was hier durchaus plausibel erscheint. Die Giordano Bruno Stiftung spricht von einer stetigen Zunahme an Fördermitgliedern, was in Anbetracht der attraktiven und geschickten Öffentlichkeitsarbeit ebenso nachvollziehbar wäre. Man muss jedoch beachten, dass es sich sowohl bei der Giordano Bruno Stiftung als auch beim IBKA nicht um Weltanschauungsgemeinschaften, sondern um eine weltanschaulich geprägte Initiative bzw. um eine atheistische Bürgerorganisation handelt. Das Engagement in einer solchen Initiative verlangt weniger Verbindlichkeit und kommt damit der weit verbreiteten Unverbindlichkeit in der Gesellschaft entgegen. Auch kann man situationsbezogen mitarbeiten und sich dann schon bald wieder abwenden. Die Frage ist daher, welche Nachhaltigkeit dieses Engagement hat und welche Dauer die bundesweit entstehenden GBS-Regionalgruppen entwickeln werden.

Schließlich teilt der DFW eine Zahl mit, die deutlich unter der im EZW-Text 162

genannten liegt. Auch das erscheint einleuchtend, zumal die (vielfach überalterten) Freireligiösen eine große Gruppe im DFW darstellen und folglich ein gewisser Mitgliederrückgang zu erwarten war. Eine Gesamtbewertung der Mitgliederzahl des DFW unter dem Aspekt des Atheismus ist nicht ganz einfach, da man die Freireligiösen dieser Gesinnung nicht einfach zu rechnen kann.

Die Angaben der befragten Organisationen sind aber auch interpretationsbedürftig. Zunächst ist festzuhalten: Die freidenkerischen / atheistischen Organisationen haben nach wie vor kaum Mitglieder. Selbst bei großzügiger Betrachtung wird man bundesweit höchstens ca. 20 000 zählen – weniger als ein Tausendstel der Mitgliederzahl evangelischer Kirchen. Die Zahl wird noch bescheidener, wenn man berücksichtigt, dass viele engagierte Atheisten in mehreren Organisationen gezählt werden und z. B. als Mitglied des HVD die GBS unterstützen. Solche Mehrfachzählungen gibt es häufiger.

Es sind also nicht die abstrakten Mitgliederzahlen säkularer Organisationen, die den Kirchen Sorgen bereiten müssten. Besorgnis könnte vielmehr hervorrufen, dass immer mehr Menschen sich innerlich von den Kirchen abwenden. Nach einer Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach bezeichnen sich nur noch 53 Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder als religiös, 47 Prozent sind also unreligiös. Diese weit verbreitete Beliebigkeit in religiösen Fragen dürfte ein Grund dafür sein, dass Religion längst kein Thema mehr ist, an dem man sich reibt. Religion scheint in einigen Bereichen unserer Gesellschaft derart beliebig geworden zu sein, dass atheistische Organisationen gar kein Gegenüber mehr finden. So erklärt sich, warum die eingangs genannten Organisationen kaum Mitglieder oder Sympathisanten im Bereich der östlichen Bun-

desländer haben. Nirgends sind die atheistischen Organisationen so schwach wie da, wo auch die Kirchen schwach sind. Unter den atheistischen Organisationen haben im Osten Deutschlands (ohne Berlin und den sogenannten Speckgürtel) ohnehin nur die Jugendweiheverbände nennenswerte Mitgliederzahlen. Leider sah sich der Bundesverband Jugendweihe nicht in der Lage, mir genauere Auskunft über seine Mitgliedsverbände zu geben. Klar ist jedoch, dass diese weltanschaulich als blass bis beliebig beschrieben werden können.

Die bescheidenen Mitgliederzahlen säkularer Verbände in Deutschland sind nur auf den ersten und zweiten Blick eine gute Nachricht für die Kirchen; bei genauer Betrachtung sind sie auch ein Spiegelbild wachsender Bedeutungslosigkeit von Kirche und Religion.

Andreas Fincke, Berlin

Thema Heilung; daneben schrieb Bärbel Mohr Kinderbücher und Beziehungsratgeber. Zuletzt popularisierte sie den neuen „Trend vom ‚Hoppen‘ nach dem alten hawaiianischen Ho’oponopono“. Im Jahr 2000 produzierte sie die Video-Dokumentation „Herzenswünsche selbst erfüllen“. 2008 erschien ihre Filmdokumentation „Bärbel Mohr’s Cosmic Ordering“. Seit 1995 trat die Esoterik-Autorin, die mit Ehemann und ihren beiden neunjährigen Zwillingen in der Nähe von München wohnte, mit Seminaren und Vorträgen an die Öffentlichkeit. Die Kernaussagen ihrer froh gestimmten Wunscherfüllungsliteratur beruhen auf der Vorstellung, wonach das Bewusstsein das Sein bestimme. Die innere Einstellung des Menschen könne demzufolge äußere Ereignisse wie mit einem Magneten „anziehen“.

Matthias Pöhlmann

## ESOTERIK

**Bärbel Mohr ist tot.** Am 29. Oktober 2010 ist die Bestsellerautorin im Alter von 46 Jahren nach schwerer Krankheit gestorben. Die gelernte Betriebswirtin, frühere Fotoreporterin, Fotoredakteurin und Grafikerin begann 1995 mit dem Schreiben, das sie zunächst als Hobby betrieb. Ihr Buch „Bestellungen beim Universum“ avancierte schon bald zum Bestseller (vgl. MD 12/2002, 353f). Nach Mitteilung des Verlags konnten davon rund 2 Millionen Exemplare verkauft werden. Bärbel Mohr war Verfasserin weiterer populärer Titel wie „Der kosmische Bestellservice – Eine Anleitung zur Reaktivierung von Wundern“, „Universum & Co – Kosmische Kicks für mehr Spaß im Beruf“ oder „Der Wunschfängerengel“. Einzelne Bücher wurden mittlerweile in 20 Sprachen übersetzt. Weitere Titel befassten sich mit dem

## STICHWORT

### Humanismus

Der Begriff Humanismus umfasst verschiedene Bedeutungen und lässt sich u. a. bestimmen: als Renaissance-Humanismus bzw. Epochenbezeichnung, der die Zeit von der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts umfasst; als auf den Pädagogen und Philosophen Friedrich Immanuel Niethammer zurückgehender und 1908 eingeführter Fachbegriff für das Bildungsprogramm des am klassischen Altertum orientierten Gymnasiums mit der Pflege der griechischen und lateinischen Literatur und Sprache; als Bezeichnung verschiedener weltanschaulicher Strömungen, die auswählend Anliegen eines historisch orientierten Humanismusbegriffs

aufnehmen und zum christlichen Glauben bzw. zur Religion teils zustimmende, teils dezidiert ablehnende Verhältnisbestimmungen vornehmen.

In der europäischen Kulturgeschichte stellt der Humanismus ein prägendes Phänomen dar, mit Auswirkungen auf Wissenschaft, Philosophie, Politik, Kunst und Religion. In einem erweiterten Sinn wird mit Humanismus heute die Hochschätzung der Menschenwürde und der humanen Werte bezeichnet, deren Begründung und Konkretion im Kontext des weltanschaulichen Pluralismus sehr unterschiedlich und strittig ist. Unter dem Gesichtspunkt einer allgemein zustimmungsfähigen Werteorientierung nimmt die Präambel des europäischen Verfassungsentwurfs Bezug auf die „humanistischen Überlieferungen Europas“.

### **Zum Renaissance-Humanismus**

Der Renaissance-Humanismus beginnt mit Francesco Petrarca (1304-1374), dem „Vater des Humanismus“, und seinem Freund und Schüler Giovanni Boccaccio (1313-1375) und ist eine Bewegung von Gelehrten, die sich vom Italien des 14. Jahrhunderts ausgehend über Europa erstreckt und der es um die „Wiedergeburt“ und Belebung der griechischen und römischen Antike als Bildungsgut geht. Insbesondere der philologische Anteil der Renaissance wird Humanismus genannt, da er die „Bemühungen um das Menschsein“ (*studia humanitatis*) in den Mittelpunkt stellt und in einem relativ konstanten Fächerkanon die klassische Literatur behandelt (Grammatik, Rhetorik, Poetik, Moralphilosophie, Geschichte). Sein besonderes Gepräge erhält der Humanismus durch seine Distanz zur mittelalterlichen Scholastik mit ihren spitzfindigen und dialektischen Erörterungen; ebenso durch die Loslösung von bisherigen Autoritäten wie

Kirche, Feudalgesellschaft, Mönchtum. Zentrale Anliegen sind: die Erneuerung des antiken Bildungsideals, das Eintreten für eine freie Entfaltung des Menschen mit dem Ziel der Vervollkommnung, die Verehrung antiker Lebensweisen. „Die Renaissance-Humanisten waren, was die Bildung des Menschen betrifft, im allgemeinen optimistisch und hatten zu seiner Rationalität, mindestens in den oberen Schichten der Gesellschaft, hohes Zutrauen“ (L. W. Spitz). Der klassische Humanismus ist vor allem Bildungsprogramm, konzentriert auf das Studium antiker Literatur und darauf ausgerichtet, durch die systematisch gesammelten und edierten Werke und Quellen ästhetische und ethische Orientierung zu vermitteln. Da er Bildung nicht als Privileg von Klerikern ansieht, fördert er die Aufwertung der Laien. Ein einheitliches philosophisches Anliegen oder ein alle Vertreter verbindendes Verständnis von Mensch und Welt fehlt ihm. Die nichtchristlichen bzw. vorchristlichen Schriften der Antike werden als Zeugnis der einen von Gott kommenden Wahrheit verstanden.

Besonders durch die Konzile von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449) erfolgte die Ausbreitung des Humanismus nach Frankreich, Spanien, England und Deutschland. Ende des 15. Jahrhunderts hatte er zahlreiche Vertreter in verschiedenen Ländern gefunden; Anfang des 16. Jahrhunderts konnte er an Universitäten Europas Fuß fassen. In Deutschland erlangte Johannes Reuchlin (1455-1522) besondere Bedeutung als gelehrter Kenner der klassischen Sprachen, einschließlich der hebräischen („*homo trilinguis*“). An Ruhm übertroffen wurde er allerdings von dem Moralphilosophen, Philologen, geistlichen und politischen Schriftsteller Erasmus von Rotterdam (1469-1536), der die überragende Figur des Humanismus („König der Humanisten“) darstellt und in sei-

nem Denken antike Weisheit und Ethik des Christentums in einer Synthese verbindet.

### **Humanismus – Reformation – Neuhumanismus**

Zwischen Humanismus und Reformation bestehen vielfältige Wechselwirkungen. Durch philologische Methoden, Kenntnis der Sprachen, kritische Behandlung der Quellen und Kritik an zeitgenössischen Institutionen bahnt der Humanismus der Reformation den Weg und bleibt auch im konfessionell gespaltenen Abendland zeitweilig ein einigendes Band. Der Humanismus übt bedeutenden Einfluss auf zahlreiche Reformatoren aus (u. a. Melanchthon, Bucer, Zwingli, Calvin). Die zunehmende Resonanz, die die reformatorische Lehre erfährt, trägt gleichzeitig zum historischen Ende des Humanismus bei, nachdem im Streit über die menschliche Willensfreiheit zwischen Luther und Erasmus tiefgreifende und nicht überbrückbare Differenzen deutlich werden. Luthers Anthropologie, die er im Zusammenhang seiner Schriftauslegung und Rechtfertigungslehre entfaltet, bleibt Erasmus fremd. Melanchthon dagegen vertritt eine enge Verknüpfung von Humanismus und Reformation und begründet eine geschichtlich überaus wirksame Richtung, die das evangelische Bildungswesen und die Kulturbedeutung der Reformation maßgeblich beeinflusst. Der Humanismus wirkt auf alle christlichen Konfessionen ein, insbesondere mit seinen pädagogischen und philologischen Leistungen.

Niethammer gehört mit Wilhelm von Humboldt und anderen zum philosophischen und bildungspolitischen Neuhumanismus, dem es um die am Verständnis des Menschen im klassischen Altertum orientierte Bildung am Gymnasium geht. Die Forderung einer stärker mathema-

tisch-naturwissenschaftlich und ausbildungsorientierten Gestaltung wird zurückgewiesen, der Bildungswert der alten Sprachen verteidigt. Die Hochschätzung und Begeisterung für die Antike verbindet sich mit zeitgenössischer Philosophie (Fichte, Hegel, Schelling) und klassischer Dichtung (Herder, Goethe, Schiller). Erziehungsideale sind Freiheit und Selbstbestimmung, auch im Gegenüber zu kirchlichem Dogmatismus und staatlicher Instrumentalisierung des Einzelnen. Die Bildung des Individuums steht im Zentrum des neuhumanistischen Verständnisses des Menschen, das auf preußische und bayerische Schulprogramme besonderen Einfluss gewinnt.

### **Humanismus in der Moderne**

Die philosophische, weltanschauliche und theologische Diskussion zum Humanismus seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts steht in nur lockerer Verbindung zum Renaissance-Humanismus, der weltanschaulich nicht festgelegt ist und dessen Vertreter die Hinwendung zur „heidnischen“ Antike mit einem christlichen Selbstverständnis verbinden. Im Zentrum einer Vielzahl moderner Humanismen dagegen steht die philosophische und weltanschauliche Grundeinstellung, die den Menschen als autonomes Subjekt begreift, sich u. a. auf die Aufklärung beruft und auch religionskritische Impulse aufgreift.

Ludwig Feuerbach entwickelt eine von religiösen Grundlagen unabhängige Anthropologie, nach der der Mensch für den Menschen das höchste Wesen ist. Karl Marx versteht sein kommunistisches Programm als Naturalismus und Humanismus. Nachwirkungen dieser Sicht finden sich im Neomarxismus des 20. Jahrhunderts (Herbert Marcuse, Leszek Kolakowski). Martin Heidegger wendet sich gegen alle bisherigen Humanismen, die er

als Ausdruck eines zu überwindenden metaphysischen Denkens ansieht, und fordert einen neuen, dem Seinsdenken gemäßen Humanismus. Jean-Paul Satre ist Vertreter einer existenzialistischen Weltanschauung, der gemäß der Mensch zur Selbstkonstitution und Freiheit verurteilt ist. Gegen jede vorausgesetzte Deutung des Menschen wenden sich auch Albert Camus und Maurice Merleau-Ponty, die dem Humanismus zugleich ein politisch-soziales Fundament geben.

Darüber hinaus werden auch naturwissenschaftlich-pragmatische Einstellungen als Humanismus bezeichnet (Ferdinand C. S. Schiller, William James). Theorien einer humanistischen Psychologie (u. a. Abraham Maslow, Carl Rogers) orientieren sich am Selbstverwirklichungsstreben des Menschen.

Gleichzeitig artikuliert sich Humanismuskritik als ein bereits im 19. Jahrhundert einsetzendes Phänomen, das im 20. Jahrhundert eng mit ideologiekritischen Impulsen verbunden ist. Anthropologie, Dialektische Theologie, Existenzphilosophie und Soziologie kritisieren den Optimismus, Idealismus, die individualistische Engführung und den elitären Charakter humanistischer Strömungen. Humanismuskritik wird auch aus der Perspektive eines technizistischen Utilitarismus vorgebracht. Postmoderne Konzeptionen wenden sich gegen die „großen Erzählungen“, die die Vollendung und Einheit der Menschheit im Blick haben, und kritisieren die Universalismen von Humanismus und Aufklärung. Zugleich gibt es Bemühungen, Humanismus und Religion zu verbinden; so wird ein jüdischer Humanismus aus der mitmenschlichen Begegnung begründet (Martin Buber, Emmanuel Levinas). Vor allem in Frankreich entwickelt sich ein Humanismus katholischer Prägung (Henri Bergson, Maurice Blondel, Henri de Lubac).

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird der Begriff Humanismus für zahlreiche kultur- und gesellschaftspolitische Programme in Anspruch genommen. Im Namen eines säkularen Humanismus (secular humanism) werden vor allem religions-, kirchen- und christentumskritische Konzeptionen vorgetragen, so z. B. von Freidenkern und Atheisten (u. a. Deutscher Freidenker Verband, Humanistischer Verband Deutschlands, Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten, Verein Jugendweihe Deutschland, Giordano Bruno Stiftung, Humanistische Akademie Deutschland). Bemerkenswert ist, mit welcher Zurückhaltung der Atheismusbegriff verwendet wird. Humanistisch wird mit vieldeutigen Begrifflichkeiten assoziiert wie säkular, weltanschaulich ungebunden, aufgeklärt, autonom, konfessionsfrei. Im Namen der Wissenschaft möchten manche Humanisten eine naturalistische und atheistische Weltanschauung zur Norm erheben. Die Berufung auf die humanistische Tradition in atheistischen und freidenkerischen Milieus wird dem prägenden Phänomen Humanismus und seiner Bedeutungsgeschichte durchweg nicht gerecht.

## Einschätzung

Moderne Reflexionen spiegeln Vielfalt und Gleichzeitigkeit religiös-weltanschaulicher Orientierungen wider. Was unter Humanismus in den jeweiligen Zusammenhängen verstanden wird, entzieht sich einer geschlossenen Beurteilung und muss differenzierend wahrgenommen werden. Im modernen Diskurs hat der Humanismusbegriff durch inflationären Gebrauch und durch Instrumentalisierung seine Eindeutigkeit eingebüßt. Ebenso zeigt sich, dass der Versuch, Menschenwürde und Menschenrechte unter Absehung von religiös-weltanschaulichen

Überzeugungen zu begründen, offensichtlich nicht durchführbar ist. Ethische Orientierungen bleiben auf bestimmte Weltdeutungen bezogen. Weltanschauliche Überzeugungssysteme „sind nicht etwas, was im Leben auftreten oder ausbleiben könnte, sondern eines seiner wesentlichen, faktisch niemals fehlenden Momente“ (E. Herms). Auch in säkularisierten und durch weltanschaulichen Pluralismus geprägten Gesellschaften, in denen christliche Traditionen und Lebensorientierungen ihre Selbstverständlichkeit einbüßen, setzt menschliches Handeln und Leben implizite oder explizite Gewissheiten und Überzeugungen voraus.

Kriterien für einen aus christlicher Perspektive sich verstehenden Humanismus sind die Berücksichtigung der theonomen und personalen Grundstruktur des Menschseins, seiner Freiheit, Endlichkeit und Verantwortungsfähigkeit. Christlicher Glaube versteht den Menschen als Ebenbild Gottes, das zur Freiheit und Verantwortung berufen ist. Angemessen wird das christliche Verständnis des Humanen dann zum Ausdruck gebracht, wenn die Gottesbeziehung des Menschen im Horizont von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung interpretiert wird.

### Literatur

- Art. Humanismus / Humanität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Basel / Stuttgart <sup>3</sup>1974, 1217-1230
- Buck, August, Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg i. Br. 1987
- Hauschild, Wolf-Dieter, Lutherische Reformation und Humanismus, in: ders., Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Gütersloh <sup>2</sup>1999
- Herms, Eilert, Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik, Tübingen 2007
- Schwan, Alexander, Humanismus und Christentum, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (CGG), Bd. 19, 1981, 5-63

- Southern, Richard W., Scholastic Humanism and the Unification of Europe, Vol. I, Oxford u. a. 1995
- Spitz, Lewis W., Artikel Humanismus / Humanismusforschung, in: TRE, Bd. 15, Berlin / New York 1986, 639-661 (Lit.)

Reinhard Hempelmann

## BÜCHER

**Thomas Ruster, Die neue Engelreligion. Lichtgestalten – dunkle Mächte, Butzon & Bercker, Kevelaer 2010, 264 Seiten, 17,90 Euro.**

„Die Engelreligion schickt sich an, die Religion der Zukunft zu werden“ (9). Bei aller Mehrdeutigkeit des Religionsbegriffes und auch wenn beileibe nicht alles, was tagtäglich zum Thema „Engel“ auf den Schreibtisch und ins Beratungsgespräch wandert, sich substantziell als „Religion“ qualifizieren lässt, trifft diese Aussage durchaus zu. Eine ganze Menge religiöser Aspekte findet sich in der stetig zunehmenden esoterischen Engelgläubigkeit allemal. Thomas Ruster, Professor für Systematische Theologie (katholisch) an der Universität Dortmund, legt nun den Versuch einer zeitgemäßen Hermeneutik dieses Engelglaubens in der aktuellen Religionskultur vor. Er regt an, dass sich das Christentum vom zeitgenössischen Engelboom inspirieren lasse, dabei aber das unterscheidend Christliche ins Spiel bringe – und dass sich Engelgläubige „dem christlichen Glauben öffnen“ (10).

Zunächst bietet das Buch einen kenntnisreichen Durchgang durch Namen, Programmatiken und Versprechungen der Engelszene (11-27). Auch die „dunklen Kräfte“, Gewalt, Zerstörung und Todessehnsucht, deren Ausdruck der Autor vor allem in der Heavy-Metal- und der Gothic-Szene findet, werden nicht ausgepart (12-48).

Betrachtet man die Liebe, Leben und Heil versprechenden Offerten der Engelreligion, scheint die positive und optimistische Variante des Engelglaubens bedürfnisorientiert und im Handlungsmodus der Postmoderne die besten Elemente aus verschiedensten Religionen, auch des Christentums, adaptiert zu haben (50-55). Doch wie kann sich eine Religion, die sich inhaltlich stark aus den Bedürfnissen ihrer Anhänger speist, vor den negativen Folgen einer bloßen Bedürfnisbefriedigung bewahren (28ff und 45ff)? Unversehens findet man sich bei Rusters Beschreibung der Engelreligion in einer spannenden Kritik von Kapitalismus und maßlosem Selbsterhaltungsstreben. Die neue Engelreligion bleibt in ihrer Bedürfniserfüllung jedenfalls privatistisch: „Warum hören wir nie etwas von Engeln, die zum Öffentlichen Nahverkehr raten? Oder zur Treue in der Partnerschaft?“, fragt der Autor (47). Trotz der Ambivalenz scheint Ruster jedoch vor allem die Chance in dieser Entwicklung zu sehen: Es könne wieder mythologisch gedacht werden.

Im systematischen Teil versucht der Autor zunächst zu klären, was Christen über den Himmel denken: Der Gott der Christen, der Gott Israels, transzendiere den von ihm geschaffenen Himmel sowie dessen Bewohner (Himmelswesen) und Elemente (Sonne, Sterne). Sein Wohnort sei gleichzeitig in und über den Himmeln und in der Welt. Er sei deshalb der Gott der Freiheit und des Lebens, was ihn von den Göttern im Himmel und den Mächten der Welt unterscheide – erster Aspekt der Differenzierung zur „lichten Seite der Engelreligion“ wie zur „dunklen Seite“ (45-48, 64-72).

Nach einem vergnüglich zu lesenden Durchgang durch zeitgenössische, altkirchliche und mittelalterliche Angelologie (109-153) präsentiert Ruster dann seinen eigenen Entwurf: Auch im 21. Jahr-

hundert, in dem eine hierarchische und ständische Gesellschaftsordnung kein adäquates hermeneutisches Modell mehr sein kann, soll der Himmel verstanden werden. Unter Rückgriff auf dynamische Himmelsvorstellungen nach Hildegard von Bingen sowie auf den Gedanken von „Schutz- oder Folgegeistern“, den er auch bei Romano Guardini findet, legt er ein von der Systemtheorie Niklas Luhmanns inspiriertes Modell des Engelglaubens vor: Engel, ob „gute“ oder „böse“, könnten – ganz knapp gesagt – als (begleitende und vor allem verstärkende Kräfte in Systemen und Prozessen, die sich positiv oder negativ entwickeln, begriffen werden. „Gute Engel“ und „Schutzengel“ stellt der Autor als Prinzipien der maßvollen Selbsterhaltung im System vor (154-176). Angesichts der Gefahr, dass Selbsterhaltung auch in Zerstörung anderer und aller münden kann (als Beispiele führt er u. a. Umweltzerstörung und destruktive wirtschaftliche Prozesse an), müssen sich christliche Engel jedoch von diesen rein selbsterhaltenden Kräften unterscheiden. Doch auf welche Weise? Engel tauchen in den Schriften der Bibel und des frühen Judentums vor allem dann auf, wenn das Gesetz der Tora im einzelnen Menschen wie im Volk zur Umsetzung gebracht werden soll. Nicht mehr Selbsterhaltung, sondern die göttliche Rechtsordnung ist die „Codierung des Systems“ der Engel der Bibel. Diese zielt als erstes und höchstes auf die Liebe des Menschen zu Gott und kann so gegen die exzessiven selbsterhaltenden Tendenzen des Menschen das Leben bewahren und fördern.

Die Engel der Bibel – so ein zweiter Aspekt der Differenzierung – motivieren und stärken zum Befolgen der Gebote und zur Entscheidung für das Leben (177-213). Ein dritter Aspekt lautet: Auch nach dem Christusereignis haben Engel nicht einfach „ausgedient“. Christus ist die „leib-

haftige Gestalt der Tora“ (221), der die Macht des Bösen und des Todes besiegte. Jetzt sei die Tora an Jesus zu lesen (223), den die Engel verkündigen, den sie lobpreisen, dessen Auftrag sie dienen. „Ohne Glauben an Gott kann es keine Rettung vor der Macht des Bösen geben“ (240).

Als Weltanschauungsbeauftragte bin ich an manchen Stellen über den theologischen Vertrauensvorschuss verwundert, den einzelne Angebote beim Autor genießen. Ich hätte mir einen noch kritischeren Blick auf Protagonisten und manches sich konflikthaft auswirkende Angebot gewünscht. Hilfreich für die eigene Positionierung hätte ich auch eine noch deutlichere Einordnung gefunden: Was wäre von dem, was wir auf dem Engelmarkt erleben, als eine Form ernst zu nehmender Religiosität wahrzunehmen? Was würde in den Bereich einer rein psychologischen Deutung gehören? Was sollte gar in den Bereich der „theologischen Scharlatanerie“ verbannt werden? Eine solche Einordnung hätte möglicherweise aber dem konstruktiven Wahrnehmungsinteresse des Autors widersprochen und war vielleicht auch nicht sein Anliegen.

Als Theologin freue ich mich jedoch vor allem über den produktiven Umgang mit dem Thema. Das Buch nimmt einen Trend der zeitgenössischen Religionskultur als relevant für Systematische Theologie wahr. Es stellt m. E. einen originellen und nachdenkenswertem Versuch dar, die Vorstellungen über Sein und Wirken von Engeln in Texten der Heiligen Schrift, der Geschichte und Tradition und im Leben engelgläubiger Menschen zueinander zu vermitteln. Das Wirken der biblischen Engel im Horizont der göttlichen Rechtsordnung zu deuten, ist ein neues und hilfreiches Element, zeitgenössischen Engelboom und christliche Rede über Engel voneinander zu unterscheiden. Die systemtheoretische Hermeneutik überzeugt

hier dadurch, dass sie Verstehenshilfe sowohl für negative wie für positive Dynamiken bietet. Man wünscht sich, dass dieser Entwurf das systematische Denken über Engel weiter anregt. Dazu hat der Autor ein aktuelles, an vielen Stellen überzeugendes und zur Diskussion anregendes Verstehenskonzept dargelegt. Die Lektüre des Buches ist spannend und packend!

Marianne Brandl, München

**Elke Hemminger, *The Mergence of Spaces. Experiences of Reality in Digital Role-Playing Games*, edition sigma, Berlin 2009, 170 Seiten, 36,90 Euro.**

Dass Aufklärung in Mythos umschlagen kann, weiß man seit der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno. Leider ist diese Erkenntnis nicht vorhanden, wenn es um virtuelle Welten und Computerspiele geht. Allzu wohlfeil fallen hier Schlagworte wie „Sucht“, „Vereinsamung“ und – natürlich – auch „Gewaltbereitschaft“. Ereignet sich dann noch ein Amoklauf, ist der Mythos vom schädlichen Einfluss digitaler Spielwelten sehr schnell zur Hand. Doch hier gilt – wie auf dem Gebiet neuer Medien generell (siehe Facebook!) –, dass oft diejenigen, die am wenigsten Ahnung haben, oft besonders entschieden auftreten.

Elke Hemminger gehört nicht zu diesen voreiligen Mahnern und Warnern, denn sie weiß sehr genau, wovon sie spricht. Und wohl gerade deshalb kommt ihre kleine Studie über die Szene der digitalen Fantasy-Rollenspiele ausgesprochen nüchtern und unaufgeregt daher. Vorgelegt wurde eine sozialwissenschaftliche Untersuchung, zu der auch Interviews mit den jungen Nutzern digitaler Fantasy-Rollenspiele gehören. Elke Hemminger kommt zu Ergebnissen, die landläufigen Vorurtei-

len doch deutlich widersprechen. Das Problempotenzial wird zwar durchaus nicht ausgeblendet, sondern angesprochen, dabei aber auf ein wohlthuend undramatisches Maß reduziert. Für die Nutzer solcher Spiele sind sie ein Hobby, keine in welcher Art auch immer geartete Therapie. Für die Gefahren haben die Fantasy-Rollenspieler trotzdem durchaus ein Sensorium. Die Unterstellung eines Suchtverhaltens und der Vereinsamung verhindert offenbar nicht, dass viele Nutzer ihr Verhalten durchaus selbstkritisch reflektieren können. Allerdings ärgern sie die Vorurteile, und wer Elke Hemmingers Innenaufnahme dieser Szenen liest, versteht auch warum. Denn die Autorin zeigt auf sehr überzeugende Weise, dass das Fantasy-Genre jungen Menschen die Möglichkeit bietet, jenseits der Begrenzungen und oft auch der Zwänge des Alltags „ein kohärentes System von Sinn und moralischen Werten“ zu erleben, das ihnen hilft, ihr Gespür für Sinn und Moral im wirklichen Leben weiterzuentwickeln (141). Damit können digitale Fantasy-Rollenspiele sogar stark zur Identitätsfindung beitragen. Sie sind „eine sichere und sinnvolle Simulation gesellschaftlicher Anforderungen“ (141), also im Gegensatz zu so manchem geäußerten Verdacht durchaus an soziale Systeme diesseits der Digitalität anschlussfähig.

Wer Elke Hemmingers Studie liest, der begreift, dass Realität und Virtualität auf dem Gebiet der Fantasy-Rollenspiele ein Verhältnis haben, das jenem zwischen Moderne und Postmoderne entspricht, zumal das Fantasy-Genre von der Ästhetik der Postmoderne nicht zu trennen ist: So wie die Postmoderne auf eine spielerisch-distanzierte Weise durchaus immer noch Teil der Moderne ist, sind die virtuellen Welten der Fantasy-Rollenspiele ein spielerisch-distanzierter Teil der Realität, indem sie deren Systemregulative – etwa auf dem

Gebiet der Moral – thematisieren. Virtualität wird so gleichsam zu einer Art Testlabor der und für die Realität.

Die Autorin schließt mit dem Appell, dass es Zeit werde, die Bedeutung der Online-Räume für ihre Nutzer anzuerkennen und zu akzeptieren, dass viele Leute den Online-Raum in ihre Alltagsrealität einbeziehen (143). Dem ist zuzustimmen, und in diesem Sinne ist der Untersuchung eine möglichst weite Verbreitung zu wünschen, wobei es gut wäre, wenn sie auch auf Deutsch vorliegen würde. Sie ist nämlich ein wichtiger „Entwarnungsbeitrag“ in einer so oft von Alarmismus wie auch von Unkenntnis geprägten Debatte.

Christian Ruch, Chur/Schweiz

**Béatrice Acklin Zimmermann, Franz Annen (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank, TVZ Verlag, Zürich 2009, 198 Seiten, 24,00 Euro.**

Der Band veröffentlicht Vorträge von Adrian Schenker, Franz Mali, Otto Hermann Pesch, Christof Gestrich, Bernd Jochen Hilberath, Jacob Nordhofen, Pierre Bühler, Gunda Schneider-Flume und Thomas Schlag, die sich auf einer Tagung mit der gegenwärtigen Kritik an der Sühnopfertheologie auseinandersetzen. Die Herausgeberin und der Herausgeber schreiben in der Einleitung: „Die Vorstellung vom ... stellvertretenden Opfertod Christi bereitet heutigen Menschen zunehmend Schwierigkeiten. Mehr oder weniger differenziert wird regelmäßig vorgebracht, dass die Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit nicht nur eine ... Verstehensbarriere darstelle, sondern dass sie auch zur theologischen Legitimation von Leiderfahrung und Unterdrückung missbraucht werde und Destruktion und Gewalt fördere. Einem

gänzlichen Verzicht auf die Rede vom Sühnopfer Christi scheint jedoch nicht nur der biblische Befund entgegenzustehen. Es fragt sich auch, ob Kriterien wie ‚unzumutbar‘, ‚überholt‘ oder ‚fremd‘ ausreichen, um überlieferte theologische Vorstellungen wie die des Sühnopfertodes Jesu Christi auszuhebeln. Außerdem ist keineswegs ausgemacht, dass das Bild von Gott durch die Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer ins Zwielficht geraten muss“: Als sei er ein grausamer Rachegott, der so ein Sühnopfer von Jesus verlangt, um uns vergeben zu können. Ein solches Missverständnis des Sühnopfers Jesu wurde sicher durch seine schiefe Deutung bei Anselm von Canterbury und in der traditionellen anselmistischen Theologie der lateinischen Kirche ausgelöst, ein Konzept, das nach Mali schon die alte Kirche kannte und das mit Recht von Gestrich, Hilberath und Schneider-Flume infrage gestellt wird. Dabei geht es nicht nur um „Fehlverständnisse“ des Anselm’schen Konzepts, wie Pesch meint, der eine „Ehrenrettung“ Anselms startet, die kaum überzeugt.

Was meint Anselm? Gott wird von ihm wie ein mittelalterlicher König vorgestellt, der einen Staat beherrscht. Sünde ist daher Majestätsbeleidigung und Verletzung der Ehre Gottes, die unbedingt wiederhergestellt werden muss, sei es durch Strafe oder durch Sühne. Gott ist es sich schuldig, seine Ehrverletzung zu bestrafen oder sühnen zu lassen. Würde er sie straflos und ungesühnt vergeben, dann würde er als König sein Gesicht verlieren. Jesus nimmt die Strafe auf sich und sühnt stellvertretend für die Menschheit durch sein Sühnopfer, das er Gott darbringt.

Diese irreführende Lehre Anselms hatte eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte bis hinein in unser Liedgut. Man denke an das Lied „Du großer Schmerzensmann, vom Vater so geschlagen ...“ (EG 87).

Nach dem Neuen Testament wird nicht *Gott* versöhnt, sondern er versöhnt *uns*, in Jesus Christus (1. Kor 5,19). Er ist kein leidensunfähiger Gott, wie der Gott Anselms, er leidet selbst am Kreuz, in seinem Sohn, in dem er Mensch wird; nicht *Gott* wird ein Opfer dargebracht, Gott opfert sich selbst und stellt so die ganze Opfertheologie auf den Kopf.

Hilberath, Schneider-Flume und Gestrich argumentieren so oder ähnlich. Nach Hilberath ist Gott „Subjekt der Versöhnung“, nicht ihr Objekt wie im Anselmismus. Nach Schneider-Flume trifft der feministische Vorwurf gegen die Sühnopfertheorie, sie gehe von einem gewalttätigen und grausamen Gott aus, der ein Opfer braucht, um sich versöhnen zu lassen, an der Sache vorbei. „Am Kreuz Jesu Christi geht Gott selbst in die Mitte menschlicher Gewalt und Macht – ohnmächtig.“ Gott ist nicht gewalttätig und grausam, er ist das Opfer der Gewalttätigkeit und Grausamkeit. Gott stirbt selbst am Kreuz, in Jesus Christus, und lässt nicht ihn für sich sterben. „Gott selbst war im Tod“ und „ging nicht unsterblich an ihm vorüber“, „Gott musste leiden“, er lässt nicht Jesus leiden.

Auch Gestrich wehrt sich gegen den Anselmismus; das Kreuz dürfe nicht gedeutet werden als „Opfer für Gott, um ... des Vaters Zorn zu versöhnen“. Gott ist nicht Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung. Gestrich wagt sich dabei weit vor: „Lasst euch jetzt, bitte, mit Gott versöhnen!“, sagt Paulus (2. Kor. 5,20). „Steht hinter dieser Bitte gar der nicht nur revolutionäre, sondern anstößige Gedanke ‚Gott bekunde, dass ER, der Schöpfer, die Menschheit in eine schlechte Lage gebracht, aber diese ganze Situation nun mit Bedauern zurücknehme, ja, sie bereits beseitigt habe? Entschuldigt Gott sich? Bittet Gott ... die Menschen tatkräftig, d. h. nicht mit leeren Händen, um Verzeihung? Be-

kundet ER – sich selbst Leiden ... auferlegend –, er übernehme selbst die Verantwortung dafür, dass die Menschen sündigen, ... er heile nun ... das ‚von Jugend an böse menschliche Herz‘ (vgl. Gen. 8,21)? ... Darf man die im Alten Testament ... erwähnte ‚Reue‘ Gottes auch in der soeben genannten Weise verstehen?“ Gott selbst leidet am Kreuz. „In diesem zur Sünde gemachten Jesus Christus (2. Kor. 5,21) war ... Gott selbst (2. Kor. 5,19)“. „Jesus hängt am Kreuz ... stellvertretend für Gott.“ „Gott wollte verlieren, damit der Mensch gewinne (Karl Barth). Was bisher als göttliche ‚Verwerfung des Menschen‘, des Sünders, bekannt war, das nimmt Gott ‚auf sich selbst‘ mit allen Folgen – die ganze Schande!“ Es geht nicht um Gottes Ehre, wie bei Anselm, er nimmt unsere Schande auf sich. Paulus scheint – so Gestrich – auch anderes zur Versöhnung zu sagen, aber es steht nicht „auf der Höhe der von Paulus ... angesagten Versöhnung“, dass Gott selbst die Strafe auf sich nimmt, die wir verdient haben, in Jesus Christus, dass Gott selbst die Verwerfung auf sich nimmt, die uns gebührt, dass Gott selbst die Versöhnung bewirkt, die wir bewirken sollen (2. Kor. 5,19). Gestrichs Beitrag in diesem Band ist nicht nur der originellste, sondern m. E. auch der überzeugendste.

Deutet man den Kreuzestod von der Mitte des Neuen Testaments her – „Gott ist die Liebe“ (1. Joh 4,8) –, dann wird die ganze Opfertheorie ad absurdum geführt: Denn Gott opfert sich selbst in seinem Sohn, ihm wird nicht geopfert. Er kann nicht versöhnt werden, denn er ist die Versöhnung. Er geht aus Liebe zu uns in den Tod und schickt nicht seinen Sohn in den Tod. Gott ist die Liebe. Er hat nicht nur Liebe oder auch nicht, wie wir Menschen. Er ist die Liebe, er kann nicht anders.

Horst Georg Pöhlmann, Wallenhorst

## AUTOREN

*Marianne Brandl*, geb. 1969, Diplom-Theologin, M.A. phil., Theologische Referentin im Fachbereich Sekten- und Weltanschauungsfragen der Erzdiözese München und Freising.

*Dr. theol. Oliver Dürr*, geb. 1969, Pfarrer in Molbergen und Aussiedlerbeauftragter der Evang.-Luth. Kirche in Oldenburg.

*Dr. theol. Andreas Fincke*, geb. 1959, von 1992 bis 2007 EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften und Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evang. Kirche in Mitteldeutschland. Pfarrer der Evang. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

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

*Claudia Knepper*, geb. 1973, evangelische Theologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

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

*Prof. Dr. Dr. h.c. Horst Georg Pöhlmann*, geb. 1933, em. Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück. Lebt in Wallenhorst bei Osnabrück.

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

*Dr. phil. Christian Ruch*, geb. 1968, Historiker, Mitglied der Katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, wohnt in Chur/Schweiz.

# Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 21. September 2010

[www.epd.de](http://www.epd.de)

Nr. 38

50 Jahre EZW

## Den eigenen Glauben kennen – den fremden Glauben verstehen

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Berlin hat im Juni an ihre Anfänge vor 50 Jahren erinnert. Die Vorträge der Festveranstaltung am 12. Juni in Berlin sind in dieser Ausgabe wiedergegeben. Die EZW wird in den Medien oft als »Fahndungsstelle« für Religion und »Spürnase« der Kirche auf dem Markt der Religionen und Weltanschauungen beschrieben. Ihre Tätigkeit lasse sich als »religiöse Aufklärung im doppelten Sinn beschreiben: als Aufklärung über den fremden und den eigenen Glauben«, stellt EZW-Leiter Reinhard Hempelmann in einem weiteren hier dokumentierten Beitrag zum Wirken der Zentralstelle fest.

**Einzelheft: 5,55 Euro (inkl. Versand). Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb, Postfach 50 05 50, 60394 Frankfurt, Tel. (069) 58 098-191, Fax: (069) 58 098-226, E-Mail: [vertrieb@gep.de](mailto:vertrieb@gep.de).**

## IMPRESSUM

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

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

*Redaktion:* Matthias Pöhlmann, Ulrike Liebau  
E-Mail: [materialdienst@ezw-berlin.de](mailto:materialdienst@ezw-berlin.de)

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

*Verlag:* EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,  
30419 Hannover, Telefon (05 11) 2796-0,  
EKK, Konto 660000, BLZ 25060701.

*Anzeigen und Werbebeilagen:* Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,  
Postfach 100253, 70002 Stuttgart,  
Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76.  
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.  
Es gilt die Preisliste Nr. 24 vom 1. 1. 2010.

*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

