



Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen

*67. Jahrgang*

11/04

**Esoterik und Europäische Religionsgeschichte**

**Religiosität, Okkultismus, Satanismus –  
Ergebnisse einer aktuellen Jugendstudie  
aus Tirol**

**Die International Churches of Christ  
im Wandel?**

**Jesus-Begeisterung auf den Straßen Berlins**

**Zum Tod von Elisabeth Kübler-Ross**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



## IM BLICKPUNKT

- Kocku von Stuckrad  
**Esoterik und Europäische Religionsgeschichte** 403

## DOKUMENTATION

- Peter Schulte  
**Religiosität, Okkultismus, Satanismus**  
Ergebnisse einer aktuellen Jugendstudie aus Tirol 417

## BERICHTE

- Hanna Münstermann  
**Die International Churches of Christ**  
Wie tief greifend ist der Wandlungsprozess der Bewegung? 425

## INFORMATIONEN

- Erweckungs- und Erneuerungsbewegungen**  
Jesus-Begeisterung auf der Straße 428
- Interreligiöser Dialog**  
Bioethik im interreligiösen Dialog 430
- Personalia**  
Zum Tod von Elisabeth Kübler-Ross 431
- Universelles Leben**  
Zum neuen Magazin „Das Reich der Reichen und Schönen“ 433
- Neuheidentum**  
Trügerischer „Heidenspess“? Das „1. Berliner Heiden- und Hexenfest“  
im Spiegel interner Kritik 434

## BÜCHER

*Henri Nissen*

Ein Gott, der Wunder tut

Ein Journalist untersucht die Heilungen im Dienst von Charles Ndifon

436

*Margarethe Ruff*

Zauberpraktiken als Lebenshilfe

Magie im Alltag vom Mittelalter bis heute

438

Kocku von Stuckrad, Amsterdam

# Esoterik und Europäische Religionsgeschichte<sup>1</sup>

„Esoterik“ ist ein Begriff, der die Öffentlichkeit spaltet. Stehen auf der einen Seite die Anhänger der Esoterik, die häufig unkritisch und ohne Bewusstsein für historische Entwicklungslinien alles aufnehmen, was der esoterische Buchmarkt vorgibt, so scheinen sich auch die Gegner der Esoterik mitunter kaum für die historischen Dimensionen dieses Themas zu interessieren. Angesichts eines solchen Streites ist es dringend notwendig, sich grundsätzlich darüber zu einigen, was man eigentlich unter Esoterik verstehen möchte. Denn was, so könnte man fragen, hat Teebaumöl mit Esoterik zu tun? Oder Zen-Meditation für Manager? Oder Beckenbodengymnastik für Frauen? Oder die „Propheten der Celestine“? Oder „Ein Kurs in Wundern“? Oder indianische Visionssuche im Schwarzwald? – Alle genannten Stichworte bilden, mit wechselnden Schwerpunkten, einen festen Bestandteil im Angebot von esoterischen Fachbuchhandlungen, doch mit Esoterik haben sie im Grunde wenig zu tun. Es gibt Wissenschaftler, die sich deshalb mit der Feststellung begnügen, „Esoterik“ sei schlicht das, was auf dem „Markt der Religionen“ als Esoterik verkauft wird. Dass eine solche Antwort nicht genügt und am esoterischen Element Europäischer Religionsgeschichte vorbei geht, hoffe ich im Folgenden zeigen zu können. Für den Begriff der Esoterik gilt wie für kaum einen anderen, dass die in den Medien und der Öffentlichkeit verwendeten Attribute keineswegs denen entsprechen, die in der wissenschaftlichen Forschung

diskutiert werden. In den letzten zehn bis fünfzehn Jahren kristallisierte sich, von der breiteren Öffentlichkeit unbemerkt, eine akademische Forschungslandschaft heraus, die sich intensiv mit der Esoterik beschäftigt. Dabei ließen manche Wissenschaftler frühere Konzepte hinter sich, die das Esoterische, ganz im Sinne der Bedeutung von griechisch *esô* bzw. *esôterikos* („Inneres“), als das Verborgene, Geheime und nur den Eingeweihten Zugängliche charakterisierten<sup>2</sup>. Stattdessen versuchte man, die Esoterik als eine bestimmte Form der Welterklärung zu fassen, die sich in naturphilosophischen, religiösen und literarischen Traditionen herauskristallisierte. Weit davon entfernt, sie als etwas Exotisches, Marginales oder Obskures zu betrachten, sucht die neuere Forschung die Esoterik als ein Strukturelement der europäischen Religions- und Kulturgeschichte darzustellen, das bei der Entstehung dessen, was man gewöhnlich die „Moderne“ nennt, nicht unwesentlich beteiligt war.

### Die Esoterik in der religionswissenschaftlichen Forschung

Schon immer gab es innerhalb und außerhalb der europäischen Christentümer Traditionslinien, die sich von den etablierten religiösen Anschauungen unterschieden und nicht selten in offener Gegnerschaft zu ihnen standen. Eine Reihe von Namen wurde diesen devianten Strömungen gegeben: Man sprach von „platonisch-hermetischem Christentum“, von „Gnosis“

oder auch von „Mystik“, um jene konkurrierenden Entwürfe christlicher und nicht-christlicher Weltdeutung begrifflich zu fassen. Alle diese Zuschreibungen – außer vielleicht der ersten – entstammen einem christlich-theologischen Hintergrund und dienten in früheren Jahrhunderten dazu, das vermeintlich Häretische und Marginale aus dem akzeptierten Christentum auszugrenzen. Dadurch wurden die tatsächlich vorhandenen Spannungslinien und Zusammenhänge stark verzerrt und man gewann den Eindruck, als habe „Gnosis“ wenig mit Christentum zu tun, ebenso wenig wie die „hermetischen Disziplinen“ Astrologie<sup>3</sup>, Alchemie und Magie.

Der Begriff der „Esoterik“ hat demgegenüber eine viel kürzere Geschichte. Das Substantiv „Esoterik“ – in der französischen Form *l'ésotérisme* – ist wohl zum ersten Mal im Jahre 1828 belegt, in einer Zeit also, als sich alternative religiöse Strömungen im Zuge von Aufklärung und Religionskritik bereits aus ihrem christlichen Umfeld herausgelöst hatten<sup>4</sup>. Im Laufe des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts etablierte sich eine Sichtweise, die esoterische Traditionslinien jenseits des Christentums verortete, als eine Art Subkultur, die sich in der Renaissance herausgebildet hatte und die von der herrschenden Kirche ausgegrenzt und verfolgt wurde. Tatsächlich spielt die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Esoterik bis heute in der akademischen Auseinandersetzung eine entscheidende Rolle, tangiert sie doch Grundpositionen über den Charakter des so genannten „christlichen Abendlandes“ einerseits und über den Zusammenhang zwischen religiöser und wissenschaftlich-rationaler Welterkenntnis andererseits. Ich werde darauf gleich ausführlicher eingehen. An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass die Erforschung dessen, was wir heute Eso-

terik nennen, bis in die 1950er Jahre hinein von Wissenschaftlern betrieben wurde, die sich auf Mystik und Gnosis spezialisiert hatten und diese religiösen Traditionen als Gegenentwurf zu den Schriftreligionen Judentum, Christentum und Islam präsentierten (darunter Gershom Scholem, Henry Corbin und Mircea Eliade, auch Martin Buber und Carl Gustav Jung wären hier zu nennen). Nicht selten waren diese Forscher selbst Teil einer Gegenbewegung zur aufklärerischen „Entzauberung der Welt“.<sup>5</sup>

Einen entscheidenden Schub bekam die Esoterik-Forschung in den 1960er Jahren durch die Arbeiten von Frances A. Yates (1899-1981). Zwar hatten Wissenschaftler wie Paul Kristeller, Ernst Cassirer und Eugenio Garin schon vorher darauf hingewiesen, dass der so genannte Hermetismus der Renaissance eine vielfach unterschätzte Rolle in der Herausbildung der neuzeitlichen Wissenschaft und Kultur gespielt hatte. Die Meinung der meisten Historiker, eine Untersuchung des „Aberglaubens“ und Irrationalismus lohne sich nicht, sei deshalb unangebracht. Doch erst Frances A. Yates gelang es, mit einem Paukenschlag die Wissenschaft auf eine neue Fährte zu bringen. In ihrem Buch *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964) und in nachfolgenden Aufsätzen drehte sie den Spieß geradezu um und behauptete, die neuzeitliche Wissenschaft sei im Grunde nur durch den Hermetismus der Renaissance möglich geworden. Nicht wenigen erschien dies wie eine Offenbarung: Plötzlich wurde eine vergessene und von den Theologen unterdrückte Tradition sichtbar, die in Wahrheit ein Motor der wissenschaftlichen Revolutionen gewesen sei, nämlich die „hermetische Tradition“. Diese These entfachte eine heftige Diskussion und stieß auf erbitterten Widerstand, gerade bei Wissenschaftshistorikern. Auch wenn

es heute kaum noch jemanden gibt, der dem „Yates-Paradigma“ uneingeschränkt folgt, so können ihre Arbeiten doch als eine wichtige Initialzündung für die moderne Esoterikforschung betrachtet werden<sup>6</sup>.

In der Folgezeit gab es eine Reihe von Wissenschaftlern, die sich der Esoterikforschung widmete und sie aus der Ecke des Obskurantismus und Okkultismus herausholte. Ein wichtiger Schritt zur Etablierung dieses neuen Forschungszweiges bestand in der Einrichtung eines Lehrstuhls für die „Geschichte der christlichen Esoterik“ an der fünften Sektion der *École Pratique des Hautes Études* der Pariser Sorbonne im Jahre 1965, der bis 1979 von François Secret betreut wurde. Von 1979 bis 2002 folgte ihm Antoine Faivre nach, wobei der Lehrstuhl in „Geschichte der esoterischen und mystischen Strömungen im neuzeitlichen und zeitgenössischen Europa“ umbenannt wurde. Insbesondere die Arbeiten Antoine Faivres hatten entscheidenden Anteil an der Herausbildung einer historischen Esoterikforschung. 1999 wurde an der Universität von Amsterdam ein weiterer Lehrstuhl eingerichtet, der sich der „Geschichte der hermetischen Philosophie und verwandter Strömungen“ widmet. Ziel ist die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit esoterischen Elementen europäischer Kultur von der Antike bis zur Gegenwart.<sup>7</sup>

Inzwischen kann man mit Recht davon sprechen, dass die Esoterikforschung einen anerkannten Zweig der kulturgeschichtlich orientierten Religionswissenschaft darstellt.

### **Antoine Faivre und die Esoterik als „Denkform“**

Entscheidenden Anteil an der Profilierung der Esoterikforschung hatte Antoine Faivre. Seit den 1980er Jahren setzte er

sich intensiv mit der Religionsgeschichte der Renaissance und der Neuzeit auseinander und erarbeitete ein Verständnismodell des Esoterischen, das mehrere Traditionslinien und Disziplinen systematisch zusammenfasst. Dazu gehören einerseits die „okkulten Künste“ Astrologie, Alchemie und Magie, deren Wurzeln in der Antike zu suchen sind, die jedoch seit dem fünfzehnten Jahrhundert kulturell neu positioniert wurden; hinzu kommen das neuplatonische und hermetische Denken sowie die Kabbalah, die als antikes Geheimwissen galt und mit philosophischen Anschauungen verknüpft wurde. Die Zusammenhänge jener Traditionslinien wurden schon in der Frühen Neuzeit erkannt und mit dem lateinischen Begriff *Philosophia perennis*, „Ewige Philosophie“, belegt. Mit diesem Begriff verband sich der Anspruch, einer Wahrheit auf der Spur zu sein, die älter als alle historischen Religionen ist und die in verschiedenen Disziplinen auf je eigene Art ihren Ausdruck findet.

Faivre entwickelte aus diesen Traditionen einen systematischen Entwurf, der die Esoterik als eine *Denkform* (frz. *forme de pensée*) charakterisierte. In einer erstmals 1992 vorgestellten heuristischen Definition nannte er vier zentrale Komponenten der Esoterik, die durch zwei weitere ergänzt werden, welche zwar häufig vorkommen, jedoch nicht als „intrinsisch“, also als integral, zu bezeichnen sind.<sup>8</sup> Im Einzelnen handelt es sich um folgende Merkmale:

(1) Das *Denken in Entsprechungen* ist im Sinne Faivres als Grundkonstitutivum jeder Esoterik zu betrachten, nämlich die Annahme, die verschiedenen Ebenen oder „Klassen“ der Wirklichkeit (Pflanzen, Menschen, Planeten, Mineralien etc.) bzw. die sichtbaren und unsichtbaren Teile des Universums seien durch ein Band der Entsprechungen miteinander

verbunden. Diese Verbindung ist nicht kausal, sondern symbolisch zu verstehen, ganz im Sinne des berühmten hermetischen Satzes „wie oben, so unten“. Das Universum gleicht einem Spiegeltheater, in dem alles Hinweise auf anderes enthalten kann. Veränderungen geschehen parallel auf allen Ebenen der Wirklichkeit. (2) Die Idee der *lebenden Natur* fasst den Kosmos als komplexes, beseeltes System auf, das von einer lebendigen Energie durchflossen wird. Dieses naturphilosophische Modell wirkte auf die so genannte *Magia naturalis* der Renaissance ebenso ein wie auf pantheistische, monistische und holistische Entwürfe des Kosmos, die vom Mittelalter bis heute fester Bestandteil europäischer Religionsgeschichte waren. (3) *Imagination und Mediationen* (Vorstellungskraft und Vermittlungen) weisen darauf hin, dass das esoterische Wissen um die Entsprechungen hohe symbolische Vorstellungskraft erfordert, was gerade für die praktische magische Arbeit von Bedeutung ist. Außerdem wird das Wissen durch spirituelle Autoritäten (Götter, Engel, Meister oder Geistwesen) offenbart. Auf diese Weise ist es möglich, die „Hieroglyphen der Natur“ zu entziffern. (4) Die *Erfahrung der Transmutation* schließlich stellt eine Parallele her zwischen äußerem Handeln und innerem Erleben; in Analogie zur Alchemie geht es der Esoterik darum, den Menschen auf seinem spirituellen Weg zu läutern und eine innere Metamorphose zu ermöglichen. Diese Metamorphose kann auch in Metaphern der Erkenntnis und Vernunft gefasst werden, nämlich in der Erkenntnis des höheren oder absoluten Wissens, das den Menschen vollständig verwandelt. Folgt man dem Ansatz Faivres, so kommen neben diesen vier Grundzügen zuweilen noch zwei weitere Elemente hinzu: (5) Die Praxis der Konkordanz bemüht

sich darum, einen gemeinsamen Nenner oder „Urgrund“ verschiedener Lehren zu finden, der sich in verschiedenen historischen Epochen lediglich in einem anderen Licht zeigt. (6) *Transmission oder Initiation* durch Meister ist ein soziologisches Element der Esoterik, denn häufig wird die Lehre durch spirituelle Autoritäten weitergegeben und die Transformation des Gläubigen durch Einweihungsrituale äußerlich sichtbar gemacht.

Der Vorteil einer solchen Taxonomie besteht, wie gesagt, darin, dass unterschiedliche Traditionen – darunter Naturphilosophie, Hermetismus, Gnosis, Magie, Astrologie und Alchemie – nun systematisch in Bezug zueinander gesetzt werden können. Auch die mitunter prekäre begriffliche Bestimmbarkeit jener Traditionen wird mit dem idealtypischen Esoterikbegriff gewissermaßen entschärft. Sichtbar wird eine Denkweise, die europäische Religion und Philosophie spätestens seit der Renaissance mitgestaltet hat und damit als eine feste Komponente neuzeitlicher Geistesgeschichte zu betrachten ist. Anstatt, wie früher gerne geschehen, das Esoterische antithetisch der Aufklärung und der Wissenschaft gegenüber zu stellen, erkennt die jüngere historische Forschung zunehmend die *inneren Zusammenhänge* zwischen Esoterik, Wissenschaft und Aufklärung.<sup>9</sup>

Die letzten zehn Jahre haben gezeigt, dass man unter dieser Voraussetzung mit dem „Favre-Paradigma“ zu sehr ergiebigen Analysen kommen kann. Allerdings haben Kritiker auch auf die Schwäche dieses Ansatzes aufmerksam gemacht, die vor allem darin besteht, dass Favre seine Typologie aus einem ganz bestimmten Teil der neuzeitlichen Religionsgeschichte extrapolierte und damit andere Aspekte von vornherein ausklammerte. Das Ergebnis ist ein bewusster Reduktionismus. Konkret: Da Favre zur Generierung der Taxo-



nomie hauptsächlich auf den Hermetismus der Renaissance, auf Naturphilosophie, die christlich transformierte Kabbalah und die protestantische Theosophie zurückgegriffen hat, werden Bereiche aus der Esoterik(forschung) ausgegrenzt, die von anderen Forschern als entscheidend betrachtet werden: Zeitlich betrifft dies die Antike, das Mittelalter und vor allem die Moderne, inhaltlich die jüdische und muslimische Esoterik, für die Moderne auch den Buddhismus, der die europäische Esoterik des zwanzigsten Jahrhunderts stark beeinflusste. Wenn man zu einer allgemeinen Darstellung der (westlichen) Esoterik kommen möchte, die jene zeitlichen und inhaltlichen Aspekte zu berücksichtigen hat, muss man die Taxonomien noch einmal auf ihre Brauchbarkeit hin prüfen<sup>10</sup>. Ich beschreibe deshalb die Esoterik aus einem anderen Blickwinkel. Wie ich gleich erläutern werde, greife ich dabei auf ein Modell der Europäischen Religionsgeschichte zurück, das von der Idee des religiösen Pluralismus ausgeht, einer Idee also, die Christentum, Judentum und Islam, aber auch die vielfältigen europäischen Polytheismen, als feste Bestandteile europäischer Kultur konzipiert. In der historischen Darstellung geht es dann darum, die Kontinuitäten und Brüche, Überlagerungen und Veränderungen des „esoterischen Diskurses“ im konkreten historischen Kontext zu beschreiben.

Auch wenn der Ausgangspunkt ein ideengeschichtlicher ist, darf man also nicht bei einer solchen Konstruktion stehen bleiben, sondern muss sich gezielt die sozialgeschichtlichen Kontexte der Esoterik anschauen. Das wird auch von Historikern betont. Reinhart Koselleck etwa wies schon in seiner Dissertation 1954 darauf hin, dass es insbesondere das Arkanum, das Geheimnis, der Freimaurerlogen gewesen ist, welches den absolutistischen Staat untergrub, indem es den

aufgeklärten Bürger vor diesem Staat schützte.<sup>11</sup> Unter sozialgeschichtlichen Aspekten kommen auch die Trägerschichten esoterischer Motive in den Blick. Esoterische Milieus und Diskurse, das kann man immer wieder feststellen, verlaufen quer zu religiösen Zugehörigkeiten. Die inhaltliche Verknüpfung von Esoterik und Christentum – sei es inklusiv oder exklusiv – hilft deshalb zum Verständnis des Esoterischen in der europäischen Kulturgeschichte nicht weiter. Weil damit ein zentraler Aspekt der gegenwärtigen Fachdiskussion berührt ist, muss ich auf diese These noch etwas näher eingehen.

### Christentum und Esoterik

In einem programmatischen Aufsatz hat Monika Neugebauer-Wölk jüngst den Versuch unternommen, Esoterik und Christentum kritisch gegeneinander abzugrenzen. Unter Rückgriff auf Burkhard Gladigows Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte (auf die ich noch zurückkomme) zeigt sie auf, dass das Esoterische als eine *Alternative* zum Christentum verstanden werden sollte, eine Alternative, die sich in christliche Sinnstrukturen nicht integrieren lässt und deshalb – spätestens im Zeitalter der Kfessionalisierung – eine enorme Sprengwirkung entfaltete. Besonders die esoterische „Überschreitung der heiligen Schriften“ und der Anspruch auf „höheres Wissen“, das über das von der institutionalisierten Kirche verwaltete Wissen hinausgeht, erweise den devianten Charakter des Esoterischen. Wichtig ist auch hier, dass es sich um einen idealtypischen Entwurf handelt, mit anderen Worten: Der Vorschlag „entspricht der Absicht, eine religiöse *Konzeption* vorzustellen, also Esoterik gegen das Christentum als Paradigma abzugrenzen, nicht Esoteriker gegen Christen“.<sup>12</sup>

Dieser Zugang zur Esoterik ist ein wichtiger Fortschritt, denn er konzeptionalisiert und systematisiert die komplexe Struktur der neuzeitlichen religiösen Entwicklungen in Europa. Allerdings beschränkt sich Neugebauer-Wölk auf eine Bestimmung des Esoterischen in der Zeit zwischen etwa 1450 und 1800; um zu einem allgemeinen Konzept der Esoterik zu gelangen oder andere Perioden in den Blick nehmen zu können, wird man das Modell anpassen müssen. Doch selbst auf die Frühe Neuzeit bezogen ergeben sich Fragen: Lässt sich *das* Christentum tatsächlich mit den konfessionalisierten Kirchentümern gleichsetzen? Muss man nicht eher von einer *internen Pluralisierung* des Christentums sprechen, in der alternative Lesarten christlicher Tradition einen Autoritätsanspruch erhoben? Man darf nicht vergessen, dass sich die von Monika Neugebauer-Wölk als esoterisch gefassten Bewegungen, die das Sinnsystem des Christentums verlassen hätten, selbst als das „wahre Christentum“ bezeichneten. Muss man nicht zwischen Kirchengeschichte und Christentumsgeschichte unterscheiden, anstatt die institutionell verfassten Christentümer (die „Kirche“) als das originale Christentum zu behandeln? Auch wenn sich Neugebauer-Wölk natürlich völlig darüber im Klaren ist, dass ihre Unterscheidung zwischen „Christentum“ und „Esoterik“ lediglich idealtypischen Charakter hat und bei einem näheren Blick auf das konkrete historische Material nur selten Bestätigung findet, ist diese idealtypische Trennung insofern problematisch, als hier unbeabsichtigt Trennlinien fortgeschrieben werden, die sich einem theologischen Abgrenzungsdiskurs verdanken.<sup>13</sup> Um aus dem Dilemma der Verstrickung in theologische Selbstbeschreibungen des Christentums herauszukommen, ist eine Erweiterung der Perspektive erforderlich. Denn

für die gesamte Kulturgeschichte Europas gilt, dass wir nicht nur im historischen Längsschnitt die Traditionslinien einzelner Religionen beschreiben dürfen, sondern gleichsam querschnittartig nach intra-religiösen und interreligiösen Austauschprozessen suchen sollten – und zwar zwischen vermeintlich voneinander getrennten Religionen und geteilten Interessenlagen, nach dem also, was ich als *Diskurs* bezeichne.

### **Religiöser Pluralismus und das „esoterische Diskursfeld“**

Historiker sprechen heute gern von „Gedächtnisgeschichte“, die vom Modell der schlichten Aufeinanderfolge historischer Ereignisse abweicht und die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ beschreibt. „Gedächtnis“ steht, so Dan Diner, „für eine simultan wirkende zeitübergreifende Vielfalt von Vergangenheiten“.<sup>14</sup> Erreichte das Modell einer stringent ablaufenden historischen Entwicklung im neunzehnten Jahrhundert seine höchste Ausformung, so verdankt sich das Modell der Gedächtnisgeschichte, in der historische Ereignisse wie auf einem Palimpsest betrachtet werden – einem Schriftstück, das immer wieder überschrieben wurde, dessen ursprünglicher Inhalt jedoch noch vorhanden ist und mitunter sichtbar wird –, einem kulturwissenschaftlichen Zugriff.<sup>15</sup> Geschichtsschreibung ist nicht die Darstellung dessen, was „war“, sondern dessen, was memoriert wurde und den jeweiligen Beobachtern als wichtig erscheint; deshalb ist Geschichtsschreibung immer Konstruktion von Vergangenheiten im Lichte gegenwärtiger Interessenlagen. Hier schließt die Analyse konkreter historischer Kontexte an. Fragt man sich nämlich, *warum* zu bestimmten Zeiten bestimmte Ereignisse memoriert oder be-

stimmte historische Narrative konstruiert wurden, so ist man auf die sozialen, politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und kulturellen Umfelder verwiesen, in denen esoterische Traditionsbestände eine je eigene Bedeutung erhielten. Um die unterschiedlichen Zugänge zum historischen Material zu unterscheiden, spreche ich von Traditionen und Diskursen.

### **Traditionen und Diskurse**

Zweifellos ist es so, dass innerhalb dessen, was wir Christentum, Judentum oder Islam nennen, ein relativ geschlossener Kern von Traditionsstücken existiert, der in Form von Literaturen und Rezeptionen beschrieben werden kann. Schaut man sich aber die konkreten Ausformulierungen dieser Traditionen in ihren historischen Kontexten an, so stellt man fest, dass dieser geschlossene Kern in Wirklichkeit sehr klein ist. Viel häufiger wird man den Fall antreffen, dass ein solcher Kern im Licht gegenwärtiger Fragestellungen *benutzt* wird und dadurch nicht unwesentliche Änderungen erfährt. An dieser Stelle kommen die religiösen Diskurse ins Spiel, die gleichsam querschnittartig Fragestellungen benennen, die in jeweiligen historischen Kontexten von Angehörigen divergierender religiöser Traditionen geteilt werden. Diskurse sind nicht mit Traditionen identisch, vielmehr stellen sie *die gesellschaftliche Organisation von Tradition, von Meinungen und Wissensbeständen* dar.<sup>16</sup>

Beispielsweise ist die Frage nach der Bedeutung historischer Ereignisse und ihrer Einordnung in ein heilsgeschichtliches Konzept in diesem Sinne ein Diskurs. Während Schiiten im Mittelalter die astrologische Lehre der Großen Konjunktionen auf den Zeitpunkt der Rückkehr des Verborgenen Imam bezogen, konnten Juden dieselbe Lehre zur theologischen Ver-

arbeitung der Vertreibung aus Spanien 1492 und die Exilsituation beziehen, die schon bald in eine messianische Zeit aufgehen werde. Christen wiederum verwendeten diese Lehre, um die konfessionellen Spannungen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts apokalyptisch und eschatologisch zuzuspitzen. Diese Diskussionen sowie – und das ist wichtig – ihre sozialen und politischen Implikationen nenne ich *Diskursfelder*. Damit beziehe ich mich sowohl auf diskurstheoretische Überlegungen im Anschluss an Michel Foucault als auch auf feldtheoretische Zugriffe, wie sie Burkhard Gladigow im Anschluss an Ingo Mörrth formuliert: „Kooperation und Komplementarität, Polemik und Dialog, Abschluss und Inklusion von Systemen und Trägern der Systeme untereinander lassen sich am ehesten als ein ‚Feld‘ beschreiben“.<sup>17</sup> In diesem Fall könnte man also von einem apokalyptischen, heilsgeschichtlichen oder auch astrologischen Diskursfeld sprechen.

Diskursfelder lassen sich nicht auf bestimmte Traditionen begrenzen. Vielmehr entwickeln sie sich aus gemeinsamen Fragestellungen und zeitgenössischen Interesselagen. Mehr noch: Diskursfelder *verändern* religiöse Identitäten und führen mitunter zu erstaunlichen Allianzen und Parallelen zwischen vermeintlich getrennten religiösen Traditionen. Grenzen verlaufen häufig nicht zwischen Christentum, Judentum und Islam, sondern viel deutlicher zwischen Platonikern und Aristotelikern, zwischen Scholastik und Nominalismus oder zwischen wörtlicher Bibelinterpretation und mystisch-esoterischer Schau. Dabei finden intensive Austauschprozesse zwischen jüdischen, christlichen und muslimischen Traditionen statt, die ihren ursprünglichen religiösen Zuschnitt oft genug nicht mehr erkennen lassen.

## Die Pluralität von Identitäten

Das hat Auswirkungen auf religiöse Identitäten. Die Forschungen zur religiösen Sozialisation haben ergeben, dass im zwanzigsten Jahrhundert von einer geschlossenen religiösen Identität, die nach dem Motto verfährt „Eine Person – eine Religion“, keine Rede sein kann. Ich behaupte, dass dieser Befund kein spezifisches Phänomen der Moderne darstellt, auch wenn die Moderne von einer Ausdifferenzierung religiöser Optionen und Wahlmöglichkeiten gekennzeichnet ist. Ein Blick in frühere Jahrhunderte zeigt, dass auch damals religiöse Identitäten nicht entlang von klar definierten religiösen Traditionen gebildet wurden, sondern – freilich in geringerem Ausmaß als heute – entlang von Diskursfeldern, biografischen Narrativen und einer Spannung zwischen Eigenwahrnehmung und Fremdwahrnehmung. So wie es heute offensichtlich nur selten die christliche Identität untergräbt, wenn Christen Zen-Meditation praktizieren, so war es für christliche Identitäten der Frühen Neuzeit keineswegs problematisch, pantheistische Gedanken aufzugreifen oder esoterische Disziplinen wie die Astrologie und die Alchemie zu betreiben.<sup>18</sup> Der Pfarrer Johann Rist etwa (1607–1667) errichtete in seinem Pfarrhaus in Wedel ein komplexes Laboratorium, um dem Grund des Lebens nachzuforschen; 1664 bekennt er: „Die Lust aber/ welche ich auß diesem allem schoepfete/ kann ich schwerlich außsprechen“. Als ein Bekannter Rists ihm als Reaktion auf seine alchemistischen Operationen vorhält: „Auff die Weise sollte der [Alchemist] und seines gleichen halbe Goetter werden!“, lautet die lapidare Antwort des Pfarrers: „Waruem sollte dises nicht mueglich sein koennen“.<sup>19</sup> Die Geschichte des Esoterischen in Europa ist voll von Persönlichkeiten, an de-

nen man die Vielschichtigkeit religiöser Identitäten sichtbar machen kann. Guillaume Postel (1510-1581) zum Beispiel lässt sich nicht nur als Jesuit beschreiben, sondern auch als Kabbalist, als Islamwissenschaftler und als Prophet der Rückkehr der heiligen Jungfrau Maria.<sup>20</sup> Denker wie Guillaume Postel sind die Knotenpunkte, an denen der Austausch zwischen den Religionen zu beobachten ist. Auch wenn ihr Interesse mitunter polemischer Natur war, sorgten sie dafür, dass philosophische, theologische und esoterische Konzepte gegenseitige Resonanz fanden.

Zur Verdeutlichung seien noch zwei weitere Beispiele genannt: Die muslimische Konzeption des *wahî*, also der Offenbarung des Koran durch eine göttliche Quelle, ließ sich überaus leicht mit einem esoterischen Konzept der Mediation in Einklang bringen, bezeichnet das arabische Wort doch so etwas wie „geheimnisvolle nonverbale Kommunikation“; *wahî* ist gleichsam der Kanal, durch den aus einer absoluten Quelle die Wahrheit in den menschlichen Bereich strömt. Etwas Ähnliches versucht das kabbalistische Modell der Emanationen göttlicher Energie zu beschreiben. Mein zweites Beispiel entstammt der kabbalistischen Geschichtsdeutung. Isaak Luria hatte ein überaus elaboriertes Modell zur Erklärung des Schöpfungsprozesses geliefert, das in der heilsgeschichtlichen Wiederherstellung des uranfänglichen Zustandes gipfelt. Die theosophische Metapher des Zusammenziehens der göttlichen Urkraft und der Schöpfung der Welt durch Emanation in den uranfänglichen Raum war so kraftvoll, dass noch im neunzehnten Jahrhundert Schelling und andere deutsche Philosophen von dieser kabbalistischen Idee Gebrauch machten. Jener Prozess der Wiederherstellung, bei Luria *Tikkun* genannt, ist dagegen dasselbe Interpretationsmodell wie die von Postel

propagierte *Restitutio*, die in Zeiten äußerster religiöser Spannungen die Hoffnung auf die baldige Erlangung eines universalen Friedensreiches bereithielt.<sup>21</sup> Religiöse Identitäten entstehen durch kommunikative Prozesse. Sie werden nicht vorgefunden, sondern ausgehandelt.<sup>22</sup> Dabei spielen religiöse Alternativen eine entscheidende Rolle: Erst durch die Auseinandersetzung mit anderen Optionen – die affirmativ oder abgrenzend aufgenommen werden können – wird der Identitätsprozess angeregt. Und das gilt sowohl für Individuen wie Guillaume Postel, Pfarrer Rist oder christliche Zenshüler als auch für religiöse Gemeinschaften, die ein deviantes Gegenüber brauchen, um sich selbst zu definieren. Dabei werden geringfügige Unterschiede oftmals zu radikalen Kontrasten überhöht, wofür gerade die „Blütezeit“ der Esoterik und die konfessionelle Ausdifferenzierung des Christentums zwischen 1450 und 1750 ein gutes Beispiel ist.

### **Pluralismus und die Europäische Religionsgeschichte**

Seit der Antike – also nicht erst in der Moderne – ist der religiöse Pluralismus in Europa der Normalfall. Selbst wenn es Zeiten gab, in denen beispielsweise der Islam in Teilen Europas institutionell nicht vorhanden war, war er doch auch hier immer präsent, und zwar sowohl durch seine Schriften und theologischen Positionen als auch in Form einer Kontrastfolie für vielfältige christliche und jüdische Identitäten. Er war Teil gemeinsamer Diskursfelder. Michael Stausberg hat in einer grundlegenden Studie etwas Ähnliches für den Zoroastrismus vorgeführt, der in Europa „nur“ als Imagination vorhanden war: In seiner „Rezeptionsgeschichte“ thematisiert Stausberg „neben der Analyse der europäischen Außenperspektive auf

Zoroaster („Fremdgeschichte“) stets die Frage nach den religiösen bzw. religionsgeschichtlichen Implikationen und Explikationen dieses Rezeptionsprozesses“.<sup>23</sup> Daran erkennt man den Unterschied zwischen Pluralität und Pluralismus: Während Pluralität lediglich den Sachverhalt einer Mehrzahl von Religionen bezeichnet, steht der Begriff Pluralismus für die *Organisation der Differenz*. Die jeweils anderen religiösen Optionen sind bekannt, sie sind Gegenstand der Auseinandersetzung und dienen der Herstellung von Identitäten. Dabei wird das Gegenüber nicht nur in seiner Präsenz wahrgenommen, sondern als das Andere konstruiert. Beide Seiten bilden deshalb eine diskursive Einheit. Die Organisation von Differenz gerinnt wiederum in Konzilien, Bekenntnisschriften, Konstitutionen, sozialen Gruppenbildungen, politischen Ordnungen und in Rechtssystemen. Der religiöse Pluralismus als Organisation von Differenz ist ein Strukturelement europäischer Kulturgeschichte. Will man diese Geschichte analysieren, so muss man stets das „Andere“ mit in Rechnung stellen, das vom „Eigenen“ immerfort produziert wird. Dass sich Gelehrte in Basel, Venedig und Paris im sechzehnten Jahrhundert für die muslimischen Theologien und Schriften interessierten, lag nicht am neutralen Interesse für den Koran und lediglich daran, dass sie den Islam „widerlegen“ wollten; ihre Gegner waren stets auch die Andersgläubigen *innerhalb* der Kirche. Im Jahre 1716 schrieb der holländische Theologe und Orientalist Adrian Reland: „Wer einer Lehre einen schändlichen Namen geben will, der pflegt also bald zu sagen, es Sey eine Mohammedische Lehre“.<sup>24</sup> Am Beispiel der Esoterik wird noch ein weiteres deutlich: Jüdische und muslimische Philosophie und Esoterik wurden nicht deshalb studiert, weil man die Gegner „mit ihren eigenen Waf-

fen schlagen wollte“, sondern aus Interesse an einer alternativen Lesart des Kosmos, die auch Christen eine Menge zu sagen hatte. Erst wenn man pluralistische Reflexion als Merkmal der Religionsgeschichte ernst nimmt, erkennt man hier die argumentativen Zusammenhänge.

Zu dem Anderen gehören freilich nicht nur alternative religiöse Optionen, sondern auch die diskursiven Verflechtungen zwischen religiösen Systemen und politischen oder wissenschaftlichen Systemen. Gerade diese gegenseitige Bezogenheit der Religionen sowie ihre Auseinandersetzung mit den Wissenskulturen ist ein Kennzeichen der Europäischen Religionsgeschichte (nun mit großem „E“). Wissenschaftliche Deutungen können selber zu Produzenten von „Sinn“ werden. Dabei spielen Philosophie und Philologien eine entscheidende Rolle, wie Burkhard Gladigow in einem wichtigen Aufsatz konstatiert:

Philosophie und Philologien haben über lange Jahrhunderte Überlieferungen und Traditionen präsentiert – oder wiederbelebt –, die keine „Träger“ mehr hatten, oder die noch nie Träger (im Weberschen Sinne) hatten, die also nur im Medium von Wissenschaften transportiert wurden. Renaissance, Humanismus und Romantik haben ihre Alternativen zur abendländisch-christlichen Kultur weitgehend den Wissenschaften entnommen. Ein wiederbelebter Platonismus konnte so engste Verbindungen mit dem Christentum eingehen, – oder aber als Theorie von Magie und Irrationalismus bis ins achtzehnte Jahrhundert weiterlaufen; gnostische Schemata und Erlösungsvorstellungen können Interferenzen mit asiatischen, über Philologien importierten Religionen eingehen, ein Monismus in einem christlichen Pantheismus aufgehen, oder eine neue Religion konstituieren.

Um Missverständnisse zu vermeiden, hält

Gladigow fest, dass es „dabei – wohlgermerkt – nicht um die Vermischung der Sinnsysteme, einen Synkretismus [geht], sondern um eine ‚Semiotik‘, die die einzelnen Religionen, die Sinnkonstrukte von Teilbereichen der Gesellschaft, wie Zeichen eines Zeichensystems zusammenstellt“.<sup>25</sup> Folgt man einem solchen kulturwissenschaftlichen Erklärungsmodell, so wird man die Esoterik nicht als eine eigenständige und von Christentum, empirischer Naturwissenschaft oder Aufklärung getrennte Tradition darstellen können, sondern nur in ihrer Auseinandersetzung mit ihnen, einer Auseinandersetzung, die nicht selten auch eine gegenseitige Befruchtung war.

### **Das Esoterische als Diskurselement**

Als Konsequenz aus all dem ergibt sich, dass ich für einen Esoterikbegriff werben möchte, der nicht nur Kontinuitäten abbildet, sondern der auch die Dynamik und Prozessualität von Identitätsbildung, die *diskursiven Transfers* zwischen einzelnen Bereichen europäischer Kultur – vor allem zwischen Religion, Naturwissenschaft, Philosophie, Literatur und Kunst – ins Kalkül zieht. Da es sich hier um die Konstruktion eines analytischen Instrumentariums handelt, muss man sich eines von vornherein klar machen: „Esoterik“ als Gegenstand gibt es nicht. „Esoterik“ existiert nur in den Köpfen von Wissenschaftlern, die Gegenstände in einer Weise ordnen, die ihnen sinnvoll erscheint, um Prozesse europäischer Kulturgeschichte zu analysieren. Das betrifft übrigens nicht nur den Esoterikbegriff, sondern auch andere analytische Kategorien wie „Gnosis“ und „Mystik“. Selbst so gängige Begriffe wie „Religion“, „Christentum“ oder „Wissenschaft“ lassen sich aus dieser Richtung problematisieren. Deswegen ist es oft besser, von „Esote-

rischem“ zu sprechen anstatt von „Esoterik“, denn das Esoterische ist ein Element kultureller Prozesse, während die Rede von Esoterik suggeriert, es gebe eine zusammenhängende Lehre oder einen klar identifizierbaren Traditionsbestand. Einen solchen findet man jedoch nur bei einzelnen Motivketten. Die Darstellung von Diskursen dient deshalb gerade nicht dazu, eine ungebrochene Entwicklungsgeschichte der Esoterik in Europa zu erzählen. Ich zitiere Moritz Baßler und Hildegard Châtellier: „Niemand wird [...] aus der Entdeckung neuer diskursiver Anteile eine neue ‚große Erzählung‘ konstruieren wollen, etwa der Art, daß es ‚im Grunde der Okkultismus gewesen sei, der die Moderne ermöglicht habe‘ o.ä. – demgegenüber ist auf die Komplexität jedes einzelnen historischen Faktums als Knotenpunkt unzähliger Diskurse in je spezifischer Konstellation zu bestehen“.<sup>26</sup> Dem schließe ich mich an und fasse das Esoterische als ein *Diskurselement* der Europäischen Religionsgeschichte auf. Dieses Diskurselement lässt sich auf drei Ebenen analysieren, die ich unterscheide als „Diskurs“, „Modi“ und „Topoi“:

(1) Dreh- und Angelpunkt aller esoterischen Traditionen sind *Erkenntnisansprüche*, die auf das „eigentliche“ oder das absolute Wissen abheben. Dieses Wissen ist in der Regel verborgen, weshalb wir es stets mit der *Dialektik von Verborgenen und Offenbartem* zu tun haben, also durchaus mit „Geheimnis“, jedoch nicht in dem Sinne, dass die esoterische Wahrheit nur Eingeweihten zugänglich ist.<sup>27</sup> Was einen Diskurs esoterisch macht, ist die Rhetorik einer verborgenen Wahrheit, die auf einem bestimmten Weg enthüllt werden kann und gegen andere Deutungen von Kosmos und Geschichte – nicht selten die der institutionalisierten Mehrheit – in Stellung

gebracht wird. Es geht also eigentlich nicht um Geheimhaltung, sondern um die Enthüllung des Verborgenen.

In der diskursiven Analyse kommt auch dem Begriff der *Alterität* eine gewisse Rolle zu. „Alterität“ oder „Devianz“ sind kulturwissenschaftliche Deutungsinstrumente, die auf die Konstruktion von Differenz abheben. In dem Moment, in dem es eine Majorität gibt, entstehen deviante Minoritäten, und zwar durch die Ausgrenzung des „Anderen“ seitens der Mehrheit sowie durch die bewusste Hinwendung einer Minderheit zu alternativen Sinnkonstruktionen. Deren Ansprüche, das „eigentliche Wissen“ individuell verfügbar zu machen, hat diese Auseinandersetzung weiter verschärft.<sup>28</sup> Viele Erscheinungen der Esoterik fallen in das Raster devianter religiöser Optionen, seien es die „Häresien“ des Christentums, seien es polytheistische oder pantheistische Modelle, die sich von der monotheistischen Deutung absetzen.<sup>29</sup>

(2) Auf einer zweiten analytischen Ebene lassen sich die *Modi* beschreiben, in denen sich ein Diskurs absoluter Erkenntnis entfaltet, die Wege also, jenes Wissen verfügbar zu machen. Zu den wichtigsten Modi zählen der individuelle *Aufstieg* des Suchenden, wie in so genannten „gnostischen“ oder neuplatonischen Entwürfen, in der Kabbalah und anderswo; die *Initiation*, wie in den Geheimgesellschaften der Neuzeit; die *Kommunikation mit geistigen Wesen*, etwa im „Channeling“ des zwanzigsten Jahrhunderts, doch auch in der visionären Schau eines Emanuel Swedenborg. Solche Formen des Wissenserwerbs sind auch in wissenschaftlichen Kontexten zu finden, wie das Beispiel John Dee zeigt. Auch die *Mediation* ist als ein Modus esoterischer Diskurse aufzufassen: Die Verbindung zwischen verborgenem und offenbartem Wissen, zwischen Transzendenz und Immanenz wird

nämlich häufig bestimmten Autoritäten zugeschrieben – Hermes oder Zoroaster beispielsweise –, die als Vermittler auftreten und den Menschen ein „vollkommenes“ Wissen zur Verfügung stellen. Zwar kann jenes ewig gültige Wissen, die *Philosophia perennis*, von manchen ausgewiesenen Personen auch ohne Mediation erreicht werden – man denke an Abraham Abulafias Suche nach einem direkten, ekstatischen, Zugang zur absoluten Wahrheit oder an Hegels „Abschluss der Philosophie“ –, doch die Konstruktion einer Kette von „Eingeweihten“ und Weisen, welche den Gang des Offenbarungsgeschehens bestimmten, ist ein wiederkehrendes Motiv in der Geschichte der Esoterik von der Antike bis zur Gegenwart. Oft verbindet sich dieser Wissensanspruch mit der Betonung individueller *Erfahrung*, in denen ein Suchender durch außergewöhnliche Bewusstseinszustände Erkenntnis höherer Wahrheiten erlangt. Die Betonung individueller Erfahrung ist, nebenbei bemerkt, auch ein Grund dafür, dass esoterische Traditionslinien in protestantischen Kreisen weitaus größere Wirkung entfalteten als in katholischen.

(3) Die Auskristallisierungen esoterischer Diskurse in immer wieder neuen Konstellationen – in einem *Feld* – beschreibe ich als *Motive* oder *Topoi*. Meist sind diese Motive aus einer Konzeption des Kosmos hervorgegangen, die man *holistisch* oder *monistisch* nennen kann. Gemeint sind Entwürfe, die materielle und nicht-materielle Ebenen der Wirklichkeit als Einheit denken und sich für die Verbindungen zwischen diesen Ebenen interessieren: Das Entsprechungsdenken konstruiert dabei Zusammenhänge und Spiegelungen, beispielsweise zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Planeten und irdischen Ereignissen, zwischen Seele und Körper oder zwischen

Geist und Materie. Die Beispiele ließen sich vermehren, doch entscheidend ist der Modus der Beschreibung von Wirklichkeit. Die Konzeption einer lebenden Natur wird ebenfalls meist in einem holistischen Rahmen entwickelt, indem Welt und Kosmos als ein dynamisches Geflecht von Zusammenhängen aufgefasst werden. Derartige Traditionslinien lassen sich in naturphilosophischen, pantheistischen und animistischen Entwürfen finden, die in der europäischen Kulturgeschichte immer wieder entwickelt wurden. Zu den Motiven, die einen esoterischen Diskurs stimulieren, zählt auch die Rede von einer *Prisca theologia* oder *Philosophia perennis*. Und die Rezeption von „gnostischen“ Lehren oder von Textdokumenten wie dem Corpus Hermeticum oder den Chaldäischen Orakeln schließlich brachte ebenfalls einen wiederkehrenden Topos hervor, den es im Sinne der Bildung von alternativen Identitäten zu analysieren gilt. Dabei muss betont werden, dass ich solche Motive und Topoi – im Unterschied zu typologischen Zugriffen auf die Esoterik, wie sie vor allem Antoine Faivre propagiert – nicht als Bestimmungselemente des Esoterischen auffasse, sondern gewissermaßen als „Material“ des Diskurses.

## Schluss

Nun könnte man fragen, was denn überhaupt mit einem solchen Konzept von „Esoterik“ gewonnen ist. Ich bin der Meinung, dass es mithilfe dieses analytischen Modells möglich ist, die Komplexität europäischer Kulturgeschichte abzubilden, ohne Religion gegen Wissenschaft, Christentum gegen Paganismus oder Vernunft gegen Aberglauben ausspielen zu müssen. In Wirklichkeit sind diese Größen untrennbar aufeinander bezogen, und ihre Bezogenheit ist gerade das Spannende an der Geschichte des Esoterischen in Europa.



## Bibliografie

- Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München, Wien 1998
- Baßler, Moritz & Hildegard Châtellier (Hg.): *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 / Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Straßburg 1998
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Beirut, Stuttgart 1995
- Broek, Roelof van den & Cis van Heertum (Hg.): *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000
- Broek, Roelof van den & Wouter J. Hanegraaff (Hg.): *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Albany 1998
- Diner, Dan: *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München 2003
- Favre, Antoine: *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*, Freiburg 2001
- Favre, Antoine & Wouter J. Hanegraaff (Hg.): *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven 1998
- Gaiser, Konrad: „Platons esoterische Lehre“, in: Peter Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, München, Zürich 1988, 13-40
- Gladigow, Burkhard: „Europäische Religionsgeschichte“, in: Hans G. Kippenberg & Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 21-42
- Gruber, Bettina (Hg.): *Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*, Opladen 1997
- Hakl, Hans Thomas: *Der verborgene Geist von Eranos: Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten 2001
- Hanegraaff, Wouter J.: „Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity“, in: Aries. *Journal for the Study of Western Esotericism* 1 (2001), 5-37
- Hornung, Erik: *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*, München 1999
- Kippenberg, Hans G. & Kocku von Stuckrad: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 21973
- Mörth, Ingo: *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Stuttgart 1978
- Neugebauer-Wölk, Monika: „Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz“, in: Aries. *Journal for the Study of Western Esotericism* 3 (2003), 127-165
- Riffard, Pierre: *L'ésotérisme*, Paris 1990
- Stausberg, Michael: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 Bde., Berlin, New York 1998
- Stuckrad, Kocku von: „Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action“, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (2003a), 255-271
- Ders., *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003b
- Ders., *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004
- Trepp, Anne-Charlott & Hartmut Lehmann (Hg.): *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2001
- Urban, H.: „The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions“, in: *History of Religions* 37 (1998), 209-248
- Wasserstrom, Steven M.: *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton 1999
- Wolfson, Elliot R. (Hg.): *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, New York, London 1999
- Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, New York 2002 (1964)

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Dieser Aufsatz geht zurück auf das Einleitungskapitel meines Buches *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004, 9-23.
- <sup>2</sup> Zur antiken Verwendung des Wortes s. Gaiser 1988.
- <sup>3</sup> Zur Astrologie s. von Stuckrad 2003b.
- <sup>4</sup> Zur Geschichte des Wortes *l'ésotérisme* s. Riffard 1990, 63-137. Das Adjektiv „esoterisch“ ist freilich schon in antiker Philosophie zu finden.
- <sup>5</sup> Dies kann man besonders am einflussreichen Erano-Kreis erkennen, der seit den 1930er Jahren regelmäßig Tagungen in der Schweiz veranstaltete; s. dazu Wasserstrom 1999 und Haki 2001.
- <sup>6</sup> S. Hanegraaff 2001.
- <sup>7</sup> S. [www.amsterdamhermetica.com](http://www.amsterdamhermetica.com). An anderen Universitäten, namentlich in Großbritannien, sind ähnliche Studiengänge im Aufbau.
- <sup>8</sup> S. Faivre 2001, 24-34.
- <sup>9</sup> Es ist wichtig zu betonen, dass die von Faivre vorgelegte Definition von Esoterik als *idealtypisch* betrachtet werden sollte. Sie ist deswegen nicht essenzialistisch zu verstehen, indem man aus ihr Rückschlüsse ziehen könnte im Hinblick darauf, was Esoterik *wirklich* ist und was nicht. Vielmehr ist sie ein Instrument zur Klärung dessen, was *gemäß dieser Definition* unter Esoterik verstanden werden *soll* – ein großer methodischer Unterschied, der bisweilen in der Diskussion übersehen wird. Idealtypisch bedeutet außerdem, dass die beschriebenen Charakteristika im konkreten religionsgeschichtlichen Material keineswegs immer in gleicher Weise oder in „Reinform“ vorhanden sein müssen; tatsächlich ist dies sogar sehr selten der Fall (allerdings besteht Faivre darauf, dass nur das „Esoterik“ ist, was *alle* Komponenten aufweist, eine Forderung, die wissenschaftlich höchst umstritten ist). Die Definition Faivres ist nicht mehr und nicht weniger als ein wissenschaftliches Konstrukt zur Sichtbarmachung von Zusammenhängen und Traditionslinien, die über einen langen Zeitraum hindurch europäische Kulturgeschichte mitprägten.
- <sup>10</sup> Es ist in der Forschung keineswegs Konsens, dass ein solcher Zugang zur Esoterik überhaupt erstrebenswert ist.
- <sup>11</sup> Koselleck 1973.
- <sup>12</sup> Neugebauer-Wölk 2003, 143.
- <sup>13</sup> Auch Idealtypen sind methodisch nicht „unschuldig“ und neutral, vielmehr müssen ihre Voraussetzungen kritisch reflektiert werden. Vgl. auch die Kritik an Neugebauer-Wölk bei Lehmann 2001, 235 und 237.
- <sup>14</sup> Diner 2003, 7.
- <sup>15</sup> Jan Assmann und Erik Hornung haben am Beispiel Ägyptens gezeigt, dass gerade für die Esoterikgeschichte der „Entzifferung von Gedächtnis Spuren“ eine große Bedeutung zukommt; s. Assmann 1998 und Hornung 1999.
- <sup>16</sup> Zu meiner Charakterisierung einer „diskursiven Religionswissenschaft“ s. von Stuckrad 2003a.
- <sup>17</sup> Gladigow 1995, 28, unter Verweis auf Mörth 1975.
- <sup>18</sup> Die Probleme entstanden erst in Auseinandersetzung mit Institutionen, also – im Foucaultschen Sinne – mit Instrumenten der Diskurskontrolle.
- <sup>19</sup> S. Trepp 2001, 103f.
- <sup>20</sup> S. von Stuckrad 2004, 136-143.
- <sup>21</sup> S. zur Kabbalah und ihrer Rezeption in christlicher Religion und Philosophie von Stuckrad 2004, 53-71; 113-131.
- <sup>22</sup> S. dazu Kippenberg & von Stuckrad 2003, 136-146.
- <sup>23</sup> Stausberg 1998, 22.
- <sup>24</sup> Hartmut Bobzin zieht deshalb zu Recht die Konsequenz: „Die Motive für das Studium des Islams und insbesondere das des Korans als eines ‚kisten aller kätzerien‘ [...] können nur vor dem Hintergrund der theologischen Auseinandersetzungen im Zusammenhang der Reformation in ihrer ganzen Tragweite verstanden werden“ (Bobzin 1995, VIII).
- <sup>25</sup> Gladigow 1995, 29 bzw. 37.
- <sup>26</sup> „Einleitung“ zu Baßler & Châtellier 1998, 25; s. auch Bettina Grubers „Einleitung“ zu Gruber 1997.
- <sup>27</sup> S. dazu auch Wolfson 1999, besonders die Einleitung des Herausgebers.
- <sup>28</sup> Vgl. Urban 1998.
- <sup>29</sup> Dies darf man allerdings nicht zu statisch sehen. Beispielsweise lassen sich die frühen Christentümer aus einer solchen Richtung selber als deviante Erscheinungen interpretieren, da sie sich mit einem Konzept individueller Erlösung von der römischen Mehrheitsreligion bewusst abgrenzten. Zunächst als illegitim, weil nicht-öffentliche Religion von Rom ausgegrenzt, übernahm die christliche Staatsreligion später eben diese Modelle der öffentlichen – und damit legitimen – Religion des römischen Rechts und grenzte ihrerseits alternative Konzepte als illegitim aus. Was Michel Foucault „Diskurskontrolle“ nennt, zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der europäischen Christentümer.

Peter Schulte, Innsbruck

## Religiosität, Okkultismus, Satanismus

### Ergebnisse einer aktuellen Jugendstudie aus Tirol

Jeder zweite Jugendliche hat keinen Bezug mehr zu seinem eigenen Religionsbekenntnis, mehr als 60 % aller Jugendlichen halten Gespräche über religiöse Themen für unwichtig. Vielmehr gilt die Aufmerksamkeit Jugendlicher okkulten Phänomenen wie Telepathie, Telekinese und Wunderheilungen und deren medialer Verarbeitung in Mysteryserien und Fantasyfilmen. Freunde und Eltern sind ihnen dennoch nach wie vor am allerwichtigsten. Zu diesen Ergebnissen kommt eine aktuelle Studie aus Österreich, die im Folgenden näher vorgestellt werden soll.

Wie wichtig ist Jugendlichen ihr Religionsbekenntnis eigentlich noch? Für wie gefährlich schätzen sie den Satanismus ein? An welche okkulten Phänomene glauben sie? Was fasziniert Jugendliche an Mysteryserien und Fantasyfilmen? Diesen und weiteren Fragen gingen die Sektenberatungsstelle des Landes Tirol „kult & co“ gemeinsam mit dem Jugendinformationsservice Tirol nach. Im Rahmen einer empirischen Erhebung wurden 700 Jugendliche (352 Jungen und 348 Mädchen) im Alter zwischen 14 und 29 Jahren zu den Themen Religiosität, Satanismus und Okkultismus befragt.<sup>1</sup>

#### 1. Ausgangslage

Ausgangslage der vorliegenden Studie bildete eine im Jahr 2002 durchgeführte Erhebung bei staatlichen, kirchlichen und privaten Sektenberatungsstellen in Öster-

reich. In dieser Erhebung wurde unter anderem das quantitative Ausmaß an Anfragen hinsichtlich des Themas Satanismus eruiert.

Deutlich wurde, dass die meisten Anliegen dieser Art an staatliche Fachstellen herangetragen wurden. Darüber hinaus betrug der Anteil an Jugendlichen, welche die Serviceleistungen von Religions- und Weltanschauungsreferaten in Anspruch nahmen – bezogen auf alle Anfragen –, zwischen 3 und 13 %, im Durchschnitt 8.9 %. Bei diesen Jugendlichen war das Verhältnis zwischen Informationsanfragen (72 %) und Anfragen, welche einen psychosozialen Problemcharakter erkennen ließen (28 %), bemerkenswert.<sup>2</sup>

Eine wichtige Voraussetzung für die Öffentlichkeitsarbeit von Religions- und Weltanschauungsreferaten ist Authentizität und Transparenz. Der öffentliche – oftmals an Sensationseffekten orientierte – Diskurs über Fragen der Relevanz okkultistischer und satanistischer Phänomene für Jugendliche führt zu Verunsicherungen in der Bevölkerung. So wird Jugendlichen nach wie vor ein großes Interesse an okkulten Praktiken unterstellt, obwohl aus meiner Sicht Erwachsene weit häufiger über derartige Erfahrungen berichten. Aus der alltäglichen Arbeit gewonnene Erfahrungswerte und Erkenntnisse der Religions- und Weltanschauungsreferate werden von den meinungsbildenden Medien selten berücksichtigt. Diese beanspruchen auch einen Teil von Wahrheit und Objektivität

für sich und erzeugen durch die Art und Weise ihrer Berichterstattung Wirklichkeitsinterpretationen von okkultistischen und satanistischen Phänomenen, die einer genaueren Prüfung in vielen Fällen nicht standhalten. Religions- und Weltanschauungsreferate sind deshalb aufgefordert, medialen Wirklichkeitskonstruktionen mit Fachwissen und Expertise entgegenzuwirken.

Eine Informationspolitik, welche in einfachen Worten versucht, komplexe Zusammenhänge zwischen Jugendlichen und Okkultismusneigung aufzuzeigen, ist abzulehnen. Viel wichtiger und sachdienlicher wären zusätzliche Beiträge aus Soziologie, Psychologie und Sozialpsychologie, die okkultistische und satanistische Trends und deren Verbreitung analysieren. In diesem Zusammenhang sollten sich auch Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen von Religions- und Weltanschauungsreferaten einer profunden Reflexion ihrer Tätigkeit wie etwa im Rahmen von Supervision sowie Selbstreflexion unterziehen, um sowohl ein hohes Maß an Professionalität anzustreben als auch für die eigene Psychohygiene zu sorgen.<sup>3</sup>

Verantwortungsbewusste Informations- und Beratungsarbeit in Hinblick auf satanistische und okkultistische Praktiken setzt, neben regionalen Erfahrungen und Hintergrundwissen, die Eruierung und Kenntnis jugendlicher Weltdeutungs- und Wirklichkeitsinterpretationen voraus. Zu diesem Zweck ist es sinnvoll, eigene Daten zu erheben, die die Arbeit von Religions- und Weltanschauungsreferaten zusätzlich unterstützen. Die Ergebnisse dienen zum einen als Argumentationshilfen, die im Rahmen von Fortbildungsveranstaltungen und Vorträgen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden können. Zum anderen können die Daten in einen nationalen und internationalen Kontext einfließen.

## **2. Zur Verbreitung okkultistischer und satanistischer Phänomene**

An okkulte Phänomene glauben nach diversen Studien ca. zwischen 20 bis 30 % der Bevölkerung. Allerdings sagen diese Zahlen nichts darüber aus, wie stark der Einfluss dieser Phänomene auf das Alltagsbewusstsein und Handeln von Menschen ist. Umso leichter zugänglich die jeweiligen Praktiken sind, desto eher werden sie ausgeübt. Ein Prozent aller Jugendlichen gibt an, okkulten Gruppen anzugehören.<sup>4</sup> Über die Verbreitung okkulten Vorstellungen liegen einige empirische Untersuchungen vor. So kommt z.B. Zinser zu dem Ergebnis, dass ca. ein Viertel der Jugendlichen sich mit Okkultismus beschäftigt.<sup>5</sup> Satanistisch-rituell inspirierte Formen „okkulten“ Praktiken bilden eine Minderheit. Die empirische Analyse erweist sich als schwierig, da eine Operationalisierung des Begriffs „Satanismus“ in der Regel nicht vorgenommen wird, u.a. auch deshalb, weil er ein komplexes Phänomen darstellt. So ergeben sich nur wenige Prozent aktiver und passiver Beteiligungen an „schwarzen Messen“, wobei es sich hierbei nur teilweise um satanistische Rituale handeln dürfte. Diese Beobachtungen decken sich mit den Erfahrungen unserer Beratungsstelle.

Einer steirischen Pilotstudie aus dem Jahr 1999 zufolge, fühlten sich von 492 befragten Jugendlichen im Alter von 15-20 Jahren 1.85 % (n=8) mit einer Satansgemeinschaft verbunden. 0.75 % wollten zum Zeitpunkt der Befragung einer entsprechenden Gruppe beitreten. Die Frage nach der Teilnahme an schwarzen Messen bejahten 2 %. 3.8 % hatten eine deutliche Affinität zu Gruppen, die sich mit Magie beschäftigen und 9.3 % zeigten Interesse, einer solchen Gruppe beizutreten.<sup>6</sup> Einer von unserer Informations- und Beratungsstelle ins Leben gerufenen anonymen In-

ternetumfrage zufolge fühlen sich 10 % unserer Webseitenbesucher mit magischen Gruppen und 4 % mit Satansgemeinschaften verbunden. Bei der Frage nach dem Glauben an übernatürliche Phänomene dominieren Telepathie (44 %), Wunderheilungen (31 %), Telekinese (24 %) und Hellseherei (21 %) (Stand: 19.7.2004).<sup>7</sup>

### 3. Ziel der Studie

Ausgangspunkt unserer Überlegungen waren konkrete Fragen, die sich im Laufe unserer Arbeit naheliegenderweise ergaben und auf die wir eine Antwort suchten, z.B. mit welcher Religionsgemeinschaft sich Jugendliche heute noch verbunden fühlen und wie wichtig ihnen ihr eigenes Religionsbekenntnis nach wie vor ist. Zum anderen wollten wir eruieren, welche Vorstellungen, Handlungen und Wirkungsweisen mit dem Begriff „Satanismus“ verbunden werden. Des Weiteren interessierte uns, an welche übersinnlichen Phänomene Jugendliche glauben und welche okkulten Praktiken sie schon einmal ausprobiert haben. Zum Abschluss fragten wir danach, was Jugendliche an Fantasyfilmen wie „Herr der Ringe“ oder „Harry Potter“ und Mysteryserien wie „Charmed“ oder „Akte X“ fasziniert.

### 4. Methodik

Aufgrund unserer institutionellen Nähe zu Jugendzentren und anderen Jugendeinrichtungen wurde uns der Zugang zu einer größeren Stichprobe ermöglicht. Eine Steuerungsgruppe, bestehend aus Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen von Jugendeinrichtungen, formulierte relevante Fragen, die gesammelt, sortiert und strukturiert wurden. Es wurden sowohl offene (ohne Antwortvorgaben) als auch geschlossenen Fragen (mit Antwortvorgaben) gestellt, um qualitative und auch quantitative

Daten zu erhalten. Die Fragebögen wurden von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Jugendeinrichtungen an die Jugendlichen ausgeteilt und auch wieder eingesammelt. Die Beteiligung an der Umfrage erfolgte auf freiwilliger Basis. Insgesamt erhielten wir 700 ausgefüllte Fragebögen zurück. Die folgenden Ergebnisse erheben keinen Anspruch auf Repräsentativität, sie stellen vielmehr einen Querschnitt von Einstellungen und Meinungen der Besucher und Besucherinnen von Tiroler Jugendeinrichtungen dar.<sup>8</sup>

### 5. Ergebnisse

Während 55.2 % der Befragten sich mit der katholischen Kirche verbunden fühlen, so sind es 24.7 %, die sich mit keiner Religionsgemeinschaft identifizieren können. An dritter Stelle folgt die Islamische Glaubensgemeinschaft mit 6 %, noch vor der evangelischen Kirche mit 3.4 %. Gleichzeitig geben 52.9 % an, dass ihnen ihr Religionsbekenntnis überhaupt nicht wichtig (15.6 %) bis weniger wichtig (37.3 %) ist. Demgegenüber ist 37.8 % der befragten Jugendlichen ihr Bekenntnis sehr wichtig (10.5 %) bis wichtig (27.3 %). Gespräche über religiöse Themen werden von 63.3 % als überhaupt nicht wichtig (19.6 %) bzw. weniger wichtig (43.7 %) angesehen. 32.2 % geben an, dass ihnen diesbezügliche Gespräche sehr wichtig (7.7 %) bzw. wichtig (24.5 %) sind.

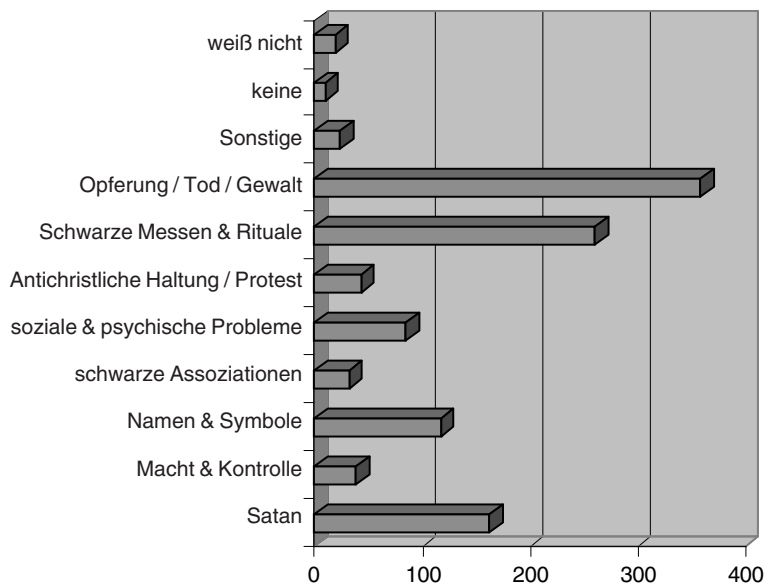
Bei persönlichen Problemen stellen Freunde (54 %) und die Familie (39.9 %) eine wichtige Ressource der Konfliktbewältigung, besonders für Mädchen, dar. Religiosität bietet 15.7 % aller Befragten Halt und Orientierung in schwierigen Lebenssituationen. Unter der Variable „Religiosität“ wurden Nennungen wie z.B. „Religion“, „Glaube an Gott“, „Gottesliebe“, „Glaube an Wunder“ oder „beichten“ subsumiert.

Unsere Frage, inwieweit der Satanismus eine ernsthafte persönliche Gefahr für Jugendliche darstelle, bejahten 14 % und verneinten 77 % der von uns befragten Jugendlichen. 9 % sahen sich nicht in der Lage, eine Einschätzung abzugeben. Altersspezifische Vergleiche zeigen, dass die Gruppe der 14-18-Jährigen am häufigsten von Gefährdungen ausgeht (15.8 %). In der Altersklasse der 19-25-Jährigen nimmt diese Einschätzung mit 6.4 % deutlich ab. In einem nächsten Schritt interessierte uns, welche Vorstellungen die von uns befragten Jugendlichen mit dem Begriff „Satanismus“ überhaupt verbinden. Wir stellten deshalb die offene Frage (ohne Antwortvorgaben): „Welche Handlungen und Wirkungsweisen verbindest du mit dem Stichwort Satanismus?“ Wie die nachfolgende Tabelle zeigt, wurden die Überbegriffe „Opferung“, „Tod“ und „Gewalt“ von den befragten Jugendlichen am häufigsten genannt (51.1 %). Unter diese Kategorie fallen Nennungen wie „Tier- und Menschenopfer“, „grauenhafte Morde“, „Verfolgung“, „Qualen“, „Gefahren“, „Drohungen“, „Vergewaltigungen“, „Rassismus“, „Extremismus“, „Folterungen“ und „Perversionen“. Eine zweite Kategorie, die sich bilden ließ, war „Schwarze Messen & Rituale“. Hierzu gehören (okkulte) rituelle Handlungen, wie Blut trinken, Sprechgesänge, lateinische Sprüche, schwarzmagische Handlungen sowie der Missbrauch religiöser Symbole. Weitere Nennungen waren „Friedhof“, „Geheimnisse“, „Feuer“, „Fluch“, „Totenkult“, „Hexenkult“ sowie „Geister“ und „Dämonen“. Diese Begriffe wurden von 37.1 % der befragten Jugendlichen mit dem Stichwort Satanismus verbunden. An dritter Stelle bildeten wir den Oberbegriff „Satan“ (23.1 %). Hierbei handelte es sich um Antwortmuster wie „Satan als Herrscher der Welt“, „mit dem Teufel in Verbindung sein“ oder auch „Satanismus als Reli-

gion“. Weitere Nennungen waren „Satan“, „Satansekte“ und „Teufel“. Mit „Namen und Symbole“ (16.7 %) sind bekannte Phänomene gemeint, die auch in der gesellschaftlichen Wahrnehmung Relevanz besitzen: Pentagramme, umgedrehte Kreuze, satanische Bibel, schwarze Kleidung oder die Zahl 666. Außerdem fanden sich Namen wie Aleister Crowley und Anton Szandor LaVey. Obwohl nicht primär satanistisch, fielen auch Nennungen wie „Metal Musik“, „Gothics“ und „Gruf-ties“. 12 % der befragten Jugendlichen waren der Ansicht, dass sich insbesondere Menschen mit „sozialen und psychischen Problemen“ vom Satanismus angezogen fühlten. Hier handle es sich um „Menschen mit ernsthaften Problemen“, um „Einzelgänger“ und um „gesellschaftliche Außenseiter“. Diese Menschen besäßen wenig Selbstvertrauen und suchten nach einem Ausweg, der sie unter Umständen in eine satanistische Gemeinschaft führen könne. 6.1 % der von uns befragten Jugendlichen sehen im Satanismus eine antichristliche Haltung und Protest gegenüber gesellschaftlichen Werten und Normen. Hier gehe es u.a. um eine „Provokation gegen das Christentum“ und eine „Auflehnung gegen den Katholizismus“ sowie um „Hass gegen Gott“. Unter die Kategorie „Macht und Kontrolle“ (5.4 %) fielen Nennungen, die mit Kontrolle und Einfluss über Menschen zu tun haben, wie z.B. „Manipulation“, „Fremdbestimmung“, „Gruppenzwang“ und „Psychoterror“. Mit „schwarzen Assoziationen“ (4.6 %) sind Begriffe wie „schwarz“, „Höhle“ und „Dunkelheit“ gemeint.

Deutlich mehr Mädchen als Jungen glauben an okkulte Phänomene. Am häufigsten wurden Traumdeutung mit 40.4 % (Jungen 13.6 %, Mädchen 26.8 %), Telepathie mit 36.3 % (Jungen 15.4 %, Mädchen 20.9 %), Wunderheilungen mit 25.6 % (Jungen 10.7 %, Mädchen 14.9 %)

## Handlungen & Wirkungsweise



und Telekinese mit 20.7 % (Jungen 10.6 %, Mädchen 10.1 %) genannt.

In einem zweiten Teil befragten wir die Jugendlichen nicht mehr nach ihrem Glauben an übersinnliche Phänomene, sondern danach, inwieweit die von uns im Fragebogen vorgelegten Praktiken schon einmal selbst von ihnen ausprobiert worden seien. Hier zeigte sich ein etwas anderes Bild. Die meisten Antworten fanden sich bei Tisch- und Gläserücken (34.9 %, Jungen 13.1 %, Mädchen 21.7 %), Karten legen (29.6 %, Jungen 7.4 %, Mädchen 22.1 %), Pendeln (28.4 %, Jungen 8.6 %, Mädchen 19.8 %) und Traumdeutungen (25.3 %, Jungen 7 %, Mädchen 18.3 %).<sup>9</sup> 46 % der befragten Jugendlichen glauben

gelegentlich (36.9 %) bis immer (9.1 %) an die Aussagekraft von Horoskopen. 55.3 % lesen immer (19.9 %) bzw. gelegentlich (35.4 %) Horoskope, wobei auch hier der Anteil der weiblichen Jugendlichen überwog.

Bei weiblichen Jugendlichen liegt die Serie „Charmed – Zaubervolle Schwestern“ mit 57.8 % absolut im Trend, wohingegen der Anteil der männlichen Seherschaft bei 28.8 % liegt. Etwas mehr Jungen (21.6 %) als Mädchen (18.7 %) sehen regelmäßig „Akte X“. „Buffy – Im Bann der Dämonen“ wird häufiger von Mädchen (22.7 %) als von Jungen (17 %) angesehen. Etwa gleich im Trend liegt die Serie „Dark Angel“. Hier beträgt der weibliche Anteil

12.4 % und der der Jungen 11.4 %. Ähnlich verhält es sich bei der Filmserie „X – Factor“. Diese Serie wird von 6 % der männlichen und von 6.9 % der weiblichen Befragten regelmäßig gesehen. 46.3 % der Jungen geben an, überhaupt keine der aufgelisteten Sendungen zu sehen, wobei auch in diesem Fall der Anteil der Mädchen mit 30.7 % deutlich geringer war.

Kinofilme wie „Herr der Ringe“, „The 6th Sense“ und „Harry Potter“ sind nach unseren Umfragedaten der absolute Renner unter den Jugendlichen. 69.7 % der von uns befragten Jungen und Mädchen sahen „Herr der Ringe“ 1 und/oder 2. Von vielen Jugendlichen wurden auch die Filme „The 6th Sense“ (68.3 %) und „Harry Potter“ 1 und/oder 2 (53.6 %) gesehen. Bei einem beachtlichen Teil der Jungen und Mädchen stehen „Stigmata“ (36.3 %) und „End of days“ (34 %) hoch im Kurs.

Die Frage nach dem Grund für das große Interesse Jugendlicher an Mysteryserien und Fantasyfilmen lieferte heterogene Antwortmuster, welche auf Kernvariablen reduziert wurden. 35.5 % der befragten Jugendlichen waren der Ansicht, dass der Wunsch nach und die Faszination von Wunsch-, Traum- und Fantasiewelten der Grund für den Konsum dieser Filme sei. An zweiter Stelle ließ sich mit 26.3 % die Variable „übernatürliche Phänomene“ bilden. Hierunter sind Antworten wie z.B. „das Übersinnliche“, „das Unerklärliche“ oder „das Unmögliche“ zu verstehen. Dem Unterhaltungswert dieser Serien und Filme kommt ebenfalls eine wichtige Bedeutung zu. So geben 18.3 % der von uns befragten Jugendlichen an, dass die Unterhaltung, die Spannung und die Action ein besonderes Interesse bei ihnen hervorriefen. Weitere Antwortmuster waren „die allgemeine Filmhandlung“ (12.9 %), „Zauberei und Magie“ (8.4 %) und die „Filmtechnik“ (5.9 %).

## 6. Ergebnisdiskussion

Die Daten unserer Studie waren so mannigfaltig, dass wir an dieser Stelle nur einen kleinen Überblick über die Ergebnisse geben konnten. Insgesamt gesehen hatten wir den Eindruck, dass es uns gelungen ist, einen kleinen Aspekt von Wahrnehmungen, Einstellungen und Meinungen Jugendlicher zu den Themen Religiosität, Satanismus und Okkultismus kennen zu lernen.

Jeder zweite Jugendliche fühlt sich mit der katholischen Kirche verbunden, was allerdings nichts darüber aussagt, was konkret diese Verbundenheit bedeutet. Zum einen kann das ein echter und aufrichtiger Bezug zur Kirche sein, zum anderen aber auch eine Verbundenheit auf der Grundlage von Tradition und gegenüber wichtigen katholischen Festtagen. Die evangelische Kirche hatte in Tirol immer wieder mit dem Widerstand von Seiten der katholischen Kirche und der Obrigkeit zu kämpfen. Erst 1781 wurde die evangelische Kirche mit dem Toleranzpatent unter Josef II. als offizielle Religion im damaligen Österreich geduldet. Doch der Tiroler Landtag verweigerte die Anerkennung des Toleranzpatents im eigenen Land. Die ersten evangelischen Gemeinden wurden erst 1876 in Meran und Innsbruck gegründet. Die evangelische Kirche blieb bis heute eine Minderheit in Tirol. Dies ist sicher auch ein Grund für die geringe Prozentzahl der Verbundenheit Jugendlicher mit der evangelischen Kirche.

Jedem zweiten befragten Jugendlichen ist sein Religionsbekenntnis weniger oder überhaupt nicht wichtig und fast zwei Drittel der von uns Befragten sind nicht an Gesprächen über religiöse Themen interessiert. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Auseinandersetzung mit religiösen Themen und Inhalten, die ja in der Regel von den Religionsgemein-



schaften selbst, von Religionslehrern und auch von den Eltern vermittelt werden, kaum noch einen Stellenwert für Jugendliche besitzt bzw. sogar abgelehnt wird. Es ist auch möglich, dass die Elterngeneration der von uns befragten Jugendlichen selbst keinen Bezug mehr zu einer institutionellen Religiosität aufweist und somit auch das Elternhaus als Erziehungsinstanz wenig oder kein Interesse an der Vermittlung religiöser Inhalte hat. Dennoch sollte nicht übersehen werden, dass immerhin ca. 16 % aller Befragten angaben, dass ihnen Religiosität, in welcher Form auch immer, Halt und Orientierung in schwierigen Lebenssituationen biete.

14 % der von uns befragten Jugendlichen glauben, dass der Satanismus eine ernsthafte Gefahr für sie darstelle. Die Gründe für diese Ängste können an dieser Stelle nicht eruiert werden. Es ist jedoch zu vermuten, dass diese Ängste in Zusammenhang mit ganz persönlichen Erlebnissen und Wahrnehmungen zu interpretieren sind. Demgegenüber fühlen sich 77 % nicht persönlich gefährdet – ein eventueller Hinweis auf ein realistisches Einschätzungsvermögen hinsichtlich der sozialen Wirklichkeit, so wie wir sie auch in unserer Beratungsstelle wahrnehmen? Die Vermutung liegt zumindest nahe, da aus unserer Sicht satanistische Aktivitäten eine absolute Randerscheinung in Tirol darstellen, die meistens mehr die Medien als die Bürger beschäftigt.

Eine Analyse der Assoziationen Jugendlicher mit dem Begriff „Satanismus“ weist eindeutig darauf hin, dass hier sehr heterogene Bilder und Vorstellungen existieren. Die Antwortmuster reproduzieren gesellschaftlich vermittelte Bilder, die im Zusammenhang mit Satanismus, unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt, immer wieder verwendet werden: Opferung, Tod und Gewalt, schwarze Messen und Rituale, sowie ein personifizierter Satan, der

die dunkle Seite dieser Welt verkörpert. Es fanden sich nur wenige Hinweise auf die Kenntnis eines ordnungsmäßig organisierten Satanismus im Sinne eines Aleister Crowley oder des kürzlich verstorbenen Anton Szandor LaVey, dem Gründer der „Church of Satan“.

Von besonderer Bedeutung für die von uns befragten Jugendlichen war der Themenbereich Okkultismus, denn fast jeder Jugendliche füllte diesen Teil des Fragebogens vollständig aus. Betrachtet man die Ergebnisse in ihrer Gesamtheit, so fällt auf, dass der Glaube an okkulte Phänomene in den seltensten Fällen zu einer Ausübung okkulten Praktiken führt. Der Glaube reicht weiter als die konkrete Praxis, was nichts anderes bedeutet, als dass okkulte Vorstellungen und Gedanken bei Jugendlichen zwar existieren, für den Alltag vielleicht auch eine gewisse Relevanz besitzen, aber diesen auf der Handlungsebene eine untergeordnete Bedeutung zukommt. Ein interessantes Ergebnis der Umfrage war, dass sich Mädchen mehr als Jungen für die von uns angeführten okkulten Phänomene interessieren. Warum das so ist, kann nur vermutet werden. Vielleicht ist es eine größere Offenheit und Neugier gegenüber den beschriebenen Grenzphänomenen, die Mädchen im Gegensatz zu Jungen aufbringen, vielleicht aber auch ein Resultat weiblicher Sozialisation, die sich nicht nur an Rationalität und der täglichen Bewältigung des Lebens orientiert, sondern auch noch Raum für verborgene Welten und deren Geheimnisse zulässt. Im Zuge ihrer Vergesellschaftung wird von Mädchen in höherem Maße als von Jungen gefordert, Empathie und Reflexionsvermögen zu entfalten und Verantwortung für die Befindlichkeit anderer zu übernehmen. Beziehungen und deren Gestaltung nehmen im Erleben von Mädchen daher in der Regel viel Raum ein. Betrachtet man ihre Beschäftigung

mit Okkultismus vor diesem Hintergrund, so stellt diese möglicherweise einen Versuch dar, Beziehungen mit Hilfe von Magie zu deuten und dergestalt auf sie Einfluss zu nehmen.

Die Ursachen, warum sich Jugendliche überhaupt für okkulte Praktiken interessieren, sind vielfältig. Ein Grund hierfür ist möglicherweise das Erleben des eigenen Selbst in einer als chaotisch empfundenen Welt. Phantasien und Wünsche, aber auch Ängste erhalten hier eine ganz spezifische Ausdrucksmöglichkeit, die in der industriell-bürokratischen Lebenswelt wenig Platz hat. Es scheint so, als ob manche Menschen in okkulten Vorstellungen und in der Ausübung entsprechender Praktiken eine Befriedigung erfahren, die ihnen die soziale Wirklichkeit nicht bieten kann. Aus meiner Beobachtung heraus stehen hier Neugierde und der Wunsch nach Grenzerfahrungen an oberster Stelle. In extremen Fällen sind ausgeprägte Selbstinszenierungen zu beobachten, insbesondere dann, wenn okkulte Praktiken einen „Ausweg“ aus persönlichen Lebenskrisen darstellen. Die Beschäftigung mit Okkultismus muss nicht notwendigerweise Manifestation einer Lebenskrise sein bzw. in eine solche hineinführen. Mitunter werden derartige Erfahrungen durchaus lustvoll erlebt und positiv verarbeitet.

Wir konnten deutlich zeigen, dass Mysteryserien und Fantasyfilme über den Unterhaltungswert hinaus auch eine projek-

tive Funktion besitzen. Diese drückt sich darin aus, dass das Konsumieren derartiger Filme eine Identifizierung mit bestimmten Personen der Handlung ermöglicht. Gemeinsam werden Wunsch-, Traum- und Fantasiewelten betreten, die wir in unserer tagtäglichen Wirklichkeit nicht vorfinden. In dieser außergewöhnlichen und neuartigen gedanklichen Realität sind übernatürliche Phänomene etwas völlig Selbstverständliches, wohingegen unsere tatsächliche Lebenswirklichkeit fast zur Gänze ausgeklammert wird. Trotz Bewusstheit hinsichtlich des fiktionalen Charakters der Filmhandlung seitens der Zuschauer, kommen diese Filme dem Bedürfnis nach dem totalen Ausstieg aus unserer sozialen Realität entgegen. Vielfach gelingt diese Flucht in eine Fantasiewelt auch tatsächlich – für eine bestimmte Zeit bzw. einen Kinofilm lang. Man könnte abschließend sagen, dass derartige Filme den Wunsch nach Verzau-berung in einer entzauberten Welt befriedigen, in der Leistung, Erfolg und materieller Wohlstand dominierende Werte sind. Der Wunsch nach Gemeinschaft, nach liebevollen und harmonischen Beziehungen sowie das Bedürfnis nach der Verschmelzung mit der Erde und dem Kosmos kommen durch solche Filme deutlich zum Tragen. Vielleicht handelt es sich hierbei sogar um eine, außerhalb der Institution Kirche liegende, neue Form von Mystik.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Davon waren 543 Jugendliche zwischen 14 und 18 Jahren, 125 zwischen 19 und 25 Jahren und 27 Jugendliche älter als 25 Jahre, 5 Jugendliche machten keine Angaben zum Alter.
- <sup>2</sup> Vgl. [www.spirita.de/ftp/f03-schulte.pdf](http://www.spirita.de/ftp/f03-schulte.pdf).
- <sup>3</sup> Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland, 1998, 80.
- <sup>4</sup> Ebd., 80f.
- <sup>5</sup> Hartmut Zinser, Zur Verbreitung des Okkultismus.

- <sup>6</sup> „Jugendokkultismus in Ost und West“, München 1993.
- <sup>6</sup> E. Gugenberger, R. Schweidlenka, B. Strimitzer, H. P. Wassermann, Esoterik, Okkultismus und Satanismus in den Lebenswelten steirischer Jugendlicher. Eine Pilotstudie, Graz 1999.
- <sup>7</sup> Vgl. [www.kult-co-tirol.at/text/umfr\\_show.asp](http://www.kult-co-tirol.at/text/umfr_show.asp).
- <sup>8</sup> Der komplette Endbericht findet sich auf [www.kult-co-tirol.at/text/anal\\_w.htm](http://www.kult-co-tirol.at/text/anal_w.htm).
- <sup>9</sup> Prozentuale Schwankungen ergeben sich durch Auf- und Abrundungen.

Hanna Münstermann, Münster

# Die International Churches of Christ

## Wie tief greifend ist der Wandlungsprozess der Bewegung?

In den als Abspaltung von den traditionellen Gemeinden Christi Ende der 70er Jahre entstandenen International Churches of Christ (ICOC bzw. ICC) ist seit einiger Zeit Folgendes zu beobachten: rasant abnehmende Tauf- und damit Mitgliederzahlen, ein Rückgang der gezielten Straßenmissionseinsätze, zunehmende Autonomie der einzelnen Gruppen, d.h. Abnahme der Bindung an die USA und damit insgesamt der Verlust der Gruppendynamik, die in den 80er und 90er Jahren zur schnellen Ausweitung der Bewegung führte. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen gilt es, der Frage nachzugehen, wie tief greifend der Wandlungsprozess der Bewegung ist und welche Konsequenzen die Bewegung daraus für ihre Lehre und ihre Methoden zieht.

Unter der Leitung ihres charismatischen Gründers Kip McKean ist die neue religiöse Bewegung zunächst stärker gewachsen als die meisten vergleichbaren Bewegungen (vgl. hierzu MD 10/1997, 297ff). Beginnend mit ca. 30-40 Mitgliedern in Boston, entwickelte McKean eine weltmissionarische Perspektive, teilte die Welt in sog. Weltsektoren mit je einem Weltsektorenleiter an der Spitze und gab auf diese Weise der sich ausbreitenden Bewegung eine stark hierarchische Struktur. Die Entfaltung einer weltumspannenden Dynamik zur Missionierung und Ausbreitung der ICOC wurde zum vordringlichen Ziel der Gruppe, dem alle anderen Ziele kompromisslos untergeordnet wur-

den. Nach eigenen Angaben wuchs die Anzahl der Gemeinden von der Ursprungsgemeinde mit ca. 30 Personen bis 1999 auf die beachtliche Zahl von 358 Gemeinden in 155 Ländern. Die deutsche Missionsarbeit begann 1988 in München. Es folgten Gemeindegründungen in Berlin, Düsseldorf, Köln und Stuttgart.

### Die ICOC-Bewegung in der „McKean-Ära“

Als treibende Kraft hinter der Weltmission gab McKean der Bewegung ihr Profil. Mit dem Ziel der Evangelisation der ganzen Welt bis zum Jahr 2000 verstand er es, den Mitgliedern Gehorsam und uneingeschränkten Einsatz für die Umsetzung ebendieses Ziels abzuverlangen. Das Kernelement der Bewegung, das sie in seiner Radikalität von anderen Gruppen unterschied, war das Jüngerschaftsverständnis (vgl. hierzu auch MD 9/1997, 273ff). Jedes Mitglied musste sich „bejüngern“<sup>1</sup> lassen, d.h. sich einem erfahrenen, älteren Mitglied der Gruppe unterordnen und ihm möglichst alle Gedanken anvertrauen. Christ sein und damit Garantie auf Rettung ist für McKean an dieses Jüngerschaftsverständnis geknüpft. Damit ist nach seinem Verständnis der Leib Christi mit den Mitgliedern der ICOC identisch. Das klare, einfache Lehrgebäude McKeans, dem eine streng hierarchisch aufgebaute Organisation zu Grunde liegt, erfreute sich in den 80er und

90er Jahren innerhalb der Bewegung großer Beliebtheit. Für zahlreiche Führungspersonen bot es die Möglichkeit, sich auf Kosten des überdurchschnittlichen Einsatzes vieler idealistischer Mitglieder zu bereichern. Für Letztere war vermutlich der Orientierung bietende Charakter der Lehre anziehend. Einschränkungen der persönlichen Freiheit und des biblischen Grundsatzes der Verantwortlichkeit eines jeden Christen vor Gott (und nicht in erster Linie gegenüber einem Jüngerschaftsleiter) wurden in Kauf genommen und durch Zugehörigkeitsgefühl, Aussicht auf Rettung und Hilfestellung in wichtigen Lebensentscheidungen kompensiert. Ohne die Führungsriege zu hinterfragen, wurde vertraut und Gehorsam geleistet.

### **Der Zusammenbruch des Führungsgebäudes**

Die autoritäre Struktur der Bewegung, beruhend auf dem kompromisslosen Jüngerschafts- und Leiterverständnis, führte von Anfang an zu Kritik von außen. Viele Interessierte, die von der Größe und Dynamik der Gruppen angezogen wurden, distanzieren sich nach dem ersten näheren Einblick schnell wieder, abgeschreckt durch die kollektiven Strukturen, denen man sich kritiklos unterordnen musste, um akzeptiert zu werden. Die wachsende Anzahl kritischer Internetseiten über die ICOC und Berichte, Homepages und Informationskampagnen von Aussteigern machen deutlich, dass es sich um eine konfliktträchtige Bewegung handelt, deren Kritikerzahl zunimmt. Die wachsende Bekanntheit der Bewegung und ihrer Methoden erschwerte es, neue Mitglieder zu werben.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts dann, nach zwei Jahrzehnten als „missions evangelist“ an der Spitze der Bewegung, verstrickte sich McKean zunehmend in

Widersprüche, die aus eigens aufgestellten Regeln resultierten. Familiäre Schwierigkeiten und der Austritt seiner Tochter aus der Gemeinde setzten ihn unter Druck, hatte er doch einst verkündet, Gemeindeführer müssten ihr Amt niederlegen, wenn sich eins ihrer Kinder von der Kirche distanzieren würde. Große finanzielle Opferbereitschaft der Mitglieder stand sichtbar im Widerspruch zu der erstklassigen und kostenintensiven Ausbildung, die seine Kinder genossen. Das Jahr 2000, Zielformat für die Evangelisation der Welt, war erreicht und damit der Zielpunkt, für den sich viele Mitglieder zeitlich, finanziell und emotional verausgabt hatten. Mit dem wachsenden Gefühl, von der Führungsriege für eigene Zwecke instrumentalisiert worden zu sein, nahm die Kritik am Führungsstil McKeans zu. Es erschienen Publikationen von Mitgliedern, die maßgeblich die interne Debatte mitbestimmten.<sup>2</sup> In internen Auseinandersetzungen und Machtkämpfen wurde McKean schließlich 2001 dazu veranlasst, ein Sabbatjahr einzulegen, das im November 2002 in seinen Rücktritt mündete. Der Rücktritt McKeans leitete für die Bewegung die schwerste Krise seit ihrer Gründung ein, da er selbstverständlich mit der Infragestellung sämtlicher Lehren und damit der Existenzgrundlage der Bewegung verbunden war. Die Rücktrittserklärung wurde auf dem sogenannten „Unity meeting“ in Boston bekannt gegeben, woraufhin alle Weltsektorenleiter ebenfalls ihre Ämter niederlegten.

### **Die „Nach-McKean-Ära“ – Wandel oder Kontinuität?**

Der Zusammenbruch des Führungsgebäudes führte zur wachsenden Autonomie der einzelnen Gemeinden weltweit, vor allem in finanziellen Belangen. Die Unterstützungszahlungen der großen ameri-

kanischen Mutterkirchen an kleinere Gemeinden blieben aus, was Entlassungen und sogar Befürchtungen eventueller Kirchenschließungen zur Folge hatte. Kurz- bis mittelfristige Folgen der Führungsschwäche und des einsetzenden Diskussionsprozesses um neue Formen, neue Ziele, neue Strukturen kann sehr deutlich an der Entwicklung der internationalen Gemeinde Christi Paris<sup>3</sup> nachvollzogen werden. Die ehemals schnell wachsende Gemeinde, die sich noch Ende der 90er Jahre mit wöchentlich ca. 600 Gottesdienstbesuchern in einer gemieteten Lagerhalle am Quai d'Austerlitz traf, musste aufgrund schwindender Besucherzahlen und abnehmender Dynamik die Räumlichkeiten aufgeben und trifft sich heute mit knapp 90 Personen in einem kleinen Saal in der Nähe von La Defense (also keineswegs so zentral wie ehemals). Eine vergleichbare Entwicklung ist, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, in allen Gemeinden Christi zu beobachten. An dem Zerfallsprozess konnte auch der Versuch einer Neustrukturierung der Führungshierarchie nichts ändern. So ist man dazu übergegangen, verstärkt einzelne Entscheidungsträger durch dem Konsensprinzip verpflichtete Führungsgremien zu ersetzen, um die Legitimationsbasis der Entscheidungen zu erhöhen. So wurde beispielsweise McKean in seiner Position als führender Evangelist in Los Angeles durch ein Gremium von Evangelisten ersetzt, die gemeinsam Entscheidungen treffen sollen.<sup>4</sup> Auch in der Gemeinde in Berlin scheint der ehemalige Leiter Jesse Dean Farmer von nunmehr drei Gemeindegleitern abgelöst worden zu sein. Dennoch bleibt auch im Rahmen der Konsensfindung die Frage offen, wer die Führungspersonen auswählt und wie letztendlich ein Konsens gefunden wird. McKean betonte in seiner Rücktrittserklärung, die Lehren der ICOC seien nicht

in Frage gestellt, Grund seines Rücktritts seien lediglich persönliche Verfehlungen und Ungehorsam.<sup>5</sup> Damit jedoch hält er sich gleichzeitig eine Tür offen, in eine Führungsposition zurückzukehren, wenn er seine Verfehlungen aufgearbeitet hat.<sup>6</sup> Ebenso verhält es sich mit anderen Führungspersonen aus der McKean-Ära. Die Frage, die sich aufdrängt, ist aber, wie viel Reue wert ist, die keine spürbaren Konsequenzen nach sich zieht. Logische, für Leidtragende und Außenbetrachter nachvollziehbare Konsequenzen wären zum Beispiel der dauerhafte Verzicht auf Führungspositionen, ein Kürzertreten in finanzieller Hinsicht und das Bemühen um nachhaltige Veränderungen der Machtstruktur, u.a. indem Kontrollmechanismen installiert werden nach einem Prinzip der „checks and balances“, das sich schließlich auch in anderen Bereichen menschlichen Zusammenlebens bewährt hat. Es hat jedoch den Anschein, dass es beim bloßen Eingeständnis von eigenen Fehlern bleibt und die Leidtragenden der McKean-Ära sich mit einer wenig folgenreichen Entschuldigung begnügen müssen.

Zwar ist der nun eingeschlagene Weg (und auch die Wortwahl) vorerst moderater, wird in den meisten Gruppen z.Zt. Jüngerschaft nicht mehr an die Unterordnung unter eine Person geknüpft, wird auf einen zeitlichen Plan für die Evangelisation verzichtet und ein größeres Maß an Toleranz gegenüber anderen Gemeinden in Aussicht gestellt. Doch bleibt abzuwarten, in welcher Weise das Jüngerschaftsverständnis und die Taufpraxis sich verändern, inwiefern die Veränderung des ersteren auch eine veränderte Taufpraxis nach sich zieht. Bisher jedenfalls trat der Fall noch nicht ein, dass jemand als Mitglied in die ICOC aufgenommen wurde, ohne erneut getauft worden zu sein. Es ist jedoch evident, dass eine Gruppe, deren

## INFORMATIONEN

### ERWECKUNGS- UND ERNEUERUNGSBEWEGUNGEN

Identität auf ihrem Verständnis von Jüngerschaft fußt, dieses nicht aufgeben kann, will sie das eigene Fortbestehen sichern. Jüngerschaft bleibt in der ICOC also klar definiert, ist an Bereitschaft zu Offenheit, Unterordnung und Missionierung, an finanzielle Opferbereitschaft und ein „wörtliches“ Schriftverständnis geknüpft. Auch in neuen Formen, leicht veränderten Strukturen und mit guten Vorsätzen bleibt die Gefahr des Missbrauchs und der Ausbeutung der Mitglieder bestehen, kann Jüngerschaft leicht mit Druck und Einschränkung von Freiheit und Individualität einhergehen.

Ein Zeichen echter Bereitschaft, Konsequenzen aus den Erfahrungen der McKean-Jahre zu ziehen, wäre zum Beispiel das Wiederanbahnen von Beziehungen zu den traditionellen Gemeinden Christi sowie die Integration in Aktivitäten der Ökumene. Auf ein solches Zeichen dürfen wir fürs Erste gespannt hoffen. Bis dahin bleibt Skepsis angesagt.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> „Bejüngerung“ entstammt der Terminologie der ICOC Mitglieder.
- <sup>2</sup> In diesem Zusammenhang sind zu nennen: Gordon Fergusson, *Golden Rule Leadership*, Januar 2002, unter <https://www.dpibooks.org/Main.asp>, und Henry Kriete, *Honest to God*, Oktober 2003, unter <http://www.reveal.org/>.
- <sup>3</sup> In Frankreich bekannt unter „Eglise du Christ de Paris“. Es handelt sich durchweg um Personen, die bereits unter McKean Führungspositionen besetzten. „With the autocratic McKean gone, leadership now is in the hands of 10 elders ruling by consensus. One is Al Baird, longtime spokesman for the ICOC in Los Angeles.“ Vgl. <http://www.cultsoncampus.com/newsonicoc13.html>.
- <sup>4</sup> „My leadership in recent years has damaged both the Kingdom (ICOC) and my family... I take full responsibility for how my sins have spiritually weakened and embittered many in our churches.“
- <sup>5</sup> Er hat z.Zt. bereits eine Führungsposition in der Church of Christ in Portland inne, die sich in Gegner und Befürworter seiner Lehren gespalten hat. Vgl. dazu: <http://www.reveal.org/>.

**Jesus-Begeisterung auf der Straße.** (Letzter Bericht: 7/2000, 253f) Am 11. September nahmen ca. 40 000 Christinnen und Christen am Jesus-Tag 2004 in Berlin teil, zu dem ein Gebetsmarsch, ein Gottesdienst am Brandenburger Tor und zahlreiche Aktivitäten unter dem Motto „Wege in die Stadt“ gehörten. Zusammengekommen waren erwecklich geprägte Christinnen und Christen aus evangelischen Landeskirchen, Freikirchen, der katholischen Kirche, der Pfingstbewegung und verschiedenen charismatischen Zentren und Initiativen zum gemeinsamen Feiern, Beten und Handeln. Was katholische und evangelische Charismatiker, Pfingstler und Repräsentanten der Deutschen Evangelischen Allianz miteinander verbindet, ist ihre Jesus-Begeisterung. Sie brachten diese auf Plakaten, in Gebeten, in Aktionen, in missionarisch-evangelistischen Projekten zum Ausdruck. In Gebeten gedachten sie u.a. der Opfer des Terrorismus vom 11. September 2001. Ansonsten erinnerte der Jesus-Tag an Kirchentage und Christival-Veranstaltungen. Für viele hatte die Veranstaltung auch Eventcharakter.

Beim Jesus-Tag 2004 gingen evangelikale und pfingstlich-charismatisch geprägte Christinnen und Christen gemeinsam auf die Straße und in die Öffentlichkeit der Hauptstadt. Sie artikulierten dabei ihre besondere Form der Frömmigkeit, für die u.a. charakteristisch ist: die persönliche Erfahrung von Glaube und Bekehrung, das intensive Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Glaubenden, die Bereitschaft zum persönlichen Engagement in Evangelisation und Mission, das intensive Leben mit der Bibel. Für Charismatiker

und Pfingstler kommen greifbare Zeichen des Berührtwerdens von göttlicher Kraft noch hinzu: Zungenrede/Sprachengebete (eine enthusiastische Gebetsprache), Heilungen, Visionen, prophetische Eindrücke... Vor allem außerhalb Europas, in Afrika, Asien, Südamerika stößt dieser Frömmigkeitsstil zunehmend auf Resonanz und ist zu einer zentralen Ausdrucksform des Protestantismus geworden. Auch in Deutschland haben Evangelikale und Charismatiker an Gewicht gewonnen. Da ihnen insbesondere die Kommunikation mit jungen Menschen gelingt, werden sie auch in Zukunft das christliche und kirchliche Leben mitbestimmen und herausfordern.

Der Jesus-Tag verdeutlichte die seit einigen Jahren gewachsenen Koalitionen und Allianzen zwischen Pfingstlern, Charismatikern und Evangelikalen. Ihre Zusammenarbeit wird selbstverständlicher. Die Türen zwischen pentekostalen und evangelikalen Strömungen sind offener geworden. Evangelikal geprägte Christen beteiligen sich an der Lied- und Lobpreiskultur der charismatischen Bewegung. Pfingstler und Charismatiker nehmen ihre spezifischen Anliegen und Themen wie Heilung, Prophetie und Zungenrede zurück und verbünden sich mit Evangelikalen vor allem im Zusammenhang von missionarischen Projekten. Gleichzeitig bleiben auf beiden Seiten auch Vorbehalte bestehen. Manche Evangelikale haben den Eindruck, zunehmend „pentekostalisiert“ zu werden, ein Eindruck der sich in globaler Perspektive kaum entkräften lässt. Charismatiker und Pfingstler fürchten, ihr enthusiastisches Profil zu verlieren. Die frühere Jesus-Marsch-Bewegung war fraglos radikaler, in ihren Sprachformen militanter, in ihrer theologischen Ausrichtung fragwürdiger, in der Öffentlichkeit umstrittener. Beim Jesus-Tag wurden aus den Sprachformen der geistlichen Kriegfüh-

rung und dem Kampf mit Geistern und Dämonen Fürbittengebete. Viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer werden den Jesus-Tag allerdings nach wie vor als Jesus-Marsch verstehen. Der Leiterkreis sorgte dafür, dass im Programmheft, beim Gottesdienst, bei der Verdeutlichung der Ziele des Jesus-Tages eine unanstoßige und verständliche Sprache gesprochen wurde und auf umstrittene Themen, die bei früheren Jesus-Märschen eine große Rolle spielten (prophetische Proklamationen, endzeitliche Selbstdeutungen, Hervorhebung göttlichen Handelns mit Deutschland ...), verzichtet wurde. Weitere Abgrenzungen und Unterscheidungen traf man allerdings nicht, weder bei Zulassung der Stände auf der Messemeile noch im Programmheft, in dem für den bunten Markt charismatischer Möglichkeiten und Unmöglichkeiten geworben wird, so beispielsweise für „Heilungsfeldzüge“ von Benny Hinn.

Eine durchaus offene Frage ist, inwiefern ein Gebetsmarsch mit seinen Transparanten und Bannern und der Sprache, die auf ihnen gesprochen wird, geeignet ist, das Evangelium in den heutigen säkularen und gleichzeitig multireligiösen Kontext zu kommunizieren. Die goldene Krone, die getragen wurde, die zahlreichen israelischen (!) und deutschen Fahnen, die gold- und silberfarbenen Flaggen und Banner riefen nicht nur Zustimmung, sondern auch Irritation hervor. Die demonstrative Solidarität mit Israel ist durchaus begrüßenswert. Zu fragen ist jedoch: Mit welchen Kräften in Israel verbündet man sich und welche endzeitlichen Erwartungen bilden den Hintergrund des Israelengagements vieler Charismatiker? Ist das Israelengagement mit einer erkennbaren friedensethischen Perspektive verbunden? Jesus-Begeisterung ist in dem Maße hilfreich für das allen Christen aufgetragene Zeugnis ihres Glaubens, in dem sie verbunden bleibt mit einer ganzheitlichen

Zuwendung zum Menschen, der Achtung der christlichen Tradition und der Einsicht, dass missionarische Praxis und die Suche nach ökumenischer Gemeinschaft zusammengehören. Die Verantwortlichen des Jesus-Tages waren offensichtlich darum bemüht, ihr christliches Zeugnis für frömmigkeitsmäßig anders geprägt Christinnen und Christen zustimmungsfähiger auszusprechen als dies bei früheren Jesus-Märschen der Fall war. Dies kam u.a. im Gottesdienst am Brandenburger Tor zum Ausdruck.

Reinhard Hempelmann

#### INTERRELIGIÖSER DIALOG

**Bioethik im interreligiösen Dialog.** (Letzter Bericht: 10/2004, 390) Am 1. September 2004 veranstaltete die Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin eine Tagung zum Thema „Bioethik im christlich-islamischen Dialog“, die christliche (überwiegend katholische) Theologen und islamische Gelehrte ins Gespräch miteinander brachte. Diese Tagung war insofern erfreulich, als sie von der Fixierung auf die immergleichen theologischen oder zivilgesellschaftlichen Themen des Dialogs wegführte und ein wichtiges Thema aus der öffentlichen Debatte aufgriff, das zugleich auch direkte politische Dimensionen aufweist. Zwei wichtige Einsichten durchzogen die Veranstaltung: die Argumentationszusammenhänge sind unterschiedlich und im Islam immer im Blick auf die Rechtstradition entwickelt, während die (katholische) Kirche sich auf Argumentationsmodelle aus der kirchlich-philosophischen Tradition bezieht. Unmittelbare „Schriftbeweise“ sind in der Regel schwierig. Zweitens wurde deutlich, dass die Argumentationsfronten eigentlich nicht zwischen den Religionen verlaufen, sondern quer durch sie hindurch. Für den

Islam konnte dies explizit aus den Beiträgen nachvollzogen werden (auch wenn etliche muslimische Referenten verhindert waren oder auf die Anfrage überhaupt nicht geantwortet hatten), für das Christentum konnte es nur unterschwellig vermutet werden, da aufgrund des katholischen Übergewichts (abgesehen von korrigierenden Hinweisen des einzigen evangelischen Referenten Klaus Hock) der Eindruck einer „christlichen“ Position gegen fast alle biomedizinischen Möglichkeiten entstand (keine Empfängnisverhütung, keine In-vitro-Fertilisation, kein reproduktives oder therapeutisches Klonen etc.).

Die katholische Grundposition erläuterte Dr. Hans Langendörfer, Generalsekretär der Deutschen Bischofskonferenz. Langendörfer unterschied zwischen der Schöpfungssouveränität Gottes, die der Mensch sich nicht durch Eingriffe am menschlichen Leben anmaßen kann, und der „Kreativität“ des Menschen in sonstigen wissenschaftlichen und künstlerischen Bereichen. Der türkisch-islamische Referent Prof. Hadi Adanali gab anschließend einen Einblick in die komplizierte Lage der islamischen Entscheidungsfindung, die mindestens im sunnitischen Bereich kein autoritatives Lehramt habe und deshalb unterschiedliche Positionen kenne, von der strikten Ablehnung des Klonens bis hin zu einer Befürwortung therapeutischen Klonens, das nicht auf (Re-)Produktion zielt. Es gebe im sunnitischen Islam die Position, den Beginn des Lebens ab dem zweiten Schwangerschaftsmonat und nicht bereits ab der Zeugung aufzufassen, aber auch die radikale Ablehnung jeglicher Forschung mit Embryonen. Ähnlich äußerte sich die tunesische Wissenschaftlerin Prof. Sihem Bebabbi Misraoui, während die katholischen Ethiker Prof. Dietmar Mieth und Prof. Eberhard Schockenhoff (Mitglied der Nationalen Ethik-Kommission) noch einmal einen Ein-



blick in die (mutmaßliche) Rationalität der katholischen, bereits von Langendörfer referierten Positionen gaben.

Der interreligiöse Dialog erhielt mit dieser Tagung, die im Rahmen einer Reihe der Konrad-Adenauer-Stiftung zur Bioethik stand, eine neue Dimension. Klaus Hock hat in seinem Beitrag die verschiedenen Möglichkeiten und Aspekte des Dialogs aufgeblättert: Neben den beliebten Themen der religionsinternen Verständigung, der Toleranz, der Religionsfreiheit etc. wird es zunehmend wichtig, Themen aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen aufzugreifen und unterschiedliche religiöse Argumentationen authentischer Vertreter religiöser Traditionen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Zu ergänzen bleibt noch: Das Judentum vertritt in diesem Zusammenhang möglicherweise die liberalste Position, indem nach jüdischer Auffassung das Leben mit der Geburt beginnt und daher in der Forschung mit Embryonen der erhoffte medizinische Nutzen über potentielle Nachteile gestellt wird. Der Buddhismus betrachtet zwar Leben als Kontinuum und insofern bereits als Merkmal des Embryos, sieht aber die verbrauchende Forschung mit Embryonen als Verletzung des Gebots der Gewaltfreiheit. Im Hinduismus wird zumeist der Lebensbeginn auf die Empfängnis datiert, jedoch in Indien Forschung an Embryonen aus medizinpolitischen Gründen in den ersten 14 Tagen zugelassen. Diese Positionen und Argumentationen wurden in den Verhandlungen der Nationalen Ethikkommission zur Kenntnis genommen.

Ulrich Dehn

PERSONALIA

**Zum Tod von Elisabeth Kübler-Ross.** Die international bekannte Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross ist am 24. August im Alter von 78 Jahren in ihrem Haus im US-Bundesstaat Arizona verstorben. „Sterben – das ist, wie wenn man bald in die Ferien fährt. Ich freue mich unheimlich“, hatte sie einmal geäußert. Den Tod hatte sie in zahlreichen Publikationen, Vorträgen und Interviews als eigentlich gar nicht existent dargestellt. Andererseits hatte eine ihrer Drillingschwestern über die schon lange schwerkrank Darniederliegende in einer TV-Sendung gesagt, sie könne offensichtlich nicht recht „loslassen“. Das würde zu manch anderen Berichten von Menschen mit esoterischer Einstellung passen, die den Tod immer wieder betont bagatellisieren und im Ernstfall dann doch vor ihm zurückschrecken.

Das Verdienst der Ärztin, den gesellschaftlich vielfach von Furcht charakterisierten Umgang mit Sterbenden durch Achten auf deren inneres Erleben zu erleichtern, ja interessant zu machen, ist um die Wende zu den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts international gewürdigt worden – nicht zuletzt durch die Verleihung von über zwei Dutzend Ehrendoktoraten. Nachdem sie ihrem Mann aus der Schweiz in die USA gefolgt war und sich dort als Psychiaterin qualifiziert hatte, erregten ihre Seminare über Sterben und Tod seit 1966 gehöriges Aufsehen. Insbesondere der von ihr bevorzugte direkte Kontakt mit Patienten in der Sterbephase löste neben mancherlei kollegialem Protest zugleich Begeisterung unter den Teilnehmern ihrer überfüllten Seminare aus. Ein Tabu war gebrochen, und bald schon hatte sich ihre engagierte Arbeit in weitesten Kreisen herumgesprochen. Ihr erstes Buch „On Death and Dying“ (1969, deutsch: „Interviews mit Sterbenden“) machte sie zur

Leit- und Symbolfigur der modernen Sterbeforschung. „Dem Tod ins Gesicht sehen“ lautet denn auch ein Film über sie, der seit kurzem hierzulande als VHS-Video oder DVD zu haben ist.

Eine Esoterikerin war sie ihrem Herkommen nach keineswegs gewesen: „Ich bin von Natur her ein skeptischer Halbgläubiger, um es noch gelinde auszudrücken. Als solcher interessierte ich mich nicht um die Eventualität eines Lebens nach dem Tod. Doch gewisse Beobachtungen, die sich so häufig wiederholten, ließen mir keine andere Wahl, als mich diesem Problem zuzuwenden. Ich begann mich also damals darüber zu verwundern, warum sich noch niemand des Todesproblems ernstlich angenommen hatte, um es zu erforschen, und zwar nicht aus bestimmten wissenschaftlichen Gründen oder um bei gerichtlichen Prozessen damit dienlich sein zu können, sondern ganz einfach aus natürlicher Neugier.“

Innerlich auf der Suche nach einer umfassenden Definition des Todes, erfuhr sie alsbald durch Krankenschwestern von einer Frau, die schon etliche Male auf der Intensivstation dem Tode nur knapp entronnen war. Erstmals interviewte sie daraufhin nicht nur aufs Sterben erst gerade Zugehende, sondern einen Menschen, der von womöglich unmittelbarer Todesberührung aus eigener Erfahrung berichten konnte. Jene Frau Schwarz war bereits für 45 Minuten „klinisch tot“ gewesen und hatte währenddessen ihren Angaben zufolge den Bemühungen der Wiederbelebungsmannschaft über ihrem physischen Leibe schwebend zugesehen. Die Begegnung mit ihr bewegte und prägte die Sterbeforscherin tief. Aus Todesnäheerfahrungen solcher und ähnlicher Art erhoffte sie sich Aufschlüsse hinsichtlich ihrer Frage nach dem inneren Wesen des Todes. Im Unterschied zu vielen anderen Thanathologen war sie bald schon überzeugt, die

sich seit damals rasant ausweitende Todesnähe-Forschung habe „mit der Erforschung der Existenz nach dem physischen Tod zu tun“. Nachdem ihr über 20000 Todesnäheerfahrungen bekannt geworden waren, war und blieb das Sterbeerlebnis für sie „eine Geburt in eine andere Existenz, die ganz, ganz einfach bewiesen werden kann“.

Auf diesem Hintergrund formte sich ihr esoterisches Weltbild zunehmend aus, zu dem auch der Glaube an Seelenwanderung und ihr Bekenntnis zur New Age-Bewegung gehörten. Ihr einschlägiges Büchlein „Über den Tod und das Leben danach“, das ein spiritistisch orientierter Verlag in hohen Auflagen in die esoterischen Regale deutscher Buchhandlungen lieferte, wurde ein Bestseller. Der bezeichnende Titel ihrer Autobiographie, 1997 zu ihrem 70. Geburtstag erschienen, lautet „Das Rad des Lebens“. In diesem letzten Buch der Pionierin moderner Sterbeforschung heißt es gegen Schluss: „Meine Geistführer haben mir erzählt, daß Umwälzungen und Eroberungen von biblischen Dimensionen zu erwarten sind. Wie sollten den Menschen sonst die Augen geöffnet werden? Welchen anderen Weg gibt es, um sie die Achtung vor der Natur und die Notwendigkeit der Spiritualität zu lehren? So wie meine Augen die Zukunft geschaut haben, so wendet sich mein Herz denen zu, die zurückbleiben. Habt keine Angst! Es gibt keinen Grund dafür, wenn ihr euch ins Gedächtnis ruft, daß der Tod nicht existiert.“

Stets ist sich die gebürtige Schweizerin darüber klar gewesen, dass nicht nur Vertreter der empirischen Humanwissenschaften, sondern auch Theologen ihre Thesen angreifen würden. Gleichwohl hat sie indirekt Anteil daran, dass in der gegenwärtigen protestantischen Theologie – im angloamerikanischen Sprachraum wie in Europa – die lange Zeit vor-

herrschenden Ganztod-Modelle zunehmend überdacht werden. Man besinnt sich wieder vermehrt darauf, dass sich neutes-tamentlich nicht nur die Auferstehungs-hoffnung, sondern ebenso der Unsterblichkeitsglaube begründen lässt (zum Beispiel Mt 10,28; 2. Kor 5,1; Phil 1,21.23; Joh 11,25f) – allerdings nicht humanwis-senschaftlich, sondern eben theologisch, ja christologisch, wie das schon Martin Luther betont hatte. So hat Elisabeth Kübler-Ross bei aller Kritikwürdigkeit ihrer Explikationen die Theologie von außen her mit daran erinnert, eigene spirituelle Schätze von hoher Bedeutung wieder-zuentdecken.

Werner Thiede, Erlangen

#### UNIVERSELLES LEBEN

**Zum neuen Magazin „Das Reich der Reichen und Schönen“.** (Letzter Bericht: 3/2004, 115) Nur gut dreieinhalb Jahre war die in das Umfeld des Universellen Leben (UL) gehörende Zeitschrift „Das Friedensreich – Dein Reich kommt – Dein Wille geschieht. Bete und Arbeite“ auf dem Markt (vgl. MD 2/2001, 75f). Ohne vorherige Ankündigung, dass man deren Erscheinen einzustellen gedenkt, erhielten die Abonnenten Anfang September stattdessen die neue Zeitschrift „Das Reich der Reichen und Schönen“. Auch dieses Magazin mit dem Untertitel „Das Sprachrohr der Denkenden“ gibt dem Leser recht sperrige Anweisungen mit auf den Weg: „Bleiben Sie wachsam – Schauen und hören Sie – Treffen Sie frei Ihre Entscheidung“.

Im Layout sind beide Blätter einander äh-nlich; der Aufmacher der neuen Zeitschrift signalisiert jedoch im Unterschied zu den vergleichsweise ansprechend gestalteten Titelbildern der Zeitschrift „Das Friedensreich“ – zumeist Naturaufnahmen – un-

missverständlich das Programm: Polemik und Provokation.

Das erste Exemplar zeigt einen katholi-schen Geistlichen und wirbt in BILD-Zeitungsmanier mit der Schlagzeile: „Bi-schöfe zocken ab!“ Dass das neue Maga-zin sich als „zeitkritisch“ versteht und „die Zustände unserer Welt in provokativer Weise aufspießen“ will, wie es das Editori-al forsch ankündigt, könnte den unbe-darften Leser noch auf eine spannende Lektüre hoffen lassen. Aber selbst den dürfte ernüchtern, was folgt. Man ist, um es höflich auszudrücken, konsterniert von der dumpfen Polemik und Sprache des Blattes, das in schlichtester Schwarz-Weiß-Manier jedes, aber auch jedes Ressentiment bedient: vom aufgelisteten „Privatvermögen der Queen“ – inklusive der „bedeutendsten Briefmarkensamm-lung der Welt (mehr als 61 Mio. Pfund)“, über den 10 Millionen teuren Umbau einer Herberge in ein behindertenge-rechtes Feriendomizil eigens – so wird suggeriert – für einen 14-tägigen Ferien-aufenthalt des Papstes, bis zu „Sex & Crime im schwedischen Pfarrhaus“.

Unter dem Titel „Existenz-Angst in Deutschland“ greift das Magazin auch „Hartz IV“ auf. Mit Botschaften wie „Die Mittelschicht stürzt ab“ wird allerdings wenig zur Versachlichung der Diskussion beigetragen. Kaum verwunderlich, dass natürlich auch bei diesem Thema Schuldige schnell ausgemacht und Patent-rezepte zur Hand sind: „Die Kirchen sind immer noch die reichsten Institutionen in deutschen Landen. Sie schröpfen jährlich den Staat um Milliarden, die ihm nun in der Arbeitslosenkasse fehlen. Wenn Pfarrer und Bischöfe ihre Gürtel enger schnallen würden, hätte der Staat mehr Geld für seine Bürger.“ Übrigens sind die be-mühten Zahlen vom vermeintlichen Reichtum der Kirchen einem Buch von Carsten Frenk entnommen. Im Jahre 2002

hatte er über „Finanzen und Vermögen der Kirchen“ berichtet. Das Buch ist jedoch mit Vorsicht zu genießen und hat zahlreiche handwerkliche Fehler. So werden beispielsweise die Rücklagen kirchlicher Versicherungen als Vermögen der Kirche dargestellt. Und ob sich der Kölner Dom und andere „Besitztümer“ dieser Art als (bei Bedarf verkäufliche) Vermögensobjekte beziffern lassen, darf bezweifelt werden – von den gewaltigen Erhaltungskosten gar nicht zu reden. Es ist hier nicht der Ort, näher auf die Publikation von Ferk einzugehen. Die neuerlich forcierte massive antikirchliche Polemik aus dem Umfeld des UL – mit der besprochenen Zeitschrift, mit großflächigen Plakaten und zahlreichen Broschüren – zeigt jedoch, dass die Kirchen auf Ferk's Untersuchung deutlicher und vernehmlicher hätten reagieren sollen. Sachliche Entgegnungen sind zwar erfolgt, aber, da naturgemäß wenig medienwirksam, nur schwer zu finden. So dürfte die Polemik vorerst weitergehen.

Andreas Fincke

## NEUHEIDENTUM

**Trügerischer „Heidenspess“? Das „1. Berliner Heiden- und Hexenfest“ im Spiegel interner Kritik.** Neue interessante Details über die Hintergründe und die Auseinandersetzung im Vorfeld der Berliner Veranstaltung vom 13. März 2004 (vgl. MD 6/2004, 216-219) sind im Internet publiziert worden. Die im Folgenden wiedergegebenen Meinungen und Einschätzungen aus der Neuheidenszene bzw. der an der Durchführung maßgeblich beteiligten Personen spiegeln die kontroverse Diskussion wider.

Zu den Organisatoren des ersten Heidentreffens in einem Hinterzimmer eines Moabiter Restaurants zählten der *Wed-*

*ding* *Heidenstammisch*, die neuheidnische Gemeinschaft *Eldaring* sowie der *Odinic Rite Deutschland*. Im Nachgang der Veranstaltung schlugen die Wellen hoch: Auf den Internetseiten hagelte es Stellungnahmen, Darstellungen und Gegendarstellungen zum Verlauf dieses Ereignisses. Dabei kommen auch unterschiedliche Perspektiven einzelner Vertreter zum Vorschein. Deutlich werden auch die politisch motivierten Richtungskämpfe innerhalb der heterogenen Neuheidenszene. So sieht das Internet-Magazin der neuheidnischen Gruppierung „*Rabenclan*“ das Treffen, an dem etwa 50 Personen aus unterschiedlichen Kreisen teilgenommen hatten, rückblickend „als ein Beispiel für die derzeitige Auseinandersetzung im Neuheidentum, ob Hexen und Heiden mit Ignoranz oder Zivilcourage gegenüber rechtsradikalen Umtrieben reagieren sollen“. Der ursprünglich vorgesehene Beitrag von *Vicky Gabriel*, die im thüringischen Arun-Verlag (Inhaber: Stefan Ulbrich) einige Bücher über das neue Hexentum veröffentlicht hatte, wurde von ihr kurzerhand zurückgezogen. Wie *Matthias Wenger*, Mitglied der neuheidnischen Gruppen *Rabenclan* und *Steinkreis*, in seiner Version des Abends im Internet darlegt, hatte die „zeitgemäße Interpretin heidnischer Religiosität“ den Veranstaltungsort kurz vor Beginn des Treffens verlassen. Wenger plante offenbar, an dem Abend seine kritische Haltung zum Arun-Verlag deutlich zum Ausdruck zu bringen, da dieser „auch einige Texte rechter Prägung publiziert hat“. Dies wurde ihm jedoch von einem Vertreter der *Pagan Federation D.A.CH.* verwehrt. Angeblich hätte – so der Vorwurf Wengers – auch *Vicky Gabriel* dies verhindern wollen, weil sie „ein absolutes Stillschweigen zum Thema Arun zur Bedingung ihrer Teilnahme gemacht hatte“. Dies weist die kritisierte neuheidnische Buchautorin auf einer an-

deren Internetseite jedoch entschieden zurück und schildert den Verlauf aus ihrer Sicht: „In Berlin angekommen stellte sich jedoch – ... erst am Tag zuvor – heraus, dass innerhalb der Veranstalter Uneinigkeit bezüglich des Ablaufes der Veranstaltung vorlag. Ein Teil der Veranstalter plante einen Vortrag zum Thema Arun-Verlag, eine öffentliche Diskussion desselben sowie die Verteilung von Flyern zu diesem Thema. Darüber hinaus forderte man uns auf, öffentlich unsere Entscheidung, meine bzw. unsere Bücher vom Arun-Verlag publizieren zu lassen, als Fehler darzustellen“ (vgl. [www.eibensang.de/dagegen.html](http://www.eibensang.de/dagegen.html); 29.9. 2004). Am Ende spart Vicky Gabriel nicht mit scharfer Kritik: „Zu meinem großen Entsetzen sehe ich keinen Unterschied mehr zwischen den extremen Rechten und der extremen Linken oder auch den jeweiligen gemäßigten Lagern.“

Eigentlicher Stein des Anstoßes und letztlich Auslöser der Kontroverse im Vorfeld war die Mitwirkung des Vertreters vom *Odinic Rite Deutschland*, Thilo Kabus. Kabus war von 1989 bis 1990 Vorsitzender der NPD-Jugendorganisation Junge Nationaldemokraten und ist seit März 2004 als Leiter der Presseabteilung der Fraktion der Deutschen Volksunion (DVU) im Landtag Brandenburg tätig. Matthias Wenger, der eigenen Angaben zufolge Ende der 1980er Jahre selbst ein „überzeugter Rechter“ war, lernte ihn als „NPD-Aktivist“ kennen. Kabus betreut im Internet die Seite [www.heidenspass.net](http://www.heidenspass.net) und versichert in seinen Beiträgen, er selbst sei kein DVU-Mitglied. Dennoch betrachten ihn andere – wie etwa der Musiker Duke Meyer – als „Vertreter der DVU“, der die Veranstaltung „nachträglich für seine Zwecke propagandistisch auszuschlachten“ versucht ([www.eibensang.de/mo-malt.html](http://www.eibensang.de/mo-malt.html); 28.9.2004). Kabus indes wehrte sich gegen solcherlei Vorwürfe und ver-

weist in seinem Beitrag im Internetdiskussionsforum darauf, dass er als Pressesprecher der DVU-Landtagsfraktion und Nichtparteimitglied komplett weisungsgebunden sei und daher von Seiten der Partei „auch einer besonderen Kontrolle“ unterliege. Für Lucas Corso vom *Rabenclan* haben die Auseinandersetzungen um die Rolle von Kabus im Blick auf das Berliner Heidenfest auch ihr Gutes, da sie „in den jeweiligen Gruppierungen zumindest im nachhinein eine Diskussion über den Umgang mit Personen wie Thilo Kabus angestoßen haben“.

Eher vernichtend fällt hingegen das Fazit von Matthias Wenger aus. Er berichtet davon, dass die Unstimmigkeiten seine Beziehungen zu einem privaten Hexenzirkel „dramatisch ruiniert“ hätten. Wenger geht mit der Berliner Heidenszene insgesamt ins Gericht und wirft ihr vor, lediglich „hochtrabende Pläne (zu) entwerfen“, sich aber an deren praktischer Umsetzung nicht zu beteiligen. Seine persönliche Abrechnung gipfelt in der Behauptung: „Die politische Abstinenz und das entsprechende Desinteresse der Szene ist so gravierend, daß es z. T. an Lernbehinderung grenzt. Das Ergebnis besteht darin, daß es den meist versierten Aktivisten der rechten Szene leicht gemacht wird, sich zu profilieren, oft auch unbemerkt“ ([www.derhain.de/Heidenfest1303Reflektion.html](http://www.derhain.de/Heidenfest1303Reflektion.html); 28.9.2004). Mit anderen Worten: Die Lufthoheit über die Heidenstammtische soll nicht der extremen Rechten überlassen bleiben. Hier stellt sich die spannende Frage, ob und wie weit der eher „linksorientierte Flügel“ der Szene von diesem internen Richtungskampf um die Ereignisse im Umfeld des ersten Berliner Heiden- und Hexen-treffens wird profitieren können. Es bleibt abzuwarten, zu welchen Konsequenzen die weitere Diskussion führen wird.

Matthias Pöhlmann

## BÜCHER

**Henri Nissen, Ein Gott, der Wunder tut. Ein Journalist untersucht die Heilungen im Dienst von Charles Ndifon, ASAPH Verlag, Lüdenscheid 2004, 240 Seiten, 17,95 €.**

Über den pfingstlerisch-charismatischen Wunderheiler Charles Ndifon ist von dem dänischen Journalisten Henri Nissen, der nach eigenen Angaben zur Zeit eine Teilanstellung als Kommunikationsberater beim Lutherischen Weltbund im französisch-sprachigen Afrika wahrnimmt, ein Buch erschienen. Es berichtet ausführlich über die Wirkung „übernatürlicher Kräfte“ durch den Heilungsdienst von Charles Ndifon. Die Fotografien des Buches zeigen Menschen, die ihr en Rollstuhl verlassen, Blinde, die sehend werden, Personen, die ihre Krücken gegen Rollerskates eintauschen, etc. Ndifons Versammlungen stellen den nach Heilung suchenden Menschen einen Gott vor, der „Wunder über Wunder“ tut und dessen Handeln sich im Ungewöhnlichen und Übernatürlichen manifestiert. Ndifon wird immer wieder in Aktion gezeigt: wie er die Bibel auslegt, vor einer riesigen Menschenmenge spricht, in Zeitungsberichten als Heiler vorgestellt wird. Es wird darüber berichtet, dass skeptische Beobachter ihre Weltanschauung durch die Erfahrung einer persönlichen Heilung plötzlich veränderten. Ndifons Dienst ist ein weltweiter. Die spektakulären Heilungserfahrungen werden aus Dänemark berichtet, aber auch aus den USA, Kanada, England, aus Indien, Simbabwe, Mexiko, den Philippinen. In der Zusammenfassung der 238-seitigen Schrift heißt es: „Und jeder, der eine dieser Veranstaltungen besucht, kann bestätigen, dass diese Wunderheilungen

wirklich passieren“ (225).

„Wer ist dieser Charles Ndifon, der jetzt Kranke zu Tausenden heilt – und das anscheinend unabhängig davon, wie schwer die Krankheit ist?“ (225) 1969 wurde er als jüngstes Kind von 14 Geschwistern geboren. Seine Familie lebt in Süd-Nigeria. Seine Kindheit war geprägt durch den Biafra-Krieg. Er wuchs in einer Familie auf, die zur römisch-katholischen Kirche gehörte. Die christliche Tradition, die er kennenlernte, empfand er als kraftlos. Dann wurde er wiedergeboren, mit dem heiligen Geist erfüllt und erfuh die wunderwirkende Kraft Gottes. „Nur zwei Wochen nachdem ich mein Leben Gott gegeben hatte, wurde ich gebeten für einen blinden Mann zu beten – und er konnte wieder sehen! Obwohl wir nur Teenager waren, gründeten wir kleine Gemeinden in den verschiedenen Bildungsstätten. Mehrere hundert Menschen wurden dadurch Christen, und viele wurden geheilt“ (132). 1987 erlebte Ndifon eine Jesus-Vision und empfing dabei nach eigenen Aussagen den Auftrag, das Evangelium zu predigen und sich nicht in Lehrmeinungen zu verstricken. „Ich werde mit dir sein“ sagte die Stimme zu ihm: „Keine Krankheit wird dir widerstehen können. Kein Dämon wird dir widerstehen können. Wenn du die Menschen davon überzeugen kannst, an mich und mein Wort zu glauben, wird nichts unmöglich sein“ (134).

Auf diese Jesus-Vision führt Ndifon seinen Dienst zurück. Den Worten des amerikanischen Evangelisten Tommy L. Osborn entnimmt er den Auftrag, in die USA zu gehen, um auch den Menschen dort zu zeigen, dass das Evangelium wirkt. 1991 heiratet er eine junge Amerikanerin, die in einer traditionellen Baptistenfamilie aufgewachsen war, in der man „nicht glaubte, dass Jesus auch heute noch heilt“ (139f). Sie hatte ein gesundheitliches Pro-

blem, da sie auf einem Ohr taub war. Ihre Meinung über die göttliche Heilung veränderte sich in dem Moment, als Charles Ndifon „dem tauben Geiste [befahl], aus ihrem Ohr herauszukommen und sofort konnte sie hören“ (140). Seine Frau ist inzwischen auch im Heilungsdienst tätig. Zusammen mit ihr leitet er die Organisation Christ Love Ministries International, die ihren Sitz in den USA, im Bundesstaat Connecticut, hat. Seit 2003 ist Ndifon auch von deutschen Charismatikern eingeladen worden: u.a. nach Lüdenscheid von der Freien Christlichen Jugendgemeinschaft (FCJG), nach Tübingen von der Tübinger Offensiven Stadtmission (TOS), nach Berlin.

Nissens Buch „untersucht die Heilungen“, die im Dienst Ndifons offenbar besonders zahlreich vorkommen. Der Anspruch, die berichteten Heilungen untersucht zu haben, weckt jedoch falsche Assoziationen. Denn von einer genaueren Prüfung kann nicht die Rede sein. Nissen schreibt sein Buch aus distanzloser Zustimmung zu Ndifons Wirken. Er präsentiert die Geschichten erfolgreicher Heilungen ohne jede kritische Anfrage. Tief beeindruckt ist er von dem ungetrübten Heilungsoptimismus Ndifons, der davon ausgeht, dass „Jesus deine Heilung vor 2000 Jahren erkauft“ hat und jeder sie durch einen großen Glauben empfangen kann (161). In dem Buch wird am Rande zwar erwähnt, dass nicht alle Menschen Heilung empfangen. Diesem Phänomen wird allerdings keine weitere Aufmerksamkeit gewidmet. Dagegen wird die Meinung aufgestellt, dass manche Menschen zwar „anfänglich“ nicht geheilt würden, ein Heilungsprozess jedoch bald einsetzen werde. Denn Gott wolle, „dass wir gesund sind“. Heil und Heilung seien zwei Seiten derselben Medaille (165).

Nur einmal weist Nissen in seinem Buch darauf hin, dass Ndifon vom Wirken

Tommy L. Osborns beeinflusst wurde (137). Dieser Hinweis erklärt freilich vieles. Durch die Grundmuster der Heilungsevangelisten, zu denen u.a. auch Personen wie William Branham, Kathryn Kuhlman, Oral Roberts, Tommy Hicks u.a. gehören, ist auch das Wirken Ndifons bestimmt. Für ihre Versammlungen war charakteristisch: Die Heilung wird demonstrativ eingesetzt. Sie gehört zu dem, was Gott allen Glaubenden verheißen hat. Krankheit ist nicht von Gott, sondern etwas Gegengöttliches, Dämonisches, vom Teufel Bewirktes. Krankheiten können durch den Glauben überwunden werden. Denn der Glaube ergreift von dem Besitz, das Gott gegeben hat. Die Hinführung zu diesem bedingungslosen und blinden (!) Glauben ist die zentrale Aufgabe der Heilungsevangelisten.

Was gegenüber der Heilungsbewegung kritisch einzuwenden ist, gilt auch für Ndifons Dienst. Selbstverständlich ist es für jeden Christen wichtig an einen Gott zu glauben, der Wunder tut. Zum christlichen Glauben gehört jedoch auch die Wahrnehmung der Vorläufigkeit und Gebrochenheit christlichen Lebens. Eine Wahrnehmung und seelsorgerliche Verarbeitung von bleibenden Krankheiten und Behinderungen wird von Ndifon schlicht verweigert. Das christliche Gebet hat seinen Charakter als Bittgebet verloren. Vollmundig kann Ndifon erklären, dass er nicht um Heilung bitte, sondern dass er heile, wie es die Bibel den Jüngern nahe lege (153). Wenn Nissen den neuen Star der christlichen Heilungsszene angemessen und authentisch dargestellt hat, gibt es für diesen kein Klagegebet mehr. Der leidende Mensch hat keinen Platz mehr in Ndifons Gedanken. Die erzählten Heilungsgeschichten sind von einer erschreckenden Unempfindlichkeit gegenüber der Theodizeefrage und Oberflächlichkeit in der Wahrnehmung mensch-

lichen Leides bestimmt. Anders als in der Bibel (vgl. das Hiobbuch oder den Psalter) wird hier dem kranken und leidenden Menschen keine Stimme verliehen und kein Recht zum Reden und zum Klagen zugestanden. Nur durch ihre jeweils zeitlich begrenzten Auftritte ist es offenbar möglich, dass von christlichen Geistheilern so viele wunderbare Geschichten erzählt werden. Würden sie länger an einem Ort bleiben, dauerte es nicht lange, bis der Schwindel ihrer Erfolgsgeschichten für alle sichtbar würde und Ernüchterung sich breit machte.

Dass Verantwortliche aus der charismatischen Bewegung Ndifon geistliche Autorität und Vollmacht zuschreiben, sagt etwas darüber aus, welche Relevanz das Charisma der Unterscheidung in ihren Reihen hat. Die Wirklichkeit, von der längst nicht alle, aber doch manche Charismatiker und Pfingstler reden, ist nur für sie selbst erkennbar, nicht für Außenstehende. Das Pfingstlich-Charismatische scheint sich in der Pflege von Illusionen zu erschöpfen und Nissens Buch ist Teil derselben. Aus der Geschichte der Pfingstbewegung hätte man lernen können, welche Frustrationen das vollmundige Auftreten der Heilungsevangelisten hinterlässt und wie zwecklos es ist, von Heilung zu reden, wenn diese nur in der Phantasie existiert. Der Streit des Paulus mit dem korinthischen Enthusiasmus hat nichts, aber auch gar nichts an Aktualität eingebüßt.

Reinhard Hempelmann

**Margarethe Ruff, Zauberpraktiken als Lebenshilfe. Magie im Alltag vom Mittelalter bis heute, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2003, 345 Seiten, 29,90 €.**

„Das Volk zaubert doch!“ Mit dieser Gegenthese beginnt die Ethnologin Margarethe Ruff ihr Buch „Zauberpraktiken als

Lebenshilfe“, in dem sie mit viel Freude zum Detail Beispiele von Volksmagie vorwiegend aus der Zeit vom Mittelalter bis heute zusammengetragen hat, wobei der geographische Schwerpunkt auf dem süddeutschen, Vorarlberger und Tiroler Raum, also katholischen Gebieten, liegt. Ruff zeigt, dass Zauberei als Mittel zur Krisenbewältigung diene, vor allem in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen, ländlichen Gesellschaft, der es häufig an Ärzten, polizeilicher Gewalt und an Perspektiven im Allgemeinen mangelte. Neben diesem psychosozialen Ansatz wird untersucht, inwieweit von der schriftlichen Überlieferung der Praktiken auch auf die tatsächliche Ausübung geschlossen werden kann, womit auch die Frage nach dem sozialen Status der Praktizierenden verbunden ist.

Wie fast alle Magiepraktiken wurde auch das Wahrsagen von Obrigkeit und Kirche untersagt, nicht zuletzt, um das eigene Prophezeiungsmonopol zu behaupten. Ruff rekurriert häufig auf das Verhalten von Kirche und Klerus und zeigt, dass Mönche und Priester selbst Zauberei ausgeübt haben. Daher ist es auch kein Wunder, dass das Volk oft christlichen Kult von ketzerischer Magie nicht unterscheiden konnte. Wie Priester Helfer in Krisensituationen waren, so waren Wahrsager/innen volkstümliche Psychologen/innen, die Ratschläge zu fast allen Lebensbereichen parat hatten und weniger herangezogen wurden, um die Zukunft kennen zu lernen, sondern um gegenwärtige Probleme zu lösen.

Bei der Untersuchung der Schadenzauberei muss Ruff feststellen, dass hier das Volk wohl doch nicht zauberte, sondern die in der Überlieferung beschriebenen Magiearten hauptsächlich in den Köpfen der Ankläger und Beschuldiger existierten. Schadenzauber diene den vermeintlich Betroffenen als Erklärungsgrund für Misserfolge und gleichzeitig festigte die Verteidigung des christlichen Glaubens gegen



Ketzer das Gemeinschaftsgefühl.

Da Ärzte oft zu teuer oder gar nicht vorhanden waren, war die Heilzauberei ein verbreitetes Phänomen. Natürlich rief dies nicht nur ehrliche Heiler auf den Plan, sondern auch Quacksalber, die durch spektakuläre Heilungen den Magiegllauben nur noch verstärkten. Als weiterer sozialer Mechanismus kommt wohl auch in Betracht, dass durch die Hexenprozesse die Kenntnis magischer Praktiken vielfach überhaupt erst größere Verbreitung erfuhr. Zu den interessantesten Stellen des Buches gehören die Feldforschungsberichte der Autorin, in denen sie Heilerpersönlichkeiten aus unserer Zeit kurz porträtiert, wobei sich u.a. herausstellt, dass die Befragten, die durchweg aus einfachen Verhältnissen stammen, nicht aus materieller Absicht handeln und teilweise selbst darauf vertrauen, dass durch Suggestion die Selbstheilungskräfte der Kunden aktiviert werden.

Ebenfalls ausführlich werden die verschiedenen Hilfszauber dargestellt und erklärt, zu denen auch der Liebeszauber gehört. Dies ist eine Methode der Lebensbewältigung, die hauptsächlich Frauen in Anspruch nahmen, da sie durch Rechtlosigkeit meist passiv bleiben mussten. Eine Männerdomäne hingegen war die Schatzsucherei, die, angetrieben durch ausweglose Armut, mittels Hexerei aller Art betrieben wurde.

Das Buch glänzt vor allem durch die akribisch zusammengetragenen Beispiele, die von einer längeren Forschungsarbeit zeugen. Gleichzeitig ist die Aneinanderreihung von Magieformen auch etwas ermüdend, was allerdings durch die Kurzweiligkeit einiger „Geschichtchen“ wieder ausgeglichen wird. Auch wenn die Verwendung des Magiebegriffs nicht immer ganz klar ist, lernt der Leser nicht nur einiges über Spatulamantie, Nestelknüpfen und den Teufel im Glas, sondern auch über eine Methode zur Warzenbe-

handlung: Man spreche „bei einer Beerdi- gung: ‚Jetzt läutet es der Leich ins Grab, jetzt wasch ich meine Warzen ab.‘ Dabei muss man dreimal von oben nach unten über die Hand streichen. Der Tote bekommt dann die Warzen.“

Carla Botzenhardt, Berlin

## AUTOREN

*Carla Botzenhardt*, geb. 1981, Studentin der Reli- gionswissenschaft und Geschichte, Berlin, im Herbst 2004 Praktikantin der EZW im Referat Esoterik, Okkultismus, Spiritismus.

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

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

*Dr. theol. Reinhard Hempelmann*, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grund- satzfragen, Strömungen des säkularen und reli- giösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charisma- tische Gruppen.

*Hanna Münstermann*, geb. 1981, Studentin der Politologie und Ev. Theologie in Münster, im Sommer 2004 Praktikantin der EZW im Referat Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen.

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

*Dr. Peter Schulte*, Diplomsoziologe, Leiter von kult & co tirol – Informations- und Beratungs- stelle des Landes Tirol zu religiösen und weltan- schaulichen Fragen.

*Dr. phil. habil. Kocku von Stuckrad*, geb. 1966, Religionswissenschaftler, seit April 2003 Assis- tant professor am Lehrstuhl für Geschichte der Hermetischen Philosophie und verwandte Strö- mungen der Universität von Amsterdam.

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

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

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

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

*Anzeigen und Werbebeilagen:* Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,  
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,  
Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76.  
Verantw. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.  
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

