

Zeltgeschehen

Hüttendörfer am Kraterrand
Friedensplan mit Geburtsfehler

Im Blickpunkt

Sozio-Atheismus: Die Idee der vollkommenen Gesellschaft ersetzt den Gottesbegriff

Gott und Gesellschaft – Die beiden Dimensionen der Verarbeitung der Spannung menschlicher Existenz
Die Idee der vollkommenen Gesellschaft übernimmt die Funktion des Gottesbegriffs
Der Sozio-Atheismus bei Marx
Probleme des sowjetischen Sozio-Atheismus

Berichte

Elterninitiativen wehren sich

Informationen

MARXISMUS

Was will die „materialistische Bibelinterpretation“?

JUDENCHRISTLICHE GEMEINDE

»Judenchristliche Gemeinde« – nur für Heidenchristen?

GEMEINDE DER CHRISTEN „ECCLESIA“

Zum Tod von Clara Zaiss

ANTHROPOLOGIE

4. Gespräch mit der Anthroposophie in Bad Boll

VEGETARISMUS

20 Jahre »Gemeinschaft christlicher Vegetarier und Lebensreformer«

IN EIGENER SACHE

M. Miltenberger scheidet aus

ISSN 0721-2402

E 20 362 E

Material dienst

Aus der
Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen
der EKD



1

**45. Jahrgang
1. Januar 1982**

Zeitgeschehen

○ Hüttendörfer am Krater- rand.

Argumentative Auseinandersetzungen über brennende Probleme unserer Gegenwart zu verfolgen, bringt einigen Informationsgewinn. Aber nicht weniger Stoff zum Nachdenken liefern manchmal jene „Bilder“, zu denen sich die visuelle Berichterstattung im Fernsehen von Zeit zu Zeit verdichtet.

Da gibt es seit einigen Jahren schon junge Menschen, die das Leben in unseren Industrieregionen satt haben, irgendwo auf dem Land einen alten Bauernhof kaufen, eigenes Gemüse anbauen, eigene Wolle verstricken und dabei gleich neue Formen von Gemeinschaftsleben ausprobieren. Der kritische Bürger hat es leicht, zu urteilen, daß es sich hier nur um eine Flucht handeln könne. In der Tat wäre es nicht vielen unter den Millionen unserer großen Städte möglich, diesem Beispiel zu folgen. Relativ neu aber ist, daß solche Alternativ-Siedlungen auch gerade von den Brennpunkten gesellschaftlicher Probleme angezogen werden, daß sie sich sozusagen unmittelbar am „Kraterrand“ niederlassen. Da werden in Wäldern Hüttendörfer gegründet, in denen langhaarige Protestjugend und ältere Bürger im Rentenalter schon mal durcheinander leben können. Vor allem aber gehört zu diesem Bild die dauernde Bedrohung durch ein Heer von Polizisten mit Schutzhelmen und Plastikschil-

den, die mit ihrem Science-fiction-Look an eben gelandete Planetarier erinnern. Erinnert sei etwa an die „Freie Republik Wendland“ bei Gorleben oder neuerdings die verschiedenen Hüttendörfer, die zur Verhinderung einer Startbahn West des Frankfurter Großflughafens gegründet und wieder zerstört wurden. Versucht man diese Bilder auf ihre Bedeutung hin zu entziffern, so setzt man am besten bei der Feststellung ein, daß dem krebsartigen Wuchern des Verkehrs offensichtlich auch im Blick auf den Flugbetrieb Grenzen gegeben sind.

Es sind erst wenige Jahre her, daß die gewählten Volksvertreter vor nichts soviel Respekt hatten wie vor Autofahrern, die auf einer verstopften Straße mit Hupkonzerten demonstrierten, daß hier, koste es was es wolle, dem Verkehr wieder zu seiner Flüssigkeit verholphen werden müsse. Auf den Flugverkehr übertragen, kann man sich fragen, ob in einem Siedlungsgebiet wie dem Großraum Frankfurt für die Erweiterung eines Interkontinentalflughafens die unbegrenzten Möglichkeiten nicht irgendwann einmal zu unmöglichen Begrenztheiten werden mußten.

Man müsse nicht alles machen, was machbar geworden sei, so predigt man heute gerne den Technokraten. Inzwischen scheint längst nicht mehr alles politisch machbar zu sein, was Planer für machbar halten.

Noch können sich die Regierenden auf formales Recht und auf das zu wahrende Prestige des Staates berufen. Hinter diesem formalen Recht stehen wirtschaftliche Interessen, die ihre eigene Legitimität haben mögen. Aber auch rein wirtschaft-

lich gesehen müßte wohl auch langsam in die Bilanz einbezogen werden, was die Justament-Politik der Regierung der Gesellschaft kostet, wenn man schon nicht den ideellen Schaden berücksichtigen will, den dieser ökologische Bürgerkrieg für die Prozesse demokratischer Willensbildung mit sich bringen muß. Da holen sich junge Menschen blutige Köpfe zur Verhinderung einer Startbahn und zur Verteidigung eines Waldes. Kaum vorzustellen wagt man sich, was wohl geschehen würde, wenn es erst einmal um die Aufstellung neuer Atomraketen ginge! Schon gehen Gerüchte um, bei der Durchsetzung des Startbahnprojektes seien durchaus auch militärische Interessen im Spiel und verstärken die sich anbahnende Verbindung zwischen den beiden großen Themen Umweltschutz und Friedensängste. qu

○ Friedensplan mit Geburtsfehler. Im August des vergangenen Jahres hat der saudische Kronprinz in einem Interview „acht“ Richtlinien genannt, die zu einer „gerechten Regelung“ der Probleme im Nahen Osten führen könnten. Während man in westlichen Ländern in den Richtlinien neue Ansätze zu Gesprächsmöglichkeiten sah und sogar von einem „Friedensplan“ sprach, hatte Jerusalem nur ein schroffes Nein für das Papier, das es einen Plan zur stufenweisen Vernichtung des Staates Israel nannte. In dem Plan selbst war der Staat Israel nicht eigens erwähnt. Aber man konnte, wenn man wollte, herauslesen, daß Israel nicht ausgeschlossen war, wenn im Punkt sieben das „Recht der Länder der Re-

gion“ betont war, in Frieden zu leben. Das kategorische Nein aus Jerusalem geht auf das tiefe Mißtrauen der Israelis zurück, die auch von vielen im Westen vertretene Kompromißlösung eines palästinensischen Staates *neben* Israel – bei beiderseitiger Anerkennung – könnte lediglich als Etappe gemeint sein, um das nach wie vor angestrebte Endziel einer Zerstörung des Judenstaates von einer besseren strategischen Ausgangsposition weiterverfolgen zu können.

Tatsächlich enthielt auch der Fahd-Plan gleich in seinem ersten Punkt die Forderung, die die Israelis in ihrem Mißtrauen immer neu bestätigt, nämlich die Forderung nach einem „Rückzug Israels aus allen arabischen Gebieten, die im Jahre 1967 besetzt wurden“. Allein hier lag schon ein Geburtsfehler, mit dem behaftet der Plan nicht lange Leben bleiben konnte. Im Klartext heißt das nämlich, daß die arabische Seite verlangt, daß zuerst einmal ein von ihr provoziertes und verlorenes Krieg ungeschehen gemacht werden müsse, und daß die relativ zufälligen Grenzen von vor 1967 wohl aus keinem anderen Grund zum Fetisch gemacht werden, weil sie für israelische Sicherheitsinteressen besonders bedrohlich waren. Solange auf einer solchen Forderung bestanden wird, kann man in Israel kaum zu glauben bereit sein, daß eine „Friedens-Initiative“ ernst gemeint sei. Inzwischen ist der saudische Plan – auch aufgrund innerarabischer Uneinigkeiten – zur Neuformulierung zurückgewiesen worden, und niemand kann im Augenblick sagen, wie ein neuer Text aussehen könnte. qu

Sozio-Atheismus: Die Idee der vollkommenen Gesellschaft ersetzt den Gottesbegriff

Der Hinweis auf den „Sozio-Charakter“ des Atheismus ist ein Schlüssel zur Erkenntnis und Deutung des Wesens des Marxismus im allgemeinen und der Vorgänge im Sowjet-System im besonderen. Der marxistische Atheismus ist nicht einfach theoretische Gottesleugnung, sondern Angriff auf jede den Menschen im Spannungsfeld zwischen Nichts und Alles an seiner vollen Bedürfnisbefriedigung hindernde Instanz. Sein Scheitern ist das Scheitern der Gesellschaft an den persönlichen Fragen des Einzelnen, die den Blick öffnen in eine gesellschaftstranszendente Dimension. Der folgende Beitrag von Prof. Dr. Bálint Balla ist die leicht veränderte Fassung eines Vortrages, den der Autor anlässlich der Arbeitstagung des Arbeitskreises »Wissenschaft und Gegenwart e.V.« zum Thema „Wandel des Atheismus in der

marxistischen Welt“ am 1. Oktober 1981 in Untermarchtal/Donau gehalten hat. Dieser Anlaß macht es verständlich, daß der Autor das Thema unter dem spezifischen Blickwinkel der Problematik des sowjetmarxistischen Atheismus entwickelt hat. Der Autor ist Professor der Soziologie an der Technischen Universität Berlin (Institut für Soziologie). Buchveröffentlichungen: »Kaderverwaltung. Zur Idealtypisierung der ‚Bürokratie‘ sowjetisch-volksdemokratischen Typs«, Stuttgart 1972; (als Hrsg.): »Soziologie und Gesellschaft in Ungarn«, 4 Bde., Stuttgart 1974; »Soziologie der Knappheit. Zum Verständnis individueller und gesellschaftlicher Mangelzustände«, Stuttgart 1978. Als Lutheraner ungarischer Abstammung ist er Mitbegründer und Präsidialmitglied der Evangelischen Akademie für Ungarn in Europa, Bern (seit 1969).

Für die Soziologie, die als Wissenschaft von der Gesellschaft unter anderem auch nach den Gesellschaft grundlegend prägenden Kulturmustern fragt, wird der Atheismus insbesondere dann bedeutsam, wenn er nicht ein nur-philosophisches Problem bleibt, sondern, über Negatives – die Leugnung der Existenz Gottes – hinausgehend, zum Kerninhalt eines Wert- und Normsystems wird, von dem Leitbilder ausstrahlen, die die Gesellschaft und das soziale Handeln grundlegend strukturieren.

Derartige gesellschafts- und dadurch soziologierelevante Formen des Atheismus möchte ich Sozio-Atheismus nennen und (1) zunächst einige allgemein anthropologisch-soziologische, (2) alsdann ideengeschichtliche Bemerkungen zum Thema machen, um (3) zu einer Skizzierung der sozio-atheistischen Merkmale bei Marx zu ge-

langen und um schließlich (4) auf Probleme hinzuweisen, die der Sozio-Atheismus im Sowjetsystem stellt.

1. Gott und Gesellschaft – Die beiden Dimensionen der Verarbeitung der Spannung menschlicher Existenz

Der Zusatz „Sozio“ im Begriff „Sozio-Atheismus“ soll nicht nur darauf hinweisen, daß es sich hier um eine besondere, nämlich um eine gesellschaftliche Leitbilder ausstrahlende Form des Atheismus handelt, sondern darüber hinaus auch andeuten, daß diese Leitbilder um eine *bestimmte* Idee von Gesellschaft zentriert sind und von dieser Idee her auf die Gesellschaft einwirken. Die Negation des Gottheitsprinzips des allgemeinen, kritisch-negativistischen Atheismus wird zum Sozio-Atheismus, wenn als Ersatz und als Gegensatz zum Gottesbegriff die Idee einer Gesellschaft – und zwar einer erhabenen, vollendeten, ja vollkommenen Gesellschaft – zum Vorbild und Ziel gesellschaftlichen Handelns wird. Das Wesentliche am „Sozio“-Charakter des Atheismus ist mithin nicht die von ihm ausgehende Beeinflussung des Menschen in der Gesellschaft schlechthin, vielmehr, daß diese Beeinflussung aus der Perspektive eines idealisierten Gesellschaftsbildes erfolgt. Der nur-negativistische und gesellschaftsneutrale Atheismusbegriff erweitert sich dabei zur Idee der vollkommenen Gesellschaft, welche dadurch den Gegensatz *zum* und die Ablösung *vom* Gottesbegriff bildet.

Wieso es zu dieser Substitution der Gottesidee durch die der Gesellschaft kommen kann, wird klarer, wenn wir zunächst ihre Interdependenz im Licht der anthropologisch-sozialphilosophischen Grundproblematik menschlicher Existenz betrachten. Diese Grundproblematik ergibt sich daraus, daß der Mensch und nur der Mensch allein unter den Lebewesen ein Mängelwesen ist, d. h. in einem existenzbestimmenden Spannungsfeld zwischen Nichts und Alles lebt. Er muß nämlich einerseits mit großen Unzulänglichkeiten, Not und Knappheiten auskommen, andererseits vermag er in seiner Entwicklungsfähigkeit sein Leben zu verbessern und dabei auch die weitestreichenden Ideen des Gegenteils seiner Mängel zu entwerfen und anzuvisieren, nämlich Allmacht, Allwissen, Fülle, Vollendung oder Vollkommenheit schlechthin, je nachdem welche die dominierende Perspektive seiner Unzulänglichkeiten ist. Das menschliche Leben läßt sich somit betrachten als ein endloser Prozeß des Auskommens mit und eines Wegbewegenwollens von dem einen Existenzpol, dem der Defizite, und eines ideativen wie auch praktischen Hinstrebens zum Pol des „Alles“, dem der *Vollkommenheit*. Leitbilder und Werte dieses Pols aber haben *zwei große Kristallisationsbereiche*: „Gott“ und „Gesellschaft“. Daß die Gottheitsidee die weitestreichende Manifestationsebene ist für Werte und Leitbilder des Gegenteils von Nichtsein und Unzulänglichkeiten, bedarf wohl *hier* keines näheren Hinweises. Umso wichtiger ist die Begründung ähnlicher Funktionen in der Dimension der Ideen über Gesellschaft. Gesellschaft ist seit alters her ein dem Gottesbegriff vergleichbarer, wenngleich zwischengeschalteter Pol für die Werte von Vollendung. Entlang einer ganzen Reihe von teils empirischen und historischen, teils sozialtheoretischen Begründungsebenen läßt sich dies nachweisen:

„Gesellschaft“ ist in jeder Kultur empirisch ganz eindeutig der fundamentale Ort des Helfens in den Existenzproblemen des sonst hilflosen Einzelmenschen, so wie das bis heute deutlich wird in den Kernfunktionen der gesellschaftlichen Institutionen, von der Familie über Schule, Gesundheitswesen, Sozialpolitik bis hin zur Altersversorgung und

zur Sterbehilfe. Gesellschaft entsteht aber *nicht nur* zur Versorgung des einzelnen, zur *Abhilfe in seiner Bedürftigkeit*, wie es die Sozialphilosophie seit Plato und vielen anderen bis zur modernen Soziologie, etwa mit *Sombart*, sagt, sondern in Verlängerung dieser Linie ist sie *auch* eine Dimension und Zielgröße *seiner Hinwendung zur Perfektion*. Insbesondere für Menschen traditionaler Kulturen, in denen der einzelne in seiner Existenz so gut wie völlig in Sippen und sonstige Kollektive eingeordnet ist, ist die Gesellschaft Träger von Ideen jener Existenzdimension, in der es die Unzulänglichkeit, die Not, die Knappheit des einzelnen nicht gibt (Reichtum, Allmacht, Unsterblichkeit, aber auch politische Überlegenheit des Kollektivs als „Ganzem“). Für traditionale Kulturen ist Gesellschaft gleichsam die Vorstufe auf dem zu Gott führenden Weg der Vollendung und Vervollkommnung. In diesen Kulturen sind Stämme, Sippen und Städte göttlicher Gründung, genauso wie alle sozialen Institutionen aus transzendenten, religiösen Funktionen abgeleitet werden, sich stets auf diese beziehen und von ihnen her ihre Legitimation bestätigen müssen. Was *Jacob Burckhardt* so überzeugend speziell für die griechische Polis nachgewiesen hat, daß ihre Gründer Gottheiten sind, mehr noch: daß sie nämlich selbst schon Religion ist, gilt zumindest bezüglich traditionaler Kulturen: Die menschliche Gemeinschaft ist „Trägerin der Heiligkeit“ (*F. Heiler*). Nicht von ungefähr bezeichnet *Aristoteles* Gesellschaft als Ziel und Instrument der Vervollkommnung des einzelnen und ist damit Gründer einer bis zum heutigen Funktionalismus, Organizismus und zur Systemtheorie verfolgbaren soziozentrischen Denkweise. Gesellschafts- und Gottesidee bilden somit keinen Gegensatz zueinander, sondern sind gleichsam aufeinanderfolgende Stufen in einem ideellen Weg des Menschen zur Vervollkommnung. Soziales Handeln, Gesellschaft und Kultur werden von letzten transzendenten Perfektionsprinzipien bestimmt. Dabei werden nicht nur die Leitbilder von Gesellschaft von der Gottheit abgeleitet, sondern es gilt auch umgekehrt: die Menschen vermögen die Welt göttlicher Vollkommenheit in der Regel ebenfalls nur gesellschaftsähnlich zu begreifen. Dies gilt nicht nur in polytheistischen Gottesvorstellungen, in denen Gottheiten eine Quasi-Gesellschaft von überlegenen Wesen bilden, sondern auch für den Monotheismus. Denn auch das Gottesreich ist eine Gemeinschaft von Gott, Engeln, Heiligen, Erlösten und noch zu Erlösenden.

2. Die Idee der vollkommenen Gesellschaft übernimmt die Funktionen des Gottesbegriffs

Diese Stufenfolge: Mensch – Gesellschaft – Göttliche Gemeinschaft – „von unten“, vom Menschen gesehen die Zielrichtung der Vervollkommnung, „von oben“ die Hierarchie der Weltordnung, dies kennzeichnet die großen philosophisch-religiösen Wertssysteme und auch die Leitideen der Sozialtheorien des Abendlandes. Wir skizzieren jetzt die wichtigsten Züge jenes ideativen und zugleich realsoziologischen Prozesses, in dessen Zuge diese *stufenförmige Komplementarität einem Autonomwerden der Dimension „Gesellschaft“* Platz macht und diese in einen *Antagonismus zu der Göttlichkeitsidee* versetzt.

Diese langwierige geschichtliche Entwicklung läßt sich in der hier gebotenen Kürze durch einen Blick auf den Wandel eines grundlegenden abendländischen *Glaubens- und Denkmusters* darstellen, das ich *Dreizustandsmodell der Vervollkommnung* nennen möchte. Der Mensch verarbeitet die existentielle Spannung von Nichts und Alles,

von Mangel und Vollkommenheit mit Hilfe von drei Zustandsmustern, die zugleich auf die drei Kategorien der *Zeit* bezogen sind. Er erlebt die *Wirklichkeit*, d. h. die *Gegenwart*, voller Unzulänglichkeiten, Mängel und Knappheiten, setzt ihr aber als Gegenpol entgegen: einerseits die Idee einer angeblich glücklichen *Vergangenheit* (z. B. Kindheit, Jugend), andererseits die stimulierende Kraft des Glaubens an eine Vervollkommnung in einer glücklichen *Zukunft*. Dieses archetypische Denkmuster erhält nun seine übergreifende kulturelle Bedeutung als Basis eines Dreizustandsmodells der *kollektiven*, der *gesellschaftlichen* Entwicklung – eines Modells also, in dem die drei Zustände nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf Gemeinschaften bezogen sind. In der kollektiven Version ist der *Gegenwartszustand* die Wirklichkeit der jeweiligen Unzulänglichkeiten, weil von Mängeln und Not nicht befreienden, sondern Regelungen und Verzichte setzenden und mehrenden Gesellschaft (ich erinnere hier an *Morels* Charakterisierung der gesellschaftlichen Institutionen mittels des Begriffs „befreiende Regelung“, in der das Wesentliche dessen enthalten ist, weswegen alle wirklichen Gesellschaften stets auch als negativ erlebt und bewertet werden). Dieser Zustand wird aber konfrontiert teils mit dem gemeinschaftlichen Glück der Vergangenheit (Mythos vom Urglückszustand, vom goldenen Zeitalter), teils und vor allem aber mit der Zukunft in der heilbringenden Vollkommenheit einer Endzustandsgemeinschaft. Wir können nun das Kommen des Sozio-Atheismus begreifen als eine längere historische Entwicklung in unserem Kulturraum, die von den rein transzendenten, auf das Gottheitsprinzip bezogenen Strukturen des Dreizustandsmodells zu seinen rein innerweltlichen und d. h. autonom-gesellschaftsbezogenen Ausprägungen führt.

Sehen wir jetzt ab von mythischen und archaischen Urformen dieses Modells (so z. B. vom alt-ägyptischen Osiriskult, in dem es die Gottheit selbst war, die die drei Zustände als drei Phasen – nämlich göttliches Sein, Sterben, Auferstehung – ihres Entwicklungsweges durchzuwandern hatte und dadurch für die ganze ägyptische Volksgemeinschaft Symbol und Vorbild des zum Transzendenten, zum Göttlichen führenden Weges wurde, oder von den vergleichbaren Götter- und Heldenschicksalen der frühgriechischen Kultur, bei deren dionysisch-orphischen und eleusischen Festen die versammelte Gemeinschaft der Gläubigen nach ähnlichen Erlebnissen bezüglich ihres eigenen Vervollkommnungsweges suchte). Beschränken wir uns auf die großen klassischen Fälle des Dreizustandsmodells, so wie sie in der griechischen Philosophie und in der jüdisch-christlichen Religion enthalten sind, um den epochalen Unterschied zwischen der zum Göttlichen und der zum Autonom-Gesellschaftlichen hinführenden Alternative des Modells zu verdeutlichen. In der ersten Alternative ist das Göttliche sowohl Ausgangspunkt als auch Ziel der Entwicklung des Menschen; „Menschengesellschaft“ ist nur eine Zwischenstufe und ihr innerweltlicher Rahmen; die drei Phasen gelten nicht als Teile eines historischen Prozesses, sondern als innere Etappen der Abkehr von bzw. einer Hinzubewegung zum transzendenten Perfektionsideal. Bei dieser Alternative liegen Sinn und Grund des gesamten Entwicklungsvorganges in der Gottheitsdimension; die Mensch und Gesellschaft beherrschenden letzten Ziel- und Wertsysteme, die daraus abgeleiteten Kulturmuster der Gesellschaft sind im Transzendenten angesiedelt. – Der erste Zustand ist dabei gleichsam die Dimension der transzendenten Ideale einer originären Vollkommenheit, worauf Abfall oder Degradation zur Gegenwart im weitesten Sinne führt, nämlich zur konkret innerweltlichen und daher mangelbehafteten Wirklichkeit der jeweiligen säkularen Gesellschaft; darauf folgt schließlich der ideative

Aufstieg, die zu Gott, zur Transzendenz zurückführende Vervollkommnung. – Dies ist der Grundgedanke der Staatsphilosophie *Platos*, der den Prozeß der Degradation von der göttlichen Idee des Staates bis zu den verderbten griechischen Gemeinwesen seiner Zeit beschreibt, um dann den ins Transzendente führenden Weg ihrer Wiedervervollkommnung anzudeuten. – Dies ist auch das Grundthema der jüdischen Religion, in der es um zeitlose Wiederholungen einer Ab- bzw. Zuwendungsbewegung des auserwählten Volkes von bzw. zu Gott geht. – Dies ist schließlich die auf universalgemeinschaftliche, allgemein-menschliche Maßstäbe projizierte Lehre des Christentums, in dem der tragende Gedanke des Dreizustandsmodells als Abfall von der Gemeinschaft in Gott, als Ringen mit der Wirklichkeit, – d. h. mit dem Weltstaat, mit den Schwächen, der Sünde, dem Bösen – und als Hinstreben zur Vollkommenheit der *civitas dei* verarbeitet ist. – In diesen großen Denksystemen ist „Gesellschaft“ nur eine intermediäre Instanz, zwar ein Ganzes, das den Existenzrahmen für das Mängelwesen Mensch abgibt, aber ein unvollendetes, unvollkommenes Ganzes ohne Autonomie, dessen Werte und Normen im transzendenten Ganzen verankert sind und deren Sinn sich nur aus dieser Perspektive ergibt.

Der Wertverlust der transzendenten Dimension, das *Vorrücken der Idee der vollkommenen Gesellschaft zur obersten, autonomen Instanz der Kultur* vollzieht sich im Rahmen der Prozesse der im weitesten Sinne begriffenen *Säkularisierung* mit einer Reihe von objektiven Bestimmungsfaktoren. Der Vormarsch der Naturwissenschaften verhilft dem Menschen zur Entdeckung von Natur und Kosmos, deren Gesetzmäßigkeiten nunmehr ohne Gott erklärlich werden. Die Anwendung der Naturwissenschaften in der Technik sowie die Entwicklung des modernen rationalen Wirtschaftens schaffen die Basis für die Ausweitung des Wohlstandes auch auf die Massen des Volkes, so daß allmählich Not und Elend als ein Übergang erscheinen, verursacht bloß durch die Rückständigkeit der alten Ordnungsmächte, insbesondere der Priesterherrschaft. Diese sollen bald abgelöst werden durch eine neue Gesellschaft, die in ihrer Vollkommenheit materielles Glück für alle bereitet und somit abschließender Zustand der Entwicklung ist. Die existentiell bedingte Mängellage des Menschen wird somit als ein lediglich temporärer Zustand aufgefaßt, der nur durch die falschen Strukturen der bestehenden Gesellschaft verursacht ist, der aber gerade deswegen durch bewußtes kollektives Handeln der Menschen in eine glückliche Gesellschaft umgewandelt werden kann. – Und was Gesellschaft und Staat selbst betrifft, so werden sie in der Moderne – insbesondere seit *Machiavelli* und *Bodin* – nicht mehr als Gottes Schöpfung betrachtet. Sie können von Menschen geplant und in gesellschaftlichen Prozessen beliebig gestaltet werden – so z. B. durch rationale Konstruktion, durch Gesellschaftsvertrag usw.

Durch die Substitution von Gott durch die Idee der vollkommenen Gesellschaft ergeben sich die neuen, säkularisierten Inhalte des Dreizustandsmodells, mit denen die alten Strukturen aufgefüllt werden. Wird die existentielle Spannung des Menschen nicht mehr von der der göttlichen Vollkommenheit entgegengesetzten fundamentalen Unzulänglichkeit der *conditio humana* her begründet, sondern durch die Untauglichkeit der Art des gesellschaftlichen Zusammenlebens, so sind die Phasen des Wandels nicht mehr symbolische Ausdrucksformen von Abfall bzw. von Hinwendung zu einem transzendenten Vollkommenheitsideal, sondern stellen einen völlig innerweltlichen, einmaligen, historischen Evolutionsprozeß mit nunmehr folgenden drei Zuständen dar: Die Menschen blicken zurück auf den Zustand des *vergangenen Glückes* der Urgemein-

schaft bzw. eines natürlichen Zustandes, von dem sie durch einen Prozeß historischer Degradation in ihrem *gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustand* von Elend, Trennungen und Widersprüchen abgefallen sind, aus dem aber die Entwicklung mit naturgesetzlicher Vorbestimmtheit in den *Endzustand* der Gesellschaft der materiellen Erfüllung und des Glückes führen wird. Die Antwort des modernen Menschen auf die Spannung, die ihm seine existentielle Unzulänglichkeit bereitet, ist somit nicht mehr das Trachten nach transzendenter Vervollkommnung und schließlich auch nicht nach höherer Sittlichkeit, Tugendhaftigkeit und Erleuchtung durch Wissen, wie es Humanismus und Aufklärung als Übergangsetappen dieses Prozesses gelehrt haben, sondern die Antwort ist der Glaube an immer mehr rationalen, materiellen, wissenschaftlichen und ökonomischen Fortschritt und Expansion zur innerweltlichen Selbstentfaltung der Gesellschaft der vollen materiellen Bedürfnisbefriedigung.

Aus der Ideengeschichte dieser säkularisierten Variante des Dreizustandsmodells seien ebenfalls nur die wichtigsten Etappen in aller Kürze erwähnt. Wir sehen ihre ersten Vertreter in den Autoren von Staatsromanen und Sozialutopien. *Morus*, *Campanella* und dann insbesondere *Bacon* führen durch Überwinden diesmal nicht der Zeit sondern des Raumes in ferne Glücksgesellschaften, in denen der erste paradiesische Urzustand auf höherer Entwicklungsebene realisiert ist. Mit dem zunehmenden Fortschritt der Wissenschaften und der Emanzipation des politischen Denkens bildet dann das 18. und frühe 19. Jahrhundert insbesondere in Frankreich einen besonderen Höhepunkt. *Turgot* nennt Fortschritt das allgemeine Entwicklungsgesetz der universalen Menschheitsgemeinschaft. *Helvétius* will aus der Degradationsphase seiner Gesellschaft mittels kollektiver Erziehung zum allgemeinen gesellschaftlichen Glück leiten. *Condorcet* arbeitet in allen Details heraus, wie der Fortschritt der Wissenschaft zu einer nahezu grenzenlosen Optimierung der Existenz des Menschen in der Gesellschaft führt. *Fourier* berichtet mit nachhaltigem Massenerfolg über die Gesetzmäßigkeiten, die aus urgeschichtlichem Glückszustand über Phasen des Chaos zur endgültigen Epoche freier gemeinschaftsorientierter Leidenschaften in einem qualitativ neuartigen Typ gesellschaftlicher Assoziation führen werden. Und auch *Rousseau*, der dieser ganzen Entwicklung – scheinbar – quersteht, da er statt der Vernunft die Leidenschaft verherrlicht und statt vom Fortschritt vom Verfall der Kulturen spricht, umreißt im »Contrat social« eine ideelle Zukunftsgesellschaft der wiedererlangten natürlichen Verbundenheit.

Diese Andeutungen über die nunmehr weltlichen Inhalte des Dreizustandsmodells sind zugleich eine Charakterisierung der ersten großen Phase des Sozio-Atheismus. Gott als Lenker des menschlichen Geschehens und als letztes Ziel sozialen Handelns und aller Vervollkommnungsbestrebungen ist hier ausgeschaltet und ersetzt durch eine mythisierte Instanz von Gesellschaft, und diese Instanz ist es, von der her die wichtigsten Leitbilder der Kultur geprägt werden. Hierdurch können wir auch das Verhältnis zwischen Sozio-Atheismus und Atheismus im allgemeinen mit folgenden zwei Bemerkungen präzisieren: Einerseits impliziert Sozio-Atheismus nicht notwendig einen dezidierten Atheismus seiner Theoretiker und Modellentwerfer, denn unter seinen genannten und nicht genannten Vertretern finden wir auch Deisten, Skeptiker, evtl. auch Gläubige oder Fastgläubige. Entscheidend ist die *Wirkung*, die von ihren Doktrinen auf Kultur, Wertesystem, Moral und Lebensweise ausgeht: diese Wirkung ist insofern atheïstisch, als die letzte Relevanz der transzendenten Dimension für individuelle und gesellschaftliche Handlungsweisen und insbesondere für das Vervollkommnungsstre-

ben meistens ganz bewußt geleugnet wird, und zwar mit massiven Folgen für die Existenz in der Gesellschaft. Andererseits ist der Sozio-Atheismus – wie schon eingangs angedeutet – abzugrenzen vom philosophischen, d. h. gesellschaftstheoretisch nicht-aktiven Atheismus; dieser letztere hat keinen unmittelbaren Bezug zu gesellschaftlichen, politisch-sozialen Doktrinen; seine diesbezügliche Wirkung ist daher beschränkter oder gelangt nur aufgrund von Übertragungen zum Einfluß (man denke nur an Beispiele wie *Feuerbach*, *Nietzsche* oder *Haeckel*).

3. Der Sozio-Atheismus bei Marx

Diese ideengeschichtliche Entwicklung über Verfall und Wiedervervollkommung von „Gesellschaft“ wurde skizziert, damit deutlich wird, daß *Marx* ihr Höhepunkt und ihre Vollendung ist. *Marx* ist der denkbar radikalste Sozio-Atheist, weil er am konsequentesten an die Stelle des Transzendenzbezuges das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft, zur herrschenden Gesellschaftsformation und im weitesten zur Gattung, zum Zustand der Gattung „Menschheit“ als die *entscheidende* Variable der Entwicklung des Menschen setzt. Die Religionskritik steht im Werk von *Marx* daher zwar am Anfang, an entscheidender Stelle des Werkes, aber eben doch nur als Einleitung zur Kritik der Gesellschaft: „... die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“, sie muß sich jedoch „... in die *Kritik des Rechts*, ... in die *Kritik der Politik* ...“ – d. h. des Gesellschaftlichen – verwandeln, damit mit ihrer Hilfe aufgezeigt werden kann, daß die Ursache der Schwäche und des Elends des Menschen seine *Entfremdung in und von der Gesellschaft* ist. „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks“, dieses wirkliche Glück ist für *Marx* aber gesellschaftlich bedingt und auch gesellschaftlichen Inhaltes. Religion und Religiosität sind somit gleichsam Indikator für das Gefallensein des Menschen, dafür nämlich, daß er in einem verderbten gesellschaftlichen Zustand lebt, daß er „... in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, ... wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, ... noch kein *wirkliches* Gattungswesen ist“.

Marx folgt der Tradition der Fortschrittsepoche auch darin – und auch darin klarer –, daß auch er Gesellschaftskritik und Zukunftsvision in den Strukturen des ehemals transzendenten Dreiphasenmodells ansiedelt. Mit der langen Tradition dieses Modells im Blick gewinnen die Hauptaussagen der *Marx*schen Theorie jenseits der Fülle der oft disparaten Details eine besonders deutliche Konturierung und Gewichtung. Die allgemeinen Gesetze der Naturdialektik werden bei *Marx* nämlich dergestalt zur spezifischen geschichtlichen Dialektik des historischen Materialismus, daß dabei das allgemeine Muster von These-Antithese-Synthese sich zu einem *einzigsten übergreifenden historischen Dreischritt* mit den Etappen „glückliche Gesellschaft“ – „gefallene Gesellschaft“ – „wiedervollendete Gesellschaft“ kondensiert. Der erste Zustand der *Marx*schen Version des Dreizustandsmodells, *der Urkommunismus*, zeigt den Menschen noch in seiner ungeteilten, d. h. gemeinschaftlichen Natur. Ihre Auflösung leitet einen langen Prozeß der Trennungen und Teilungen in allen Ebenen – von Geschlechtern, Arbeit und Beruf, Stadt und Land, insbesondere des Eigentums – ein. Dieser Verfallsprozeß der Teilungen der Gemeinschaftlichkeit findet dann im eigentlichen zweiten Zustand, in der Phase der Antithese, ihren *Tiefpunkt* im Kapitalismus und in der *bürgerlichen Gesellschaft*. Hier ist

das gesellschaftliche Wesen des Menschen und zugleich die gemeinschaftliche Natur der Gesellschaft am meisten geteilt, entfremdet und korrumpiert; die Gesellschaft, in ihrem Verfallsprozeß für Marx ein Schauplatz des Kampfes aller gegen alle, entartet jetzt in den unlösbaren Widersprüchen eines zugespitzten Klassenkampfes, und auch die materielle Bedürftigkeit des Menschen, Not und Knappheit der Lebensgüter, erreicht hier ihre Kulmination. Doch die Dialektik der Geschichte bewirkt im Schoße dieser repressiven Art der Vergesellschaftung im Kapitalismus bereits das Heranreifen der universalen Menschengemeinschaft des Kommunismus. Der dritte und endgültige Zustand, die Synthese-Stufe der dialektischen Bewegung, ist die „... Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ... ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits ... zwischen Individuum und Gattung.“ Daß für Marx der Kommunismus nichts Geringeres bedeutet, als die Wiedergewinnung der gesellschaftlichen, d. h. der „ungeteilten“ Natur des Menschen auf der Stufe der Vollendung, zeigt sich auch in seinen entscheidenden Bemerkungen über die Natur dieser Gesellschaft, namentlich über den Fortfall sämtlicher Teilungen, Trennungen, Entfremdungen und Konflikte (gemeinschaftliches Eigentum und Produktion, Aufhebung von sozialen Klassen, Staaten und Nationen, der Gewaltenteilung, der Berufsgliederung und der Stadt-Land-Unterschiede usw.). Und freilich ist diese Art von Gemeinschaft dann auch vollkommen, weil sie ohne Mangel und Knappheit, eine Gesellschaft der allseitigen Selbstentfaltung und Bedürfnisbefriedigung ist.

Die weit über den Frühkapitalismus und über das 19. Jahrhundert hinaus wirkende, sich immer wieder erneuernde Ausstrahlungskraft des Marxismus ist letztlich mit dieser *genialen Übertragung des Urmythos unseres Kulturkreises in die moderne Sprache* zu erklären: Die drei Phasen der Irrungen des *Gott* suchenden Menschen sind hier zum naturgesetzlich-wissenschaftlichen Weg in Richtung des *gesellschaftlichen* Glückes geworden. Auf diese Übertragung zielt auch eine bekannte Richtung der Begründung des Standortes und der Wirkungskraft von Marx – Begriffe wie: Geschichtsphilosophie und Messianismus bei Marx, historischer Materialismus als Heilsgeschichte u. ä. mehr –, allerdings ohne daß ihre Vertreter bis zu den weiterreichenden Strukturähnlichkeiten bzw. -abweichungen jener zwei Gedankenmuster vordringen, die von uns als die zwei Hauptformen des Dreizustandsmodells genannt werden. – Daß Marx den modernen Menschen von der heute als Fessel empfundenen Festlegung auf die transzendente Existenzperspektive zu befreien scheint und ihm dafür eine beglückende innerweltliche Alternative der Vision der vollendeten Gesellschaft gibt, und daß er dabei eine Faszination ausstrahlt, die hinter dem religiösen Erlebnis eines Gläubigen nicht zurückbleibt, begründet die nachhaltige Wirkung des Marxismus in der *Wissenschaft* wie auch in der gesellschaftlichen *Praxis*: In der Wissenschaft: denn die soeben resümierte Marxsche Variante des Dreiphasenmodells wird zusammen mit dem Dreistadienmodell von *Comte* zum Ausgangspunkt der modernen *Soziologie*; sie ist aber mindestens genauso wirkungsvoll in der *gesellschaftlichen Praxis*, und zwar auch in Epochen und Kulturbereichen, die kaum mehr etwas gemeinsam haben mit dem einstigen Objekt Marxscher Theorie, die aber ihre Wirkungskraft dennoch nicht einbüßt, weil der heutige Mensch geneigt ist, seine existentielle Mangelhaftigkeit ausschließlich aus der Perspektive des Problems der Zustandsveränderung der Gesellschaft zu sehen.

Dieser letzte Gedanke führt uns zum Kernpunkt der Kritik am Sozio-Atheismus im allgemeinen und des marxistischen im besonderen. Denn die Suche des Menschen nach

einer Aufhebung seiner Unzulänglichkeiten findet nur in der Gottesidee, nicht jedoch in der vollkommenen Gesellschaft die adäquate Dimension. Die Untauglichkeit der letzteren läßt sich in aller Kürze mit zwei Begründungen nachweisen: erstens bietet keine Gesellschaft eine zufriedenstellende Entgegnung auf Nöte, die wesentlich zur *conditio humana* des Einzelmenschen gehören. Mag auch Gesellschaft dem Individuum gegenüber – wie wir sahen – als machtvoll, gesund und unsterblich erscheinen, sie hilft dem Einzelnen dennoch nicht hinweg über seine Hinfälligkeit, so wie es ein jeder in Krankheit, Altern und Sterben zu erleben hat. Daher die Hilflosigkeit des Marxismus insbesondere angesichts der Todesproblematik. Doch auch glückliche Liebes- und Ehebeziehungen stiften, für Kinder – zumal für *Kindersegen!* – sorgen, menschliche Krisen, Kummer und existentielles Unglück verhüten, kann selbst das perfekte Gemeinwesen, der reichste Sozialstaat nicht. Mehr noch, „Gesellschaft“ ist zweitens stets die Dimension der Erzeugung materieller wie auch anderer Knappheiten und nicht nur die des Helfens, – genauer gesagt: sie vermag in Bedürftigkeit nur zu helfen, indem sie stets andere Knappheiten verfestigt, stimuliert und mehrt, sie ist Befreiung immer nur durch Regelung und Verzicht, sie hilft Bedürfnisse zu befriedigen nur, indem sie neue unbefriedigte Bedürfnisse und neue Ungleichheit fördert. Der Idee der vollkommenen Gesellschaft steht immer ihre höchst insuffiziente Wirklichkeit entgegen, – und zwar umso mehr, je weitreichender der Anspruch ist. – Dieser Gedanke ist ein knapper Hinweis auf eine Kritik an den kulturellen und gesellschaftlichen Systemen unseres ausgehenden Jahrhunderts ganz allgemein. Für sie gilt nämlich – mutatis mutandis –, daß die Menschen in ihnen dem Druck gesellschaftlicher Glückszustandserwartungen ausgesetzt leben, und je offenkundiger es nun in unserer Zeit zu werden beginnt, daß es einen solchen „dritten und letzten Gesellschaftszustand“ nicht gibt, umso enttäuschter bzw. aggressiver konfrontieren sie sich mit dem mangelhaften Charakter ihrer tatsächlich erlebten gesellschaftlichen Realität (mit ihrem „zweiten Zustand“ also).

4. Probleme des sowjetischen Sozio-Atheismus

Das Sowjetsystem ist durch dieses Dilemma nun ganz besonders betroffen, denn hier – am welthistorisch privilegierten Ort der Realisierung des marxistischen Sozio-Atheismus – werden seit *Lenin* und *Stalin* die konkret existierenden Sozialstrukturen konsequent als Vorstufe oder gar als direkte Realisierungen des angeblich an der Schwelle stehenden Kommunismus-Endzustandes deklariert. Besonders bedeutsam ist hierbei, daß unter *Chruschtschow* – wieder einmal – ein Schub radikaler Atheismus-Maßnahmen eingelagert ist in ein ganzes System von Verkündigungen über die baldige Vollendung des Kommunismus – diesmal feierlich proklamiert in Beschlüssen des 22. Parteitags (1961), ausgemalt in allen Einzelheiten als ein Schlaraffenland und angekündigt für die Zeit von zwanzig Jahren, d. h. gerade für uns heute. – Aus dem breiten Spektrum von Fragen, die sich aus der in diesem Artikel entwickelten Perspektive bezüglich des Sowjetsystems ergeben können, das sich solchen Endzustandserwartungen zu stellen hat, sollen hier nur die folgenden zwei Thesenbereiche herausgegriffen werden:

Erstens wäre zu fragen, ob und welche evtl. auch qualitativ *neuen Aspekte* sich für eine Erforschung der *Maßnahmen* und *Probleme* des *marxistisch-leninistischen Atheismus* durch die Erkenntnis ergeben, daß es dabei nicht nur um ein Durchhalten einer abstrakten Parole „Gott ist tot“ geht, sondern wegen der Substitution von Gott durch die

kommunistische Gesellschaft immer auch um die Rechtfertigung und Verteidigung eines ganz konkreten Gesellschaftssystems als Ort der definitiven Aufhebung von Mangel und Knappheit gegenüber allen Arten von wissenschaftlichen und glaubensmäßigen, theoretischen und praktisch-gesellschaftlichen Zweifeln, Kritiken und Gegnerschaften. Es wäre in diesem Zusammenhang z. B. zu fragen, ob und inwiefern hierdurch Probleme wie die des Erziehungsmonopols der „wissenschaftlichen Weltanschauung“, der Inkompatibilität von Führungsmännern und Kirchenzugehörigkeit, der Duldung bzw. Verfolgung von Kirchen, der antireligiösen Propaganda oder der religionsbezogenen Menschenrechte neue Akzente gewinnen, einer anderen Interpretation zugeführt werden könnten? So wäre z. B. die Fluktuation in der Toleranzschwelle des Sowjetsystems gegenüber Religiosität bzw. Kirchlichkeit möglicherweise besser zu erklären vor dem Hintergrund der jeweiligen funktionalen Notwendigkeiten der Systemerhaltung: siehe die Duldung oder gar Förderung von Kirchen, falls und soweit sie zur Systemintegration beitragen, mit Extremfällen, wie ihrer Inanspruchnahme im „Großen Vaterländischen Krieg“, oder ihre öffentliche Belobigung unlängst in der Polenkrise, – bzw. die Opportunitätsallianzen mit westlichen kirchlichen Kreisen und zeitweilige Unterstützung für hiesige religiös-politische Aktivitäten.

Der Versuch, Probleme und Maßnahmen des sowjetischen Sozio-Atheismus in diesem erweiterten Spektrum zu interpretieren, lenkt die Aufmerksamkeit auf den Kreis der – tatsächlichen und möglichen – *Alternativen und Konkurrenten*, mit deren Einflüssen diese Probleme und Maßnahmen weitgehend zusammenhängen, wie es angenommen werden darf. Dies ist nun der *zweite Fragenbereich*. Die Gedankenführung des Aufsatzes gibt auch die Handhabe, in aller Kürze und in idealisierender Vereinfachung jene Gottheiten zu benennen, mit denen es der marxistisch-leninistische Sozio-Atheismus im Sinne des „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir“ zu schaffen hat:

Zu dieser Konkurrenz und Gegnerschaft gehören *erstens* all jene, die die *Sowjetwirklichkeit mit den Kommunismusverheißungen und -prognosen* konfrontieren. In dieser Richtung gibt es dann *einerseits* eine quasi-transzendente Variante, nämlich das Vergleichen der Sowjetrealität mit der quasireligiösen, universal-humanistischen Vision des Marx der gemeinschaftlichen Selbstverwirklichung, sowie *andererseits* eine innerweltlich-praktizistische, bei der die konkreten materiellen Optimierungsprognosen und Fortschrittsdeklarationen mit den akuten Knappheitsproblemen des Systems konfrontiert werden.

Zweitens sind die *Alternativen nicht-marxistischer Provenienz* zu nennen, und zwar auch hier die der *transzendenten* Perspektive – d. h. die religiös Gebundenen als unmittelbare Adressaten der Maßnahmen des Atheismus im engeren Sinne – sowie die der Anhänger „*säkularer Gottheiten*“ –, die also durch nichtmarxistische Ideale einer vollkommenen Gesellschaft beeinflusst sind. (Auch hier gibt es zwei Gruppen: a) auf sozio-ökonomischer Basis: Befürworter einer Überfluß-, Konsum- bzw. Freizeitgesellschaft – oder einer idealisierten liberalen Demokratie und b) auf nationaler Grundlage: Ideale der nationalen Gemeinschaft als Endzustandsvorstellungen.)

Drittens leiten diese nichtmarxistischen und nichttranszendenten Gegenströmungen über zu der Gruppe der *Skeptiker* unter den Kritikern, d. h. derer, die selbst ohne Verpflichtung für einen transzendenten oder weltlichen Perfektionsglauben die konkrete, defizitäre Wirklichkeit des Systems als solche ablehnen.

Trotz der Komplexitätszunahme des Themas durch diese Ausweitung des Atheismusbegriffes glaube ich nicht, daß auf diese Sicht – und sei es nur als letzte Denkvariable im Hintergrund – gänzlich verzichtet werden könnte. Dieses Hineingreifen von gesellschaftspolitischen Problemen in die eigentliche Atheismus-Thematik wird begründet nicht nur durch den Charakter des Sowjetsystems, sondern überhaupt durch jene viel allgemeinere sozialphilosophische Entwicklung der Moderne, in deren Zuge existentielle Sinnfragen auf das Problematisieren über die Beschaffenheit der Gesellschaft reduziert werden. – Und wenngleich der empirische Nachweis der Bedeutsamkeit dieses Zusammenhanges zwischen transzendenter und sozientrierter Sinnperspektive für das Sowjetsystem aus verständlichen Gründen nicht leicht ist, so gibt es immerhin wichtige Indizienbeweise dafür, daß das erzwungene Ersetzen der Gottheitsidee durch die der vollkommenen Gesellschaft den betroffenen Menschen zunehmend als ein Defizit bewußt wird. Einer dieser Beweise ist es, daß zur Kompensation dieses Defizits das Sowjetsystem als solches in mannigfaltigen Formen *selbst* zum Objekt eines pseudoreligiösen Kultes der Verherrlichung gemacht wurde. Noch wichtiger ist jedoch, daß trotz solcher Bemühungen die Wiederherstellung der Priorität der transzendenten Existenzperspektive immer mehr in das Zentrum des dortigen Protestes rückt: Schon der ungarische Volksaufstand war von einer numinösen Würde und Erhabenheit, der Widerstand im Sowjetreich ist zunehmend durch religiöse Motive geprägt, und die Erneuerungsbewegung in Polen wäre unvorstellbar ohne die geistige und auch gesellschaftliche Führung des polnischen Katholizismus, der auch die anderen heterogenen innerweltlichen Reformvorstellungen trägt, vereinigt und überwölbt, mögen sie sich auf die gesellschaftliche Gottheit eines Reformsozialismus, auf die „gekreuzigte Nation“, oder auf den Liberalismus berufen.

Diese vielschichtigen Verbindungen begründen auch, warum es so schwierig ist, sich *prognostisch zur Frage des Wandels des sowjet-marxistischen Atheismus zu äußern*. Zu dieser gesellschaftswissenschaftlich begründbaren Schwierigkeit tritt jedoch eine im Anthropologisch-Philosophischen angesiedelte hinzu, die uns zum einleitenden Gedanken des Vortrages, zum existentiellen Grundthema des Menschen, zu seinem Schwanke im Spannungsfeld zwischen Nichts und Alles, zurückführt. Der gläubige Mensch erlebt diese Spannung in seinem status viatoris, wie *Thomas von Aquin* sagt, als Wanderer, dessen Weg von der Schwäche weg zu jenseitiger Erfüllung führt und der somit ein Weg der Hoffnung und dadurch der diesseitigen Nichterfüllung ist. Der Tugend der Hoffnung stehen Thomas zufolge die zwei Untugenden des Nichtgläubenden entgegen, nämlich die Verzweiflung der Nichterfüllung und die Vermessenheit infolge der Vorwegnahme der Erfüllung. Der Glaube an die vollkommene Gesellschaft ist nun auch ein Nährboden, so meine ich, für diese zweifache Untugend. Insofern der Kommunismus eine innerweltliche Erfüllung suggeriert, erzeugt sie als Folge dieser falschen Erfüllung die Vermessenheit. Da aber dem Menschen nicht verborgen bleibt, daß dies nur eine unechte Erfüllung sein kann, wird er zugleich durch die Verzweiflung darüber gequält, daß auf diesem Wege eine Erfüllung nicht möglich ist. *Vermessenheit und Verzweiflung* im Handeln scheinen nun typische *Motivationsgrundlagen* auch der *Sowjetführung* zu sein, und dies trägt erheblich zu der politischen Unberechenbarkeit bei. Vielleicht liegt es hieran, daß vom russischen Menschen gelegentlich äußerste Aggressivitäten befürchtet werden können, dann wiederum Umkehr, Bekehrung, ja Erlösung auch unserer Welt erhofft werden. – Angesichts dieser fortbestehenden

Verunsicherung der Zukunft ist es allerdings von großer Bedeutung, wie der Sowjet-Atheismus *uns hier im Westen* trifft. Auch für uns gilt vielfach, daß wir inmitten unseres oft fast für vollkommen gehaltenen, dann wieder radikal abgelehnten Weltstaates zwischen Vermessenheit und Verzweiflung schwanken und dadurch ein Nährboden für Versuchungen aus der civitas sovietica sind. Was in der Welt geschieht, hängt also in nicht geringem Maße davon ab, woran *wir* hier, in diesem Teil der Welt, glauben und arbeiten, – an irgendeiner vollkommenen Gesellschaft, oder an der civitas dei.

Bálint Balla, Berlin

Berichte

Elterninitiativen wehren sich

„Die gesellschaftlichen und gesundheitlichen Folgen neuer totalitärer religiöser und pseudoreligiöser Bewegungen.“ Mit diesem Thema beschäftigte sich eine internationale wissenschaftliche Tagung, die vom 20.–22. November 1981 in Bonn von der »*Aktion für geistige und psychische Freiheit – Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen e.V.*« veranstaltet wurde. Im Vorfeld dieser Tagung hatte es eine Kampagne, vor allem von Seiten der Vereinigungskirche und der Scientology-Kirche, gegen das „*Deprogramming*“ gegeben, dessen Einführung in der Bundesrepublik angeblich auf dieser Tagung beschlossen werden sollte. Es stellte sich freilich heraus, daß der Begriff der „Entprogrammierung“, d. h. der Löschung einer durch bestimmte Gruppen eingespeisten falschen „Programmierung“, sehr verschieden verstanden werden kann und daß niemand ernsthaft daran dachte, Maßnahmen wie etwa Kidnapping zu befürworten, die die grundgesetzlich garantierte Religionsfreiheit verletzen würden. Im Nachhinein fragt man sich also, ob die prophylaktische Kampagne gegen das Deprogramming nicht eher ein geschickter Schachzug war, um Sympathien für eine angeblich vom Holocaust bedrohte Minderheit zu mobilisieren.

In Wirklichkeit geht es, wie die Tagung zeigte, den meisten betroffenen Eltern darum, daß ihre Kinder und überhaupt alle Mitglieder solcher Gruppen die Möglichkeit haben müssen, unter bestimmten Bedingungen im Gespräch mit nahestehenden Menschen zu einer eigenen, *freien Entscheidung* über ihre weitere Mitgliedschaft zu kommen. Zu diesen Bedingungen gehört, daß die Mitglieder im Vollbesitz ihrer körperlichen und geistigen Kräfte sind und daß sie in innerer Freiheit und Selbstverantwortlichkeit sowie im Besitz aller zugänglichen Informationen über „ihre“ Gruppe und ohne Einmischung von deren Seite entscheiden können. Es gibt offensichtlich Gruppen, die nicht bereit sind, ihren Mitgliedern diese Chance einzuräumen. Darum sollte sich niemand wundern, wenn Elterninitiativen ihren Protest anmelden und nach Auswegen suchen.

Was der Bonner Tagung ihr Gepräge gab, war die unauflösbare Spannung zwischen der

persönlichen, manchmal fast traumatischen Betroffenheit der Eltern einerseits und jener Sachlichkeit, Distanz und Differenziertheit andererseits, die von einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Problemen der „destruktiven Kulte“ erwartet werden müssen.

Im psychiatrischen Bereich, vertreten durch eine Reihe von Professoren aus der Bundesrepublik und den USA, ging es z. B. um die Frage, ob die Sektenzugehörigkeit ursächlich oder nur mitursächlich ist für die Entstehung *seelischer Störungen*. Über Häufigkeit und Eigenart dieser neurotischen oder schizophreneartigen psychotischen Störungen lagen der Tagung als Ergebnis einer Umfrage bei Nervenärzten und -kliniken konkrete und verlässliche Angaben vor, die freilich noch einer Spezifizierung bedürfen. Für die Argumentation sowohl der betroffenen Eltern als auch der „Kulte“ ist es natürlich nicht gleichgültig, ob ein junger Mensch psychisch vorbelastet, „prädisponiert“ sein muß, um einer solchen Gruppe überhaupt beizutreten und unter dem Einfluß ihrer Psychotechniken seelisch geschädigt zu werden. Um so notwendiger ist eine objektive wissenschaftliche Erforschung dieser Phänomene, die wiederum auf ausreichende öffentliche Mittel angewiesen ist. Allein so ist es möglich, z. B. jenen der TM nahestehenden Ärzten entgegenzutreten, die mit erstaunlicher Naivität die Technik der Transzendentalen Meditation als den besten Weg zur seelischen Gesundheit und überdies als krankenkassenwürdig meinen empfehlen zu müssen, trotz inzwischen erwiesener negativer Auswirkungen dieser Technik in einer Reihe von Fällen.

Ein kontroverses Thema war auch die Frage, ob und in welchem Umfang die *gesellschaftliche Gesamtsituation* für den Zulauf zu religiösen Randgruppen verantwortlich zu machen ist. Auch über diese Frage muß offen und ohne die falsche Angst, die Sekten könnten daraus ein Alibi herleiten, diskutiert werden können. Niemandem ist mit der Illusion gedient, die Bosheit der Verführer und die Hilflosigkeit der Verführten wären die einzigen Gründe für das Wachstum radikaler Randgruppen in unserer Gesellschaft.

Umstritten war schließlich, ob die „destruktiven Kulte“ als *religiöse Gruppen* anzusehen sind. Sind sie es nicht, so ist die Auseinandersetzung mit ihnen natürlich viel leichter zu führen. Es ist der Tagungsleitung zu danken, daß sie mit den Professoren *P. M. Zulehner* (Passau) und *J. Aagaard* (Arhus) zwei Theologen zu Wort kommen ließ, die die religiöse Dimension der „destruktiven Kulte“ ansprachen. In Wirklichkeit sind die „Jugendsekten“, „destruktiven Kulte“ bzw. „totalitären Bewegungen“ ja nur die Spitze eines Eisbergs. Während das Interesse der Öffentlichkeit auf sie und auf ihre unerfreulichen Praktiken gerichtet ist, bleibt ein anderer Vorgang weithin unbeachtet: die Auseinandersetzung mit neuen religiösen und weltanschaulichen Strömungen, insbesondere mit den missionarisch gewordenen Weltreligionen, vor allem mit den im Westen operierenden Gruppen hinduistischen und buddhistischen Ursprungs sowie mit Neureligionen. Sie stellen eine religiöse und weltanschauliche Herausforderung des Westens dar und müssen als solche ernstgenommen werden.

Damit hängt die größte Schwierigkeit zusammen, die schon in der Formulierung des Tagungsthemas deutlich wurde: Wo liegt die Grenze zwischen „religiösen“ und „pseudoreligiösen“ Bewegungen und Erfahrungen? Welche von ihnen sind destruktiv und welche konstruktiv? Gibt es zwischen ihnen eine klare Grenze oder fließende Übergänge? Wie nahe liegt Konstruktives und Destruktives beieinander in religiösen Bewegungen? Muß „Persönlichkeitsveränderung“ als solche stets etwas Schlechtes und Pathologisches sein?

Das sind unbequeme, für manche zu unbequeme Fragen. Und weil sie vor allem von kirchlicher und theologischer Seite gestellt werden, ist es nicht verwunderlich, daß den Kirchen auf der Bonner Tagung gelegentlich eine schlaaffe Haltung gegenüber dem „gemeinsamen Feind“ unterstellt wurde. Die Anklage eines amerikanischen Sprechers, die Kirchen seien „Bettgenossen der Kulte“, wurde freilich zumindest für die deutschen Verhältnisse als unzutreffend empfunden und fand keine allgemeine Zustimmung. Den meisten Teilnehmern war aber wohl doch nicht klar genug, daß die Auseinandersetzung mit radikalen religiösen Randgruppen zum großen Teil von Forschungen, Informationen, Darstellungen, Argumenten und nicht zuletzt von den vielen seelsorgerlichen Bemühungen kirchlicher Stellen lebt.

Reinhart Hummel

Informationen

MARXISMUS

Was will die „materialistische Bibelinterpretation“? (Letzter Bericht: 1981, S. 58ff)

In den letzten Jahren begegnen verstärkt Auslegungen der Bibel, die sich als „materialistische Bibelinterpretation“ bezeichnen und auch in der Bundesrepublik ihre Anhänger haben (vgl. dazu *P. Beyerhaus*, »Erben oder Eroberer des Reiches Gottes? Zur neuen ökumenischen ‚Theologie der Armen‘«, in: »Criticón« 11 [1981], S. 118). Worum handelt es sich dabei?

Die Forderung nach einer „materialistischen Methode“ der Bibellektüre begegnet zuerst bei christlichen Gruppen in Süd- und Westeuropa, offenbar als Alternative und als Antwort auf das Problem der wachsenden Kluft zwischen spezialisierter akademischer Exegese und Gemeindefrömmigkeit. Nach einem Bei-

trag in der Zeitschrift »Die Zeichen der Zeit« hat diese Methode inzwischen auch in der DDR Fuß gefaßt. *Pfarrer W. Bindemann* geht darin von einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff „materialistische Bibelinterpretation“ aus, der die Vorstellung von einer rein *gedanklichen* Beschäftigung eines Interpreten mit einem Text suggeriere, während er in Wirklichkeit das eigentliche, *prozeßhafte* Element, das diese Methode entfalten will, gerade nicht erfasse. „Materialistische Bibelinterpretation“ wolle vielmehr *Bibellektüre als gesellschaftliche Praxis* sein. Denn sie meine „die Auseinandersetzung mit der Bibel in und mit den gesellschaftlichen Fragestellungen der Gegenwart mit dem Ziel, durch die Auseinandersetzung mit biblischen Texten handlungsbereiter und handlungsfähiger zu werden“. (»ZdZ« 4/1981, S. 137) Die Einsicht in die „gesellschaftliche Kontextualität“ theologischer Aussagen ist der erste Schritt einer „materialistischen Hermeneutik“. Schon E. Käsemann habe sich s. Zt. gegen ein einseitig am „Individuum“ orientiertes Vorverständnis in der biblischen Hermeneutik gewandt: „Sie hätte beim Marxismus nicht weniger lernen können als bei Kierkegaard.“ Die „materialistische Bibelinterpretation“ be-

zieht sich demgemäß auf zweierlei: auf die Form- und Traditions-geschichte des *Textes* als Produkt sozialökonomischer Bedingungen und auf den *Interpreten* des *Textes* als Produkt und Produzenten gesellschaftlicher Verhältnisse. Freilich kann diese Sicht nur das *Wie* der Entstehung der Texte erklären, und um zu berücksichtigen, *warum* ein konkreter Text so und nicht anders ist, bedarf auch sie der Berücksichtigung des Faktums, daß die biblischen Texte Reflexionen bestimmter *Erfahrungen* sind, die sich in ihnen – durch das Filter bestimmter Produktionsbedingungen hindurch – niedergeschlagen haben. In jedem Fall aber „impliziert die exegetische Fragestellung eine gesellschaftliche. Dies ist das *materialistische Element* in der exegetischen Arbeit“. Konkret erscheint sie damit als *emanzipatorische* und als *konfliktorientierte* Hermeneutik, die „der Bibel als einer Sammlung von Dokumenten einer Theologie der Befreiung gerecht wird“ und sich bemüht, „Konflikte aufzuzeigen und unter Umständen sogar zu verschärfen“.

Wie immer man zu dieser Methode steht – sie macht noch einmal deutlich, wie bereits in den *Voraussetzungen* jedes Verstehensprozesses *anthropologische Grundentscheidungen* fallen, die den ganzen Prozeß *bestimmen*. Damit dürfte die „materialistische Bibelinterpretation“ mit dem *marxistischen Menschenbild* stehen und – fallen! Und wie Hermeneutik überhaupt, so dürfte auch die „materialistische“ zu fragen sein, welche Rolle im Rahmen ihrer *allgemeinen* Verstehensproblematik eigentlich noch das „testimonium spiritus sancti internum“, die *sich selbst bezeugende* Schrift oder die Schrift als „sui ipsius interpres“ (Luther, WA VII, 97f) spielt, konkret: ob aus der Schrift eine „konfliktorientierte“ Anthropologie herauszulesen ist. ru

»Judenchristliche Gemeinde« – nur für Heidenchristen? (Letzter Bericht: 1971, S. 46) Daß Juden zum Christentum übertreten, hat es im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder gegeben. Sie haben sich dann jeweils einer bestehenden Kirche oder Denomination eingegliedert. Vereinzelt wurde aber auch die Forderung laut, „Judenchristen“ müßten sich in eigenen Gemeinden sammeln, in denen sie ihr jüdisches Erbe bewahren können.

Solche Gedanken kamen erstmals Mitte des 19. Jahrhunderts in Rußland auf; sie konnten sich aber offensichtlich nicht durchsetzen. Erst in jüngerer Zeit sind in den USA und auch in Israel Bestrebungen in dieser Richtung hervorgetreten: Die „Messianischen Juden“ erkennen Jesus als den Messias an und behalten doch voll ihre jüdische Identität bei (vgl. MD 1979, S. 158, und 1980, S. 25ff).

»Judenchristliche Gemeinde« heißt eine seit 1951 in Deutschland erscheinende Monatsschrift, die eine bereits 1938 in England begonnene Zeitschrift fortsetzt. Sie hat eine Auflage von 3000 und erscheint auch in französischer Sprache mit knapp 1000 Exemplaren. Wenn es im Untertitel dieses Blattes heißt: „Die JCG ist das Organ der Messianischen Gemeinde Israels“, dann ist dabei von einer fiktiven Größe die Rede; eine organisierte „Messianische Gemeinde“ in dem hier gemeinten Sinn gibt es in Israel nicht. Organisatorisch faßbar ist nur die »Judenchristliche Gemeinde in Möttlingen e. V.«, die in dem kleinen Ort am Rand des Schwarzwaldes ihr Zentrum hat mit Wohnhäusern, Landwirtschaft, dem 1951 gegründeten »Patmos-Verlag« und einem Barackensaal mit etwa 300 Sitzplätzen. Dort versammelt sich jeden zweiten Sonntag ein Kreis von

Leuten, denen das prophetische Wort der Bibel vor allem im Blick auf das heutige Geschehen in Israel sehr wichtig ist. Sie kommen aus verschiedenen Kirchen und christlichen Gruppen. Eine eigene Glaubensgemeinschaft will die »Judenchristliche Gemeinde« nicht sein. Der süddeutsche Kreis umfaßt einige hundert Personen; im Ruhrgebiet kommen hundert weitere Anhänger zusammen. Eine feste Gemeinde gibt es in Nordfrankreich um Lille. Geführt wird die Bewegung seit 1963 von *Albert von Springer*, der selbst in Israel lebt, doch viel unterwegs ist. Durch seine Vorträge und Veröffentlichungen hält er die Bewegung zusammen.

Die „judenchristliche“ Idee, die in diesen Kreisen noch immer lebendig ist, geht zurück auf die Wirksamkeit von *Abram Poljak* (1900–1963), der aus dem osteuropäischen Judentum kommt. Er wurde in Rußland geboren und kam als fünfjähriges Kind nach Deutschland. Später fand er den Weg zum christlichen Glauben und erkannte, nachdem er 1933 ins Ausland fliehen mußte, seine besondere „judenchristliche Aufgabe“. Zunächst versuchte er, in der Schweiz und in England seine Gedanken zu verbreiten. Nach dem Krieg ging er 1947–1950 nach Palästina, um hier die Idee einer „Judenchristlichen Gemeinde“ in die Wirklichkeit umzusetzen. Doch nicht einmal eine zeitweise bestehende kleine Gemeinde konnte sich halten.

Erfolgreich wurde Poljak erst, als er 1951 nach Deutschland zurückkehrte. In einer Zeit, in der sich die offizielle Kirche noch kaum mit den Fragen des Judentums auseinandersetzte, wurden seine Versammlungen von Tausenden besucht. „Was sie anzog, war seine Kombination von judenchristlicher Gemeinde und endzeitlicher Schau.“ (Hutten)

Die Besonderheit von Poljaks Verkündigung lag in seiner *Unterscheidung zwischen Judenchristen und Heidenchristen*, die bei ihm einen heilsgeschichtlich-endzeitlichen Hintergrund hatte. Bereits im Neuen Testament sah er die beiden Linien ausgeprägt, indem er die Verkündigung des Paulus, des Apostels der Nationen, unterschied von den Evangelien und den Briefen der übrigen Apostel.

Die Heiden, die die Botschaft vom Kreuz (zunächst durch Paulus verkündigt) angenommen haben, bilden den Leib Christi, die Kirche. Poljak bezeichnete sie daher als *Leibesgemeinde*. Die Judenchristen bekommen ihre Bedeutung im Blick auf das in Bälde erwartete Messianische Reich. Sie bilden daher die *Reichsgemeinde*.

Im Heilsplan Gottes spielt das jüdische Volk eine besondere Rolle; aber durch die Verwerfung Christi hat es sich außerhalb seiner Berufung gestellt, ein „Königreich von Priestern“ zu werden. Seine Leiden waren eine Folge des Ungehorsams; sie werden bis zur Wiederkunft Christi fort dauern. Bei der Parusie werden dann die Juden als Gesandte Christi die Heilbringer für alle Völker sein. Der besondere Auftrag der „Judenchristlichen Gemeinde“ heute ist es daher, „Vorläufer der Bekehrung Israels als Volk“ und „Herold des wiederkommenden Königs der Juden“ zu sein.

Auch während der Endzeit wird das Schicksal beider „Gemeinden“ verschieden sein: Während die „heidenchristliche Gemeinde“ vor oder während der großen Trübsal entrückt wird, bleibt die „judenchristliche Gemeinde“ auf Erden. Denn sie trägt die Verheißungen Israels, und es ist ihre Aufgabe, das Messianische Reich vorzubereiten.

Der Gründung des Staates Israel 1948 maß Poljak eine besondere heilsg-

schichtliche Bedeutung bei: Der neue Staat Israel ist zwar noch nicht das Modell oder Fundament des Messianischen Reiches, sondern nur sein Vorläufer. Dennoch ist von nun an die Gründung einer eigenen judenchristlichen Gemeinde eine klare biblische Notwendigkeit.

Auch wenn sich diese Idee einer judenchristlichen Gemeinde in Israel nicht verwirklichen ließ, sind die durchweg „heidenchristlichen“ Mitglieder bzw. Anhänger der »Judenchristlichen Gemeinde« dem geistigen Erbe Poljaks treu geblieben. Sie hören seine Vorträge auf Tonbändern und lesen seine Schriften, die zum Teil in der Zeitschrift nachgedruckt werden. Lebendig unter ihnen ist vor allem der innere Bezug zu Israel, der sich auch in einer sozialen „Israel-Hilfe“ ausdrückt. Seit dem letzten Jahr wird „Zahavi“ unterstützt, eine 1972 in Israel gegründete Selbsthilfeorganisation kinderreicher Familien. ir

GEMEINDE DER CHRISTEN „ECCLESIA“

Zum Tod von Clara Zaiss. (Letzter Bericht: 1975, S. 345f) Die »Gemeinde der Christen „Ecclesia“«, eine noch wenig beachtete und kaum dokumentierte Sondergemeinschaft, hat nunmehr die Schwelle zu einer neuen, dritten Periode ihres noch kurzen Bestehens überschritten.

Aus der Wirksamkeit des deutschen Heilungspredigers *Hermann Zaiss* nach dem Zweiten Weltkrieg erwachsen (1. Periode), mußte sie sich nach seinem plötzlichen Tod im November 1958 fundamental umstellen. Dies geschah unter der klugen und umsichtigen Leitung der Witwe *Clara Zaiss*. Sie war in dieser 23 Jahre umfassenden zweiten Periode die stärkste Führerpersönlichkeit und zu-

gleich die Gewährsperson für die rechte Kontinuität. Trotzdem stellte sie nicht persönlich und für sich allein die oberste Führungsinstanz dar; sie war lediglich ein Mitglied des „Arbeitenden Vorstandes“, das heißt der früher etwa zehn, jetzt etwa zwanzig Personen umfassenden geistlichen Leitung. Bis Ende 1980 gab sie auch die »*Fröhlichen Nachrichten*«, das monatlich erscheinende Gemeindeblatt der Ecclesia, heraus.

Nun ist Clara Zaiss am 20. September 1981 in Solingen-Ohligs, wo das Zentrum der Ecclesia ist, nach kürzerer, schwerer Krankheit gestorben. Sie war eine aktive Evangelistin, die im In- und Ausland die „Frohe Botschaft“ verkündete; und sie war eine geschätzte Seelsorgerin, die eifrig Kranke besuchte, eine „Mutter in Christo“.

Die nun beginnende Periode wird sicherlich nicht durch drastische Änderungen in der Führungsstruktur gekennzeichnet sein – hier läuft alles in bewährten Bahnen. Auch wird sich die innere Ausrichtung kaum verändern, die keine speziellen Eigenheiten aufweist. Doch wird es eine Epoche ohne die Gründer- und Führergestalten sein, und das bedeutet für eine junge Glaubensgemeinschaft einen drastischen Einschnitt. Die zweite Generation ist am Ruder. Von ihr wird abhängen, ob sich die Gemeinschaft auch anderen Christen, christlichen Kreisen und Kirchen gegenüber weiter öffnet, oder ob sie sich immer mehr separiert und so zur „Sekte“ wird. rei

ANTHROPOSOPHIE

4. Gespräch mit der Anthroposophie in Bad Boll. (Letzter Bericht: 1980, S. 155ff) Vom 11.–13. September 1981 fand in der Evangelischen Akademie Bad Boll zum vierten Male seit 1978 ein

Gespräch zwischen Vertretern der evangelischen Theologie und der Anthroposophie statt. Nachdem in den Jahren zuvor die Frage nach den Erkenntnisquellen, die Anthropologie und die Christologie behandelt worden waren, stand die Veranstaltung mit fast 170 Dauerteilnehmern diesmal unter dem Thema „Der Tod als Lebenserfahrung“. Hauptredner von anthroposophischer Seite waren der Arzt Dr. med. *Walter Bühler* und der Pfarrer der Christengemeinschaft *Michael Debus*, von evangelischer Seite Frau *Wölller*, Lektorin im Kreuz Verlag, und der Arzt Dr. med. *Siegfried Buddeberg*, Mitglied der württembergischen Landesynode.

Frau Wöllers Referat war mehr als eine bloße Übersicht über das Thema Sterben und Tod im Spiegel neuer „Sachbücher“. Es war zugleich der Versuch, die Esoterik so in den Blick zu bekommen, daß dabei das Spezifikum des neutestamentlichen Glaubens deutlich wird: „Ich muß mich auf die Esoterik einlassen, um überhaupt deutlich sehen zu können, was das Neue Testament meint mit seiner Auffassung des Todes.“ Dieser Versuch erfolgte mit Hilfe des Grundmusters: „Jenseitsorientierung“ (Esoterik) und „Diesseitsorientierung“ (Neues Testament). Unter dem Stichwort „Jenseitsorientierung“ trug die Referentin die Konzeption mehrerer Traditionen vor, angefangen von der aktuellen Auseinandersetzung mit dem Sterben bei Kübler-Ross, Moody (»Life after Life«) und Dethlefsen (»Schicksal als Chance«) über C. G. Jung und das Tibetische Totenbuch bis hin zur Gnosis und zuletzt auch zu R. Steiner. Dem setzte sie als Kronzeugen der Auffassung von der „Diesseitsorientierung“ des Neuen Testaments Jüngels Buch »Tod« entgegen.

Das Referat von Dr. Bühler brachte in eindrucksvoller Weise die Auffassung

der Anthroposophie zum Ausdruck. Man mußte, streng genommen, zu dem Eindruck kommen: die Anthroposophie kennt nur „Leben“. Es gibt nur verschiedene *Stufen* in diesem universalen Lebensprozeß. Die von Moody u. a. beobachteten Phänomene der „Lebensrückschau“ sterbender Patienten („Life after Life“) sind für die Anthroposophie darum nichts besonders Sensationelles (vgl. *J. Hemleben*, »Jenseits«, Reinbek 1975, S. 183: „Das Erlebnis der Lebensrückschau ist gleichbedeutend mit dem Verlust dieses Ätherorganismus“).

Nach dem überaus lebendigen und anschaulichen Vortrag Dr. Bühlers herrschte große Spannung, ob dem die evangelische Theologie überhaupt etwas Vergleichbares entgegenzusetzen vermöchte. Dr. Buddeberg gelang dies in hervorragender Weise, indem er sein Referat darauf anlegte, das „Schreckliche“ des menschlichen Sterbens zu zeigen: „Der Tod ist der größte Feind der Menschen.“ Jede Verharmlosung des Todes ist für den evangelischen Christen ausgeschlossen, und es besteht hier ein elementarer Verstehensunterschied, sofern die Anthroposophie den Schwerpunkt ihrer Auseinandersetzung mit dieser Frage sogleich vom Sterben weg auf die nachtodliche Entwicklung des Menschen zu richten scheint. Das „neue Leben“ in Christus beginnt zwar nach evangelischem Verständnis hier auf Erden, aber es ist ein Leben, das täglich gegen den Augenschein der Todeswelt *im Glauben* neu erkämpft werden muß. Der Tod ist eine absolute Grenze und das neue Leben ein radikales Wunder.

Ein Höhepunkt war zweifellos die Schlußdiskussion. Hier gewann das Gespräch, wie es der Thematik wohl auch am angemessensten ist, *seelsorgerliche Dimensionen*, als über den Austausch von Theorien und Standpunkten hinaus

ein aktueller Zuspruch für unmittelbar von Todeserfahrungen betroffene Tagungsteilnehmer, die spontan ihre Betroffenheit geäußert hatten, aus dem Geist des Evangeliums heraus erfolgte und dieser bis in den Gesprächsaustausch der Plenumsmitglieder untereinander seine Fortsetzung fand. Während die anthroposophisch Orientierten den Trost wohl vor allem aus dem Bewußtsein der Einfügung in einen universalen Lebensprozeß beziehen, besteht er für den evangelischen Christen vor allem in der Geborgenheit des Glaubens, daß Jesus Christus für uns gelitten und dem Tode die Macht genommen hat. Wenn aus dieser „Sternstunde“ von der Akademie-Leitung die richtigen Konsequenzen gezogen werden, könnte den Gesprächen mit der Anthroposophie noch eine lange Zukunft beschert sein. Mit großem Interesse darf man auch diesmal der Veröffentlichung der Gesprächsprotokolle entgegensehen. ru

VEGETARISMUS

20 Jahre »Gemeinschaft christlicher Vegetarier und Lebensreformer«. (Letzter Bericht: 1976, S. 141) Bei der 1961 von *Hans Schellmann* (gest. 1981) und *Friedrich Gronbach* (vgl. MD 1969, S. 267f) gegründeten »Gemeinschaft christlicher Vegetarier und Lebensreformer« handelt es sich nicht um einen eingetragenen Verein, sondern um eine „geistige Gemeinde“, deren Mitglieder, evangelische und katholische Christen, vegetarisch leben bzw. die vegetarische Lebensweise bejahen und achten. Bindeglied der Gemeinschaft ist ein vierteljährlich erscheinender *Rundbrief*, dessen Schriftleitung Herr Pastor *Johannes Haspelmath* (32 Hildesheim-Sorsum, Stadtweg 100) inne hat. Die

Rundbriefgemeinde der christlichen Vegetarier ist dem »Bund für Lebenserneuerung« als „kooperatives Mitglied“ angeschlossen, betont aber ihre Besonderheit: „Vom christlichen Standpunkt aus betrachten wir unseren Vegetarismus mit kritischer Liebe. Unsere vegetarischen Erkenntnisse wiederum geben uns die kühne Freiheit, an unserer Kirche liebevolle Kritik zu üben. Je konsequenter wir uns an die (möglichst rohe) Pflanzennahrung halten, desto tiefer und weiter werden unsere Natur- und Schöpfungserkenntnisse. Je fester wir uns an Christus halten, umso mehr sind wir frei und offen für Gedanken, Kräfte, Ideen, Menschen.“ (83. Rundbrief, Jg. 20/1981, S. 37)

Der »Materialdienst« wird sich in einer der nächsten Ausgaben grundsätzlich mit dem Thema „Christentum und Vegetarismus“ aus der Sicht dieser Gemeinschaft befassen, dies auch im Hinblick darauf, daß vom 22. 7. bis 1. 8. 1982 der *Weltvegetariertag* in Neu Ulm stattfindet. ru

IN EIGENER SACHE

M. Mildenberger scheidet aus. Nach über 10jähriger Tätigkeit in der EZW und in der Redaktion des »Materialdienstes« ist Pfarrer Michael Mildenberger zum Islam-Referenten im Kirchlichen Außenamt der EKD ernannt worden. Der neue verantwortliche Redakteur des »Materialdienstes«, Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert, hat seine Arbeit bereits aufgenommen. Die Mitarbeiter der EZW und die Redaktion des »Materialdienstes« danken Herrn Mildenberger für seine anregende, kollegiale Mitarbeit und begleiten ihn mit den besten Wünschen in seine neue Aufgabe.

Ich bin arm
an allen Regungen
der Frömmigkeit.
Nichts kann ich
vorweisen —
außer Fragen und
Bitten.

Nur eines weiß ich:
Ich habe Sehnsucht
nach der Gegenwart
des Einen, der sagt:
»Selig seid ihr
geistlich Armen«,
und der dafür
sterben mußte.

Manfred Fischer



**Quell Verlag
Stuttgart**

Bücher, in denen jede Zeile zu denken gibt

Manfred Fischer
**Einmischung in innere
Angelegenheiten**

Worte Jesu in Variationen
und Meditationen
für unsere Zeit

Manfred Fischer
Niedergefahren zur Erde

Biblische Texte zum
Glaubensbekenntnis —
weitergeschrieben in unsere
Zeit

Hans-Werner Bartsch
**Mensch sein auf
blühender Erde**

Versuche, Glauben in der
Welt zu beschreiben

Jeder Band DM 18.—

Der »Hartmann« Das neue Standardwerk für die Grundausrüstung von Theologiestudenten, Pfarrern und Religions- lehrern.

Zum Nachschlagen, Lernen und Lehren.

Karl Hartmann
**Atlas-Tafel-Werk
zu Bibel und Kirchengeschichte**
Karten, Tabellen, Erläuterungen
Band III

VIII, 224 Seiten DIN A 4 in 2 Teilbd.
Ringbuch-Einband
Einzelpreis je Teilband DM 68.—
Subskriptionspreis je DM 48.—
52 mehrfarbige Karten und 12 mehr-
farbige Tabellen zur Kirchen- und
Profangeschichte. 94 größtenteils
mehrfarbige Tafeln: Chronologien,
Genealogien, historische und theo-
logiegeschichtliche Überblicke.
Erläuternde Texte zu den Karten
und Tafeln. Umfangreiche Perso-
nen- und Sachregister.

Inhalt: Zerfall der Karolingerreiche /
Zeit der Sachsen- und Salierkaiser /
Investiturstreit / Geschichte der
Kreuzzüge / Stauferzeit: Kampf zw-
ischen Kirche und Reich / Sieg und
Fall der Papstkirche / Geschichte
Osteuropas: Mission und Kolonisa-
tion / Geschichte des Islam und des
Judentums / Mönchtum, Schola-
stik, Ketzereibewegungen / Romanik
und Gotik.

Unser Subskriptionsangebot

Der Subskriptionspreis für Band I und II sowie für die Teilbände 1 und 2
des Bandes III beträgt bei Abnahme des Gesamtwerks je DM 48.—.
Die Bände IV und V erscheinen wie Band III ebenfalls in je 2 Teilbänden
zu je DM 48.—, so daß der Subskriptionspreis für das Gesamtwerk
DM 384.— betragen wird.
Die Subskription endet mit Erscheinen von Band V/2.
Bei Einzelkauf beträgt der Preis für Band I und II sowie für die folgenden
Teilbände je DM 68.—.

Quell Verlag Stuttgart



Aufbau des Gesamtwerks

Band I
Altes Testament und Ge-
schichte des Judentums bis
Jesus Christus

Band II
Neues Testament und Ge-
schichte der Kirche bis zu
Karl dem Großen

Band III
Geschichte der Kirche von Karl
dem Großen bis zum Vorabend
der Reformation

Band IV
Geschichte der Kirche im Zeit-
alter der Vorreformation, Re-
formation und Gegenreforma-
tion (*erscheint 1982*)

Band V
Geschichte der Kirchen in der
Neuzeit (*erscheint 1983*)

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD im Quell Verlag Stuttgart. — *Redaktion:* Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Dr. Wilhelm Quenzer, Pfarrer Dr. Hans-Diether Reimer, Ingrid Reimer. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2A, 7000 Stuttgart 1, Telefon 227081/82. — *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstraße 12A, Postfach 897, 7000 Stuttgart 1, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2036340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. — *Bezugspreis:* jährlich DM 30,— einschl. Mehrwertsteuer und Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 3,— zuzüglich Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. — Alle Rechte vorbehalten. — Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. — *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.