

WATERALDIENST

56. Jahrgang 1. Januar 1993

1

ISSN 0721-2402 E 20362 E

Heilshoffnung und Ganzheit

Nach dem Sinn von Europa fragen

**Der Neo-Katharismus und seine
Verbreitung in Deutschland**

**Gemeinde gründen in der
Volkskirche**

Materialdienst der EZW



**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

Inhalt

Informationen

BUDDHISMUS

»Radio Aum Shinrikyo« – bisher
größter Rundfunkeinsatz einer
nichtchristlichen religiösen Gruppe 27

VEREINIGUNGSKIRCHE

Mun im Schafspelz 28

ANTHROPOSOPHIE

FOKUS-Kalender mit umfassendem
Verzeichnis anthroposophischer
Einrichtungen erschienen 29

Im Blickpunkt

Buchbesprechungen

WERNER THIEDE

Heilshoffnung und Ganzheit 1

I. Urhoffnung

II. Futurisches Heilsverständnis

III. Heil als Ganzheit?

Franz Stuhlhofer

»„Das Ende naht!“ Die Irrtümer
der Endzeitspezialisten« 30

Dokumentation

Impressum

**Nach dem Sinn von Europa
fragen** 11

Berichte

KARLHEINZ WEISSMANN

**Der Gral in den Pyrenäen
Der Neo-Katharismus und seine
Verbreitung in Deutschland** 15

REINHARD HEMPELMANN

**Gemeinde gründen
in der Volkskirche** 23

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion:* Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Pfarrer Dr. Andreas Fincke, Dr. Hansjörg Hemminger, Pastor Dr. Reinhard Hempelmann, Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Gottfried Küenzlen, Pfarrer Dr. Werner Thiede. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2 A, 7000 Stuttgart 1, Telefon 07 11/2 26 22 81/82.– *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12 A, Postfach 10 38 52, 7000 Stuttgart 10, Telefon 0711/601 00-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. – *Bezugspreis:* jährlich DM 53,– einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 4,50 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Werner Thiede

Heilshoffnung und Ganzheit

Das Stichwort „Ganzheitlichkeit“ prägt seit langem schon den existentiellen und spirituellen Sprachgebrauch, um freilich eher ein Postulat denn eine Realität auszudrücken. Wer Ganzheit im Blick hat, meint meist nicht etwas Vorhandenes, sondern in der Regel etwas zu Erhoffendes. Es geht bei entsprechender Redeweise also vielfach um Utopisches oder um religiöse Verheißungen – oft genug mit ihrem antizipatorischen Bezug auf Heil als Ganzheit in der Jetztwelt. Klärungen dieser heute mehr denn je diffusen Begrifflichkeit sind darum eine für weltanschauliche Auseinandersetzungen notwendige Voraussetzung.

Was meint zunächst der Begriff des *Heils*, sofern er nicht in gänzlich übertragenem Sinn, also säkularistisch verwendet wird? Wer Auskunft in älteren theologischen Lexika sucht, etwa in den drei Auflagen der »Religion in Geschichte und Gegenwart«, wird enttäuscht: Das Stichwort kommt dort gar nicht vor. Gerade in den letzten Jahrzehnten um den Gebrauch des Hitlergrußes herum scheint es theologisch wenig reflektiert worden zu sein. Mitte der achtziger Jahre bringt die »Theologische Realenzyklopädie« (TRE, Bd. 14) dagegen in dort üblicher Ausführlichkeit vier spezifische Abschnitte zum Themenkomplex »Heil und Erlösung«. Im dogmatischen Abschnitt erklärt *Martin Seils*, das Wort „Heil“ sei in der Sprache des Christentums „zu einem verhältnismäßig unbestimmten, eben des-

halb aber auch vielfältig anwendbaren *Grundwort* für die Neugestaltung und Neubestimmung der Beziehung von Gott, Mensch und Welt geworden, die durch Jesus Christus und in ihm sich erignet hat“. Ähnlich ausführlich ist der Artikel »Heil« von *Erwin Fahlbusch* im »Evangelischen Kirchenlexikon« (EKL 3. Aufl., Bd. II, 1989) gestaltet; allerdings lautet hier die einleitende Definition deutlich anders: „Die christliche Rede vom Heil beinhaltet die liebende und rettende, den Tod überschreitende und das Leben schenkende Zuwendung Gottes zum Menschen und seiner Lebenswelt und die Verheißung eschatologischer Vollendung.“

Theologisch richtig sind gewiß beide Bestimmungen des Heilsbegriffs. Doch während die EKL-Definition die stark gegenwartsorientierte der TRE im Grunde mit enthält, kommt bei der letzteren die futurisch-eschatologische Komponente kaum zur Geltung. Für Vertreter einer monistischen Religionstheologie hätte sie sogar etwas Störendes, weshalb die ihre je unterschiedlichen Strukturen systematisch zu nivellieren trachten¹. Doch ist sie aus der Sicht neutestamentlich begründeten Christusglaubens unverzichtbar für alles Reden von „Heil“. Gerade vom Ostergeschehen her impliziert der Heilsbegriff prinzipiell den Gedanken an todüberwindendes Leben und an die Vollendung der Schöpfung. Insofern ist er aufs engste mit der christlichen Auferstehungshoffnung verknüpft. Er umfaßt – bei aller möglichen Erfahbarkeit in der Gegenwart durch den Glauben – wesentlich die

Hoffnung auf künftige Heilsuniversalität. Der eschatologische Aspekt des Heilsbegriffs soll im Mittelpunkt der folgenden Darlegungen stehen und den inflationären Gebrauch des Ganzheit(lichkeit)sbegriffs kritisch beleuchten helfen.

I. Urhoffnung

Ohne Hoffnung kann der Mensch nicht existieren. Sie würde ihm fehlen wie die Luft zum Atmen. Ein Arzt erklärt: „Das Gefühl der Heiterkeit wird von Wahrnehmungen und Vorstellungen ausgelöst, die uns bedeuten, daß es mit uns aufwärts geht oder daß wir etwas gewonnen haben. Das Gefühl der Depression, der Niedergeschlagenheit oder Trauer wird von Wahrnehmungen und Vorstellungen ausgelöst, die uns bedeuten, daß es mit uns abwärts geht oder daß wir etwas verloren haben. ‚Aufwärts‘ heißt hier, auf dem Weg zum Erfolg und zur Erfüllung unserer Werke. Das Gesetz gilt Wort für Wort, wie eine mathematische oder physikalische Formel.“²

Eine extreme Bestätigung für diese Regel läßt sich unter Hinweis auf den „psycho-genen Tod“ geltend machen: Durch das Erlebnis auswegloser Bedrängnis kann es bei entsprechender Persönlichkeitsdisposition aufgrund der völligen Resignation und autosuggestiv wirksam werdender Kräfte zur tödlichen Beeinflussung zentraler Funktionen, etwa zur Lähmung des autonomen Nervensystems oder zu funktionellem Versagen des Kreislaufs, kommen. Aber dieselbe Regel läßt sich auch an viel alltäglicheren Prozessen verdeutlichen, etwa anhand der sogenannten „midlife-crisis“. Wenn der erwachsene Mensch an nicht zu verdrängenden Anzeichen merkt, daß es mit seinem leiblichen Leben nicht ungebrochen aufwärts geht, pflegt sich diese oft folgenreiche Krise einzustellen. Sie entspannt sich, so-

bald psychisch eine religiöse bzw. weisheitliche Akzeptanz der „kränkenden“ Realität möglich wird. Noch der alt gewordene Mensch kann angesichts des nicht mehr fernen Todes hoffnungslos bleiben, indem er etwa als Christ davon ausgeht, die ihm noch „zugemessene Lebensspanne“ sei „nur die Adventszeit einer noch größeren Erfüllung“³. Letztlich ist jeder zur Beschäftigung mit dem sichersten Fakt des Lebens herausgefordert, nämlich damit, daß das Leben endlich ist.

Das Wissen um die eigene Sterblichkeit steckt animalisch tief in uns. Es macht nicht nur Menschen, sondern alle Kreatur seufzen. So kennt denn auch schon der von jedem abstrakten Todeswissen noch weit entfernte Säugling Todesangst in Gestalt von Furcht vor Bedrohung oder Objektverlust. Erst mit der Reifung des kognitiven Bewußtseins kommt es zum einzigartigen, typisch menschlichen Verhältnis zur eigenen Endlichkeit. Der Tiefenpsychologe *Ernest Becker* ist überzeugt, daß „die Furcht vor dem Tode ein universelles Phänomen“ ist, welches den Menschen „wie nichts sonst“ prägt und als maßgeblicher Faktor in seiner Kulturbildung wirksam wird⁴. Eine amerikanische Forschergruppe hat die daraus resultierende Angstbewältigungstheorie mittlerweile experimentell überprüft und bestätigt⁵. Das Bewußtsein der Endlichkeit wirft die Frage nach dem Unendlichen notwendig auf und drängt auf gestaltende Antwort.

Dabei dürften die ursprünglichsten Triebfedern menschlicher Religiosität eher im unbewußten als im „kognitiven“ Sterblichkeitsbewußtsein liegen. Die symbiotisch-bergende „Transzendenz“ der Mutter ermöglicht dem Baby ein Grundvertrauen, das sich als wichtige Basis späterer religiöser Entwicklung erweist. Ja, die in Anlehnung an *Sigmund Freud* „ozea-

nisch“ zu nennende Unendlichkeit, aus der heraus das Ich sich langsam zu strukturieren beginnt, gestaltet sich sogar als unpersönliche, weithin konturenfreie Transzendenz. Aber der Ozean gilt nicht von ungefähr, wie die mythische Überlieferung deutlich zeigt, als ein zutiefst bedrohliches Chaos. Das einmal Gewordene sucht zu bestehen, sucht hoffend dem Tödlichen zu entkommen. Insofern kennzeichnet das von *Erik Erikson* herausgearbeitete „Urvertrauen“ von Anfang an ein zukunftsorientiertes Identitätsgefühl, das sich mit den Worten „Ich bin, was ich an Hoffnung habe und einflöße“ umschreiben läßt und in späteren Entwicklungsstufen weiterhin wirksam bleibt⁶.

Die gängige Rede vom „Urvertrauen“ muß von daher durch die von der „Urhoffnung“ ergänzt werden. Erikson selbst hat darauf hingewiesen, daß die Struktur intensiver Hoffnung bereits dadurch konkret in die Bildung des Urvertrauens hineinverwoben wird, daß „Zeitzyklen und Zeitqualitäten der ersten Erfahrung von wachsender Bedürfnisspannung, Befriedigungsaufschub und schließlicher Vereinigung mit dem bedürfnisstillenden ‚Objekt‘“ die frühen Eindrücke des Säuglings prägen⁷. Man wird in Anlehnung an psychoanalytische Denkschemata ausdrücklich von einem Finalitätsbedürfnis sprechen dürfen, das spätestens aus dem Zerbrechen der Mutter-Kind-Symbiose resultiert⁸. Richtet sich das Urvertrauen, wie *Wolfhart Pannenberg* betont, „in seinem eigentlichen Sinne auf diejenige Instanz, die das Selbst in seiner *Ganzheit* zu bergen und zu fördern vermag“, so stellt es sich tatsächlich als Urhoffnung dar, für die der „Vorrang der Zukunft“⁹ bestimmend ist.

Von daher erklärt sich der psychologische Umstand, daß das Maß unserer Hoffnung stets größer ist „als die Befriedigung über das, was uns Sicherheit gibt“¹⁰.

Menschliches Hoffen trägt in sich die Tendenz, alle Ungeborgenheit, alle Unheilserfahrung, aber auch alle vorläufigen Geborgenheits- und Heilserfahrungen zu transzendieren. Denn es will sich ganzheitlich, also gerade auch im Hinblick auf die große Verunsicherung des am Ende unausweichlich drohenden Todes bewähren. Dem entspricht die Feststellung W. Pannbergs: „Die Phänomenologie der Hoffnung verweist darauf, daß es zum Wesen wachen Menschseins gehört, über den Tod hinaus zu hoffen.“¹¹

Religionsgeschichtliche Forschung stößt auf Spuren unverwechselbarer Hoffnung über den Tod hinaus tatsächlich bereits in den frühesten Anfängen der Menschheitsgeschichte. Deshalb hat sich Freud die Möglichkeit aufgedrängt, das Verhältnis des Unbewußten zum Tod in Analogie zur Auffassung des vorzeitlichen Menschen zu interpretieren: „Also unser Unbewußtes glaubt nicht an den eigenen Tod, es gebärdet sich wie unsterblich. Was wir unser ‚Unbewußtes‘ heißen, die tiefsten, aus Triebregungen bestehenden Schichten unserer Seele, kennt überhaupt nichts Negatives, keine Verneinung – Gegensätze fallen in ihm zusammen – und kennt darum auch nicht den eigenen Tod, dem wir nur einen negativen Inhalt geben können.“¹² Freud zufolge ist also der eigene Tod „unvorstellbar, und sooft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabeibleiben. So konnte in der psychoanalytischen Schule der Ausspruch gewagt werden: im Grunde glaube niemand an seinen eigenen Tod, oder, was dasselbe ist: im Unbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt.“

Diese unbewußte Gewißheit der eigenen Un-Sterblichkeit schließt die beschriebene „animalische“ Ahnung der leiblichen Sterblichkeit nicht aus, sondern ein.

Bereits in unbewußten Schichten der menschlichen Psyche wirkt sich demnach die „Urhoffnung“ als überlegene Kraft angesichts des in derselben Schicht verankerten „Todeswissens“ aus. Im Laufe der späteren psychosozialen Entwicklung nimmt diese Dynamik hinsichtlich des reifenden Sterblichkeits-Bewußtseins durchaus die Gestalt psychischer Verdrängung bzw. Tabuisierung an, sofern das gewachsene Bewußtsein um den Negativ-Sachverhalt nicht durch eine ausgleichende, bewußte Positiv-Hoffnung kompensiert werden kann.

Geschichtlich läßt sich beobachten, daß das Maß der transmortalen Hoffnung in Entsprechung zum Endlichkeits- bzw. Sterblichkeitsbewußtsein gewachsen ist. Je mehr sich die menschliche Individualität ausgeprägt hat, desto krisenhafter ist ihre Vergänglichkeit empfunden worden, und desto markantere Ausprägungen haben sich in weltanschaulich-religiöser Hinsicht gezeigt. So hat sich der noch relativ wenig individualisierte mythische Mensch mit dem Rhythmus von Leben und Tod als natürlichem Wechselprozeß zufriedengegeben; eine wenig reflektierte Auffassung des „Wiederkommens“ in anderer Gestalt ist daher in vielen kulturellen Frühstadien der Völkerwelt anzutreffen. Entsprechendes gilt entwicklungspsychologisch für das Denken von Kleinkindern. Ein wachsender Realitätssinn, der die Vergänglichkeit auch des je eigenen Daseins zunehmend wahrnimmt, tendiert späterhin zu dualistisch geprägten Hoffnungsgestalten: Das jenseitige Himmel- oder Schattenreich wird als Über- oder Gegenwelt geglaubt, die eine – nicht unbedingt bruchfreie – Kontinuität über den Tod hinaus gewährleistet. Im weiteren Verlauf kann sich diese Dualität dahingehend verschärfen, daß die eine oder andere Seite zur entscheidenden oder gar einzigen Realität für das indivi-

duierende Selbst bestimmt wird. Fällt die Entscheidung zugunsten der irdischen Wirklichkeit, so können säkulare, mitunter betont irreligiöse Weltanschauungen die Folge sein. Fällt sie zugunsten der transzendenten Dimension, so kommt es zu gnostisierender, im Kern weltverachtender Religiosität. Auch dies gilt ontowie phylogenetisch. Dementsprechend gibt es säkularisierte¹³ wie spiritualisierte Heilsverständnisse; mitunter ringen sie innerhalb eines Individuums oder auch einer Kultur miteinander; und womöglich versuchen sie gar Synthesen auszubilden, wie man es in der (Spät-)Moderne beobachten kann.

II. Futurisches Heilsverständnis

Will man die geistigen Grundprozesse unserer abendländischen Gegenwartskultur einigermaßen angemessen verstehen, so muß man nach dem Werden und dem Gehalt der christlichen Heilshoffnung fragen. Wenigstens skizzenhaft sei hier das Wichtigste entfaltet.

Die neutestamentlich begründete Hoffnung ist nicht denkbar ohne die alttestamentliche Prophetie. Israels religiöse Erfahrungen waren die eines Volkes mit seinem Gott; sie strukturierten sich geschichtlich, näherhin heilsgeschichtlich. Krisen wurden als Gericht erlebt, die nicht ohne prophetische Verheißungen einherzugehen pflegten. Diese beschränkten sich keineswegs auf das ausgewählte Volk selbst, sondern steigerten sich mit der zunehmenden theologischen Erkenntnis der Einzigartigkeit Gottes ins Universale. Die früheren Heilssetzungen sollten in der Zukunft in einer Weise übertroffen werden, in der sich die Liebe und Treue Gottes endgültig offenbaren würde. In dieser heilsgeschichtlichen Perspektive verlor das geglaubte Schatzenreich für die Toten seine „dualisti-

sche“, im hebräischen Raum ohnehin schwach ausgeprägte Bedeutung: Als eine wirkliche Hoffnung für die Toten hatte man die Aussichten der Dahingegeschiedenen ohnehin nicht bezeichnen können. Eine persönliche „Urhoffnung“ hatte sich bestenfalls mit Worten wie aus Psalm 73 artikuliert: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“

In den jüngsten alttestamentlichen Stücken steigt demgegenüber eine konkretere, universal ausgreifende Hoffnung empor, nämlich die auf die Auferstehung der Toten. Nicht eine duale Dimension für die Toten, sondern deren Neuberufung in wirkliches, diesseitiges Leben, ja in vervollkommenes Dasein im Rahmen eines neuen Himmels und einer neuen Erde kündigen sich als Gegenstand apokalyptischer Heilshoffnung an.

Das Judentum der Zeit Jesu kannte mehrere Modelle postmortaler Ausblicke. Neben der apokalyptischen Auferstehungshoffnung, wie sie vor allem die Pharisäer favorisierten, stand nach wie vor der althergebrachte Gedanke an ein tristes Totenreich, dem besonders die Sadduzäer anhängen. Außerdem gab es spiritualisierte Mischvorstellungen, in denen das Totenreich als Zwischenzustand eine Rolle zu spielen begann¹⁴. Stärkere synkretistische Einflüsse machten sich überdies in ersten Ansätzen einer jüdischen Gnosis bemerkbar.

Das gnostische Hoffnungsschema entsprach einer Grundform natürlicher Religiosität angesichts reflektierter Wahrnehmung des Todes: Es war dualistisch auf ein Heil als rein pneumatischer, nichtmaterieller Wirklichkeit ausgerichtet und meinte auf mythische oder metaphysische Weise nichts anderes als Rückkehr in verlorengegangene Göttlichkeit. Die spätjüdisch sich ankündigende Auferste-

hungshoffnung stand dem diametral gegenüber: Nicht um Entweltlichung zwecks Wiedergewinnung verlorener Göttlichkeit, sondern um das Geschenk einer vollendeten Welt in Gestalt eines neuen Himmels und einer neuen Erde für die erlöste Kreatur ging es im heilsgeschichtlichen Denken.

Die Freudenbotschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten ist nur im Kontext der spätjüdischen Hoffnung recht verstehbar, welche sie im Grunde mehr als bestätigt. Meint doch das neutestamentlich bekundete Ostergeschehen eine in Jesus als dem einen Sohn Gottes vollzogene Antizipation der universal verheißenen Totenauferstehung! Damit setzt eine Dynamik ein, die nicht weniger bedeutet als die geistige Vorwegnahme der künftigen Auferstehung in der gegenwärtigen Verbindung mit dem Auferstandenen, in dem innerzeitlich allein „das Heil zu finden“ ist (Apg. 4,12). Christen verstehen sich deshalb als „wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (1. Petr. 1,3)¹⁵. In der vertrauensvollen Erwartung des kommenden, in Jesus bereits personhaft angebrochenen Gottesreiches pflegen sie eine unüberbietbare Heilshoffnung, die sich auf ihre Lebens- und Glaubenspraxis auswirkt.

Mit Recht hat *Dietrich Bonhoeffer* betont: „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist.“¹⁶ Allerdings werden Christen, wie *Ferdinand Hahn* erklärt, „für Welt und Menschen nicht ein utopisches Fernziel entwerfen, das man mit aller Energie, notfalls mit Rücksichtslosigkeit durch menschliche Aktionen durchsetzen muß. Christliche Hoffnung tut das jeweils Unerläßliche,

das Notwendige, und wird sich dabei auch Gedanken über mögliche weitere Schritte machen. Sie tut das eine wie das andere im Vertrauen auf die Wirklichkeit Gottes und die in der Herrschaft Gottes beschlossene Zukunft. Christliche Hoffnung wird in höchstem Maße aktiv sein, sie wird jedoch nicht in der Aktivität selbst ihren Sinn sehen und ihre Selbstverwirklichung suchen.“¹⁷ Todernte Verbissenheit liegt christlichem Handeln nicht nur fern, weil es die heile Welt¹⁸ als kosmische Ganzheit von Gott als Schöpfer und Vollender erwartet, sondern weil es sich selbst nicht als *conditio sine qua non* für den Eintritt ins kommende Gottesreich verstehen muß.

In der Geschichte des Frühchristentums hat diese ganzheitliche, im Glauben auf den bereits auferstandenen Christus gründende und auf seelisch-leibliche, ja universale Vollendung hin orientierte Hoffnung eine entscheidende Rolle gespielt. Gegenüber damals bereits nicht ganz selten anzutreffender Diesseitsbetonung einerseits wie einem spiritualistisch geglaubten Jenseitsheil in den Mysterien und der Gnosis andererseits besaß sie die weitaus größere Attraktivität, zumal sie Teilwahrheiten dieser beiden Sichtweisen integrieren konnte. Denn christliche Auferstehungshoffnung ermöglichte Diesseitsbejahung und einen den Tod ernst nehmenden Realismus ebenso wie die radikale Bejahung geistgewirkter Hoffnung auf Gottes neue Welt.

Daher war es gar nicht verwunderlich, daß alsbald gnostische Religiosität ihrerseits versuchte, die Auferstehungshoffnung wenigstens terminologisch in ihre Heilsvorstellung einzubauen. Faktisch gehörte zwar die Verwerfung der urchristlichen Auferstehungshoffnung zu den Grundsätzen des Gnostizismus, aber symbolisch wurde sie gern angeeignet: Als „Auferstehung“ umschrieb man die Rück-

kehr des göttlichen Lichtfunkens in die oberen himmlischen Dimensionen jenseits der Todesgrenze, aber auch schon den Gnosis-Akt des mystischen Erwachens diesseits des Todes. Diesem in beiden Fällen rein „geistigen“ Auferstehungsverständnis stellten die Apologeten der Frühkirche zur Verdeutlichung ihrer kosmisch-universalen Hoffnung die antignostische Formel von der „Auferstehung des Fleisches“ entgegen, wie sie dann auch ins *Apostolische Glaubensbekenntnis* übernommen wurde. Da der Sinn dieser Formel für moderne Zeitgenossen zunehmend unverständlich wurde, revidierte man schließlich die deutsche Wiedergabe im Glaubensbekenntnis zugunsten der grundsätzlichen Formel von der „Auferstehung der Toten“ – das allerdings zu einem Zeitpunkt, als in unserer Gesellschaft soeben eine Religiosität Breitenwirkung zu erzielen begann, die selber deutlich gnostisierende Züge mitbeinhalten.

III. Heil als Ganzheit?

Die moderne Abwendung von der universalen Auferstehungshoffnung läßt allenfalls vergleichsweise kleinere, begrenzte Hoffnungen zu, welche dann unter einen nachchristlichen Gesamtrahmen zu stehen kommen. Entsprechend reduziert fallen notgedrungen die jeweiligen Heilsbegriffe aus: Sie werden säkularisiert oder mythisiert – oder beides auf einmal!

Daß die Säkularisierung christlicher Heilshoffnung deren Reduzierung auf geschichtsimmanente Dimensionen mit sich bringt, bedarf keiner Erläuterung. So klein werden diese Dimensionen in der Folge, daß auch die in der Moderne aufgenommenen Heilsvorstellungen häufig

kompensierend mythische Farben auf sich gezogen haben. „Das höchste Heil, das letzte, liegt im Schwerte!“ Von diesen Worten aus dem Gedicht »Aufruf« in *Theodor Körners* Kriegsliedersammlung »Leier und Schwert« aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist es so weit nicht zum »Heil Hitler« des 20. Jahrhunderts. *Alfred Rosenbergs* »Mythus des XX. Jahrhunderts« und die nationalsozialistische Rede vom „Tausendjährigen Reich“ lassen sich durchaus als „pervertiertes Christentum“, „in die Immanenz projiziert“, begreifen¹⁹. Bezeichnenderweise kritisierte Rosenberg auf der einen Seite die Auferstehungshoffnung und ihre angeblich unauflösbare Verbindung mit dem vorkopernikanischen Weltbild, um auf der anderen Seite das „Erwachen“ des „ganzen Menschen“ zum „Mythos der deutschen Nation“ zu propagieren²⁰. Diese Art der Rede vom „ganzen Menschen“ war damals noch jung. Der Ganzheitsbegriff hatte während der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts in den verschiedenen Zweigen der mit Anthropologie befaßten Wissenschaften erfolgreich Fuß gefaßt. Im Kampf gegen die kausal-analytische Methodik des 19. Jahrhunderts und gegen eine nur verobjektivierende Betrachtung des Menschen hatte er sich nicht nur in der Medizin und der Biologie etablieren können, sondern ebenso in der Psychologie, Pädagogik und Soziologie. Auch philosophisch wurde er wieder neu belebt. Kein Wunder, daß nationalsozialistische Denker ihn aufgriffen und in mythischer Richtung auslegten!

Nach der Katastrophe des „Tausendjährigen Reiches“ trifft man solche Rede vom „ganzen Menschen“ mit neuer Betonung im Kontext des „Wassermann-Zeitalters“ – nachdem der „Tod Gottes“ selbst von seiten einiger Theologen proklamiert worden war. *Raimundo Panikkar* hat aus

dem esoterischen Zeitgeist heraus geregelt die „Rückkehr zum Mythos“ postuliert. Das Stichwort „Ganzheitlichkeit“ begegnet nicht zuletzt als Modebegriff der intellektuellen „postmodernen“ Szene. *Michael Plathow* erklärt treffend: „Besonders in Öko-Gruppen, in der feministischen Literatur, in der Anthroposophie und in der New Age-Szene ist der Gebrauch dieses Wortes signifikant. Dahinter steht ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis, das Wirklichkeitsverständnis einer ‚Wendezeit‘, geboren aus einem Krisen- und Umbruchbewußtsein: nach dem Aufklärungsoptimismus durch die Machbarkeit der technischen Vernunft nun bei vielen das Gefühl von den ‚Grenzen des Wachstums‘ und von den Sackgassen technischer Möglichkeiten; nach der Entmythologisierung nun bei vielen das Entdecken des Mythos; nach der Aufteilung und Parzellierung des Lebens- und Wissensbereiches nun bei vielen der Hunger nach ‚Ganzheit‘; nach ... dem Paradigma der Subjekt-Objekt-Trennung westlicher Rationalität nun das Paradigma umgreifenden Bewußtseins fernöstlichen Identitätsdenkens, das gegenüber der Denkform des ‚Entweder-Oder‘ die Erfahrung der Synthese und Komplementarität ausschöpft.“²¹ Plathow fährt differenzierend fort: „Nun mahnt das Reden von ‚Ganzheitlichkeit‘ mit Recht zu beanstandende Defizite im Wirklichkeitsverständnis an: gegenüber dem reduzierten Wirklichkeitsverständnis kausalmechanischer Wirkungszusammenhänge die Sinnzusammenhänge des Verstehens; gegenüber dem Machbarkeitswahn rationaler Weltbewältigung die makrokosmisch umgreifende Ganzheitserfahrung; gegenüber der Normativität des technisch Möglichen die Verantwortung der Menschen nach ethischen Grundwerten. In den alternativen Gruppierungen mit ihren literarischen Äußerungen wer-

den mit der Rede von der ‚Ganzheitlichkeit‘ jedoch trennende Gegensätze aufgebaut und aufgebrochen, so daß ‚Ganzheitlichkeit‘ zum Protestwort des subkulturellen Milieus wird, besetzt mit Sehnsüchten und Hoffnungspotentialen.“

Die hier angesprochenen Hoffnungspotentiale pflegen sich in mehr oder weniger utopische Heilsvorstellungen zu ergießen, die den „neuen Menschen“ als wirklich „ganzen“ im Blick haben. Seit dem offenkundigen Scheitern der sozialistisch-kommunistischen Zukunftshoffnung haben tatsächlich all die Idealbilder von Ganzheitlichkeit nachhaltig Auftrieb bekommen, die sich aus esoterischen Traditionen westlicher wie östlicher Provenienz ableiten. Man spricht in diesem Zusammenhang heute gern von „neureligiösen“ Phänomenen oder Bewegungen. Damit ist viel und doch auch wenig gesagt. Ich meine, man sollte hier differenzieren.

Der Begriff des Neureligiösen beschreibt am sinnvollsten jene neue Religiosität, die sich – bei allem Anhalt an nichtchristlichen, meist asiatischen Auffassungen von Welt und welttranszendierender Wirklichkeit – doch in bestimmten Gruppen und Organisationen darstellt. Hier wäre nicht zuletzt an das Gebiet der meisten sogenannten „Jugendreligionen“, „Kulte“ oder neureligiösen „Sekten“ zu denken.

Davon läßt sich der Begriff des „Postreligiösen“ abheben: Er bezeichnet sozusagen die nichtorganisierte Religiosität als latente, sich ab und an manifestierende Größe unserer immer pluralistischer werdenden Gesellschaft. Dabei gilt es zu beachten: Sowenig die Rede von der „Postmoderne“ einfach ein radikales Jenseits der Moderne, sondern eher Versuche einer kritisch variierenden Fortsetzung der Moderne meint, so sehr verbietet es sich, den Ausdruck „postreligiös“ mit „irreli-

giös“ gleichzusetzen. Er meint vielmehr eine Religiosität jenseits des noch umfassender als bisher zu verstehenden „Todes Gottes“; das heißt, er will nicht nur im Sinne von „nachchristlich“ verstanden werden. Er signalisiert eine Religiosität, die überhaupt herkömmliches Religionsein transzendiert. Gleichsam als „tot“ erweisen sich heute vielfach und immer mehr die Autoritäts- und Verbindlichkeitsformen traditioneller Religionen. Religiöse Institutionen verlieren an positivem Sammlungs- und Symbolwert, um einer frei flottierenden Religiosität Platz zu machen, die weder Dogmen noch Organisationen verehrt, sondern nach (inter-)subjektivem Dafürhalten ihre wechselnden Gehalte zusammenstellt oder zusammenmixt. Den postreligiösen Maßstab bildet weniger eine letzte welttranszendente Macht, die es fromm zu verehren gilt, sondern vielmehr der narzißtische Mensch der Spät- und Postmoderne, der sich die Attribute der Göttlichkeit in scheinbar aufgeklärter Hybris selbst zuschreibt.

Ganzheitlichkeit meint als postreligiöser Heilsbegriff daher nicht nur eine immanent-natürliche Harmonie und Ausgeglichenheit, sondern greift holistisch aus in neumythische Kategorien eines Menschen- und Weltverständnisses, das kosmische Vernetzung und göttliche Selbsterkenntnis intendiert. Hoffnung wird in dem Sinne eine ganzheitliche Größe, daß sie den einzelnen in den evolutiven Gesamtprozeß einer auf verborgene Weise göttlichen Wirklichkeit hineinstellt. So sind nach *David Steindl-Rast* im Hier und Jetzt mitunter Wirklichkeiten erfahrbar, die eigentlich jenseits der Zeit liegen. In Augenblicken solcher Sonder-Erfahrung „besitze ich mein ganzes Leben auf einmal. Außerhalb der Zeit besitze ich mein Leben.“²² Insbesondere mit dem Tod kommt es demnach zur wahren

Ganzheit: „Wenn meine Zeit jedoch abgelaufen ist, dann bleibt alles das bestehen, was jenseits der Zeit ist. Das ist keinem Wandel unterworfen.“ Diesem Ganzheitsverständnis liegt die Überzeugung zugrunde: „Unser wahres Selbst ist das göttliche Selbst.“ Dessen inne zu werden, bedeutet postreligiöse Eigentlichkeit als unüberbietbares Heil.

So grandios sich postreligiöse Heilsvorstellungen gebärden, so bescheiden bleiben sie doch im Vergleich mit der christlichen Heilshoffnung. Das läßt sich gerade anhand des allseits beliebten Begriffs von Ganzheit(lichkeit) verdeutlichen. Die Ganzheit, auf die sich postreligiöse Hoffnungen richten, ist tendenziell mythisch zu verstehen. Das heißt, ihre erwartete heilvolle Zukunft ist letztlich identisch mit dem geglaubten Ursprung. Der auf diese Weise Hoffende denkt bewußt oder unbewußt im zyklischen Schema. Rückkehr bzw. Wiederkehr lauten seine Leitmotive: Das zugrundeliegende Heils- und Hoffnungsschema ist ein zutiefst regressives. Das gilt nicht nur in weltanschaulicher, sondern auch in psychologischer Hinsicht. Deshalb tendiert der regressiv Hoffende weniger zu einer das Personale bewahrenden als vielmehr zu einer mystischen, „transpersonalen“ (S. Grof) Heilsvorstellung, wie sie dem frühkindlichen, ja embryonalen Geborgenheitsgefühl entspricht. Das Symbol des Nirwana gehört hierher ebenso wie die Hoffnungen auf die Rückkehr eines ursprünglichen Paradieses.

Demgegenüber ist die christliche Hoffnung auf ganzheitliche Vollendung überwiegend progressiv ausgerichtet. *Eugen Drewermann*, stark von buddhistischem Denken beeinflusst, ist auf dem Holzweg, wenn er unter Bezugnahme auf christliche Hoffnungsbilder schreibt: „Die eschatologischen Visionen verdanken sich der Sehnsucht nach dem Ursprung, dem

Menschheitsheimweh nach dem Paradies.“²³ Vielmehr hofft neutestamentlich begründeter Glaube auf ein verheißenes Endheil hin, das alles je Dagewesene übertreffen wird. Damit ist, wie *Wolfhart Pannenberg* zu Recht konstatiert, „die Urzeitorientierung des mythischen Bewußtseins durchbrochen“²⁴. Und *Dieter Funke* urteilt psychologisch fundiert: „Nicht mehr das Zurückfallen in den paradiesischen Zustand, sondern das Sich-Ausstrecken nach dem verheißenen Reich Gottes hin als dem Zielpunkt der Geschichte ist die Lebensperspektive des gläubigen Menschen.“²⁵

Die christlich zu erhoffende Ganzheit liegt also allein in der Zukunft: Das zu erwartende Heil ist größer als alles vor- oder innergeschichtlich Gewesene. Diese progressive Orientierung schließt psychologisch eine partielle Verwendung regressiv-mythologischer Bilder und Symbole nicht aus, bleibt aber insgesamt nach vorn gerichtet. Insofern ist diese Heilshoffnung nicht nur größer, sondern am Ende für den Menschen auch heilsamer als jede andere. Gewiß, die Ganzheit, auf die sie sich ausrichtet, wird nicht bruchlos erwartet, sondern impliziert Untergang, Gericht und Neuschöpfung. Aber gerade dadurch befähigt sie zur realistischen Integration der Wirklichkeit von Tod und Vergehen. Und sie schließt als heilende Zukunftshoffnung auf das vollendende Handeln des Gottes der Liebe eine heilende Einstellung zur Gegenwart ein, statt Flucht- und Verdrängungsgedanken zu fördern. So gehören für christliche Auferstehungs- und Reich-Gottes-Hoffnung zukünftiges und gegenwärtig erfahrbares Heil im Glauben ebenso zusammen wie eschatologische Heilszukunft und somatische bzw. psychische Heilung in der Gegenwart²⁶. Ganzheitlichkeit versteht sich von daher sowohl als Leitbegriff für heutige Glau-

benspraxis als auch als Symbolbegriff für die Leiblichkeit des ewigen Lebens in der Auferstehungswelt.

Indes – die Ganzheit der christlichen Hoffnung beweist heute nur noch wenig Attraktivität. Sie starb sozusagen mit dem Gott, der sie motivierte. Pannenberg betont theologisch: „Nur der Schöpfer kann Tote auferwecken, und umgekehrt veranschaulicht die Totenaufweckung, was es heißt, Schöpfer zu sein. Aber darüber hinaus liegt in dieser knappen Kennzeichnung des allmächtigen Gottes doch auch, daß sein Schöpfungshandeln sich in der Auferweckung der Toten vollendet: Die Auferweckung der Toten ist die unüberbietbare Bekräftigung des Schöpferwillens, der das Dasein seiner Ge-

schöpfe will.“²⁷ Wo dieser positive Glaube und diese positive Hoffnung nicht mehr angemessen tradiert, vermittelt oder aufgenommen werden, dort wird es insgesamt kälter, weil auch die Liebe und die Sinnhaftigkeit des Lebens kleiner werden oder schwinden. Die ganzheitlichen Bilder des Heils verkommen dann zu Klischees in der Werbung²⁸, die an die Konsumfreudigkeit einer narzißtisch-regressiv orientierten Gesellschaft appelliert. Theologie und Kirche haben allen Anlaß, sich neu und verstärkt auf die Relevanz der universalen Heilsbotschaft für ihr Reden von Gott zu besinnen, um für die Menschen von heute die Ganzheit der Hoffnung wiederzubeleben.

Anmerkungen

¹ Das neueste Beispiel hierfür liefert *L. Swidler*, *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, Nürnberg/München 1992, bes. S. 25, 59 und 72.

² *F. Wiedemann*, *Fit und froh. Ein ärztlicher Ratgeber gegen Müdigkeit und schlechte Laune*, München 1969³, S. 136f.

³ *H. Thielicke*, *Zu Gast auf einem schönen Stern*, Hamburg 1984, S. 536.

⁴ *E. Becker*, *Dynamik des Todes. Die Überwindung der Todesfurcht – Ursprung der Kultur*, Olten und Freiburg i. Br. 1976, S. 9. – *W. H. Riehl* formulierte bereits im 19. Jahrhundert: „Dieser Kampf gegen den Tod ist es, durch welchen der Tod zur mächtigsten bewegenden Kraft in allem menschlichen Leben wird“ (*Religiöse Studien eines Weltkinds*, Stuttgart 1895, S. 32).

⁵ Vgl. *H. Vogt*, *Todesangst prägt die Kultur mit. Entdeckungen amerikanischer Psychologen*, in: *Luth. Monatshefte* 29, 9/1990, S. 402–404.

⁶ Vgl. *E. H. Erikson*, *Jugend und Krise*, Stuttgart 1970, S. 116. Ähnlich unterstreicht das Hoffen als grundlegenden Identitätsfaktor des Menschen auch *R. Kegan*, *Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben*, München 1986, S. 72.

⁷ *E. Erikson*, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1966, S. 180. Ähnlich bereits *J. Piaget*, *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Zürich 1955, S. 359.

⁸ Vgl. *H.-J. Fraas*, *Lebenslauf und religiöse Entwicklung*, in: *C. Adam, R. Lachmann* (Hg.), *Gemeinde-*

pädagogisches Compendium, Göttingen 1987, S. 137–161, bes. 145.

⁹ Vgl. *W. Pannenberg*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 227 sowie 510f (inkl. Anm. 129).

¹⁰ *W. Albrecht*, *Sauerstoff der religiösen Erziehung: Phantasie*, in: *Catechetische Blätter* 114, 7–8/1989, S. 465–469, hier 466.

¹¹ *W. Pannenberg*, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, S. 81.

¹² *S. Freud*, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), in: *Ders.*, *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt 1986, S. 33–60, hier 56; folgendes Zitat: 49.

¹³ Vgl. *C. Ebeling*, *Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit* (1967), in: *Ders.*, *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, S. 349–361.

¹⁴ Ausführliche Darstellung bei *P. Hoffmann*, *Die Toten in Christus*, Münster 1978³.

¹⁵ Zur exegetischen Diskussion, besonders zur Frage einer „Entmythologisierung“ der Auferstehungsbotschaft, siehe *W. Thiede*, *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität?* Göttingen 1991, S. 60ff.

¹⁶ *D. Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1976³, S. 167. Vgl. auch *K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik III/2*, S. 467.

¹⁷ *F. Hahn*, *Mainzer Predigten. Mit Thesen: Zur gegenwärtigen Aufgabe der Predigt*, Göttingen 1972, S. 116.

¹⁸ Unbegreiflich ist mir, wie der Neutestamentler *G. Kegel* den Befund vertreten kann, „daß die neutestamentlichen Autoren die Heilung der Welt als menschliche Aufgabe angesehen haben.“ (Und

ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde, Gütersloh 1988, S. 125) Das Todesproblem muß er natürlich bagatellisieren (S. 221).

¹⁹ So W. Daim, Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Die sektiererischen Grundlagen des Nationalsozialismus, Wien 1985², S. 227 ff, bes. 229.

²⁰ Vgl. A. Rosenberg, Der Mythos des XX. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltungskämpfe unserer Zeit, München 1934²⁰, S. 243, 521 f, 680 und 701

²¹ M. Plathow, Das Reden von der Ganzheitlichkeit, in: Deutsches Pfarrerberblatt 89, 3/1989, S. 89–91, hier 89.

²² D. Steindl-Rast und F. Capra, Wendezeit im Christentum, Bern 1991, S. 128. Nächste Zitate ebd. und 131

²³ E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, Olten 1985, S. 451

²⁴ W. Pannenberg, Systematische Theologie Bd. I, Göttingen 1988, S. 203. Vgl. auch J. Moltmann,

Theologie der Hoffnung, München 1977¹⁰, S. 90ff und 113 ff.

²⁵ D. Funke, Religion als Geborgenheit? in: Theologie der Gegenwart 32, 2/1989, S. 95–103, hier 100. Vgl. auch H. Müller-Pozzi, Gott – Erbe des verlorenen Paradieses. Ursprung und Wesen der Gottesidee im Lichte psychoanalytischer Konzepte, in: Wege zum Menschen 33, 5/1981, S. 191–203.

²⁶ Vgl. Ph. Potter (Hg.), Das Heil der Welt heute, Stuttgart 1973; G. Greshake, Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg i. Br. 1983; M. Dietrich, Heil und Heilung. Hoffnung für die Seele, Neuhäusen – Stuttgart 1992.

²⁷ W. Pannenberg, Systematische Theologie I, a. a. O., S. 450 f.

²⁸ Die Verheißung von Heil durchzieht die gesamte Werbepsychologie: vgl. etwa W. Reimer, Das Paradies im Angebot. Religiöse Symbole in der Werbung, in: Religion heute 2/1989, S. 100–104.

Dokumentation

Nach dem Sinn von Europa fragen

„Ein Theologe berät Jacques Delsors“ – so überschrieb das in Zürich erscheinende »Reformierte Forum« ein am 30. Oktober letzten Jahres veröffentlichtes Interview mit Marc Luyckx, einem Berater des Präsidenten der EG-Kommission. Marc Luyckx ist Sohn einer Griechin und eines Belgiers, spricht neun europäische Sprachen, hat Philosophie und Ingenieurwissenschaften studiert und in katholischer und orthodoxer Theologie promoviert. Er hat mit

Reformiertes Forum: Am Vertrag von Maastricht scheiden sich die Geister. Denn er sieht über die Schaffung einer Freihandelszone hinaus den Ausbau der Zwölfergemeinschaft zu einer politischen Union mit gemeinsamer Außen- und Verteidigungspolitik und gemeinsamer Währung vor. Wo steht das Projekt

Dom Helder Camara und in der Laien-Ausbildung gearbeitet und war Generalsekretär der Europäischen ökumenischen Entwicklungsorganisation. Heute ist er im zwölfköpfigen »Stab für prospektive Analysen« in Brüssel tätig, der so etwas wie ein „brain trust“ für die EG-Kommission bildet. Luyckx spricht hier in persönlichem Namen, nicht in dem der Kommission. Wir danken der Redaktion des »Reformierten Forums« für die Abdruckerlaubnis.

»Europäische Gemeinschaft« Ihrer Meinung nach heute?

Marc Luyckx: Der Anfang dieses Projekts war ethisch und politisch. Monnet ging zu Adenauer und sagte ihm: „Der Krieg ist zu Ende, wir müssen zusammen ein neues Europa aufbauen.“ Aber schon das Projekt einer europäischen Verteidi-

gungsgemeinschaft von 1954 scheiterte. Die Franzosen sagten nein dazu. Monnet war jedoch Pragmatiker, ein Kognak-Händler. Okay, sagte er, dann gehen wir eben den Weg des „business“. Es kam zu den Römer Verträgen von 1957 mit allgemeinem Marktabkommen, die mit der »Einheitlichen Akte« 1986 fortgeführt wurden. Präsident Delors schließlich hat dem Prozeß ein Zieldatum gesetzt: 1992. Da sind wir jetzt, und der Markt ist fertig. Der Vertrag von Maastricht aber ist ... nicht nur „money“. „Maastricht“ ist der Anfang einer Rückkehr zur Politik. Aber diese Wende ist nicht leicht zu vollziehen. Denn wir haben eine Krise der Demokratie, mehr noch: Wir haben eine Krise der Rationalität und einen tiefgreifenden Kulturwandel. Die Politiker sprechen immer noch von Rationalität. Aber die Leute wollen nicht nur Rationalität, sie suchen nach Sinn. Was die Politiker sagen, ist für viele ohne Sinn. Es hat eine Logik, aber es ist sinnlos geworden. Das sagt auch Delors: Um zum politischen Projekt Europas zurückzukehren, ist eine große Debatte darüber notwendig, was Europa ist, was der „Sinn“ von Europa ist. Und dazu gehört natürlich auch eine Debatte über unsere Verantwortlichkeit. Wenn wir der größte gemeinsame Markt der Welt sein werden – was ist dann unsere Verantwortung gegenüber der ganzen Welt? Wir brauchen ein Projekt für eine gemeinsame Außenpolitik, für die Weltwirtschaft und die Überwindung der Unterentwicklung, ein Projekt, das auch eine Antwort gibt auf die Krise der Demokratie und der Rationalität. Wenn wir es nicht schaffen, sagt Delors, eine Debatte zu führen über die Vision, die Werte und auch die Spiritualität Europas – in einem breiten Sinn selbstverständlich, nicht nur von einer Religion her –, dann sind wir in zehn Jahren kaputt.

Sie selber sprechen in diesem Zusammenhang auch von einer „Wiederverzauberung“ Europas. Was verstehen Sie darunter?

Die frühere „moderne“ Weltanschauung war sehr analytisch und aufspaltend. Man muß die Spaltungen überwinden. Und wenn die Menschen erleben, daß das möglich ist, in der Wirtschaft, in der Politik, in ihrem Leben, dann sind sie „wiederverzaubert“ und haben wieder eine Hoffnung auf einen Sinn des Ganzen gefunden. Philosophisch ausgedrückt gibt es dann wieder einen Weg zum Sein. Denn wir haben eine Zivilisation gebaut, die ganz auf dem Haben beruht, nicht auf dem Sein.

In welcher Beziehung steht diese Vision zur religiösen, speziell zur christlichen Tradition?

Ich gehe aus von einer Reflexion über Naturwissenschaftler wie Jean Guitton und Bogdanov, Capra oder Prigogine, die vom Ende der szientistischen Epoche der Wissenschaften und von einer neuen Vision der Natur und einer neuen Beziehung zwischen Glauben, Religion, Spiritualität und wissenschaftlicher Rationalität sprechen, einer neuen Kosmologie. Viele Leute identifizieren ihren Glauben mit einer bestimmten Weltanschauung. Ayatolla Khomeini zum Beispiel vertrat ein agrarkosmologisches Weltbild, in dem Gott und die Religion die Politik bestimmen. Es gibt aber auch andere Strömungen, die das nicht als die Essenz des Islam ansehen und die ein anderes Weltbild haben.

Ich denke, daß man mit einem agrarisch-vormodernen, einem modernen oder einem postmodernen Weltbild Christ oder auch Muslim sein kann. Wenn man allerdings sieht, wie die moderne Vernunft mit ihren Spaltungen in Sackgassen führt, und sieht, daß eine andere möglich ist,

dann kann man das schon als Befreiung erleben.

Sind nicht im Prozeß der europäischen Integration – besonders auf katholischer Seite – auch integristische Tendenzen wirksam, die von vormodernen Vorstellungen bestimmt sind?

Es gibt Katholiken, die eine vormoderne Weltanschauung haben, mit der Pyramide: Gott, Religion, Politik, Männer und dann Frauen. Diese Kosmologie denkt natürlich, daß es kein Europa geben kann ohne Gott, das heißt, ohne eine oberste religiöse Autorität über allem. Aber das Christentum ist auch mit einer anderen Kosmologie möglich. Nur haben viele Menschen zu wenig Abstand, um zu sehen, daß ihr Glaube auch in einem andern Weltbild Platz hätte.

Die Reformierten haben mit der modernen Welt angefangen. Aber nicht alle Katholiken denken so, und es gibt auch Protestanten, die so denken. Manche von ihnen wollen auch von Kulturwandel nichts hören – das ist alles „New Age“ für sie und nicht seriös. Die Schwierigkeit besteht darin, daß dieser Kulturwandel nicht oberflächlich, nicht leicht zu sehen ist. Er ist ein unterirdischer Strom.

Wie weit kommt denn diese ethisch-kulturelle Perspektive im „europäischen Aufbauwerk“ wirklich zum Tragen? Scheint es nur aus dem engen Schweizer Blickwinkel so, als bestünde dieses Werk bis jetzt hauptsächlich in Kapital, Waren, Dienstleistungen und Arbeitskräften, die freizügig werden sollen?

Ich denke, Sie haben ganz recht. Wenn Sie von 1992 zurückschauen bis 1957, so geht es hauptsächlich um „business“. Aber „business“ mit einer Sozialpolitik, das ist nicht zu vergessen. Einer Sozialpolitik für die Länder Südeuropas in der EG, einem Sozialprogramm für die Arbeitslo-

sen und schließlich auch einer Sozialpolitik gegenüber der Dritten Welt. Wir haben auch eine ganze Abteilung für Ökologiepolitik, auch eine Konsumentenpolitik, aber davon wird nicht so viel gesprochen.

Die Hauptsache ist natürlich, den Markt aufzubauen. Aber dieser Markt hat eine politische Funktion von Vereinigung... Der Zug der Marktbildung ... ist am Bahnhof angekommen. Und am selben Perron startet der neue Zug von Politik, Sinn und Weltverantwortung...

...Wir werden wahrscheinlich den Ecu haben... Wenn der Ecu ein bißchen sicher und stabil wird, wird er eine der ersten und vielleicht die erste Weltwährung sein. Wenn das aber so ist, dann haben wir auch eine große Verantwortung! Welches wird unsere Weltpolitik sein? Das ist die Hauptfrage!

Auch in der Schweiz heißt es gern, wir bräuchten erst eine gesunde Wirtschaft, um eine gute Umwelt- und Sozialpolitik machen zu können. Wird das Zweite aber auch Realität? Hat die europäische Integration bisher auch tatsächlich mehr Gerechtigkeit für Arme und für Frauen und mehr ökologische Vernunft gebracht? Ich denke, man muß ehrlich sagen: Die Reichen sind reicher geworden und die Armen ärmer. Die Ökologie und die Frauen stehen in manchen Fällen schlechter da als früher. Und unsere Politik ist nachträgliche Korrektur gewesen. Nun, eines der großen Diskussionsthemen, seit es keinen Kommunismus mehr gibt, ist der Kapitalismus. Da haben wir nun zwei Schulen. Die eine sagt, die Ökologie und die Armen seien in die jetzige Wirtschaft integrierbar, die andere bestreitet das: Man muß unsere Ökonomie nicht nur am Wohl des einzelnen orientieren, sondern auch am Wohl der Gemeinschaft und dem der zukünftigen

Generationen – und dafür muß man die ökonomischen Strukturen grundlegend verändern.

Die Mehrheit der Europäer meint auch, daß so an Wirtschaftsfragen gearbeitet werden müsse. Aber wenn sie nach Amerika gehen zur Weltbank oder zum IWF, dann verlieren sie ihre Identität und reden wie die Amerikaner. Wir haben eine Vision, die viel sozialer und ökologischer ist, aber wir wagen es nicht, sie in Washington als Projekt zu artikulieren und durchzusetzen.

Was geschieht nun, wenn das dänische Nein zu „Maastricht“ nicht das einzige bleibt?

Ich würde sagen: „Maastricht“ ist ein unvollkommenes Abkommen in einer guten Richtung. Wenn Sie „Maastricht“ in den Briefkasten erhalten, dann ist es unlesbar und unverständlich. Warum? Die Staatschefs haben schon phantastische Schritte gemacht, aber sie sind nicht weit genug gegangen: Es steht nicht genug über Demokratie darin. Das europäische Parlament hat noch keine wirkliche Möglichkeit, ein Gesetz zu machen. Und das geht nicht. Wenn wir dieselbe Verteidigungs-, Außen- und Weltpolitik haben, dann ist das schon viel. Doch ist zu wenig demokratische Partizipation darin. Das ist natürlich die nächste Stufe, die zu nehmen ist. Man sollte „Maastricht“ möglichst schnell unterzeichnen und dann weitergehen...

Was erhoffen Sie sich von den Kirchen in diesem Zusammenhang?

Seit ich in der Kommission bin, habe ich den Eindruck, daß in der Europäischen Gemeinschaft mehr über Ethik diskutiert wird als in den Kirchen. In den Kirchen ist man so beschäftigt mit Pfarrern, mit organisatorischen Problemen, mit der Frage, wie den Kirchen in Osteuropa zu

helfen ist und wieviel das kostet und so weiter. Aber über den Sinn- und Kulturwandel wird wenig gesprochen. Ich bin überzeugt, daß viele Menschen inner- und auch außerhalb der Kirchen daran interessiert wären, über den Sinn unserer Weltverantwortung zu diskutieren. Präsident Delors hat auch die Kirchen eingeladen zu einer großen gesellschaftlichen Debatte über Europa – nicht nur die Kirchen der „Zwölf“...

Ein zweiter Punkt: Im Europa-Parlament wird gegenwärtig über die Patentierung tierischen Lebens beraten. Die Wirtschaft sagt: Wir haben viel investiert und wollen unser Geld wiederhaben. Das ist ein Argument. Aber nicht das einzige. Biologen, Ärztinnen mahnen zur Vorsicht, denn neunzig Prozent der tierischen Gene sind gleich wie die menschlichen. Wenn man nun im Europaparlament über Ethik spricht, so ist es klar, daß ein Däne unbewußt – auch wenn er Atheist ist –, lutheranisch denkt. Und ein Grieche kommt mit einer orthodoxen, ein Franzose oder Italiener, selbst wenn er Kommunist oder Protestant ist, mit einer katholischen Vision. Aber das wird nie analysiert. Das ist also ein zweiter Bereich, in dem die Kirchen natürlich eine Rolle zu spielen haben, allerdings ohne Macht auszuüben. Wir brauchen europäische Ethik-Verhandlungen.

Eine dritte Ebene: Chefs großer Konzerne geben gern 10000 Franken aus für ein Wochenende über Spiritualität. Es gibt viele Leute außerhalb der Kirchen, die viel Zeit aufwenden für Spiritualität oder Meditation. Wenn die Kirchen nicht mehr dazu beitragen, ist das ein Problem. Ich sage nicht, daß sie nichts zu sagen hätten. Calvin war ein Mystiker. Aber wir sind vielleicht zu flach geworden. Es gibt einen Mangel an Spiritualität, der für die Kirchen eine Herausforderung darstellt.

Karlheinz Weißmann, Göttingen

Der Gral in den Pyrenäen Der Neo-Katharismus und seine Verbreitung in Deutschland

Wenn man kurz hinter Narbonne die französische A 9, »La Languedocienne«, verläßt und auf die A 61 in Richtung Toulouse abbiegt, kann man rechter Hand einen Hügel und ein merkwürdiges Denkmal sehen: die „chevaliers cathares“, die „katharischen Ritter“. Es handelt sich um drei hoch aufragende, oben gerundete Betonröhren, in denen mit einiger Phantasie die Konturen mittelalterlicher Helme auszumachen sind; vor der kleinen Anhöhe findet man auch noch ein sinnbildlich gestürztes Kreuz, wie es die Grafen von Toulouse, die alten Herren „Okzitaniens“, in ihrem Wappen führten.

Die „chevaliers cathares“ stehen für zweierlei: für das erstarkte okzitanische Selbstgefühl ebenso wie für die Blüten, die der Ketzer-Tourismus im Süden Frankreichs treibt. Am Ende des 19. Jahrhunderts entstanden in den Randgebieten des Landes, in der Bretagne, der Normandie, dem Baskenland, Korsika und eben auch dem Midi sog. „regionalistische“ Bewegungen. Es handelte sich dabei vor allem um einen Ausdruck des Widerstands gegen die immer weitergehende Zentralisierung der französischen Wirtschaft und Verwaltung – jene Tendenz, die, aus der Zeit des absoluten Regimes der Bourbonnen stammend, durch die Revolution nicht gebrochen, sondern noch verstärkt wurde. Der Regionalismus war damals vor allem ein intellektuelles Phänomen, in dem sich zwar auch ein älteres, stam-

mesmäßiges Sonderbewußtsein, in erster Linie aber das antiquarische Interesse der Heimatforscher und die romantische Verklärung der Schriftsteller trafen. Im Süden Frankreichs formierte sich zu der Zeit der sog. „*Felibrismus*“, der die Selbständigkeit des lateinischen Languedoc gegenüber dem „fränkischen“ Norden stärker betont wissen wollte. »Felibrige« ist ursprünglich der Name eines Dichterbundes gewesen, der 1854 unter der Führung *Frédéric Mistral*s gegründet wurde, und sich vor allem um die Wiederbelebung des Provenzalischen bemühte. Nur allmählich näherte sich dieser kulturelle Regionalismus der politischen und sozialen Wirklichkeit breiterer Bevölkerungsgruppen, indem er die Anliegen der bäuerlichen Genossenschaftsbewegung in den wirtschaftlich schwachen Departements der Mittelmeerregion unterstützte. Das so entstandene Bündnis bildet bis heute die wichtigste Grundlage auch für den „okzitanischen“ Regionalismus, der sich aus der „felibristischen“ Bewegung herausentwickelt hat. Sein Schwerpunkt liegt westlich der Provence, und man betont in erster Linie die Verbindung zum katalanischen Raum. In seiner radikalen Form – dem okzitanischen Nationalismus, der auf die Loslösung vom Mutterland drängt – hatte diese Strömung ihre Hochzeit in den 70er Jahren, als man die heimischen Weine vor den billigen italienischen Importen schützen und die für

das Larzac vorgesehenen Atomanlagen verhindern wollte. Damals wurden bei den Protestveranstaltungen Lieder und Texte in „occitan“ vorgetragen, über den Demonstrationen wehte die alte toulousaner Fahne, und auf den Autos fand sich vielfach das Kürzel „OC“ in der Art eines Nationalitätenkennzeichens angebracht. So sichtbar bei diesen Auseinandersetzungen ein handfester wirtschaftlicher Interessenkonflikt zu Grunde lag, der Streit erhielt doch seinen besonderen Akzent durch den Mythos „Occitania“. Und einen wesentlichen Teil dieses Mythos bildet die Erinnerung an die Katharer, vor allem an die Ausrottung dieser Ketzer des Südens durch das Kreuzheer des Nordens. Als die französischen Katholiken 1970 das Jahr des „Saint Louis“ feierten, jenes Ludwig XI., der die Vernichtung der Katharer und mit ihr die Vernichtung der Unabhängigkeit des Midi betrieben hatte, kam es im Languedoc zu zahlreichen Demonstrationen, bei denen sich der gegenwärtige Unmut mit der Erinnerung an die Tradition der Unterdrückung verband¹.

Der historische Katharismus

Die Herkunft des Wortes „Katharer“ ist bis heute umstritten. Gewöhnlich wird es aus dem Griechischen hergeleitet: Dort bedeutet „katharos“ „der Reine“. Es gibt aber nicht einen einzigen Hinweis darauf, daß sich die „Katharer“ jemals als solche bezeichnet haben; gewöhnlich sprachen sie von sich als den „bons hommes“, den „guten Menschen“, oder den „cristiani“, den „Christen“. Insofern erscheint es plausibel, wenn erwogen wurde, ob der Name nicht von dem Schimpfwort „Katter“ oder „Ketter“ herühre, das im Deutschen benutzt wurde, um die Häretiker als Katzen-, d. h. Teu-

felsanbeter zu denunzieren; hier liegt wohl auch die Wurzel des Begriffs „Ketzler“.

Die Katharer waren ein Teil jener religiösen Unterströmung, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts an die Oberfläche trat und zum ersten Mal Ketzerei zu einem Massenphänomen werden ließ. Neben den Waldensern, Humiliaten und Amalrikanern bildeten auch die Katharer ein Symptom des allgemein verbreiteten Unbehagens an der offiziellen Kirche. Die Kritik der Häretiker richtete sich gegen die Verweltlichung des Klerus, den Reichtum der Kurie und die völlige Veräußerlichung der sakramentalen Vorstellungen. Nur allmählich fächerte sich die Opposition deutlicher auf, und aus der ursprünglich „einheitlichen religiösen Bewegung“² gingen die Katharer als eine gesonderte und klar abgrenzbare Gruppe hervor.

Das heißt, daß der gewöhnlich als das deutlichste Kennzeichen des katharischen Glaubens betrachtete Dualismus im Grunde sekundär war. Hier scheint der nach Westen vorgedrungene, ursprünglich bulgarische Bogumilismus eine entscheidende Rolle als Anreger gespielt zu haben. Soweit sich das den Vernehmungsprotokollen der Inquisition und den wenigen auf uns gekommenen Schriften der Katharer entnehmen läßt, gehörte zu ihren wichtigsten Überzeugungen, daß die sichtbare Welt nicht von Gott, sondern von Satan geschaffen wurde. Es gab zwar unterschiedliche Auffassungen darüber, wie groß die Macht des „Demiurgen“ war, aber die Ansicht eines dauernden Kampfes zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis bildete immer das Fundament der katharischen Dogmatik. Neben Nachwirkungen des Manichäismus sind hier offensichtlich marcionitische und vor allem gnostische Traditionen spürbar geblieben. Daher

auch die Ablehnung des Alten Testaments und die Hochschätzung des Johannes-Evangeliums. Der in den Kerker des Leibes gebundene unsterbliche Geist des Menschen unterliegt, so er nicht zur Erkenntnis kommt, der Wiedergeburt. Daß deshalb die asketische Disziplin eine zentrale Bedeutung im Vorstellungsgefüge der Katharer besaß, versteht sich von selbst.

Die Anhängerschaft teilte sich entsprechend in einen Klerus, die „*perfecti*“, die radikal Geschlechtsverkehr, Fleisch- und Alkoholgenuß ablehnten, und die Laien, die „*croyants*“, die zwar angehalten wurden, Enthaltsamkeit zu üben, denen man aber doch nicht das katharische Gesetz in seiner ganzen Schwere auferlegen wollte. Die *perfecti* lebten nach dem Vorbild der Apostel von ihrer Hände Arbeit, ihre Strenge gegen sich selbst nötigte sogar den katholischen Gegnern Respekt ab. Demgegenüber war unter den einfachen Gläubigen ein seltsames Phänomen zu beobachten, das wie eine Wiederkehr des Anti-Nomismus erscheint, den Paulus in der Gemeinde von Korinth zu bekämpfen hatte: Aus der Ansicht, daß die Welt als solche teuflisch und nichtig sei, konnte die Auffassung resultieren, daß nun alles, was – nach konventioneller und christlicher Moral – ethisch falsch war, völlig unbedeutend sei: Da Sexualität prinzipiell als verwerflich betrachtet wurde, schien es gleichgültig, ob man sie im Rahmen der Ehe oder als Ehebruch übe. Diese eigentümliche Ambivalenz des Katharismus läßt sich auch in bezug auf alle kultischen Fragen feststellen. Die *perfecti* hatten prinzipiell nichts dagegen einzuwenden, daß die *croyants* am katholischen Gottesdienst teilnahmen und sich die Sakramente spenden ließen, da sie diese Handlungen für wirkungslos hielten. Nur im sog. „*consolamentum*“ vermochten sie eine Art von heiligem Akt

zu sehen. Durch Handauflegung wurde dann ein Novize unter die „Vollkommenen“ aufgenommen; viele Gläubigen ließen sich das *consolamentum* auf dem Sterbebett spenden, um der Wiedergeburt zu entgehen und der Erlösung teilhaftig zu werden; da der *perfectus* meistens nach der Handauflegung und Vermittlung des heiligen Geistes das Haus verließ, durfte sich der Kranke nach seinem Weggang nicht mehr mit ungesegneter Speise verunreinigen. Sollte sich sein Zustand bessern, konnte das bedeuten, daß er verhungerte, da ihm nur die Annahme von klarem Wasser erlaubt war. Dieser Selbstmord, „*endura*“ genannt, mag auch von einigen radikalen Asketen unter den *perfecti* ausgeübt worden sein, um unmittelbar zu Gott einzugehen.

Ein erster Hinweis auf den Katharismus findet sich im Jahr 1143, als in Köln und Bonn eine Häresie auftrat, deren Anhänger voller Begeisterung das Martyrium auf sich nahmen. Als „Arme Christi“ predigten sie die Erneuerung der Gemeinde aus dem Geist der frühen Kirche. Sie hatten bereits eine eigene – episkopale – Organisation, und ganz deutlich waren auch schon bogumilische Einflüsse festzustellen: Möglicherweise haben Kreuzfahrer, enttäuscht vom Ausgang des zweiten Kreuzzuges, den neuen Glauben aus Byzanz mitgebracht, als sie in ihre rheinische Heimat zurückkehrten. In seiner ersten Phase glich die Geschichte des Katharismus einem Triumphzug; rasch fand die Bewegung Anhänger im Rheinland, in Flandern, in England, in Oberitalien, in Zentral- und dann in West- und Südfrankreich.

Während die Ketzerei im Reich und in England rasch brutal unterdrückt wurde, konnte sie sich vor allem im mediterranen Raum immer weiter ausbreiten; nach ihrem bedeutenden Bischofssitz Albi in unmittelbarer Nähe der Pyrenäen

wurden die Katharer jetzt auch „Albigenser“ genannt. Von den Grafen von Toulouse und den kleinen Adligen, die die römische Kirche wegen ihrer Macht und ihres Einflusses haßten, unterstützt, bildete sich allmählich eine katharische Gegenkirche, die auch Kontakte zu den Glaubensbrüdern im Osten hielt. 1167 reiste der bogumilische Bischof *Niketas von Konstantinopel* nach Saint-Felix-de-Caraman, um an einem katharischen Konzil teilzunehmen. Aus der Sicht des Papsttums, das gerade den großen Kampf zwischen *imperium* und *sacerdotium*, den sog. „Investiturstreit“, siegreich bestanden hatte, mußte es scheinen, als sei ihm hier ein neuer mächtiger Gegner entstanden, der allmählich den ganzen nördlichen Randbereich des Mittelmeeres unter seine Kontrolle zu bringen drohte. Aber vergeblich rief Innozenz III. zuerst den Grafen von Toulouse, dann den König von Frankreich auf, die Ketzerei zu unterdrücken. Schließlich warb die Kurie selbst für einen Kreuzzug, und 1208 rückte die erste Streitmacht in das Languedoc vor. In einem fünfzig Jahre dauernden, vielfach unterbrochenen Kampf, der schließlich auch von Paris unterstützt wurde, rettete man die Katharer aus und zwang den Midi in die Botmäßigkeit des französischen Königtums. Die Belagerung der Festung Montségur, 1243/44, bildete das Fanal dieses Religionskrieges, als nach der Kapitulation der Burgbesatzung mehr als zweihundert *perfecti* den Scheiterhaufen bestiegen. Die letzte Bastion der Katharer war allerdings Quéribus, das zehn Jahre später, 1255, fiel, und erst 1330, als auf Befehl des Inquisitors Jacques Fournier (des nachmaligen Papstes Benedikt XII.) die letzten Katharer in den Höhlen von Lombrive lebendig eingemauert wurden, konnte man die Häresie als endgültig ausgemerzt ansehen.

Der Neo-Katharismus

Wie vollständig dieser Sieg war, kann man daran ablesen, daß schon am Ende des Mittelalters nur noch Theologen etwas mit dem Namen „Katharer“ anfangen konnten. Während die katholische Ketzergeschichte bis weit in die Neuzeit hinein das von Innozenz III. ausgesprochene Anathema wiederholte, betrachteten die Protestanten die Albigenser – im Grunde ähnlich undifferenziert, auf jeden Fall aber unbegründet – als Vorläufer der Reformation. Immerhin hat der in Südfrankreich bodenständige Calvinismus im 19. Jahrhundert zuerst die Erinnerung an die Katharer wiederbelebt. Der evangelische, sozialistisch orientierte Feilibrist *Xavier de Ricard* berief sich auf die Albigenser bei seiner Forderung nach Selbstbestimmung für Okzitanien³; die erste große Darstellung ihrer Geschichte stammte aus der Feder des reformierten Geistlichen *Napoléon Peyrat*: »Histoire des Albigeois. Les Albigeois et l'Inquisition« (3 Bände, Paris 1870–1872). Auf Peyrat übten die Katharer schon eine Faszination aus, die man mit wissenschaftlichem Interesse allein nicht erklären kann, und die weitere Geschichte einer Bewegung, die man mit Recht als „Neo-Katharismus“ bezeichnet hat, war vor allem davon bestimmt, daß „der Katharismus auf den Glauben die Anziehung des Mysteriums ausübte und daß er mit einer Zahl von Ereignissen verbunden war, die zum Verlust der Unabhängigkeit des Languedoc geführt hatten“⁴. Die Erinnerung an das tragische Schicksal der Ketzler scheint ebenso wie der Mangel an exakten Kenntnissen über ihre Lehre diese Attraktion nur verstärkt zu haben. Jedenfalls wurden sie seit dem Beginn dieses Jahrhunderts für die am *Okkultismus* interessierten Gruppen in Frankreich zur Quelle der Inspiration. Da-

bei spielten das *Rosenkruzertum* (Antoine Gadal), die *Theosophie* und die *Anthroposophie* (Déodat Roché), ja sogar der *europäische Buddhismus* (Maurice Magre) eine besonders wichtige Rolle. Was die „konventionelle Geschichte“ der Katharer nicht bieten konnte, wollte man erreichen, indem man versuchte, sich „im Geist in ihre Zeit zu versetzen und eine der ihnen ähnliche Seelenart zu verschaffen“⁵. Die Leerstellen im katharischen Überbau wurden so aufgefüllt mit gewagten Konstruktionen, die eine Verbindungslinie herstellten von der Gnosis und dem Manichäismus über die keltischen Druiden, die Templer bis hin zur Kabbala.

Das alles war das Werk von einzelnen. Zwar gab es immer auch Zusammenschlüsse wie die »*Confrérie Blanche*« (Weiße Bruderschaft) oder andere, die den Neo-Katharismus organisatorisch erfassen wollten, aber diesen Bemühungen blieb dauernder Erfolg versagt. Ihrem ganzen Charakter nach war die Häresie niemals geeignet, in der Gegenwart eine größere Anhängerschaft zu gewinnen, selbst dann nicht, wenn man den Wesensgehalt gravierend verschob: „Eine katharische Kirche, eine katharische Religion wiederzubegründen, ist im 20. Jahrhundert der Maschine und des Materialismus unmöglich.“⁶ Der Neo-Katharismus kann nur eine Sache von Einzelgängern sein.

Die Schlüsselfigur: Otto Rahn

Es ist auf den ersten Blick sehr merkwürdig, daß eine so ausdrücklich französische, genauer gesagt okzitanische Erscheinung wie der Katharismus überhaupt jenseits der Landesgrenzen irgendeine Wirkung entfalten konnte. Die Umstände, die dazu beigetragen haben, sind ganz besonderer Natur. Seit der Romantik gab es in Deutschland ein gewisses In-

teresse für die Katharer. *Nikolaus von Le nau* schrieb ein populäres Gedicht mit dem Titel »Die Albigenser«, *Geibel* plante ein dramatisches Werk zu demselben Thema; immer erschienen die Ketzer als Helden der Geistesfreiheit, eine Anschauung, die sich noch nach dem Zweiten Weltkrieg *Friedrich Heer* in seiner Verteidigung des Humanismus (»Aufgang Europas«, Wien / Zürich 1949) zu eigen machte. Die Aufmerksamkeit, die der Katharismus in Deutschland fand, war also auch niemals rein historisch begründet. Und die wichtigste Brücke sollte die Grals-Mystik der Opern *Richard Wagners* bilden. Wagner übte schon auf einen Teil des französischen Okkultismus einen gewissen Einfluß aus. Die bereits erwähnten *Antoine Gadal*, *Déodat Roché* sowie der Schriftsteller *Maurice Magre*⁷ begannen wohl aus diesem Grund in den 30er Jahren eine Verbindung zwischen den Katharern und der Grals-Überlieferung herzustellen. Der große Wurf gelang aber nicht ihnen, sondern einem jungen Deutschen:

Otto Rahn wurde 1904 im hessischen Michelstadt geboren. Er studierte ohne rechten Erfolg einige Semester Jura, wandte sich dann aber der Literatur und der Geschichte zu. Dabei scheinen die Katharer schon früh seine besondere Aufmerksamkeit geweckt zu haben. Rahn verließ die Universität ohne Abschluß und ging Anfang der 30er Jahre nach Südfrankreich, um sich dort ganz der Erforschung der ketzerischen Lehre zu widmen. Er scheint nur mit Mühe seinen Lebensunterhalt verdient zu haben, fand aber rasch Kontakt zu neo-katharischen Kreisen. Eine besonders enge Beziehung entstand zu Magre und zu Gadal. Sein Ansatz zur Interpretation des Katharismus war nicht im eigentlichen Sinne originell. Rahn war der Auffassung, daß es neben der Exoterik auch eine Esoterik dieser Albi-

genser gegeben habe, in die man durch das *consolamentum* als Initiationsakt eingeweiht wurde. Das Geheimwissen sei zwar fast verlorengegangen, habe sich aber in verstümmelter Form und eigentlich durch einen Zufall in der Parzival-Dichtung des Wolfram von Eschenbach erhalten. Dieser berief sich nämlich auf einen Gewährsmann, *Gyot von Provins*, der in der Germanistik häufig als literarische Fiktion betrachtet wurde. Rahn behauptete nun, daß jener Gyot, eigentlich Guiot aus der Provence, ein vor der Inquisition geflohener katharischer Adliger und Troubadour gewesen sei. Er habe Wolfram mit der Geschichte von Parzivals Gralssuche die geheime Lehre der johanneischen „Minnekirche“⁸ der Katharer weitergegeben, denn die Troubadoures waren – entgegen dem landläufigen Urteil – nicht Sängler der irdischen, sondern der göttlichen Liebe. Rahn glaubte auch, daß sich eine unterirdische Verbindungslinie von den Pythagoräern über die Kelten, die Sonnenverehrung der Germanen und das gnostische „Urchristentum“ bis hin zu den Templern und schließlich den Katharern ausziehen lasse. Der angebliche Kontakt der seit jeher mysteriösen Ordensritter mit den Ketzern war ihm besonders wichtig. Denn so kam Rahn schließlich zu der Identifizierung des Montségur mit der Gralsburg Montsalvatsche, der Templer mit den „Templeisen“ des Fischerkönigs, und er glaubte, daß der katharische Schatz, der in der Endphase der Belagerung noch in Sicherheit gebracht wurde, der Gral, eine geheimnisvolle „catharische Reliquie“⁹ war, die seit früher Zeit von denen weitergegeben wurde, die um den wahren Sinn der christlichen Lehre wußten, und deshalb gegen „Jehova“, den „Demiurgen“, kämpften, der eigentlich Luzifer ist. Rahn veröffentlichte 1933 in Deutschland seine Interpretation des Katharismus

unter dem Titel »Kreuzzug gegen den Gral«. In Frankreich erschien bereits ein Jahr später eine französische Übersetzung. Obwohl der »Kreuzzug gegen den Gral« nur in einem Teil der neokatharischen Kreise auf Zustimmung stieß, schrieb die einflußreiche Zeitung »Dépêche de Toulouse« nach der Veröffentlichung, daß es eine Schande sei, daß ein Ausländer die Südfranzosen auf ihre große Tradition habe hinweisen müssen¹⁰. Der bis heute andauernde Erfolg dieses Buches ist nicht zuletzt auch darauf zurückzuführen, daß das weitere Lebensschicksal Rahns von einem gewissen Geheimnis umwittert scheint. Da er offensichtlich nicht von seiner Schriftstellerei existieren konnte, trat er in die SS bzw. in die von Himmler aufgebaute Wissenschaftsorganisation, das sog. »Ahnenerbe«, ein. 1936 und 1937 konnte er deshalb Forschungsreisen nach Island und Finnland unternehmen. Er hatte offensichtlich enge Kontakte zu den okkultistisch interessierten Männern im Umkreis Himmlers, vor allem zu dem SS-Brigadeführer Willigut alias Weisthor¹¹. Rahn scheint von dessen Vorstellungen nicht unbeeinflusst geblieben zu sein. Jedenfalls läßt sich feststellen, daß sein zweites Buch, »Luzifers Hofgesind. Eine Reise zu den guten Geistern Europas«, das 1937 erschien, im Gegensatz zum »Kreuzzug«, von antisemitischen und antichristlichen Vorstellungen bestimmt wurde. Luzifer fand sich jetzt zum arischen Lichtgott umgedeutet, der der eigentliche Gegenspieler des fremden „Jehova“ gewesen sei; die Katharer interpretierte Rahn nun als Reste der Westgoten, die von „Rom“ vernichtet wurden¹². Obwohl das Buch nicht in der Schriftenreihe des »Ahnenerbe« erschien, betrachtete es die Führung der SS als eine Art offizieller Darstellung, in der die europäische Ketzergeschichte als „Vermächtnis nordi-

scher Geistes- und Gewissensfreiheit“¹³ interpretiert wurde; man ließ Rahn entsprechende Vorträge halten, und noch 1943 wollte Himmler nicht nur eine neue Ausgabe des »Kreuzzugs« herausbringen, sondern auch »Luzifers Hofgesind« – angesichts der Kriegslage kaum vorstellbar – in einer zusätzlichen Auflage von 10000 Exemplaren drucken lassen. Das ist um so überraschender, als es bereits 1938 zu einem Zerwürfnis mit Rahn gekommen war: Im März 1939 fand man seinen Leichnam erfroren am Wilden Kaiser in den Tiroler Alpen. Romantische Spekulationen wollen darin auch heute noch den Nachvollzug der *endura* sehen. Wahrscheinlich ist wohl ein Unfall oder ein befohlener Selbstmord, nachdem Himmler die homosexuellen Neigungen Rahns bekannt geworden waren¹⁴.

Die Nachwirkung

Der »Kreuzzug gegen den Gral« hat auch nach dem Zweiten Weltkrieg noch eine erhebliche Wirkung entfaltet. Es erschienen zahlreiche Neuauflagen in deutscher (ein Nachdruck folgte zwar erst 1984, aber seit 1964 erschien eine von Karl Rittersbacher gekürzte Version in vier Ausgaben) und ein Reprint in französischer Sprache. In Frankreich bemächtigten sich außerdem einige Spezialisten der „phantastischen Geschichte“ der Gestalt Rahns. Das hängt vor allem mit der Vorstellung zusammen, daß es eine besondere esoterische Beziehung zwischen Katharismus und Nationalsozialismus gegeben habe. Die Geschichte von dem deutschen Flugzeug, das am 16. März 1944 – am 500. Jahrestag der Kapitulation – über dem Montségur gekreist habe, um dort ein „keltisches Kreuz“ mit seinen Kondensstreifen in den Himmel zu zeichnen, ist so oft wiederholt worden, daß sie

schließlich von vielen als authentisch betrachtet wird¹⁵. In bezug auf Rahn kursiert die Vorstellung, daß er an Hitlers katharischer „Einweihung“ beteiligt gewesen sei¹⁶, daß er nach seinem angeblichen Tod unter dem Namen des deutschen Diplomaten Rudolf Rahn weitergelebt habe¹⁷ und als Jude und Rosenkreuzer zu einem inneren Kreis der SS gehörte, der die Weltherrschaft mit Hilfe okkulten Verfahren anstrebte¹⁸.

Außerhalb Frankreichs hat das alles bisher kaum Beachtung gefunden¹⁹. Die Anhänger Rahns in Deutschland versuchen eher, seine Distanz zum Nationalsozialismus zu betonen. Dabei läßt sich vor allem feststellen, daß Rahns Idee vom Zusammenhang zwischen dem Gral und den Katharern in immer neuen Variationen als Sachbuch, in Aufsätzen und Romanen seinen Niederschlag findet. Diese Kontinuität ist nicht zuletzt auf gewisse anthroposophische Kreise zurückzuführen, die schon in den 50er Jahren mit dem Buch von *Rudolf Meyer* (»Der Gral und seine Hüter«, 1958) an solche Vorstellungen anknüpften. Dabei mag auch die Person *Déodat Rochés* eine Rolle spielen, dessen Hauptwerk unlängst ins Deutsche übersetzt wurde und in dem anthroposophisch ausgerichteten *Ogham-Verlag* als Band 14 einer »Edition Perceval« erschien, die sich ausschließlich mit der Grals-Tradition beschäftigt. Daneben spielt das »*Lectorium Rosicrucianum*« eine vergleichsweise geringe Rolle, das allerdings den Nachlaß *Antoine Gadals* in Frankreich verwaltet und 1983 eine Schrift Gadals in deutscher Sprache publizierte (»Das Erbe der Katharer«)²⁰.

Im übrigen hat der Neo-Katharismus auch in Deutschland kaum organisatorische Bindungen. Die Mitte der 80er Jahre in Kaiserslautern gegründete »*Katharische Kirche*«, deren Leiter das *consolamentum* durch eine französische Gruppe

erhalten hat, ist kurz darauf wieder eingegangen. Die verschiedenen neuheidnischen Gruppen interessieren sich für die Katharer nur bei okkultur Ausrichtung, die Naturreligiösen lehnen sie wegen ihres „orientalischen“ Asketismus ab²¹. Insofern bleiben als Adressaten nur die Individualisten der esoterischen Szene, die – schon wegen ihres Lebensalters – häufig von der politisch (und touristisch) motivierten Okzitanien-Begeisterung der

70er Jahre vorgeprägt sind²². Für sie spielt kaum die religiöse und historische Gestalt des Katharismus die entscheidende Rolle, sondern die Suche nach der „westlichen Einweihungslehre“²³ und eine romantische, nicht zuletzt durch die schöne Literatur²⁴ geprägte, Imagination; womit man – wenn auch als Epigone – nicht so weit entfernt ist von dem, was schon Magre, Gadal, Roché oder Rahn angetrieben hat.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. René Escaich / Thierry Bordas: »Le Reveil de l'Occitanie«, in: »Les dossiers de l'histoire«, No. 4 (1976), S. 22–63, hier S. 23f.
- ² Herbert Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter (1935), Darmstadt 1961², S. 9.
- ³ Vgl. die Darstellung bei Kleo Pleyer: Die Landschaft im neuen Frankreich. Stammes- und Volksgruppenbewegung im Frankreich des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1935, S. 248. Obwohl dieser Band – ursprünglich eine Habilitationsschrift – sehr stark der nationalsozialistischen Geschichtsschreibung verpflichtet ist, enthält er doch auch sehr aufschlußreiche, sonst kaum festgehaltene Details zur Entwicklung des Regionalismus in Frankreich.
- ⁴ René Nelli. »Catharisme et Histoire«, in: »Heresis«, No. 5 (Décembre 1985), S. 33–40, hier S. 34.
- ⁵ Déodat Roché: Die Katharer-Bewegung [Etudes Manichéennes et Cathares, Narbonne 1952], Stuttgart 1992, S. 11
- ⁶ Lucienne Julien. Cathares et catharisme. De l'esprit à la persécution, St-Jean-de-Braye 1990, S. 195. J. war eine Schülerin und langjährige Mitarbeiterin Rochés.
- ⁷ Eine deutliche Vorwegnahme zahlreicher Thesen Rahns findet sich in romanhafter Form bei Maurice Magre: Das Blut von Toulouse. Roman eines Lebensweges im 13. Jahrhundert [Le Sang de Toulouse, Paris 1931], Bad Münstereifel und Trilla 1987, bes. S. 258f.
- ⁸ Otto Rahn: Kreuzzug gegen den Gral, Freiburg/Breisgau 1933, S. 120.
- ⁹ Ebd., S. 153.
- ¹⁰ Vgl. Karl Korn: »Neue Ketzerei aus alten Wurzeln. Der Occitanismus des französischen Südwestens«, in: »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, Nr. 141, 22. Juni 1974 (Tiefdruckbeilage »Bilder und Zeiten«). K. gehörte offensichtlich zu der nicht kleinen Zahl durchaus seriöser Köpfe, die von Rahns Thema fasziniert waren. Er kam auf das Thema mindestens noch einmal zurück mit sei-

nem Aufsatz: »Ist Occitanien frei geworden? Kreuzfahrten über die Sonnenstraßen des Languedoc«, in: »Frankfurter Allgemeine Zeitung«, Nr. 269, 17. November 1979 (Tiefdruckbeilage »Bilder und Zeiten«).

- ¹¹ Vgl. Rudolf J. Mund: Der Rasputin Himmlers. Die Willigut-Saga, Wien 1982, S. 101f. Munds Darstellung ist, vor allem was die Todesumstände Rahns betrifft, mit äußerster Vorsicht zu betrachten.
- ¹² Diese These war schon im 17. Jahrhundert vertreten worden. Vgl. Arno Borst: Die Katharer (1953), Freiburg/Br. u. a. 1991, S. 190 zu Anm. 19.
- ¹³ Matthes Ziegler: »Luzifers Hofgesind. Ein Werk aus der Ketzergeschichte des christlichen Zeitalters von Otto Rahn«, in: »Völkischer Beobachter«, Nr. 180, 29. Juni 1937. Vgl. auch Karl Hüser: Wevelsburg 1933 bis 1945. Kult- und Terrorstätte der SS. Eine Dokumentation, Paderborn 1982, S. 206–208. Ganz ähnlich argumentierte übrigens auch Alfred Rosenberg: Der Mythos des XX. Jahrhunderts, München 1932³, S. 104. Da Rosenberg offensichtlich nicht wußte, daß „Katharer“ und „Albigenser“ dieselbe Gruppe bezeichnen, wird man kaum von vertieften Kenntnissen ausgehen dürfen.
- ¹⁴ Zur Homosexualität Rahns vgl. auch Armin Mohler: »Le mystère Otto Rahn«, in: »Nouvelle Ecole«, No. 33 (1979), S. 122f. Gekürzte deutsche Übersetzung unter dem Titel: »Der doppelte Rahn und sein heiliger Gral«, in: »Die Welt«, Nr. 110, 12. Mai 1979 (Wochenendbeilage »Geistige Welt«).
- ¹⁵ Vgl. dazu Jean Duvernoy: Le Catharisme. Tome II: L'histoire des Cathares, Toulouse 1979, S. 344f; von Duvernoy abhängig ist Jean Markale: Die Katharer von Montségur. Das geheime Wissen der Ketzler [Montségur et l'enigme cathare, Paris 1986], München 1990, S. 214–216.
- ¹⁶ Vgl. Jean-Michel Angebert: Hitler et la Tradition cathare, Paris 1976.
- ¹⁷ So Christian Bernadac: Le mystère Otto Rahn. Le Graal et Montségur, du catharisme au nazisme, Paris 1978. Zur Kritik vgl. den Aufsatz Mohlers (FN 14).

¹⁸ Vgl. *Ernesto Milá*: Nazisme et Esoterisme, Pui-seaux 1990, S. 109–114.

¹⁹ Eine Ausnahme bildet hier der „esoterische Hitlerismus“, z. B. *Miguel Serrano*: Das Goldene Band. Esoterischer Hitlerismus, Wetter 1987, S. 83 f (vgl. dazu MD 1991, S. 105 f).

²⁰ Hugendubels Esoterik-Katalog von 1991. »Wege zu einem anderen Bewußtsein«, der einen „repräsentativen Querschnitt der aktuellen esoterischen Literatur“ zwischen 1989 und 1991 vorzulegen beansprucht, führt neben einer anderen Katharer-Schrift Gadals (»Auf dem Weg zum Heiligen Gral«) auch die überarbeitete Neuauflage von Rahns »Kreuzzug« an!

²¹ Vgl. z. B. *Sigrid Hunke*: Europas andere Religion. Die Überwindung der religiösen Krise, Düsseldorf 1969, S. 155.

²² Vgl. dazu den Band von *Lothar Baier*: Die große Ketzerei. Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche und Wissenschaft, Berlin 1984. B. gehörte schon zu dem links orientierten »Verein zur Förderung der deutsch-okzitanischen Freundschaft«, der (unter seiner Mitarbeit) 1979 eine Broschüre mit dem Titel »Das Faß ist voll. Eine Region wehrt sich« herausgab.

²³ Vgl. etwa *Bernard Vaillant*: Westliche Einweihungslehren, München 1992, bes. S. 74–82.

²⁴ Um nur die zwei am weitesten verbreiteten Titel zu nennen: *Henri Gougaud*: Die Verwandlungen des Bélibaste. Die Lebensgeschichte des letzten Katharers (Bélibaste, Paris 1982), Hamburg 1988, und der sehr stark von Rahn inspirierte Roman von *Peter Berling*: Die Kinder des Gral, Bergisch-Gladbach 1991

Reinhard Hempelmann

Gemeinde gründen in der Volkskirche

Zu diesem Thema fand vom 28. 10. bis 31. 10. 1992 ein Kongreß im Auditorium Maximum der Universität Erlangen statt, zu dem die »Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der evangelischen Kirche« (GGE) und die »Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau« (AGGA) eingeladen hatten und an dem ca. 450 verantwortliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter teilnahmen.

Das Motto des Kongresses wurde in zahlreichen Plenumsveranstaltungen (Vorträgen, Gottesdiensten, Bibelarbeiten, kurzen Diskussionsphasen) und nachmittags in Workshops entfaltet, wobei auch hier die Präsentation von Praxis-Modellen im Mittelpunkt stand, so daß der Kongreß weniger ein Ort des Gesprächs und des gemeinsamen Suchens und Fragens, sondern eher ein Präsentationsforum war.

Themen und Ziele des Kongresses

1. Es ging dem Kongreß um eine Antwort auf den fortschreitenden Entkirchlichungsprozeß, der sich im lautlosen Auszug der Vielen aus der evangelischen Kir-

che ereignet, um eine Antwort darauf durch die Suche nach neuen Gemeindeformen und eine neue Akzentuierung des missionarisch-evangelistischen Auftrags, wobei vor allem *innerkirchliche Gemeindegründungen* in England (planting churches) als mögliches Vorbild dienten. In diesem Sinne heißt es in der Abschlußklärung des Kongresses, die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) brauche „dringend neue Gemeindemodelle“, man erwarte von den Kirchenleitungen, daß sie Modell- und Richtungsgemeinden nicht nur dulde, sondern offiziell anerkenne. Die Gründung von neuen (Zielgruppen-)Gemeinden sei einer der wirksamsten Wege, „kirchenferne Menschen mit dem Evangelium zu erreichen“. Im Vorfeld des Kongresses war das von *Jörg Knoblauch*, *Klaus Eickhoff* und *Friedrich Aschoff* herausgegebene Buch »Gemeinde gründen in der Volkskirche – Modelle der Hoffnung« (Moers 1992) erschienen, das nach einem grundsätzlichen und einem geschichtlichen Teil zahlreiche Modelle vorstellt und dabei deutlich werden läßt, daß die strukturel-

len und inhaltlichen Perspektiven durchaus ein breiteres Spektrum umfassen.

2. Auf der Tagung kam eine zum Teil sehr massiv vorgetragene Kirchenkritik zur Sprache. Vor allem das Parochialsystem wurde in seiner Ausschließlichkeit in Frage gestellt. Es sei angesichts der gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesse nicht zeitgemäß. Verbunden mit dem Kirchensteuersystem führe dies faktisch dazu, daß Gemeinden am Leben gehalten würden, die längst tot seien.

Die inhaltliche Dimension der Kirchenkritik wurde vor allem von Pfarrer *Klaus Eickhoff*, dem Vorsitzenden der AGGA, entfaltet. Mit Bezugnahme auf zentrale Aussagen der reformatorischen Theologie stellte er heraus, daß die „Volkskirche“ durch billige Anbiederung an die Sympathie und das Geld des Volkes das Evangelium aufweicht. „Auch eine Kirche kann aus der Kirche austreten.“ *K. Eickhoff* trug dabei zentrale Passagen seines Buches »*Gemeinde entwickeln. Für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis*« (Göttingen 1992) vor, wobei die Lektüre des Buches differenziertere Analysen und ansprechende Perspektiven erkennbar werden läßt, während zahlreiche, als Provokation gemeinte Sätze seiner Vorträge eher als Bestätigung des ohnehin schon vorhandenen Negativbildes der Volkskirche wirkten und kaum dazu beitrugen, ein realitätsgerechtes und differenziertes Bild der Volkskirche zu gewinnen.

3. Die Gestaltung des geistlichen Rahmens, die Lieder und gottesdienstlichen Elemente waren stärker durch den charismatischen Frömmigkeitsstil der GGE geprägt als durch die eher evangelikal orientierte AGGA. Ein Lobpreisteam aus Winterthur nahm die Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit in das anbetende Singen, wobei die ausschließliche Konzentration auf neues Liedgut dem, der offen ist für

Neues, das Alte und eher Traditionelle aber auch wertschätzt, als Einengung erscheint. Genauso wird die Fülle des geistlichen Vollzuges eingengt, wenn etwa die Fürbitte in gottesdienstlichen Versammlungen – so auch während des Kongresses – zugunsten des Lobpreises an den Rand gedrängt wird. Ansonsten wurde die Zusammenarbeit zwischen GGE und AGGA im Sinne einer Ergänzung verstanden: Die einen sind stärker an Struktur- und Organisationsfragen interessiert und vertreten einen eher pragmatisch orientierten Ansatz des Gemeindeaufbaus, die anderen fragen nach Gottes Handeln und Reden heute, nach dem kraftvollen Wirken des Geistes und verbinden dies mit einem eher seelsorgerlichen orientierten Ansatz von Gemeindeerneuerung.

Gemeindegründungen in und außerhalb der Kirche

1. Der Kongreß hat ein Thema aufgegriffen, das schon seit Jahren, etwa durch die Zeitschrift »*Gemeindegrowth*«, in den deutschen gemeindlichen Kontext hineingetragen wird. Es dürfte nicht übertrieben sein, von einer Gemeindegründungswelle zu sprechen, und zwar von mehrheitlich charismatisch geprägten *unabhängigen Gemeinden*, die während der letzten Jahre entstanden sind. Die Formulierung des Kongreßthemas weckt Assoziationen in diese Richtung: Man ist geneigt zu fragen: Wer sitzt vielleicht schon in den Startlöchern? Wird es einen „Kopfermann-Effekt“ geben? Gibt es ihn nicht schon längst? Wenn – wie es immer wieder heißt – das Handlungsmuster des Heiligen Geistes heute in Richtung „neue Gemeindegründungen“ läuft, wenn durch die Zusammenarbeit mit John Wimber und der Vineyardbewegung manche Impulse in diese Richtung gingen, wollen

sich die GGE und die AGGA hiervon inspirieren lassen, was dann ja zwangsläufig zum Separatismus führen würde?

Die Perspektiven, die die Veranstalter im Grundsatz vermittelten, liefen in eine andere Richtung: Lernen von den Erfahrungen der anglikanischen Kirche. Hier hat die Kirche von England, nachdem Hunderte von neuen unabhängigen Gemeinden gegründet waren, dies als eigene Aufgabe erkannt und inzwischen selbst etwa 200 neue Gemeinden „gepflanzt“. Der anglikanische Bischof *Graham Dow* und der Wegbereiter der Gemeindegründungsbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche, *Bob Hopkins*, erläuterten Bedingungen und Schritte, die zu einem solchen „church planting“ führen. Ein badischer Pfarrer berichtete über seine Erfahrungen und Beobachtungen während eines sechswöchigen Engländeraufenthaltes zum Kennenlernen dieses Arbeitszweiges. Hier gab es interessante und wichtige Impulse zur Kenntnis zu nehmen, gleichzeitig blieb die Erörterung der Frage nach einer Übertragbarkeit dieser Erfahrungen auf unsere Situation eher aus.

2. So sehr zahlreiche Verantwortliche von AGGA und GGE ihren Platz in der evangelischen Kirche sehen, so wenig eindeutig war die „Botschaft“ des Kongresses im Blick auf das „In der Kirche“-Sein. Einmal kamen in den Plenumsveranstaltungen auch Vertreter zu Wort, die von ihren Arbeitsfeldern her eher dem Aufbau *unabhängiger* Gemeinden verpflichtet sind, zum ändern gingen die Impulse der Ausstellungen und Büchertische stark in diese Richtung, was natürlich auch daran liegt, daß die Thematik „Gemeindegründung *in der Kirche*“ relativ neu ist, während von „Gemeindegrowthexperten“ schon seit Jahren die Welt in Planquadrate eingeteilt wird und die Aufgabe der Mission im wesentli-

chen als Gemeindegründungsaufgabe gesehen wird. So läßt sich etwa das *DAWN-Konzept* (Discipling A Whole Nation / Eine ganze Nation zu Jüngern machen), dem es um eine strategisch durchdachte Evangelisierung von Nationen mit Hilfe von Gemeindegründungen geht, nicht auf „Gemeinde gründen in der Volkskirche“ reduzieren. Ebenso wenig geht es dem »Johannes-Institut« primär um dieses Thema. Eine Verhältnisbestimmung des Kongresses zum Phänomen der Verselbständigung missionarisch aktiver Gemeindeglieder blieb bezeichnenderweise aus.

Natürlich ist es richtig und wichtig, ein weites ökumenisches Herz zu haben, über den Tellerrand der eigenen Glaubens- und Frömmigkeitsprägung hinauszublicken und das vielfältige Wirken Gottes auch in zahlreichen „außerkirchlichen“ Initiativen wahrzunehmen und anzuerkennen. Aber wer in der missionarischen Arbeit um Kooperation zwischen Landeskirchen, Freikirchen und anderen Werken und Initiativen bemüht ist und dann erlebt, daß quer zu gewachsenen Strukturen gearbeitet wird und engagierte Gemeindeglieder aus langfristiger Treue weggelotst werden, kann ganz so locker über das Thema „neue Gemeindegründungen“ nicht nachdenken.

Erneuerungsbewegungen und Kirchenstrukturen

1. Die Tagung war auch ein Forum des Nachdenkens über den eigenen Ort in der Kirche und ihre Strukturen, jedenfalls für die GGE. Wenn ein Pfarrer, der einerseits der ganzen Ortsgemeinde dienen soll, gleichzeitig engagiert daran arbeitet, eine charismatische Mitarbeitergemeinde aufzubauen, sind Konflikte vorzusehen. Eine der Gruppen wird sich vernachlässigt fühlen.

So sucht die GGE eine neue Struktur. Sie möchte ihre Arbeit fortan nicht mehr nur auf die Erneuerung bestehender Strukturen ausrichten, sondern „mit gleichem Elan auch neue Gemeinden gründen, die in der Lage sind, junge und kirchenferne Menschen zu erreichen“ (F. Aschoff). Was die neuen Gemeinden auszeichnen soll, ist im wesentlichen dem vergleichbar, was auch die durch den Pietismus geprägten „freien Werke“ anstreben und verfolgen, wobei diese auf den Anspruch, Gemeinde im vollen Sinn des Wortes zu sein, immer bewußt verzichtet haben, auch wenn gegenwärtig vereinzelt, vor allem im städtischen Kontext, gemeindeähnliche Strukturen, zumeist in Absprache mit den Landeskirchen, entstanden sind. Die Kennzeichen der von der GGE und der AGGA zu gründenden neuen Gemeinden sollen sein: missionarisches Engagement, persönliche Nähe und geschwisterliches Anteilgeben und Anteilnehmen, Ernstmachen mit dem Priestertum aller Gläubigen, Praxis der Vielfalt der Gaben, Abbau der Pfarrerrfixierung, Überschaubarkeit der Gemeinde durch Begrenzung ihrer Größe, finanzielle Selbstverantwortung durch Spenden oder z. B. die Praxis des Zehnten... Diese Anliegen, die während des Kongresses nähere Konkretion erfuhren, können und sollten deutliche Zustimmung finden. Die entscheidende Frage lautet jedoch: Bedarf es *neuer Gemeinden*, um dies anzustreben?

Der Schritt zu neuen Gemeinden wird in dem Maße sinnvoll und möglich sein, als er in Absprache mit den verantwortlichen Personen auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Handelns geschieht. Die Kongreßleitung hätte m. E. deutlichere Bemühungen unternehmen müssen, um entsprechende Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner während der Tage in Erlangen zu Wort kommen zu

lassen und mit ihnen auch in einen öffentlichen Dialog einzutreten.

2. Ein interessanter und nachdenkenserwerter Beitrag zum Tagungsthema war das engagierte Votum für die Chancen der Volkskirche von *Martin Bühlmann*, dem Leiter der »Basileia-Gemeinde«. Die Basileia Bern ist eine eigenständige Laienbewegung innerhalb der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern. Der landeskirchliche Pluralismus bietet für evangelikal und charismatisch geprägte Christen auch Chancen, so Bühlmann. Eine für viele unterschiedliche Richtungen und Gruppierungen offene Kirche müsse, wenn sie ihren Pluralismus ernst nehme, auch offen sein für gemeinschaftliche Neugründungen. Gleichzeitig helfe der kirchliche Rahmen diesen Neugründungen, eine Gettoexistenz zu vermeiden und trage dazu bei, sich die reiche Tradition der Kirche zu nutzen zu machen und die Kontinuität zu geschichtlichen Erneuerungsbewegungen zu suchen. Der Bericht Bühlmanns machte etwas deutlich von dem ernsthaften Bemühen dieser neuen Gemeinde um eine neue Inkulturation des Evangeliums in den Kontext städtischen Lebens, wobei für ihre Arbeit als Zielgruppen hauptsächlich junge Erwachsene und Jugendliche im Blick sind.

3. Es ist interessant, daß unabhängig vom Erlanger Kongreß innerhalb der EKD ein Nachdenken über Ergänzungen des Parochialprinzips bereits eingesetzt hat. In Württemberg hat man inzwischen über die Einführung von „Richtungs-gemeinden“ gesprochen, um damit der charismatischen Bewegung zu signalisieren, daß sie ihren Platz in der Kirche haben kann und so weitere Abspaltungen verhindert werden.

An die Gemeinden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau ist kürzlich die Schrift einer von der Landeskirche

eingesetzten Perspektivkommission versandt worden: »Person und Institution – Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft«, in der angeregt wird, sich stärker als bisher auf die Lebenswirklichkeit der Mitglieder einzustellen. Die „Nur-Kirchensteuerzahler“ sollen deutlichere Anerkennung finden, aber auch für charismatisch orientierte Christen sollen entsprechende geistliche Angebote geschaffen werden.

Ob die Abwanderung missionarisch engagierter Christinnen und Christen in neue unabhängige Gemeindegründungen durch solche Erweiterungen des Angebotes begrenzt werden kann, weiß niemand im voraus. Der gesellschaftliche Pluralisierungsprozeß macht auch vor den Kirchen nicht halt und läßt eine Vielzahl von Frömmigkeitsformen deutlich werden. So werden unsere Kirchen nicht nur lernen müssen im Kontext vielfältiger religiöser Angebote ihr eigenes Profil zu entwickeln, sie werden sich – wie es aussieht – zunehmend auch auf den Kontext vielfältiger Gemeindeformen und „konkurrierender“ Frömmigkeitsstile und christlicher Angebote einstellen müssen. Der „Zwang zur Häresie“ (P. L. Berger), zur Wahl, wird auch hier bestimmend. Mit Recht wird inzwischen, gerade auch von missionarisch engagierten Christen, vor einem „ekklesiologischen Rigorismus“ gewarnt. Kirche ist immer Kirche der Sünder, ihre Gemeinschaftsgestalt ist vorläufig. Neue Konzepte dürfen nicht durch indirekte Verachtung dessen geprägt sein, was lange gewachsen ist und von Gott gesegnet wurde. Ob neue Konzepte und Strukturen wirklich geeignet sind, den christlichen Binnenbereich zu überschreiten, muß kritisch geprüft werden. Umschichtungen missionarisch engagierter Christen in andere Gemeindeformen sind nutzlos.

Zugleich darf die Suche nach Erneuerung

der Kirche und nach neuen Strukturen nicht vorschnell verketzert werden. Die Kirche hat irdisch immer eine Werdegestalt, und in einer Zeit wie der unsrigen, wo sich vieles rasant verändert, wäre es unwahrscheinlich, wenn dies nicht deutlich auch in den Kirchen in Erscheinung träte. Immer aber sind Gemeindestrukturen an dem Kriterium zu messen, ob sie zur Auferbauung des Leibes Christi und zur Wahrnehmung des missionarischen Dienstes der Gemeinde beitragen, ob sie ein Instrument der Liebe Christi zu seiner Welt sind und der einheitstiftenden Kraft seines Geistes sind.

Informationen

BUDDHISMUS

»Radio Aum Shinrikyo« – bisher größter Rundfunkeinsatz einer nichtchristlichen religiösen Gruppe. (Letzter Bericht: 1992, S. 117) Seit April 1992 sendet »Aum Shinrikyo«, eine japanische buddhistische Sekte, religiöse Sendungen über die Anlagen von »Radio Moskau«. Handelte es sich anfangs nur um einstündige Programme in Japanisch auf Mittel- und Kurzwelle, kommen seit dem 15. Juni bzw. 3. September 1992 auch Sendungen in Englisch und Russisch. Die englischen Sendungen unter dem Titel »Message of the Holy Heaven« dauern 30 Minuten und sind, eingebettet in den »Radio Moscow World Service«, zweimal täglich weltweit zu hören. Für das erste Programm um 4.30 Uhr Weltzeit werden über 80 Mittel- und Kurzwellenfrequenzen verzeichnet, für das

zweite um 20.30 Uhr Weltzeit immer noch rund 40. Das russische Programm dauert etwa eine Stunde und wird um 17.00 Uhr Weltzeit im populären landesweiten Inlandsprogramm »Mayak« („Leuchtturm“) ausgestrahlt. »Mayak« wird in Rußland auf zahlreichen UKW-, Mittel-, Kurz- und Langwellenfrequenzen sowie über Satellit ausgestrahlt, in Teilen wird das Programm auch von anderen früheren Sowjetrepubliken übernommen. Bei »Radio Aum Shinrikyo« handelt es sich um den bisher größten Rundfunkeinsatz durch eine nicht-christliche religiöse Gruppe. Als deutsche Adresse wird Aum Shinrikyo, Auf dem Hügel 48, 5300 Bonn 1 angegeben.

Hansjörg Biener, Amberg

VEREINIGUNGSKIRCHE

Mun im Schafspelz. (Letzter Bericht: 1988, S. 275 ff; vgl. 1992, S. 345 ff) Bei all den Berichten über die offensichtlich auf Profit ausgerichteten Praktiken der Scientology-Organisation gerieten die anderen autoritären Religionen, die der verstorbene bayerische Sektenkenner Pfarrer Friedrich-Wilhelm Haack mit dem Begriff „Jugendreligionen“ etikettierte, fast in Vergessenheit. Dabei haben einige dieser Gruppen – von der Öffentlichkeit fast unbemerkt – ihre Infrastruktur und Logistik ausbauen können.

Deutlich wurde dies beim ersten öffentlichen Auftritt von *Hak-Ja Han Mun*, der Ehefrau des Gründers der »Vereinigungskirche«, die sich inzwischen auch zu einer politischen und wirtschaftlichen Bewegung entwickelt hat, in Europa. Es wurde kaum wahrgenommen, daß die Mun-Bewegung auch in Deutschland in den letzten Jahren zielgerichtet in der Maschinenbaubranche investiert hat. Ganze Betriebe gehören heute dazu.

Schon die Reisebusse vor dem Frankfur-

ter Messegelände signalisierten ein ungewöhnliches Ereignis. Sie kamen aus den Niederlanden, aus England aber auch aus dem Osten, beispielsweise aus der Tschechoslowakei. Trotz intensiver öffentlicher Werbung kamen vor allem Anhänger und Anhängerinnen der Mun-Bewegung zur „Gründungsveranstaltung“ der »Frauen Föderation für Weltfrieden«. Allerdings konnte es sich wohl nur um eine symbolische Gründung handeln, denn schon längst gibt es diesen Mun-Verein, und er hatte auch schon eine Präsidentin: *Rita Seewald*. Sie wußte, daß die „Grundlagen“ zur Neugestaltung der Welt „durch Rev. Mun“ bereits gelegt sind. Dazwischen immer wieder bewußt emanzipierte Töne. Rita Seewald: „Wenn wir Frauen uns zusammenschließen, können wir die Welt in eine neue Richtung führen: in die Richtung dauerhaften Friedens.“

Die Weltanschauungsbeauftragten der evangelischen und katholischen Kirche in Frankfurt und in Berlin (dort wurde die Veranstaltung einen Tag später wiederholt) hatten schon im Vorfeld darauf hingewiesen, daß die Frauenföderation weder etwas mit der Friedensbewegung noch etwas mit der Frauenbewegung gemeinsam haben dürfte.

Die klassische Rollenverteilung zwischen Mann und Frau will denn auch diese Föderation kaum aufbrechen. Immer wieder wurde an diesem Abend betont, wieviele Kinder die Rednerinnen des Abends zur Welt gebracht hätten, und an vielen Stellen wurde die Bedeutung der Familie hervorgehoben.

Die Präsidentin der »Women's federation for World Peace«, *Hak-Ja Han Mun*, Mutter von dreizehn Kindern, nahm diesen Faden auf und erläuterte ungeschminkt die „Theologie“ der »Vereinigungskirche«. Da wurde vom Sündenfall, von der Dualität aller Dinge berichtet. Und ge-

gen Ende ihrer Rede kam Hak-Ja Han Mun zur Sache: „Die gefallene Menschheit, die zum Verbündeten Satans wurde, ist wie der wilde Ölbaum. Der wilde Ölbaum muß daher einen Zweig des wahren Ölbaumes erhalten, durch den der wilde Ölbaum an die Blutlinie Gottes angepfropft werden kann.“ Wie dieses „anpfropfen“ geschieht, deutete Frau Mun an: „Gott hat die religiösen und gewissenhaften Menschen dieser Welt vorbereitet, so daß sie in die wahre Familie Gottes adoptiert werden können, wenn sie auf Erden erscheint.“ Frau Mun betonte, daß der jetzt kommende Messias „die wahren Eltern der Menschheit“ seien. „Als wahre Väter und wahre Mütter müssen wir Satan bezwingen, die Menschheit befreien und das Reich Gottes auf Erden errichten.“

Vermutlich wußte die Mehrheit der 1500 Zuhörer und Zuhörerinnen, was damit wirklich, wenn auch nicht ausgesprochen, gemeint ist. Halten sich doch Mun und seine Frau für dieses „wahre Elternpaar“, das die Menschheit errettet. Die beiden sind Gott. Und alle vom „wahren Elternpaar“ vorgenommenen (Massen-)Trauungen stellen eigentlich Adoptionen durch den neuen Messias dar. Im Gelöbnis der Mun-Bewegung, das vor dem Bild dieser „wahren Eltern“ Sonntag für Sonntag abgelegt wird, heißt es: „Ich bin stolz, das Kind des einen wahren Elternpaares zu werden. Ich werde unter Einsatz meines Lebens kämpfen. Ich bin verantwortlich, meine Pflicht und meine Mission zu erfüllen.“

Diese Deutlichkeit vermeidet man bei öffentlichen Veranstaltungen, die scheinbar einen unverfänglichen Zweck wie die Förderung des Weltfriedens (wer mag da schon dagegen sein) haben. Solche Veranstaltungen sollen die eigene Anhängerschaft beständigen und Gutgläubige mit der Mun-Bewegung in Verbindung brin-

gen. Eine besondere Zielgruppe der Gutgläubigen scheinen deutsche Theologieprofessoren zu sein. So sprach in Frankfurt der Potsdamer *Herbert Mohr*, emeritierter Kirchenhistoriker, und stolz verteilt die Mun-Frauen-Föderation die Rede des Gießener Theologieprofessors *Jürgen Redhardt*, die dieser bei einer Veranstaltung in München hielt. Die Frage, warum diese Theologieprofessoren einem selbsternannten koreanischen Gott ihre Reputation leihen, muß hier offen bleiben.

Kurt-Helmuth Eimuth, Frankfurt a. M.

ANTHROPOSOPHIE

FOKUS-Kalender mit umfassendem Verzeichnis anthroposophischer Einrichtungen erschienen.

(Letzter Bericht: 1992, S. 306) Ein nützliches Hilfsmittel für jeden, der sich mit der Anthroposophie beschäftigt, ist der zum Jahr 1993 erstmals erschienene FOKUS-Taschenkalender, herausgegeben von FOKUS (»Fonds für Kunst und Soziales«), einer »Dienstleistungsidee, die Initiativen aus Wirtschaft und Kultur einander näherbringen soll«, im anthroposophischen »Info 3-Verlag«. Sein fast 160 Seiten umfassendes »Adreßverzeichnis der Einrichtungen auf anthroposophischer Grundlage in Deutschland« enthält zum Beispiel – sortiert einmal nach *Arbeitsbereichen* und nochmals nach *Postleitzahlen* – die Anschriften der „Arbeitszentren“, „Zweige“ und „Arbeitsgruppen“ der »Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland« oder der Waldorfschulen und -kindergärten (Stand vom August 1992). Da nur 60 von über 2000 angeschriebenen anthroposophischen Einrichtungen keine Daten zur Verfügung gestellt hatten, ergibt sich daraus ein ziemlich umfassendes Bild anthroposophischer Aktivitäten.

Aus den neuen Bundesländern verzeichnet der Kalender inzwischen bereits 16 „Zweige“ der Anthroposophischen Gesellschaft, 7 Waldorfkinderergärten und 7 Waldorfschulen. In West und Ost zusammen bestehen mindestens 320 Waldorfkinderergärten und 125 Freie Waldorf- und Rudolf Steiner Schulen, 8 anthroposophische Krankenhäuser und ca. 630 Land- und Gartenbaubetriebe des Biologisch-dynamischen Landbaus. Ferner enthält das Verzeichnis auch Anschriften von Einrichtungen der Heilpädagogik und Sozialtherapie, Altenwohn- und Pflegeheimen, Kulturzentren, Waldorflehrer- und Waldorfkinderergartenseminaren und sonstigen Fortbildungsseminaren und Studienhäusern sowie einer Fülle weiterer

anthroposophischer Initiativen, Wohn- und Lebensgemeinschaften, Zeitschriften, Verlage u.v.a.m. Zusätzliche Anschriften anthroposophisch orientierter Wirtschaftsunternehmen, die nicht aufgenommen wurden, können bei der »FOKUS Sponsoringvermittlung und Kreativberatung GmbH i.Gr.« (Hamburg) erfragt werden. Die Sortierung nach Postleitzahlen läßt erkennen, wo bestimmte Schwerpunkte anthroposophischer Tätigkeit liegen. Über die allein 4 Seiten umfassenden zentralen Stuttgarter Adressen hinaus, kann man so unter jeder aufgeführten Postleitzahl auf einen Blick feststellen, welche anthroposophischen Einrichtungen und Aktivitäten es in der betreffenden Stadt oder Region gibt. ru

Buchbesprechungen

Franz Stuhlhofer, »Das Ende naht! Die Irrtümer der Endzeitspezialisten«, Brunnen Verlag, Gießen / Basel 1992, 224 Seiten, 24,80 DM.

Sind wir die letzte Generation? Diese Frage haben sich Christen zu allen Zeiten gestellt, gehört doch die Erwartung der Wiederkunft Christi zum fundamentalen Glaubensbestand der Christenheit! Immer wieder trieb diese Hoffnung auf ein baldiges Ende skurrile Blüten in der christlichen Geschichte. Sondergemeinschaften wie die Adventisten und Zeugen Jehovas entstanden im letzten Jahrhundert aus eben dieser Erwartung heraus. Daß Spekulationen und Fehldeutungen über die Lage der Welt und ihre Zukunft nicht nur in diesen Gemeinschaften gepflegt werden, sondern auch unter Evangelikalen weit verbreitet sind, zeigt Stuhlhofers Untersuchung der sog. „prophetischen

Literatur“. Wie aktuell dieses Thema gerade in diesen Tagen ist, läßt sich an einem besonders markanten Beispiel aufzeigen: Überall in der Welt verkündete die aus Korea stammende »Mission for the coming days« die Wiederkunft Christi zum Zwecke der Entrückung der Gläubigen für den 28. Oktober letzten Jahres und das Ende der menschlichen Geschichte für das Jahr 1999. Solch präzise Zeitangaben finden sich zwar in der von Stuhlhofer untersuchten Literatur nicht, dafür aber eine lange Reihe von Fehl- und Mißdeutungen der angeblich unmißverständlichen Zeichen der Zeit. Aktuell ist dieses Buch auch im Hinblick auf die Diskussion über das Anwachsen des Fundamentalismus, dem Stuhlhofer die „Endzeitspezialisten“ zuordnet.

Es verwundert schon, daß trotz der hohen Auflagenzahlen ihrer Bücher eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Genre bisher noch nicht stattgefunden hat. Dies hat wohl in erster Linie zwei Gründe: Während dem Außenstehenden

diese Literatur so trivial erscheint, daß sich eine Auseinandersetzung damit erübrigt, findet der glaubende Leser sein Unbehagen an der Gegenwart durch das nahende Ende bestätigt und hat daher keinen Grund zum kritischen Nachdenken. Die vorliegende Arbeit ist keine wissenschaftliche Studie im engeren Sinne, sie ist vielmehr aus der Binnenperspektive heraus geschrieben und richtet sich in erster Linie an die Konsumenten „prophetischer Literatur“. Dem Autor gelingt es dabei, die Perspektive des überlegenen Warners zu vermeiden, der nun die falschen Propheten entlarvt. Nur das letzte Drittel seines Buches beschäftigt sich explizit mit den im deutschsprachigen Bereich bekanntesten Endzeitspezialisten wie beispielsweise dem kürzlich verstorbenen *Wim Malgo* (vgl. MD 1992, S. 301), dem Bestseller-Autor *Hal Lindsey* oder dem Verleger *Klaus Gerth* und ihren Voraussagen. Viel wichtiger ist es dem Autor, grundsätzliche Mißverständnisse im Umgang mit dem Thema Endzeit aufzuzeigen und die immer gleiche Methode der Beweisführung aufzuzeigen: Randerscheinungen werden ins Zentrum gestellt, Nachrichten werden ebenso einseitig ausgewählt wie Zitate, eigene Vermutungen werden zu unumstößlichen Dogmen erklärt und mit scheinbar passenden Bibelstellen unterlegt. Die Teile fügen sich offensichtlich nahtlos ineinander, und schon entsteht ein erschreckendes Endzeitszenario. Daß es die Autoren dabei mit der Wahrheit nicht immer so genau nehmen, zeigt der Vergleich verschiedener Auflagen. Hatte sich der Autor auf bestimmte Jahreszahlen festgelegt, so werden diese in der aktualisierten Fassung einfach weggelassen, bestimmte Ereignisse werden durch andere ersetzt, und selbst Zitate, deren Richtigkeit mangels Quellenangabe ohnehin niemand überprüfen kann, erhal-

ten einen ganz anderen Sinn und werden mitunter als Beleg des genauen Gegenstands des früher behaupteten verwendet. Besonders erschreckend ist dabei die von Stuhlhofer aufgezeigte Uneinsichtigkeit der von ihm untersuchten Endzeitspezialisten. Trotz offenkundiger Fehldeutungen scheint die Lernfähigkeit dieser Autoren sehr begrenzt zu sein. Statt Fehler einzugestehen, werden selbst Mißerfolge in Erfolge umgedeutet.

Wie wichtig die kritische Beschäftigung mit diesem Thema ist, läßt sich an Einfluß und Wirkungen dieser Literatur veranschaulichen. Mit der Deutung des nahenden Endes ist immer auch der Aufruf zu größeren Anstrengungen für den Glauben und eine erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber den weltpolitischen Ereignissen, aber auch gegenüber dem eigenen Lebensstil verbunden. Die dadurch erzeugte Spannung kann aber nur kurzfristig ausgehalten werden, langfristig zieht sie Verzweiflung und Resignation nach sich. So hat die eingangs erwähnte Vorhersage der Wiederkunft Christi nach ihrem Nichteintreffen einige verzweifelte Gläubige gar zum Selbstmord getrieben. Gerade seelisch labile Menschen werden nur schwer mit solchen Enttäuschungen fertig.

Der Arbeit Stuhlhofers kommt daher im Hinblick auf den Einfluß fundamentalistischer Positionen und die Auseinandersetzung mit ihnen besondere Bedeutung zu. Bei kaum einem anderen Thema kommt das Unbehagen an der modernen Welt und der Wunsch nach einer baldigen Errettung aus dem immer komplexer werdenden Alltag deutlicher zum Ausdruck als bei diesem Thema. Dem Autor ist damit ein lesenswerter Einstieg in diese Problematik gelungen, und es bleibt zu hoffen, daß das Buch namentlich in evangelikalen Kreisen weite Verbreitung findet.

Jürgen Wüst, Bensheim

Was will Eugen Drewermann?



Reinhold Gestrich

Eugen Drewermann – Glauben aus Leidenschaft

Eine Einführung in seine Theologie

Quell

Reinhold Gestrich Eugen Drewermann – Glauben aus Leidenschaft

Eine Einführung in seine
Theologie

144 Seiten. Kartoniert

DM 16,80

Was will Eugen Drewermann?
Dieses Buch gibt Auskunft:
konzentriert und allgemein-
verständlich.

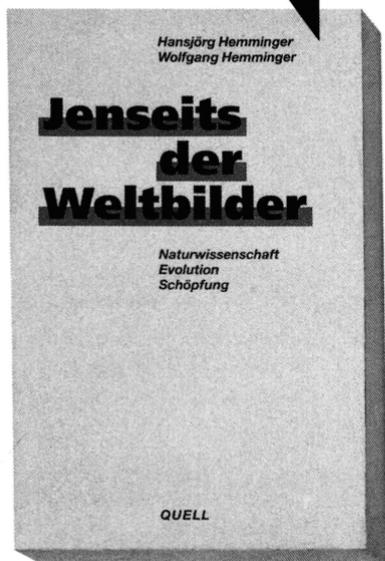
Reinhold Gestrich konzentriert sich auf die Frage: Was versteht Drewermann unter »Glauben«? – Glauben aus der Kraft der inneren Bilder – Glauben aus leidenschaftlich bewegter Existenz – Glauben mit einem gesunden Ich – Glauben – Überwindung der Angst durch Vertrauen – Glauben und Heilung. Gestrich arbeitet klar und allgemeinverständlich die wichtigsten Einflüsse heraus, die Drewermann in seinem Denken verbindet: die Tiefenpsychologie C.G. Jungs, die Existenztheologie Kierkegaards und die Psychoanalyse Freuds. Dann erläutert er das Glaubensverständnis Drewermanns und zeigt, welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind für christliche Existenz, für das Verständnis von Kirche und in der Arbeit der Seelsorge.

Unsere Bücher erhalten Sie
in jeder Buchhandlung.
Ausführliches Verlagsprogramm
vom Quell Verlag · Postfach 10 38 52
7000 Stuttgart 10



Quell Verlag

Schöpfung oder Evolution? Dauerstreit der Ideologen



Hansjörg Hemminger
Wolfgang Hemminger

Jenseits der Weltbilder

Naturwissenschaft –
Evolution – Schöpfung
Eine Publikation der
Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen
288 Seiten
Kartoniert. DM 38,-

Es ist spannend, in diesem Buch zu verfolgen, wie zwei christlich engagierte Naturwissenschaftler nicht nur fundiertes Wissen verständlich vermitteln, sondern auch neue Erkenntnishorizonte jenseits der Weltbilder öffnen. Ihr Ziel ist der ideologiefreie Dialog zwischen Glauben und Naturwissenschaft. Beide Positionen fertigen sich Weltbilder, die sich abschotten gegen neue Erfahrungen und Einsichten. Dahinter stehen unzulässige, aber oft gar nicht bemerkte Grenzüberschreitungen; sowohl auf seiten von Naturwissenschaftlern, die die Summe ihrer Forschungsprotokolle für das Ganze der Welt nehmen, als auch auf seiten der Kreationisten, die in der Bibel die Summe alles Erforschbaren zu finden meinen.

Unsere Bücher erhalten
Sie in jeder Buchhandlung.
Ausführliches Verlagsprogramm
vom Quell Verlag · Postfach 10 38 52
7000 Stuttgart 10



Quell Verlag

