



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

67. Jahrgang

9/04

**Heiliger Geist und esoterisches
Geistverständnis**

**Gott steht in den Gelben Seiten
Eine Reise durch den religiösen Pluralismus
der USA**

Psychiana – die Religion der armen Leute

Zur Bibelauslegung der Glaubensbewegung

**Hilfestellung im Umgang mit Freien
Gemeinden**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Werner Thiede

Heiliger Geist und esoterisches Geistverständnis

Anleitung zu pneumatologischer Unterscheidung

323

BERICHTE

Christian Ruch

Gott steht in den Gelben Seiten

Eine Reise durch den religiösen Pluralismus der USA

336

Robert Berghausen

Psychiana – die Religion der armen Leute

341

Reinhard Hempelmann

Zur Bibelauslegung der Glaubensbewegung

346

DOKUMENTATION

Jan Badewien

Hilfestellung im Umgang mit Freien Gemeinden vor Ort

349

INFORMATIONEN

Neuapostolische Kirche

Diskussion um Stasi-Kontakte

351

Gesellschaft

Werner Herzogs „Rad der Zeit“ – eine Filmkritik

353

BÜCHER

Rüdiger Braun

Mohammed und die Christen im Islambild zeitgenössischer christlicher
und muslimischer Apologeten

354

Der Koran

Arabisch – Deutsch, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury

356

Werner Thiede (Hg.)

Glauben aus eigener Vernunft?

Kants Religionsphilosophie und die Theologie

356

Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad

Einführung in die Religionswissenschaft

Gegenstände und Begriffe

357

Werner Thiede, Erlangen

Heiliger Geist und esoterisches Geistverständnis

Anleitung zu pneumatologischer Unterscheidung¹

Zwei Kinder besuchen eine Künstlerwerkstatt. Hinter einem Sperrgitter entdecken sie einen kopfgroßen Quader, der auf einen festen Ständer geschraubt und in blauer Farbe angestrichen ist. Sie streiten um die Frage, ob der kubische Gegenstand innen hohl und voller Luft sei oder massiv. Nachdem sie sich eine Zeit lang ereifert haben, kommt der Künstler dazu, sodass sie ihn fragen können. Mit berufenem Griff öffnet er den Kasten, und die Kinder sehen zu ihrer Überraschung, dass in dem Hohlraum eine goldene Kugel liegt. Beide hatten nicht ganz Recht gehabt, denn der Quader war weder massiv noch leer. Aber wer von beiden war nun näher an der Wahrheit? Zweifellos dasjenige Kind, das auf den Hohlraum getippt hatte, denn den gab es, auch wenn er zum Teil gefüllt war – und zwar ganz anders, als es sich beide Kinder gedacht hatten.

In diesem Gleichnisbild sehe ich den Quader mit der goldenen Kugel als die Wahrheit des christlichen Glaubens an. Den überaus wertvollen Inhalt des Quaders erkennt man erst, wenn er von seinem Schöpfer geöffnet, offenbart wird. Das Kind, das für die Massivität des Gegenstands stimmt, steht für ein materialistisches Wirklichkeitsverständnis, das andere Kind für ein spiritualistisches. Beide Weltdeutungen sind monistischer Art: Sie basieren auf einem einzigen Letztprinzip allen Seins, der Materie oder aber dem Geist. Ich denke, dass der Spiritualismus der christlichen Wahrheit hierbei ver-

gleichsweise näher steht als Formen des Materialismus. Nicht nur das Geistige in uns, sondern auch die Dinge der Welt sind nicht geistlos. Gott ist nach christlicher Überzeugung Geist, und seine Schöpferarme tragen alles, was ist. Dieser Wahrheit ist der Spiritualismus eher auf der Spur als jeder Materialismus² – auch wenn er vom Erfassen des eigentlichen Inhalts immer noch weit entfernt sein dürfte. Zu den Varianten spiritualistischer Denkungsart gehört bekanntlich auch das weite Feld der Esoterik. Meinem Bild zufolge gibt es zwischen Christentum und Esoterik immerhin eine beachtliche Gemeinsamkeit in Grundannahmen. Bevor aber über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden die Rede sein kann, muss man sich über die Schwierigkeiten im Klaren sein, beide Größen überhaupt angemessen zu definieren. Das Christentum ist die größte Weltreligion mit zahllosen Konfessionen und „Sekten“³, wobei man die Gesamreligion nicht einmal auf sie alle beschränken, sondern auch noch an ungezählte Einzelgänger denken darf, die sich in einem weitesten Sinn als Christen auffassen und vielleicht doch nur als bessere Jesuaner gelten können. Was die Esoterik betrifft, so bemerkt der Religionswissenschaftler Christoph Bochinger: „Die Vielfalt ist zu groß und die Bedeutung bei Anwendung einer analytischen Sichtweise zu unklar, um überhaupt von ‚der Esoterik‘ sprechen zu können.“⁴ Wie also soll man dann Unter-

schiede und Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Esoterik⁵ benennen können, zumal es auch noch ein „esoterisches Christentum“ bzw. eine „christliche Esoterik“ gibt? Und wie soll speziell zwischen „esoterischem“ und „Heiligem Geist“ differenziert werden? Ist nicht da, wo es um Geist geht, also um etwas Unsichtbares und Ungreifbares, überhaupt jedes Fixieren und Unterscheiden ein Ding der Unmöglichkeit?

Stünde es so, wäre es freilich schlimm bestellt um jede Art von Geisteswissenschaft! Nein, Differenzierung ist sehr wohl möglich und angesagt. Bereits die Heilige Schrift der Christenheit weiß um die Geistesgabe, die Geister zu unterscheiden (1. Kor 12,10); und dieser Gabe korrespondiert eine Aufgabe, ein Gebot (1. Joh 4,1f). Der Umstand, dass es sich aber eben um eine *Gabe* des Heiligen Geistes handelt, lässt deutlich werden, dass die Unterscheidung zwischen Geist und Geist mitnichten von gleichsam neutralem Boden aus möglich ist. Wer geistige Dinge betreibt, der tut das immer schon aus dem Wirkungsfeld eines bestimmten Geistes bzw. aus einer bestimmten Geisteshaltung heraus. Und es könnte durchaus eine solche fixierte Geisteshaltung sein, die es etwa verbietet oder als überflüssig erklären möchte, die Geister zu unterscheiden. Der Heilige Geist der Christenheit jedenfalls bejaht eine solche Differenzierung, wie auch schon seine Bezeichnung selbst zeigt – denn es gibt offenkundig auch Geist, der das Attribut „heilig“ nicht verdient...

Meine folgenden Ausführungen gehen dem Thema in drei Abschnitten nach. Zunächst werde ich mich dem Geistverständnis während der Anfänge der modernen Theosophie widmen: Es gründet strukturell in alten hermetischen Traditionen, bildet aber in seiner neuzeitlichen Konzentration die Basis fast aller neueren

Esoterik. Demgemäß hat ein zweiter Abschnitt wenigstens exemplarisch das Geistverständnis in der sich weiterentwickelnden Esoterik des 20. Jahrhunderts zu entfalten, wobei ein Schwerpunkt auf Rudolf Steiner zu legen sein wird. Drittens schließlich will ich versuchen, meine theologischen Anfragen, die im Ansatz auch schon in den ersten beiden Abschnitten formuliert werden, umrisshaft in ein christlich-dogmatisches Gegenkonzept münden zu lassen. Auf dieser Basis, so hoffe ich, kann ein kritischer, geistig erhellender Dialog in Gang kommen.

1. Das Geistkonzept spiritueller Autonomie in der Theosophie des 19. Jahrhunderts

„Heilig“ heißt begrifflich das, was wesentlich Gott oder dem Göttlichen zugehört und nicht dem Profanen oder der „Welt“⁶. Insofern setzt dieser Terminus bereits eine gewisse Unterscheidung zwischen Göttlichkeit und Weltlichem voraus. Gleichwohl kann er ausdrücklich die Synthese beider Größen bezeichnen – verstanden entweder als Resultat göttlicher Weltbemächtigung oder aber als ontologische Einheitsaussage im Sinne pantheistischer Religionen und Weltanschauungen⁷. Und genau diesem weiten Feld des Pantheismus, der Gott und die Welt für mehr oder weniger identisch hält, gehört die Esoterik zumindest in ihrer modernen Gestalt weithin an. Als spiritualistisches Denkmodell geht sie von der Überzeugung aus, dass das Geistige das Letztprinzip aller Wirklichkeit ist und alles durchdringt. *Helena Petrovna Blavatsky*, die „Urmutter“ moderner Esoterik, vertritt demgemäß eine Art „esoterischen Pantheismus“. Die Gottheit identifiziert sie nicht einfach mit der vorfindlichen Weltnatur, wohl aber mit der ewigen, ungeschaffenen Weltnatur⁸, welche sie abhebt von der „Summe von vorüber-

gehenden Schattenbildern und endlichen Unwirklichkeiten“⁹. Der „Geist des Weltalls“¹⁰ ist die höchste, den Kosmos bewegende Intelligenz; in ihm treffen absolute Einheit und relative Vielheit aufeinander. Diesem göttlichen Geist spricht Blavatsky Schöpfertum entschieden ab¹¹. Den Kosmos selbst verankert sie konsequenterweise „in der Ewigkeit“¹². Die Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft erklärt: „Unsere Gottheit ist der ewige, un-aufhörlich entwickelnde, nicht erschaffende Erbauer des Universums. Das Universum entfaltet sich aus seiner eigenen Essenz, es wird nicht erschaffen.“¹³

Diese monistische Struktur des Wirklichkeitsverständnisses hält sich in der neueren Theosophie, die Anthroposophie eingeschlossen, weitestgehend durch. Materie und Geist bilden demzufolge keinen strengen Dualismus. Vielmehr ist Materie laut Madame Blavatsky „kristallisierter Geist“¹⁴. Den ursprünglichen, ewigen Zustand von allem nennt Blavatsky „Meta-Geist“, insofern jedenfalls auch „Geist“. Primär möchte sie den Geistbegriff aber für die wahre Individualität des Menschen reservieren. In dieser Entscheidung spiegelt sich eine charakteristische Entscheidung: Das Urprinzip der Wirklichkeit wird zugleich als innerster Kern des Menschen definiert. In diesem Sinn erklärt beispielsweise der Theosoph Hermann Rudolph, der Geist des Menschen sei so groß wie das All¹⁵. Ich nenne diese Grundlehre das Konzept spiritueller Autonomie¹⁶. Es beruht auf alter hermetischer Tradition – wobei die Hermetik als „*Pneumatologie*, Geistlehre in einem ... an keine Philosophie angelehnten Sinne“ bezeichnet werden kann¹⁷. Sie deutet die Welt in esoterischer Manier derart monistisch, dass diese als Ausfluss göttlichen Geistes letztlich nichts ernsthaft Negatives darstellt. Jeder Teil des Universums spiegelt vielmehr als solcher das Ganze; und

dieser Holismus wird insbesondere auch auf den menschlichen Geist angewandt.

Esoterik lässt sich also zumindest ihren Hauptsträngen nach diesem Paradigma gemäß definieren. Mit dieser Bestimmung, die ich in zwei Büchern bereits näher dargelegt habe¹⁸, trete ich Bochingers Definitionsverweigerung entgegen: Zu deutlich sind die monistischen bzw. nichtdualistischen Konturen esoterischer Denkungsart immer wieder erkennbar – gerade auch dann, wenn es um den Geistbegriff in der Esoterik geht. Oft genug propagieren metaphysisch reflektierende Esoteriker ausdrücklich den „geistigen Monismus“¹⁹ als Heilmittel gegen alle Formen von Nichtganzheitlichkeit.

Bevor ich den Sachverhalt noch eingehender erläutere, möchte ich einstweilen feststellen, dass sich im Gegenüber zur Esoterik so etwas wie ein *christliches* Paradigma des Wirklichkeitsverständnisses unterreißen lässt. Die Welt ist demnach *Schöpfung* Gottes, der sich als Schöpfer wesentlich von aller Kreatur, auch von geistiger, unterscheidet. Jeder religiöse oder weltanschauliche Monismus ist hier ausgeschlossen. Doch auch um einen Dualismus kann es nicht gehen: Als Schöpfer aus Liebe ist Gott nach neutestamentlicher Sicht mit seiner Schöpfung unterwegs zu deren Vollendung, die das Ende aller Chaos-Strukturen im All mit sich bringen wird. Und schon bevor er einst „alles in allem“ sein wird (1. Kor 15,28), hat er sich ein für allemal mit seiner Schöpfung verbunden, nämlich in der Menschwerdung seines Sohnes. Von daher ist sein Geist nicht anders wirklich erkennbar denn als Geist Jesu Christi. Dieser Geist hebt die Differenz zwischen Kreatur und Schöpfer, zwischen Mensch und Gott nicht einfach auf, d.h. er ist nicht *substanzmystisch* zu deuten²⁰. Wenn etwa der Apostel Paulus erklärt, wer Christus anhänge, sei *ein* Geist mit ihm (1. Kor 6,17), so meint er

eine *liebesmystische* Verbindung. Es ist der von Gott dem Vater zu den Menschen gesandte Geist, der ihnen in der Verbindung mit Jesus Christus, den er bereits aus dem Tod auferweckt hat, neues, ewiges Leben schenkt. Dieser Heilige Geist gilt nach den Bekenntnissen der Kirche als dritte Person der Trinität. Man hat es bei ihm also wie beim Sohn mit Gott selbst zu tun – und zwar in ursprünglicher Unterschiedenheit von Mensch und Welt. Gleichwohl ist diese Unterschiedenheit keine absolute; das lehrt schon der Gedanke der Inkarnation. Gott schlägt in seinem Sohn und in seinem Geist die Brücke zur Schöpfung, mit der er völlige Gemeinschaft anstrebt. Es bleibt mithin beim Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung, doch nicht so rigoros wie etwa in Judentum oder Islam, sondern so, dass Gott selbst erkennbar in seinem Sohn und von daher auch in seinem Geist den Dualismus einschränkt, ja heilvoll überwindet. Diese spannungsvolle Dynamik verwischt und vermischt nicht, sondern macht den Gedanken der alles verbindenden Liebe Gottes erst wirklich nachvollziehbar. Aus diesem inneren Zusammenhang erklären sich die Betonungen des Paulus, dass Christen zu Gott dem Vater wie schon einst Jesus liebevoll „Väterchen“ sagen dürfen (Röm 8,15): Sie haben jene „Kindschaft“ empfangen, die sie nicht von Natur aus besessen haben; demgemäß hat Gott den „Geist seines Sohnes in ihr Herz gesandt, der da ruft: Abba, lieber Vater“ (Gal 4,6). Dieser Geist herrscht in ihnen durch lebendige Liebe. Das hiermit umrissene Sinn-Konzept der Gottesherrschaft durch Offenbarung seiner radikalen Liebe in Jesus Christus möchte ich das Paradigma „spiritueller Theonomie“ nennen. Esoterischer Geist basiert also auf dem Konzept spiritueller Autonomie, christliche Rede vom Heiligen Geist dagegen auf dem Konzept spiritueller Theonomie.

Beide Paradigmen wirken sich in ihrem unterschiedlichen Geistverständnis gerade auch hinsichtlich der Erlösungsfrage verschieden aus. Wie der Begriff der spirituellen „Autonomie“ schon andeutet, kann Erlösung im esoterischen Kontext kaum etwas anderes bedeuten als eine zumindest teilweise Selbsterlösung. Ist der Kern des Menschen selbst von göttlicher Natur, dann ist er dazu auch fähig. Und solange er sich noch nicht selbst erlöst hat, bleibt er dementsprechend unter Druck – theologisch ausgedrückt: unter dem Gesetz²¹. In theosophischer Terminologie heißt es bei Blavatsky: „Es gibt ein ewiges Gesetz in der Natur, eines, das immer die Gegensätze auszugleichen und schließliche Harmonie zu bewirken strebt“²². Auf Grund seiner Geltung kann und muss sich der Mensch dazu verhalten und „autonom“ sich zu „verbessern“ suchen. Das Konzept spiritueller Autonomie impliziert also ein „gesetzliches“ Geistverständnis, das gerade infolge des substanzial gemeinten Geistbegriffs einen enormen Leistungsdruck ausübt. Blavatsky zufolge ist es das geistige „Ego“, das „in jeder Welt und jeder Inkarnation sein eigener Erlöser wird“²³. Der je eigene Geist wird so zum „einigen Mittler zwischen sich und dem Universalgeiste“²⁴. Aus höchster „Meister“-Quelle sei der Begriff der „Selbsterlösung“ autorisiert²⁵; Blavatsky meint ihn ausdrücklich anti-christlich²⁶.

Ihre Schülerin *Annie Besant*, die 1907 Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft Adyar wurde, war seit 1893 Hinduistin, früher aber bekennende Christin gewesen. Das Konzept spiritueller Autonomie trägt deshalb bei ihr deutlich christlichere Farben als bei Blavatsky, die in ihrer Kindheit kaum christlich sozialisiert war. Erkennbar bemühte sich Besant um vermittelnde Bezüge zum Christentum – insbesondere in ihrem Buch „Esoterisches Christentum“, das 1901 in englischer

Sprache und 1903 in deutscher Übersetzung erschienen war, jedoch Vorträge von 1898 bündelte und insofern noch dem 19. Jahrhundert angehörte. Darin definierte sie den „mystischen Christus“ einerseits als den Logos, also die zweite Person des Dreieinen, welche in die Materie hinabsteigt; andererseits bestimmte sie ihn als die zweite Seite des insgesamt dreifaltigen göttlichen Geistes im Menschen²⁷. Im Hintergrund standen bei ihr aber weniger die Lehren der christlichen Kirche als vielmehr neuplatonische und kabbalistische Spekulationen.

Demnach bildet der *Logos* überhaupt die allererste, nämlich zwischen Absolutem und Relativem vermittelnde Emanation des Göttlichen. Nach unten hin faltet er sich plural auseinander, zunächst dreifaltig, gemäß späterer okkulten Einsicht Blavatskys siebenfältig²⁸. Die Analogien zur christlichen Trinitätslehre erweisen sich mithin bei genauerer Betrachtung als gering. Bedenkt man, dass die Emanation des Geistigen sich weiterhin nach unten bis in den Menschen hinein erstreckt, so dient diese esoterische Doktrin erkennbar substanzmystischen und nicht liebesmystischen Intentionen. Laut Besant soll jeder Mensch ein Christus werden²⁹, also seine göttlichen Potentiale erwecken. Dem entspricht auch ihre Lehre von der dritten Person der „Dreieinigkeit“, dem „Heiligen Geist“. Diese Bezeichnung taucht nur auf, um die esoterische Auffassung mit dem traditionellen Christentum werbend zu vermitteln. Einerseits soll der Geist die Materie beleben, befruchten; andererseits kommt er als dritter Aspekt des dreifaltigen menschlichen Geistes in Frage.

Damit bestätigt sich pneumatosophisch: Des Menschen „inneres, wirkliches Selbst ist ewig und eins mit dem Selbst des Weltalls“.³⁰ Auf hoher Entwicklungsstufe „kann der Mensch als einer der Erlöser der Welt wirken...“³¹ Vor allem aber kann er sich

kraft seiner spirituellen Autonomie aus den Verstrickungen in die materielle Welt selber „durch Wissen und Opfer befreien“ und schlussendlich zum Gottmenschen werden³². Solche Selbsterlösung ist ihm nur möglich, wenn er „das Vertrauen auf sich selbst“ erlernt, indem er spirituell „beginnt, die Gottheit in seinem eigenen Herzen zu erkennen...“³³

2. Beispiele esoterischen Geistverständnisses im 20. Jahrhundert

Auch der Theosoph *Dr. Rudolf Steiner* spricht vor und nach seiner Begründung der Anthroposophischen Gesellschaft ausdrücklich von „Selbsterlösung“. Ist doch ebenso für ihn das menschliche Ich eine „Erscheinung des Geistes“³⁴ mit entsprechenden Anlagen! Der eigenwillige Esoteriker versteht allerdings unter Selbsterlösung etwas anders als Blavatsky, von der er sich innerhalb der Theosophie bewusst zunehmend abhebt. Im Unterschied zur östlich geprägten Richtung der Theosophie möchte er ein explizit westliches Modell derselben vorlegen, in das der christliche Erlösungsbegriff ein Stück weit integriert wird.

Demnach konnte die Ursünde, „die Mutter aller übrigen Sünden“, nur durch die Erlösungstat des Christus aus dem Menschengeschlecht herausgenommen werden. Steiner lehrt unüberhörbar eine objektiv gültige Gnadentat des Gottmenschen, die einer Sündenvergebung jenseits der individuellen Zustimmung des Menschen gleichkommt. Das ist freilich nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite unterstreicht er den Anteil des Menschen am Gnadengeschehen, das er mitnichten gänzlich als dem Geist Gottes verdankt versteht. Der Mensch habe sich vielmehr „zur Geist-Erkenntnis allmählich durchzuarbeiten“³⁵ – und so „zum Sündenfall nach und nach durch die

Kraft seines Erkennens ein Aus-der-Sündensich-Erheben hinzuzufügen, eine Sünden-erhebung herauszuarbeiten...⁴³⁶ Der Christus und der zu erlösende Mensch müssen demnach synergistisch zusammenarbeiten. Die Gnade von oben und das Streben von unten sind gewissermaßen aufeinander angewiesen, soll erstere ankommen können. Steiner versteht den Begriff der Selbsterlösung also nicht als Gegenkonzept zur christlichen Erlösungslehre; er meint, der Gedanke von dem erlösenden Gott widerspreche nicht „der Selbsterlösung durch das Karma“⁴³⁷. So ist nach seiner Überzeugung „das Karma auf der einen Seite eine *Erlösung des Menschen durch sich selbst*, durch sein eigenes Bemühen, durch seinen stufenweisen Aufstieg zur Freiheit im Laufe der Wiederverkörperungen, und andererseits dasjenige, was den Menschen dem Christus annähert“⁴³⁸.

Noch beim späten Steiner kommt der Begriff mehrfach vor: Die „individuellen Sünden finden ihren Ausgleich in dem, was durch Selbsterlösung erreicht werden muß; sie müssen durch Selbsterlösung im Verlaufe des irdischen oder überirdischen Lebens ausgeglichen werden“⁴³⁹. Steiner ist überzeugt: „Die persönliche Sünde ... muß in Selbsterlösung abgetragen werden. Aber ist es dann nicht möglich, bei etwas, was der Mensch durch sich selbst vollbringen soll, ihm dabei zu helfen?“⁴⁴⁰ Hier wird Gnade auf Hilfe zur Selbsthilfe reduziert. Was Steiner in seiner „Geisteswissenschaft“⁴⁴¹ darbietet, erscheint nicht gerade als eine Lehre im Geiste gnadenbetonten Christentums⁴⁴². Dabei beansprucht er von Anfang an, die von ihm gewonnene esoterische „Geist-Erkenntnis“ sei „aus der Geistwelt selbst unmittelbar herausgeholt“ worden⁴⁴³!

Im Hintergrund steht vielmehr die östlich akzentuierte Tradition der modernen Theosophie, mit der Steiner ältere Stränge

der westlichen, christlich beeinflussten Esoterik zu verquicken strebt. Er teilt die Ansätze der spiritualistischen „Trinitätslehre“ von Blavatsky und Besant, um deren emanatorische Implikationen in Ausführungen über den Logos als den Sonnengeist, über den alttestamentlichen Jehova als Mondgeist sowie über Feuergeister und mehr dergleichen umzugießen. Seine kosmische Überzeugung ist der geschilderten Sicht Blavatskys analog: Die Welt ist „ein gefrorener Logos“⁴⁴⁴, die der Wiedervergeistigung im Sinne einer Wiederverflüssigung des Geistes bedarf. Und es versteht sich von selbst, dass die Wiederkunft Christi unter solch esoterischen Prämissen nur eine „geistige“ sein kann – zumal Christus selbst für Steiner immer schon als der „kosmische Geist“⁴⁴⁵ gilt. Immerhin wird die Materiewelt bei Steiner ansatzweise in die geistige Erlösung miteinbezogen: Seit Pfingsten sei der Christusgeist in der Erde zum Zweck ihrer Wiedervergeistigung wirksam. Insofern gilt, „daß aus aller Natur, aus allem kosmischen Dasein zu uns wiederum der Geist spricht, der lebendige Geist“⁴⁴⁶.

Mit Recht haben Klaus von Stieglitz, Bernhard Grom und andere im Blick auf Steiners Geistverständnis von einem „spirituellen Monismus“⁴⁴⁷ gesprochen. Klaus Bannach hat von daher Steiner gar eine kosmische „Naturalisierung des Geistes“ vorgeworfen⁴⁴⁸. Nun weiß zwar auch christlicher Glaube um so etwas wie eine göttliche „Natur“, aber die ist für ihn eben klar unterschieden von der Natur des Kreatürlichen. Sonst wäre die Menschwerdung des Gottessohnes kein Wunder mehr, und des dogmengeschichtlichen Streits um die Zweinaturenlehre hätte es nicht bedurft. Diesen Streit finden zwar viele moderne Menschen ohnehin überflüssig, aber damit wird verkannt: Es ging und geht hier letztlich um einen Paradigmenkonflikt. Vor allem aus theonomer

Perspektive macht der Streit um die Zweinaturenlehre – „eine der bedeutendsten Schöpfungen der menschlichen Religionsgeschichte“⁴⁹ – sehr wohl Sinn!

Und ein Stück weit macht er sogar für Steiner Sinn, denn der Vater der Anthroposophie kennt im Unterschied zur östlich akzentuierten Theosophie ein heteronomes Element innerhalb jenes „spirituellen Monismus“, den er mit der Theosophie teilt. Für ihn ist der Fall von geistigen Wesen hinab ins Materielle weniger als für die Adyar-Theosophen ein zyklischer Prozess, sondern vielmehr ein einmaliger Vorgang; dadurch erscheint die Spannung zwischen Geist und Materie größer. Der Abstieg des Logos ist seinerseits ein einmaliges und in den Jenseitswelten gründlich vorbereitetes Geschehen. Ja er ist in sich so spannungsreich, dass bei Steiner unverkennbar doke-tische Elemente auftauchen: Der Christus geht gar nicht mit letzter Konsequenz in die Materiewelt ein, sondern bleibt – nach gnostischem Vorbild – zurück, als es für Jesus ans Sterben geht⁵⁰.

Die Annahme solch einer Distanz zwischen Geist und Materie hat die christliche Kirche immer verworfen, weil sie von jeher auch das Materielle als Schöpfung Gottes betrachtet hat. Deshalb ist für sie das Eingehen des Logos ins Fleisch mit der Konsequenz des Kreuzestodes nichts, was dem Wesen des Göttlichen als Geist widerspricht; vielmehr liegt es geradezu auf der Linie der göttlich-geistigen Allmacht, einer von ihr „verschiedenen Wirklichkeit ihr Dasein zu gönnen“⁵¹ und sich in erlösender Liebe mit ihr zu verbinden. Geist und Fleisch streiten zwar auch nach biblischer Auffassung wider einander (Gal 5,17); aber das ist ein Konflikt, der unter der Verheißung der endzeitlichen Verwandlung und Verklärung des Fleisches zugunsten der unbegrenzten Gottesherrschaft steht. Deshalb kann, ja muss christlicher Glaube vom leeren Grab im Sinne

des verwandelten Leichnams Jesu sprechen⁵² – gegen Steiner, der einfach an ein Verschwinden, ein materielles Wegkippen des Leichnams Jesu denkt. Analog dazu bekennt das christliche Credo die „Auferstehung des Fleisches“ am Ende dieser Weltzeit – nicht als „Wiedervergeistigung“, sondern als theonome Verwandlung des Kreatürlichen. So gesehen denkt die kirchliche Tradition ganzheitlicher als der dualistische Monismus Steiners. Vor allem aber denkt sie konsequenter von der Erkenntnis Gottes als Liebe her. Versöhnung und Erlösung begreift sie als Geschenk, das der Geist Gottes vermittelt, wobei dessen Kommen selbst als Geschenk im Kontext der Verkündigung Jesu Christi gilt: Er fällt zu Pfingsten vom Himmel und erweist sich allemal als Himmelsgabe. Steiner hingegen lehrt, dass das „Pfingstgeheimnis als eine Forderung an den Menschen“ herantrete⁵³! Wenngleich er auch von der Gnade der „Offenbarungen aus der geistigen Welt“⁵⁴ sprechen kann, so ist doch solche Rede eingebettet in jene gesetzliche Struktur, die esoterisches Geistverständnis insgesamt kennzeichnet.

Auch in der neueren Esoterik bestätigen sich diese Grundformen. So umschreibt der bekannte deutsche Esoteriker *Wolfgang Dahlberg* seinen spirituellen Gnadenbegriff mit den Worten: „Wer sich selbst hilft, dem hilft auch Gott.“⁵⁵ Analog dazu lässt die mindestens ebenso bekannte Schweizer Esoterikerin *Silvia Walimann* verlauten, es liege für jeden Menschen die Erlösung in der Bewusstwerdung der Christuskraft als des eigenen göttlichen Selbstes. „Jesus Christus kam nicht in diese Welt, um die Menschen zu erlösen, sondern um ihnen zu zeigen, wie sie sich selbst erlösen können.“⁵⁶

Im Kontext der seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts sich ausbreitenden *New Age*-Begeisterung hat sich ein in der modernen Esoterik immer schon angeleg-

ter Aspekt noch verstärkt, nämlich ein konsequent aufs Programm genommener religiöser Synkretismus⁵⁷. Der „Geist des Neuen Zeitalters“⁵⁸ beschwört die „Einheit der Wirklichkeit“⁵⁹ mit dem Ziel, auch die Religionen zu vereinigen – und zwar auf der Basis ihrer im Geiste längst gegebenen Einheit! Gedacht ist hierbei im Verständnis des „neuen Denkens“ an den göttlichen Geist, der im Bewusstsein jedes Menschen, ja in der gesamten Natur anwesend und zugänglich ist⁶⁰. Gerade im Gegenüber zu dem im Abendland vorherrschenden säkularen Materialismus pflegt der spiritualistische Monismus der Esoterik prinzipiell eine Haltung zu fördern, die für die Vermischung von Religionen extrem offen ist. Man will hier alles Religiöse schlechthin, ungeachtet seiner unterschiedlichen Ausprägungen, als „Geistiges“ gegen die geistlose Religionslosigkeit hochhalten⁶¹. Bereits 1893 – als zwei Jahre nach dem Tod Blavatskys Annie Besant zum Hinduismus übertrat – hatte sich in Chicago das so genannte „Welt-Parlament der Religionen“ konstituiert⁶². Seine Kampfformel lautete schlicht: Spiritualismus contra Materialismus. Das, was man als spirituellen Grundkonsens aller Religionen ausmachen zu können meinte, war seinerzeit noch teilweise von westlichen Einflüssen, zum andern Teil massiv von indischer Philosophie bestimmt. Doch 1993, als in Chicago ein zweites Parlament der Weltreligionen zusammentrat, überwogen längst die östlichen Einflüsse. Swami Gahanananda sagte dort im Sinne der meisten anwesenden Vertreter der Religionen: „Die Behälter sind verschieden, der Inhalt ist derselbe. Es gilt, von Harmonie zur Einheit voranzuschreiten“⁶³. Von diesem Geist ist der esoterische Spiritualitätsbegriff⁶⁴ in aller Regel bestimmt: Seine Interessenleitung ist von indischem Geist getränkt, der das Göttliche in allen Religionen wahrnimmt. Wallimann bei-

spielsweise, die „Geist“ gleichsetzt mit der „universellen Einheit“, betont: „Der Urgrund alles Existierenden ist das unfaßbare, unpersönliche Sein: unmanifestierter Geist.“⁶⁵ Alles sei Ausfluss des Geistes, der sich in der Vielheit manifestiere⁶⁶. Die Vielen aber müssten ihre Einheit im göttlichen Geist erkennen; Entsprechendes gelte im Blick auf die Pluralität der Religionen. Erst wer sich seiner geistigen Identität mit dem göttlichen Selbst bewusst werde, der folge Vorbildern wie Jesus und etlichen anderen zu „Gottmenschen“ aufgestiegenen Meistern der verschiedensten Religionen⁶⁷.

Auch für Dahlberg gilt: „Die Pluralität der Glaubensformen, die Pluralität der religiösen Kultur ist Ausdruck der Einheit Gottes in allen Teilen des Menschen.“⁶⁸ In einem Vortrag über „Kosmische Spiritualität“ beschreibt er die „spirituelle Sehnsucht“, die in einer „möglichen ‚Wassermann-Religion‘“ Erfüllung finden könnte. Diese sei zwar nicht eine „Religion der Einheit“, stehe aber sehr wohl für die „Einheit der Religionen“. Auf der Basis der Überzeugung, dass der „Wassermann“ die „Wasser des Geistes ausschütet“ und dass das „neue Zeitalter“ eine „spirituelle Tatsache“ sei, hält Dahlberg fest: „Die reine Form des Bewußtseins ist das einigende Band aller Esoterik, aller Religionen, aller Wirklichkeit. Der innere Kern aller Religionen und Weisheitslehren ist, daß Bewußtsein die letzte Realität ist. Das bedeutet auch, daß alle Religionen nur verschiedenartige Manifestationen der einen zugrundeliegenden Religion sind.“⁶⁹

3. Konturen christlich-theologischen Geistverständnisses

Esoterisches Geistverständnis erweist sich also gerade auch im Blick auf seinen programmatischen Synkretismus als monistisch geprägt. Darin ist es im übrigen kei-

neswegs originell; vielmehr knüpft es an diverse monistische bzw. nicht-dualistische Traditionen an, wie sie bereits oben benannt worden sind. Insofern aber ist auch die theologische Auseinandersetzung mit den Ausgestaltungen dieser „philosophia perennis“⁷⁰ alles andere als neu. Im Blick auf die moderne Esoterik gilt das meiste von dem, was christliche Theologie schon immer für und gegen Spiritualismen jedweder Spielart vorgebracht hat. Man denke nur an den Kampf gegen die Gnosis in der Alten Kirche und gegen das Schwärmertum in der Reformationszeit. Doch ist es, wie gesagt, zu allen Zeiten der Kirchengeschichte nicht nur um theologische Kritik gegangen; vielmehr hat dem Contra immer wieder auch das Pro seine Anwälte gefunden. Einseitiges Bekämpfen enthusiastischer Geistkonzepte steht in der Gefahr, das zu übersehen, was sie immerhin für sich haben. Man bedenke, wie schon Paulus positiv an entsprechender Erkenntnis anknüpfen konnte: In Gott „leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts“ (Apg 17,28f). Doch ergänzt der Heidenapostel ausdrücklich: Dies sind wir in „Unwissenheit“ (17,30). Das Evangelium von Jesus Christus erst macht uns diese Wahrheit in rechter Weise bekannt und bewusst. Um es mit den Worten Hans Joachim Iwands auszudrücken: „Wir müssen schon den Geist Gottes haben, um zu erkennen, dass er uns fehlt.“⁷¹

Also gerade indem Esoteriker das Bewusstsein haben und pflegen, in Kontakt mit dem Geist Gottes zu stehen, ihn womöglich praktisch zur Verfügung zu haben⁷², entgeht ihnen, dass er ihnen fehlt. Wie nun? Haben sie denn einen anderen Geist? Sollte sie nicht derselbe Geist bewegen, der alles geschaffen hat, ja der es ausmacht, dass sie wie alle Menschen „göttlichen Geschlechts“ sind? Warum

aber kommen sie dann in der Heilsfrage zu anderen Ergebnissen als die Christen und wiederum als so manche anderen Religionen, deren innere Einheit sie doch zugleich behaupten?

Aus der Sicht christlicher Theologie ist zweifelsfrei zu betonen: Gottes Geist ist überall in der Schöpfung und auch in jedem Menscheng Geist verborgen anwesend. Nur auf Grund dieser – wenngleich verhüllten – Gegenwart des Heiligen Geistes kann Paulus an die heidnische Behauptung anknüpfen, alle Menschen seien „göttlichen Geschlechts“. Ähnlich formuliert auch Lukas am Ende seiner Genealogie Jesu, Adam, der erste Mensch, stamme – weil von Gott selbst geschaffen und von seinem Atem belebt – von Gott ab. Es ist aber in beiden Fällen – sogar unter dem Aspekt der Belebung durch Gottes Geist – von keiner substanziellen Abstammung des Menschen als ganzen vom Schöpfer die Rede. Ein derartiges Missverständnis könnte nur hegen, wem das gesamt biblische Denken über das Verhältnis von Gott und Mensch fremd ist bzw. wer mit seiner Deutung einem nichtbiblischen Paradigma folgt. Das Paradigma spiritueller Autonomie ist ein solch nichtbiblischer Konzeptrahmen: Hier stammt, wie dargelegt, der Menscheng Geist wesentlich, nämlich emanatorisch von Gott; in jedem autonomen Selbst spiegelt sich demnach substanziell das Göttliche gemäß dem Prinzip des Holismus. Der Unterschied zwischen esoterisch verstandenem und neutestamentlich intendiertem Heiligen Geist lässt sich von daher strukturell folgendermaßen begreifen: Esoterik pflegt einen *substanzmystischen* Geistbegriff, während das Christentum eigentlich einem *relationsmystischen* Geistverständnis folgt. Im Falle eines so genannten „esoterischen Christentums“⁷³ kommt es demgemäß in der Regel zu begrifflichen Vermischungen, die den genannten Sachverhalt verdecken.

Diesen Sachverhalt gilt es theologisch noch etwas näher zu erläutern. Bezeichnenderweise können Esoteriker zwar von einer göttlichen Trinität reden, doch steht für sie über ihr noch eine letzte Einheit, die z.B. Blavatsky als „Meta-Geist“ bezeichnet hat. Dieser Meta-Geist bildet die geheime Substanz aller Dinge; monistisch gedacht, ist er alles in allem – und insbesondere auch der innerste Kern eines jeden Menschen- oder Engelsgeistes. Er stellt die verborgene Einheit, den geheimen Ursprung und das angepeilte Ziel aller Vielheit dar. Die einzelnen Elemente der Vielheit verhalten sich freilich untereinander relational, weshalb auch Esoteriker und überhaupt Geistmonisten mitunter durchaus vom Prinzip der „Liebe“ reden können. Doch im Blick auf jene letzte Einheit ist alle Vielheit substanzial von göttlicher Natur, und alle Liebe erweist sich dann gewissermaßen als göttliche Selbstliebe. Ihre Substanzidentität mit dem Absoluten lässt sich nur mystisch bzw. spirituell oder in metaphysischer Spekulation erfassen. Gott wird in diesem Paradigma nicht als Gegenüber gedeutet, also in der Regel auch nicht als Person angebetet. Zudem kann hier übrigens das Sterben des Gottessohnes unmöglich im Sinne eines stellvertretenden Sühnegeschehens verstanden werden, weil dieses biblische Interpretament ein relationales Verhältnis zwischen Gott und Mensch und gerade keine substanziale Geistidentität voraussetzt.

Aus neutestamentlicher Perspektive bildet indessen der Heilige Geist keine Substanz des Menschen als solchen, wiewohl er Mensch und Welt verborgen innewohnt und tatsächlich insofern indirekt zu ihrer Substanz gehört, als sie nicht ohne ihn sind und sein können. Aber sie sind als Kreaturen wirklich Anderes im Gegenüber zum Schöpfer; sie haben ein von ihm gewolltes eigenes, leibgebundenes Sein, das

etwas anderes ist als nur eine nach außen gekehrte Seite des göttlichen Seins selbst. Gott begegnet in der Kreatur demnach keineswegs in letzter Hinsicht nur sich selbst; seine Liebe gilt vielmehr real von ihm Verschiedenem. Und genau darin gründet das Geheimnis des Kreuzes: Den Schmerz von Golgatha hätte Gott sich bzw. seinem Sohn nicht antun müssen, wenn die Welt am Ende ontologisch nur Schein, nur sein verkrusteter oder gefrorener eigener Geist wäre! Stellt sie aber tatsächlich von Gott verschiedene, gleichwohl von Gott gewollte und gehaltene Wirklichkeit dar, dann ist der sie haltende Geist zwar in ihr und an ihr, dann steht er in engstem Verhältnis zu ihr, aber er ist nicht einfach sie selbst, gerade auch nicht in ihrem innersten Kern. Vielmehr ist es das innerste Wesen jeder Kreatur, in ihrem Eigensein auf den liebenden Gott bezogen zu sein. Diese relationale Mystik liegt biblischem Geisteszeugnis zu Grunde; sie macht das „Gesetz des Geistes“ (Röm 8,2) aus, von dem der Apostel Paulus spricht.

Von daher kommt dem Heiligen Geist aus neutestamentlicher Sicht im doppelten Sinne eine Stellvertreterfunktion zu. Auf der einen Seite vertritt er den himmlischen Vater und den Sohn beim Menschen. Deshalb wird von ihm auch deutlich gesagt, dass der Vater bzw. der Sohn ihn senden. Ausdrücklich nennt ihn Jesus in den johanneischen Abschiedsreden mehrfach den Helfer bzw. Tröster (14,18; 16,7); die moderne Übersetzung „Die Gute Nachricht“ spricht hier gemäß der Funktion, die Jesus ihm zuweist, explizit vom „Stellvertreter“. Auf der anderen Seite vertritt der Heilige Geist nach paulinischer Darstellung auch umgekehrt den Menschen vor Gott (Röm 8,26f), weil der Mensch selbst bei bestem Willen vor dem Höchsten noch nicht angemessen auftreten kann.

Ich möchte diese neutestamentlichen Aussagen systematisch-theologisch verallge-

meinern und formulieren: Der Heilige Geist ist wesentlich Stellvertreter, nämlich ontologischer Vermittler im Verhältnis von Gott und Mensch. Beim Menschen vertritt er den Vater bzw. den Sohn zum einen immer schon in unerkannter Weise, nämlich bei allen, die noch nichts von Jesus Christus wissen bzw. Gott nicht durch ihn erkennen: Bei ihnen hält er die Stelle frei, an die ihr Selbst rücken wird, wenn es sich einmal wahrhaft finden wird. Diese Stellvertreterfunktion liegt meiner theologischen Überzeugung nach der Gewissenserfahrung jedes Menschen in der Tiefe zu Grunde; und sie entspricht strukturell der stellvertretenden Hingabe für die Menschheit, die Jesus Christus am Kreuz geleistet hat. Insbesondere aber vertritt der Heilige Geist den Vater und den Sohn bei den gläubigen Christen, die von daher um ihn, um seine Sendung und sein Einwohnen in ihnen wissen. Umgekehrt vertritt er sie vor Gott gerade auch dann, wenn sie in ihrem spirituellen Bewusstsein zwischendurch und immer wieder nicht auf der Höhe sind. Auch darin entspricht seine Funktion strukturell dem hohepriesterlichen Eintreten Christi für die Seinen beim Vater. Martin Luther hat diese Heilerfahrung auf die Formel gebracht, ein Christ sei *simul justus et peccator*, Heiliger bzw. Gerechtgesprochener und Sünder zugleich⁷⁴. Der Heilige Geist bleibt in dieser Vermittlungsfunktion selbst eigenartig anonym. Indem er den Vater bzw. den Sohn beim Gläubigen vertritt, blickt derjenige, der

den Geist hat, eben auf den Vater und den Sohn; deshalb ist von einer Anbetung des Heiligen Geistes selbst im Neuen Testament nirgends die Rede, sondern allenfalls vom Beten und Singen mit dem Geist oder vom Gott-Loben im Geist (1. Kor 14,15f). Person ist der Heilige Geist auch den Christen gegenüber gerade dadurch, dass er *deren* Person zur Ganzheit bringt, indem er sie in ihr eschatologisches Verhältnis zum Vater und zum Sohn setzt. Ganz zu schweigen von seiner Anonymität bei Nichtchristen bzw. bei der Glaubensmysterien kaum bewussten Christen! Da nimmt es nicht Wunder, dass in diesen Kontexten die Geisterfahrung anders, eben in einer mehr oder weniger fehlgehenden Weise ausgedeutet wird. Erst dort aber, wo der Heilige Geist in seiner relationalen Funktion innerhalb der Trinität erahnt oder erkannt wird, kann – im eingangs entfalteten Bild gesprochen – um die goldene Kugel gewusst werden. Ohne Bild ausgedrückt: Erst dort lebt eine tiefe Gewissheit der Liebe Gottes, der sich gerade deshalb dreifaltig gibt, weil er seiner Schöpfung in Hingabe begegnen will. Ja, der Kasten ist hohl; ja, der Geist ist real und erfahrbar; aber diese Hohlheit, diese Anonymität hat einen tiefen Sinn: Sie enthält in sich verborgen die Person des Vaters und die Person des Sohnes in ihrer ganzen Liebe. Und auf die Erwidering dieser lebendigen Liebe sowie auf ihr Aufstrahlen in der herrlichen Vollendung aller Dinge zielt alles Wirken des Heiligen Geistes⁷⁵.

Anmerkungen

¹ Überarbeitetes Manuskript eines Vortrags an der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb am 28.6. 2003 (Homepage des Vf.: www.werner-thiede.de).

² Das kommt ansatzweise im metaphysisch-hermetischen Begriff der „Weltseele“ zum Ausdruck (dazu mein Aufsatz „Weltseele und Holismus“ in: J. Audretsch / K. Nagorni (Hg.), *Das Ganze und das*

Fragment. Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch, Karlsruhe 2004, 69-99.

³ Zum Begriff vgl. näherhin W. Thiede, *Sektierertum – Unkraut unter dem Weizen?* Neukirchen-Vluyn 1999, Kap. 1.

⁴ Christoph Bochinger, *Was ist Esoterik?* in: *Informationes Theologiae Europae* 7, 1998, 271-281, hier 273.

- ⁵ Zum Begriff vgl. Joseph Schumacher, *Esoterik – die Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen*, Paderborn 1994; Werner Thiede, „Humorlose Notwehr des metaphysischen Sinns“. Esoterik als Phänomen der religiösen Gegenwartskultur, in: *Grenzgebiete der Wissenschaft* 45, 3/1996, 225-243; Walter Sparr, *Esoterik? Ein theologischer Orientierungsversuch*, in: *Arbeits-hilfe für den evang. Religionsunterricht an Gymnasien*, Folge I/1998, 17-26.
- ⁶ Zu diesem Begriff äußere ich mich näher in meinem Art. „Welt. II. Dogmatisch. III. Ethisch“ in: RGG⁴, Bd. 8, Tübingen 2005 (im Druck).
- ⁷ In diesem Sinn findet sich der Begriff „heilig“ im Begriffsregister des Indexbandes von H. P. Blavatskys „Geheimlehre“ (Bd. IV, Den Haag 1906). Vgl. insgesamt Horst Georg Pöhlmann, *Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist?* (Apologetische Themen 10), Neukirchen-Vluyn 1998.
- ⁸ „Es ist nicht der eine unbekante immer-gegenwärtige Gott in der Natur, oder die Natur *in abscondito*, was zurückgewiesen wird, sondern der Gott des menschlichen Dogmas“ (H. P. Blavatsky, *Die Geheimlehre*, Bd. I, Den Haag 1900, 38; auch 581).
- ⁹ H. P. Blavatsky, *Der Schlüssel zur Theosophie* (1889), Satteldorf ³1995, 94.
- ¹⁰ Blavatsky, *Geheimlehre* Bd. II, 27.
- ¹¹ Diese Haltung zieht sich kontinuierlich durch ihr ansonsten nicht immer bruchfreies Gesamtwerk (vgl. Die entschleierte Isis, Bd. I+II [1877], Leipzig ²1922, hier Bd. I, 275f; *Geheimlehre* I, 37; *Schlüssel*, 92). Blavatsky akzeptiert allerdings Gottes Schöpfertum in demiurgischer Deutung (Isis I, 96; II, 39; ferner: *Schlüssel*, 36) und betont: „Dieser Demiurg ist keine *persönliche* Gottheit...“ (*Geheimlehre* I, 300, kursiv: H. B.).
- ¹² Vgl. *Geheimlehre* I, 31 (vgl. 33). Periodizität kommt dem Kosmos innerhalb der Zeit zu (ebd. und 37), der gemäß altindischer Überzeugung die Erscheinung des Ewigen darstellt. Wenn Spinozas Pantheismus die christliche Lehre von der Schöpfung *ex nihilo* verwirft, weil die Welt mit Notwendigkeit aus Gott hervorgehe, so argumentiert Blavatsky gegen dieselbe Lehre (*Geheimlehre* I, 253) unter Hinweis auf die Ewigkeit von Stoff und Geist im noch nicht geöffneten Universum, welches sie als das „absolute All“ der Gottheit deutet (37).
- ¹³ Blavatsky, *Schlüssel*, 96.
- ¹⁴ Blavatsky, *Schlüssel*, 57. Nächste Teilzitate ebd. Dass Esoterik *grundsätzlich* als „monistische Weltanschauung“ zu begreifen ist, unterstreicht mit Recht Sparr (*Esoterik*, 21).
- ¹⁵ Hermann Rudolph, *Theosophie*, Bd. 1, Leipzig ⁴1920, 47. Dem korrespondiert Rudolphs Behauptung, jeder Mensch sei ein Gott bzw. ein gefallener Engel, also substantielles Geistwesen (57), das seine Einheit mit dem „Weltgeist“ wiederzufinden habe (149).
- ¹⁶ Vgl. dazu näherhin die Ausführungen in meiner Habilitationsschrift „Wer ist der kosmische Christus?“, Göttingen 2001, bes. 74f.
- ¹⁷ Heinrich Rombach, *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltansicht*, Freiburg i. Br. 1991, 118.
- ¹⁸ Vgl. W. Thiede, *Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle*, Neukirchen / Vluyn 1995; ders., *Christus*, a.a.O. 2001.
- ¹⁹ So etwa K. O. Schmidt, *Der Geist als Lebensmacht*, Pforzheim ²1982, 22ff. Über Gefahren eines monistisch begründeten Enthusiasmus informiert Daniel Gerber, *Esoterik – die unerfüllte Suche*, Gießen ²2004.
- ²⁰ Mit Recht unterstreicht Dietz Lange, Gott bleibe bei aller unüberbietbaren Nähe zugleich der „Ganz Andere“ (*Glaubenslehre*, Bd. II, Tübingen 2001, 159).
- ²¹ „Die Theosophie ist ein Rückfall in die Religion des Gesetzes und der Werkerechtigkeit“, urteilt mit Recht Leonhard Ragaz, *Theosophie oder Reich Gottes?* Erlenbach-Zürich u.a. 1922, 68.
- ²² Blavatsky, *Geheimlehre* II, 438.
- ²³ Blavatsky, *Schlüssel*, 202.
- ²⁴ Blavatsky, *Geheimlehre* I, 301.
- ²⁵ Vgl. N. Lauppert (Hg.), *Die Mahatma-Briefe an A. P. Sinnett und A. O. Hume*, Bd. 1, Graz 1977, 216.
- ²⁶ Vgl. z.B. Blavatsky, *Schlüssel*, 144.
- ²⁷ Annie Besant, *Esoterisches Christentum oder Die kleinen Mysterien* (1903), Leipzig ²1911, 121.
- ²⁸ Vgl. Blavatsky, *Geheimlehre* I, 49, 108 u.ö. Die Siebenzahl geht auf uralte astrologische Hochschätzung zurück (vgl. W. Thiede, *Art. Astrologie. I. Religionsgeschichtlich*, in: RGG⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, 856-858).
- ²⁹ Besant, *Christentum*, 170; vgl. 125.
- ³⁰ Annie Besant, *Uralte Weisheit* (1897), München 1981, 12.
- ³¹ Besant, *Weisheit*, 214.
- ³² Vgl. Besant, *Weisheit*, 12 und 231.
- ³³ Besant, *Weisheit*, 223.
- ³⁴ Vgl. Rudolf Steiner, *Theosophie*, Stuttgart 1948 (GA 9), 55.
- ³⁵ R. Steiner, *Von Jesus zu Christus* (1911), Dornach ⁶1982 (GA 131), 229.
- ³⁶ R. Steiner, *Lebendiges Naturerkennen* (1923), Dornach ²1982 (GA 220), 142.
- ³⁷ R. Steiner, *Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft* (1906/07), Dornach 1974 (GA 96), 306.
- ³⁸ R. Steiner, *Kosmogonie* (1906), Dornach 1979 (GA 94), 116.
- ³⁹ Vgl. R. Steiner, *Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken* (1921), Bd. 2: *Dokumentarische Ergänzungen*, Dornach 1993 (GA 343), 401.
- ⁴⁰ Steiner, GA 343, a.a.O. 640.
- ⁴¹ Vgl. z.B. R. Steiner, *Das christliche Mysterium* (1906/07), Dornach ²1981 (GA 97), 92.
- ⁴² Dazu mein Artikel „Begnadung oder Begnadigung? Antwort auf Hellmut Haugs anthroposophische Soteriologie“, in: *Das Goetheanum* 82, 7/2003, 8-9.
- ⁴³ R. Steiner, *Mein Lebensgang*, 1925 hg. v. Marie Steiner, Stuttgart 1948 (GA 28), 325. Ebd. bekundet er: „Ich mußte mich... selber in das Christentum versenken, und zwar in der Welt, in der das Geistige darüber spricht.“
- ⁴⁴ Steiner, GA 97, a.a.O. 38.
- ⁴⁵ R. Steiner, *Das Markus-Evangelium* (1912), Dornach ⁶1985 (GA 139), 168 und 170; ferner 169.

- ⁴⁶ Vgl. R. Steiner, Steiner, Rudolf: Das Geheimnis der Trinität (1922), Dornach 1980 (GA 214), 171.
- ⁴⁷ Vgl. z.B. Klaus von Stieglitz, Die Christosophie Rudolf Steiners, Witten 1955, 187f; Lothar Gassmann, Rudolf Steiner und die Anthroposophie. Erkenntnisweg in den Abgrund, Berneck 1994, 96; Klaus Bannach, Anthroposophie und Christentum (FSÖTh 82), Göttingen 1998, 66f.
- ⁴⁸ Bannach, a.a.O. 167. Zu weit geht Paul Althaus mit dem Vorwurf einer „materiellen“ Auffassung des Geistes (Evangelischer Glaube und Anthroposophie [1947], in: ders., Um die Wahrheit des Evangeliums, Stuttgart 1962, 42-61, 47 und 49). Bezeichnenderweise hat Steiner in dem von ihm für die „Christengemeinschaft“ formulierten Credo Gott-Vater als „ein allmächtiges geistig-physisches Gotteswesen“ definiert.
- ⁴⁹ Karl-Heinz Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 289.
- ⁵⁰ 1912 lehrte Steiner, dass der Christus „dazumal nicht auf der Erde ‚verkörpert‘ war, sondern nur das Fleisch desjenigen durchdrang, ausfüllte, der als der Jesus von Nazareth dastand“ (Der irdische und der kosmische Mensch, Dornach ³1964 [GA 133], 112). 1921 formulierte er: „Wir brauchen denjenigen Christus, den wir nicht als den leidenden anschauen, sondern der da schwebt oberhalb des Kreuzes und herüberschaut auf das, was wesenlos am Kreuze endet“ (Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwicklung, Dornach 1978 [GA 203], 285).
- ⁵¹ Eberhard Busch, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Göttingen 2003, 122.
- ⁵² Vgl. W. Thiede, Der auferweckte Begrabene. Von österlichem Duketismus und seiner Kritikwürdigkeit, in: *theologische beiträge* 2/2004, 96-118.
- ⁵³ R. Steiner, Die menschliche Seele in ihrem Zusammenhang mit göttlich-geistigen Individualitäten (1923), Dornach ²1983 (GA 224), 156.
- ⁵⁴ R. Steiner, Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewußtseins (1909/10), Dornach ⁴1982 (GA 116), 157f. Im Setzen auf eine „fortlaufende Christus-Offenbarung“ (vgl. „Die Sendung Michaels“ [1919], Dornach 1983, GA 194, 43) missachtet Steiner die inhaltliche Überholbarkeit der biblisch bezeugten Offenbarung.
- ⁵⁵ Wolfgang Dahlberg, New Age und Christentum, München 1992, 379.
- ⁵⁶ Silvia Wallimann, Erwache in Gott, Freiburg i. Br. ⁴1994, 31.
- ⁵⁷ Zum Begriff s. V. Drehsen/W. Sparn (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996; Thiede, Esoterik, 125ff.
- ⁵⁸ Günther Schiwy, Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum, München 1987.
- ⁵⁹ So der bezeichnende Titel der Habilitationsschrift des Religionswissenschaftlers Michael von Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München ²1987.
- ⁶⁰ Vgl. zuletzt Gottfried Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003, 64-88.
- ⁶¹ Vgl. z.B. K. O. Schmidt, Geist, 23f.
- ⁶² Vgl. Dorothea Lüdeckens, Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin/New York 2002.
- ⁶³ Vgl. Leo D. Lefebure, Weltparlament der Religionen in Chicago, in: *Dialog der Religionen* 4, 1/1994, 104-110, hier 109.
- ⁶⁴ Vgl. näherhin meinen Aufsatz „Alle reden von ‚Spiritualität‘. Überlegungen zu einem inflationären Begriff religiöser Gegenwartskultur“, in: *Materialdienst der EZW* 12/1997, 353-364. Hans-Martin Barth unterstreicht: „Dem Spiritualitätsbegriff wohnt eine synkretistische Tendenz inne, die sich ökonomisch fruchtbar, aber auch gefährlich, weil verflachend und verfälschend, auswirken kann“ (Spiritualität, Göttingen 1993, 15).
- ⁶⁵ Wallimann, Gott, 11. „Geist ist die Substanz allen Lebens, die universelle Einheit“, die „das ewig unbewußte Sein“ bleibt (11f).
- ⁶⁶ Wallimann, Gott, 12. Auch die Vielheit wird in esoterischem Sinn „kosmisch“ gedeutet, indem „die Harmonie des Universums“ (227) postuliert wird. Dass Esoterik überhaupt ihrem philosophischen Hintergrund nach neuplatonisch ausgerichtet ist, betont Edmund Runggaldier, Philosophie der Esoterik, Stuttgart u.a. 1996, 14.
- ⁶⁷ Vgl. Wallimann, a.a.O. 24f.
- ⁶⁸ Dahlberg, a.a.O. 287f.
- ⁶⁹ W. Dahlberg (Hg.), Wege in ein Neues Bewußtsein, Frankfurt a. M. 1987, 56 und 58.
- ⁷⁰ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M. 1998.
- ⁷¹ Hans Joachim Iwand, Gesetz und Evangelium, München 1964, 151.
- ⁷² Demgegenüber gilt neutestamentlich: „Die charismatischen Phänomene, die sich als Gaben des Heiligen Geistes verstehen, sind durch die Tatsache charakterisiert, daß sie nicht manipulierbar sind“ (Ernst Benz, Parapsychologie und Religion, Freiburg i. Br. 1983, 40).
- ⁷³ Vgl. Gerhard Wehr, Esoterisches Christentum, Stuttgart 1975. Entgegen esoterischen Auffassungen des christlichen Glaubens gibt es übrigens auch gut kirchliche Christentümer, die durch mystische Konzentration etwas Esoterisches im besten Sinn an sich haben können (man lese unter diesem Aspekt 1. Kor 2,1ff – und dazu Gerd Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983, bes. 341 und 345).
- ⁷⁴ Vgl. WA 2, 497, 13. Dazu näherhin K. O. Nilsson, Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie, Göttingen 1966; Th. Schneider / G. Wenz (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich, Freiburg i. Br. 2001.
- ⁷⁵ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 13-24.

Christian Ruch, Zürich

Gott steht in den Gelben Seiten

Eine Reise durch den religiösen Pluralismus der USA

Wer sich in den USA über das religiöse Angebot einer Stadt informieren möchte, greift – für das europäische Religionsverständnis eher befremdlich – zu den „Gelben Seiten“, also dem wie hierzulande nach Branchen geordneten Telefonbuch. Offenbar werden in den Vereinigten Staaten „Churches“ gleich welcher Provenienz vor allem als eine Art Dienstleistung betrachtet, was auch erklären würde, warum vielen Amerikanern die in Europa mitunter heftig geführten Debatten über Organisationen wie Scientology eher seltsam anmuten. Für die meisten US-Bürger ist Scientology eine „Church“ wie jede andere auch, warum sich also darüber ereifern? Die unüberschaubare Vielzahl von religiösen Angeboten, Kirchen und Gemeinschaften scheint jedenfalls – zumindest im öffentlichen Bewusstsein – die Problematik und Gefährlichkeit einer einzelnen stark zu relativieren.

Den ausgeprägten Pluralismus des religiösen Lebens in den USA ein wenig näher zu betrachten, war das Ziel einer Exkursion von Mitgliedern der Katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, ein Gremium der Schweizerischen Bischofskonferenz. Im Oktober 2003 bereisten sie Kalifornien und Utah, weil sich hier auf relativ engem Raum ein besonders lebendiger und facettenreicher religiöser Pluralismus etabliert hat. Besucht wurden u.a. die „Crystal Cathedral“ in Orange County, das L. Ron Hubbard-Museum und das „Celebrity Centre“ der

Scientologen in Hollywood, Esalen, eine Wiege der „New Age“-Kultur, die AMORC-Rosenkreuzer in San Jose sowie Salt Lake City als Zentrum des Mormonentums.

Positives Denken unter Glas – die „Crystal Cathedral“

Unweit von Disneyland, in Garden Grove (Orange County) südöstlich von Los Angeles, erhebt sich die „Crystal Cathedral“ des Fernsehpredigers Robert H. Schuller. Der 1980 eingeweihte Kirchenbau, der zehn Jahre später noch um einen gigantischen Glockenturm ergänzt wurde, ist fast vollständig in Glas und Stahl gehalten und wirkt zweifellos beeindruckend. Im Inneren finden nahezu 3000 Besucher sowie 1000 Instrumentalisten und Sänger Platz. Assiiert von seinem Sohn Robert A. präsentiert Schuller am Sonntagvormittag zwei Mal einen rund 45 Minuten langen, als „Hour of Power“ betitelten Gottesdienst, bestehend aus einer kurzweilig wirkenden Abfolge von Schriftlesungen, Gesängen, dem Interview eines prominenten Gastes sowie einer Predigt. Über Satellit und Kabel wird die „Hour of Power“ in zahlreiche Länder übertragen. Vater und Sohn Schuller vertreten ein relativ einfach gestricktes Christentum des positiven Denkens, und es ist daher sicher kein Zufall, dass sie sich u.a. auf Norman Vincent Peale berufen. Jedenfalls kommt das prachtvolle Ambiente eines Gottesdienstes in der

„Crystal Cathedral“ um einiges eindrucksvoller daher als die eigentliche Botschaft. Zur Vertiefung der „Hour of Power“ haben die Schullers nun so genannte „Houses of Power“ ins Leben gerufen, in denen in Haus- und Nachbarschaftskreisen auf der Basis von Schuller-Predigten auf DVD erbauliche, positive Diskussionen geführt werden sollen.

Die „Crystal Cathedral“ und das Werk der Schullers bieten alles, was man als europäischer Durchschnittschrist von einer US-Kirche erwartet: ein pausbäckig-positives Christentum, das durch eine glänzend gestaltete multimediale Show aufgepeppt wird, die Betonung familiärer Werte durch die schon etwas penetrant wirkende Harmonie zwischen Vater und Sohn Schuller, einen hemmungslos unkritischen amerikanischen Patriotismus, und das Ganze garniert durch wirklich furchtbar kitschige Bronzeplastiken auf dem Gelände der „Crystal Cathedral“, die Szenen und Figuren der Bibel darstellen.

Das Schloss der Supermensch – Scientology in Hollywood

In das so genannte „Celebrity Centre“ der Scientologen hineinzugelangen, ist, behauptet jedenfalls die Fama unter den Weltanschauungsbeauftragten, nicht ganz einfach. So soll es schon des Öfteren vorgekommen sein, dass nach Feststellung der Identität Besuchswilligen der Zutritt verweigert wurde. Es empfiehlt sich daher, mit der „L. Ron Hubbard-Life Exhibition“ zu beginnen. Diese multimedial gestaltete Ausstellung ist der Hagiographie und dem Personenkult um Scientology-Gründer L. Ron Hubbard gewidmet, wobei unverfroren auch jene biographischen Mythen (z.B. jene von der Freundschaft des jungen Ron mit Indianern oder von Hubbards ausgedehnten Reisen nach Asien) dargestellt werden, die sich längst widerlegen

ließen. Interessant ist, mit welchem Stolz auf Hubbards Karriere als Autor von Groschenromanen verwiesen wird, was einer europäisch geprägten Sekte doch wahrscheinlich eher peinlich wäre. Am Ende der Ausstellung steht man dann – mehr oder weniger ergriffen – vor einer sich automatisch herabsenkenden Wand mit Hubbards Auszeichnungen und Ehrentiteln.

Möchte man anschließend noch das nicht weit entfernte und gut zu Fuß erreichbare „Celebrity Centre“ besichtigen, so erkundige man sich beim Ausstellungspersonal nach der Adresse und einer Kontaktperson. Die amerikanische Dienstleistungsmentalität scheint selbst bei Scientologen über das Misstrauen zu siegen, so dass man, sofern man sich beim Rundgang durch die Ausstellung nicht allzu skeptisch, respektlos oder kritisch gezeigt hat, durchaus mit Hilfe rechnen kann.

Ob man dann im „Celebrity Centre“ selbst auch noch so freundlich empfangen wird, muss sich erweisen. Jedenfalls ist die dortige Crew weniger auf externe Besucher eingestellt, doch mit etwas Glück bekommt man eine Filmvorführung und eine kurze begleitete Tour durch das eher als ein kleines Schloss anmutende Gebäude geboten. Das im Scientologen-Jargon als „CC“ bezeichnete Zentrum ist so etwas wie die Kaderschmiede der zukünftigen scientologischen Elite. Der Gebäudekomplex, zu dem auch ein Hotel zählt, ist sehr geschmackvoll eingerichtet, auch wenn er mit seinen Kronleuchtern und Deckengemälden fast ein wenig überladen wirkt, jedenfalls strahlt er überhaupt nicht die kalte, nüchterne Neonlicht-Atmosphäre vieler Scientology-Niederlassungen aus. Auf den Fluren und Treppen wuseln jedoch unablässig junge Scientologen aus allen Erdteilen umher, niemand scheint sich dort in einem normalen Schritttempo bewegen zu können oder zu wollen, so dass das CC trotz der gefälligen Einrichtung

kein behagliches Ambiente aufkommen lässt. Das Zentrum gibt eine eigene Zeitschrift namens „Celebrity“ heraus, in der mehr oder weniger erfolgreiche und prominente Scientologen aus dem Showbusiness sowie natürlich L. Ron Hubbard selbst zu Wort kommen.

An der Traumküste zur Erleuchtung – Esalen

Interessanterweise war man am nächsten Stop der Reise, in Esalen, weitaus zugeknöpfter als bei Scientology. Eine Besichtigung dieser Wiege des „New Age“ scheint ohne vorherige Anmeldung beim Pressesprecher des Zentrums nicht möglich zu sein, was möglicherweise damit zusammenhängt, dass zumindest im Bereich der Thermalquellen, denen Esalen ursprünglich seine Bekanntheit verdankt, Textilfreiheit angesagt ist. Das Zentrum liegt unmittelbar am legendären Highway No. 1 entlang der „Traumküste“ am Pazifik, ungefähr auf halber Strecke zwischen Los Angeles und San Francisco, nicht allzu weit von Big Sur entfernt. Das Zentrum macht, zumindest von außen betrachtet, einen etwas verwahrlosten und heruntergekommenen Eindruck, was so gar nicht zu dem recht anspruchsvoll gestalteten Katalog und Kursprogramm passen will. Das Esalen Institute wurde 1962 gegründet, um das „menschliche Potenzial“, also die ungenutzten Ressourcen des Menschen zu aktivieren. Mit dem Abflauen der „New Age“-Euphorie hat das Institut sicher an Bedeutung eingebüßt und seine beste Zeit vielleicht schon hinter sich. Dennoch werden immer noch eine Vielzahl von Kursen und Workshops zu verschiedensten Bereichen der Gebrauchsesoterik angeboten, und selbst die „Familienaufstellung“ nach Bert Hellinger hat inzwischen ihren Weg an die Pazifikküste gefunden.

Luxor liegt in Kalifornien – die Rosenkreuzer des AMORC

Wer inmitten von Kalifornien Lust auf oder gar Heimweh nach der Alten Welt verspürt, dem sei das Ägyptische Museum des Rosenkreuzer-Ordens AMORC („Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis“) in San Jose südlich von San Francisco empfohlen. Es liegt in einem von Palmen bewachsenen Park voller ägyptischer Sphingen, Obelisken und Statuen. Im Inneren des Museums befindet sich dann eine wissenschaftlich sehr seriös gestaltete Dauerausstellung mit Exponaten, die tatsächlich aus Ägypten stammen. Der AMORC nimmt für sich in Anspruch, eine aus dem Alten Ägypten stammende Mysterien-schule zu sein, wurde tatsächlich aber erst 1915 von dem Amerikaner Harvey Spencer Lewis gegründet. Über den AMORC selbst, dessen Hauptsitz sich ebenfalls in San Jose befindet, werden die Besucher des Museums eher am Rande orientiert, es wird auch keinerlei offensive Mitgliederwerbung betrieben und im museumseigenen Book-Shop sind Werke über den AMORC eher unterrepräsentiert, es überwiegt das ägyptologische Angebot. Dieser fehlende missionarische Anspruch leitet sich von der Auffassung ab, dass der wahrhaft spirituell Suchende von sich aus auf die Gemeinschaft stoßen werde und daher nicht angeworben werden braucht. Offenbar haben kalifornische Lehrer keinerlei Berührungängste, was den AMORC betrifft, denn das Museum wird zum Zwecke des Anschauungsunterrichts in Alter Geschichte regelmäßig von Schul-klassen besucht.

Im Zion der Mormonen – Salt Lake City

Existieren in Kalifornien wie überhaupt in den USA zumeist zahlreiche religiöse Organisationen nebeneinander, wird die At-

mosphäre in Salt Lake City, der Hauptstadt des Bundesstaates Utah, ganz deutlich spürbar von der Dominanz der Mormonen geprägt, deren Hauptkirche, die „Church of Jesus Christ of the Latter-Day Saints“ (LDS), hier ihren Sitz hat. Schon ein Blick in die lokale Presse zeigt, dass die LDS das öffentliche Leben in Salt Lake City ziemlich im Griff hat, indem sie z.B. dem Betreiber eines Erotik-Etablissements in der Innenstadt das Leben schwer macht, nachdem er zuvor als Betreiber einer Bar mit alkoholischem Angebot ins Visier der Mormonen geraten war...

Die mormonischen Sehenswürdigkeiten befinden sich fast alle auf bzw. bei dem „Temple Square“, vor allem natürlich der 1893 eingeweihte, sechsstürmige Tempel, den Nicht-Mormonen allerdings nicht betreten dürfen, der für seine Akustik und gigantische Orgel berühmte „Tabernacle“, die 1882 eröffnete „Assembly Hall“ sowie ein südliches und ein nördliches Besucherzentrum. Beide wurden anlässlich der Olympischen Winterspiele 2002 erheblich erweitert und mit multimedialen Ausstellungsformen neu gestaltet. Es ist durchaus lohnend, sich einer Führung über das Tempel-Areal anzuschließen, die von den zahlreichen, immer paarweise auftretenden jungen Mormoninnen geleitet werden. Bummelt man allein über das Gelände, wird man von diesen Betreuerinnen garantiert mehrfach angesprochen, was auf die Dauer etwas lästig werden kann, zumal sich im Gespräch schnell nicht nur ein Auftrag zur Information, sondern auch zur Missionierung der Besucher bemerkbar macht.

Nördlich des „Temple Square“ befindet sich eine neu errichtete „Conference Hall“, deren Gigantismus etwas an die Ästhetik des Spätstalinismus erinnert, aber immerhin 21000 Sitzplätze bietet. Westlich des Areals liegen das noch nicht sehr lange bestehende „Museum of Church History and Art“, in dem auf sehr an-

schauliche und ansprechende Weise die Wege und Mühen der mormonischen Pioniere rekonstruiert werden. Hier befinden sich außerdem Fotos und Nachbildungen des für Nicht-Mormonen wie gesagt unzugänglichen Tempelinneren. Neben diesem Museum liegt die „Family History Library“, ein weltweit sicher einmaliges Ahnenforschungszentrum, indem unter Einsatz modernster Technik, wenn auch zu theologisch fragwürdigen Zwecken (siehe dazu ausführlicher MD 2/2004, 68ff) die genealogische Forschung der Mormonen betrieben wird. Die Benutzung der EDV und Bibliothek steht auch Nicht-Mormonen offen und ist gratis, das Personal ist freundlich, hilfsbereit und im Gegensatz zu den jungen Glaubensschwestern auf dem Tempelareal zumindest nicht hier von missionarischem Eifer beseelt, es herrscht also eine wissenschaftlich-nüchterne Arbeitsatmosphäre. Während die genealogischen Datenbanken mittlerweile auch im Internet zugänglich sind, besteht nur hier die Möglichkeit herauszufinden, ob verstorbene Verwandte oder Prominente bereits nachträglich zu Mormonen getauft wurden.

Am meisten über die Geschichte, das Selbstverständnis und die heutigen Aktivitäten der Mormonen, z.B. im caritativen Bereich, erfährt man zweifellos in den beiden „Visitors' Center“, wer also nur wenig Zeit auf dem Tempelareal verbringen kann oder möchte, ist hier am besten bedient. Besuchenswert sind des weiteren die Dachterrasse des „Church Office Building“, das einen fantastischen Ausblick auf das Salzsee-Becken und die umliegenden Berge bietet, das „Joseph Smith Memorial Building“, in dem ein einstündiger Film über die Mission Christi gezeigt wird, sowie Gebäude aus der Zeit des zweiten Mormonen-Präsidenten Brigham Young, der den Treck der Mormonen nach Utah geführt hatte. Wer sich für die Geschichte

der Mormonen aus der Außenperspektive interessiert, wird in den großen Buchhandlungen in unmittelbarer Nähe des „Temple Square“ fündig.

Fazit

Unter religionswissenschaftlichem und -soziologischem Aspekt sind die USA wohl immer eine Reise wert, jeder größere

Ort bietet eine Vielzahl an religiösen Gemeinschaften. Kalifornien und Utah zählen aber schon wegen ihrer Zentrenfunktion für viele Organisationen zu den besonders geeigneten Bundesstaaten, um sich über den religiösen Pluralismus in den USA einerseits, aber auch über die Selbstdarstellung von Gemeinschaften, die ebenso in Europa von Bedeutung sind, zu informieren.

Informationen

The Crystal Cathedral, 12141 Lewis Street, Garden Grove CA, 92840, Gottesdienste („Hour of Power“) jeweils um 9.30 und 11.00 Uhr, Tel. (714) 971-4000, <http://www.crystalcathedral.org>;

The L. Ron Hubbard Life Exhibition, 6331 Hollywood Boulevard, Hollywood CA, 90028, Öffnungszeiten täglich von 10.30 bis 22.00 Uhr, Tel. (323) 960-3511, <http://www.lronhubbard.org>;

Celebrity Centre International, 5930 Franklin Avenue, Hollywood CA, 90028, Öffnungszeiten täglich von 9.00 bis 22.00 Uhr, Tel. (323) 960-3100, <http://www.celebritycentre.org>;

The Esalen Institute, 55000 Highway 1, Big Sur CA, 93920-9546, <http://www.esalen.org>;

The Rosicrucian Egyptian Museum, Rosicrucian Park an der Ecke Park und Naglee Avenue, San Jose CA, 95191, Öffnungszeiten täglich außer montags und an Feiertagen von 10.00 bis 17.00 Uhr, an Samstagen und Sonntagen von 11.00

bis 18.00 Uhr, letzter Einlass jeweils eine halbe Stunde vor Schließung, Tel. (408) 947-3636, <http://www.rosicrucian.org>;

Die Öffnungszeiten der LDS-Einrichtungen in Salt Lake City sind unterschiedlich, im Allgemeinen aber sehr großzügig gehalten.

Das Tempelareal mit den beiden Besucherzentren und dem Tabernakel ist täglich von 9.00 bis 21.00 Uhr geöffnet. Im Tabernakel werden jeden Mittag um 12.00 Uhr (an Sonntagen um 14.00 Uhr) schon wegen der exzellenten Akustik hörenswerte Orgelrezitale angeboten.

Das „Museum of Church History and Art“ ist montags bis freitags von 9.00 bis 21.00 Uhr, samstags, sonntags sowie an Feiertagen von 10.00 bis 19.00 Uhr geöffnet.

Die „Family History Library“ ist an Montagen von 7.30 bis 17.00 Uhr, dienstags bis samstags von 7.30 bis 22.00 Uhr geöffnet, siehe dazu im Einzelnen <http://www.lds.org> und für den Bereich Ahnenforschung <http://www.familysearch.org>.

Psychiana – die Religion der armen Leute

Wirtschaftliche und soziale Krisen sind bekanntlich der Nährboden für eine Fülle der unterschiedlichsten Bewältigungsversuche, zu denen auch die Ausbildung eines religiösen Systems gehört, das sich ausdrücklich die Verbesserung irdischer Lebensumstände zum Ziel gesetzt hat. Die Zeit scheint nicht mehr fern zu sein, in der religiöse Sinnstiftung sich wieder ganz konkret mit Schulden, Arbeitslosigkeit, Krankheit und Sucht auseinander zu setzen hat. Wenn die Not groß ist, zählt bekanntlich nur der schnell sichtbare Erfolg, egal wer auch immer das Hilfsangebot macht.

Die US-amerikanische Religionsgeschichte hat mit der Psychiana-Bewegung der dreißiger und vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts eine Neureligion in ihrem Fundus, die in Europa fast völlig unbekannt ist. Selbst in den USA findet sie nur noch selten Erwähnung. Dies mag erstaunlich sein, hatte sie doch auf dem Höhepunkt ihres Erfolges fast eine Million Anhänger, oder besser gesagt Kunden. Das Kapitel „Psychiana“ ist seit 1952 abgeschlossen und wird sicherlich auch in seiner historischen Form keine Wiederbelebung erfahren. Doch der mit Psychiana verbundene Anspruch ist mehr denn je virulent. Es kommt nur darauf an, wer ihn einlöst.

Frank Bruce Robinson (1886-1948), der Versandhausprophet

Psychiana ist wie viele andere alte und neue Religionen mit der Biografie ihres Stifters unmittelbar verbunden. Frank B. Robinson wurde 1886 als Sohn eines englischen Baptistenpredigers in New York

geboren, als sich seine Eltern dort besuchsweise aufhielten. Seine Kindheit verbrachte er in Schottland. In seiner Autobiographie „A Strange Autobiography of Frank B. Robinson“ schildert er seine Kinder- und Jugendjahre als traumatisch. Leider gibt es außer dieser Autobiografie keine weiteren Quellen, die über die frühen Jahre Robinsons berichten.

Sein Vater war ein labiler und aggressiver Mann, ein Trinker und Ehebrecher. Er hasste seine beiden Kinder. Gleichzeitig versuchte er sich nach außen hin als Ehrenmann und Gottesdiener darzustellen. Seine beiden Söhne, aber auch seine Frau, verprügelte er ohne Grund und Anlass. Bis ins hohe Alter hatte er für seine Kinder nur Verachtung übrig.

Frank empfand große Liebe zu seiner Mutter. Er erinnert sich, was er ihr in frühen Kinderjahren anvertraute: „Diese Welt ist nichts sagend. Sie ist nicht die richtige Welt. Es gibt noch eine andere.“ Die Mutter bestärkte ihn in dieser Ansicht. Sie verstarb, als Frank acht Jahre alt war. Der Vater heiratete nach kurzer Zeit wieder. Das Verhältnis zwischen den Söhnen und der Stiefmutter war von Anfang an schlecht.

Die Eltern schoben beide Kinder nach Kanada ab, wo sie sich eine eigene Existenz aufbauen sollten. Frank Robinson zerbrach an der Fülle der Kränkungen und Verletzungen und verfiel zunehmend dem Alkohol.

Leider ist die Autobiografie Robinsons arm an Jahreszahlen. So lässt sich sein Leben bis zum Jahr 1928 nur cursorisch wiedergeben.

Nach seiner Ankunft in Kanada erwarb er sich ein Stipendium zum Studium an

einer kirchlichen Hochschule der Baptisten. Die Ausbildung schloss er ab, ging aber nicht in den kirchlichen Dienst.

Robinson berichtet, dass sein Alkoholis- mus ihm bis zu seinem Bekehrungserleb- nis Mitte der zwanziger Jahre jede kon- stante Berufstätigkeit verdarb. So versuchte er sich als Polizist bei der kanadischen Mounted Police, als Wanderarbeiter und auch als Mitglied der US-Army, nachdem er von Kanada in die USA übergesiedelt war. Nach seiner unehrenhaften Entlassung aus der Armee wegen Trunkenheit ab- solvierte er eine kurze Ausbildung als Drogist. In diesem Beruf war er dann bis zum Beginn seiner religiösen Karriere tätig.

Die Entlassung aus der Army markiert die Zäsur in Robinsons Leben. Er berichtet, dass er sich mit der Frage nach dem Sinn des Lebens und der Existenz eines Gottes gequält hatte. „Wie finde ich einen Gott, wenn es ihn denn gibt?“ war seine stän- dige Frage. Er berichtet von seinem ersten Offenbarungserlebnis, das ihn unerwartet auf einer Straße in San Francisco über- kam. Eine innere Stimme sagte ihm: „Wenn man Gott finden will, muss man glauben ihn gefunden zu haben.“ Dieser Satz gibt nicht vor, vernünftig zu sein, sondern ist der Ausdruck eines absoluten Gefühls, eines emotionalen Glaubens. Dieser gefühlte Glaube wird zur Grund- lage seiner neuen Religion.

Frank Robinsons Alkoholabhängigkeit en- det mit diesem Erlebnis abrupt. Kurz danach lernt er seine spätere Frau Pearl kennen. Sie heiraten 1927.

Im folgenden Jahr siedelt die Familie nach Moscow im Bundesstaat Idaho über. Hier arbeitet Robinson als Angestellter in einer Drogerie. Von nun an widmet er jede freie Minute der Schriftstellerei. Mit geliehenem Geld hatte er sich eine Schreib- maschine zugelegt und verfasste Lehr- briefe und Abhandlungen, die immer nur

Variationen des einen Themas sind: Wie finde ich zu Gott? Robinsons Theologie oder Metaphysik, wie immer man sie nen- nen will, ist durch und durch gelebter Glaube, biografische Erfahrung. Obwohl Sprache, Stil und Komposition sehr zu wünschen übrig lassen, langweilt die Lek- ture nicht. Das Geheimnis seines sich bald anbahnenden Erfolges lag in der Ge- radlinigkeit, mit der Frank Robinson, der Drogist, seine Erkenntnisse vortrug.

Noch bleiben seine Aufzeichnungen un- veröffentlicht. Eine erste Präsentation seiner Lehre findet 1928 in einem Vor- tragssaal in Moscow statt. Vor etwa ein- hundert Zuhörern verkündet er, dass es je- dem Menschen möglich sei, mit Gott ins Gespräch zu kommen. Man müsse es nur glauben, dann würde es auch schon ge- schehen. Den Kirchen bescheinigt er ein fast völliges Versagen, da sie das Erbe und den Auftrag Jesu verspielt hätten, nämlich zu heilen und Tote aufzuwecken. Er selbst habe hingegen die Erfahrung gemacht, dass Gott seine Kinder liebe und ihnen jeden redlichen Wunsch erfülle. Gesund- heit, Reichtum und Glück seien keine jenseitigen Belohnungen, sondern durch- aus noch in diesem Erdenleben erreich- bar. Und um das Maß der Provokationen voll zu machen, bezeichnete er Jesus von Nazareth als seinen besten Kumpel, der zwar ein sehr liebenswerter Mensch, je- doch nie und nimmer Gottes Sohn gewe- sen sei.

Mit dieser Antrittsvorlesung hatte sich Robinson auf Dauer die Sympathien der Bürger seines Wohnortes verscherzt. Noch bezeichnete man ihn als einen crackpot, einen Spinner. Nur ein Jahr später war das Urteil noch härter. Der Drogist galt dann in Moscow als Betrüger, der Religion als Versandhausartikel vertrieb und sich am Geld der armen Leute bereicherte. De- spektierlich wird er mail-order prophet, Versandhausprophet genannt.

Psychiana, eine do-it-yourself Spiritualität

Die ab 1928 einsetzende Erfolgsgeschichte von Robinsons Neureligion ist ein real gewordener American Dream. In seiner Schublade lagen etwa 30 Kapitel stilistisch korrekturbedürftiger Literatur zum Thema „Wie Gott uns hilft“. Eingebettet in populäre Religions- und Kirchenkritik wird ein kurzer Weg aus der Misere eines tristen Daseins beschrieben. Jeder Mensch ist demnach in der Lage, sich in Ruhe und Zuversicht an eine Macht zu wenden, die als „living God“ (lebendiger Gott) bezeichnet wird. Eine Handvoll Merksätze und Affirmationen tritt dabei an die Stelle von Bibelstunden, Yogaübungen oder Fastenmeditationen. Psychiana ist einfach und praktisch. Sie erfordert außer einigen kleinen Anweisungen des Stifters nur noch den festen Glauben und die Beharrlichkeit ihrer Anwender. Lehramt, Priesterschaft, Gemeindebildung, fast alle sozialen Komponenten einer Kirchlichkeit sind verzichtbar. Psychiana war stets eine Co-Religion. Ihretwegen wurde kein Kirchenaustritt vollzogen, wenn dieser nicht schon vorher stattgefunden hatte.

Robinsons zündende Idee bestand darin, seine Schriften als Lehrbriefe zu verkaufen. Er lieh sich erneut Geld und schaltete Anzeigen in Groschenblättern. Sie trugen die schreiende Überschrift „Ich habe mit Gott gesprochen, wirklich und wahrhaftig“. Was niemand für möglich gehalten hatte, traf ein. Die Lehrbriefe fanden von Anfang an reißenden Absatz.

Robinson verkaufte sie für 28 Dollar Gesamtpreis, hatte aber auch ein Rabatt- und Teilzahlungsangebot und nicht zuletzt eine Geld-zurück-Garantie für den Fall des Missfallens oder Nichtgelingens. Seine Kunden waren anfangs überwiegend die kleinen Leute des Mittleren Wes-

tens, eine Bevölkerungsschicht, die stark unter der in den dreißiger Jahren wütenden Wirtschaftskrise zu leiden hatte. Doch schon bald weitete sich sein Kundenkreis aus und erfasste die gesamten USA und Kanada. Es erschienen sogar eine spanische und eine niederländische Übersetzung. Gegen Ende seines Lebens hatte Robinson fast eine Million Kunden in seiner Kartei. Im Jahr 1939 beschäftigte er einhundert Mitarbeiter.

Parallel zum Schriftenversand veranstaltete er Vortragsreisen und füllte mit seinen lebensnahen und humorvollen Reden die Säle. Alle seine Angebote waren stets nur gegen Bezahlung zu erhalten, auch wenn Robinson dann den größten Teil seines Reichtums wieder in soziale Stiftungen einfließen ließ.

Immer wieder demonstrierte er die Anwendung seiner Glaubensüberzeugung. Er heilte Kranke, schaffte Geld und Arbeitsplätze herbei. Alles allein mit Gottes Hilfe. Jedenfalls berichten dies seine wohlwollenden Zeitgenossen. Seine Kritiker bezichtigten ihn weiterhin des Bauernfangs und Betrugens.

Robinson hielt seinerseits mit dem Erfolg und Reichtum nicht hinterm Berg. Er legte sich einen zweifelhaften Dokortitel zu und bezeichnete sich als Erzbischof, eine inszenierte Aufwertung seiner Person, die er zu diesem Zeitpunkt gar nicht mehr nötig gehabt hätte. Längst war er zum Gegenstand des öffentlichen Interesses geworden. „Time Magazine“ und „Newsweek“ berichteten über ihn und die Sympathie des Gouverneurs von Idaho war ihm gewiss.

Er veröffentlichte noch eine stattliche Reihe von Büchern, die aber im Wesentlichen dem kargen Gerüst seiner Lehre nichts hinzufügen.

Die Kriegsjahre schmälerten ein wenig seine Einkünfte, eine Ausweitung des Unternehmens auf Europa konnte bis auf

einen Versuch in den Niederlanden nicht stattfinden.

Frank Bruce Robinson starb 1948. Sein Sohn Alfred führte den Betrieb noch vier weitere Jahre. Im Jahr 1952 wurde das Produkt vom Markt genommen.

Gelebter Glaube, Affirmationen gegen Armut und Sucht

Frank Robinson hat uns die irdische Quelle seiner Glaubenssätze nie genannt. Aus den Inhalten seiner Lehre kann jedoch geschlossen werden, dass er Kontakt zu Schriften des New Thought und der Christian Science hatte. Aber auch kleine Anleihen bei der Theosophie sind nicht zu verkennen, wenn Robinson das theosophische Motto „Keine Religion ist höher als die Wahrheit“ in sein Lehrgut übernimmt.

Psychiana ist ein theologischer Minimalismus, die Reduktion von liberaler Theologie und New Thought-Gedankengut auf ein absolutes Minimum.

So ist Gott eine allgegenwärtige, wissende, unpersönliche Macht, die durch ihre Schöpfung hindurchwirkt, ohne in ihr aufzugehen. Psychiana scheint christlich zu sein in Hinsicht auf ihren kulturellen Hintergrund, wenn ihr auch wesentliche Merkmale eines orthodoxen Christentums fehlen. So sieht Robinson in Jesus lediglich einen vorbildlichen Menschen, dessen verfrühter Tod zwar von zeichenhafter Bedeutung war, jedoch nicht die Erlösung von einer vorgeblichen Erbschuld bedeutet.

Die Psychiana-Schriften sparen nicht an bissigen Bemerkungen über einen vermeintlichen Aberglauben der Kirchen und die Diskrepanz zwischen Verkündigung und tätiger Praxis. In einer Werbeschrift, die etwa 1932 erschienen ist, schreibt er: „Eine gottlose Kirche bedeutet eine gottlose Welt. Und beides haben wir heutz-

tage. Deshalb beschimpft mich nicht, wenn ich Tag und Nacht schreibe, um die Welt vor der Kirche und die Kirche vor sich selbst zu bewahren.“

Die Essenz der praktischen Theologie Psychianas wird in wenigen einprägsamen Affirmationen vermittelt, die fast auf jede Lebenssituation angewendet werden können. Die bekannteste lautet: „I believe in the power of the living God.“ Ich glaube an die Macht des lebendigen Gottes.

Es gibt keine Affirmation, die nicht Gott zum Mittelpunkt hätte und sich nicht zugleich an die tätige Mitarbeit der Anwender richtet. Sieht man von den psychosozialen Faktoren, die mit jeder Religion einhergehen, einmal ab, so liegt bei Psychiana das „Geheimnis“ des Erfolges in der unbedingten Ausrichtung auf einen lebendigen Gott, der in jeder konkreten Situation, und sei sie noch so banal, gegenwärtig ist. Es genügt, sich der Gegenwart Gottes zu versichern, wobei die mit einem starken Gefühl gesprochenen oder auch nur gedachten Affirmationen hilfreich sind. Gottes Gegenwart, Weisheit und Macht sind es, die letztlich alles zum Guten wenden. Und dies selbstverständlich in einem überschaubaren Zeitraum.

Robinsons Lebensweg sollte der Beweis für die Funktionsfähigkeit seines Glaubens sein. Er war der festen Überzeugung, dass er ihn von höheren Mächten erhalten hatte. So sei ihm der Name Psychiana im Traum von einem Geistwesen eingegeben worden, das ihm bedeutet hätte, es sei an der Zeit, die Menschheit aus dem Todeschlaf zu erwecken.

Robinson weist in seinen Schriften immer wieder darauf hin, dass ihn die „new psychology“, gemeint ist damit die zu seiner Zeit aktuelle Tiefenpsychologie, in großen Teilen bestätige. Nur mit dem Begriff des Unbewussten will er sich nicht abfinden, dieser müsse durch den „living God“, den

„lebendigen Gott“ ersetzt werden. Eine der schönsten und für die damalige Zeit schon futuristisch anmutende Affirmation ist: „The living God is making me whole.“ – Der lebendige Gott macht mich ganz.

Quellenlage und Kritik

Die 30 Psychiana-Lehrbriefe sind inzwischen kostenlos im Internet verfügbar. Die New Thought Gemeinschaft der Divine Science hat die ersten zehn Basislektionen auf ihre Homepage genommen: <http://www.angelfire.com/wi2/ULCds/psychianaAA.html>.

Die weiteren zwanzig Aufbaulektionen sind aufgrund einer privaten Initiative verfügbar. Unter dieser URL ist auch Robinsons Autobiografie online zu lesen: <http://www.johnblack.com/Psychiana/>.

Gedruckte Psychiana-Schriften sind nur noch antiquarisch zu erhalten und stellen eine Rarität dar. Die Universität von Idaho hat das Quellenmaterial im Rahmen ihrer landeskundlichen Sammlung archiviert. Die Materialien können über die wissenschaftliche Fernleihe der Universitätsbibliotheken angefordert werden: <http://www.lib.uidaho.edu>.

Frank Robinson war schon kurz nach Beginn seiner Lehrtätigkeit heftigster Kritik aus dem kirchlichen Lager ausgesetzt. Die polemischen und apologetischen Schriften dieser Frühzeit sind leider nicht mehr erhältlich. Die heutige kirchliche Auseinandersetzung findet nur noch im evangelikalen Bereich statt und führt Psychiana lediglich noch als abschreckendes Beispiel einer Sünde aus vergangenen Tagen auf.

Die bislang aktuellste Stellungnahme zu Psychiana stammt von Philip Jenkins, Religionssoziologe an der State University von Pennsylvania:

Philip Jenkins, *Mystics and messiahs: cults and new religions in American history*,

Oxford Univ. Press, Oxford [u.a.] 2000, 294 Seiten.

Das Kapitel, in dem sich Jenkins kritisch mit Psychiana auseinandersetzt, ist auch online auf einer religionswissenschaftlichen Seite zu lesen: http://www.cesnur.org/testi/bryn/br_jenkins.htm.

Die einfühlsamste Darstellung von Psychiana und ihrem Gründer lieferte der Religionswissenschaftler Marcus Bach mit seiner Schrift „He Talked with God“ aus dem Jahr 1950. Bach hatte Robinson 1945 kennen gelernt, als er im Rahmen eines Forschungsprojekts eine Studie über Neureligionen betrieb. Marcus Bach war von der Herzlichkeit seines Probanden so beeindruckt, dass er schon bald den wissenschaftlichen Abstand aufgab und eine innige Freundschaft zu Frank Robinson entwickelte. „He Talked with God“ hat insofern hagiografischen Charakter, bleibt jedoch weiterhin als empathische Schilderung einer bemerkenswerten Persönlichkeit lesenswert: Marcus Bach, *He talked with God*, Metropolitan Press, Portland 1950.

Psychiana hat den Tod ihres Gründers nicht überlebt. Zu sehr war das Versandgeschäft und sein Produkt an die Persönlichkeit des Frank Bruce Robinson gebunden. Ein liebenswürdiges Rauhbein, bis tief ins Herz gekränkt von einem gewissenlosen Vater, der jedes Gefühl für einen barmherzigen, freudvollen Gott aus seinen Kindern herausgeprügelt hatte. Frank Robinson ging als gebrochener Mensch ins Leben. Er trank, weil er keine Kraft zum Leben in sich spürte, weil er vergessen wollte.

Über das Ereignis seiner Umkehr gibt es nur sein eigenes Zeugnis, doch die von ihm formulierten Affirmationen sprechen für sich. Sie sind eine einzige Beschwörung von Kraft und Leben, Geschenke einer göttlichen Macht, die weder Kummer, noch Sorge, noch Schmerz kennt.

Zur Bibelauslegung der Glaubensbewegung

In der Ausgabe Juni 2004 der Zeitschrift *Come* (Nr. 7, 28-29), die in ihrer Ausrichtung „charismatisch, prophetisch, gesellschaftsorientiert“ bestimmt sein möchte, findet sich eine Auslegung zu dem paulinischen Satz: „Wenn wir im Geist leben, so lasst uns auch im Geist wandeln“ (Galater 5, 25). Der Verfasser dieses Textes ist der ehemals als Internist tätige Dr. med. Wolfhard Margies, Pastor der Gemeinde auf dem Weg, Berlin. Diese Gemeinde bezeichnet sich selbst als eine „evangelische charismatische Freikirche“. Margies schlägt vor, diesen paulinischen Satz anders zu verstehen, als dies üblicherweise der Fall ist: Nicht Gottes Geist sei in diesem Vers gemeint, sondern der menschliche Geist. „Hinter der Empfehlung von Paulus, *durch den Geist* zu leben und zu wandeln (die Übersetzung mit ‚wandeln in‘ im Sinne des Dativus locativus bei Luther ist falsch), steht ein ganz anderer, provokativer Sachverhalt.“ Margies geht davon aus, dass der glaubende und wiedergeborene Christ „als Lebensmitte über einen neuen Geist verfügt und insofern selbst Geist ist“. Die menschliche Seele und der Körper bleiben bei diesem Vorgang „zunächst in ihrer alten Verfassung“, aber sie werden als den Menschen beherrschende Kräfte abgesetzt und „dem neuen Ich des wiedergeborenen Geistes untergeordnet“. Da dieses Ich jedoch „durch und durch göttlich ist“, schafft es in uns auch „göttliche Befähigungen, Resultate und Charakterveränderungen“. Margies' Optimismus im Blick auf das neue Leben im Geist ist deshalb groß, ja grenzenlos. Er ist sich darüber im Klaren, dass eine solche Interpretation nicht nur für das Ver-

ständnis des neuen Lebens, wie es von Paulus im Galaterbrief skizziert wird, von Bedeutung ist. Sie besitzt grundlegende Relevanz für zentrale Aussagen des Neuen Testaments zum Verständnis des Menschen, des Geistes und der Gnade. Die in Galater 5, 22 erwähnte „Frucht des Geistes“ versteht Margies als „Beschreibung der Auswirkungen dieses ... mündig gewordenen Geistes in uns und nicht des Heiligen Geistes“. Das Leben im Geist „schafft ein eigenartiges hoheitliches Selbstverständnis und ein Bewusstsein unserer göttlichen (wiedergeborenen) Natur“. Das aus seiner Sicht verbreitete falsche Verständnis der neutestamentlichen Aussagen zum Geist führt Margies darauf zurück, dass „die biblische Lehre vom Menschen ... bei der Interpretation biblischer Texte viel zu wenig im Blick behalten“ wird.

Der Einfluss der Glaubensbewegung

Will man den Hintergrund der Deutung dieses Pauluswortes bei Margies verstehen, muss man sich mit der Wort- und Glaubensbewegung befassen, die für die gegenwärtige Praxis pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit eine wichtige und zugleich umstrittene Strömung darstellt. In der Glaubensbewegung (Faith Movement / Positive Confession Theology) verbindet sich der pfingstlich-charismatische Impuls mit der Kraft des positiven Denkens (Positive Thinking). Über Essek William Kenyon (1867-1948), der die Vertreter der Glaubensbewegung maßgeblich beeinflusste, kamen zahlreiche Anliegen von New Thought (Neugeist) in den Bereich pfingstlich-charismatischer Lehre

und Glaubenspraxis. Kenyon hatte seine Ausbildung im Emerson-College, Boston, erhalten, einem Zentrum dieser Richtung, die die Macht des Denkens herausstellte und Einfluss auf Neugeist-Gruppen wie „Christian Science“ und „Unity“ gewann. Wie Kenyon unterstreicht auch die Glaubensbewegung, dass der menschliche Geist das Menschsein des Menschen ausmacht. Der Geist ist die zentrale Wirklichkeit des Menschen. Die Gesamtperson, ihre Identität und Eigenart, wird demnach durch die Summe der zugelassenen und bejahten Denkinhalte bestimmt, nach dem Motto: Wie der Mensch denkt, so ist er; Bewusstsein konstituiert Sein.

Trichotomische Anthropologie

Es ist die Überzeugung der Vertreter dieser Bewegung und ganz offensichtlich auch die Überzeugung von Wolfhard Margies, dass Realität durch die Vorstellungskraft des Geistes geschaffen wird. Sein Ausgangspunkt ist eine trichotomische Anthropologie, die auch in früheren Publikationen von Margies eine wichtige Rolle spielt. Der Leib gilt als „Vorhof“, die Seele als „Heiligtum“, der Geist wird als das „Allerheiligste des Menschen“ angesehen. „Die entscheidenden Einwirkungen der Person erfolgen vom Geist, der sie weiterreicht an Seele und Leib“ (Wolfhard Margies, Heilung durch sein Wort I, Urbach 1985, 41). Im nichtglaubenden Menschen ist der Geist zwar auch da, aber nur als „erstorbener Geist“, als Leichnam und „Wohnstätte teuflischer Aktivitäten“ (a.a.O. 46ff, hier 51). Das Ereignis von Bekehrung und Wiedergeburt bewirkt eine substanzhaft verstandene Neuschöpfung, die dazu führt, dass der erneuerte Geist „wesensmäßig Geist aus Gottes Geist“ wird, sodass es in ihm „keine Möglichkeit zum Bösen“ mehr gibt (a.a.O. 42). Mit der wesensmäßigen Neuschöpfung des

menschlichen Geistes sind jedoch noch nicht Seele und Leib des Menschen vom göttlichen Sein durchdrungen. Die trichotomische Anthropologie, die Margies in verschiedenen Schriften vertritt und auf die er in diesem Artikel immer wieder Bezug nimmt, eröffnet einen stufenförmigen Heilsweg. Bekehrung, Wiedergeburt, neue Kreatur sind der erste Schritt, unabdingbar und grundlegend, aber noch nicht Beschreibung des ganzen Heilswerkes Gottes in Christus. Das Kommen des Geistes in die Seele und in den Leib wird an anderen Stellen als Pfingsterfahrung und Geistestaufe verstanden. Der Segen Gottes für die Seele bedeutet das Erfüllt-Werden mit Freude und Frieden. Die Segnung des Leibes konkretisiert sich in der Entspannung und Heilung des Körpers. Da Bekehrung immer die vollständige Inbesitznahme des menschlichen Geistes durch den Geist Gottes ist, kann nicht mehr der Geist, wohl aber Leib und Seele der Ort von Dämonisierung des Menschen sein. Die Heilung des Leibes und der Seele (innere Heilung) ist entsprechend häufig mit exorzistischen Praktiken (Befreiungsdienst) verbunden.

Grenzenloses Machtbewusstsein

„Wir werden mit ihm herrschen“: Diese in der Bibel streng futurisch gemeinte Verheißung wird von Vertretern der Glaubensbewegung ins Präsens gehoben. Die Herrschaft der Gläubigen über Krankheit und Armut sind dabei nur Beispiele unter anderen. Im Prinzip bezieht sich die Ausstattung mit geistlicher Kraft und Autorität auf alle Lebensbereiche. Die neutestamentliche Aussage, dass „alle Dinge möglich sind dem, der da glaubt“, löst man aus ihrem religiös-metaphorischen Sprachzusammenhang heraus und zieht sie ins Ultrakonkrete. Deshalb ist es keinesfalls ein verbaler Ausrutscher, wenn

Wolfgang Margies an anderer Stelle etwa schreibt, dass er sich im Urlaub angesichts schlechten und stürmischen Wetters in seinem Bett um fünf Uhr morgens aufrichtete und in heiligem Zorn dem Sturm im Namen Jesu befahl aufzuhören: „Und siehe da, innerhalb von ganz wenigen Minuten hörte er auf und blieb weg“ (Wolfgang Margies, *Glaube, der Wunder wirkt*, Berlin 21992, 106).

Das vereinnahmte Wort

In seiner Auslegung zu Galater 5, 25 zeigt sich der Gründer und Pastor der Gemeinde auf dem Weg als profilierter Vertreter der Glaubensbewegung. Er missversteht die neutestamentlichen Aussagen zum christlichen Leben und meint in ihnen das religiöse Selbstverständnis der Faith Church Movement erkennen zu können. Dem ist freilich nicht so. Die von ihm entwickelte Geist-Anthropologie entstammt der Neugeistbewegung und lässt sich aus den biblischen Texten nicht belegen, ebenso wenig die vorausgesetzte Ausstattung der Gläubigen mit Macht und „Übernatürlichkeit“. Gerade im 5. Kapitel des Galaterbriefes lässt sich lernen, dass der mit dem Geist Begabte ein Angefochtener

bleibt. Der Geist entzieht sich menschlicher Verfügbarkeit. Er ist und bleibt Gabe und wird nicht zu einem unverlierbaren menschlichen Besitz.

Die Brille, durch die Margies das Neue Testament liest, hindert ihn an einer unverstellten Wahrnehmung zentraler Aussagen. Es spielt in seiner Auslegung keine Rolle mehr, dass bei Paulus der Christ und das Pneuma nicht identisch werden und der Geist eine dem Christen gegenüberstehende fremde Macht bleibt. Mit dem Neutestamentler Wolfgang Schrage und vielen anderen Exegeten ist darauf hinzuweisen: „Der Mensch ist immer ein vom Geist ergriffener, Objekt und nicht Subjekt des Geistes, ein Getriebener, wie Paulus geradezu sagen kann (Röm. 8, 14; Gal. 5, 18).“ (Ethik des Neuen Testaments, NTD Ergänzungsreihe 4, Göttingen 1982, 168) Im Kontext der Glaubensbewegung wird die biblische Tradition in verfremdender Weise vereinnahmt. Insbesondere wird der Geschenkcharakter der christlichen Lebensführung als „Frucht des Geistes“ verneint. Damit aber wird die zentrale Rechtfertigungsperspektive vernachlässigt, die für das Verständnis christlicher Existenz bei Paulus eine fundamentale Rolle spielt.

Jan Badewien, Karlsruhe

Hilfestellung im Umgang mit Freien Gemeinden vor Ort

Immer wieder wird bei Beratungsstellen angefragt, ob dieser oder jener freien Gemeinde kirchliche Räume zur Verfügung gestellt werden können, ob Einstellungen z.B. von Erzieherinnen oder Altenpflegerinnen möglich sind (trotz der „ACK-Klausel“, wonach Einstellungen nur möglich sind, wenn die Bewerber/innen einer Mitgliedskirche der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen angehören).

Es gibt viele Möglichkeiten, sich über Absichten und Grundlagen Freier Gemeinden vor Ort ein Bild zu machen: durch einschlägige Handbücher und durch Internetrecherche. Das gelingt vor allem dann, wenn die Gemeinde einem größeren Verband angehört (Gemeinde Gottes, Forum freikirchlicher Pfingstgemeinden, Bund freier Pfingstgemeinden, Vereinigung Evangelischer Freikirchen o.ä.) – womit auch ein gewisser Standard vermutet werden kann. Wie es aber tatsächlich in der Gemeinde am Ort zugeht, wie sie strukturiert ist, erfährt man am besten durch einen Besuch und durch Gespräche. Eine Hilfe dazu sollen die folgenden Fragen sein, die zur Orientierung und zur Urteilsfindung helfen können.

Dabei gilt es grundsätzlich zu beachten, dass in diesen Gemeinden Christen leben und wirken, die sich als Teil der weltweiten Christenheit verstehen (im Unterschied zu den „Sekten“) und die auf gleichen Grundlagen stehen wie die Mitglieder jener Kirchen, die in der ACK miteinander verbunden sind.

Ratschläge zum Gespräch mit Freien Gemeinden und Missionswerken

1. Zur eigenen Vorklärung

1. Wie macht sich die freie Gemeinde im Ort bekannt?
2. Hat es eine Kontaktaufnahme durch die Gemeindeleiter gegeben (z.B. Besuch oder Einladung)?
3. Womit profiliert sich die Gemeinde – etwa mit einer negativen Darstellung der bestehenden Kirchen?
4. Gibt es schriftliche Zeugnisse/eine Website mit aussagekräftigen Beschreibungen der eigenen Ziele („Wer wir sind“, „Was wir glauben“).
5. Werden in den Schriften/im Internet Versprechungen gemacht, die Zweifel an der Seriosität wecken (z.B. im Bereich der Geistheilung)?
6. Haben die Schriften/Internetauftritte eine aggressive, evtl. militaristische Sprache (Armee des Herrn, Inbesitznahme des Landes)?
7. Gibt es Konflikte im Umfeld der Freien Gemeinde (z.B. besorgte Anfragen wegen besonderer Verpflichtungen, besonderer Lebensformen oder Ausgrenzungen)?

8. Gibt es Polemiken gegen die Großkirchen bzw. eine Profilierung der eigenen Gemeinde auf dem Hintergrund einer verzerrten Darstellung der großen Kirchen, die kirchenfeindliche Vorurteile bedient?

II. Fragen im Gespräch mit den Gemeindeleitungen

1. Welche Veranstaltungen gibt es in der Freien Gemeinde (wo liegen ihre Schwerpunkte)?
2. Gehört die Gemeinde zu einem überregionalen Verband (s.o.) – und welche Konsequenz hat das?
3. Beteiligt sich der geistliche Leiter der Gemeinde an einem regionalen Treffen von Gemeindeleitern?
4. Gibt es eine wirksame ausgewiesene (institutionelle) Kontrolle der geistlichen Leiter (z.B. durch den Verband)?
5. Wird der Ältestenkreis von der Gemeinde gewählt oder vom Leiter ernannt?
6. Gibt es eine institutionalisierte Verbindung zur Ev. Landeskirche oder einer ökumenischen Aktivität (Evangelische Allianz, Weltgebetstag der Frauen o.ä.)?
7. Gehört zur Mitgliedschaft in dieser Gemeinde eine sog. Glaubensaufe, auch wenn die Aufnahmewilligen bereits als Kinder getauft wurden? Kann die Gemeinde Menschen, die als kleine Kinder getauft wurden, als vollgültige Christen anerkennen (*Besonders wichtig, wenn ein Patenamnt angestrebt wird!*)?

8. Versteht sie alle Mitglieder der Kirchengemeinde als Christen oder antwortet sie ausweichend wie „auch in der Kirche gibt es welche, die ...“?
9. Wird die landeskirchliche Gemeinde als Missionsgebiet angesehen?
Wird auf Transferwachstum hingearbeitet (Abwerbung von Mitarbeitenden)?
10. Welche Rolle spielen die „Manifestationen des Heiligen Geistes“ in der Gemeinde? Gehört nach dortigem Verständnis zum wahren Christen eine Geisttaufe, die sich zeigt in Zungenreden (Sprachengebete), prophetisch-visionärer Rede, Heilen oder Dämonenaustreibung?
11. Wie stark wird auf das Privatleben der Mitglieder Einfluss ausgeübt mit der Autorität einer „Prophetie“ oder „Vision“?
12. Bei *Raumwünschen*: Plant die Freie Gemeinde eine Expansion oder Filiation in den Bereich der landeskirchlichen/katholischen Gemeinde? Sollen Gottesdienste parallel zu den bisherigen kirchlichen Gottesdiensten angeboten werden? Wird der Raum gewünscht für regelmäßige Zusammenkünfte oder für einzelne (Werbe-)Veranstaltungen der Freien Gemeinde – eventuell unter dem Deckmantel einer gemeinsamen Unternehmung?
13. *Eine Rückfrage an die eigenen Gremien*: Will der Ältestenkreis/Pfarrgemeinderat ein geistliches Angebot in den eigenen Räumen zulassen, das nicht von der Gemeinde selbst getragen bzw. mitgestaltet und mitverantwortet wird?

14. Bei Bewerbung für eine Anstellung im Kindergarten oder einer anderen sozialen Einrichtung der Kirchen: Kann ein Mitglied einer Freien Gemeinde die landeskirchliche Gemeinde anerkennen und darauf verzichten zu missionieren? Würde z.B. im Kindergarten loyal ein landeskirchlicher Gottesdienst mit vorbereitet? (Grundsätzlich gilt die ACK-Klausel!)

Die Antworten auf diese oder ähnliche Fragen sind nicht vorgegeben und sind auch nicht bewertet. Welche Schlüsse und welche Konsequenzen aus den Antworten für das Verhältnis zwischen bestehenden landeskirchlichen und freikirchlichen Gemeinden zu den neuen Gemeinden gezogen werden, liegt weitgehend im Ermessen der Fragenden. Das gilt natürlich nicht für jene Bereiche, in denen landeskirchliche Ordnungen betroffen sind.

Beratungsgespräche mit Gemeindegliedern vor Ort lassen sich kompetenter führen, wenn eine bessere Kenntnis voneinander vorhanden ist – und auch eventuelle Anfragen bei den landeskirchlichen Informationsstellen können gezielter behandelt werden, je klarer die Zielsetzungen einer Freien Gemeinde, eines Missionswerks oder einer Überkonfessionellen Initiative geklärt sind.

INFORMATIONEN

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Diskussion um Stasi-Kontakte. (Letzter Bericht: 5/2004, 196f, 197f) Das Internetmagazin www.glaubenskultur.de, immer eine interessante Adresse, wenn es um die Neuapostolische Kirche (NAK) geht, hat im Mai eine Diskussion um die Beziehungen der NAK in der DDR zum damaligen „Ministerium für Staatssicherheit“ (MfS) eröffnet. Bisher gibt es dazu keine genaueren Untersuchungen (vgl. MD 8/1994, 217ff). Sensationen sind kaum zu erwarten – obwohl es zahlreiche Verstrickungen und Nähen geben dürfte. Im Jahre 2000 wurde vom Stammapostel eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die sich unter Leitung von Apostel Walter Drave quasi „offiziell“ mit der Geschichte der NAK zu DDR-Zeiten beschäftigen soll. Arbeitsergebnisse sind noch nicht bekannt.

Die Herausgeber des Magazins *Glaubenskultur* drängen nun darauf, dass eine breite Diskussion in der NAK über dieses Thema begonnen wird. Man findet es zum einen unangemessen, dass sich nur ausgesuchte interne Zirkel damit beschäftigen und wünscht sich zugleich, dass nicht nur NAK-ferne Historiker das Problem aufgreifen. Für diese Bedenken gibt es gute Gründe, denn es ist nur eine Frage der Zeit, bis die ersten Dissertationen zum Thema „NAK in der DDR“ geschrieben werden. Zumal vergleichbare Stoffe inzwischen mehr oder weniger erschöpft sind: So sind inzwischen z. B. zahlreiche Arbeiten zur Geschichte der Zeugen Jehovas in der DDR erschienen. Was liegt da näher als sich der NAK zuzuwenden, die in der DDR wesentlich mehr Mitglieder als die (verbotenen) Zeugen Jehovas hatte und zudem aufgrund ihres Staatsverständnisses eine gewisse Anpassungsleistung

an die politischen Verhältnisse erwarten lässt?

Insofern erscheint das Ansinnen von *Glaubenskultur* plausibel. Für Aufsehen sorgte inzwischen ein Interview mit einem Kritiker der NAK, das von einer evangelischen Kirchenzeitung publiziert wurde. Der Interviewte behauptete, ihm lägen Dokumente aus der Behörde der Beauftragten für die Stasi-Unterlagen vor, die beweisen, dass zwei NAK-Apostel beim MfS als IM („Inoffizielle Mitarbeiter“) verpflichtet waren. Weiter heißt es, die IM hätten aus Versammlungen berichtet, Interneta weitergegeben und Gemeindeglieder denunziert.

Inzwischen haben auch die Herausgeber von *Glaubenskultur* in der BIRTHLER-Behörde einige Unterlagen zur NAK eingesehen und manches im Internet veröffentlicht. So beispielsweise ein Dokument, aus dem hervorgeht, dass 1971 ein internes Treffen von NAK-Amtsträgern in Ostberlin stattgefunden hat. Anlass war der Besuch eines Apostels aus Kanada. Man bemühte sich um Geheimhaltung, parkte die Autos am Stadtrand und blieb fast unter sich. Aber eben nur fast, denn ein Teilnehmer berichtete dem MfS unter dem Decknamen „IM Kurt Sigmund“ zahlreiche Details der Begegnung.

Ferner liegen *Glaubenskultur* einige Kurzeinschätzungen vor, die das MfS über die NAK in einigen Städten hat anfertigen lassen. Darin wird der Gemeinschaft vielfach Loyalität bescheinigt: So heißt es, man bemühe sich in der NAK, „zu den staatlichen Stellen gute Kontakte herzustellen“, die NAK-Mitglieder „kommen ihrer Wahlpflicht nach“, die NAK stelle für das MfS „keinen operativen Schwerpunkt dar“ usw. Kurz: „Wehrdienstverweigerer und feindlich eingestellte Personen sind aus dieser RG [= Religionsgemeinschaft – A.F.] nicht bekannt.“ Übrigens ist es immer wieder erstaunlich, wie sehr die Un-

terlagen des MfS den (Un-)Geist der DDR widerspiegeln. So lobt man die Gemeinschaft, weil ihre Mitglieder „ihrer Wahlpflicht“ nachkommen. Dabei gab es in der DDR gar keine Wahlpflicht – zumindest keine juristische.

Die NAK-Sprecher haben inzwischen das Vorgehen von *Glaubenskultur* kritisiert. Auf der offiziellen Homepage der Gemeinschaft (www.nak.de/news/index.html – 29.7.2004) verweist man darauf, dass man im Dezember 2000 einen Antrag auf Akteneinsicht bei der BIRTHLER-Behörde gestellt habe und dass die Aufarbeitung der eigenen Geschichte „seriös und umsichtig“ erfolgen werde, nicht aber in „aufgeregten Internetdiskussionen“. Aus Sicht der Leitung der NAK ist es falsch, „mit Teilwahrheiten oder Zwischenergebnissen zu arbeiten“, die Veröffentlichung vieler kleiner Artikel werde „einer anspruchsvollen Aufklärung nicht gerecht“.

Diesen Vorwurf mag man so recht nicht stehen lassen. Es gibt kein Deutungsmonopol, und wirklich abschließend werden sich die Dinge nie klären lassen. Deshalb erscheint es legitim, einzelne Dokumente öffentlich zu machen. Denn es verwundert schon, warum die Leitung der NAK erst zehn Jahre nach der Öffnung der Archive einen Antrag auf Akten-Einsicht gestellt hat. Eine gewisse Beschleunigung wäre schon hilfreich. Und diese hat *Glaubenskultur* nun erreicht.

Übrigens kann man den Machern von *Glaubenskultur* nicht vorwerfen, sie gingen unsensibel mit den Daten um. Über den in der Kirchenzeitung und bei IDEA veröffentlichten Fall eines ostdeutschen Bezirksapostels i. R., der pauschal als IM bezeichnet worden war, schreibt *Glaubenskultur*, die IM-Tätigkeit könne anhand „uns vorliegender Unterlagen ... nicht bestätigt werden“. Es bleibt also spannend.

Andreas Fincke

Werner Herzogs „Rad der Zeit“ – eine Filmkritik. Wohl in nur wenigen Bereichen ist die Diskrepanz zwischen gut gemeint und gut gemacht so ausgeprägt wie beim Thema „Tibet“. Zahllos sind mittlerweile die Bücher und Filme, die sich dem angeblich so geheimnisvollen Land hinter den Gipfeln des Himalaya und seiner buddhistischen Kultur annehmen, aber eben selten über eine naive Tibet-Begeisterung und/oder eine unkritische Bewunderung des Dalai Lama herauskommen.

Eines der jüngeren Symptome für diesen Befund ist „Rad der Zeit“, ein Dokumentarfilm von Werner Herzog, der Ende Oktober 2003 in die deutschen Kinos kam und mittlerweile auch als DVD erhältlich ist. Herzog widmet sich darin der Kalachakra-Initiation, die der Dalai Lama in regelmäßigen Abständen vornimmt, zuletzt in Graz und Toronto. In Graz, Bodh Gaya (Indien) und in Tibet selbst entstanden die Aufnahmen für „Rad der Zeit“, wobei die Thematisierung des heiligen Bergs Kailash in Tibet eigentlich wenig mit dem Thema Kalachakra zu tun hat und in dem Film eher wie ein Fremdkörper wirkt. Fast scheint es so, als habe Herzog die Grundbedürfnisse des tibetophilen Filmpublikums bedienen wollen, zu denen eben auch Bilder vom Kailash gehören – ebenso wie selbstverständlich ein „Exklusivinterview“ mit dem Dalai Lama, das so exklusiv wohl gar nicht war, wenn man bedenkt, wem das geistliche und weltliche Oberhaupt der Tibeter schon alles die Gnade eines Gesprächs gewährt hat.

Über Sinn und Zweck des Kalachakra erfährt man in den 80 Filmminuten erstaunlich wenig. Dafür sieht man Mönche beim Kochen, Mönche beim theologischen Disput oder Mönche beim sorgfältigen

Streuen des Sandmandalas. Es mag ja sein, dass allein schon der Anblick roter tibetischer Mönchs- und Nonnenroben hierzulande die Tibetbegeisterten in Verückung versetzt, aber mit diesen doch recht aussagearmen Bildern hat Herzog den hundert Tibetfilmen nur einen hundertersten hinzugefügt.

Ärgerlich daran ist vor allem die politische Naivität Herzogs. Er zeigt zum Beispiel einen tibetischen Mönch, der sich mittels Niederwerfungen (!!) von Ost-Tibet über die Himalaya-Pässe bis nach Bodh Gaya gequält und daher für die Strecke drei Jahre gebraucht hat – zweifellos eine Leistung, die auch westliche Extremsportler blass aussehen lässt. Herzog lässt aber bei aller Bewunderung gänzlich unerwähnt, dass dieser Mönch auch ein großes politisches Risiko eingegangen ist, weil er das Land wie viele seiner Landsleute illegal verlassen musste, da die chinesischen Besatzungsbehörden es natürlich nicht dulden, dass Tibeter eine Zeremonie des Dalai Lama besuchen. Da nützt es auch nicht viel, dass an einer Stelle des Films für wenige Minuten der Tibeter Takna Jigme Sangpo zu Wort kommt, der fast vierzig Jahre in chinesischen Gefängnissen zubringen musste und oft schwer misshandelt wurde.

Fazit: Aus der Idee, westlichen Menschen das Kalachakra-Ritual näher zu bringen, hätte man viel mehr machen können. So aber ist ein Film entstanden, der eher wie Schulfernsehen, das heißt oft ziemlich langatmig und -weilig wirkt und man sich fast wünscht, dass sich das Rad der Zeit für einmal etwas schneller dreht. Doch vielleicht liegt das ja auch nur daran, dass man in wehmütiger Erinnerung an frühere Herzog-Filme den Berserker Klaus Kinski vermisst, wie er schreiend und tobend durch die jeweilige Szenerie wütete...

Christian Ruch, Zürich

BÜCHER

Rüdiger Braun, Mohammed und die Christen im Islambild zeitgenössischer christlicher und muslimischer Apologeten, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau 2004, 211 Seiten, 9,80 €.

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts kam es im Libanon, also im Schatten des dortigen Bürgerkriegs zwischen christlichen und muslimischen Gruppierungen, zu einem intellektuellen Schlagabtausch zwischen Christentum und Islam. Rüdiger Braun, der in Erlangen, Damaskus und Tübingen Islamwissenschaften, Neuere Geschichte und Evangelische Theologie studiert hat, untersucht das dazu vorliegende Material im Blick auf dessen paradigmatische Bedeutung. Die christliche Seite, eine anonyme Gruppe von vermutlich maronitischen Priestern, startete den Angriff damit, dass sie den Offenbarungscharakter des Korans durch die historische Analyse seiner Entstehung zu bestreiten versuchte: Ein christlicher Priester namens Waraqa, der am Rande auch innerhalb islamischer Überlieferung genannt wird, sei damals zu Beginn des 7. Jahrhunderts der eigentliche Lehrer Mohammeds gewesen. Dem Koran liege ein außerkanonisches, den Ebioniten nahe stehendes Evangelium zugrunde. Dieses sei in Wahrheit die „wohlverwahrte Schrift“, auf die sich der Koran selbst berufe (Sure 85,22). Die Muslime sollten sich daher an die Weisung halten, die im Koran deutlich ausgesprochen werde: „Frag doch die Leute der früheren Mahnung, wenn ihr es nicht wißt. Wir haben sie mit den klaren Beweisen und den Büchern gesandt“ (Sure 16,42; 21,7). Auf diese Weise würden sie zur wahren „Rechtleitung“ finden!

Die muslimische Seite versuchte diese Argumentation natürlich zu entkräften und holte zum Gegenschlag aus: Die Tatsache, dass das christliche Dogma „keinerlei unmittelbare rationale Beweiskraft“ hat, sei im Christentum durch Rituale und Mysterien verschleiert worden, die zugleich zu einer Kluft zwischen Priesterschaft und gläubigem Volk geführt habe. Es gelte hinauszutreten „aus dem dogmatischen Wirrwarr“ und „den schulmäßigen Verzweigungen, welche das Christentum aus sich heraus setzte“. Angesichts dieser Situation sei es völlig klar, „welche von beiden Religionen wirklich eine Lösung für die Probleme der Menschheit bietet ... und welche von beiden hinsichtlich dieses Auftrags gescheitert ist“ (Nachweis der Zitate: 93). Dem „dogmatischen Chaos“ auf christlicher Seite stehe die „erhabene Einfachheit“ des muslimischen Monotheismus gegenüber (Nachweis der Zitate: 94). Insbesondere Paulus habe die ursprüngliche Botschaft Jesu verdorben, Kaiser Konstantin schließlich die Paganisierung des Christentums vollendet. Der christliche Glaube sei in Wahrheit „eine letzte Manifestation des antiken Heidentums“ (136). Die islamische Vernunft lasse sich problemlos mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Neuzeit verbinden, während das Christentum an einem mangelnden Vernunftgebrauch leide oder aufgrund niedriger Motive wie Traditionsverhaftetheit oder Stolz sich von seiner verfehlten Sicht nicht lösen könne. Bereits Hans-Joachim Schoeps hatte vermutet, „daß das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber sich im Islam konserviert hat und in einigen seiner treibenden Impulse bis in unsere Tage hineinreicht“ (Nachweis des Zitats: 127). In der Tat gibt es auffallende Parallelen zwischen dem so genannten Ebionismus und einigen Grundanliegen des Islam: Hier wie dort steht das Gesetz

im Mittelpunkt; Jesus wird als Prophet und nicht im Zusammenhang einer soteriologischen Sühneleistung verstanden. Die Forschung steht hier allerdings noch vor vielen offenen Fragen.

Rüdiger Braun versucht, die Strategien sowohl der Angreifer als auch der Verteidiger des Islam zu analysieren. Beide Seiten versuchen, den Offenbarungsanspruch des Gegners zu unterminieren. Während islamische Autoren die historisch kritische Exegese christlicher Theologen als Argument gegen das Christentum ins Feld führen, versuchen die christlichen Apologeten historische Gesichtspunkte, die bei der Entstehung des Islam in der Tat eine Rolle gespielt haben dürften, gegen den Islam zu verwenden. Beide Seiten stabilisieren ihr Selbstbild durch Errichtung eines entsprechenden Fremdbildes, ohne sich in das Denken und Fühlen des Gegners hineinversetzen zu wollen und zu können. Die islamische Seite versucht darüber hinwegzusehen, dass im Koran selbst immer wieder von der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Gruppierungen (Juden, Christen und anderen) die Rede ist und dass sich die Botschaft des Islam folglich im Rahmen solcher Auseinandersetzungen gebildet haben wird. Muslimische Autoren gehen auch nicht auf die Tatsache ein, dass der Stellenwert des Korans in seiner Relation zu Allah Außenstehenden keineswegs so vernünftig erscheinen muss, wie sie behaupten, ganz abgesehen von offenen Fragen zur Freiheit des Menschen, zur Bedeutung der Sünde oder der Anfechtung. Schließlich stellen auch die deutlichen Spuren biblischen Traditionsmaterials im Koran für den Islam eine Herausforderung dar. Umgekehrt müssten aber wohl die Christen ihrerseits zugeben, dass der Koran bis zu einem gewissen Grade „als eine Transformation bzw. Neuformulierung jüdisch-christlicher Überlieferung und Erfahrung

verstanden werden kann“ (184). Zur Zeit der Entstehung des Korans war es offenbar unübersehbar, dass die Christen mit ihren unterschiedlichen Auffassungen „ihre Religion spalteten und zu Parteien wurden“ (Sure 30,32; 4,171). Rüdiger Braun folgert: „Im expliziten Gegenüber zur christlichen Sprach- und Begriffsverwirrung sah sich Mohammad geradezu dazu gezwungen, seine eigene Konzeption einer ursprünglichen abrahamitischen Menschheitsreligion um so entschiedener durchzusetzen“ (192). Schließlich fällt auf, dass manche der vom Islam an das Christentum gerichteten Fragen sich auf Punkte beziehen, die auch für den Durchschnittschristen schwer nachvollziehbar sind, so etwa das Erlösungswerk Jesu Christi oder der trinitarische Glaube.

Was folgt daraus im Blick auf einen künftig zu führenden islamisch-christlichen Dialog? Es gilt, nicht von Textbeständen auszugehen, sondern sich in die Weltanschauung des Partners „einzufühlen“ und „jenseits von radikaler Abgrenzung wie theologischer Integration einen Weg zu eröffnen, das eigene Befremden über die scheinbare Verfremdung des Eigenen in der anderen Tradition auszuhalten“ (198). Die „hegemoniale Wahrnehmung des Fremden“ (199) führt nicht weiter. Fruchtbar dagegen ist es, „im Verein mit dem Gegner des eigenen Dogmas diesem selbst auf die Spur zu kommen“ (188). Im Dialog begegnen einander dann nicht mehr „Absolutheitsansprüche“, sondern „Absolutheitserfahrungen“ (201). Die Partner-Religion wird auf diese Weise zum „Bewährungsort“ des eigenen Glaubens (202).

Rüdiger Braun hat mit seinem Buch, das aufgrund der unterschiedlichen Materialien in mancher Hinsicht unübersichtlich und gelegentlich schwer lesbar geworden ist, einen wichtigen Impuls für den künftigen islamisch-christlichen Dialog beige-

steuert, von dem man sich freilich wünschen möchte, dass er auf beiden Seiten beherzigt wird.

Hans-Martin Barth, Marburg

Der Koran. *Arabisch – Deutsch, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004, 813 Seiten, 68,- €.*

Nach seiner Koranübersetzung von 1987, die sich inzwischen breiter Beliebtheit erfreut, und seinem ausführlichen zwölfbändigen Koran-Kommentar (1990-2001) ist nun auch noch diese kompakte Ausgabe Khourys erschienen, die offenbar einen Extrakt des großen Koran-Kommentars in Gestalt oft sehr ausführlicher Anmerkungen bietet. Sowohl der deutsche Übersetzungstext als auch die Register am Ende des Buchs sind der Übersetzung von 1987 entnommen. Eingeleitet wird das Werk von einer knappen Einführung in das Leben und Werk Muhammads (11-34) sowie in die Grundlagen der Koranforschung mitsamt einer Handvoll Literaturhinweise (35-55).

Jede Sure ist mit dem arabischen Original (rechts) und der deutschen Übersetzung (links) wiedergegeben; sie wird jeweils eingeleitet von einer kurzen Inhaltsübersicht und mit Hinweisen für christliche Leser des Koran auf Stellen, die biblische Traditionen aufnehmen: Ausführungen zu Jesus Christus, zur Trinität usw. Die Kommentare, gestaltet als Fußnoten zu den Versen, geben, wie Khoury schon in seinem Vorwort ankündigt, in erster Linie die Deutungslage unter den muslimischen Kommentatoren und Rechtsgelehrten wieder und nehmen ab und zu auch Hinweise aus der nichtmuslimischen islamwissenschaftlichen Forschung auf. Insofern ist diese Koran Ausgabe auch für Muslime lesbar, indem sie mit dem Text sehr

behutsam umgeht und erklärtermaßen das Anliegen dieser Quelle des islamischen Glaubens nicht gegen ihren eigenen Strich kämmen will. Der Leser wird vertraut gemacht mit dem Reichtum Islaminterner Koranauslegung, die an Differenziertheit und textanalytischer Schärfe weit über das hinausgeht, was in der öffentlichen Meinung meist als Stereotyp über den muslimischen „Koran-Fundamentalismus“ kursiert.

Damit verzichtet Khoury darauf, im engeren Sinne einen Beitrag zur hiesigen westlichen Koranforschung zu leisten, sondern gibt dem koranlesenden, aber doch interessierten Laien die Möglichkeit eines qualifizierten Überblicks über die muslimische Korandiskussion und eines tieferen Verständnisses des heiligen Buchs der Muslime an die Hand, auch wenn der hohe Preis befürchten lässt, dass dieses schöne Buch eher in Bibliotheken als in Privatwohnungen stehen wird.

Ulrich Dehn

Werner Thiede (Hg.), Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, *Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 258 Seiten, 39,90 €.*

Zum 200. Todestag von Immanuel Kant erschienen eine Reihe wichtiger Essays, Aufsätze und Bücher, die das Werk des Königsberger Philosophen und seine herausragende Bedeutung für Wissenschaft und Kultur in der Moderne würdigten. In dem von Werner Thiede herausgegebenen Sammelband wird Kants Religionsphilosophie und sein Verhältnis zur Theologie zum Thema gemacht, und zwar aus systematisch-theologischer Sicht. Es beteiligten sich verschiedene Autoren an dieser Aufgabe. Gunther Wenz eröffnet den Reigen mit einem ausführlichen Beitrag über

„Theoretische Vernunftkritik in praktischer Absicht“ (11-66), den er im Untertitel als „unparteiische Erinnerung an Kants Philosophie“ bezeichnet und dabei insbesondere die funktionale Bezogenheit der Religion auf die Moral herausarbeitet. Werner Thiede (67-112) fragt nach Kants Soteriologie und Christologie und thematisiert die Aporetik einer Rekonstruktion christlicher Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Er schlägt einen Weg zum Verständnis von Gnade und Jesus Christus vor, das sich jenseits des „von Kant halbherzig herausgearbeitete(n) Angewiesensein(s) des Menschen auf fremde Gnade“ (111) bewegt, aber auch „jenseits von Irrationalität“ (112). Volker Stümke kommt im Blick auf die Frage nach Kants Pneumatologie (113-158) zu dem Ergebnis, dass das „Fehlen einer wissenschaftlichen Analyse der Beziehung zwischen dem Geist Gottes und der Vernunft des Menschen ... das Manko der Religionsphilosophie des großen deutschen Philosophen (ist)“ (158). Martin Leiner nimmt Stellung zu Kants Rede von der Kirche (159-190) und sieht zwischen den Anliegen reformatorischer Theologie und der Ekklesiologie Kants unüberwindliche Gegensätze. Gleichzeitig rechnet er damit, dass Kants Ekklesiologie „eine ... orientierende Kraft in der Beschreibung der gegenwärtigen Situation der christlichen Kirchen“ hat, etwa in der Suche nach einem Weltethos. Hans Schwarz beschäftigt sich mit Kants Teleologie und Eschatologie (191-205). Obgleich Kant den Glauben der Vernunft unterordnet, unterstreicht er deren Grenzen und unterscheidet sich „wohltuend von den Utopisten und Revolutionären des 19. Jahrhunderts“ (204). Kant geht es beim Glauben nicht um theoretisches Wissen, sondern „eine praxis pietatis, die er mit dem Pietismus eines Spener teilt“ (205). Matthias Heesch untersucht „Kants Wirkung auf

Schleiermacher“ (207-230) und versucht herauszuarbeiten, dass Schleiermacher „als selbstständig rezipierender ... Kantianer“ zu bezeichnen ist (228). „Kant ... und sein Fortsetzer Schleiermacher haben ... den Versuch unternommen, den Kern reformatorischen Denkens ... unter den erkenntnistheoretischen Prämissen der Moderne neu zu interpretieren“ (230). Christine Axt-Piscalar untersucht den Gedanken des Reiches Gottes bei Kant und Albrecht Ritschl (231-255). Sie weist darauf hin, dass „Kants Verortung der Religionsthematik im Zusammenhang des Vollzugs von Sittlichkeit ... in der Theologie besonders durch Albrecht Ritschl und seine Schule eine beachtenswerte Wirkungsgeschichte nach sich gezogen“ hat (252). Insbesondere gegenüber Kant macht sie geltend, dass Religion zwar auf Sittlichkeit bezogen ist, aber in „dieser Funktion gerade nicht auf(geht), sondern ... als etwas Eigentümliches und Selbstständiges zu verstehen“ ist (254). Die einzelnen Beiträge in ihrer beschreibenden wie auch in ihrer kritischen Absicht stellen eine lohnende Lektüre dar und eröffnen ein anregendes und durchaus kontroverses Gespräch. Sie werfen grundlegende Fragen evangelischer Theologie auf und laden zugleich zum Lesen des großen Philosophen ein.

Reinhard Hempelmann

Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, Verlag C. H. Beck, München 2003, 230 Seiten, 19,90 €.

Der Richtungsstreit in der Religionswissenschaft wurde bisher meist eher unterschwellig oder in Aufsatzveröffentlichungen geführt. Mit diesem Band ist er in eine Buchpublikation vorgedrungen und kann

somit auf weite Verbreitung hoffen. So schillert dieses Buch stetig zwischen der erhellenden und angenehm systematisierenden Aufarbeitung wichtiger Themen der Religionswissenschaft und der immer wieder aufscheinenden mal ausführlicheren, mal mit kurzen Bemerkungen exekutierten Auseinandersetzung mit dem, was die Autoren als „Religionsphänomenologie“ wahrnehmen. Sie sind sich im Anschluss an Max Weber einig darin, „dass es die *Gegenstände* sind, die eine wissenschaftliche Disziplin formen, und nicht vorgefasste Theorien und Begriffe, die man lediglich auf neue Fragen anwenden könnte“ (8). Später heißt es zur Präzisierung: „Da religiöse Überzeugungen erst dann wissenschaftlich erkennbar werden, wenn sie geäußert und in Handlung kommuniziert werden, geht es der Religionswissenschaft nicht um den inneren ‚Glauben‘, sondern um die öffentliche Organisation von Glaubensaussagen und die kulturelle Manifestation religiöser Traditionen“ (135). Was manche Studierende von einer „Einführung“ erwarten werden, nämlich dass sie mit Schulen, Disziplinen (historische, systematische, vergleichende Religionswissenschaft), ihren wichtigen Vertretern und der Entwicklung dieser Schulen etc. vertraut gemacht würden, wird als eine phänomenologische Falle betrachtet, die die Autoren meiden wollen. Das Buch steht im Zeichen eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes mit einem handlungstheoretischen Anspruch. Insofern ist es zu weiten Teilen eher ein Beitrag zur Methodendiskussion als eine Einführung gemäß seinem Titel. Ein *raison d'être* der Religionswissenschaft, die Definition für „Religion“, bleibt allerdings in der Schwebe: In einer Welt voller Vieldeutigkeit und Ungewissheit gilt es, „Akte der Erzeugung von Gewissheit und Sinn (zu beschreiben): sowohl in intellektueller als auch in moralischer Hin-

sicht“ (14). Diese oder andere Definitionen gelte es in ein Diskursfeld einzugeben, in dem sie wirken und handeln. Hier liegt die Gefahr auf der Hand, dass die religionswissenschaftliche Besetzung eines Themas unter Legitimitätsdruck geraten kann: Im Rahmen der o.g. Definition ist die Konkurrenz aus den Bereichen der Kulturwissenschaft vielfältig.

Eine ganze Palette von Themen wird nun entfaltet und daran je exemplarisch verdeutlicht, welche Weichenstellungen sich aus je unterschiedlichen Methoden ergeben. Einer kleinen Geschichte religionswissenschaftlicher Theoriebildung, in der natürlich auch der kulturwissenschaftliche Klassiker Clifford Geertz („Religion als kulturelles System“, 1966) vorkommt, folgen Überblicke über die Diskurse zum Orientalismus (Konstruktion des „Hinduisismus“, Faszination des „Neo-Schamanismus“ etc.). Beim Thema einer öffentlichen Wahrnehmbarkeit von Religion darf das Thema der Zivilreligion („USA als Heilprojekt“, „USA als Erlöser“) und ihre unterschiedlichen Paradigmen diesseits und jenseits des Atlantik nicht fehlen. Die Konversionsforschung, meist auf dem Hintergrund der Voraussetzung, dass es eindeutige Vorher- und Nachher-Identitäten gibt, hat Grauschattierungen im Bereich des Religiösen zutage gefördert. Der eindeutigen Identitätszuweisung werden das narrative, biographische Element und die Rolle der sozialen Kontexte gegenübergestellt. Die „Utopisierung des Raumes“ wird am Beispiel des Judentums durchgespielt, das die Enträumlichung seines Zentrums, des zerstörten Jerusalemer Tempels, als die Schechina (kultische Präsenz Gottes) im Exil lebt.

Kippenberg und v. Stuckrad gehen der Frage nach, in welcher Weise „Religion“ und „Gemeinschaft“ einander zuzuordnen sind. Es gibt, so die Autoren, eine „Präsenz von religiöser Gemeinschaftlich-

keit in der Moderne“ (184), die sich unabhängig von der Zerfaserung der großen traditionellen Religionsgemeinschaften wahrnehmen lässt. Da auch Pluralismus als Merkmal der europäischen Religionsgeschichte abgehandelt wird, wird unvermeidlich in einem kurzen prägnanten Abschnitt auch der Diskussionsstand zum Begriff der Esoterik wiedergegeben, mit Rekurs auf Antoine Faivres Systematisierung (73-76). Der Band schließt mit einem Serviceteil: Universitäre Adressen zur Religionswissenschaft, den Kapiteln zugeordnete Literaturverzeichnisse und ein Register umfassen insgesamt 45 Seiten.

Das Buch hat unzweifelhafte Stärken in der Brandmarkung der Problembereiche, die durch theorielastige phänomenologische Entwürfe geschaffen wurden. Die Konstruktion ganzer Religionswelten („der“ Hinduismus, der Urbuddhismus, der Universalismus, der asiatische Monismus etc.), die Vorgabe psychoanalytischer Grundmuster (C. G. Jung / M. Eliade), Religions-systematik, die von der Ausblendung ihrer Verifizierbarkeit lebt, all dies zu benennen, wissenschaftliche Tabus zu beseitigen und die Forschung auf eine verhaltens- und kommunikationswissenschaftliche Basis hinzuführen sind wichtige Verdienste der Autoren. Dabei wurden allerdings auch einige Kinder mit dem Bade ausgeschüttet. Nicht alle Phänomenologen sind Schüler Ottos oder Eliades, und die phänomenologisch orientierte Forschung hat manche Ergebnisse gezeitigt, die auch von den Kulturwissenschaftlern vermutlich gerne (wenn auch vielleicht heimlich) zur Kenntnis genommen werden. Insgesamt ist dieses Buch Interessierten am Methodendiskurs – etwa den Teilnehmern eines entsprechenden Oberseminars – eher zu empfehlen als denen, die eine Einführung in das Material und die Auffächerung der Religionswissen-

schaft wünschen. Für letztere bietet sich die Einführung von Klaus Hock an (vgl. MD 3/2003, 118f).

Ulrich Dehn

AUTOREN

Dr. theol. Jan Badewien, geb. 1947, Pfarrer, Direktor der Ev. Akademie Baden und Landeskirchlicher Beauftragter für Weltanschauungsfragen, Karlsruhe.

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, geb. 1939, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Fachbereich Ev. Theologie der Philipps-Universität Marburg.

Robert Berghausen, geb. 1952, Mediziner und Religionswissenschaftler, Köln, derzeit Arbeit an einem Forschungsprojekt zum symbiotischen Panentheismus in der amerikanischen Metaphysik der Gegenwart.

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

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

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

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

PD Dr. theol. habil. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, lehrt Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmall.
Es gilt die Preisliste Nr. 18 vom 1. 1. 2004.

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