



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

70. Jahrgang

4/07

**Missionsverzicht –
Voraussetzung für den Dialog
mit dem Islam?**

Die Sehnsucht des Menschen nach Heilsein

**Hexentanz in den Mai
Mythos Walpurgisnacht**

Freidenker-Schule wird in Berlin eröffnet

**Pionier der deutschen Parapsychologie
Zum 100. Geburtstag von Hans Bender**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

- Missionsverzicht –
keine Voraussetzung für den Dialog!** 123

IM BLICKPUNKT

- Josef N. Neumann
Die Sehnsucht des Menschen nach Heilsein
Krankheit und Heilung als kulturbestimmte Phänomene 124

DOKUMENTATION

- Christliche Identität, alternative Heilungsansätze
und moderne Esoterik**
Grundsätze zur Orientierung für Kirche und Gemeinde (zweiter Teil) 133

BERICHTE

- Thomas P. Becker
Mythos Walpurgisnacht
Anmerkungen aus historischer Sicht 142

INFORMATIONEN

- Theosophie**
Vor 100 Jahren:
Annie Besant wird Präsidentin der Theosophical Society 149
- Lorber-Bewegung**
Friedrich Zluhan verstorben 151
- Freigeistige Bewegung**
Humanistischer Pressedienst gegründet 152
- Erste Freidenker-Schule seit 1933 152

Parapsychologie

Zu Hans Benders 100. Geburtstag:
Erinnerungen an einen außergewöhnlichen Gelehrten 153

In eigener Sache

EZW trauert um Reinhart Hummel (1930-2007) 155

Religionsreferent Ulrich Dehn übernimmt Professur in Hamburg 156

BÜCHER

Hans-Martin Gloël (Hg.)

Brücken bauen –
Christen und Muslime erleben Begegnung 157

Markolf H. Niemz

Lucy mit c. Mit Lichtgeschwindigkeit ins Jenseits
Leben nach dem Tod. Neue wissenschaftliche Indizien 158

Hinweis: Religionsreferat der EZW wird neu besetzt.

ZEITGESCHEHEN

Missionsverzicht – keine Voraussetzung für den Dialog!

Ein für den 6. Februar 2007 vereinbartes Treffen mit Vertretern des Rates der EKD wurde von Seiten islamischer Spitzenverbände abgesagt. Sie begründeten ihren Schritt mit aus ihrer Sicht irritierenden Aussagen der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“, in der darauf hingewiesen wird, dass der Dialog mit Muslimen die Mission unter ihnen nicht ausschließen. Anstoß nahm man vor allem am missionarischen Selbstverständnis der evangelischen Kirche. Offensichtlich erwarten Vertreter muslimischer Spitzenverbände vom Dialog mit Christen eine Verzichtserklärung in Sachen Mission. „Dialog und Mission schließen sich aus“, so stand es als Motto in der letzten Ausgabe der Islamischen Zeitung, die über den empfindlichen Dämpfer berichtete, den der christlich-islamische Dialog bekommen habe. Der Dialogbeauftragte der DITIB, Bekir Alboga, meinte im Blick auf den Orientierungstext der EKD: „Man kann die Handreichung als eine Aufforderung zur Mission lesen“. Er fügte hinzu: „Mir scheint, dass unsere Beziehung zur EKD von einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit in ein Konkurrenzverhältnis umgeschlagen ist.“ Plausibel ist die muslimische Irritation nicht. Denn Muslime nehmen für sich selbstverständlich in Anspruch, dass Religionsfreiheit auch Missionsfreiheit bedeutet. Sie werben für ihre Religion. Sie weisen mit Nachdruck darauf hin, dass Muslim-Sein nicht nur eine Sache nationaler oder kultureller Zugehörigkeit ist, sondern dass jeder und jede eingeladen ist, den muslimischen Glauben anzunehmen. Erst kürzlich hatte das Soester Zentralinstitut Islam-Archiv darauf hingewiesen, dass im Jahre 2006 ca. 4000 Menschen zum Islam

konvertierten, entschieden mehr als in den Jahren zuvor. Sofern die Einladung zu einer Religion im unbedingten Respekt gegenüber der Würde und Freiheit des anderen geschieht, ist daran nichts zu beanstanden. Man misst jedoch mit zweierlei Maß, wenn von Christen erwartet wird, auf die christliche Einladung zum Glauben an den dreieinigen Gott zu verzichten. Beide, Christentum wie Islam sind missionarische Religionen, in ihrer Begegnung treffen „Endgültigkeitsansprüche“ aufeinander. Die Begegnung der christlichen Kirchen mit dem Islam lässt sich nicht auf den Dialog und die gute Nachbarschaft reduzieren. Zu ihr gehört unverzichtbar das christliche Zeugnis, das auf die göttliche Selbstmitteilung in Jesus Christus und im Wirken des Geistes verweist. Eine unklare und zaghafte evangelische Identität, die darauf verzichtet, die missionarische Dimension des eigenen Selbstverständnisses auszusprechen, hilft niemandem. Differenzen zwischen Christentum und Islam dürfen weder heruntergespielt werden noch das Ende der Kommunikation bedeuten. Wir brauchen vielmehr eine Neuorientierung des Dialoges im Sinne einer respektvollen Streitkultur und eines interreligiösen Realismus. Selbstrelativierung stellt keine überzeugende Strategie dar, Differenzen auszuhalten und Toleranz einzuüben. Die Religionsbegegnung hat unterschiedliche Ebenen, die zusammengehören: Zusammenleben, Dialog, Mission. Eine erkennbare christliche Identität ist nicht Störung, sondern Voraussetzung für eine weiterführende Begegnung mit Vertretern einer Weltreligion, die mit klaren dogmatischen Aussagen und konkreten pragmatischen Erwartungen auf Unterstützung ihrer Rechtspositionen in den Dialog eintreten. Dieser Linie folgt auch die vom Rat der EKD herausgegebene Handreichung.

Reinhard Hempelmann

Josef N. Neumann, Halle/Saale

Die Sehnsucht des Menschen nach Heilsein

Krankheit und Heilung als kulturbestimmte Phänomene

Es ist häufig die Forderung an die Medizin zu hören, diese habe in ihrem therapeutischen Bemühen den ganzen Menschen in den Blick zu nehmen. Mit diesem Postulat wird gewöhnlich die einseitig naturwissenschaftlich-technische Auslegung im Therapieverständnis der modernen Medizin sowie deren mechanistisches Menschenbild kritisiert. Dabei wird nicht nur auf alternative Therapiemethoden hingewiesen, sondern auch auf solche, die aus einer anderen Kultur entnommen sind (z. B. chinesische Akupunktur, ayurvedische Medizin u.a.) oder in einem eindeutigen Bezug zu dem Bereich stehen, den wir Religion nennen. In diesem Kontext spielen Begriffe eine Rolle wie Geistheilung, Meditation, heilende Kraft der Spiritualität, oder es ist die Rede von der Bedeutung der Religion für die Gesundheit des Menschen und spiritueller Erfahrungen im Leiden und Sterben. Es wird der mögliche Beitrag der Spiritualität im klinischen Alltag sowie bei der Bewältigung von Krankheit und anderen Lebenskrisen diskutiert. Dabei geht es um den Anspruch von Heil und Ganzheit, eine holistische Sicht, die dem Bild vom fraktionierten, in Körper und Seele, einzelne Organe und Funktionen aufgeteilten Menschen der naturwissenschaftlich-technischen Medizin entgegengesetzt wird. Statistische Untersuchungen kommen auch zu dem Ergebnis: Religiöse Menschen sind weniger krank, müssen weni-

ger häufig in ein Krankenhaus aufgenommen werden, haben im Durchschnitt einen niedrigeren Blutdruck und scheinen besser gegen Herz-Kreislauf-Erkrankungen geschützt zu sein.

Von daher stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer nachweisbaren Wirkung von Glaube und religiöser Überzeugung auf Heilverfahren. Folgt daraus die ärztliche Verordnung von Spiritualität? Von der modernen Medizin wird ein solches Ansinnen, soweit ich die Kolleginnen und Kollegen meiner Zunft kenne, strikt abgelehnt. Oder das Verhältnis von Medizin und Religion wird als rein zeitliche Abfolge begriffen: Die Religion hat das Wort, sobald von Seiten der Medizin nichts mehr zu „machen“ ist. Auch die Hinwendung zu alternativen Heilmethoden ist nicht gleichzusetzen mit dem Bedürfnis nach spirituellen Methoden. Alternative Therapien betonen zwar den Ganzheitsanspruch in ihrem Konzept und wollen damit die Schulmedizin ergänzen oder ersetzen, ihre Distanz zum Bereich des Religiösen muss dabei aber nicht geringer sein als die in der Schulmedizin.

Auch aus dem Blickwinkel der Religion ist nach ihrem Verhältnis zu Medizin und therapeutischer Praxis zu fragen. Alle Religionen sind von der Intention bestimmt, Heil und Heilung des Menschen zu bewirken. Innerhalb des Christentums sieht man den Grund in Jesus Christus selbst, der als heilender Messias aufgetreten ist.

Die neutestamentliche Exegese geht davon aus, dass Jesus geheilt und dabei außergewöhnliche Taten vollbracht hat. Auch seine Apostel beauftragte er: „Geht aber und predigt und sprecht: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Macht Kranke gesund, weckt Tote auf, macht Aussätzigte rein, treibt böse Geister aus. Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch.“ (Mt 10,7a-8) Von daher ist zu fragen, in welcher Weise mit Religion ein therapeutischer Sinn verbunden ist und dieser verwirklicht werden kann.

Um sich den aufgezeigten Fragen anzunähern, gehe ich im Folgenden in vier Schritten voran und reflektiere *erstens* das Verhältnis der Begriffe Heil, Leid und Schuld, gehe *zweitens* auf die Frage nach dem Ganzwerden des Menschen in der Religion ein, erörtere *drittens* die Bedeutung des Ordnungsbegriffs in den Religionen und frage *viertens* nach dem Verhältnis von praktischer Medizin und Religion.

1. Zum Verhältnis von Heil, Leid und Schuld

Sehnsucht des Menschen nach Heilsein – wenn es diese Sehnsucht gibt, dann muss dem Menschen etwas fehlen, das er vermisst, von dem er eine zumindest vage Vorstellung hat, sonst könnte er den Mangel weder wahrnehmen noch benennen. Dieses Defizit löst im Menschen ein Suchen aus nach Ergänzung, Erweiterung, Befreiung von dem Gefühl, dass seine Existenz bedroht ist. Der Mensch sucht nach Heil. Dabei hat Heilsein mit Ganzsein, Vollständigkeit zu tun, ein Zustand, der nicht identisch ist mit Gesundheit, auch wenn diese von der WHO als „Zustand vollkommenen physischen, psychischen und sozialen Wohlbefindens“ definiert wird. Es ist aber problematisch, Gesundheit als Idealzustand zu bestimmen; denn die Erfahrung zeigt, dass Gesundheit

und Krankheit nicht dichotome, sich gegenseitig ausschließende Begriffe sind, sondern Kategorien, an denen gleichzeitig der physische und psychische Zustand eines jeden Menschen sowie dessen soziale und kommunikative Fähigkeiten zu messen sind. Es gibt keinen Menschen, der als vollkommen gesund oder ausschließlich als krank zu bezeichnen wäre. Von daher ist Gesundheit eher als die Fähigkeit zu bestimmen, mit Behinderung, Verletzung und Krankheit, die in keinem Menschenleben ausbleiben, leben zu können.

Wie weit der Mensch sich dabei als heil erlebt, ist eine ganz andere Frage; denn Heil ist eine Kategorie, die über die von Gesundheit *und* Krankheit hinausgeht. Dies wird schon dadurch deutlich, dass Gesundheit und Krankheit heilsam sein können. Heil meint nicht einen Zustand des momentanen oder auch länger dauernden physischen und psychischen Ergehens, sondern Ganzheit als ein Ziel, auf das hin der Mensch ein Leben lang unterwegs ist.

Der Sehnsucht, heil zu sein, steht die Erfahrung von Leid gegenüber, das auch durch Behinderung, Verletzung und Krankheit ausgelöst sein kann, auf den physisch-psychischen Aspekt der menschlichen Existenz aber nicht begrenzt ist. Leiderfahrungen beziehen sich auf das gesamte menschliche Dasein und werden konkret in Misserfolg, Scheitern und Versagen, in Enttäuschungen, Kränkungen und Benachteiligung, als Untreue in der Partnerschaft, im Konflikt zwischen den Generationen und im Verlust des Mitmenschen im Tod. Leid ereignet sich und wird zugefügt in jeder Art von Brüchen in der Biographie eines Menschen.

Dabei kann Leid nicht willentlich und vor allem nicht im direkten Zugriff verhindert oder ungeschehen gemacht werden; denn der Grund von Leid liegt im Menschen selbst, genauer im Schuldigwerden jedes

Einzelnen am Anderen. Schuld ist dabei nicht mit Sünde – hier verstanden als absichtsvolle verwerfliche Tat – gleichzusetzen. Darum geht es nicht, sondern um die Tatsache, dass jeder Mensch auf Grund von Veranlagung, Erziehung und Milieu einseitig und begrenzt ist in seinen Verhaltens- und Handlungsmöglichkeiten und auf diese Weise, wie er sich auch entscheidet, immer dem anderen etwas schuldig bleibt, an ihm schuldig wird: in der Partnerschaft, in der Erziehung der Kinder und anderen Situationen besonders dichter zwischenmenschlicher Beziehung.

Dabei kann der Mensch in seiner Lebenssituation dem Dilemma nicht entkommen, dass einerseits zwischenmenschliche Praxis, im Verhältnis zum Mitmenschen zu handeln, ihm nicht freigestellt, sondern notwendige Praxis ist (anders wäre ein Überleben des menschlichen Geschlechts überhaupt nicht möglich), und dass er andererseits handelnd zu Festlegungen gezwungen ist, von denen aus es nicht in seiner Macht steht, Einseitigkeiten zu vermeiden, so dass immer auch Notwendiges ungetan bleibt. Der Mensch fühlt sich frei, muss sich aber entscheiden und kann immer nur eine Handlungsmöglichkeit, einen Lebensentwurf realisieren. Von daher trifft jeden von uns die Frage „... soll ich meines Bruders Hüter sein?“ (Gen 4,9b), in der die schmerzhafteste Erfahrung des Schuldigwerdens am Anderen mitschwingt.

Die Sehnsucht nach Heilsein hat, so kann vorläufig gesagt werden, ihren Grund darin, dass der Mensch in seinem Verhalten und Handeln begrenzt ist und, besonders mit zunehmendem Alter, um Unvollständigkeit und Defizite auch weiß und sich die Frage stellt, was in seinem Leben ungetan geblieben ist und über den einen realisierten Lebensentwurf hinaus noch möglich gewesen wäre. Es kommt aber noch ein weiterer Aspekt hinzu, durch

den die prinzipielle Begrenztheit des Menschen in seinem Verhalten und Handeln noch eine wesentliche Steigerung erfährt. Das menschliche Leben zerfällt in „elementare Differenzen“¹, die zur Einheit zu bringen wir nicht in der Lage sind, mit denen wir aber leben müssen. Es geht um grundsätzliche Differenzen, die den Menschen in seinen Selbst- und Weltverhältnissen bestimmen: Frau und Mann, Liebe und Hass, sexuelles Begehren und zwischenmenschliche Verlässlichkeit, die Familie möglich macht, Eltern- bzw. Erwachsensein und Kindsein, Körper und Seele, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod. Wir strukturieren unser Leben und orientieren uns an Lebensaltern, die wir nicht gleichzeitig leben können, aber, sofern uns die Zeit bleibt, alle durchlaufen, wobei uns die Frage nach dem Zusammenhang, wie Leben insgesamt ohne Brüche möglich sein soll, rätselhaft ist.

Diese und andere Gegensätze, denen die grundsätzlichen Unterscheidungen von Ordnung und Unordnung, Kosmos und Chaos, Recht und Unrecht zugrunde liegen, werden in den Kulturen in sprachlichen und nichtsprachlichen Symbolen dargestellt. Mit ihnen setzen sich die Mythen der Völker auseinander und in der Antike sind sie die Themen im Übergang vom Mythos zur epischen Dichtung und Philosophie. In Gleichnissen, Bildern und Begriffen gestaltet der Mensch seine Suche nach der richtigen Ordnung. Er gebraucht diese Symbole, sie bestimmen sein Denken, an ihnen entlang reflektiert der Mensch seine Erfahrungen. Dabei ist „Gott“ sicher das schwierigste Symbol auf der Suche des Menschen nach Ordnung und letztgültiger Sinnorientierung.

2. Religion und die Frage nach dem Ganzwerden des Menschen

Es ist nun zu fragen, welche Bedeutung der Religion im Blick auf die Sehnsucht

des Menschen nach Heil zukommt, zumal Heilserwartungen in allen Religionen eine entscheidende Rolle spielen.

Religion von (lat.) *religio* bedeutet bei Cicero die gewissenhafte Erfüllung der kulturellen Pflichten und religiösen Gesetze, und er leitet es von (lat.) *relego* – wieder durchgehen, wieder durchlesen – ab, während Laktanz und Augustinus sich auf (lat.) *religo* – zurückbinden, festbinden – beziehen und damit der *religio* die Bedeutung von Bindung und Gebundensein des Menschen an Gott geben. Auf diese Weise nimmt *religio* in der christlichen Tradition die Bedeutung ein, die bei Cicero der *pietas* zugewiesen wird, was bedeutet, dass hier eine „durchgreifende Subjektivierung des Religiösen“ vor sich ging.²

Die Vielfalt der Phänomene, die mit dem Begriff Religion bezeichnet werden, ist unübersehbar. Eine äquivalente Bestimmung dessen, was in den verschiedenen Kulturen darunter zu verstehen ist, ist in allen Sprachen, die den lateinischen Begriff *religio* nicht aufgenommen haben, nicht möglich. Es lassen sich aber bei allen Völkern und zu allen Zeiten Phänomene des Religiösen nachweisen, sofern man Religion im weitesten Sinn als Sammelbegriff für jede Verehrung transzendenter Mächte versteht, mit der eine Lehre vom Göttlichen und Texte gläubigen Bekenntens verbunden sind.

Weitgehende Übereinstimmung kann aber konstatiert werden, sofern nach der Bedeutung gefragt wird, die Religion für den Einzelnen und die Gesellschaft in den verschiedenen Kulturen hat. Da zeigt sich nämlich, dass Religion durchgängig mit den oben angesprochenen elementaren Differenzen in der Weise zu tun hat, „dass die real unüberwindlichen Grenzen durch eine symbolische Deutung, das heißt durch Vorstellungsbilder (etwa ewiges Leben oder Nirwana) oder durch Handlungen (etwa Opfer oder Salbungen), in die

Lebensführung selbst integriert werden. Indem solche Unterschiede gedeutet werden, bleiben sie nicht sprachlos-anonym. Es wird ihnen ihre endgültig trennende Gewalt genommen.“³

Religionen überbrücken somit Gegensätze und helfen, Konflikte zu entschärfen, indem sie Übergänge zwischen den Lebensabschnitten in Ritualen versinnbildlichen. Zudem tragen sie zur Problembewältigung in Lebenskrisen bei, indem sie den auseinanderstrebenden Gegensätzen des menschlichen Lebens ihre Deutungen entgegensetzen und sich dabei einerseits der Frage nach dem Leid in der Welt stellen und andererseits im Kontext einer universalen Ordnungsvorstellung Antwort zu geben versuchen auf das Streben des Menschen nach Ganzsein und Heil.

Sowohl Ganzsein und Heil als auch Leid sind holistische Begriffe. Um die Bedeutung von Religion für das Leben des Menschen aber konkreter zu erfassen, kommt es darauf an, beide Begriffe zu präzisieren und einerseits den Begriff Leid auf die unterschiedlichen Daseinsweisen des Menschen hin auszulegen und andererseits den Horizont menschlicher Heilserwartungen zu strukturieren.

So bedeutet Leid auf der Ebene des Körperseins das Zerfallen des Menschen als Leib in Körper und die sensitiven und denkenden Fähigkeiten, die wir zusammenfassend als Seele bezeichnen. Dem Menschen wird der eigene Körper in seiner Gegenständlichkeit bewusst. Der Körper ist nicht mehr nur unverzichtbarer und schweigender somatischer Träger der sinnlich-denkenden Fähigkeiten als Voraussetzung für erlebte Lebendigkeit und Wahrnehmung des Menschen nach innen und nach außen, sondern wird im Schmerz, wie dieser auch verursacht sei und sich äußert, als gegenständliches Gegenüber bewusst.

Augustinus hat diesen Einheitsverlust, den fragmentarisch lebenden Menschen, knapp und eindrucksvoll in einem Gedicht mit dem Titel *Lob des Tanzes* charakterisiert. Dort heißt es:

Tanz ist Verwandlung
des Raumes, der Zeit, des Menschen,
der dauernd in Gefahr ist,
zu zerfallen, ganz Hirn,
Wille oder Gefühl zu werden.

Die entsprechende Heilserwartung sieht Augustinus in dem Wunsch, dass der Mensch ganz werden möge, wobei bemerkenswert ist, dass Augustinus damit die Forderung an den Menschen verbindet, für sein Ganzwerden aktiv etwas zu tun, beispielsweise tanzen zu lernen. Er sagt:

Ich lobe den Tanz!
O Mensch,
lerne tanzen,
sonst wissen die Engel
im Himmel mit dir
nichts anzufangen.

Sich selbst entfremdet ist der Mensch, dessen Verhalten und Handeln nicht von ihm ausgeht, der, getrieben und von außen gesetzten Normen folgend, in seinem Tun Zwecke verfolgt, die nicht er, sondern andere setzen, die dazu scheinbar die Macht haben.

Dieser Leiderfahrung auf der psychischen Ebene steht die Heilserwartung nach Identität gegenüber, d.h., die Möglichkeit, sich zu verhalten und zu handeln in selbstbezogener Zuwendung zum Anderen, in absichtsloser durchlässiger Aufmerksamkeit sich selbst und dem anderen Menschen gegenüber.

Hier soll nochmals Augustinus zitiert werden, wobei der Zusammenhang interessant ist, den der Kirchenlehrer zwischen dem Einüben von Verhalten und Bewegung des Körpers herstellt:

Der Tanz dagegen fordert
den ganzen Menschen,
der in seiner Mitte verankert ist,
der nicht besessen ist
von der Begehrlichkeit
nach Menschen und Dingen
und von der Dämonie
der Verlassenheit im eigenen Ich.

Der Tanz fordert
den befreiten, den schwingenden Menschen
im Gleichgewicht aller Kräfte.

Leid bedeutet auf der sozialen Ebene Vereinzelung, Isolation, Stigmatisierung, Angst. Der Mensch ist ständig in Gefahr, aus der Ordnung seiner Mitwelt herauszufallen. Dabei meint Ordnung nicht nur Gesellschaft und Sozialordnung. Die Heilserwartung des Menschen ist auf einen Sinnzusammenhang gerichtet, der das Verhältnis von Mensch und Welt, Lebenden und Toten umfasst und in den Kulturen auf unterschiedliche Weise symbolisch gedeutet wird. Der Mensch bestimmt sich selbst (Menschenbild) im Kontext eines universellen Zusammenhangs (Weltbild), in dem zwei allgemeine Aspekte zu unterscheiden sind: der Kosmos als Symbol umfassender Ordnung sowie die Gesamtheit der alles hervorbringenden Natur. Gleichzeitig stellt sich die Frage, inwiefern diese Ordnungsvorstellungen, indem sie den Ort des Menschen in der Welt beschreiben, zugleich normativ wirken.

3. Ordnungsbegriff und Religion

Betrachtet man die Ordnungsvorstellungen von Religionen, was hier nur an ausgewählten Beispielen möglich ist, so können integrative Konzepte von differenzierteren Vorstellungen unterschieden werden, die in der Geschichte aufeinander folgen, in historischen Epochen und in der Gegenwart aber auch nebeneinander bestehen können.

So ist die Ordnungsvorstellung im Animismus, in den so genannten „Naturreligionen“, an den Veränderungen der Natur im Wechsel der Jahreszeiten sowie an der Aufeinanderfolge der Generationen orientiert. Ordnung wird gedeutet als Kreislauf der Lebenskraft, in der die Ahnen der entscheidende Bezugspunkt sind. Es handelt sich um eine sehr kompakte Ordnungsvorstellung, in der die das Handeln des Einzelnen und der Gesellschaft normierende Instanz menschnah gedacht und von den vorausgegangenen Generationen repräsentiert wird. Die Ahnen ermöglichen das Leben der gegenwärtigen Gesellschaft und konstituieren diese in einem sehr real vorgestellten Sinne, indem sie für Sitte und Brauch und damit für die Stabilität der ethnischen Einheit stehen. Es handelt sich um eine Kulturform vor dem „Reflexivwerden von Kulturen“⁴, in der dennoch Reflexionen der Frage nach Jenseits und Transzendenz nicht fehlen.

In den frühantiken Religionen im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum wurde die Ordnung unter den Menschen als Abbild des Kosmos gedeutet. Dabei sah man in kosmischen Erscheinungen eine Vielzahl von Gottheiten, die wiederum die politische Hierarchie einer monokratisch regierten Gesellschaft abbildeten und festigen sollten. Der Mensch stand nach diesem Ordnungsverständnis unter dem Schutz der Götter, sofern er deren normativen Erwartungen (sowie denen der Herrschenden) entsprach, während Krankheit als Zeichen dafür gedeutet wurde, dass der Mensch im Widerspruch zu der im Götter-Pantheon symbolisierten Ordnung lebt und somit dem Einfluss übelwollender Dämonen und tödlich bedrohender Kräfte ausgeliefert ist.

Israel brach insofern mit dem kosmologisch-räumlichen Ordnungsverständnis, als es seine Existenz immer mehr im Glauben an Jahwe, den einen Gott, be-

gründet sah, den eine Gruppe des Volkes unter ihrem Anführer Moses in der Zeit ihrer Flucht aus Ägypten als besonders tragfähig erlebt hatte. Die Treue zum einen Gott wurde von den Vertretern des Jahwe-Glaubens als Bedingung der Möglichkeit von Heil im Blick auf den einzelnen Menschen wie des ganzen Stammesverbandes leidenschaftlich vertreten. Gleichzeitig gehörte zur Geschichte Israels immer auch der Kampf der Propheten gegen den Rückfall in die Ordnungsvorstellungen einer kosmologischen Götterwelt.

Krankheit wird im Alten Testament auch als Gottferne des Menschen gedeutet, der sich willentlich von Jahwe abgewandt hat. Die Schuld ist bis heute im Judentum das entscheidende Bezugsproblem zwischen Gott und Mensch, der stets in der Gefahr ist, töricht zu handeln, indem er die Furcht des Herrn vergisst. Von daher wird der Mensch primär durch Umkehr und Gebet geheilt, in dem er sich unmittelbar an Jahwe wendet, der als der Arzt des Menschen bezeichnet wird (Ex 15,25a-26). Gegen einen Rückfall in die kosmologische Götterwelt kämpfte auch die griechische Philosophie. Im Höhlengleichnis entwarf Platon das Bild des in einer Höhle gefangenen Menschen, der sich vom Schattenspiel befreit und den Weg zur Sonne der Wahrheit, zur unmittelbaren Anschauung der Dinge findet. Dies bedeutete nicht einfach Aufgabe der Religion, lineare Ablösung eines mythisch-religiösen Stadiums durch ein von Naturkunde und Metaphysik geprägtes Denken in der antiken griechischen Kultur. Noch vor seinem Tod erinnerte Sokrates daran, dass er dem Asklepios das Opfer eines Hahns schuldig ist, und in die Schriftenammlung des Corpus Hippocraticum wurde in alexandrinischer Zeit ein antiker Ärzteeid aufgenommen, der wahrscheinlich im Umfeld der Asklepios-Heiligtümer („Tempelmedizin“) entstanden und bis

heute unter dem Namen *Hippokratischer Eid* bekannt ist. Entscheidend ist aber, dass in der griechischen Naturkunde und Medizin der kosmische Ordnungsgedanke ergänzt wurde durch den der alles hervorbringenden Natur, der *Physis*.

Am Anfang des Christentums, so müssen wir uns vergegenwärtigen, stand keine Religionslehre, sondern eine Religionskritik, verbunden mit einer Deutung und Neubewertung des menschlichen Daseins in seinen zwischenmenschlichen Bezügen. Auch dabei ging es nicht einfach um Religionsvernichtung, sondern Berichtigung und Reform des Religiösen. Das Gesetz wurde nicht abgeschafft, sondern in Bezug auf seinen Grund hinterfragt und in dem Maße relativiert, in dem eine immer enger reglementierende Textauslegung des Gesetzes den Menschen unfrei machte.

Im Neuen Testament wird die Ordnungsvorstellung in den Bereich des Zwischenmenschlichen hineinverlegt und Heil nicht nur in einen zukünftigen Erwartungshorizont gestellt, sondern mit der Möglichkeit zwischenmenschlicher Praxis verbunden. „Reich Gottes“ ist demnach als Auftrag zu verstehen, dass die den Menschen tragende Ordnung im solidarischen Mitsein der christlichen Gemeinde mit dem Einzelnen realisiert werden soll. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist der Bezugsrahmen, in dem der Kranke Halt findet, Krankheit und Leiden als Phänomene des Lebens angenommen und der kausale Tat-Ergehens-Zusammenhang von Sünde und Krankheit in Frage gestellt wird (vgl. Joh 9,1-3). Von daher ist auch das der Heilung des Gelähmten vorangestellte Wort, „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ (Mk 2,5), nicht als Akt der Lossprechung, sondern als Feststellung zu verstehen: Der Kranke ist nicht der ins Abseits der Gemeinde gestellte, der Sünde verdächtige Mensch, sondern

der leidende Mensch, auf den sich die Gemeinde einlässt wie der, dessen Beispiel sie folgt. Denn entscheidend ist für das Christentum, „dass derjenige, der im Namen Gottes heilte, selbst leidet und stirbt. Christus der Arzt ist Christus der Leidende. Dadurch werden Leiden und Heilen so tief wie noch nie miteinander verknüpft, ja miteinander versenkt. Am Ort des Leidens selbst ist die Genesung zu suchen ...“⁴⁵

4. Religion und praktische Medizin

Die Auseinandersetzung mit dem neutestamentlichen Konzept der heilenden Ordnung, deren Fundament die Solidarität ist und die nur in zwischenmenschlicher Praxis verwirklicht werden kann, führt zu der grundsätzlichen Frage, ob aus dem Heilsanspruch der Religionen eine spezifisch religiös bestimmte therapeutische Praxis abzuleiten ist. Gibt es Heilung auf Grund religiöser Praxis? Mit welchen Mitteln soll diese getan werden? Von was soll der Mensch geheilt werden – von Krankheit und Schmerzen, vom Leid in der Welt, vom Tod? Es geht einerseits um die Frage nach der Möglichkeit des Praktischwerdens des in den Religionen formulierten Versprechens, das Heil des Menschen zu wirken, und andererseits um die Frage, wie das Verhältnis von heilender Praxis in Medizin und Religion zu bestimmen ist.

Es fällt auf, dass weder das Christentum noch der Buddhismus therapeutische Mittel aufzuweisen hat. Es gibt in den Religionen keine Tradition therapeutischer Techniken mit dem Ziel, Menschen unmittelbar zu heilen. Schon in den neutestamentlichen Heilungsgeschichten bleiben die Beschreibungen der Krankheiten wie der Heilungsvorgänge bemerkenswert unbestimmt. Jesus wendet keine empirisch nachvollziehbaren Heilmethoden an, und noch weniger ist Buddha solcher

Techniken verdächtig. Sowohl Jesus als auch Siddharta ging es nicht um Magie. Beiden ging es, wenn auch auf verschiedenen Wegen, um eine Befreiung des Menschen.

Heilung im Kontext von Religion bedeutet demnach Befreiung des Menschen von Schuldgefühlen und Schuldsprüchen, von Ausgrenzung und Stigmatisierung. Krankmachende, die Seele beschädigende Bedingungen sowie das Vorurteil, dass es solche Einschränkungen in einer Gesellschaft geben müsse, werden außer Kraft gesetzt. Religion setzt damit den Kranken wieder in sein soziales Subjektsein ein, der, so rehabilitiert, in der Lage ist, von sich aus Angst zu durchbrechen, die Bedingtheit seiner Existenz anzunehmen und an seiner Therapie aktiv mitzuarbeiten oder auch mit seinem Leiden zu leben.

Die Mittel der Religionen sind Gebet und Meditation in vielfältigen Formen und ausgerichtet auf ein Ziel, den Menschen zu konzentrieren, ihn in eine hörende Haltung einzuüben, die Raum schafft für Selbstwahrnehmung, Offenheit für die Sinnfrage, vor deren Hintergrund Erfahrungen des Alltags reflektiert werden können. Andere, genuin religiöse Mittel der Therapie hat man nicht, und wo in christlichen Klöstern von Angehörigen religiöser Orden Kranke versorgt wurden, arbeitete man stets mit den empirischen Mitteln der Pflege und der Therapie, die man in der Kultur und Gesellschaft der entsprechenden Epochen vorfand.

So geht es in der Religion weder um eine Missachtung der empirischen Heilmethoden der Medizin noch um den Versuch, Spiritualität zu instrumentalisieren. Methoden der Meditation sind nicht magische Mittel, um Gott zu besänftigen und ihn zu einem unmittelbaren, gesund machenden Eingreifen, an den Naturgesetzen vorbei, zu bewegen. Dann wäre Spiri-

tualität lediglich die Fortsetzung des technischen Imperativs der Medizin in den Horizont religiösen Fragens hinein – in der Absicht, Ganzwerden, Heil, in unmittelbarem Zugriff zu bewirken, eine Handlungsweise also, die Magie bedeutet.

Gleichzeitig ist zu sagen, dass auch religiöses Tun konkret ist. Aber in dem Sinne, dass das zwischenmenschliche Beziehungs- und Lebensgefüge in die Ordnung gebracht und auf diese Weise eine grundlegende Voraussetzung für Heilung geschaffen wird. Religionen kurieren nicht. Mit den Mitteln des Religiösen, Gebet und Meditation, wird in der Gemeinschaft der Gläubigen der Raum geschaffen, der Solidarität bedeutet und in dem *die* von Pflege und Therapie bereitgestellten Mittel angewandt werden können, die dem Heil des Menschen am nächsten kommen, ohne dass dieses im konkreten therapeutischen Tun verfügbar würde. Denn letztlich geht es, sofern wir weder mit den Mitteln der Medizin noch mit denen der Religion der Utopie der Überwindung des Todes nachjagen wollen, um die Einsicht, dass der Weg zum Heilwerden des Menschen wesentlich über die Annahme von Krankheit führt. Dies ist nicht fatalistisch gemeint, sondern in dem Sinne, dass dem Annehmen der Wirklichkeit des menschlichen Lebens, mit dem Krankheit, Leiden und Tod untrennbar verbunden sind, selbst therapeutische Bedeutung zukommt. In diesem Sinne schreibt Xaver Pfister in der Geschichte seiner Depression: „Wenn die Depression mich überrollt, dann quält sie mich nur und ich bin unfähig, daran zu glauben, dass sie eine Botschaft bereithält. Verwandelt sie sich zur schwarzen Dame, von der [C. G.] Jung spricht, dann sehne ich mich danach, dass sie mein Haus verlässt, und interessiere mich nicht mehr für ihre Botschaft. Ich fiebere auf den Moment hin, wo sie sich vom Tisch erhebt, zur Türe

geht und ich die Tür hinter ihr ins Schloss werfen kann.“ Im Rückblick kommentierte Pfister diese Tagebucheintragung: „Heute beschäftigt mich dieses Bild erneut. Ich meine jetzt begriffen zu haben, dass es nicht darum geht, die schwarze Dame aus dem eigenen Haus herauszukomplementieren. Viel eher sollte ich sie zum Tanz bitten und mit ihr tanzen lernen.“⁶

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Korsch (2006), 10.
- ² Vgl. Schnädelbach (2006), 335.
- ³ Korsch (2006), 11f.
- ⁴ Vgl. Schnädelbach (2006), 340.
- ⁵ Korsch (2006), 14.
- ⁶ Pfister (2006), 180.

Literatur

- Copray, Norbert: Der Geist, der alle Grenzen sprengt, in: *Publik Forum* 11/2006, 24-26
- Ernst, Katharina: Krankheit und Heilung. Die medikale Kultur württembergischer Pietisten im 18. Jahrhundert, Stuttgart 2003
- Gleixner, Ulrike: Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Göttingen 2005
- Hessel, Otto-Paul: Lob des Tanzes, in: *Christ in der Gegenwart* 58/2006, Nr. 43, 353-354
- Koch, Anne: Ayurveda. Zur Attraktivität eines alternativen Heilsystems, in: Wetzstein, Verena (Hg.): Was macht uns gesund? Heilung zwischen Medizin und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2006, 55-73
- Korsch, Dietrich: Heil und Heilung. Über das Verhältnis von Religion und Gesundheit, in: Wetzstein, Verena (Hg.): Was macht uns gesund? Heilung zwischen Medizin und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2006, 9-22
- Metz, Johann Baptist: „Compassion: Sieh hin und du weißt!“, in: *Publik Forum* 10/2006, 30-32
- Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München (1917) 1963
- Pfister, Xaver: Masken des Männlichen. Die Geschichte einer Depression, Freiburg (Schweiz) 2006
- Renz, Monika: Heilsein ist etwas anderes als Gesundsein. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Sterben, in: Wetzstein, Verena (Hg.): Was macht uns gesund? Heilung zwischen Medizin und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2006, 75-82
- Rodi, Frithjof: Kultur (I. Philosophisch), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 20, Berlin 1997, 177-187
- Schlieter, Jens: Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Buddhismus, in: Schicktanz, Silke u.a. (Hg.): Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven, Frankfurt a. M. / New York 2003
- Schnädelbach, Herbert: Aufklärung und Religionskritik, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/2006, 331-345
- Seitlinger, Michael (Hg.): Was heilt uns? Zwischen Spiritualität und Therapie (Herderspektrum 5684), Freiburg i. Br. 2006
- Thiel, Josef Franz: Religionsethnologie, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, Berlin 1997, 560-565
- Tillich, Paul: Der Mut zum Sein, Hamburg 1965

Im Zusammenhang der Studientagung „Christliche Identität und alternative Heilungsansätze heute“, die im Christian Jensen Kolleg, Breklum, stattfand (31.10.06 -2.11.06), haben Reinhard Hempelmann (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, EZW), Dietrich Werner (Nordelbisches Missionszentrum, NMZ), Harald Lamprecht (Evangelisch-Lutherische Kirche Sachsen) und Ulrich Läßle (Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, AMD) ein Grundsatzpapier vorgestellt. Nachdem in MD 3/2007, S. 104ff, die ersten 13 Thesen dokumentiert wurden, folgt nun der zweite Teil. Im Rahmen der EZW-Texte werden weitere Beiträge der Tagung publiziert werden.

Christliche Identität, alternative Heilungsansätze und moderne Esoterik

Grundsätze zur Orientierung für Kirche und Gemeinde (zweiter Teil)

D. Schlüsselthemen im Dialog zwischen christlichem Glauben und alternativen Heilungsansätzen

14. Differenzierte Wahrnehmung und Lernbereitschaft

Für den Dialog mit Heilungsansätzen, die sich nichtchristlicher Herkunft verdanken, ist ein genaues Wahrnehmen ihres jeweiligen Selbstverständnisses wesentliche Voraussetzung für eine verantwortliche Beurteilung aus christlicher Sicht. Im theologischen Gespräch mit alternativen Heilungsansätzen steht sowohl das Gottesverständnis als auch das Menschenbild zur Diskussion. Dialog und Auseinandersetzung mit alternativen Ansätzen des Heilens helfen den christlichen Gemeinden, vernachlässigte Aspekte des eigenen christlichen Glaubens neu zu entdecken und zu vertiefen: die Erschließung der therapeutischen Dimension von Glaube und Liturgie, die Vertiefung eines Verständnisses des Heiligen Geistes als Kraft zu einem neuen Leben, die Wiederent-

deckung der Leiblichkeit in der Theologie und Frömmigkeitspraxis.

15. Gott als geisthaftes Prinzip oder ansprechbares Gegenüber?

Zu den kontrovers diskutierten Themenbereichen gehört die Frage, wie sich das christliche Gottesbild zu einem energetisch-unpersönlichen Bild Gottes verhält, wie es in asiatisch und esoterisch orientierten Konzepten bestimmend ist, die etwa von der kosmischen Energie (Chi, Ki, Prana, Kundalini etc.) ausgehen. Dabei ist bemerkenswert, dass bei einigen Ansätzen der energetischen bzw. geistigen Heilung ein Energiebegriff verwandt wird, der schon physikalistisch genannt werden kann, d.h. es wird von einer subtilen oder feinstofflichen Energie so gesprochen, als sei sie ein physikalisch messbares und technisch handhabbares Energiefeld. Dafür werden dann die unterschiedlichsten Erklärungstheorien verwandt, die sich – besonders in der Esoterik – mit einer

entsprechenden Kosmologie und einem energetisch-kosmischen Gottesverständnis verbinden können. Wenn dabei nur transrationale Erkenntnisformen zugelassen werden, stellt sich eine solche Energiemedizin außerhalb der erfahrungswissenschaftlichen Überprüfbarkeit. Wo jede „grobstoffliche“ Erkrankung auf eine „feinstofflich-psychische“ Ursache zurückgeführt wird, kann dies nicht nur zu einer totalen Psychosomatisierung aller Krankheiten, sondern auch zu einer maßlosen therapeutischen Selbstüberschätzung führen. Jedenfalls gibt es fließende Übergänge zwischen bestimmten Ansätzen bei der Vorstellung einer kosmisch-universalen Lebensenergie zu einem problematischen, letztlich pantheistischen Denken, bei dem der in der jüdisch-christlichen Tradition verankerte Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf vernachlässigt und verwischt wird.

Von Gott reden kann sich aus christlicher Perspektive eben nicht darin erschöpfen, von einer unpersönlichen Energie, einem geisthaften Prinzip oder einer Urenergie des Kosmos zu sprechen. Vielmehr setzen die Sprache der Bibel und der Vollzug des christlichen Gottesdienstes ein Gottesverständnis voraus, nach dem Gott der von der Welt zu unterscheidende Schöpfer des Himmels und der Erde und ein ansprechbares personales Gegenüber für alle Menschen ist. Eine Vermischung esoterischer und christlicher Gottesvorstellung muss abgelehnt werden. Von Gottes Gegenwart kann aus christlicher Perspektive nicht apersonal (Urkraft oder Geist des Universums) und getrennt von der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte und der Person Jesu Christi geredet werden. Allerdings wird in der christlichen Tradition Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist auch als derjenige verstanden, der als schöpferische, heilende und liebende Macht in allem gegenwärtig ist und wirkt

und sich allen Menschen heilvoll zuwendet. Insbesondere die in der Denktradition der hellenistischen Antike verwurzelten orthodoxen Kirchen kennen die Redeweise von den im ganzen Kosmos wirkenden Energien Gottes (*energeia thou theo*), die – rückgebunden an das Verständnis des dreieinigen Gottes – in den Dialog mit Vertretern esoterischer Anschauungen einzubringen ist.

16. Heilung für den ganzen Menschen

Zu den Schlüsselfragen gehört ebenso das Verständnis des Menschseins, das biblisch-alttestamentlich nur ganzheitlich als Einheit von Leiblichkeit und Sozialität, von Geist, Körper und Seele gedacht werden kann.

Das hat Folgen für ein multidimensionales Verständnis von Gesundheit und Krankheit. In jedem Zustand von Gesundheit/Krankheit sind jeweils alle Dimensionen des Menschlichen gleichermaßen beteiligt, die physisch-somatische, die soziale, die geistig-mentale und die spirituell-religiöse Dimension. Heilverfahren, die eine wesentliche Dimension des Menschen prinzipiell ausklammern, abwerten oder nivellieren, tragen nicht zu einem ganzheitlichen Verständnis menschlichen Heilwerdens bei. Das gilt für eine Ausklammerung der spirituell-religiösen Dimension des Heilwerdens in der modernen Medizin ebenso wie etwa für die Vernachlässigung der sozialen, familiären und gesellschaftlichen Dimension menschlichen Gesundwerdens in Bereichen der Esoterik. Es ist deshalb ein wesentliches Anliegen christlicher Gesprächspartner im Dialog über alternative Heilverfahren, danach zu fragen, wie jeweils die Ganzheit des Menschen im Verständnis von Gesundheit und Krankheit bewahrt und ebenso eine falsche, neue Spiritualisierung des Menschenbildes und Gesundheitsverständnisses wie eine falsche und einseitige Mate-

rialisierung und Ökonomisierung des Menschenbildes in Heilungspraxis und Gesundheitswesen vermieden wird.

Eine Verfremdung des christlichen Glaubens findet dabei ebenfalls statt, wenn mit dem Ansatz des christlichen Heilens durch Gebet und Handauflegung Momente des Positiven Denkens (nach dem New Thought-Ansatz des amerikanischen Heilers Quimby: Krankheit ist wesentlich eine geistige Angelegenheit und kann durch Beseitigung negativer Glaubensüberzeugungen geheilt werden) verbunden werden, nach dem – im Extremfall – die Affirmation, Verinnerlichung und konsequente Wiederholung des „positiven Gedankens“ (z.B. „Ich habe keinen Krebs“ oder „Ich werde heil“) zum entscheidenden kausalen Faktor im Prozess menschlicher Heilung erklärt wird.

17. Gegen Fitness- und Gesundheitskult – Annahme und Integration von Schwachheit und Leiden

Zu den Schlüsselfragen gehört auch der vor allem im populären psychosomatischen Denken geläufige Kreislauf bzw. Wirkungszusammenhang von Krankheit, Sünde und Schuld. Die biblische Tradition, die diesen Zusammenhang durchaus kennt, wehrt zugleich ein einlinig kausales Schuldzurechnungsdenken ab, das den Kranken und Leidenden dann auch noch als den religiös Gestraften sieht (vgl. Joh 9,3).

Andererseits wehrt die christliche Tradition die Selbstvergöttlichung des Menschen und damit die Überschätzung oder Übersteigerung seiner Möglichkeiten ab. Dass der Mensch nicht Schöpfer seiner Gesundheit ist, dass körperliche Gesundheit nicht ein religiöser Wert per se ist und dass im Verständnis von Gesundheit und Krankheit die Erfahrung von Schwachheit, Gebrechlichkeit und/oder bleibendem Leiden (d.h. die Erfahrung des Kreuzes)

mit integriert werden muss, dies sind Elemente, die von der christlichen Tradition her in das Gespräch mit alternativen Ansätzen einzubringen sind. Dadurch kann die christliche Tradition kritisch bleiben, sowohl gegenüber einem Trend zur „Gesundheitsreligion“ in der Moderne (Gesundheit, Fitness und ewige Jugend und Leistungskraft als Ziel, das um jeden Preis erreicht werden muss) als auch gegenüber einer gesundheitsbezogenen Instrumentalisierung von Religion („Gesundheitsevangelium“ als Analogie zum „Wohlstandsevangelium“).

18. Christlicher Glaube und geistig-energetisches Heilen

Es ist eine wichtige Kernfrage, welches Verhältnis besteht zwischen den alten christlichen Traditionen der Handauflegung sowie des Gebetes für den Kranken und den verschiedenen Formen des geistig-energetischen Heilens (spiritual healing, therapeutic touch, distant healing, bioenergetic healing, aura healing). Voraussetzung für die meisten Formen des geistig-energetischen Heilens ist die Annahme von bioelektrisch-magnetischen Feldern des Menschen, deren Schwingungsmuster eine je nach Krankheitsbefund unterschiedliche Charakteristik aufweist und die von dazu begabten Menschen (Energieheilern) beeinflusst werden können.

Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass auch bei den in der christlichen Tradition bekannten Formen der segnenden Handauflegung, des Gebetes sowie der Salbung Veränderungen der elektromagnetischen Strahlungsfelder auftreten und insofern Korrespondenzen bestehen zum bioenergetischen Heilen. Unabhängig von der letztlich bisher nicht geklärten Messbarkeit und Erklärbarkeit entsprechender Energiefelder (Tachyonen-Hypothese, Biophotonen-Hypothese, Psi-Hypo-

these) muss man nüchtern konstatieren, dass entsprechende Formen des geist-energetischen Heilens (in Deutschland, aber auch in vielen Ländern des Südens) von bewussten Christen praktiziert werden, die sich in ihrer Arbeit auf Jesus Christus berufen, und dass es andererseits aber auch Geist-, Trance- oder Energieheil-er gibt, die ihre Praxis in den Rahmen einer anderen Weltanschauung und Religio-sität stellen.

Charakteristisch für das christliche Ver-ständnis von Heilung ist, dass nicht der Beter durch seine Fähigkeiten oder beson-deren Begabungen Energiefelder verän-dert, sondern der Segen Gottes wird durch Handauflegung zeichenhaft und sinnlich erfahrbar zugesagt. Was er bewirkt, liegt nicht in der Autorität des Handauflegers, sondern allein im Willen Gottes.

E. Kriterien zur Beurteilung

19. Dreifacher Grundsatz christlicher Beurteilung

Eine Beurteilung der verschiedenen alter-nativen Heilungsansätze aus christlicher Perspektive wird sich zunächst auf eine sorgfältige Wahrnehmung ausrichten müs-sen, die durch ein paar kritische Schlüs-selfragen erleichtert werden kann:

- Was ist der weltanschauliche und ge-gebenenfalls religiöse Hintergrund eines bestimmten Heilverfahrens?
- In wieweit ist dessen Übernahme Vor-aussetzung für die Annahme einer Heil-wirkung?
- Ist das behauptete Wirkprinzip auch im Rahmen eines anderen Weltbildes plausi-bel?
- Werden Klienten mit dem Anspruch des jeweiligen alternativen Heilverfahrens von anderen Formen einer anerkannten medizinischen Behandlung abgehalten?
- Werden überzogene Honorare gefor-

dert und übersteigerte Heilungs- oder Vollkommenheitserwartungen mit dem Heilungsansatz verbunden?

- Wird eine psychische Abhängigkeit von dem begleitenden Therapeuten/Heiler aufgebaut?

Sodann wird sich eine christliche Beurtei-lung von einem dreifachen Grundsatz lei-ten lassen:

- Es ist zum einen der Grundsatz der Freiheit der Nutzung von allen in der Schöpfungswirklichkeit mitgegebenen Wegen und Mitteln der Heilung zur Gel-tung zu bringen („Machet euch die Erde untertan“, Gen 1,26ff).
- Es ist zum anderen dem Grundsatz der christusgemäßen Prüfung zu entsprechen („Prüfet alles und behaltet das Gute“, 1. Thess 5,21ff). Christlich unbedenklich ist demzufolge ein Heilmittel oder Heil-verfahren, das nicht im Widerspruch steht zur Wirklichkeit des Menschen im Macht-bereich Christi, wie er biblisch be-schrieben wird. Christlich ist ein Handeln, das gegenüber dem ersten Gebot respekt-voll bleibt und die in Christus gegebene Freiheit des Menschen achtet.
- Es ist schließlich der Grundsatz der kri-tischen Abgrenzung von allem zu beachten, was Leben und Freiheit zerstört und Abhängigkeit erzeugt („Werdet nicht erneut zu Sklaven der Elementarmächte“, Gal 4,3-11).

20. Kritische Prüfung von Weltbild und Wirksamkeitsplausibilität

Das Wesen einer solchen „christusgemä-ßen Prüfung“ ist die Frage, welche Ele-mente der Esoterik in der Konfrontation mit dem christlichen Glauben nicht bestehen können, welche vom religiösen Standpunkt wertneutral sind und welche vielleicht auch als Bereicherung des eigen-ten Glaubenslebens Aufnahme finden

können. Dafür empfiehlt sich eine abgestufte Beurteilung.

Zunächst ist generell die Frage nach dem Zusammenhang von Weltbild und Wirksamkeitsplausibilität zu stellen:

- Sind die angebotenen Wirkzusammenhänge im Rahmen des eigenen Welt- und Menschenbildes überhaupt nachvollziehbar?
- Was ist der weltanschauliche und gegebenenfalls religiöse Hintergrund eines bestimmten Heilverfahrens?
- Wie viel an impliziter Weltanschauung muss ich mit übernehmen, bevor ich bei nüchternem Nachdenken die behaupteten Zusammenhänge akzeptieren kann?
- Ist das behauptete Wirkprinzip auch im Rahmen eines anderen Weltbildes plausibel?

Zum Beispiel ist bei der Akupunktur auch ohne wissenschaftlich exakten Nachweis des von den Betreibern im Körper angenommenen Meridiansystems nachvollziehbar, dass Nadelstiche (etwa über Nervenreizungen) eine Wirkung auf den Organismus haben können. Bei Bach-Blütenessenzen oder kinesiologisch gestellten Diagnosen ist es hingegen ebenso wie beim Kartenlegen nicht unmittelbar nachvollziehbar, warum zwischen intuitiv, zufällig ausgewählten Pflanzenextrakten, momentanen Muskelanspannungen bzw. ausgelegten Karten und der eigenen Befindlichkeit ein Zusammenhang bestehen soll.

21. Glaube und Vernunft

Christlicher Glaube ist nach christlichem Verständnis vernunftfreundlich, auch wenn er die Möglichkeiten menschlicher Rationalität übersteigt. Gottes Güte und Barmherzigkeit sind mit Mitteln menschlicher Vernunft weder beweisbar noch widerlegbar. Ein recht verstandener Vernunftgebrauch ist zugleich offen für Erweiterungen und Veränderungen mensch-

licher Erkenntnis. Darum bleibt das medizinisch-heilungsbezogene Gesamtwissen der Gegenwart ergänzungsfähig auch für Faktoren und Wirkungsweisen, die sich bislang nicht vollständig erklären lassen. Bei zahlreichen Krankheiten sind Ätiologie wie Pathologie und Salutogenese nicht vollständig geklärt (vgl. etwa neuere Forschungsansätze in der Psychoneuroimmunologie). Christlicher Glaube unterstreicht die Berechtigung und Notwendigkeit zum kritischen Gebrauch der Vernunft als Schöpfungsgabe. Deshalb müssen in der Beurteilung der Methodik bzw. der Pragmatik von Heilverfahren Kriterien wie verstandesgemäße Nachvollziehbarkeit, anwenderunabhängige Reproduzierbarkeit und statistisch belegbarer Wirksamkeitsnachweis, wie sie im neuzeitlichen medizinischen Diskurs entwickelt wurden, eine Rolle spielen.

22. Stellung zum Zentrum christlichen Glaubens

Als zweiter Schritt ist die Prüfung auf die Verträglichkeit mit den Grundüberzeugungen des Christentums notwendig: Welche Stellung hat die Methode zum Glauben an die Erlösung durch Kreuz und Auferstehung Jesu? Als Antwort sind verschiedene Möglichkeiten denkbar:

- ausgeschlossen (z.B. beim Karma-Glauben);
- eingeschränkt oder ergänzt (z.B. bei Yoga – je nach Anwendung, s. 25.) oder
- nicht berührt (z.B. Homöopathie, Heilkräutermanagement etc.).

Eine hilfreiche Leitfrage bei dieser Entscheidung lautet:

- „Welches Heil wird von wem erwartet?“ Diese Leitfrage hilft bei der Klärung: Geht es um gesundheitliche Besserung, seelische Gesundheit oder gar kosmische Erlösung?

- Soll dies mit Mitteln der Schöpfung erfolgen oder wird die Hilfe von „der Natur“, „dem Kosmos“, einer unpersönlichen „Energie“ oder von Gott erwartet? Solange lediglich gesundheitliche Besserung mit Mitteln der Schöpfung (z.B. Heilpflanzen) gesucht wird, sind kaum Probleme zu erwarten. Wenn der Anspruch aber beinhaltet, dass Körper und Seele in einem umfassenden Sinne heil werden sollen, indem sich die Erwartungshaltung auf allgemeine kosmische Energien gleichsam als Ersatz für Gott richtet, dann gerät dies in Spannung zur biblisch-christlichen Überlieferung.

Eine Prüfung anhand dieser Leitfragen erfolgt in der Absicht, differenzierte Urteile zu treffen. So ist z.B. die klassische Homöopathie zwar naturwissenschaftlich umstritten, selbst aber mit keiner besonderen Religion verknüpft und daher „religiös neutral“. Allerdings ist die Homöopathie auch integraler Bestandteil der anthroposophischen Medizin. Zahlreiche homöopathisch behandelnde Mediziner sind zugleich Anthroposophen, wobei deren weltanschauliche Voraussetzungen das Behandlungskonzept mit prägen und in Spannung zum christlichen Glauben bringen können.

23. Kommerzialisierung, Scharlatanerie und Allmacht des Therapeuten

Wie ist die Selbstkontrolle innerhalb der verschiedenen Ansätze und Schulen alternativer Heilverfahren gegen Scharlatanerie, unangemessene Kommerzialisierung und Abwehr von Missbrauch oder der Übersteigerung des jeweiligen Bildes des Therapeuten geregelt? Alternative Heilverfahren sind ein Markt mit großer Reichweite und erheblichem Gewinnpotential geworden. Nur in Teilbereichen gibt es gemeinsame Standards, Qualitätskontrollen und gegenseitige Kontrolle. Mit dem Begriff der Scharlatanerie ist vorsichtig

umzugehen, weil auch Menschen gebrandmarkt werden können, die durchaus Gutes im Sinn haben. Hilfreich ist die folgende Definition: „Ein Scharlatan ist jemand, der wegen Geldes oder um ökonomischer Vorteile willen Substanzen verschreibt oder Behandlungen vornimmt, unabhängig von den eigenen Qualifikationen oder Fähigkeiten, im Wissen, dass sie wirkungslos sind oder manchmal gefährlich sind“ (Bernhard Wolf). Um falsche Pauschalurteile zu vermeiden, ist stets zwischen der Sicherheit oder Fragwürdigkeit der Methode und dem Verantwortungsbewusstsein des konkreten Anbieters zu unterscheiden. Dabei sind verschiedene Kombinationen möglich. Auch manche wissenschaftlich nicht anerkannten Methoden können unter bestimmten Umständen bei einem Therapeuten, der seine Grenzen kennt und respektiert, durchaus hilfreich wirken. Umgekehrt können auch wissenschaftlich fundierte Methoden bei unsachgemäßer Anwendung durch mangelhaft ausgebildete Therapeuten oder skrupellose Geschäftemacher schwere Schäden anrichten. Dennoch ist leider die andere Verbindung häufiger: Nicht wissenschaftlich anerkannte Verfahren sind meist in ihrem Erfolg viel weniger überprüfbar und gesichert. Darum haben sie ein höheres Missbrauchspotenzial, werden öfter mit überzogenen Versprechungen aufgeladen und sind für die Klienten weniger durchschaubar. Aus diesem Grund sind im Bereich alternativer Heilverfahren besondere Anstrengungen zur Qualitätssicherung und zur Vermeidung von Missbrauch notwendig. Weithin ist davon wenig zu spüren.

F. Praktische Hinweise

24. Kriterien zur Raumvergabe

Mit der Raumvergabe ist im kirchlichen Kontext eine besondere Verantwortung

verbunden. Die Kirche wird mit den Veranstaltungen in ihren Räumen identifiziert. Es wird nie nur ein Raum, sondern immer auch ein Name vermietet. Die meisten Menschen gehen davon aus, dass Veranstaltungen in einem kirchlichen Raum eine positive Wirkung haben und von den Verantwortlichen der Kirchengemeinde geprüft sind. Die folgenden Hinweise können diese Prüfung erleichtern. Vor einer Vermietung kirchlicher Räume ist generell zu prüfen:

- Wer ist der Veranstalter? Ist er Teil größerer Organisationen? Bestehen zu dem Veranstalter ökumenische Kontakte?
- Worum handelt es sich bei der geplanten Veranstaltung? Ist es eine religiöse Veranstaltung? Ist sie für eine geschlossene Gruppe oder wird offen dazu eingeladen?
- Besteht für zufällig Hinzukommende Verwechslungsgefahr mit kirchlichen Angeboten?

25. Umgang mit Yoga und Reiki

Yoga und Reiki werden heute von vielen Menschen westlicher Gesellschaften als Hilfen zur Bewältigung des Alltags aufgegriffen.

Yoga wird in zahlreichen Kursen als Entspannungstechnik angeboten und dabei weitgehend von seinem weltanschaulich-religiösen Hintergrund abgelöst. Manche Formen des Yoga werden innerhalb eines christlichen Deutungsrahmens rezipiert und gewissermaßen „christianisiert“. Seiner Herkunft nach stellt Yoga (ähnlich wie viele asiatische Kampfsportarten) allerdings keine Gesundheitsübung dar, sondern ist Bestandteil eines religiösen Heilsweges, auf dem die Körperbeherrschung zur Beherrschung des Geistes führen soll. In Europa kommt davon oft nur das gymnastische Angebot, also ein säkularisiertes Wellness-Yoga an, das keinen größeren

Stellenwert hat als jede gute Form von Seniorengymnastik.

Wer Yogaübungen zur Steigerung seiner körperlichen Fitness betreibt, nimmt dadurch noch keine andere Religion an. Deshalb ist es unangemessen, wenn von bestimmten Kreisen Yoga-Kurse in kirchlichen Gemeindehäusern als ein Einbruch okkulten und dämonischer Mächte apostrophiert wird. Wer jedoch die Zeitschrift „Yoga aktuell“ durchblättert, wird keine Zweifel mehr an der zutiefst hinduistischen Prägung einer ganzen Reihe von Yogalehrern haben, für die diese Übungen entschieden mehr als nur Sport darstellen. Die Prüfung des konkreten Einzelfalles ist darum unerlässlich.

Reiki ist keine gymnastische Entspannungsübung, sondern – dem Anspruch nach – eine vom Patienten passiv empfangene kosmische Kraftübertragung. In der Praxis trifft man auf der Anbieterseite auf stark esoterisch orientierte Behandler, die auch vor unseriösen Therapieversprechungen nicht zurückschrecken, vereinzelt auch auf „säkularisierte“ Versionen, die die Behandlung auf reines Handauflegen beschränken.

Für die christliche Beurteilung ist die Frage entscheidend, mit welchem weltanschaulichen Geltungsanspruch jeweils diese Heilungspraxis und Entspannungstechnik verbunden ist. Wenn Reiki-Meister für sich in Anspruch nehmen, über spirituelle Energien und schnell wirksame Heilungskräfte zu verfügen, mit deren Hilfe Ursachen von Krankheiten umfassend diagnostiziert und heilende Kräfte wirksam freigesetzt werden können, muss dem aus christlicher Sicht entgegengehalten werden: Gottes Geist ist nicht verfügbar, er weht, wo er will. Eine Deckungsgleichheit zwischen dem biblischen Pneuma und dem asiatischen Konzept der kosmischen Ki-Energie oder dem Prana besteht nicht.

G. Heilung als Thema der internationalen und interkulturellen Ökumene

26. Dialog zwischen Medizin, alternativen Heilungsansätzen und Spiritualität

Wichtige, neue Impulse zur Auseinandersetzung mit dem Thema Gesundheit, Heilung, Spiritualität kommen aus der internationalen Ökumene: Für viele Kirchen in Afrika oder auch in China ist das Heilungsthema zentral für das Verständnis und die Praxis des christlichen Glaubens. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat dem Thema Heilung, Gesundheit, Spiritualität einen wichtigen Stellenwert gegeben – nicht nur in den 30 Jahren Geschichte der Christlich-Medizinischen Kommission (CMC), sondern auch bei der Weltmissionskonferenz in Athen, die die Frage nach heilenden und versöhnenden Gemeinschaften in den Mittelpunkt stellte. Im Grundsatzdokument des ÖRK „Zur heilenden Mission der Kirche“ (2005) wird nachdrücklich auf die Notwendigkeit eines neuen Dialogs zwischen spirituellen Heilungspraktiken und der modernen Medizin hingewiesen.

Eine gleichermaßen wichtige Rolle spielt die Heilungsthematik in charismatischen und esoterischen Strömungen. Trotz großer Unterschiede im religiös-weltanschaulichen Begründungszusammenhang gibt es zwischen beiden Strömungen bemerkenswerte Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten: Beiden geht es um den Kontaktgewinn mit göttlicher Heilungskraft, beiden geht es um die Erfahrung des Wunderhaften und Außergewöhnlichen, um die siegreiche Auseinandersetzung mit den Mächten des Bösen. Hier wie dort überlässt man den Bereich von Krankheit und Heilung nicht den Ärzten allein und sucht entsprechende Erfahrungen von Geistheilung und Kraftübertragung. Die Resonanz und globale Bedeutung dieser Bewegungen unterstreicht die Notwen-

digkeit, sich kritisch mit verschiedenen Ausdrucksformen religiöser Suche auseinanderzusetzen. Offensichtlich gehört die Sehnsucht nach Heilung zu den anthropologischen Grundkonstanten in unterschiedlichen Kulturen, auf die die christlichen Kirchen gemeinsam eine Antwort finden müssen.

27. Plädoyer für einen interdisziplinären Dialog über Krankheit und Heilung

Weit über die pragmatische Aufgabe von Raumvergabe und Zulassungsbedingungen für Kursangebote in kirchlichen Familienbildungsstätten hinaus muss die entscheidende Aufgabe von Kirche und Gemeinde heute in der Förderung und Initiierung eines grundlegenden und weitreichenden Dialoges über Krankheit, Gesundheit und Heilung gesehen werden. Die Kirche könnte ein Ort für eine „dritte Kultur“ (John Brockmann) des interdisziplinären Dialoges über Krankheit und Heilung sein. Anzustreben ist ein Dialog nach der Art eines Konsiliums nicht nur zwischen wissenschaftlicher und alternativer Medizin, sondern auch zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen ebenso kulturanthropologischen und missions-theologischen Perspektiven, in dem unfruchtbare Stereotypen und Polaritäten vermieden werden. Ein solcher Dialog ist nicht nur für die Gesellschaft insgesamt dringend erforderlich, in der das kostbare Gut Gesundheit immer teurer wird. Auch für die Kirche gehört er zum Kern ihres Auftragsbereiches, weil das Evangelium keinen Rückzug in ein innerchristliches Ghetto duldet. Wenn an einzelnen Orten und in einzelnen Regionen „Runde Tische“ eines Dialoges über Gesundheit, Heilung und Spiritualität entstehen, sollte die Stimme der Christen und Kirchen nicht fehlen. Die Botschaft des Evangeliums ist Stärkung für die Schwachen und Heilung für die Kranken. Sie bezeugt

Hoffnung angesichts von Leiden und Endlichkeit.

28. Die Sehnsucht nach Heilung und die missionarische Verantwortung der Kirche

Die Begegnung mit Menschen, die auf der Suche nach alternativen Heilungsangeboten sind, und mit denen, die solche Heilungskonzepte anbieten, hat für die Kirche eine wichtige Funktion. Sie verweist sie auf ihre Aufgabe, Menschen das Evangelium von der Nähe Gottes und seiner heilenden Liebe in ihrer jeweils eigenen Sprache zu verkündigen.

Dabei geht es nicht um die eigene Aktualitätssicherung durch die Aufnahme alternativer Heilpraktiken in die kirchliche Praxis; auch nicht um den Appell, die Kirchen sollten ihren Sendungsauftrag ganz in den Dienst der Integration aller geistigen und religiösen Energien unserer Welt stellen, als ob deren Botschaft im Kern dieselbe wäre. Nicht eine ungeprüfte Übernahme von Inhalten und Methoden alternativer Heilansätze ist die Aufgabe der christlichen Kirchen, wohl aber ein genaues Hören auf die Fragen und Sehnsüchte der Menschen. Wer dies wagt, kann auf viele dieser Fragen Antworten aus der Mitte des Evangeliums und der christlichen Tradition finden. Ein offener Blick in die Geschichte christlicher Lebenspraxis und eine ökumenische Horizontenerweiterung helfen, die Verengungen des Christlichen in der eigenen Kulturprägung zu entdecken.

In der Alltagspraxis von Gemeinde, im Gottesdienst und dem interdisziplinären Gespräch mit Ärzten, Pflegenden, Heilpraktikern und Menschen mit heilenden Gaben geht es heute darum,

- dass Ärzte und Pflegende nicht alleine gelassen werden mit ihrer Not, auf die wachsende Suche nach spirituellen

Antworten eine angemessene und im christlichen Glauben verwurzelte Antwort zu finden;

- einen stärkeren Dialog mit denjenigen Menschen zu suchen, die ihre heilenden Gaben bewusst in den Dienst der christlichen Gemeinde stellen wollen. Sie sollten ermutigt und eingeladen werden, ihre den Menschen zugewandten Fähigkeiten in Segnungs- und Salbungsteams, in Gottesdiensten und Besuchsdienstkreisen einzubringen;

- das gottesdienstliche Leben nach Formen zu gestalten, die in der Kirche bewährt sind im Blick auf den Umgang mit unserer Leiblichkeit, mit Krankheit und mit der Sehnsucht nach innerer Gelassenheit und Konzentration. Zu diesen Formen gehören Salbungsgottesdienste, körperlich spürbare Gesten des Segens, explizites Gebet für Kranke, Ausrüstung von Heilungshelfern;

- einen Aufbau von regionalen Netzwerken des Dialogs zu fördern: zwischen verschiedenen Verfahren, die auf Heilung und Gesundheit ausgerichtet sind, und der diakonisch-seelsorgerlichen Kompetenz in der Kirche, so dass ein zunehmendes Auseinanderdriften verschiedener Milieus verhindert wird;

- eine Platzierung von christlichen Bildungsangeboten im Bereich der neuen religiösen Suchbewegungen anzustreben, um im Dialog die jahrhundertealten spirituellen Schätze der Christenheit im Umgang mit Krankheit, Gesundheit und Sterben neu zur Entfaltung zu bringen;

- die Verbindungen zwischen sozial-diakonischen und spirituell-geistlichen Arbeits- und Gestaltungsformen in Ortsgemeinden zu stärken, um auf die wachsende Sehnsucht nach religiöser Erfahrung und Heilung Antworten zu geben, die aus der Mitte des Evangeliums von Jesus Christus kommen und den Menschen dienen.

Die sagenumwitterte Walpurgisnacht gilt im öffentlichen Bewusstsein als das Hexenfest schlechthin. Die Nacht zum 1. Mai ruft stets regionale Veranstalter auf den Plan. Auf dem Brocken im Harz treffen sich alljährlich tausende Menschen in Hexen- und Teufelskostümen zu wildem Treiben. Woher stammt die Vorstellung von der Walpurgisnacht? Wie kommt es zur engen Verbindung mit Hexenvorstellungen? Gibt es Belege für einen vorchristlichen Fruchtbarkeitskultus, auf den sich neopagane Autoren gerne berufen? Wir haben den Experten Thomas P. Becker gebeten, die Entstehung und die historischen Hintergründe des Walpurgisnacht-Mythos zu erläutern, um gängige Klischees zu entkräften.
Die Red.

Thomas P. Becker, Bonn

Mythos Walpurgisnacht

Anmerkungen aus historischer Sicht

Unter Walpurgisnacht versteht man die Nacht vom 30. April auf den 1. Mai, in der sich angeblich alle Hexen zum gemeinsamen Tanz auf dem Blocksberg versammeln sollen. Diese Nacht hat ihren Namen von der angelsächsischen Adligen Walburga (auch Walpurga, Walburg, Waldburg) erhalten, die eine Nichte des heiligen Bonifatius war. Sie gilt als die Tochter König Richards des Angelsachsen und seiner Gemahlin Wuna, der Schwester des Bonifatius. Vermutlich um 710 wurde Walburga in Devonshire geboren. Sie wurde Nonne und trat vermutlich in das südünglische Kloster Wimborne ein. Wahrscheinlich von ihrem Bruder Wunibald, vielleicht aber auch von Bonifatius selbst, wurde sie zusammen mit ihrer Verwandten Lioba als Missionshelferin nach Germanien gerufen. Zuerst lebte sie bei Lioba im Kloster Tauberbischofsheim, später trat sie in das von ihren Brüdern Willibald (dem ersten Bischof von Eichstätt) und Wunibald errichtete Kloster Heidenheim ein. Es war ein Doppelkloster, d.h. es fasste ein Männer- und ein Frauenklo-

ster zusammen. Nach Wunibalds Tod im Jahre 761 übernahm sie als Äbtissin die Leitung dieses Doppelklosters bis zu ihrem Tod. Wann sie starb, ist nicht genau überliefert, es muss aber nach 777 gewesen sein, da sie am 24. September 777 der Erhebung der Gebeine ihres 761 gestorbenen Bruders Wunibald beiwohnte, der in der Krypta der neu erbauten Klosterkirche von Heidenheim beigesetzt wurde. Nach Heidenheimer Tradition soll sie am 25. Februar, und zwar an einem Donnerstag, gestorben sein. Berechnet man diesen Wochentag nach Grotefend, kommt damit nur noch das Jahr 779 in Frage.

Walburga ist anscheinend nach ihrem Tod weitgehend in Vergessenheit geraten. Das Kloster Heidenheim fiel an ihren überlebenden Bruder Willibald von Eichstätt zurück. Sein Nachfolger im Bischofsamt wandelte es in ein Kanonikerstift um und verleibte einen Teil seiner Besitzungen der Eichstätter Bischofskirche ein. Das mag der Hintergrund für die Legende sein, nach welcher Walburga dem etwa 90 Jahre nach ihrem Tod amtierenden Eich-

stätter Bischof Otkar im Traum erschienen sein soll, um sich zu beklagen, dass sie „von den schmutzigen Füßen der Werksleute täglich getreten werde“, wie es in der um 895 verfassten Heiligenvita des Herriedener Mönchs Wolfhard heißt. Jedenfalls ließ der Eichstätter Bischof Otkar am 12. Oktober 870 ihre Gebeine in die Stadt Eichstätt überführen und in der nahe gelegenen Heilig-Kreuz-Kirche beisetzen. Eine solche Translation von Gebeinen kam in dieser Zeit einer Heiligsprechung gleich, die durch Papst Hadrian II. (792-872) auch tatsächlich offiziell vorgenommen wurde. Der Tag, der als ihr Festtag festgesetzt wurde, war der 1. Mai. An der Kreuzkirche wurde 879 ein Kanonistenstift errichtet, das 1035 in die Benediktinerinnen-Abtei St. Walburg umgewandelt wurde.

Neuheidnischer Ursprungsmythos

Heutzutage versuchen die so genannten „neuen Hexen“, die Walpurgisnacht mit dem keltischen Frühlingsfest Beltane in Verbindung zu bringen, bei dem ein Fruchtbarkeitskult den Frühling willkommen heißen sollte. Dabei wird von der These ausgegangen, die Vertreter der christlichen Lehre hätten versucht, die Erinnerung an dieses Fest durch Überlagerung mit eigenen Bräuchen und Kulturen zu unterdrücken sowie durch das Erfinden von Gruselgeschichten über Hexen, die in dieser Nacht zum Hexensabbat und zur Teufelsanbetung zusammenkommen sollten, das keltische Erbe in die Nähe des Dämonischen und Abstoßenden zu rücken. Allen solchen Theorien zum Trotz gibt es aber nicht den geringsten quellenmäßigen Beleg dafür, dass ein irgendwie geartetes keltisches Frühlingsfest in Deutschland die Antike überdauert hat. Frühmittelalterliche Quellen wie das Sendgerichts-Handbuch des Abtes Regino

von Prüm im 9. Jahrhundert (von dem ein Teil später als „*canon*“ mit dem Anfangswort „*episcopi*“ ins Kirchenrecht übernommen worden ist) kennen kein an Beltane erinnerndes Fruchtbarkeitsfest. Und dabei würde sich gerade das Sendhandbuch des Abtes Regino sehr gut als Zeugnis eignen, denn sein Ziel war es ja, noch vorhandenes heidnisches oder kultunabhängiges abergläubisches Verhalten zurückzudrängen. Regino kennt durchaus bestimmte Tage, an denen seine Mitmenschen noch heidnischen Bräuchen frönen. Aber was er als Termin herausgreift, ist das Neujahrsfest (Kal. Januarii) und nicht der 1. Mai oder ein anderes diesem Datum nahe stehendes Frühlingsfest. Und so ist, auch wenn es in seinem Text viel um Liebeszauber und um Schwangerschaft geht, nicht der geringste Anklang an Beltane festzustellen. Zudem ist zu bedenken, dass der Walburga-Kult sich zunächst sehr regional auf die Gegend um Eichstätt oder Heidenheim, also den Raum zwischen Ulm und Ingolstadt, beschränkte. Dies war in römischer Zeit einmal der Siedlungsraum der keltischen Vindeliker gewesen, aber genauso wie ihre südlichen keltischen Nachbarn, die Boier, waren sie im Zuge der Völkerwanderung von den Germanen überrollt und verdrängt worden, in diesem Fall von den Alemannen. Ein Überleben keltischer Bräuche ist hier nicht anzunehmen.

Das Bemerkenswerteste am Walburga-Kult ist seine verhältnismäßig schnelle Ausbreitung nach Norden, denn er hat im späteren Verlauf des Mittelalters Schweden und Finnland erreicht, wo er weit bedeutender wurde als in Deutschland. Auch das spricht gegen einen Zusammenhang mit dem Beltane-Fest, denn schon ab der norddeutschen Tiefebene ist es mit dem keltischen Einflussgebiet vorbei. Bei der Ausbreitung des Walburga-Kultes nach Westen an Mittel- und Niederrhein,

wo in der Tat einmal Kelten gesiedelt haben, finden sich aber auch keinerlei Anklänge mehr an eine möglicherweise intendierte Unterdrückung heidnischer Bräuche. Im Jahre 1069 wurde auf Betreiben des Kölner Erzbischofs Anno die Hirnschale der Hl. Walburga in das Kloster Walberberg am Rhein (zwischen Köln und Bonn in der heutigen Stadt Bornheim) überführt. Im gleichen Jahrhundert schrieb der Bischof Burchard von Worms sein als „Corrector“ bekanntes Bußbuch. Und auch er sah keinen Grund, sich gegen abergläubische Praktiken und heidnische Bräuche am 1. Mai zu verwahren. Bis zum quellenmäßig abgesicherten Erweis des Gegenteils muss man also wohl davon ausgehen, dass die Verbindung von keltischem Beltane-Fest und Walpurgisnacht reinem Wunschenken entspricht, aber keinerlei historische Wurzeln hat.

Walpurgisnacht, auch wenn damit dem Begriff nach die Nacht nach der Vigil des Walburgafestes gemeint ist, hat in der heute dafür üblichen Bedeutung nichts mehr mit der Schwester von Wunibald und Willibald zu tun, sondern mit dem Umherfliegen und Tanzen der Hexen. Walburga war zwar als Nothelferin im Mittelalter sehr beliebt, aber sie galt als Pestheilige und daneben als Patronin der Augenleidenden und der Menschen mit Unterleibsschmerzen, doch Querverbindungen von hier zu den Hexentänzen der Walpurgisnacht entbehren jeder historischen Grundlage. Es wird also Zeit, sich dem Hexengeschehen selber zuzuwenden, da die Geschichte der Nonne Walburga zum Mythos der Walpurgisnacht nichts beizutragen hat.

Walpurgisnacht und Hexenvorstellung

Wie kommt es nun zu der Verbindung von Walpurgisnacht und Hexenlehre? Eine genaue Datierung für den Beginn dieser Ver-

bindung wird es wohl nicht geben. Schriftlich greifbar wird sie, wie Ines Köhler-Zülch herausgefunden hat, zum ersten Mal im 16. Jahrhundert in einem Hexenprozess im Harzort Elbingerode¹. Dort gesteht 1540 die Angeklagte Grete Wroist, sie sei mit anderen in einer „Rotte“ durch die Luft zum Teufelstanz auf den Brocken geflogen, und zwar in der Walpurgisnacht. Aber es ist keineswegs so, dass in allen Hexenprozessen im Harz der Brocken als Tanzplatz herhalten musste. Die Aussagen blieben vereinzelt, doch sie wiederholten sich. Es handelt sich also nicht um eine Einzelaussage der armen Grete Wroist, sondern allem Anschein nach um eine lokale Erzähltradition, deren Anfang sich nicht mehr feststellen lässt.

Eine Generation später fand diese lokale Hexengeschichte Eingang in die Literatur. 1580 erschien von dem Greifswalder Medizinprofessor und Begründer der Ratsapotheke Franz Joel das Buch „De morbis hyperphysicis“. Darin abgedruckt befand sich auch ein Anhang „über die Spiele der Hexen auf dem Brocken, welchen man Blocksberg nennt“². Viel Aufsehen erregte das Buch nicht. Schon einflussreicher war das Werk des Rostocker Juristen Johann Georg Gödelmann. Der Gegner der Hexenverfolgung veröffentlichte 1592 ein lateinisches Buch, das 1606 unter dem Titel „Von Zäuberern / Hexen und Unholden / Warhafftiger und Wolgegründter Bericht Herrn Georgii Gödelmanni“ erschien. Er ereiferte sich darin über die unsinnige Behauptung, dass die Hexen „in der Walpernacht / oder den ersten May / auff dem Blocksberg oder Hewberg“ erschienen.³ Heinrich Kornmanns 1614 erschienenes Buch „Mons Veneris“, eine nicht mehr als trockenes Sachbuch, sondern zur gelehrten Unterhaltung geschriebene Sammlung kurioser und reißerischer Themen, tat ein Übriges, denn es enthielt ein Gedicht, in

dem vom Tanzen der Hexen „Nachtes zu Walpurg Zeit“ die Rede ist. Etwas vorsichtiger spricht Martin Zeillers „Teutsches Reyßbuch“ von 1632 „vom Brocksberg [...] darauff die Zauberer ihren Sabbath halten sollen“. In der Zeit also, in der sich die europäische Hexenverfolgung ihrem Höhepunkt näherte, hatte sich vom Harz aus über Norddeutschland der Topos vom Hexentanz auf dem Brocken in der Walpurgisnacht seinen Weg über wissenschaftliche Werke in die Unterhaltungs- und Reiseliteratur gebahnt. Man sollte also meinen, dass er über die grausame Wirklichkeit der tausendfachen Hexenprozesse schnell ins allgemeine Bewusstsein gedrungen sei. Aber das Gegenteil ist der Fall.

Teufelstanz und Hexensabbat

In den Zeiten der großen europäischen Hexenverfolgung, die sich vom späten 15. bis zum frühen 18. Jahrhundert hinzog und ihren Höhepunkt im Dreißigjährigen Krieg hatte, waren in den Folterkellern der Hexengerichte die Fragen nach Zusammenkünften der Hexen bei so genannten „Teufelstänzen“ für die Hexenrichter von besonderem Interesse. Der heute gebräuchliche Name „Hexensabbat“ ist in den Prozessakten nur sehr selten zu finden, vielleicht, weil dieser Tag dann der Logik nach auf einen Samstag oder zumindest auf einen Freitagnachmittag hätte fallen müssen, was mit den „Geständnissen“ der gefolterten Opfer nicht übereinstimmte. In der dämonologischen Literatur allerdings ist der „Sabbat“ durchaus zu finden. Schon sehr früh werden antijüdische Vorstellungen zum Vorbild für die Formulierung der neuen Hexenlehre genommen. Aus den spätmittelalterlichen Verschwörungstheorien über die Juden wird der Begriff „Ketzersabbat“ entlehnt, der schließlich zum Begriff „Hexensab-

bat“ wird. Doch scheint diese Vorstellung eher in der dämonologischen Literatur als in der Verfolgungswirklichkeit ihren Platz gehabt zu haben. Und selbst bei einem Kompilator der gängigen Theorien zum Hexenwesen wie Heinrich Institoris, in dessen „Hexenhammer“ immer wieder von den Versammlungen der Hexen die Rede ist, taucht der „Hexensabbat“ als fester Wochentag nicht auf. Erst später, als sich die Hexenverfolgung schon fest etabliert hat, verfestigt sich der Begriff in der dämonologischen Literatur, etwa bei Del Rio, de Lancre oder auch in Spees „cautio criminalis“. Aber es wird hier weniger an einen bestimmten Wochentag gedacht als an eine bestimmte Form der Zusammenkunft. „Hexensabbat“ kann an jedem beliebigen Tag sein.

Sowohl nach dem Ort dieses angeblichen Geschehens als auch nach den Personen, die daran teilgenommen haben sollen, wurden die Angeklagten immer wieder gefragt. Aber auch unter den schrecklichsten Folterqualen gaben die unglücklichen Opfer in aller Regel weder die Walpurgisnacht noch den Brocken im Harz als Zeitpunkt und Ort ihrer Hexentänze an. Stattdessen finden sich in den (selbstverständlich unter der Tortur erfundenen) Bekenntnissen der Hexenprozessprotokolle Angaben über sehr viel häufigere, fast wöchentlich stattfindende Zusammenkünfte. Die Wochentage und die Tageszeiten, an denen die Hexen zusammengekommen sein sollen, variierten dabei beständig. Jede Tages- oder Nachtzeit, jeder beliebige Ort inner- oder außerhalb der Stadtmauern kommt in den erhaltenen Quellen vor. Vor allem aber wurde es so dargestellt, dass die vermeintlichen Hexen sich nicht nur einmal im Jahr, sondern in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen an zahlreichen Terminen im Jahr treffen sollten. Eine gewisse Tendenz zur Bevorzugung des Donnerstages als Wochentag,

der Dunkelheit als Zeitpunkt und der freien Natur als Treffpunkt lässt sich allerdings feststellen. So muss im Jahre 1589 Clara Kortzen aus Longuich bekennen: „Mosen gemeiniglich donnerstags in den fronfasten uff Hetzeratter Heiden zusammen kommen unnd sonsten innerhalb donnerstags uff iren anderen dantz plätzen“.⁴

„Blocksberg“ und Brocken

Was für den Zeitpunkt gilt, gilt auch für den Ort. In den erfolgter Geständnissen der Menschen, die in die Mühlen der Hexenprozesse gerieten, tauchten, wie oben erwähnt, alle möglichen Orte auf. Darunter waren durchaus auch Berge, und manche von ihnen erhielten die Bezeichnung „Blocksberg“. Schon seit dem 1956 erschienenen Artikel „Blocksberg“ von Wilerich Peuckert ist klar, dass unter dieser Bezeichnung nicht nur ein einziger Berg zu verstehen ist. Am bekanntesten davon sind zwei, einmal natürlich der Brocken im Harz, zum anderen aber auch ein Berg im Schwarzwald, der Kandel. Darüber hinaus gab es noch einen weiteren „Hexenberg“, der von regionaler Bedeutung als Versammlungsort der Hexen war: der „Heuberg“. Auch hier ist die Bezeichnung nicht ganz eindeutig, denn in Süddeutschland und Österreich sind etliche „Heuberge“ zu verzeichnen, darunter auch eine ganze Region in der Schwäbischen Alb. Die zeitgenössische Literatur suchte den Heuberg meistens in Schwaben. Aber wie wir weiter oben schon gesehen haben, waren für den Rostocker Juristen Gödelmann Blocksberg und Heuberg sogar ein Synonym. Und das sind sie ja auch, denn eigentlich meint beides nichts weiter als „Hexentreffpunkt“. In den Verhörprotokollen Süddeutschlands und der Schweiz tauchte der schwäbische Heuberg öfter auf⁵, während der Brocken als Treffpunkt hier keinerlei Bedeutung hatte.

In anderen Regionen Deutschlands bleibt eine so klare Zuweisung aus. In den Regionen mit hoher Verfolgungsdichte an Rhein und Mosel war die Vorstellung vom Brocken wohl ebenso unbekannt wie die vom Heuberg. Wenn einmal ein „Blocksberg“ vorkam, so konnte das durchaus ein Berg in der Nähe sein. So erklärte eine wegen Hexerei angeklagte Frau in Köln im Jahre 1653, der Teufel selbst habe sie durch die Luft auf den „Blocksberg“ getragen. Von allen in Köln im 16. und 17. Jahrhundert wegen Hexerei verhörten Personen war dies jedoch die einzige, die nicht einen Ort in der Stadt selbst oder in der näheren Umgebung als Hexentanzplatz angab.

So vermochte sich also weder die Vorstellung von der Walpurgisnacht noch die vom Brocken oder einem anderen „Blocksberg“ als zentralem Versammlungsort in der Zeit der Hexenverfolgungen Ende des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts durchzusetzen. Und trotz der Übernahme der lokalen Walpurgisnacht- und Blocksbergthematik im Harz durch die oben genannten verschiedenen Gelehrten und Schriftsteller war der Walpurgisnacht-Topos noch immer nicht zum Allgemeingut des gelehrten Deutschland geworden. Das zeigt sich auch in der schönen Literatur, wo die Hexenlehre nun nicht mehr theoretisch reflektiert, sondern als Hintergrund für die Handlung ganz selbstverständlich übernommen wird: In dem im Jahre 1668 publizierten „Abenteuerlichen Simplicissimus“ des Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen etwa ist nichts von der Walpurgisnacht zu lesen. Dort gibt es zwar eine eingehende Schilderung eines Hexentanzes (2. Buch, 17. Kapitel), aber dieser findet „zu End des Mai“ statt und nicht an seinem Anfang, und der Ort befindet sich irgendwo in einem Wald, von dem wir nicht erfahren, ob er im Flach-

land oder in den Bergen ist. Doch der Durchbruch der Walpurgisnacht-Vorstellung bahnte sich schon an.

Im selben Jahr nämlich, in dem Grimelshausen seinen Schelmenroman veröffentlichte, erschien auch das Buch „Blockes-Berges Verrichtung“ von Johann Praetorius. Dies war zwar ein Hexenbuch, aber kein dämonologischer Traktat im eigentlichen Sinne mehr, denn Praetorius wollte mit seinem Buch weder zur Verfolgung der vermeintlichen Hexen aufrufen noch davor als Versündigung gegen die Gerechtigkeit warnen. Seine Sammlung von landschaftlichen Schilderungen, Hexengeschichten und Hexenmythen war, mit einem modernen Terminus ausgedrückt, eher ein reißerisch aufgemachtes Sachbuch: „Blockes=Berges Verrichtung / Oder Ausführlicher Geographischer Bericht / von den hohen trefflich alt=und berühmten Blockes=Berge: ingleichen von der Hexenfahrt / und Zauber-Sabbathe / so auff solchen Berge die Unholden aus gantz Teutschland/ Jährlich den 1. Majj in Sanct-Walpurgis Nachte anstellen sollen“. Der Autor, der 1630 als Hans Schultze in dem Dorf Zethlingen in der sächsischen Altmark zur Welt gekommen war, wurde 1655 von der Artistenfakultät der Universität Leipzig zum Magister promoviert. Neben einigen Vorlesungen zur Geographie und auch über Chiromantie und Astrologie beschäftigte er sich in über 40 Schriften mit zahlreichen okkulten Themen (darunter 1662 eine „Daemologia Rubinzalii silesii“ als erstes Buch einer dreiteiligen Rübezahl-Dichtung). Da er sich nicht an der Universität halten konnte, lebte er wohl vom Ertrag seiner zahlreichen Bücher, auf deren gute Verbreitung er angewiesen war. Reißerische Themen kamen ihm daher sehr gelegen. Praetorius gelang mit seinem Buch offensichtlich der Durchbruch. Was andere vor ihm nicht geschafft hatten, die Populari-

sierung und allgemeine Verbreitung des Walpurgisnacht-Mythos, das geschah nun durch sein Sammelsurium verschiedenster Hexengeschichten, von denen nur ein ganz kleiner Teil sich überhaupt mit dem Brocken und nur ein einziges Kapitel⁶ mit der Walpurgisnacht beschäftigte.

Literarische Wirkungsgeschichte

Aufgenommen wurde die Walpurgisnacht-Vorstellung (übrigens zusammen mit der Bezeichnung „Sabbat“ für den Hexentanz) schon wenige Jahre später durch verschiedene Dissertationen an der protestantischen Universität Wittenberg. Einmal erschien dort 1675 im Druck das Buch „De conventu sagarum in monte Bructerorum nocte ante Calendas Majj disputatio“ des Johannes Müller und im Jahre 1678 die Präsidendissertation „De conventu sagarum ad sua sabbata“, die Gottfried Voigt zur Promotion von Philipp David Fuhrmann verfasste. Die von Praetorius popularisierte Vorstellung hatte also ihre Interessenten im akademischen Raum gefunden. Der Brocken im Harz profitierte davon, denn mit dem Abflauen der Hexenverfolgungen kam anscheinend recht schnell eine gewisse schauernde Neugier für alles auf, was mit Hexen zu tun hatte. So heißt es 1703 in einem Harz-Reiseführer von Georg Henning Behrens über den Brocken, dass er in ganz Deutschland sehr berühmt sei, unter anderem „weil auch die Kinder davon zu sagen wissen: wie nemlich alle Jahr darauff die Hexen aus Teutsch-Land in der Walpurgis Nacht [...] sich versammelten, und daselbst mit denen bösen Geistern durch einen Schmaus und Tantz lustig machten“⁷.

Der Brocken wurde künftig mehr und mehr „der“ Hexen-Berg in Deutschland. Doch die Skepsis blieb. Zedlers Universallexikon (erschienen 1732-1754) jeden-

falls äußerte sich im Artikel „Hexe“ sehr zurückhaltend: „endlich was den Hexen=Tantz auf Walpurgis anbelanget, so erfordert dieses einen langen Beweis, unerachtet Vogt in Disput. de conventu sagarum ad sua Sabbatha Vittenb. 1667. [sic] die Wahrheit dieser Spatzierfart nach allen Kräfften zu behaupten gesucht hat.“ Der Eintrag „Walpurgis-Nacht“ bemerkt lapidar: „Walpurgis-Nacht gehöret mit unter die besonderen abergläubischen Zeiten.“

Dies änderte sich grundlegend ab dem Jahre 1808, als Johann Wolfgang von Goethe den ersten Teil seines „Faust“ veröffentlichte. Goethes Schilderung des Hexensabbats in der Walpurgisnacht basierte unter anderem auf dem Buch von Praetorius, dessen Eingrenzung der angeblichen Hexentänze auf die Nacht zum 1. Mai durch die Aufnahme in das deutsche Nationalepos nunmehr sakrosankt wurde. „Die Hexen zu dem Brocken ziehn, / Die

Stoppel ist gelb, die Saat ist grün. / Dort sammelt sich der große Hauf, / Herr Urian sitzt oben auf. / So geht es über Stein und Stock, / Es farzt die Hexe, es stinkt der Bock.“

Im 20. Jahrhundert dann eroberte die Vorstellung von der Walpurgisnacht als Zeitpunkt des Hexentanzes durch Ottfried Preußlers bezaubernde Geschichte von der kleinen Hexe die Kinderzimmer, so dass heute die Verbindung Hexe-Walpurgisnacht zum Gemeingut geworden ist.

Anmerkungen

- ¹ Köhler-Zülch 2004, 161.
- ² De ludis lamiarum in monte Bructerorum, quem Blocksberg vocant.
- ³ Ebd.
- ⁴ Quelle: Biesel, 295.
- ⁵ Behringer, 110.
- ⁶ „Das VII. Capitell. Von der Zeit / wann die Hexen ihre Blocksberges-Fahrt zunehmen pflegen“.
- ⁷ Köhler-Zülch 1993, 50.

Literatur

Becker, Thomas: Art. „Walpurgis (Walpurigis) Night“, in: Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition, Vol. IV, ed. by Richard Golden, Santa Barbara 2006, 1178-1179

Behringer, Wolfgang: Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit, München / Zürich 1994

Biesel, Elisabeth: „Die Pfeiffer seint alle uff den baumen gesessen“. Der Hexensabbat in der Vorstellungswelt der ländlichen Bevölkerung, in: Franz, Gunter / Irsigler, Franz: Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung, Trier 1998, 289-302

Dülmen, Richard von: Imaginationen des Teuflischen. Nächtliche Zusammenkünfte, Hexentänze, Teufelsabbate, in: van Dülmen, Richard (Hg.): Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.-20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1987, 94-130

Ginzburg, Carlo: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte, Frankfurt a. M. 1997

Klaniczay, Gábor: Der Hexensabbat im Spiegel von

Zeugenaussagen in Hexen-Prozessen, in: *kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 5/1993, 31-54

Köhler-Zülch, Ines: Hexen und Walpurgisnacht im Harz. Realisierte Imaginationen, in: Schwibbe, Gudrun / Bendix, Regina (Hg.): Nachts – Wege in andere Welten, Göttingen 2004, 157-174

Dies.: Zur Phänomenologie der Hexe im Tourismus. Souvenir – Sage – Fest, in: Pezold, Leander / de Rachewiltz, Siegfried / Streng, Petra (Hg.): Studien zur Stoff- und Motivgeschichte der Volkerzählung. Bericht und Referate des 8. bis 10. Symposions zur Volkerzählung, Brunnenburg/Südtirol 1993-1995, Frankfurt a. M. u.a. 1995, 275-319

Dies.: Die Hexenkarriere eines Berges. Brocken alias Blocksberg. Ein Beitrag zur Sagen-, Hexen- und Reiseliteratur, in: *Narodna Umjetnost* 30/1993, 47-80

Steinruck, Josef: Zauberei, Hexen- und Dämonenglaube im Sendhandbuch des Regino von Prüm, in: Franz, Gunter / Irsigler, Franz (Hg.): Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar, Trier 1995, 3-18

INFORMATIONEN

THEOSOPHIE

Vor 100 Jahren: Annie Besant wird Präsidentin der Theosophical Society. (Letzter Bericht: 10/2002, 315ff) Ende Januar 1907 lag der Präsident der 1875 in New York gegründeten „Theosophical Society“, Henry S. Olcott (1832-1907), im Sterben. Als seine Nachfolgerin empfahl er auf angebliche Weisung der im Okkulten wirkenden Meister hin die Blavatsky-Schülerin Annie Besant (1847-1933). Die einst römisch-katholisch erzogene und in den Kirchenväter-Schriften sehr belesene Engländerin war 1893 nach Indien gezogen und zum Hinduismus übergetreten. Bereits nach dem Tod Madame Blavatskys im Jahre 1891 hatte sie zügig die geistige Führung der Theosophical Society Adyar übernommen – jetzt endlich konnte sie Weltpräsidentin werden.

Interreligiös aufgeschlossen, hatte Besant versucht, vor allem dem Abendland das theosophische Gedankengut näherzubringen, indem sie christliche Begriffe theosophisch vereinnahmte. Auf diese Weise kam es unter ihrer geistigen Führung wenige Jahre nach dem Abscheiden Blavatskys zu einer regelrechten „Neo-Theosophie“, die zentrale Fragen des christlichen Gottesbildes aufgriff. Vor allem zwei Bücher markierten die positionellen Korrekturen: „The Ancient Wisdom“ (1897), zu Deutsch: „Uralte Weisheit“ (1950), und „Esoteric Christianity“ (1901), zu Deutsch: „Esoterisches Christentum“ (1903).

Ab der Jahrhundertwende wurde sie zu einer Vorkämpferin für die indischen Reformbewegungen – und 1917 sogar als erste Frau zur Präsidentin des indischen Nationalkongresses gewählt. Als sie 1933 starb, begannen gerade einige theosophi-

sche Ideen im deutschen Nationalsozialismus Früchte zu tragen.

Unter „Theosophie“ verstand Besant eine in allen zivilisierten Ländern existente „Weisheitstradition“, die von der modernen „Theosophischen Gesellschaft“ lediglich systematisiert und von unwesentlichen Bestandteilen gereinigt worden sei. Zu ihr zähle neben der „Reinkarnation“ in erster Linie die Lehre von der Einheit Gottes und seiner trinitarischen – aber eben monistisch interpretierten – Manifestation. Auch in Kosmologie und Anthropologie tauchte von daher die Dreizahl bei Besant wiederholt auf: In drei Welten bewege sich der Mensch, dessen natürliche Identität mit Gott für sie pantheistisch feststeht: „Der Mensch ist eine Spiegelung des offenbaren Gottes und darum dem Grunde seines Wesens nach eine Dreifaltigkeit; sein inneres, wirkliches Selbst ist ewig und eins mit dem Selbst des Weltalls.“ In drei Körpern bewege er sich evolutiv voran, nämlich im mentalen, im astralen und im physischen. Das Christus-Wesen, den Logos, deutete Besant als emanatorische Größe, die sich unter anderem, aber keineswegs ausschließlich in Jesus verkörpert habe.

In Deutschland war seit 1902 Rudolf Steiner Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft. Von Besant wurde er in die von ihr geleitete „Esoterische Schule“ aufgenommen. Diese Aufnahme aber war mit einem Eid verbunden gewesen, der in die Worte mündete: „Ich anerkenne Annie Besant ... als Chef dieser Schule unter der Leitung der Meister und als ihren Abgesandten, den sie ernannt haben, um die Ziele zu erreichen“.

Die von daher geforderte und erklärbare Loyalität Steiners erhellt, weshalb er gegen seine Überzeugung von der Einmaligkeit der Verkörperung des Logos in Jesus meist so tat, als stehe das Christentum

gleichwertig in der Reihe der anderen religiösen Traditionen da.

Unmittelbar nach Präsident Olcotts Tod zeigte Steiner sich verstimmt darüber, dass Besant unter Verwendung okkultistischer Argumente alles dafür tat, um sich von vornherein die Anwartschaft auf die Nachfolge zu sichern. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Steiner sich – auch wenn er es offiziell leugnete – damals selbst Hoffnungen auf die Präsidentschaft machte.

Ihm war klar, dass es hier um einen Richtungskampf innerhalb der Theosophical Society ging. In dieser Kampfzeit zeigte er nun doch unübersehbar Flagge. So machte er bereits in einem Vortrag am 17. Februar 1907, dem Todestag Olcotts, ganz deutlich, dass für ihn Jesus der Christus „der größte der Religionslehrer“ sei – ein offener Affront gegen die überkommene Toleranzdoktrin der Theosophischen Gesellschaft! Einige Wochen später nannte er Christus den „höchsten inkarnierten Gott“, hielt Vorträge über die „weltgeschichtliche Bedeutung des am Kreuze fließenden Blutes“ und betonte unüberbietbar „die kosmische Bedeutung dessen, was sich auf Golgatha vollzogen hat“, indem er herausstellte, „daß mit der Erscheinung des Christus Jesus sich die ganze geistige Konfiguration unseres Erdenplaneten geändert“ habe und das Kreuzesereignis in seinen kosmischen Auswirkungen „noch heute nicht vollendet“ sei. Damit traten in diesem kritischen Augenblick erstmals erkennbare Konturen der „Anthroposophie“ zutage, wie sie sich dann Ende 1912 von der Theosophischen Gesellschaft abspaltete.

Überdies kämpfte Steiner kurz vor der Wahl mit dem Argument, dass Präsidentschaft und Leitung der „Esoterischen Schule“ keinesfalls in einer Hand liegen sollten – obgleich er Entsprechendes gegen Ende seines Lebens im Rahmen seiner

„Anthroposophischen Gesellschaft“ selbst vollbringen würde. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen hatte er mit seinem Drängen bei Besant Erfolg: Er brauchte die „Esoterische Schule“ künftig nicht mehr als Teil der ihrigen führen, sondern durfte sie ganz gemäß der abendländisch-christlichen Ausrichtung gestalten. Im Hintergrund der Großzügigkeit Besants stand neben einer gewissen Veranlagung zur Nachgiebigkeit taktisch ihre Bewerbung um die Präsidentschaft; denn zur Wahl benötigte sie auch die Stimmen der deutschen Sektion. Dazu mochte ihr Eindruck gekommen sein, dass sie vom Christentum weniger verstand als Steiner, der sich also fortan mehr um die gerade auf diesem Sektor Ansprechbaren kümmern sollte.

Besant wurde dann zwar zur Präsidentin gewählt, aber Steiner sah sich nun im Wesentlichen unabhängig. Gleich während seines ersten Vortrags in der „westlichen“ Esoterischen Schule machte er seine okkulte Sichtweise der Entwicklung rückhaltlos deutlich: „Bisher waren beide Schulen vereint in einem großen Kreise unter gemeinsamer Leitung der Meister. Nun aber hat sich die westliche Schule selbständig gemacht und es bestehen nunmehr zwei einander gleichgestellte Schulen... Die östliche Schule wird von Mrs. Besant geleitet, und wer sich in seinem Herzen mehr zu ihr hingezogen fühlt, der kann nicht länger in unserer Schule bleiben.“ Steiner erläuterte, seine Schule werde intern von den beiden Meistern Jesus und Christian Rosenkreuz geleitet, während die östliche Schule unter der inneren Führung der beiden Meister Koot Hoomi und Morya stehe. Dass es freilich mit der angeblichen Gleichwertigkeit der beiden Schulen in Steiners Sicht nicht weit her sein konnte, beweist seine Äußerung: „Die absterbenden Rassen im Osten brauchen noch die orientalische

Schulung. Die westliche Schulung ist die für die Rassen der Zukunft.“

Unschwer war vorauszusehen, dass die beiden Esoterischen Schulen auf Grund ihres Selbstverständnisses einander kaum vertragen, sondern vielmehr befehden würden. Hatte Steiner die östliche, durch Besants Mitarbeiter Charles W. Leadbeater (1854-1934) dominierte Schule in ein kritisches Licht gerückt, so war alsbald aus dem engsten Umfeld Leadbeaters zu hören, die beiden Schulen würden sich niemals verständigen können; und überhaupt sei die alleinige „wissenschaftliche Esoterik“ auf Seiten der östlichen Schule zu finden. So wurde die Wahl Besants zur Präsidentin vor 100 Jahren zu einem entscheidenden, mittel- und langfristig äußerst folgenreichen Vorgang in der Geschichte der modernen Theosophie und Esoterik.

Werner Thiede, Regensburg

LORBER-BEWEGUNG

Friedrich Zluhan verstorben. (Letzter Bericht: 10/2006, 391ff) Seit fast vierzig Jahren spielte er für die deutsche Lorber-Bewegung eine zentrale Rolle: als Verleger, als Schriftleiter der Zeitschrift „Das Wort“ und nicht zuletzt als Organisator der jährlichen Lorber-Tagungen in Bietigheim. Seit 1970 leitete Friedrich Zluhan (geb. 1922) den *Lorber Verlag* und die *Verlags-gemeinschaft Friedrich Zluhan*. Damit trat er die Nachfolge seines Vaters Otto Zluhan (1890-1983) an. In der Geschichte der Lorber-Bewegung bildete der Lorber Verlag (zuvor Neusalems-Verlag) von jeher das eigentliche Zentrum – in publizistischer wie auch organisatorischer Hinsicht. Von der Bietigheimer Zentrale aus wurde für die Verbreitung des Schrifttums gesorgt, und es wurden Anstöße für Gründung und Betreuung der zahlreichen Lor-

ber-Kreise gegeben, in denen das Schrifttum studiert und diskutiert wird. Der Verlag und sein Inhaber erwiesen sich dabei als zentraler Anlaufpunkt für hilfesuchende Lorber-Freunde oder für solche, die mit anderen „Geistgeschwistern“ in Kontakt treten wollten. In die Zeit Zluhans als Verleger fielen mehrere Neuauflagen und Neuauflagen der zum Teil sehr umfangreichen Werke des Neuoffenbarers Jakob Lorber (1800-1864) sowie zahlreiche Übertragungen in andere Sprachen. Zur Verbreitung der Schrifttums gründete der Verleger zusammen mit Tochter Angela Zluhan-Radel und Vigo Thiessen (verstorben 2006) im Jahr 1987 das *Jakob-Lorber-Förderungswerk e.V.* In diese Zeit fiel auch die Förderung der Produktion der bei Lorber erwähnten Sonnenheilmittel (vgl. MD 4/1998, 122ff).

Anfang der 1980er Jahre geriet Zluhan mit der Lorber-Gesellschaft, die bislang eng mit dem Lorber Verlag verbunden war, zunehmend in Konflikt: Einzelne Lorber-Freunde wollten sich mit den von Zluhan zu verantwortenden „sinnenstellenden“ Eingriffen in die Originaltexte des „Schreibknechts Gottes“ bei Neuauflagen nicht abfinden. Seither gingen der Verlag und die Lorber-Gesellschaft getrennte Wege. Erst in den letzten Jahren konnte sich das Verhältnis zwischen beiden wieder entspannen.

Am 1. Januar 2007 verstarb Zluhan im Alter von 84 Jahren im württembergischen Bietigheim-Bissingen. Man darf gespannt sein, welche Entwicklung der Verlag, jetzt unter Führung der Kinder Zluhans, nehmen wird und welche Folgen sich daraus für die Lorber-Bewegung insgesamt ergeben.

Matthias Pöhlmann

Humanistischer Pressedienst gegründet.

(Letzter Bericht: 10/2006, 388f) Wir haben häufiger darüber berichtet, dass es den relativ kleinen Organisationen von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten immer besser gelingt, sich in der Öffentlichkeit zu positionieren. Nach der Gründung des Internetportals „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“ (fowid) im Herbst 2005 (vgl. MD 1/2006, 3) wurde Ende Oktober 2006 der „humanistische Pressedienst“ (hpd) mit dem dazu gehörenden Internetportal www.hpd-online.de ins Leben gerufen.

Der hpd ist ein Projekt der „Humanistischen Arbeitsgemeinschaft“, die zu diesem Zweck von der „Giordano-Bruno-Stiftung“ (vgl. MD 6/2005, 226ff) und dem „Humanistischen Verband Deutschlands“ (HVD) gegründet wurde. Der neu gegründete Pressedienst wird aktuelle Themen aus freigeistig-atheistischer Sicht aufgreifen. In einem programmatischen Text heißt es dazu, man bemühe sich, „aufklärerische, humanistische und freigeistige Positionen stärker in der Öffentlichkeit präsent zu machen“. So werden nicht nur zeitgemäße Themen aufgegriffen, sondern auch grundlegende Texte zur Arbeit der freigeistigen Organisationen veröffentlicht.

Das Internetportal ist ansprechend gestaltet – allemal attraktiver als z.B. der Auftritt des „Evangelischen Pressedienstes“ (epd), dessen Meldungen zudem oft sehr farblos sind. Dieser Vergleich drängt sich jedoch auf, zumal man für den „humanistischen Pressedienst“ einen Namen gewählt hat, der die heimliche Konkurrenz ausdrückt. Es ist davon auszugehen, dass der hpd bei Medienvertretern Anklang finden wird. Den Kirchenkritikern und Freigeistern ist damit ein weiterer Coup gelungen.

Andreas Fincke

Erste Freidenker-Schule seit 1933. Der Berliner Landesverband des „Humanistischen Verbandes Deutschlands“ (HVD) kann zum Schuljahresbeginn 2007/2008 die bundesweit erste Privatschule (Grundschule) mit atheistischem Profil eröffnen. Die erforderlichen Genehmigungen erteilte der Berliner Senat Anfang dieses Jahres. Der Senat erkennt an, dass die vom HVD vorgelegte Konzeption die Zulassungsvoraussetzungen für eine Bekenntnisschule im Sinne von Art. 7 Abs. 5 des Grundgesetzes erfüllt. Damit wird zum Schulbeginn die erste „Freie Humanistische Schule“ Deutschlands den Lehrbetrieb aufnehmen. Der Sprachgebrauch ist erklärungsbedürftig: Mit humanistischer Schule ist in diesem Zusammenhang nicht die klassische, humanistische Bildung gemeint, sondern „humanistisch“ ist i. S. von „freidenkerisch / atheistisch“ zu verstehen.

Betreiber der Bildungsstätte wird der „Humanistische Verband Deutschlands, Landesverband Berlin e. V.“ sein. Das Projekt beginnt als Grundschule. Dazu erklärte der HVD-Landesvorsitzende: „Erstmals seit 1933 wird es in Deutschland wieder eine weltlich-humanistische Privatschule geben.“ Man rechnet mit einem nennenswerten Interesse an diesem Schulmodell, zumal der HVD in Berlin zahlreiche Kindertagesstätten betreibt.

Die Schule soll sich sowohl an humanistischen Zielen als auch an reformpädagogischen Idealen orientieren. Der Unterricht wird jahrgangsübergreifend stattfinden, soll sich zeitig mit philosophischen Fragen beschäftigen und das moralische Urteilsvermögen sowie die interkulturellen Kompetenzen der Schülerinnen und Schüler stärken.

Fast zeitgleich mit der Berliner Entscheidung hatte das Verwaltungsgericht im Bayerischen Ansbach die Genehmigung einer Humanistischen Schule in Fürth ab-

gelehnt (vgl. zur Vorgeschichte MD 11/2005, 424f). Dennoch ist der HVD bemüht, die Bestrebungen auch in anderen Bundesländern zu intensivieren.

Der HVD wertet die Berliner Genehmigung zudem als ein Signal an Bayern, „die verfassungsmäßige Gleichbehandlung von anerkannten Weltanschauungsgemeinschaften auch politisch zu beachten.“

Andreas Fincke

PARAPSYCHOLOGIE

Zu Hans Benders 100. Geburtstag: Erinnerungen an einen außergewöhnlichen Gelehrten. (Letzter Bericht: 11/2005, 424)

Als „der“ Parapsychologe schlechthin war der vor 100 Jahren am 5. Februar 1907 geborene Hans Bender in Deutschland bekannt. Durch Fernsehsendungen und Bücher hatte auch ich bereits als junger Theologiestudent in Neuendettelsau von ihm gehört, als er 1977 zu einem Vortrag an die dortige Augustana-Hochschule eingeladen wurde. Weil mich einige „parapsychologische“ Themen heiß interessierten, wagte ich es hinterher, ihn persönlich anzusprechen. Er ging außerordentlich freundlich auf meine Fragen ein und lud mich schließlich sogar ein, ein Semester bei ihm in Freiburg i. Br. zu studieren. Das tat ich im Winter 1978/79 denn auch. Er förderte meine Forschungen (vor allem auf dem Gebiet der Todesnäheforschung) nach Kräften. Und eines Tages lud er mich als jungen „Seelsorger“ zu sich nach Hause ein, weil dort seine Frau schwerkrank darniederlag (sie starb wenige Monate nach meiner Abreise 1979). Möglichst regelmäßig sollte bzw. durfte ich sie damals besuchen; und im Anschluss an diese seelsorgerliche Tätigkeit kam es oft zu ausführlichen Gesprächen mit dem (Para-)Psychologie-Professor selbst, bei dem ich während jenes Wintersemesters

auch eine Vorlesung und eine Übung besuchte – um übrigens parallel dazu römisch-katholische Professoren in Freiburg (wie z.B. den späteren Kardinal Karl Lehmann) zu hören. Auf diese Weise lernte ich intensiv die Wissenschaft der Parapsychologie kennen und in mein theologisches Denken einbeziehen.

Bender selbst war hinsichtlich theologischer bzw. religiöser Fragen recht abgeschlossen. Im Alter erklärte er, es werde „immer deutlicher: der Abgrund zwischen Naturwissenschaft und Religion, wie er lange Zeit zu bestehen schien, wird durch die Erkenntnisse der Parapsychologie über die Raum und Zeit transzendierenden Fähigkeiten der Psyche und der sich in den spontanen Phänomenen und synchronistischen Zufällen immer wieder abzeichnenden Sinnhaftigkeit des Geschehens überbrückt.“ Dass es zwischen Himmel und Erde mehr gebe, als die Schulweisheit uns träumen lasse, stand für ihn außer Zweifel.

Schon mit 17 Jahren hatte er als Austauschschüler in Großbritannien spiritistische Erfahrungen gemacht. Er studierte daraufhin Psychologie und Medizin und sammelte während dieser Zeit Fälle von Hellseherei, Gedankenübertragung und wahrsagenden Träumen. 1933 wurde seine Doktorarbeit über Geisterbeschwörung und „psychische Automatismen“ fertiggestellt; darin vertrat er die so genannte „animistische“ These anstelle der „spiritistischen“. Die Botschaften der Geister kommen demnach nicht aus dem Jenseits, sondern sind unbewusste, dabei oft erstaunlich intelligente Projektionen irdischer Seelen. Weltanschaulich war er in diesem Zusammenhang besonders durch C. G. Jung geprägt, der bereits vor Benders Geburt über ein parapsychologisches Thema promoviert hatte.

1939 arbeitete Bender als Volontär in der Psychiatrischen und Inneren Klinik in

Freiburg. Da er aus gesundheitlichen Gründen zum Wehrdienstuntauglich war, konnte er ab 1940 den Lehrstuhl seines eingezogenen Lehrers Rothacker in Bonn vertreten. Im Juni des gleichen Jahres heiratete er Henriette Wiechert – es handelte sich um die Hauptversuchsperson seines einstigen Dissertationsprojekts, die ich 38 Jahre später als ältere, in ihrer Krankheit tapfere Dame kennenlernen durfte.

Von 1942 bis 1944 lehrte Bender als Extraordinarius in Straßburg Psychologie und klinische Psychologie. Nach Kriegsende kehrte er nach Freiburg zurück, wo er an der Universität einen Lehrauftrag für Psychologie erhielt und daneben 1950 sein außeruniversitäres „Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e.V.“ gründete, das er bis zu seinem Tod 1991 leitete. Nach Gastprofessuren 1951 und 1954 folgte seine Ernennung zum außerordentlichen Professor für Grenzgebiete der Psychologie. Zuvor war 1953 der weltweit erste Lehrstuhl für Parapsychologie in Holland eingerichtet worden: Hier lehrte seither Wilhelm Heinrich Carl Tenhaeff (1894-1981), der bemerkenswerterweise das spiritistische Deutungsmodell bevorzugte. Seit 1957 gab Hans Bender in Freiburg die noch heute bestehende „Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie“ heraus. 1967 wurde er endlich Ordinarius für Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie, wobei die Parapsychologie in der Lehre ein Viertel des Umfangs ausmachte. 1975 wurde er emeritiert. Am 7. Mai 1991 ist Hans Bender in Freiburg i. Br. verstorben.

Kritiker und weltanschauliche Gegner warfen ihm bisweilen vor, Manipulationsversuche im Kontext „paranormaler“ Vorgänge übersehen zu haben. Das mag bisweilen der Fall gewesen sein, doch Trickser auf dem Gebiet des „Paranormalen“ und echte „Sensitive“ sind erfahrungs-

gemäß oft in ein und derselben Person vereint: Weil die außergewöhnliche Begabung nicht ununterbrochen zur „Verfügung“ zu stehen pflegt, manche Auftritte oder „Prüfungen“ aber nicht zu verschieben sind, erliegen medial Sonderbegabte mitunter der Versuchung zu betrügen, ohne dass deshalb alles Täuschung sein muss, was mit ihnen zu erleben ist.

Je länger ich Bender in seiner Spätzeit kannte, desto mehr näherte er sich der Position Tenhaeffs an, das spiritistische Deutungsmodell für das plausiblere zu halten. Stets aber wahrte er eine kritische Distanz zu den paranormalen Phänomenen. So warnte er seit jeher vor psychohygienischer Belastung durch „okkulte“ Betätigungen. Er wusste aber sehr wohl, dass es neben den „Okkultgläubigen“ ebenso „Antiokkultgläubige“ gibt, deren Haltung weltanschaulich gleichermaßen als bedenklich zu gelten habe (und sogar statistisch signifikante Unter-Repräsentanzen im Laborversuch erzeugen!). Mit Blick auf die begeisterte Rezeption der Todesnäheforschung in vielen Ländern sprach Bender zu der Zeit, als wir uns kennenlernten, von einer regelrechten „thanatologischen Welle“. Zugleich warnte er ausdrücklich davor, „hypnotische oder nicht-hypnotische Rückführungsphantasien als Beweis für ein früheres Leben anzusehen“. Insgesamt hat er mit Intelligenz und Charme „der Psi-Forschung, die vollkommen vom Geist der Statistik zugedeckt zu werden drohte, die Bedeutung des Subjekts wieder zurückgegeben“, schreibt Elmar R. Gruber in der empfehlenswerten Biographie „Suche im Grenzenlosen. Hans Bender – ein Leben für die Parapsychologie“ (1993).

Dieser außergewöhnliche Gelehrte befand sich, wie ich miterleben durfte, im Kontakt mit namhaften Forschern seiner Zeit – unter anderem mit dem Physiker und Philosophen Carl Friedrich von Weiz-

säcker. In seinen Büchern und in seinen Schülern wirkt er bis heute fort – nicht zuletzt auch durch sein Institut, das getrennt vom Psychologischen Institut der Universität verwaltet wird und seit rund einem Jahrzehnt als die am besten eingerichtete parapsychologische Forschungsanstalt der Welt gilt. Hans Benders Name ist im Übrigen eingegangen in den des „Bender Institute of Neuroimaging“ (B.I.O.N.) an der Universität Gießen, das sich unter anderem mit der Thematik einer Geist-Materie-Wechselwirkung befasst. Und nicht zuletzt steht sein Name für den Dialog zwischen Parapsychologie und Theologie, den der Professor einst auch im Kontakt mit mir, dem jungen Theologen aus Bayern, gepflegt hat. Ein Hinweis zum Schluss: Das Freiburger Institut wird am 21. April 2007 eine Gedenkveranstaltung durchführen (mit „Tag der offenen Tür“ am 22. April), und fürs kommende Wintersemester wird eine Ringvorlesung „Die Faszination des Paranormalen – Hans Bender zum 100. Geburtstag“ an der Universität Freiburg organisiert.

Werner Thiede, Regensburg

IN EIGENER SACHE

EZW trauert um Reinhart Hummel (1930-2007). Der evangelische Missions-theologe und Experte für neureligiöse Bewegungen Reinhart Hummel verstarb am 9. Februar im Alter von 77 Jahren in Stuttgart. 14 Jahre (1981-1995) war er als Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) tätig und stand mit Kompetenz und Glaubwürdigkeit prägend an der Spitze dieser Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Reinhart Hummel wurde 1930 in Halle/Saale geboren, wuchs in Flensburg auf, studierte Evangelische Theologie in Kiel,

Tübingen, Basel und Heidelberg und wurde im Fach Neues Testament bei Eduard Lohse promoviert. Er war als Gemeindepastor in Schleswig-Holstein tätig und von 1966 bis 1973 Rektor des theologischen Colleges einer lutherischen Kirche in Orissa/Indien. 1979 erfolgte die Habilitation im Fach Religions- und Missionswissenschaft mit einer Arbeit über „Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen“ an der Universität Heidelberg. 1981 übernahm er die Leitung der EZW in Stuttgart.

Auch nach seinem Abschied aus dem aktiven Berufsleben blieb er der Weltanschauungsarbeit eng verbunden. Weiterhin publizierte er zahlreiche Aufsätze und hob dabei immer wieder den inneren Zusammenhang von Dialog, Mission und guter Nachbarschaft mit Andersgläubigen hervor. „Es darf keinen Absolutheitsanspruch von Dialog oder Zusammenleben oder Mission geben. Wir müssen vielmehr lernen, diese drei in eine fruchtbare Beziehung zu setzen“ (Interview mit Reinhart Hummel, MD 5/1995, 134f). Er verfasste Bücher über „Reinkarnation“, über die „Vereinigungskirche. Die Moon-Sekte im Wandel“, über „Gurus, Meister und Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr“.

Das Zentrum des wissenschaftlichen Interesses von Reinhart Hummel war die präzise Wahrnehmung des fremden, anderen Glaubens, den er von innen her zu verstehen suchte und von dem er sich als Christ und Theologe gleichermaßen zum Dialog und zur Antwort des Glaubens herausfordern ließ. In seinen Urteilen zu neuen religiösen Bewegungen und anderen Religionen war er treffsicher und weit-sichtig. So bemerkte er zum Dialog mit dem Islam, dass ein von muslimischer Seite immer wieder geforderter christlicher Missionsverzicht „die stillschweigende Anerkennung des islamischen End-

gültigkeitsanspruchs bedeuten“ würde und „weder von muslimischer Seite als Voraussetzung für den Dialog und gute Beziehungen verlangt, noch von christlicher Seite geleistet werden“ sollte. (R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Darmstadt 1994, 133)

Sein Denk- und Arbeitsstil nahm den Ausgangspunkt in der Wahrnehmung von Details, die in einem zweiten Schritt in den weiten Horizont eines Denkens gestellt wurden, das frei war von kurzatmigen und modischen Anpassungen, aber auch von starrer Orthodoxie. Seine Texte enthalten überaus anschauliche und griffige Formulierungen, die das Selbstverständnis und die Realität des fremden Glaubens beschreiben, diese Fremdheit stehen lassen und nicht vorschnell vereinnahmen. Er profitierte dabei von seinem siebenjährigen Aufenthalt als „Fremdling“ in Indien. Im Nachhinein bezeichnete er diese Erfahrung als „Initiation in die interreligiöse Begegnung und ihre Probleme“. Bereits mit seiner Habilitationsschrift „Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen“ waren wichtige Themen vorgezeichnet, mit denen er sich als Leiter der EZW beschäftigte. Die Hindu-Gurus konnte er gewissermaßen „als Kollegen von der Konkurrenz betrachten, die, wie die christlichen Missionare zuvor auch, Kulturgrenzen überschritten, in fremden Kulturen Wurzeln zu schlagen versuchten und dabei oft die gleichen Fehler machten wie die christliche Mission“ (MD 5/1995, 137).

Reinhart Hummel hat seine Lust an distanzierter Beschreibung im nicht selten konfliktgeladenen Geschäft apologetischer Praxis zu verbinden gewusst mit dem Mut, christliche Orientierungen öffentlich auszusprechen und glaubwürdig zu vertreten. Er verband beides miteinander: Dialog und Zeugnis, Hörfähigkeit und Auskunftsbereitschaft im Blick auf die

Grundlagen des eigenen Glaubens. Als Partner im interreligiösen Dialog war er begehrt, weil er einen klaren christlichen Standpunkt vertrat. Er tat dies mit dem Mut zur Unterscheidung, mit dem ihm eigenen norddeutschen Humor und mit Zugewandtheit zu seinen Dialogpartnern.

Seine fachliche Kompetenz und die im theologischen Diskurs geübte Konzentration auf das Unterscheidend-Christliche haben ihn in seiner Arbeit zu einem Brückenbauer in Sachen Ökumene werden lassen. Sein Wirken fand auch im Bereich der katholischen Kirche und Theologie ein bemerkenswertes Echo.

Als Beobachter der religiösen Landschaft, als christlicher Missionar und Vertreter einer dialogischen Apologetik gingen und gehen von seinem Wirken orientierende Impulse aus. Seine Stimme wird uns fehlen. In Dankbarkeit gedenken wir unseres verstorbenen Freundes, Lehrers und des Zeugen des Evangeliums von Jesus Christus. Unser Mitgefühl gilt seiner Frau Felicitas Hummel, ebenso seinen Kindern und ihren Familien.

Reinhard Hempelmann

Religionsreferent Ulrich Dehn übernimmt Professur in Hamburg.

Ulrich Dehn scheidet aus dem Dienst der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) aus und übernimmt eine Professur an der Universität Hamburg. Er kam als bereits Habilitierter zum 1.10.1995 zur Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) und war elf Jahre verantwortlich für den Referatsbereich „Nichtchristliche Religionen und neureligiöse Bewegungen, fernöstliche Religiosität und Spiritualität, interreligiöser Dialog“.

Nach seinem Theologiestudium in Wuppertal, Heidelberg, Göttingen, Hamburg und Bangalore wurde er 1985 in Hamburg mit einer Arbeit über „Indische Christen in der gesellschaftlichen Verant-

wortung“ promoviert und 1992 in Heidelberg habilitiert („Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus“). Ulrich Dehn ist ordiniertes Pfarrer der Evangelischen Kirche im Rheinland. Von 1986 bis 1994 war er als Studienleiter am Tomisaka Christian Center in Tokio tätig. Durch seine akademischen Qualifikationen und Lehraufträge an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Universität Hamburg sowie die Übernahme von Vertretungsprofessuren war sein Weg in den universitären Bereich von vornherein vorgezeichnet und beabsichtigt. Zum Sommersemester 2007 hat er den Ruf als Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften angenommen. Ich gratuliere ihm sehr herzlich dazu. Es ist in der Religionsgeschichte keineswegs selten, das menschliche Tun als Saat zu bezeichnen, das Wirken eines Menschen als Saatzeit. Elf Jahre war Ulrich Dehn – im metaphorischen Sinn – intensiv daran beteiligt, den Samen christlicher Orientierungsperspektiven in Verbindung mit einer empathischen Dialogpraxis auszustreuen: in Vorträgen, in Gremienarbeit, im Gespräch mit Menschen anderer Religionen, im Alltagsgeschäft am Telefon und in der Beantwortung von E-Mails, nicht zuletzt in zahlreichen Kurzinformationen, Aufsätzen, EZW-Texten, Rezensionen, Buchreihen und Büchern, die er verfasst und herausgegeben hat. Die Titel seiner Publikationen dokumentieren das Gegenstandsfeld, dem er besondere Aufmerksamkeit widmete: „Religionstheologie in einer multireligiösen Welt“, „Reiki als spirituelle Heilungs- und Behandlungsmethode“, „Den Buddhismus verstehen“ ... Ulrich Dehn geht es in seinen Publikationen um präzise und differenzierte Wahrnehmung anderer religiöser Traditionen und Praktiken, um Dialog und Gespräch, um die Suche nach Verständnisbrücken, um Inschutznahme religiöser Minder-

heiten gegenüber allzu pauschalen Urteilen. Er hat auf diese Weise einen wichtigen Beitrag zum interreligiösen Dialog und zum Gespräch mit der Religionswissenschaft geleistet. Die EZW dankt ihm für sein kollegiales, nachhaltiges und kreatives Engagement und wünscht ihm für seinen weiteren beruflichen Weg alles Gute und Gottes Segen.

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

Hans-Martin Gloël (Hg.), Brücken bauen – Christen und Muslime erleben Begegnung, *Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau 2005, 185 Seiten, 9,80 Euro.*

Der vorliegende Band berichtet aus der Geschichte und von den Aktivitäten des Begegnungszentrums Brücke-Köprü (Köprü = türkisch für Brücke) in Nürnberg, das als gemeinsames Projekt der finnischen lutherischen Mission (FELM), des Bayerischen Missionswerkes und der Nürnberger St.-Johannis-Gemeinde 1993 gegründet wurde und seitdem eine reiche Erfahrung in der Begegnung mit insbesondere türkischsprachigen Muslimen und Muslimas sammeln konnte. Zahlreiche Erzählungen, Erinnerungen und Berichte aus der Praxis des Dialogs, Zusammenlebens und miteinander Feierns aus vielen verschiedenen Blickwinkeln geben einen lebhaften Einblick in dieses Projekt. Der sensible und unaufgeregt argumentierende Text von H.-M. Gloël („Einander wahrnehmen“) vermittelt einen Eindruck von der Vortragsfähigkeit der Brücke, das Protokoll eines Moscheebesuchs von Theologiestudierenden der Augustana-Hochschule (Neuendettelsau) (D. Becker/H. Hemme) ist in

seiner Unvoreingenommenheit ein gutes Beispiel für christlich-islamische Begegnungen jenseits aller (positiven oder negativen) Hysterie. Berichte aus Arbeitsgruppen der Brücke, z.B. „Kant und Kismet“ (R. Braun), „Bibel und Koran“ (N. Durak), lassen etwas von der Gesprächskultur der Begegnungsstätte ahnen, und gut nachvollziehbar ist die Genese des Deutschkurses (Ch. Reinhardt), der beim gemeinsamen Zwiebelschälen und unter tränenden deutschen und türkischen Augen seinen Anfang nahm.

Auch wenn der Name des Begegnungszentrums einen deutsch-türkischen Schwerpunkt vermuten lässt, erstrecken sich – nach den Berichten zu urteilen – die Aktivitäten auf viele Nationalitäten und muslimische (und christliche?) Orientierungen. Die Verantwortung des Konzepts, Trägerschaft und hauptamtlich Tätige sind ausschließlich christlich; dies führe, so H.-M. Gloël in seinen einführenden Überlegungen, zur „Klarheit in der Identität“ und es bedeute die „Chance zur Begegnung mit Andersgläubigen auf gleicher Augenhöhe“ (16). Zwar scheint der Erfolg dem Konzept und seiner Durchführung mehr als Recht zu geben, jedoch kann man zu diesem Thema und der Frage einer möglichen christlich-muslimischen gemeinsamen strukturellen Verantwortung sicherlich unterschiedlicher Meinung sein. Das Buch bietet im Anschluss an seine höchst lesenswerten Berichte und Reflexionen Tipps für gelingende Begegnungen und eine kompetent ausgewählte Literaturliste zum Weiterlesen. Hier liegt eine reflektierte Rekapitulation aus der Begegnungspraxis vor, die ihrerseits zu eigener Praxis anregt und/oder Mut macht zum Weitermachen.

Ulrich Dehn

Markolf H. Niemz, Lucy mit c. Mit Lichtgeschwindigkeit ins Jenseits. Leben nach dem Tod. Neue wissenschaftliche Indizien, Books on Demand GmbH, Norderstedt³2006, 170 Seiten, 14,80 Euro.

Dass der Heidelberger Physikprofessor in seinem „Wissenschaftsroman“ keine Beweise für ein Leben nach dem Tod vorlegen kann, ist ihm erkenntnistheoretisch klar. Aber selbst wenn der Untertitel von „neuen wissenschaftlichen Indizien“ für eine nachtodliche Existenz spricht, ist das übertrieben. Und wenn der Autor meint, den Dialog zwischen Physik, Philosophie und Theologie „wiederherstellen“ zu können, so überschätzt er sich gewaltig. Denn seine Ausführungen zeigen ebenso wie der kleine, als „Literaturverzeichnis“ bezeichnete Anmerkungsapparat, dass er sich mit Theologie noch nie ernsthaft und mit Philosophie wohl nur randständig beschäftigt hat. Kein Wunder, dass er selber staunt, in welcher kurzer Zeit ihm das Büchlein gelungen ist: Es fließen – der Prolog verrät es – „alle Gedanken so aus mir heraus, als wären sie externe Eingebungen. Ich brauche sie nur ins Notebook zu tippen.“

Die zentrale, aber in ihrem Sinn nicht wirklich aufgeklärte These des Buches besteht in der Annahme, am Ende des Sterbens werde die Seele – auch dieser Begriff bleibt theologisch unreflektiert – auf die physikalisch mögliche Höchstgeschwindigkeit, also auf Lichtgeschwindigkeit getrimmt. Damit müsse alles Physisch-Materielle zurückbleiben, und sie selbst werde allgegenwärtig und zeitlos-ewig. Dass auch ein mit Lichtgeschwindigkeit sich bewegendes Etwas zum Durchqueren des Universums 30 Milliarden Lichtjahre bräuchte und mitnichten „allgegenwärtig“ wäre, übersieht der Physiker. Die philosophische Erkenntnis von Ernst Topitsch, dass ja Zeitlosigkeit schlichtweg dem Tod,

nämlich platter Leblosgkeit gleichkommt statt „ewigem Leben“ oder der „Auferstehung“, ist dem Autor offenbar fremd. Mit seiner Rede von „der Ewigkeit im theologischen Sinne“ steht er einigen Esoterikern wie z.B. Thorwald Dethlefsen nahe, die solch monistischer Ewigkeitsdefinition unmittelbare Evidenz zutrauen.

Ein Gedicht des Autors versinnbildlicht, was er auf welchem Reflexionsniveau zu sagen hat: „Die Zeit, sie kommt und geht, oh weh, / ein jeder sagen muss ade. / Materie bleibet hier zurück, / nur so dein Geist gelangt ins Glück.“ In religionswissenschaftlicher Ahnungslosigkeit werden beispielsweise „Jenseits oder Nirwana“ einfach gleichgesetzt – dabei soll „keiner Religion“ der Vorzug gegeben werden... Die immer wieder herangezogenen visionären Erfahrungen von Menschen in unmittelbarer Todesnähe sind passend zu den Thesen des Buches herausgesucht. Das international erforschte Material auf diesem Gebiet liefert freilich auch anderes – so etwa Visionsberichte, die sehr wohl von zeitlicher und räumlicher Strukturiertheit der Jenseitswelt erzählen, folglich keineswegs einfach „ohne Raum und Zeit“ auskommen. Schlicht falsch ist die Behauptung, „dass Christen, Juden und Muslime gleiche Elemente in ihren Nahtoderfahrungen beschreiben wie Buddhisten und Hindus“. Literatur, die das Gegenteil aufzeigt (z.B. Karlis Osis / Erlendur Haraldsson; Carol Zaleski), bleibt unerwähnt. Der flotte Stil, in dem die Leser(innen) angesprochen und auch vertraulich geduzt werden, mag nebst einigen eingängigen Erläuterungen physikalischer Gesetze und dem hehren Anspruch, Naturwissenschaft und Religion im Hinblick auf eine zentrale Sinnfrage leichthin miteinander vermitteln zu können, dazu beigetragen haben, dass dieser Titel bereits in dritter Auflage vorliegt.

Werner Thiede, Regensburg

AUTOREN

Dr. phil. Thomas P. Becker, geb. 1959, studierte Geschichte und Katholische Theologie; Leiter des Archivs der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Mitglied im „Arbeitskreis interdisziplinäre Hexenforschung“.

Prof. Dr. theol. Ulrich Dehn, geb. 1954, Pfarrer, Religionswissenschaftler, bisher EZW-Referent für nichtchristliche Religionen, ab Sommersemester 2007 Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften an der Universität Hamburg.

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

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

Prof. Dr. med. Josef N. Neumann, geb. 1945, studierte außer Medizin auch Philosophie; Facharzt für Kinderheilkunde, Habilitation im Fach „Geschichte der Medizin“, Leiter des Instituts für Geschichte und Ethik der Medizin an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

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

PD Dr. theol. habil. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, Theologischer Referent beim Regionalbischof des Kirchenkreises Regensburg, lehrt Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

IMPRESSUM

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

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

Redaktion: Matthias Pöhlmann, Carmen Schäfer,
Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76.
Verantw. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 21 vom 1. 1. 2007.

Bezugspreis: jährlich € 30,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 2,50 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.



**Evangelische Kirche
in Deutschland**

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Berlin, sucht zum 1. September 2007 eine/einen

theologische/n Referentin/Referenten.

Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland, in der mehrere wissenschaftliche Referentinnen/Referenten tätig sind. Sie hat den Auftrag, sich in kirchlicher Verantwortung mit religiösen und weltanschaulichen Zeitströmungen auseinanderzusetzen. Ihre Arbeitsergebnisse vermittelt sie durch Publikationen, Vorträge, Tagungen und Beratung in den kirchlichen und gesellschaftlichen Raum.

Zu dem Referatsbereich gehören die Aufgabenschwerpunkte

- außerchristliche Religionen (Schwerpunkt Islam),
- neue religiöse Bewegungen außerchristlichen Ursprungs,
- östliche Spiritualität im Westen,
- interreligiöser Dialog.

Gesucht wird eine Theologin/ein Theologe mit der Anstellungsfähigkeit für den pfarramtlichen Dienst in einer der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland mit

- überdurchschnittlichen theologischen und religionswissenschaftlichen Fachkenntnissen, die durch entsprechende Zeugnisse oder akademische Abschlüsse belegt sind,
- Erfahrungen und Kenntnissen im Bereich Islam, Buddhismus und neuer religiöser Strömungen/Gruppen, die sich in themenbezogenen Publikationen widerspiegeln,
- der Fähigkeit zur Vermittlung der Arbeitsergebnisse in Wort und Schrift gegenüber Menschen und Institutionen der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Wir bieten

- ein interessantes, vielseitiges Aufgabengebiet innerhalb eines profilierten Teams,
- die Übernahme in das Kirchenbeamtenverhältnis auf Zeit bei der EKD, zunächst auf sechs Jahre,
- eine Bezahlung nach den Besoldungsregeln des kirchlichen/öffentlichen Dienstes.

Über die Bewerbung von Frauen freuen wir uns besonders. Schwerbehinderte Bewerberinnen/Bewerber können bei gleicher Eignung berücksichtigt werden.

Die Berufung auf die Stelle erfolgt durch den Rat der EKD auf Vorschlag des Kuratoriums der EZW. Ihre Bewerbung richten Sie bitte an die Evangelische Kirche in Deutschland, Personalabteilung, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover.

Bewerbungsschluss ist der 15. Mai 2007.

Rückfragen sind möglich im Kirchenamt der EKD (Oberkirchenrat Dr. Thies Gundlach, Tel. 0511 2796-216) und bei der EZW (Dr. Reinhard Hempelmann, Tel. 030 28395-126).

EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226