

# WATERALDIENST

54. Jahrgang 1. Mai 1991

5

ISSN 0721-2402 E 20362 E

Die Zukunft von Individuum  
und Welt in der  
Freien Religion

„Praktische Magie“

Freie Bestattungsredner

Glaubensgrundlagen religiöser  
Sondergemeinschaften

Materialdienst der EZW



Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen

## Inhalt

ANDREAS RÖSSLER

### Die Zukunft von Individuum und Welt in der Freien Religion 129

1. Geschichte und Gruppen  
der Freien Religion
2. Eine Diesseitsreligion vor den  
Fragen der Eschatologie
3. Christliche Fragen und Gesichtspunkte

## Dokumentation

### Freireligiöse Ansprache zum Totengedenken 140

## Berichte

WALTER SCHMIDT

### Frater V.. D.. und die „Praktische Magie“ in Deutschland 144

## Informationen

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Freie Bestattungsdredner 150

## BEOBACHTUNGEN

Zur Religiosität umweltengagierter  
Bürger der früheren DDR 151

Capra und Gorbatschow 152

## ÜBERSICHTEN

Die Frage  
nach den Glaubensgrundlagen 154

## Buchbesprechungen

Hans Gasper, Joachim Müller,  
Friederike Valentin (Hg.)  
»Lexikon der Sekten, Sondergruppen  
und Weltanschauungen« 157

Hans-Joachim Türk  
»Postmoderne« 158

Bruno Heller  
»Die Krise des Denkens« 158

## Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). – *Redaktion:* Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Dr. Hansjörg Hemminger, Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Gottfried Küenzlen, Pfarrer Dr. Werner Thiede. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2 A, 7000 Stuttgart 1, Telefon 07 11/2 26 22 81/82.– *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12 A, Postfach 10 38 52, 7000 Stuttgart 10, Telefon 0711/601 00-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. – *Bezugspreis:* jährlich DM 48,– einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 4,10 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Andreas Rössler, Stuttgart

# Die Zukunft von Individuum und Welt in der Freien Religion

## 1. Geschichte und Gruppen der Freien Religion

„Freie Religion“ meint eine eigenständige, in sich recht vielfältige, nicht immer klar abzugrenzende Religion, die erst knapp 150 Jahre alt ist. Ihre Anfänge in Deutschland liegen in liberalen Spielarten katholischen und protestantischen Christentums im späten Vormärz: Die 1844 entstandenen *deutschkatholischen Gemeinden* (1845 Leipziger Konzil der deutschkatholischen Gemeinden) und die 1841 begründete Bewegung der *protestantischen Lichtfreunde* (1850 in Leipzig: »Religiöse Gemeinschaft freier Gemeinden«) schlossen sich 1859 zusammen zum zunächst 54 Gemeinden umfassenden »*Bund Freireligiöser Gemeinden*«. Diese entfernten sich vom Christentum, manche mehr, andere weniger, wurden von der Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs beeinflusst, näherten sich teilweise sogar den sich 1880 organisierenden Freidenkern und nahmen eine Mittelstellung ein zwischen dem Freien Christentum und dem Freidenkertum, mit der Schlagseite zum einen oder zum anderen Pol und mit einem breiten pantheistisch-monistischen Mittelfeld.

Zur Freien Religion sind auch die *nicht-christlichen Unitarier* zu rechnen. Sie betonen die „unitas“, die Einheit von Gott und Welt, im Unterschied zu den christlichen Unitariern, die aus den Antitrinitariern des 16. Jahrhunderts hervorgegan-

gen sind und denen es ursprünglich um die Einzigkeit Gottes, der der Welt als ihr Schöpfer gegenübersteht, zu tun gewesen ist.

Die Freie Religion in den angelsächsischen Ländern hat ihren Ursprung in der 1825 gegründeten »*American Unitarian Association*«, einer ursprünglich freichristlichen protestantischen Denomination, die 1961 in der »*Unitarian Universalist Association*« aufgegangen ist. Während sich die freireligiösen und unitarischen Gemeinden in Deutschland vom Christentum mehr oder weniger gelöst haben, gibt es bei den nordamerikanischen Unitariern neben einem freireligiösen nach wie vor einen dezidiert christlichen Flügel.

Die Freie Religion in Deutschland sammelte sich im wesentlichen im 1949 wiedergegründeten Dachverband »*Deutscher Volksbund für Geistesfreiheit*« (1924–1933: »*Volksbund für Geistesfreiheit*«). Rund 70000 Mitglieder umfaßt der 1950 wiedergegründete »*Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands*« (BFGD), dessen Vorgängerorganisation 1933 verboten worden war. Dazu kommen höchstens 10 000 Mitglieder der 1950 gegründeten »*Deutschen Unitarier Religionsgemeinschaft*«. Weitere Mitgliedsgruppen des »*Deutschen Volksbundes für Geistesfreiheit*« (DVfG) sind die 1946 neugegründete »*Freigeistige Aktion – Deutscher Monistenbund*« (unter diesem Namen seit 1956), die Nachfolgeor-

ganisation des 1906–1933 bestehenden »Deutschen Monistenbundes« (zur Zeit allerdings aus dem DVfG ausgetreten), sowie die 1946 (zunächst unter dem Namen »Vereinigung für freigläubige Fei-ergestaltung«) gegründete »Eekboom-Gesellschaft. Vereinigung zur Förderung freigläubiger Kultur«. Der BFGD ist seit 1960 der 1952 gegründeten IHEU (»Internationale Humanistische und Ethische Union«) angeschlossen. Einige freireligiöse Gemeinden innerhalb und außerhalb des BFGD gehören, wie auch die »Deutsche Unitarier Religionsgemeinschaft«, zur IARF (»International Association for Religious Freedom« = »Weltbund für religiöse Freiheit«).

Der Begriff „freigeistig“ schillert noch mehr als der Begriff „Freie Religion“. Am ehesten ist „freigeistig“ der Sammelbegriff für Freie Religion und Freidenkertum.

### *Drei Positionen innerhalb der Freien Religion*

Innerhalb der Freien Religion in Deutschland gibt es drei Richtungen, die allerdings nicht so scharf voneinander abgegrenzt sind, daß es zwischen ihnen nicht auch gleitende Übergänge geben würde. Den freichristlichen Anfängen der freireligiösen Bewegung bei den Deutschkatholiken und Lichtfreunden fühlt sich eine *pantheistisch-semichristliche Richtung* verpflichtet. „Pantheismus“ bedeutet, daß alles in Gott gegründet, von ihm umfassen und gehalten ist. Hier wird eine ontologische Differenz von Gott und Welt bejaht, wonach Gott nicht, wie im Pantheismus, der Kern oder die Innenseite der Welt ist, sondern deren Grund und Abgrund. So erklärte 1981 die »Unitarische Freie Religionsgemeinde Frankfurt a. M.«, Gott sei „der Welt immanent, aber zugleich transzendent“. Er verwirklichte sich in der Welt, gehe aber nicht in

ihr auf (Quellen, 225). Die Schöpfung von Welt und Mensch wird im Panentheismus, in neuplatonischer Tradition, eher als Emanation verstanden, weniger als eine „Schöpfung aus dem Nichts“. Diese Richtung greift gerne auf mystische Traditionen zurück, die im Menschen selbst einen göttlichen Wesenskern finden, so der Badener freireligiöse Landesprediger *Heinz Schlötermann* (1913 bis 1985): „Als endliches Wesen kann er [sc. der Mensch] die Unendlichkeit des Kosmos nicht in den Griff bekommen, es bleibt ihm nur eines: sich zu bescheiden und sinnend in die Tiefe seiner Eigentlichkeit zu dringen, zu horchen, zu lauschen, um jenes Sein zu vernehmen, das in allem Werden gegenwärtig ist.“ (Quellen, 243)

Eine zweite Richtung, wohl die große Mehrheit der Anhänger der Freien Religion, vertritt eine *pantheistisch-monistische Position*. Nach einer Selbstdarstellung der »Freireligiösen Landesgemeinde Baden« aus dem Jahr 1989 sind die Freireligiösen „mehrheitlich Pantheisten. Der Pantheist ist der Ansicht, daß die ganze Welt göttlich ist und damit wertvoll durch sich selbst und schützenswert. Auch der Mensch trägt dieses Göttliche in sich.“ (FR 8-9/1989, 193) Pantheistisch an Gott zu glauben, heißt für *Eckhart Pillick*, den Landesprediger der »Freireligiösen Landesgemeinde Baden«, „nicht an Gott als den Schöpfer der Welt, sondern an Gott als das Wesen der Welt“ zu glauben (Boll, 21). Damit wird die gegebene, sichtbare, erforschbare Welt, der Kosmos, als selbst göttlich und absolut gesehen, was nicht ausschließt, daß der Kosmos Dimensionen hat, die dem begrenzten Wahrnehmungsvermögen des Menschen nicht zugänglich sind. Abgelehnt wird jedenfalls die Vorstellung eines die Welt transzendierenden göttlichen Grundes, da Gott die Innenseite der

Welt ist. Der Mensch seinerseits, als ein Teil des göttlichen Kosmos, ist ein Teil des Göttlichen. Den Sinn des Lebens, der dem Menschen von Gott geschenkt wird, hat der Mensch, als in seinem eigenen Wesenskern göttlich, sich selbst zu schenken. In einer programmatischen und plakativen Selbstdarstellung der »Freireligiösen Landesgemeinde Baden« heißt es: „Die Freireligiösen sind Pantheisten, sie glauben, daß das Göttliche die Kraft ist, die in allem Leben und in der Natur wirkt. Sie glauben an die Fähigkeit des Menschen, aus seiner Einsicht heraus sinnvoll zu handeln. Sie glauben schließlich, daß der ganze Mensch, Leib und Seele, Körper und Geist von gleichrangigem Wert sind. Die Freireligiösen glauben, daß der Mensch sich den Sinn in seinem Dasein selbst geben kann und daß es darauf, auf das Leben vor dem Tode, ankommt.“ (FR 11/1990, 245)

Eine dritte Richtung innerhalb der Freien Religion ist *freidenkerisch-materialistisch*. Ist bei den Pantheisten immerhin eine wunderbare, das Begreifen übersteigende, geistig-überpersönliche Innenseite der Welt als Daseinsgrund vorhanden, so bei den Materialisten nur die Materie oder die Natur. Insofern halten die Materialisten alles, auch den Daseinsgrund, für wissenschaftlich zugänglich. In einem Lehr- und Lesebuch des Wiesbadener freireligiösen Predigers *Gustav Tschirn* (1865–1931), der 1901–1923 zugleich Vorsitzender des »Deutschen Freidenkerbundes« war, wird ein Beschluß der Bundesversammlung freireligiöser Gemeinden und des Deutschen Freidenkerkongresses vom Oktober 1921 zitiert: „Die einheitliche, natürliche Weltanschauung, auf der alle freien Denker fußen, setzt an Stelle eines persönlichen, göttlichen Weltregimentes die Selbststregierung der Welt nach eigenem Allgesetz... Alle freien Denker sind einig in

der Entwicklungslehre, das heißt darin, daß über unseren Tod hinaus der Diesseitsfortschritt, kein Jenseitsglück, als höchstes Ziel winkt. Als Kind der Mutter Natur fühlt der Mensch sich nicht nur mit allen Mitmenschen innig verbrüder, sondern mit allen Lebewesen und Welten verschwistert.“ (Quellen, 96) In den Leitsätzen der »*Freireligiösen Landesgemeinschaft Niedersachsen*« von 1957 wird das Göttliche in der Weise Ludwig Feuerbachs definiert: „Einen persönlichen Gottesbegriff lehnen wir ab. Jedoch halten wir es für zugänglich, erhabene menschliche Ideen sowie die schöpferische Kraft der Natur als göttlich zu bezeichnen.“ (Quellen, 158) Die sittlichen Leitlinien sowie die Sinnggebung des Daseins sind dann nicht vorgegeben, sondern vom Menschen selbst zu produzieren. In Leitsätzen derselben Landesgemeinschaft aus dem Jahr 1979 wird ein Merkmal dieser materialistisch-freidenkerischen Richtung besonders deutlich: die Überzeugung, nicht nur die Einzelheiten, sondern auch das Ganze der Welt wissenschaftlich zu erfassen: „Wir stehen auf dem Boden des wissenschaftlichen Weltbildes, das ständig durch Forschung erweitert wird. Es bedarf zu seinem Verständnis keiner übersinnlichen Erklärung. Wir sind davon überzeugt, daß das Leben des einzelnen zeitlich begrenzt, einmalig und unwiederholbar ist.“ (Quellen, 213) In einer Infoschrift äußert sich die »*Freie Religionsgemeinschaft Rheinland*« 1986 in derselben Weise. Als transzendente Größe ist die Natur verstanden: „Natur – das umfaßt alles das, was aus sich selbst heraus entstanden ist, ohne fremdes Zutun, ohne Einwirkung des Menschen... Das Unendliche, etwas Absolutes, das sieht die Freie Religion hier: in der Natur, die vielleicht ewig schon besteht, in welcher Form auch immer, ein dauernder Wandel, ein steter Übergang, ohne An-

fang und Ende.“ (Quellen, 249) Diesem Transzendenzverständnis entspricht „die Vernunft als höchster Maßstab der freien Religion“ (Quellen, 248), wohl eine positivistisch auf die empirische Wahrnehmung und die formale Logik beschränkte Vernunft. An die Stelle des Glaubens tritt die Wissenschaft, die dann freilich keine reine Wissenschaft mehr bleibt, sondern in den Rang des Wissenschaftsglaubens erhoben wird: „Grundlage des freireligiösen Weltbildes sind damit die Erkenntnisse der Wissenschaft“ (a.a.O.).

### *Gemeinsame Grundhaltung*

Diese drei Richtungen, vom Offenbacher freireligiösen Pfarrer *Helmut Manteuffel* 1985 als „freigesinnt-christlich“, „pantheistisch“ und „atheistisch-humanistisch“ benannt (Quellen, 5), sind weniger im Inhaltlichen, in der Glaubenssubstanz miteinander verbunden. Der panentheistisch-semichristliche und der freidenkerisch-materialistische Flügel liegen derart weit auseinander, daß ohne das dominierende pantheistische Mittelfeld wohl schwerlich von der Freien Religion als einer Religion mit eigenem Profil die Rede sein könnte. Was alle Flügel der Freien Religion verbindet, sind formale Gesichtspunkte, eine bestimmte Grundhaltung nämlich, die etwa in der bekannten Parole der Freireligiösen deutlich wird: „Frei sei der Geist und ohne Zwang der Glaube“ (Quellen, 168). Im Nachdruck auf religiöser Emanzipation und Autonomie setzt sich ein Grundanliegen von Aufklärung und Rationalismus aus dem 18. und 19. Jahrhundert fort. In einer 1947 erschienenen Schrift der *»Freireligiösen Landesgemeinde Württemberg«* heißt es: „Unser oberster Grundsatz ist die freie Selbstbestimmung in allen Dingen, die den Menschen und sein Schicksal angehen, so auch in Fragen der Religion.“

(Quellen, 146) Nach *Helmut Manteuffel* ist „die gesamte freireligiöse Organisation ... auf wesentlich drei Prinzipien aufgebaut“: „einmal der freien, persönlichen, verantwortlichen Selbstbestimmung, dann einer vernünftigen Überprüfung der Erfahrungen und schließlich einer Anerkennung der Pluralität der Lebens- und Weisheitsformen, mit denen wir uns auseinanderzusetzen haben.“ (Quellen, 5) Da diese Prinzipien auch in den liberalen Spielarten des Christentums und anderer Weltreligionen anerkannt werden, findet die Freie Religion ihre Identität und Verbindlichkeit eher innerhalb ihrer einzelnen Richtungen.

## **2. Eine Diesseitsreligion vor den Fragen der Eschatologie**

Die Freie Religion hat es mit den Fragen der Eschatologie – der Lehre von den „letzten Dingen“ – nicht leicht, und zwar sowohl mit einer innerweltlichen Eschatologie, die nach der Zukunft und dem Ziel der Welt fragt, wie mit einer Eschatologie, die nach dem Geschick des einzelnen und aller nach dem Tod fragt. Mit einer innerweltlichen Eschatologie kann die Freie Religion schwerlich etwas anfangen, da sie eigentlich ungeschichtlich ist (vgl. *Heyer*, 118), keine zentralen, symbolträchtigen Ereignisse in der Geschichte kennt, und somit auch nicht nach einem Ziel der Geschichte fragt. Freilich gibt es eine Evolution der Lebewesen bis zum Menschen hin, und insofern schon eine mögliche Weiterentwicklung, Fortschritte im Bereich von Kultur und Wissenschaft. Andererseits geht die Freie Religion aus von der Ewigkeit der Natur, und dem entspricht eher ein Werden und Vergehen, ein Auf und Ab, ein „Stirb und Werde!“, eine Art Kreislauf.

## Rituale

Der Frage nach dem Tod und einem möglichen Fortleben nach dem Tod hat sich die Freie Religion wie alle Religion zu stellen, da dies eine urmenschliche Frage ist, an der niemand vorbeikommt. Zudem muß die Freie Religion ihren organisierten Anhängern Rituale an den Knotenpunkten des Lebens anbieten: Feiern anläßlich der Geburt, der Reife, der Eheschließung und des Todes. Dazu kommen Totenfeiern für Menschen, die der Freien Religion nicht angehörten, deren Angehörige aber keine kirchliche und doch eine irgendwie religiöse Bestattungsfeier wünschen. Die freireligiösen Prediger verbringen einen nicht geringen Teil ihrer Arbeitszeit als freie Bestattungsrédner.

Schwierigkeiten mit der postmortalen Eschatologie hat die Freie Religion, von ihrem pantheistisch-semichristlichen Flügel einmal abgesehen, der Sache nach deshalb, weil sie eine betonte Diesseitsreligion ist, eine „diesseitige Religiosität“ vertritt (Quellen, 219). „Freie Religion sorgt sich um das Diesseits, nicht um das Jenseits... Die Trauerfeier ist das Abschiednehmen vom Verstorbenen, der in seinen Werken und in seinen Nachkommen weiterlebt.“ (FR 11/1990, 247) In einer Selbstbeschreibung der »Freireligiösen Gemeinde Mannheim« heißt es: „Die Freireligiösen glauben weder an ein Weiterleben nach dem Tode noch an eine Auferstehung, denn, so lautet ein alter Spruch: ‚Es gibt ein Leben vor dem Tode.‘ Diesem Leben im Hier und Jetzt ist die ganze Aufmerksamkeit freireligiöser Weltanschauung gewidmet, nicht nur weil alles andere nicht wißbar ist, sondern auch, weil sich hier und nur hier humanistische Gesinnung erweisen kann. Der Wert des menschlichen Lebens liegt auch in seiner Einmaligkeit und das ist: in

seiner Vergänglichkeit.“ (FR 8-9/1989, 191)

Die Totenfeier in den freireligiösen Gemeinden hat eine schlichte Grundstruktur mit Musik, Ansprache und Trostworten (Heyer, 117). Ähnlich ist es bei den „Totenleiten“ der »Deutschen Unitarier Religionsgemeinschaft«, die aber durch verschiedene Sprecher, durch Dichtertexte und ein Kerzenritual besonders feierlich gestaltet werden (Seibert, 169–176; 187–190).

## Freireligiöser Konsens

Auch in der Eschatologie der Freien Religion spielen die drei Grundrichtungen eine Rolle. Je nach dem Transzendenzverständnis gibt es unterschiedliche Antworten auf die Frage, ob ein Weiterleben nach dem Tod zu erwarten ist oder ob mit dem Tod doch alles aus ist. Es lassen sich aber einige Grundzüge freigeistiger Todesdeutung feststellen, die in den verschiedenen Richtungen der Freien Religion wiederkehren.

Positive Grundaussagen, die in den freireligiösen Grundsatzklärungen ständig zu hören sind und die dann auch die Totenfeiern, Totenleiten und das Totengedenken bestimmen, sind die Bejahung und das Auskosten des einmaligen, unwiederholbaren Lebens, das Weiterleben der Verstorbenen in ihren Werken und ihren Nachkommen, sowie die Rückkehr des Menschen in die Natur, aus der er gekommen ist. „Der freigeistige Mensch weiß, daß er nur für eine begrenzte Zeit und nicht persönlich direkt fortlebt: in seinen Nachkommen, in seinen Werken und Taten, in der Erinnerung seiner Mitmenschen. Die Natur hat uns nicht für die Ewigkeit geschaffen, sondern nur für eine begrenzte Zeit. Sie zu nutzen, erscheint uns wesentlicher und der Menschheit erträglicher, als in einem je-

der wissenschaftlichen Erkenntnis widersprechenden ‚Jenseits‘ ewig belohnt oder schrecklich bestraft zu werden.“ (Bronder, 45) Bei einem Grundsatzseminar des BFGD im Oktober 1985 in Frankfurt einigte man sich auf die folgende Aussage: „Das persönliche Leben ist begrenzt und einmalig. Jedes Leben wirkt nach seinem Ende weiter: in den Erinnerungen der Mitmenschen; in den Folgen seiner Handlungen; in den Nachkommen; und bleibt Teil des stofflichen Kreislaufs der Natur.“ (Quellen, 244) In der Selbstvorstellung der »Freireligiösen Gemeinde Mannheim« heißt es 1989 von den Trauerfeiern: „Die Trauerfeiern dienen dem Trost der Hinterbliebenen, sie sind das würdige Abschiednehmen von einem Menschen, der mit seinem Tod die Achtung und Liebe nicht verliert. Im Mittelpunkt der freireligiösen Trauerfeier steht das Besinnen auf all das, was dem Verstorbenen bleibt: die Erinnerung, das ganze Wissen um die Persönlichkeit, alle Eindrücke, die er auf die Weiterlebenden hinterließ und alles, worin sich auch jetzt noch die Spuren seines Seins finden.“ (FR 8-9 / 1989, 191)

Die Ablehnung eines persönlichen, individuellen Weiterlebens nach dem Tod ist freireligiöser Konsens (abgesehen vom pantheistisch-semichristlichen Flügel, der nicht nur von der Rückkehr des göttlichen Kerns des Menschen in die Gottheit redet, sondern auch vom Geborgensein des einzelnen in Gott über den Tod hinaus). Wird auch ein persönliches Weiterleben verneint, so wird doch auf alle Fälle eine unpersönliche Rückkehr des Menschen in den Kreislauf der Natur behauptet, wie der Tropfen im Ozean aufgeht. Kann aber nicht auch die Seele, das Selbst, der Personkern des Menschen in die Natur eingehen, ohne darin unterzugehen? Nur wenn die Natur geistig und damit überpersönlich gedacht ist.

Freireligiöser Konsens ist auch, daß das Leben des einzelnen Menschen „zeitlich begrenzt, einmalig und unwiederholbar“ ist. (Quellen, 213) Der Philosoph und freireligiöse Redner *Arthur Drews* (1865–1935) lehnte von dieser Voraussetzung aus den Gedanken der Reinkarnation und Seelenwanderung ab, mit verschiedenen Argumenten, etwa dem des Gebundenseins des Ich an den leiblichen Organismus und an die Gehirntätigkeiten (Quellen, 85). In seinem freigeistigen Leitfaden lehnt *Dietrich Bronder* die Seelenwanderung wie die Auferstehung mit dem Hinweis auf die Wissenschaft ab: „Wir glauben auch nicht an eine Seelenwanderung. Hier ist oft der Wunsch der Vater des Gedankens. Sicher ist nur, daß Seelenwanderung, Auferstehung und Fortleben nach dem Tode bisher durch keinerlei wissenschaftlich gesicherte Anzeichen bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht worden sind. Dieses ist allein das freie Feld des Glaubens.“ (Bronder, 45) Allerdings ist zu fragen, ob nicht innerhalb der Eschatologie der Freien Religion, die Einmaligkeit und Diesseitigkeit des individuellen Lebens einmal vorausgesetzt, Platz sein könnte für die Sonderlehre der Reinkarnation, etwa als ausgedehnte Diesseitigkeit und gestreckte Einmaligkeit. Dazu jedenfalls tendiert der der Freien Religion nahestehende Religionsphilosoph und ehemals katholische Theologe *Hubertus Mynarek* (Boll, 40–54), der unter vielen anderen Gewährsleuten auch den Aufklärungsphilosophen *Voltaire* zitiert: „Die Lehre von der Wiederverkörperung ist weder widersinnig noch nichtssagend... Zweimal geboren zu werden ist nicht wunderbarer als einmal.“ (Boll, 44) Wie begründen die Freireligiösen ihre Eschatologie? Sie kennen keine Offenbarung in der Geschichte, etwa im Sinn der Auferstehung Jesu Christi von den Toten,

noch kennen sie eine normative heilige Schrift wie die Bibel oder den Koran, noch berufen sie sich auf die Lehre eines Religionsstifters mit Offenbarungsqualität wie etwa Mose oder Buddha. Ein entscheidendes Argument, das die Freie Religion ins Feld führt, ist die *Vernunft* und die eigene *Erfahrung*. Sich darauf zu beschränken, müßte eigentlich zu einem Agnostizismus führen, der die Frage eines Weiterlebens nach dem Tod offenläßt und sich weigert, auf diese Frage positive oder negative Antworten zu geben. Ein solcher Agnostizismus, der auch die Grenzen der Wissenschaft einsieht und einhält, begegnet gelegentlich in Äußerungen der Freien Religion. So schreibt 1928 der Mainzer Prediger *Georg Pick*: „Wir wissen, daß der Weltengrund unerforschlich ist; deshalb richten wir unseren Blick auf die Welt. Göttlich ist uns alles, was das Leben der Vollkommenheit näherführt. . . Wir wollen das Unerkennbare des Todes nicht durch willkürliche Annahmen entheiligen, sondern wir wollen unserem Leben durch Arbeit an unserer eigenen Vervollkommnung und durch unser Wirken unter den Menschen ewigen Wert verleihen.“ (Quellen, 110) Im freidenkerisch-materialistischen Flügel der Freien Religion ist ein solcher Agnostizismus eigentlich nicht vorgesehen, da hier ein Wissenschaftsglaube vorliegt, wonach prinzipiell alles der wissenschaftlichen Erforschung zugänglich ist. Zusätzlich berufen sich die Vertreter der Freien Religion für ihre Eschatologie gern auf Philosophen wie Epiktet, Giordano Bruno, Schopenhauer (Boll, 17; 21) und Feuerbach und vor allem auf Dichter wie Friedrich Schiller (Seibert, 171; 188; Schlötermann, 7), Goethe (Schlötermann, 5; 8; 11–16) und Rilke (FR 11 / 1988, 248). Man gewinnt angesichts der immer wiederkehrenden, aus ihrem Zusammenhang herausgelösten Zitate den Eindruck,

daß die Freie Religion, der eine in einzelnen symbolträchtigen Geschichten sich entfaltende Heils- und Glaubensgeschichte ebenso abgeht wie eine maßgebende heilige Schrift, als Kanon eine Zitatsammlung aus Religionsgeschichte, Philosophie und Dichtung benötigt. Die unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Freien Religion kommen auch in der Eschatologie zur Geltung. Dabei hängt die Antwort auf die Frage nach einem Weiterleben nach dem Tod vom jeweiligen Transzendenzverständnis ab. Pantheisten und Pantheisten glauben mit Georg Pick ein „Aufgehen im großen Meer des ewig schaffenden Lebens“ (Heyer, 88), wobei das Ewige bei den einen überpersönlich, bei den anderen als Einheit von Welt und Gott verstanden ist. Die Materialisten begnügen sich mit einer Rückkehr in den Kreislauf der Natur.

#### *Pantheistisch-semichristliche Position*

Ein Beispiel für die pantheistisch-semichristliche Position ist die »*Eppelsheimer Formel*« der rheinhessischen »*Religionsgemeinschaft Freier Protestanten*« vom September 1948 (Seibert, 31–37). Danach weiß sich der „Freiprotestant“ in Gott „für jetzt und immer“ geborgen. „Und die Gotteswelt seiner Liebe ist ihm eine solche, wie sie sichtbar ihn umgibt und unsichtbar als überpersönliches Reich der lieben Toten und gemeinsamer, über den Einzeltod hinausreichender Ideale ihm lockend und tröstend und ermunternd vorschwebt.“ (Quellen, 150) 1981 bekundet auch die »*Unitarische Freie Religionsgemeinde Frankfurt a. M.*« eine Hoffnung auf etwas Bleibendes, das nicht im Irdisch-Diesseitigen aufgeht, und sieht dieses Bleibende gegeben in einem göttlichen Kern im Menschen, der am göttlichen Urgrund aller Dinge teilhat. „Der Glaube an die wesenhafte Ein-

heit des Menschen mit Gott und an einen ewigen Sinn alles Daseins führt zum Vertrauen auch auf die Unzerstörbarkeit des Göttlichen im Menschen.“ (Quellen, 225) Das damit gegebene Gefühl der Geborgenheit auch angesichts des Todes bringt der Offenbacher Prediger *Helmut Mantuffel* zum Ausdruck: „Wir glauben, daß wir Anteil haben am Geheimnis allen Seins und ewig in seinen Grundkräften geborgen sind.“ (Quellen, 245) Solche Äußerungen stehen in der Tradition der liberal-christlichen Anfänge der Freien Religion. 1892 hieß es in den Grundsätzen der »Deutschkatholischen (Freireligiö-sen) Gemeinde Offenbach«: „Der Tod ist uns nicht Vernichtung, sondern nur Übergang in andere Form. Vergänglich ist nur die Erscheinung der Dinge, ewig ist das Wesen (Wesenheit) derselben.“ (Quellen, 47)

Die Vorstellungen über ein Weiterleben nach dem Tod sind hier im Anschluß an die Deutsche Mystik festgemacht an einem göttlichen Kern im Menschen, der an Gott teilhat und Anteil behält, anders ausgedrückt: an der geistigen Existenz des Menschen, mit der er teilhat an Gott als Geist (vgl. Heyer, 86). Im übrigen sind die Vorstellungen nicht konkret bildhaft, wohl aus einer Scheu vor handfester Mythologie und im Bewußtsein der Grenzen menschlicher Erkenntnismöglichkeiten. Man wird fragen müssen, ob bei diesem Nachdruck auf dem göttlichen Kern nicht der geschichtliche Mensch mit seinen Taten und seiner Schuld zu kurz kommt. Offensichtlich fehlt auch beim pantheistisch-semichristlichen Flügel der Freien Religion der Gedanke des Gerichtes Gottes und des Angewiesenseins des schuldig gewordenen Menschen auf Gottes Gnade im Gericht. Daß es sich um eine semichristliche und nicht doch um eine christliche Position handelt, zeigt sich auch daran, daß die Hoffnung

auf ewiges Leben nicht an der Auferstehung Jesu Christi festgemacht wird.

#### *Pantheistisch-monistische Position*

Die pantheistisch-monistische Richtung der Freien Religion wurde 1877 von dem freireligiösen Prediger *W. Hieronymi* präzise skizziert: „Die alten Religionen denken Gott als ein für sich seiendes, von der Welt getrenntes persönliches Wesen, wir denken ihn als das der Welt innewohnende schöpferische Leben, das Allwesen des Lebens... Die alten Religionen glauben an die ewige Dauer der geistigen Persönlichkeit des einzelnen Menschen, wir können diesen Gedanken nur als unbeweisbaren Glauben, als Hoffnung betrachten, dagegen erkennen wir die ewige Dauer der Wesenheit des Geistes.“ (Quellen, 36f) Gott und Welt werden hier in der Weise als Einheit gesehen, daß Gott durch das Diesseits bestimmt ist, was freilich eine wunderbare, geheimnisvolle, ehrfurchtgebietende Innenseite des Diesseits nicht ausschließt. Das Individuum ist Teil dieses rein diesseitig verstandenen göttlichen Ganzen. Ein Jenseits im Sinn einer Sphäre, in der das Gesetz des Werdens und Vergehens nicht mehr gilt, wird abgelehnt. Es gibt im Tod nichts anderes als das Aufgehen im Ganzen der als göttlich verstandenen Welt.

Besonders entschieden wird die pantheistisch-monistische Richtung der Freien Religion von der »*Deutschen Unitarier Religionsgemeinschaft*« vertreten. Ihr führender Denker *Friedrich Schöll* (1874–1967) verstand alles Wirkliche als Erscheinungsform des All-Einen-Göttlichen: „Jedes Einzelwesen vom Wirkungsquant bis zum Menschen ist eine Sondergestalt, eine Wirkform des All-Einen. Und es gibt nur dieses All-Eine, nichts daneben, nichts darüber. Ob man

es Welt, Natur oder All-Leben nennt, ist gleich.“ (Seibert, 67) Das Individuum ist zwar nicht unsterblich im Sinn eines persönlichen Weiterlebens nach dem Tod, ist aber doch ein Baustein dieses All-Einen und hat insofern an dessen Ewigkeit teil: „Alles Leben ist ewig auf dem Wege zu höherer Vollendung. Dieser Drang wirkt in all seinen Erscheinungen, so auch in meinem Daseinswege.“ (Seibert, 61 f) Damit ergibt sich, wie es ein Stuttgarter Gesprächskreis der Deutschen Unitarier formulierte, doch eine Art „unitarischer Unsterblichkeitsgedanke“, nämlich als „das Wissen um die ununterbrochene Teilnahme am überzeitlichen schöpferische Weltprozeß“. (Seibert, 66) Andernorts wurde diese Form der „Unsterblichkeit“ durch das Bild vom Feuer und seinen Funken verdeutlicht: „Wir glauben, daß nichts vergeht, daß sich alles nur wandelt. Sind wir nicht ein Fünklein aus dem ewigen Feuer? ... Kann es je verlöschen? ... Sind wir nicht Funken, die verglühn und doch noch sind als Wirbel einer Kraft, die sich erhält, nur andere Formen annimmt...?“ (a.a.O.)

*Eckhart Pilick* führte 1989 diese Unsterblichkeitsgedanken weiter mit dem Gesichtspunkt der Umwandlung, des Übergangs von einer Stufe und einer Daseinsweise zur anderen, unter der Voraussetzung, daß sich das mit der Innenseite der Welt identische Göttliche ständig wandelt: „Der Tod erscheint uns Freireligiösen als eine Verwandlung der Lebenskraft, die nicht vernichtet werden kann. Und wie das Leben erst wertvoll wird, weil es den Tod gibt..., so gewinnt der Tod seine Bedeutung durch die Höher- und Weiterentwicklung des Lebens.“ (Boll, 18)

In der pantheistischen Richtung der Freien Religion wird das Aufgehen des Individuums im All-Einen-Göttlichen bejaht und doch ein individuelles Bewußt-

sein von dieser permanenten Teilhabe am Göttlichen verneint. Das ist aber nur schwer plausibel. Haben wir Anteil am All-Einen, so ist nicht einzusehen, wieso wir das nicht auch nach dem Tod spüren sollen, vielleicht nicht in isolierter, sondern in überindividueller, gemeinschaftlicher Weise. Eckhart Pilick deutete 1989 selbst diesen gedanklichen Zwiespalt an: „Wir glauben, daß der Tod Befreiung von der Individualität bedeutet, die nicht den wahren Kern unseres Wesens ausmacht (Schopenhauer), wenn ich auch meine, daß gerade diese Individualität das Besondere ist, das nicht umsonst in der Evolution an höchster und bisher letzter Stelle steht und seinen Sinn im Weltganzen hat.“ (Boll, 21) Nur wenn das all-eine Göttliche nicht mehr ist als unbewußte Kraft, versinkt der menschliche Geist nach dem Tod notwendigerweise ins Unbewußte.

#### *Freidenkerisch-materialistische Position*

Die freidenkerisch-materialistische Richtung der Freien Religion geht aus von dem Urdatum der Natur als der Letztgegebenheit allen Seins. Von dieser Grundlage aus ist die Frage, was der Mensch nach dem Tod zu erwarten hat, klipp und klar zu beantworten: „Die Vermutung einer Fortsetzung unseres Lebens in einem Jenseits sehen wir als unhaltbar an.“ (Quellen, 158) In der Infoschrift 1986 der »Freien Religionsgemeinschaft Rheinland« heißt es: „Von einem Weiterleben der Seele nach dem Tode geht die Freie Religion nicht aus. Die individuelle Existenz eines Menschen endet mit dem Sterben. Was von ihm bleibt, was nicht vergeht, das ist zum einen Materie – nicht mehr gebunden an menschliches Bewußtsein, und zum anderen schließlich alles das, was von einem Leben weiterwirkt in anderen Menschen, als Erinne-

rung, als Erfahrung. Was von einem Menschen bleibt, das ist das Wissen um seine Existenz, das sind seine Werke, seine Taten.“ (Quellen, 250)

Diese Position ist von einer beachtlichen Geschlossenheit. Die Grundfrage, die an sie gestellt werden mag, betrifft nicht erst die Eschatologie selbst, sondern deren Weichenstellung im zugrundeliegenden Transzendenzverständnis. Es leuchtet schwerlich ein, daß der Urgrund aller Dinge in bestimmter Hinsicht von geringerer Qualität sein soll als seine Produkte, daß diesem Urgrund nämlich Bewußtsein, Geist, zielgerichteter Wille und sittliche Maßstäbe abgehen sollen, während dem Menschen dies doch alles zuhanden ist.

### **3. Christliche Fragen und Gesichtspunkte**

(a) Die eschatologischen Auffassungen, die in der Freien Religion vertreten werden, sind von den christlichen Kirchen zu beachten, weil hier von der Erfahrung und der Vernunft her Anfragen an die christliche Eschatologie gestellt werden. Ferner sind die eschatologischen Auffassungen der Freien Religion auch deshalb wichtig, weil sie weit verbreitete Denkweisen repräsentieren. Es handelt sich hier um eine Art „civil religion“, eine gehobene Volksfrömmigkeit bis weit in die Kreise der Kirchenmitglieder hinein.

(b) Nicht ohne Faszination ist das Phänomen einer Religion, für die (von ihrer pantheistisch-semichristlichen Richtung abgesehen) mit dem Tod zumindest individuell alles aus ist. Kann man sich damit zufriedengeben, daß im Grunde nur das Nichts in Aussicht gestellt wird? Die freireligiösen Trauerfeiern wollen Trost spenden. Doch ist diese Aussicht nicht trostlos?

Ob eine Auffassung tröstlich oder trostlos

ist, sagt noch nichts über ihre Wahrheit aus. Was Trost spendet, könnte auch eine Vertröstung und damit eine Illusion sein. Umgekehrt könnte eine trostlose Auffassung mit dem Pathos der Wahrhaftigkeit und der Tapferkeit vertreten werden und somit indirekt doch denjenigen Trost spenden, die unerschrocken nur der Wahrheit verpflichtet sein wollen.

Daß der „Verzicht auf den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tode“ Schwierigkeiten mit sich bringt, weiß freilich auch die Freie Religion (Seibert, 91). Doch gibt es verschiedene Möglichkeiten, eine so dürftige Eschatologie mit Zuversicht zu vertreten. Das Wahrhaftigkeitspathos bringt emotionalen Gewinn, ebenso die Profilierung durch eine Distanzierung von den in den Kirchen gelehrt angeleglichen eschatologischen Absurditäten. Dazu kommt der Trost, daß doch das göttliche All-Eine ewig besteht und der einzelne Mensch in irgendeiner Weise selbst ein Teil dieses großen Ganzen bleibt. Schließlich wird der Verzicht auf die Erwartung einer künftigen Seligkeit dadurch ausbalanciert, daß auch die Furcht vor einer letzten Verantwortung, einem göttlichen Gericht und einer möglichen Verdammnis wegfällt. „Der freireligiöse Mensch... erstrebt weder eine Belohnung noch befürchtet er eine Bestrafung im ‚Jenseits‘, er sucht allein die Bewahrung im endlichen Leben.“ (Quellen, 239) „Der Gedanke an ein Ende des Lebens ohne ein Weitergehen danach im Himmel oder Hölle – er hat nicht einmal etwas Bedrückendes, denn vernünftig betrachtet wird nach dem Tod der gleiche Zustand wieder eintreten, der für den einzelnen Menschen vor seiner Geburt bestanden hat: das Nicht-Sein des eigenen Ichs.“ (Quellen, 251) Man mag allerdings fragen, ob es sich hier nicht um Wunschgedanken und um eine Verdrängung der Schuldfrage handeln könnte.

Denn ein Leben, das verantwortungsbeußt oder aber verantwortungslos gelebt ist, ist am Ende nicht so, als wäre nichts geschehen.

(c) In der Freien Religion zeigt sich ein optimistisches Menschenbild (vgl. Heyer, 121). Der Mensch ist von Natur aus gut und hat die Fähigkeit, seine guten Anlagen und seinen eigenen göttlichen Wesenskern zu entwickeln. So kann der Mensch den Sinn seines Lebens selbst schaffen, der darin liegt, daß er in seinen Werken und Nachkommen weiterlebt. Nach Arthur Drews ist der Mensch „aufgrund seiner Wesenseinheit mit Gott“ in der Lage, sich selbst zu erlösen (Quellen, 91). Daß es auch Versäumnisse, Versagen und Schuld gibt, wird zwar nicht geleugnet, aber doch merkwürdig unterbetont. Schuld scheint nichts anderes zu sein als ein Mangel an Gutem, ein Mangel, dem sich durch sittliches Bemühen abhelfen läßt.

(d) Es nimmt von diesem optimistischen Menschenbild aus nicht wunder, daß in der gesamten Eschatologie der Freien Religion der Gedanke des göttlichen Gerichts und damit einer letzten Rechenschaft vor Gott nicht vorkommt. In der freidenkerisch-materialistischen Richtung hätte das Gericht Gottes sowieso keinen Platz. In der pantheistisch-monistischen Richtung wird kein Weiterleben des Individuums geglaubt, und nur das Individuum wäre zur Verantwortung zu ziehen. Nach der pantheistisch-semichristlichen Auffassung ist es in erster Linie der göttliche Wesenskern, der weiterlebt, kaum das mit Schuld behaftete Individuum selbst.

Das göttliche Gericht setzt zudem die Geschichte voraus, die hier in allen Einzelheiten und Verästelungen aufgedeckt und durchleuchtet wird. Die Freie Religion denkt aber weniger geschichtlich, sondern eher naturhaft-zyklisch, auch

wenn die Evolution anerkannt wird, in der sich die Natur befindet.

(e) Die Idee eines wenigstens innerweltlichen künftigen „Reiches Gottes“, eines Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens, fehlt in der Eschatologie der Freien Religion, während der Marxismus die Idee des Reiches Gottes in der säkularisierten Form der Utopie der klassenlosen Gesellschaft aufgegriffen hat. Der Optimismus, der Individualismus und die Naturfrömmigkeit der bürgerlich-liberalen Anfänge der Freien Religion wirken hier zusammen. Der Optimismus sieht keine prinzipiellen Mängel in der Gegenwart, der Individualismus vernachlässigt die gemeinschaftliche Seite menschlichen Daseins, die Naturfrömmigkeit unterschätzt die Abgründe und Katastrophen in der Geschichte und fragt nicht nach deren Sinn.

(f) Aus der Perspektive christlicher Eschatologie sind Wahrheitsmomente in der Eschatologie der Freien Religion durchaus anzuerkennen. Allerdings sind das lediglich Teilaspekte, die einzuordnen sind in die Hoffnung auf eine Erfüllung in Gottes Ewigkeit.

Das „Leben vor dem Tod“ ist in der Tat kostbar und bedarf der sittlichen Gestaltung. Es ist von Gott geschenkt. Ein gewisses Weiterleben und Weiterwirken in der Nachwelt ist zu erwarten, und deshalb haben wir die Weichen so zu stellen, daß auch künftige Generationen das Leben lebenswert finden können. Uns ist auch die Aufgabe gestellt, der Toten in Liebe und Fürbitte zu gedenken.

Erkenntnistheoretisch ist wie im gesamten theologischen Nachdenken, so speziell auch in der Eschatologie ein gewisser Agnostizismus zuzugestehen. Wir haben das volle „Erkennen“, das „Schauen“ erst noch vor uns (1. Kor. 13, 12; 2. Kor. 5, 7). Unser eschatologisches Verstehen ist symbolisch. Dabei müssen sich Sym-

bole wie „Auferstehung des Leibes“ und „Fortleben der Seele“ nicht ausschließen. Die Wahrheit christlicher Hoffnung auf das Geborgensein in Gottes Liebe auch über den Tod hinaus (Röm. 8, 38–39) hängt allein an Gott, nicht an menschlichem Vermögen und auch nicht an einem, angeblich unsterblichen, göttlichen Wesenskern im Menschen.

#### Literaturverzeichnis

*Boll* = Protokolldienst 13/89 der Evangelischen Akademie Bad Boll zum Thema »Unsere Botschaft angesichts des Todes. Begegnung zwischen Freireligiösen und evangelischen Christen«.

*Bronder* = Dietrich Bronder, »Humanistische Antworten. Ein Leitfaden für jung und alt«, hg. von der

Freireligiösen Landesgemeinschaft Niedersachsen, 2. Auflage, Hannover 1978.

*FR* = »Freie Religion. Monatsschrift für religiöse Selbstbestimmung«. Amtliches Organ der Freireligiösen Landesgemeinde Baden, Mannheim.

*Heyer* = Friedrich Heyer und Volker Pitzer, »Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen. Ein Handbuch«, Stuttgart 1977

*Quellen* = »Quellensammlung freireligiöser Thesen. Eine Zusammenstellung programmatischer Leitsätze, Artikel und Gedichte mit thesenhaftem Charakter von 1841 bis 1989. Gesammelt von Lothar Geis«, Hg. Freireligiöse Gemeinde Mainz, Mainz 1989.

*Schlötermann* = Heinz Schlötermann, »Tod. Versuch einer Antwort«, 2. Auflage, Mannheim 1965.

*Seibert* = Wolfgang Seibert, »Deutsche Unitarier Religionsgemeinschaft. Entwicklung, Praxis und Organisation«, Stuttgart 1989.

## Dokumentation

# Freireligiöse Ansprache zum Totengedenken

**Zur Thematik des Hauptartikels dokumentieren wir mit freundlicher Genehmigung der Zeitschrift »Freie Religion« (11/1988), dem Organ der »Freireligiösen Landesgemeinde Baden«, die folgende Ansprache von Thomas Lasi, Landesprediger der »Freireligiösen Landesgemeinde Baden«.**

Wir gedenken im Monat November der Verstorbenen, all derer, die uns im Lauf der Jahre verließen. Wir ehren ihr Andenken, indem wir uns auf die gemeinsame Zeit, die wir mit ihnen verbrachten, besinnen und sie uns vergegenwärtigen. Auf diese Weise gewinnen sie Gegenwart; sie leben in uns weiter.

Weshalb tun wir das gerade im November? Die Antwort ist einfach: In diesen Wochen geschieht das, was man das Sterben der Natur nennt; die Blätter der Bäume verfärben sich und fallen ab, entlaubte Bäume sehen aus wie tote Bäume. Die Natur hat ein Trauerkleid angelegt, nirgendwo frische, lebendige Farben, alles gedeckt, gedämpft und trüb. Das Wetter verhält sich genauso; der zumeist wolkenverhangene Himmel dämpft unser Gemüt. Schauen wir aus dem Fenster, so werden wir wie von selbst traurig, auch wenn eigentlich kein Grund vorhanden ist. Und so wie uns Kälte und feuchter Wind zwingen, den Mantel fest zuzuhalten und den Kopf einzuziehen, so zieht sich unsere sommerliche Fröhlichkeit

und Unbeschwertheit zusammen und verdüstert sich. Uns wird es kalt ums Herz, von außen wie von innen. Unsere Gedanken beginnen, dem äußerlichen Bild zu entsprechen; wir denken unwillkürlich an Trauriges, an Tod und Sterben. Frühen Völkern schien der Nebel die Seelen der Toten zu sein, die zurückkehren, um zu besorgen, was sie im Leben nicht erledigt hatten. Und wem legt sich die kalte feuchte Luft des Nebels nicht auf die Lunge und erschwert das Atmen? Schon immer war der Wechsel der Jahreszeiten Anlaß für die Menschen, über ihre Sterblichkeit nachzudenken. So finden wir bei einem alten chinesischen Dichter, der vor 3000 Jahren lebte, folgenden Vers:

*Die Pflaumenblüten würden gerne den Sommer erleben, doch Wind und Zeit verdrängen sie ohne Geduld. So welken und fallen die Blüten Tag für Tag, Jahr für Jahr gehen die Menschen in die Verwandlung. Und dort, wo heute Staubwolken aufwirbeln, erstreckte sich zu alter Zeit der Ozean. (Han Shan)*

Der Dichter vergleicht die aus den Knospen entstehenden Blüten mit den Menschen. Ist die Zeit der Blüte vorbei, fallen sie ab und gehen in die Verwandlung. Denn Tod in der Natur – das ist Wandlung. Ein anderer, ebenfalls vor 3000 Jahren lebender Dichter, der angeblich blinde Homer, ließ sich auch vom Bild der Natur inspirieren:

*Gleichwie die Blätter im Walde  
So sind die Geschlechter der Menschen.  
Einige streut der Wind auf die Erde hin,  
Andere wieder treibt der knospende Wald,  
Erzeugt in des Frühlings Wärme.  
So auch der Menschen Geschlecht,  
Dieses wächst und jenes verschwindet.*

Der Wechsel der Jahreszeiten verweist auf den Wandel der Generationen, ja auf den Wandel, den jeder Mensch in seinem Leben mitmacht. Die Kinder von heute sind die Großeltern von morgen. So erfahren wir den Tod aber nicht nur in der uns umgebenden Natur, deren Teil wir sind; wir erfahren ihn nicht nur im Sterben unserer Freunde und Verwandten, sondern auch an uns selbst. Der Schlaf, sagt man, sei der kleine Bruder des Todes. Wer je einen tief Schlafenden beobachtete, weiß das. Ich sehe zwar, daß sich die Brust leicht hebt und senkt; mitunter bewegt er sich, dreht sich auf die Seite und schiebt seine Hand unter das Gesicht; aber wenn er lange regungslos daliegt und der Atem kaum zu hören ist, da ist man leicht erschrocken. Der Körper liegt da, Leben ist noch in ihm, – aber wo ist sein Geist? Sein Bewußtsein ist fern, vielleicht gebannt in einem Traum. Aber für den Danebenstehenden ist davon nichts zu merken. So ist es auch, wenn wir einen Verstorbenen betrachten. Der Körper liegt da, starr, steif und bewegungslos. Gewiß trägt er schon die Zeichen des Todes; aber sieht es nicht aus, als schlafe er bloß tief? Wo aber ist sein Geist? Wo ist sein Bewußtsein?

Daß der Schlaf der Bruder des Todes ist, erfahren wir noch auf eine andere Weise an uns selbst. So wie wir jeden Morgen zu uns kommen, wenn wir, das scheinbare Nichts des Schlafes verlassend, urplötzlich wieder da sind, vollzieht sich Morgen für Morgen eine kleine Geburt, das Werden des Bewußtseins aus etwas, das uns dunkel ist. Und am Abend, wenn wir uns, müde vom Tagewerk zurückziehend, ins Bett legen, sterben wir einen kleinen, einen vorläufigen Tod, indem wir uns dem unbewußten Dunkel übergeben, das wir Schlaf nennen. Das ruhelose Geschäft des Tages hinter uns lassend,

ziehen wir uns in einen Raum zurück, der nicht angefüllt ist mit Dingen des täglichen Gebrauchs. Wir entkleiden uns und kriechen unter die Decke, wir verstecken uns gleichsam, entziehen uns dem pulsierenden Leben, zuerst leiblich, dann auch geistig. Die Augen werden geschlossen, und was noch vor wenigen Stunden so wichtig erschien, wird vergessen.

Dieser Schlaf ist nicht für immer. Wir geben uns dem Nichts in der Gewißheit hin, am nächsten Morgen wieder aufstehen zu können, frisch und gestärkt für den nächsten Tag. Doch der Tod ist ein endgültiger Schlaf, aus dem noch keiner zurückgekehrt ist. Daher ist der endgültige Abschied von einem Menschen, den der Tod von uns verlangt, so hart und unerbittlich. Es gibt weder Rück- noch Wiederkehr, es gibt auch keinen Ersatz für den Verlust. Der Tod ist das Ende einer Geschichte, in welcher der Verstorbene und wir einen gemeinsamen Platz hatten. Wenn einer stirbt, dann verläßt er seinen Platz in dieser Geschichte, und je näher wir ihm waren, desto stärker spüren wir die Lücke. Diese Erfahrung ist unvermeidlich, wir können sie nicht auslassen. Joseph von Eichendorff band diese Erfahrung in das Erleben des Tagesverlaufes ein:

*Es wandelt, was wir schauen,  
Tag sinkt ins Abendrot,  
Die Lust hat eignes Grauen;  
Und alles hat den Tod.  
Ins Leben schleicht das Leiden  
Sich heimlich wie ein Dieb,  
Wir alle müssen scheiden  
Von allem, was uns lieb.*

Von der Unausweichlichkeit des Todes, der so sicher kommt wie der Abend nach dem Tag, erzählt uns eine alte, orientalische Legende: „Eines Tages stürzte der

Lieblingsdiener atemlos zum Kalifen und bat ihn um sein schnellstes Pferd. Draußen im Garten warte der Tod auf ihn, er wolle deshalb nach Bagdad fliehen. Der Kalif gab ihm sein Pferd und begab sich hinaus in den Garten. Dort sah er den Tod und stellte ihn zur Rede, weil er seinen Diener erschreckt hatte. Der Tod war erstaunt: ‚Ich deinen Diener erschreckt‘, antwortete er, ‚ich hob nur die Arme, erstaunt, ihn noch hier zu sehen; denn ich bin in fünf Stunden mit ihm verabredet – auf dem Markt in Bagdad.‘“

Auch die weiteste Flucht hilft nichts, auch der längste Weg, den einer zurücklegen möchte, um dem Tod zu entkommen, ist nutzlos. Kein Weg führt so weit fort, daß man nicht vom Tod ereilt werden kann. Der Tod nämlich ist immer schon da. Ist unsere Angst vor dem Tod also nicht berechtigt? Die Antwort des antiken Philosophen Epikur, der um 300 vor Christus lebte, lautete: Nein. Wozu sollten wir Angst vor dem Tod haben? Solange du Angst haben kannst, lebst du ja noch – und wenn du einmal tot bist, dann kannst du keine Angst mehr haben. Wozu also Angst vor dem Tod? Angst vor dem Sterben könnten wir schon eher haben, denn gerade in unserer Zeit wird das Sterben durch die Technik oft genug zu einem unwürdigen Spiel gemacht, wobei der Sterbende nur Objekt für die Maschinerie der Krankenhäuser ist. Wir müssen rechtzeitig dafür sorgen, daß uns diese menschenverachtende Prozedur einmal erspart bleibt.

Was ist nun der Tod? Ist er das Gegenteil zum Leben, das ganz Andere, das für uns Unfaßbare? Ist der Tod das schreckliche Ende des Lebens, der Bruch und das jähe Zerreißen von Lebensbezügen? Wer diese Ansichten über den Tod teilte, der hätte wahrhaft Grund zur Furcht. Ein altes Sprichwort lautet: „Arm ist, wer den Tod wünscht, aber ärmer, wer ihn fürch-

tet.“ Der Tod nämlich ist nichts anderes, als Teil unseres Lebens, als Teil des gesamten Lebens in der Natur. Der Tod ist Wandel und Übergang, und als Wandel ist er in unserem Alltag stets gegenwärtig. „Es ist, als kennte man nicht das ganze Leben, wenn man nicht den Tod gewissermaßen in den Kreis einschließt“, schreibt Wilhelm von Humboldt. Leben selbst ist beständiges Werden, Leben und Sterben, als wiederkehrender Wandel und Wechsel.

Rainer Maria Rilke schrieb in einem Beileidsbrief folgende Zeilen: „Ich werfe es allen modernen Religionen vor, daß sie ihren Gläubigen Tröstungen und Beschönigungen des Todes geliefert haben, anstatt ihnen Mittel ins Gemüt zu geben, sich mit ihm zu vertragen und zu verständigen ... Zur Erfahrung dieser reichsten und heilsten Milde hat die Menschheit niemals auch nur die ersten Schritte getan – es sei denn in ihren ältesten, arglosesten Zeiten, deren Geheimnis uns fast verloren gegangen ist... Der Tod ist nicht über unsere Kraft, er ist der Maßstab am Rande des Gefäßes: wir sind voll, so oft wir ihn erreichen... Ich will nicht sagen, daß man den Tod lieben soll; aber man soll das Leben so großmütig, so ohne Rechnen und Auswählen lieben, daß man unwillkürlich ihn (des Lebens abgekehrte Hälfte) immerfort mit einbezieht.“ Wer über den Tod nachdenkt, kommt auf das Leben zu sprechen, weil beide nur ineinander und durch einander zu verstehen sind. So sind uns Rilkes Worte Verpflichtung und Programm, nämlich den Tod weder zu beschönigen, noch ihn zu leugnen, sondern uns ihm zu stellen, weil er Teil unseres Lebens ist. So ist uns der Tod Grenze, aber nicht Ende im Sinn eines Vergehens. Denn es gibt in der Natur kein Verschwinden ins Nichts, genau-sowenig wie es ein Werden aus dem Nichts gibt. Alles verwandelt sich und

geht über in ein anderes, so wie in den Gedichten der Tod durch den Übergang der Blüten zu den Früchten versinnbildlicht wird. Der individuelle Einzelmensch hört auf zu sein, aber er lebt weiter in unseren Gedanken und Erinnerungen, er lebt weiter in dem, was er gesagt, und in dem, was er getan hat. So fragte mich kürzlich eine Mutter, was sie ihrem kleinen Kind sagen solle, nachdem ein Familienangehöriger verstorben war. Das Kind hatte gefragt, wo der Opa jetzt sei, er sei jetzt im Herzen, sagte ich.

Wenn wir die Verstorbenen ehren, so heißt das nicht, daß wir sie nun nur noch im allerbesten Lichte sehen. Selten wird soviel gelogen, wie auf Friedhöfen, heißt es. Lügen ist kein Ehren, sondern ein Beleidigen. Ehren heißt, die Verstorbenen in uns weiter leben zu lassen, mit ihren guten und weniger guten Seiten, eben so, wie sie waren. Ehren heißt, sie nicht zu vergessen und uns daran zu erinnern, daß wir von ihnen sind, weil wir mit ihnen waren. Auf diese Art ist auch wirklicher Trost möglich, weil er nichts behauptet, was unglaubwürdig wäre. Wir stellen in der Totenehrung nicht unseren Schmerz heraus, denn es geht ja in erster Linie nicht um uns; wir betonen die gemeinsamen Erinnerungen, die gemeinsame Zeit mit dem Verstorbenen, wie wir mit ihm lachten und fröhlich waren, wie er uns half, wenn wir ihn um Rat fragten. Denn so leben die Verstorbenen in uns weiter.

*Nichts ist verloren und verschwunden,  
Was die geheimnisvoll waltenden  
Stunden  
In den dunkel schaffenden Schoß  
aufnahmen.  
Die Zeit ist eine blühende Flur,  
Ein großes Lebendiges ist die Natur  
Und alles ist Frucht und alles ist Samen.  
(Schiller)*

Walter Schmidt, Stuttgart

### Frater V. D. und die „Praktische Magie“ in Deutschland

Ende des Jahres 1989 hat die »Buchhandlung MYSTIKA« (Annegret Dembeck, Buerschestr. 107, 4500 Osnabrück) zum »Arbeitskreis ‚Praktische Magie‘ mit Frater V. D.« eingeladen. Diesen »Kursus der Praktischen Magie« begrüßte die Buchhandlung mit folgendem enthusiastischem Aufruf: „Endlich ist es so weit! Nachdem er von Lesern, Schülern und allgemein an Magie Interessierten immer wieder dazu aufgefordert wurde, die praktische, pragmatische Magie endlich einmal in systematischer, gründlicher und klar verständlicher Form darzustellen und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, legt Frater V. D. nun diesen Kursus der Praktischen Magie vor – ein einmaliges Unterfangen in der Geschichte der Magie – zu einem einmaligen Preis! Dieser Lehrgang läßt keine Fragen unbeantwortet.“

Wer ist nun dieser „Frater V. D.“, der nach Aussage der Zeitschrift »Connection« (7–8/1990) zu den bekanntesten Magiern der Gegenwart gehört – obwohl kaum jemand weiß, wie er aussieht? Frater V. D. wurde nach eigenen Angaben in Heliopolis-Kairo/Ägypten geboren und gelangte schon als Kind zur Esoterik. Langjährige Aufenthalte in Afrika und Asien; lernte bei Yoga- und Tantra-Meistern. Kennt zahlreiche Magier, Schamanen und Ordensoberhäupter persönlich. Studierte Sprachen und Literatur an den Universitäten Bonn und Lissabon. Begründer der pragmatischen Magie, be-

kannt als Oberhaupt des chaosmagischen Ordens I.O.T. und durch zahlreiche engagierte, praxisnahe Artikel u. a. in den Zeitschriften »Unicorn« und »Thema – Magazin für Magie und Tantra« sowie »The Lamp of Thoth« (GB) und »Chaos International« (GB). Veröffentlichte u. a. die Werkmappe »Sigillenmagie in der Praxis« (Edition Magus) und »Handbuch der Sexualmagie« (Akasha-Verlag, München) sowie den Fernlehrgang »Kursus der Praktischen Magie« (Edition Magus). In Vorbereitung: »Liber Daimon. Praktische Dämonenmagie« sowie »Liber Stellarum vagantium. Die Praxis der Planetenmagie« (beide: Edition Magus). Begründer des neuen Magazins »Anubis. Zeitschrift für praktische Magie und Psychonautik« Mitbegründer der »Horus-Buchhandlung. Fachbuchhandlung für Magie und Esoterik« (Bonn). Lebt als freier Schriftsteller, Übersetzer und Seminarreferent in der Nähe von Bonn (vgl. »... da haben wir eine Hägar-Beschwörung gemacht«. Interview mit Frater V. D. und Jörg Wichmann«, in: »Spirita« 3 [1989], S. 34 ff). Die Geheimnistuerei mit seinem okkulten Namen kann allerdings nicht verdecken, daß der Chaos-Magier gelegentlich andernorts in sehr ähnlich lautenden Texten mit bürgerlichem Namen vorgestellt wird: »Ralph Tegtmeyer hat sich in fünfundzwanzig Jahren mit dem östlichen und westlichen Okkultismus beschäftigt und schreibt selbst unter bürgerlichen

und okkulten Namen Beiträge zur modernen Magie und ihren Unterdisziplinen, u. a. in *Sphinx, Esotera, Unicorn, Anubis, Das Neue Zeitalter, The Lamp of Thot* (GB) und *Chaos International* (GB). Im Jahre 1979 gründete er mit Partnern eine Fachbuchhandlung für Esoterik und Grenzwissenschaften. Er übersetzte mehrere Werke Crowleys ins Deutsche und schrieb seine Magisterarbeit an der Universität Bonn über das Thema ›Okkultismus und Erotik in der Literatur des Fin de siècle‹ (Edition Magus 1983). R. T. lebt als freier Schriftsteller, Übersetzer und Seminarleiter in der Nähe von Bonn.“

Der *Knaur Verlag* hat nämlich inzwischen eine Crowley-Biographie von Tegtmeier veröffentlicht, der diese Vita vorangestellt ist, und damit vielleicht ungewollt einen Beitrag zu Tegtmeiers Absicht geleistet, dessen Treiben gleichsam posthum gesellschaftlich „salonfähig“ zu machen. Anders kann man die erklärte Absicht Tegtmeiers, seinem Gegenstand Aleister Crowley „mit Humor“ beikommen zu wollen und die entsprechend verharmlosende Darstellung dieses „Krötenkreuzigers“ und „Astrallustmolchs“ und seiner Scheußlichkeiten aller Art wohl kaum deuten (vgl. R. Tegtmeier, »Aleister Crowley. Die tausend Masken des Meisters«, München 1989, S. 12).

Im 3. Band seiner umfassenden Darstellung »Satan und die Satanisten« (Graz 1986) charakterisiert *Karl R. H. Frick* dieses Neo-Crowleyanertum als eine „Gruppe von jungen Menschen, deren ursprüngliche Heimat die ‚Neue Linke‘ war“ und die „sich als ‚Neu-Crowleyaner‘ der Schwarzen Magie und sexualmagischen Ritualen im Sinne des ‚klassischen‘ Satanismus verschrieben hat. Hierzu gehören kleine Gruppen in Bonn und Berlin, wahrscheinlich aber auch in anderen Teilen der BRD. Die führende Zeitschrift, die auch über ihre Tätigkeit

berichtete, war das von 1982 bis 1985 erscheinende ›*Unicorn*‹.“ Auch wenn sich dessen Herausgeber Jörg Wichmann heute von Crowley distanziert, so enthielt doch fast jede Nummer einen Beitrag des „Frater V.: D.“ zur Magie oder Sexualmagie. „Die hektographierte Zeitschrift ›*Thelema*‹, welche ebenfalls Ideen Crowleys vertrat, bestand ab 1982 auch nur vorübergehend. In diesen Schriften“, so Frick weiter, „und in den Verlagen ›*Edition Magus*‹ und *Clemens Zerling* u. a. finden wir Artikel und Bücher über Magie, Satanismus, Hexenwesen u. a., aber auch Themen aus der ‚alternativen Szene‘. Sie geben eine Übersicht über das Wirken der modernen Satanisten.“ (S. 146)

Unter Crowleys Motto: „Tue was du willst ist das ganze Gesetz“ sowie der Unterschrift „*Ubique Daemon . Ubique Deus* ... Liebe ist das Gesetz, Liebe unter Willen, mitleidlose Liebe“ schreibt Frater V.: D.:\* an die „Liebe(n) Freunde der Magie!“:

„Nachdem ich zwei Jahre lang einen Schweizer Arbeitskreis für praktische Magie geleitet habe, bin ich häufig gefragt worden, ob ich nicht auch im deutschen Raum außerhalb des reinen Seminarrahmens die Möglichkeit einer intensiven magischen Schulung anbieten könnte. Denn dort ist inzwischen ein deutlicher Zuwachs an Interessenten zu verzeichnen. Nun ist es endlich so weit, daß ich einen konkreten Vorschlag unterbreiten kann.“

\* V.: D. ist nichts anderes als die Abkürzung dieses magischen Mottos: VBIQVE DAEMON VBIQVE DEVS „Der Dämon ist in Allem, der Gott ist in Allem“; eine Aufforderung, stets beide Seiten der Medaille zu beachten, die lichte wie die dunkle. „Frater“ steht dabei für „Bruder“ im Sinne von Weggenosse. Vgl. dazu die Magisterarbeit am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hannover von Thomas Tschörner, »Die Wiederkehr des magischen Denkens«, in: »Anubis« Nr. 11/1989, S. 14–29.

Ich werde 1990 in Zusammenarbeit mit der ›Buchhandlung Mystika‹ einen Magie-Arbeitskreis in Deutschland aufmachen, und zwar im Raum Osnabrück. Dieser soll sich in etwa zweimonatigen Abständen zu einem verlängerten Intensivwochenende (ein Abend und zwei Tage) mit Themenschwerpunkten treffen, Theorie und Praxis besprechen und in Gruppen sowie individuell arbeiten. Die Teilnehmer sollten nach Möglichkeit bereits an einem meiner Seminare oder an meinem ›Kursus der praktischen Magie‹ teilgenommen haben, doch ist dies keine absolute Vorbedingung.

Die folgende Themenübersicht dient der Vorab-Orientierung:

Der Umgang mit veränderten Bewußtseinszuständen (gnostische und magische Trance), Sigillen- und Erfolgsmagie, Element-Magie, Planeten-Magie, die magischen Waffen in der Praxis, Körperenergie und Magie, magische Fernbeeinflussung, Todes- und Heilungsmagie, Kampf- und Schutzmagie, praktische Ritualistik, die magische Invokation, die magische Evokation, der Umgang mit dem Schatten und den eigenen Dämonen, das Finden des eigenen Willens, magisches Schattenschießen, magischer Kampfsport, angewandte Chaos-Magie, Magie und Freistilschamanismus, schamanische Techniken des Zaubers und der Heilung, Runenexerziten, Quantenzauber, Experimental-Magie (PSI-, Wetter- und Empathie-Experimente), Techniken des Voodoo, Macumba und Candomblé, Besessenheit und Exorzismus, der magische Umgang mit der Sexualkraft, magische Traumarbeit, Astralmagie, praktische Astromagie, Info- und Kybermagie, die Magie des Feuers – die Magie des Eisens u. a. m.

Die einzelnen Treffen werden jeweils mehrere, ineinandergreifende Themenschwerpunkte haben, doch immer steht

die Praxis im Vordergrund, dazu natürlich auch der Erfahrungsaustausch sowie individuelle Probleme und Anliegen der Teilnehmer. Es wird auch sehr viel rituell gearbeitet werden, und auch die individuelle Erfolgskontrolle kommt nicht zu kurz.

Die Teilnehmerzahl sollte zwischen mindestens 10 bis maximal 25 liegen, der Unkostenbeitrag wird DM 280,- pro Zusammenkunft betragen, bei ca. 15 – 20 Stunden Arbeit. Teilnehmer am Kursus der praktischen Magie erhalten DM 30,- Rabatt, zahlen also nur DM 250,-. Teilnahme in Reihenfolge der Anmeldung. Wegen der Teilnehmerzahl wird um baldige Anmeldung gebeten! Die Treffen beginnen jeweils freitags um 18.00 Uhr und enden sonntags gegen 16.30 Uhr. Es wird zum Teil auch nachts und im Freien gearbeitet, daher bitte wetterfeste Kleidung mitbringen.

Übrigens. Der genaue Veranstaltungsort wird absichtlich – und zwar ausschließlich den Arbeitskreis-Teilnehmern – erst bei Anmeldung bekanntgegeben, damit wir wirklich völlig ungestört unter uns bleiben.

Mit besten Wünschen und magischen Grüßen  
gez. Frater V. D. .“

Als Termine des Arbeitskreises »Praktische Magie« (Deutschland) wurden folgende genannt: Freitag, 9. 2. bis Sonntag, 11. 2. 90; Freitag, 6. 4. bis Sonntag, 8. 4. 90; Freitag, 8. 6. bis Sonntag, 10. 6. 90; Freitag, 21. 9. bis Sonntag, 23. 9. 90; Freitag, 9. 11. bis Sonntag, 11. 11. 90 und Freitag, 11. 1. bis Sonntag, 13. 1. 1991. Als Ort wurde lediglich „Raum Osnabrück“ jeweils freitags 18.00 Uhr bis ca. 20.00 Uhr, samstags 10.00 bis ca. 19.00 Uhr und sonntags 10.00 bis ca. 16.30 genannt. Die Themenschwerpunkte des ersten Treffens wurden wie folgt umschrie-

ben: „Das magische Weltbild und die Praxis des Alltags, Grundlagen der Erfolgs- und Geldmagie, Schulung der magischen Wahrnehmung, Übungen zur Entwicklung der gnostischen Trance, das Wahrnehmen feinstofflicher Energien, magische Fernbeeinflussung, das Erkennen magischer Angriffe, Heilungs- und Tötungsmagie, Grundlage der Ritualistik, der Aufbau einer magischen Identität, Formeln der Kraft, der magische Dolch, mentale Magie, praktische mentale Rituale, Fragen der Teilnehmer, Übungsprogramm für die tägliche Praxis u. a. m.“

Ein Wochenendseminar mit dem Thema »Sexualität und Magie« mit Frater V. D. veranstaltete die »Fachbuchhandlung und Versand für Esoterik und Lebenshilfe MYSTICA« (Osnabrück) vom 12. 1. bis 14. 1. 1989 bei einem Seminarpreis von DM 440,- im »Raum Osnabrück«. Am Donnerstag, den 11. 1. 1989 fand vorlaufend ein Vortrag von Frater V. D. mit dem Thema »Magie und Schamanismus heute« statt, zu dem die Teilnehmer dieses Seminars „kostenlos“ eingeladen wurden.

Jahrhundertlang – so betonte die Einladung – wurde die Beziehung zwischen Sexualität und Magie verkannt und/oder verteufelt. Tatsächlich habe die Sexualität der Magie jedoch sehr viel zu bieten und umgekehrt: Die Sexualkraft sei die magisch vielleicht wirkungsvollste menschliche Energie überhaupt. Im Gegenzug könne die Magie wiederum entscheidend zu einer zwangsfreien, erfüllenden und gesunden Sexualität und Erotik beitragen.

Bevor jedoch sexualmagisch gearbeitet werden könne, müßten zunächst die Grundprobleme der Sexualität bewältigt werden. Dazu gehörten Unkenntnis und Sexualängste ebenso wie reale Schwierigkeiten wie Impotenz, Frigidität und mangelnde Ausdauer. Nicht unterschätzt wer-

den dürfe auch die rein erotische Komponente, die nichts mit Leistungszwang zu tun haben dürfe, damit aber oft verwechselt würde.

Das Seminar sollte die Problematik vom Standpunkt der täglichen Praxis angehen und in offener, undogmatischer Form das erforderliche Grundwissen vermitteln, mit dessen Hilfe jeder Teilnehmer zu seiner eigenen, völlig individuellen Sexualmagie und -mystik finden könne.

Das Programm bot u. a. folgendes: »Die Polarität der Geschlechter, Yin und Yang und ihr erotisch-sexuelles Spannungsfeld, Magie und Eros, Einführung in die Sexualmagie, sexualmagische Ladung von Kraftobjekten, der Umgang mit sexuellen Problemen: Frigidität, Impotenz, Leistungsschwäche usw., Beckenstärkung, Potenzsteigerung, Sexualphantasien, »Was sind Inkubi und Sukkubi?«, die Gefahren der Sexualmagie, der mystische Androgyn, Sexualmystik, die Chymische Hochzeit: Vereinigung der Gegensätze« und vieles andere mehr. Praktische Übungen sollten die Vorträge abrunden.

In einem Computer-Interview mit der Zeitschrift »Connection« (7–8/1990) äußerte sich Frater V. D. zu seinem persönlichen Verständnis von Magie. Frater V. D. bezieht sich bei seiner Definition von Magie auf die Bestimmung des englischen Magiers *Aleister Crowley*: »Magie ist die Kunst und die Wissenschaft, mit Hilfe veränderter Bewußtseinszustände im Einklang mit dem Willen Veränderungen auf der fein- wie grobstofflichen Ebene herbeizuführen.« Magie ist also Kunst und Wissenschaft zugleich. Wissenschaft in dem Sinne, daß sie empirisch vorgeht und – wenn es geht – auch kritisch. Der Magier sollte nach Meinung von Frater V. D. die Erfolge und Mißerfolge seiner Magie klar wahrnehmen.

Nach Meinung von Frater V. D. soll

Magie nicht unbedingt mit PSI-Kräften verwechselt werden. Magie wolle vor allem den Zugriff des Menschen erweitern, ihm größere Freiheit geben. Wo die Naturgesetze ihm diese Freiheit verwehrt, seien diese anzugehen und zu bewältigen, das heißt, man müsse sie zu Ende führen.

Im Hinblick auf die Frage nach der Ethik, die das magische Handeln leite sowie nach der Unterscheidung zwischen weißer und schwarzer Magie, antwortete Frater V. D.: folgendes: Es sei unter Magiern wie Esoterikern ein geflügeltes Wort, daß schwarze Magie immer die Magie des anderen sei. Was ethisch bedenkenlos oder problematisch sein mag, sei immer eine Definitionsfrage und hänge vom Auge des Betrachters ab. Er ziehe es vor, die Magie wie die Elektrizität zu betrachten: Mit ihr könne man eine Herz-Lungen-Maschine betreiben, um Leben zu retten, aber auch einen elektrischen Stuhl heizen, um Leben zu vernichten. „Das ist der Elektrizität selbst herzlich egal!“

Im Hinblick auf das Wesen der Magie betont Frater V. D., die Magie wolle den Menschen befreien, ihn aus seinen sozialen und biologischen Zwängen herausholen. Im Grunde sei der Magier ein „Individualanarchist“. Es komme für ihn vor allem darauf an zu lernen, seine Macht anzunehmen und dann mit ihr umzugehen, nicht von vornherein, bevor er den Zugriff erst hat, festzulegen, wofür oder wogegen er dann zu sein hat.

### **Fünf Modelle der Magie**

Auf die Frage, mit welchen Kräften er in seiner Magie arbeite, antwortete Frater V. D. mit einer Darstellung verschiedener Kraft- und Energiemodelle. Verein-

facht gebe es fünf Modelle der Magie, die jedoch durchaus Mischformen eingegangen seien. Das scheinbar älteste Modell sei das *Geister- und Dämonenmodell*. In diesem Modell sei der Magier ein Grenzgänger, einer, der zwischen den beiden Welten, der diesseitigen und der jenseitigen Welt, zu vermitteln wisse, der beide kenne. Im Grunde sei der Magier der Schamane mit seiner Unterweltreise.

Daneben kennt der Magier das *Energiemodell*. Das finde sich in seiner Urform, unter dem Begriff des „*Mana*“, schon relativ früh. Was die abendländische Magie angehe, setzten die ersten Ansätze dafür mit Franz Anton Mesmer um die Zeit der Französischen Revolution ein. Dann seien in rascher Folge Bulwer-Lytton mit der Entdeckung seines „*Vril*“ und Reichenbach mit seiner „*Od*“-Lehre auf der Bühne der Magie erschienen. Blavatsky habe schließlich die „*Prana*“-Lehre von Indien übernommen. Etwa um diese Zeit habe die Ethnologie das „*Mana*“ der Polynesier entdeckt. Die ersten Ansätze für ein reines Energiemodell seien freilich bei Aleister Crowley zu finden. Den Höhepunkt finde dieses Energiemodell erst nach dem Zweiten Weltkrieg – angefangen bei Autoren wie Franz Bardon, die noch eine Mischform vertreten, bis hin zum heutigen Neo-Schamanismus. Im Energiemodell bedürfe der Magier nicht unbedingt der Geister und Dämonen. Er müsse vor allem „die feinstofflichen Energien wahrnehmen, leiten, manipulieren und fortnehmen“. Der Magier sei also ein „Energie- oder Krafttänzer“.

Während sich das Energiemodell entwickelt habe, keimte bereits ein weiteres, nämlich das *psychologische Modell* auf. Im psychologischen Modell, das mit Austin Osmond Spear erst so richtig einsetzte (um die Jahrhundertwende), gehe man davon aus, daß das Unbewußte die eigentliche Quelle der Magie sei. So

werde der Magier „zu einem Psycho-Ingenieur“, der es verstehen sollte, seine unbewußten Befehle oder Anweisungen zu geben, die dann das Gewünschte herbeiführen sollten.

Schließlich erwähnte Frater V. D. ein weiteres Modell, das sich erst in den letzten drei Jahren zu entwickeln beginne, die „Chaos-Magie“, das „Informationsmodell“ oder das, was Frater V. D. gerne „Kybermagie“ nennt (von Kybernetik: Steuerungslehre). Im Informationsmodell gehe man davon aus, daß Energie an sich dumm sei. Das heißt, wenn sie keine Information bekommt, wie sie sich zu verhalten hat (Naturgesetze sind z. B. solche Informationen), dann werde sie gar nichts tun. Ferner benutzten die Magier die Prämisse, daß Information weder Masse noch Energie besitze.

Der psychologische Magier arbeite mit Suggestion und Hypnose, der Kybermagier durch Aktivierung von Gehirn und Rückenmark als Zentralspeicher im menschlichen Körper. Der faßbare praktische Unterschied zwischen diesen Magieauffassungen liege nicht zuletzt im Zeitaufwand. Wenn man im Geistermodell für ein Ritual teilweise Monate brauche, so werde ein Ritual in der Tradition des Energiemodells bestenfalls eine knappe bis maximal drei Stunden benötigen. Im psychologischen Modell (z. B. Austin Osmond Speares „Sigillenmagie“) dauere es zehn bis fünfzehn Minuten. In der Kybermagie arbeiteten die Magier etwa eine dreiviertel Stunde, wobei sie hofften, daß sie diese Zeit auch bald halbiert bekämen.

Das fünfte Modell sei ein „Metamodell“, das besage, daß der Magier immer möglichst mit dem Modell arbeiten solle, das im Augenblick adäquat sei. Dahinter stehe der Grundsatz der Chaos-Magie, daß jeder Glaube nur eine Technik sei und daß der Magier sich seine Glaubens-

sätze aussuchen sollte wie der Chirurg sein Besteck.

Beim Zaubern trage der Magier auch heute noch eine Art Berufskleidung. Vor allem in Gruppenritualen werde gern in Robe oder Kutte gearbeitet, weil einheitliche Kleidung die Unterschiede verwische und damit die Reizflut einschränke, die sonst vom eigentlichen Ritual ablenken könnte. Der berühmte Zauberstab werde von den heutigen Magiern als eine von vier „Elementarwaffen“ begriffen. In diesem Fall stehe der Stab für das Element Feuer und werde daher nur für „Feueroperationen“ benutzt. Wenn Magier eine „Wasseroperation“ durchführen, dann würden sie eher den Kelch benutzen und den Stab zur Seite legen. Das gelte allerdings nicht für alle Magier. Für die anderen sei der Stab ein „Kraftfetsch“, der vor allem dazu diene, den magischen Willen zu lenken und „in Manifestation umzusetzen“.

Gefragt nach dem Stellenwert, den die Magie für das persönliche Leben von Frater V. D. spiele, antwortete dieser, er ganz persönlich lebe nicht nur für die Magie, er versuche „Magie zu sein“:

„Ich glaube, wenn man sich einmal der Magie richtig verschrieben hat, dann erübrigt sich alles andere... Magie ist mehr als nur ein nebensächliches Hobby. Sie ist letzten Endes ein Lebensinhalt... Wir kennen in der Magie den Satz, daß die Techniken der leeren Hand die Zeichen des wahren Adepten sind. Ich will sagen, wir können auf all diese ganzen soeben angesprochenen Hilfsmittel wie Kutten, Stäbe, Dolche, Schwerter, Fetische und Runen verzichten, wenn wir die Techniken der leeren Hand beherrschen. Das ist aber meines Wissens und meiner Erfahrung nach nur möglich, wenn man die Magie zum Lebensinhalt gemacht hat – man könnte sagen, wenn man in erster Linie Magier und in zweiter Linie Mensch

ist... Wo die Religion gewöhnlich den Alltag degradiert, versucht die Magie ihn zu vergöttlichen, was keineswegs Transzendenz beinhalten muß.“

Auch und nicht zuletzt Sexualität könne zu magischen Zwecken genutzt werden. Frater V.: D.: ist der Überzeugung, daß die Sexualmagie der magische Umgang mit der Sexualkraft oder die Nutzung der Sexualkraft und des Sexualerlebens zu magischen Zwecken sei. Es sei insofern eine besonders machtvolle Form der Magie, als hier der Bogen zur Trance geschlagen werde. Die Sexualität sei vielleicht der allerletzte Bereich – daneben vielleicht noch der Schmerz, wo der Mensch ohne besonderes Zutun einen Kontakt zwischen Bewußtem und Unbewußtem herstellen könne. Die sexuelle Magie habe freilich sehr wenig mit Lü-

sternheit zu tun, dafür aber sehr viel mit Lebensfreude – auch wenn ihre Praktiken bisweilen sehr anstrengend seien und besonders am Anfang das Vergnügen meist in den Hintergrund trete. Den Unterschied zum „Tantra“ sieht Frater V.: D.: in folgendem: Der Magier unterscheidet zwischen Sexualmagie und Sexualmystik. Letztere sei dem Tantra verwandt und ziele in den meisten Systemen auf die Vereinigung der Polaritäten Männlich/Weiblich ab. Es gebe Magier, die eine radikale Trennung von Magie und Mystik befürworteten, andere sähen es so, daß jede Magie letztendlich in Mystik enden müsse. In beiden Fällen sei jedenfalls, wenn man es schon religiös ausdrücken wolle, die „Vergottung des Menschen das Ziel“. Dem ist in der Tat nichts mehr hinzuzufügen.

## Informationen

### FREIGEISTIGE BEWEGUNG

**Freie Bestattungsredner.** (Letzter Bericht 1989, S. 373f) Mit Abnahme der Kirchlichkeit nimmt der Bedarf an nichtkirchlichen Bestattungsfeiern zu. Nach einem Zeitungsbericht vom Februar 1989 werden in der alten Bundesrepublik 10–15% der Verstorbenen mit Hilfe freier Redner bestattet (»Stuttgarter Nach-

richten«, 11. 2. 1989). Quelle für diese Schätzung ist der Geschäftsführer im Bundesverband des Deutschen Bestattungsgewerbes, Jürgen Bethke (Düsseldorf). Ein Jahr später nennt Bethke differenziertere Zahlen für Westdeutschland: 10% der Bestattungen im Norden, 1–3% im Süden würden von freien Trauerrednern gehalten (»idea-spektrum«, 22. 11. 1990, 6).

Die meisten der etwa 1000 freien, nicht im Dienst einer Kirche oder Religionsgemeinschaft stehenden Bestattungsredner in Westdeutschland üben ihre Tätigkeit als Nebenerwerb aus, manche aber auch hauptberuflich. Pro Beerdigung bekommen sie etwa 100–200 DM (»DAS«, 18. 8. 1989, 14). Es wurde aber auch

schon eine Spanne von 200–250 DM genannt (»Heilbronner Stimme«, 5. 5. 87). Der ehemalige Pfarrer *Friedrich-Karl Otto*, jetzt Psychologe und freier Bestattungsredner, bekommt in Frankfurt a. M. 250 DM, im Umland 350 DM pro Rede. Nach seiner Schätzung werden im Großraum Frankfurt, wo 7 freie Grabredner arbeiten, schon 30–50% der Grabreden nicht von Pfarrern gehalten. Die Klientel dieser freien Redner gehöre aber zu 20% noch zur Kirche (»Frankfurter Rundschau«, 27. 11. 1989).

Eine spezielle Ausbildung zum freien Bestattungsredner gibt es bislang nicht. Unter den freien Trauerrednern finden sich Atheisten und Christen. Als Christen verstehen sich *Friedrich-Karl Otto* (»Frankfurter Rundschau«, 27. 11. 1989), in Kassel der Pensionär *Willi Hartmann* (»DAS«, 18. 8. 1989), im Stuttgarter Raum der frühere Gemeindepastor *Jürgen Kliemt* (»idea-spektrum«, 14. 11. 1988, III). Der frühere Leiter des »Christlichen Zentrums Berlin«, *Pastor Volkhard Spitzer*, arbeitet in Berlin als freier Bestattungsredner, ohne daß er im November 1988 einen erneuten Wechsel seiner Tätigkeit ausschließen wollte (»idea-spektrum«, a.a.O., III–IV).

Auch die Prediger und Sprecher der etwa 230 freireligiösen Gemeinden und manche Pastoren kleiner freikirchlicher und freikirchlicher Gemeinschaften halten Bestattungsfeiern für Menschen, die nicht ihrer Glaubensgemeinschaft angehört haben.

Das Phänomen der nichtkirchlichen Trauerfeiern und der freien Bestattungsredner kommt durch die Vereinigung Deutschlands noch stärker ins Bewußtsein. In Ost-Berlin werden fast 80% der Bestattungen nichtkirchlich ausgerichtet. 12 „zugelassene Begräbnisredner“ waren Ende 1989 auf 50 Friedhöfen Ost-Berlins tätig (»FAZ«, 27. 11. 1989). Im Bundes-

land Sachsen werden 70% der Bestattungen von freien Rednern gestaltet (»idea-spektrum«, 22. 11. 1990, 6).

Andreas Rössler, Stuttgart

## BEOBACHTUNGEN

### **Zur Religiosität umweltengagierter Bürger in der früheren DDR.**

Kurz vor Ende der DDR habe ich in einer Umfrage bei den Lesern der »Briefe zur Orientierung im Konflikt Mensch – Natur«, die im Kirchlichen Forschungshaus Wittenberg (vgl. MD 1990, S. 189ff) erscheinen, etwas zu eruieren versucht zur Religiosität umweltengagierter DDR-Bürger. Meine neun Fragen sind so interessant beantwortet worden, daß ich darüber eine umfangreiche Studie hätte schreiben können. Im folgenden will ich aber nur die wichtigsten Ergebnisse mitteilen:

Durch die Annahme des Themas »Bewahrung der Schöpfung« stellt sich die christliche Kirche als einladender und relevanter und der christliche Glaube als aufgeschlossener und lebbarer für diese Zeitgenossen dar. Menschen erfahren aktuelles Glauben als möglich, wie es ihnen ohne die Annahme dieses Themas nicht mehr möglich war oder wäre. Wenn in der Gemeinde Rede von Schöpfung, sinnliches Wahrnehmen des Geschaffenen und schöpfungsbewahrendes Handeln zusammenkommen, wird ein ganzheitliches Gemeindesein erfahren.

Ökologisch engagierte Christen sehen allerdings die Umwelt so bedroht, daß ihnen nicht gelingt, was traditionell das Anliegen des Schöpfungsglaubens ist: das Schöpfungsgut in ihr wiederzuerkennen. Sie sind aber auf dem Weg zu einer ehrfürchtigen und rücksichtsvollen Wahr-

nehmung der geschädigten Natur, die zum helfenden, gutestuenden Handeln an ihr führt.

Das symbolisch-antecipierende Tun spielt für diese Christen eine große Rolle. Es führt die Handelnden aus dem „Man kann nichts tun“ heraus, wirbt andere für das große Ziel der Umweltbewahrung und stärkt in den Handelnden das Bewußtsein, auf der Seite des Lebens zu stehen und dessen Zukunft mit zu ermöglichen.

Kirchliche Umweltarbeit wäre zwar auch ohne die Vielzahl von kirchlichen Umweltgruppen, die es in der DDR gegeben hat, möglich, würde aber ohne sie verarmen. Unbedingt erforderlich bleibt die Bereitschaft, sich bildenden Umweltinitiativen in den Kirchengemeinden Raum zu gewähren und Studienkreise zu unterstützen, die inhaltlich vordenken.

Die Bereitschaft, auch engagierten Nichtchristen Raum zu geben – in der Vergangenheit aus der Not geboren – sollte als christliche Tugend verstanden und weiterhin praktiziert werden. Es bereicherte in der Vergangenheit beide Betroffenen und kann das auch in Zukunft tun.

Das Zusammenführen von Gerechtigkeits-, Friedens- und Umweltengagement, wie es im Konziliaren Prozeß geschah, ist geeignet, deren Stellung im kirchlichen Zusammenhang verbindlich zu klären. Diese Klärung ist aber noch nicht abgeschlossen und sollte – zusammen mit dem Konziliaren Prozeß – fortgeführt werden.

Die Ansiedlung der Umweltthematik in der Kirche – zusammen mit der Ansiedlung der anderen globalen Thematiken in ihr – stellt ein gewisses Gegengewicht zur Entkirchlichung in der Gesellschaft dar. Indem wichtige gesellschaftliche Problemstellungen als genuin kirchliche Themen angenommen werden, wird ein verengtes Kirchen- und Glaubensverständ-

nis aufgebrochen. Dadurch erhalten Kirche- und Christsein neue gesellschaftliche Relevanz, und es wirken christliche Impulse in die Gesellschaft hinein, die bedeutsam für die Lösung der globalen Probleme sein können.

Dies gilt über die ostdeutschen Landeskirchen hinaus, in diesen aber besonders. Hier ist die Entkirchlichung verschärft vorangetrieben worden. Hier sind viele Umweltzerstörungen auf die Spitze getrieben worden. Hier entstehen jetzt zusätzliche, neuartige Umweltprobleme (Verkehr, Landschaft, Abfall) mit einer Radikalität, wie sie allen Nachbarn der ehemaligen DDR erspart bleibt. Und hier hatte in der Vergangenheit das kirchliche Umweltengagement eine besondere Funktion in der Gesellschaft und wird auch in der Zukunft besonders benötigt und gefordert sein.

Hans-Peter Gensichen, Wittenberg

**Capra und Gorbatschow.** Schon häufig wurde gefragt, ob das gleichzeitige Auftreten des „neuen Denkens“ der New Age-Bewegung und des seit 1985 von Präsident Gorbatschow zur Leitlinie sowjetischer Außenpolitik erklärten „neuen Denkens“ reiner Zufall ist, ob es hier in einem allgemeinen politischen Klimawechsel begründete Gemeinsamkeiten gibt oder ob es sich bei beidem vielleicht sogar um einen Ausdruck *ein und derselben* kultur- und weltgeschichtlichen Bewegung handelt.

Nun liegt von *Fritjof Capra*, Autor der Bücher »Wendezeit« und »Das neue Denken«, selbst eine Stellungnahme hierzu vor, die aus seiner Sicht gerne letzteres nahelegen möchte. Die theosophische Zeitschrift »*Adyar*« referiert in ihrer neuesten Ausgabe (1/1991) einen Vortrag Capras mit dem Titel »Leben als geistiger

Prozeß«, in dem dieser sich auch zu seinem Besuch in der Sowjetunion im Januar 1990 sowie zu Gorbatschow geäußert hat, der, wie Capra wegen seines Monismus, in der Theosophie vor allem wegen seines Interesses für das Werk des Theosophen Roerich für die sowjetisch-indische Verständigung (vgl. MD 1987, S. 371 f) besondere Sympathien genießt: „Er hält ihn für einen ungewöhnlichen Denker, der oft die gleiche Sprache spricht wie er, Capra und seine Kollegen, wenn sie über ökologische oder holistische Systeme sprechen. Es sind dieselben bekannten Wörter. So fragt sich Capra, woher Gorbatschow diese Ausdrucksweise kennt, denn aus dem Nichts kann er sie nicht haben. Da Gorbatschow ein sehr geistreicher und ursprünglicher Denker ist, muß es also einen Hintergrund geben.“ (S. 36)

Im Hintergrund der Entstehung des „neuen Denkens“ stehe nach Capra eine vom Herausgeber der Zeitschrift »Voprosy filosofii« („Fragen der Philosophie“), *Ivan Frolov*, publizierte Artikelseerie, in der die Zusammenhänge von Wissenschaft, Philosophie, Religion und Kunst untersucht wurden – z. T. von Verfassern, die als Dissidenten galten. Er, Capra, habe die Entdeckung gemacht, „daß Gorbatschow mit dieser Gruppe in Berührung kam durch seine Frau Raissa, die in Philosophie promoviert hat und zu dieser Gruppe gehört und Frolov sehr gut kennt. Durch sie wurde Gorbatschow mit dieser philosophischen Sprache vertraut und konnte sie benutzen, um seine Ideen auszudrücken. Außerdem erfuhr Capra, daß Frolov jetzt der Chefredakteur der »Pravda« ist. Damit hat er vielleicht die mächtigste Position in Rußland inne, um diese Ideen zu bringen und weiterhin ein enger Berater Gorbatschows zu sein.“ (S. 36)

Als im Januar 1990 die internationale

Umweltkonferenz »Global Forum on Environment and Development« in der UdSSR stattfand, sei es Capra bei einem Empfang im Moskauer Kreml gelungen, „in die Nähe von Raissa Gorbatschowa zu gelangen und in den Raum zu rufen: ‚Darf ich eine philosophische Frage stellen?‘ Das war so ungewöhnlich auf einer Cocktailparty, daß Raissa sich ihm sofort mit voller Aufmerksamkeit zuwandte. Auf seine Frage hin bestätigte sie Capra, daß sie Frolov sehr gut kenne, und so berichtete Capra ihr nun von den sehr ähnlichen Entwicklungen in diesem Land und Europa während der 70er Jahre durch die ‚New Age-Bewegung‘. Ferner erzählte er ihr, daß er ein Buch »Das Tao der Physik« geschrieben habe, in dem er Wissenschaft mit östlicher Philosophie verglichen habe. Davon hatte Raissa nichts gehört, und sie fragte ihn, welche Art von östlicher Philosophie er meine. Capra nannte Hinduismus, Buddhismus und Taoismus. Daraufhin begann Raissa über die Veden zu sprechen, und es wurde offenbar, daß sie sehr viel über den Hinduismus weiß und sehr interessiert ist an indischer Philosophie.“ (S. 36f)

Capra habe dies in seinem Vortrag dahingehend gedeutet, daß es zeige, „daß Gorbatschows Denken nicht aus dem Blauen heraus kommt, sondern *ein Teil derselben Bewegung* (von Capra Paradigmenwechsel genannt) des neuen Denkens und der weltweiten neuen Wertsetzung ist. Es dringt ein durch die verschiedensten Kanäle, auf den verschiedensten Wegen in verschiedene Kulturen und Länder, aber es ist dieselbe Bewegung. Um es sehr extrem auszudrücken könnte man sagen, daß die Art der Diskussionen, die wir heute und seit vielen Jahren führen, schließlich die Berliner Mauer niedergelassen hat, weil Gorbatschows Denken beeinflusst wurde; denn es ist klar, daß es sein Denken und sein Beste-

hen auf Gewaltlosigkeit und Nichteingreifen waren, die es möglich machten, die Mauer einzureißen.“ (S. 37)

Gorbatschows eigene „Wende“ im Lauf des Sommers 1990, die ihn nach dem Sowjetexperten Prof. Wolfgang Leonhard an die Seite orthodoxer Kommunisten zurückführte und z. B. die tragischen Ereignisse im Baltikum zur Folge hatte, lag für Capra bei seinem Vortrag offenbar noch außerhalb des Denkbaren. Ob er unter diesen Umständen noch Wert auf die Vereinnahmung des „neuen Denkens“ Gorbatschows für sein eigenes Weltbild gelegt hätte, darf zumindest mit einem Fragezeichen versehen werden. ru

## ÜBERSICHTEN

**Die Frage nach den Glaubensgrundlagen.** (Letzter Bericht: 1989, S.18f) Jüngst wurde – im Zusammenhang mit der Konzeption eines wissenschaftlichen Werkes – die Frage an uns gerichtet, bei welchen religiösen Gemeinschaften (heilige) Schriften die Glaubensgrundlage bilden. Eine interessante Frage, die zunächst einmal anregt, darüber nachzudenken, was „Glaubensgrundlagen“ sind. In theologischen und anderen wissenschaftlichen Nachschlagewerken findet sich dieses Stichwort allerdings nicht; auch in dogmatischen Werken sucht man zunächst einmal vergeblich nach ihm. Handelt es sich um etwas so Außergewöhnliches oder gar Neuartiges? Was gemeint ist, dürfte hinreichend deutlich sein: Es handelt sich um jene Instanzen, auf die sich eine Religionsgemeinschaft sowohl in formaler wie inhaltlicher Hinsicht stützt, wenn es um die Verbindlichkeit ihres Glaubens geht – eben auf heilige Schriften oder aber auf heilige Institutionen oder Personen, zuweilen

auch auf heilige Handlungen (Kult). Der Begriff der Glaubensgrundlage deckt sich somit nicht mit dem dogmatischen Begriff des „Glaubensgrundes“, welcher den Ursprung und die Ermöglichung des Glaubens meint (z. B. Gottes Offenbarwerden in Jesus Christus). Letzteres kann nur theologisch ausgesagt werden, während Glaubensgrundlagen empirisch, nämlich historisch und phänomenologisch zu ermitteln sind. Hier wird der beobachtende Religionswissenschaftler zuweilen auch andere Akzente setzen als die entsprechende Glaubensgemeinschaft selbst, vielleicht auch andere als deren theologisch-apologetische Kritiker. Im Bereich der *Sondergemeinschaften*, auf die sich diese Übersicht beschränken will (s. d. letzten Bericht), kann man hinsichtlich der Frage nach den Glaubensgrundlagen vier Grundtypen ausmachen, die sich freilich auch untereinander mischen:

1. schriftbezogene Gemeinschaften;
2. institutionsbezogene Gemeinschaften (die sich als eine von Gott gestiftete Heilsinstitution verstehen);
3. offenbarungsbezogene Gemeinschaften;
4. kultbezogene Gemeinschaften (Grundlage ist die göttliche Stiftung eines heilsvermittelnden Kultes).

Es soll nicht behauptet werden, daß diese Aufzählung vollständig und endgültig sei. So ist zum Beispiel in ihr nicht enthalten die jeweilige geschichtliche *Tradition*, welcher ganz fraglos in hohem Maße eine glaubensbestimmende Rolle zukommt. Doch ist die lebendig-geschichtliche Tradition einer Glaubensgemeinschaft keine so greifbare Größe wie es die vier genannten sind. Das hat zur Folge, daß ein Glaubender, der sich auf die Grundlagen seines Glaubens berufen will, seine „Tradition“ nicht konkret benennen kann, es sei denn, er führe in die-

sem Zusammenhang bestimmte Schriften, Personen, Institutionen oder „die heilige Liturgie“ an. Andererseits ist zu bestätigen, daß jede Gemeinschaft, die im folgenden genannt wird, über die angesprochenen Glaubensgrundlagen hinaus in einer speziellen und ihren jeweiligen Charakter stark prägenden Tradition steht.

Zu 1. Eine große Anzahl von Gemeinschaften speziell im protestantischen Raum sind schlicht *bibelbezogen*. Sie betonen glaubhaft und nachprüfbar, keine andere Glaubensgrundlage zu besitzen – keine weiteren heiligen Schriften, keine amtlichen Autoritäten mit letzter Vollmacht – als nur „die Schrift allein“. In unserem Bereich gehören hierzu in klassischer Weise die *Adventisten*, die *Pfingstler* und „*urchristliche*“ bzw. „*biblische Gemeinden*“, wie etwa die »Gemeinden Christi« oder die »Gemeinschaft der Christen ‚Ecclesia‘«. Auch die *Heiligungsgemeinschaften* sind dazu zu rechnen, doch spielen hier die Glaubenstradition und die entsprechenden amtlichen „Traditionshüter“ eine so gewichtige Rolle, daß man nicht mehr wie bei den zuvor genannten Gemeinschaften von dem Prinzip „die Schrift allein“ sprechen kann.

Eine zweite Gruppe schriftbezogener Gemeinschaften bilden jene, bei denen *neben der Bibel andere Schriften* glaubensbegründenden Rang haben. Ein Beispiel hierfür ist die »*Christian Science*«, deren „Entdeckerin und Gründerin“ Mary Baker Eddy ein maßgebliches »Lehrbuch« geschrieben hat, welches die geistige Interpretation der Bibel enthält. In einer offiziellen Erklärung, die in jedem Gottesdienst verlesen wird, heißt es: „Die kanonischen Schriften bilden *in Verbindung mit dem Worte unseres Lehrbuches* eine von der Wahrheit ungetrennte Predigt, die durch keine menschlichen Hypothesen verfälscht und beschränkt wird und göttlich autorisiert ist.“

Auch bei den *Mormonen* – ähnlich bei der Gralsbewegung – tritt die Bibel hinter die neu geoffenbarten Schriften zurück: Das »Buch Mormon« gilt als originale Offenbarungsschrift, authentisch übersetzt, während die Bibel verstümmelt und verändert (z. T. „falsch übersetzt“) sei. Hinzu tritt eine große Folge von Einzeloffenbarungen, die in dem Buch »Lehre und Bündnisse« zusammengefaßt wurden – eine für den Glauben und die Kirchenbildung der Mormonen maßgebliche Schrift („... aus den Büchern, die geschrieben sind, werde ich die Welt richten“, spricht Gott gemäß dem Buch Mormon).

Und für die *Gralsanhänger* ist die Hauptschrift ihres geistigen Führers Abd-rushin (O. E. Bernhardt), »Im Lichte der Wahrheit«, die maßgebliche heilige Schrift.

Zu 2. Es gehört zum Selbstverständnis der *Zeugen Jehovas*, ausschließlich die „biblische Wahrheit“ zu vertreten; die »Wachturm«-Literatur versteht sich insgesamt als Auslegung der Heiligen Schrift bzw. als deren Anwendung auf die heutigen Lebenssituationen. Doch bestimmt die »Leitende Körperschaft« der »Wachturm-Gesellschaft« in Brooklyn so autoritär und exklusiv, was für Jehovas Zeugen als biblische Wahrheit zu gelten hat, daß man hier zumindest von zwei maßgeblichen und glaubensbegründenden Instanzen sprechen muß: Bibel und *Institution*. Letztere wird von den Zeugen als „theokratisch“ bezeichnet; sie gilt als „Kanal Jehovas“.

Entsprechendes gilt von den apostolischen Gemeinschaften, speziell der *Neuapostolischen Kirche*, wo die lebenden Amtsträger – die Apostel und besonders der Stammapostel – eine sakrosankte Autorität besitzen.

Bei diesen Gemeinschaften repräsentiert die Amtsinstitution (als Lehramt oder als

„Gnaden- und Apostelamt“) den „göttlichen Willen für die gegenwärtige Zeit“; sie vermittelt das Heil und hat somit Rang und Qualität einer Glaubensgrundlage. – Eine Parallele hierzu: das „wiederhergestellte vollmächtige Priestertum“ der Mormonen.

Zu 3. Wo ein *offenbarungsbezogener Glaube* vorliegt, gewinnt die Glaubensgrundlage eine andere Qualität; denn hier handelt es sich nicht um eine objektiv gegebene stabile Basis (Schrift und Institution), sondern um ein eher lebendiges Geschehen. Offenbarung als Glaubensgrundlage liegt zum einen vor bei lebenden *Offenbarungsträgern*, die entweder als eine göttliche Inkarnation auftreten (*Abd-ru-shin* als „Menschensohn“ oder *J. Weißenberg*, der Begründer der »*Johannischen Kirche*«, als Heiliger Geist) oder aber die Gottesoffenbarer mit Exklusivanspruch für die jeweilige Zeit sind (wie *Joseph Smith* zu seinen Lebzeiten als „Prophet, Seher und Offenbarer“, oder auch *Hermann Lorenz*, der Begründer der *Lorenzianer*, und *F. L. A. Freytag*, der Initiator des »*Menschenfreundlichen Werkes*«, als „Sendboten“).

Die andere Form dieser Art Glaubensgrundlage ist der *fortlaufende Offenbarungsvorgang*, wie er in spiritualistischen, mediumistischen und neuoffenbarerischen Kreisen üblich ist (z. B. *Lichtkreise*, *Universelles Leben*). Hier verblasen dann Schrift und Tradition vor dem Ereignis der Direktübermittlung der heute gültigen Glaubenswahrheit aus dem Jenseits. – Nach dem Tod des Offenbarungsträgers bzw. nach dem Versiegen des Offenbarungsstromes gewinnen dann die schriftlich festgehaltenen Kundgaben den glaubensbegründenden Rang, und die ursprüngliche „Offenbarungsreligion“ wird zur „Schriftreligion“.

Zu 4. Für den priesterlich-kultischen Typ steht in klassischer Form »*Die Chri-*

*stengemeinschaft*«. Für sie ist zwar das Denken Rudolf Steiners grundlegend wichtig geworden; doch wurde Steiner weder zu einem exklusiven Offenbarer hochstilisiert, noch gelten seine Lehren als im religiösen Sinn offenbart. Auch wird die Institution hier ganz klein geschrieben. Die Christengemeinschaft will vielmehr „*Kultusgemeinschaft*“ sein, deren Herzstück das „*Kultusgeschehen*“ ist. In ihm, dem „neuen Sakramentalismus“, werden die göttlichen Kräfte der Menschheit (und der Erde) übermittelt. Der Kult zentriert und eint die Gemeinschaft. Er ist – nicht in seiner schriftlichen Fixierung, sondern in seinem Vollzug – der objektiv gegebene Glaubensgrund, während alles andere in der Christengemeinschaft sekundär und im Prinzip variabel ist.

Blickt man zum Schluß nochmals auf die genannten vier Grundtypen zurück, so mag die große Verschiedenheit der jeweiligen Glaubensgrundlagen bewußt werden. Zwar stehen wir häufig vor der Tatsache einer „Typenmischung“: die »*Katholisch-apostolische Gemeinschaft*« etwa verbindet die ersten beiden Typen, die Mormonen stellen eine Mischung sogar der ersten drei Typen dar usw. Wechselt man aber die Sichtweise und betrachtet das, was hier religionsgeschichtlich und phänomenologisch nachgezeichnet wurde, unter *theologisch-kritischem Aspekt*, dann treten die „Glaubensgrundlagen“, die hier den Charakter von Glaubensprinzipien annehmen, deutlich auseinander. Theologisch gesehen kann eigentlich jeweils nur ein Prinzip bestimmend vorherrschen, wenn es sich seinem „inneren Gesetz“ gemäß voll auswirken will: Evangelische Christen wissen, welch besonderes und eigenständiges Prinzip das „*sola scriptura*“ ist und wie eine Gemeinschaft, die konsequent von diesem Prinzip her lebt, ihre

ganz eigene Prägung bekommt. Der Glaube eines traditionellen Katholiken ist vermutlich so stark von dem Institutionsprinzip bestimmt, daß er andere Glaubensgrundlagen diesem ganz selbstverständlich unterordnet, usw.

Ja, Glaubensgrundlagen oder -prinzipien tragen ganz offensichtlich ihre Begründung in sich selbst, denn wir haben es hier mit dem jeweiligen *Glaubensansatz* zu tun. Daher ist es *nicht möglich, ein Grundprinzip an anderen Grundprinzipien zu messen*, auch wenn sie gegenseitig in Konkurrenz treten mögen und es innerhalb einer Glaubensgemeinschaft zu einem theologischen Prinzipienstreit kommen kann. Das Schriftprinzip z. B. erfordert, wenn es gesetzlich statt geistlich verstanden wird, zwar eine Institution,

die für die maßgebliche Auslegung verantwortlich ist. Diese Institution aber kann nicht im Sinne einer Glaubensgrundlage Letztinstanz sein, weil dies die sakrosankte Schrift ist. Auch schließt das Schriftprinzip das Offenbarungsprinzip praktisch aus, und umgekehrt. Und das Kultprinzip setzt wiederum einen eigenen Schwerpunkt und prägt eine Gemeinschaft in eine ganz spezielle Richtung. Es ist demnach *höchst problematisch, Glaubensgrundlagen kritisch zu beurteilen*, sie können nur festgestellt und klar benannt werden. Ihre theologische Unverträglichkeit mit anderen Prinzipien sollte herausgearbeitet werden. Darüber hinaus aber bleibt uns nur, den eigenen wohlbegründeten Glaubensweg *zu verkündigen*. reit

## Buchbesprechungen

**Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin (Hg.), »Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen«, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1991<sup>3</sup>, 610 Seiten, 98,- DM.**

Der Erfolg war vorprogrammiert: Bereits binnen eines halben Jahres nach Erscheinen konnte der Herder Verlag in Freiburg sein Sekten- und Weltanschauungslexikon in dritter Auflage auf den Markt bringen. Nach dem »Lexikon der Religionen« (1987) und dem »Praktischen Lexikon der Spiritualität« (1988) kommt dieser neue Band offenbar stärker denn je dem Orientierungsbedürfnis in unserer

Gesellschaft entgegen. Um die theologische Auseinandersetzung mit der „neuen Religiosität“ geht es in erster Linie; unter diesem Blickwinkel sind sowohl die verschiedenen Spezialartikel über Sekten und Sondergruppen als auch die Grundsatzartikel konzipiert.

Als Autoren konnten die meisten einschlägigen Experten des deutschsprachigen Raums gewonnen werden – mit Ausnahme des im März verstorbenen F.-W. Haack, der mit seiner »Findungshilfe Religion 2000« ein eigenes, mehr auf Kleingruppen spezialisiertes lexikalisches Werk publiziert hatte. Mit dabei ist jedenfalls das komplette Team der EZW (in seiner Zusammensetzung bis 1990), außerdem Fachleute von psychologischer wie von philosophischer Seite. Das Gesamtergebnis läßt sich sehen: In aller Regel verbinden sich fundierte Information und christlich-theologische Orientierung in gelungener Weise. Die schwierige Aufgabe, auf vielfach umstrittenen Gebieten

in der gebotenen Kürze das inhaltlich Notwendige und Wichtige möglichst verständlich darzulegen, haben etliche Beiträge in geradezu brillanter Weise gelöst. Hervorgehoben seien insbesondere die Artikel über »Esoterik« (Grom), »Ganzheitlichkeit« (Imhoff), »Monismus« (Koch), »Reinkarnation« (Hummel) und »Zeugen Jehovas« (Pape).

Daß man – selten genug – auch auf Unschärfen trifft, die sich nicht mit der notwendigen und manchmal doch schmerzlichen Kürze der Beiträge entschuldigen lassen, sei ebenfalls erwähnt. Dies betrifft beispielsweise den Artikel »Thanatologie« von G. Schmid, der die völlig unzutreffende Behauptung aufstellt, das Schrifttum zu sogenannten „Sterbeerfahrungen“ biete „durchgängig die Reinkarnationsidee“. Bezweifeln möchte ich ferner M. Kehls nachdenkenswertes Interpretation der modernen gnostischen Strömungen: Kann man wirklich sagen, der altgnostische, vertikale Dualismus von Welt und Gott werde jetzt im weltbildlichen Rahmen der Evolution vergeschichtlicht? Bedürfen die monistischen Züge der Neognosis nicht einer komplexeren Erklärung, zumal sie den „vertikalen“ Dualismus doch keineswegs rundum verabschieden?

Dem evangelischen Rezensenten fällt im übrigen auf, daß so wesentliche theologische Grundsatzartikel wie »Apologetik«, »Erfahrung«, »Erlösung«, »Gott«, »Heil«, »Jesus Christus«, »Reich Gottes« und »Sekten« ausnahmslos an katholische Autoren vergeben worden sind. Indes – den drei katholischen Herausgebern und dem katholischen Verlag ist das schwerlich zu verübeln; die inhaltlichen Konsequenzen werden auch nur an wenigen Stellen spürbar. Eine andere Frage ist, ob die Auswahl der Beitragsthemen immer ganz glücklich war. Hätten nicht anstelle von Artikeln wie »Kunst« oder »Grund-

rechte« bzw. über sie hinaus andere ihren Platz finden müssen? Man vermißt etwa Hauptbeiträge über die Charismatische Bewegung, übers Engelwerk, über die „Weiße Bruderschaft“ oder über die Auferstehungshoffnung. Manche wichtigen Namen tauchen lediglich in Aufzählungen auf, so daß in diesen Fällen über eine grobe Einordnungsmöglichkeit hinaus wenig Informationshilfe geboten wird. Man darf die Erwartungen an dieses neuartige Lexikon also gewiß nicht zu hoch schrauben. Im Rahmen seiner Grundkonzeption leistet es dennoch eine Menge; und namentlich aufgrund seines in der Sache fairen und im Ton unpolemischen Stils kann es allen weltanschaulich Interessierten warmherzig empfohlen werden. th

**Hans-Joachim Türk, »Postmoderne«,** *Matthias-Grünwald-Verlag Mainz/Quell Verlag Stuttgart 1990, 128 Seiten, 19,80 DM.*

**Bruno Heller, »Krise des Denkens«,** *Matthias-Grünwald-Verlag Mainz/Quell Verlag Stuttgart 1990, 147 Seiten, 22,80 DM.*

Beide Bücher aus der Reihe »Unterscheidung«, herausgegeben von Reinhart Hummel und Josef Sudbrack (vgl. MD 1989, S. 122 ff), können gemeinsam besprochen werden. Denn beide Bücher handeln von derselben Sache. Sie versuchen beide, unsere postmoderne Gegenwart auf den Begriff zu bringen, also zu zeigen, was denn diese Postmodernität ausmacht. Man versteht mehr von dieser Welt, wenn man sie gelesen hat. Und es ist viel, wenn man dies von einem Buch

sagen kann. Man kann es nur von einem guten Buch sagen.

Das entscheidende Kennzeichen der Postmoderne ist für beide Autoren der Pluralismus. Der Theologe *Türk*, Hochschullehrer, beschreibt diesen postmodernen Pluralismus in der Vielfalt der Stile, die in der darstellenden Kunst synchron verwandt werden, und in der postindustriellen bzw. postmodernen Gesellschaft, die bei den amerikanischen Soziologen D. Bell und R. Inglehart durch ein Nebeneinander moralischer Wertvorstellungen gekennzeichnet ist. Vor allem aber geht *Türk* ausführlich auf die französische Gegenwartsphilosophie ein, in der Theorien über den postmodernen Pluralismus entwickelt werden. So hat Jean-François Lyotard beachtliche Argumente für diesen Pluralismus vorgetragen, der sonst immer als desorientierend empfunden wird. Lyotard spricht vom Ende der Metahistorie. Er meint damit, daß man die kulturgeschichtliche Vielfalt der Überlieferungen, der Sprachen, der Religionen usf. gerade nicht einer einheitlichen Sicht unterwerfen darf, daß man also nicht die menschlichen Geschichten auf diesem Planeten in eine einheitliche Geschichte (Metahistorie) einspannen darf. Alle noch so großartigen Versuche dieser Art, z. B. bei Hegel und K. Marx, haben immer zu totalitären Formen der Gesellschaft geführt. Das Nebeneinander von Sprachen und Lebensstilen, von Religionen und Denkweisen muß vielmehr als Ausdruck menschlicher Freiheit verstanden und gewertet werden. Lyotard variiert so das Motiv der „Meisterdenker“ (Platon, Hegel, Marx), das in der neuen französischen Philosophie zuerst A. Glucksmann angestimmt hatte, der sich mit seinem gleichnamigen Buch vom Marxismus abgewendet hatte (1977, dt. 1978). *Türk* selber läßt keinen Zweifel daran, daß er diese Argumente aufgrund

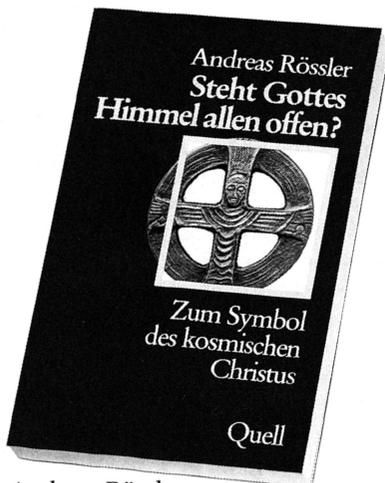
der historischen Erfahrung mit totalitären Denkweisen und Systemen für stichhaltig hält. Er trägt im Blick auf die christliche Theologie die Einwände gegen das heilsgeschichtliche Denken (Metahistorie) noch einmal vor. Ein Christ wisse, daß er nicht seinen eigenen historischen Standort verlassen könne und deshalb könne er auch vom Ende der Heilsgeschichte nichts wissen. Pluralität der Denkweisen und Lebensstile, wie wir sie heute haben, sei in der Tat ein Ausdruck menschlicher Freiheit.

*B. Heller* hingegen, der Physiker und Germanist, macht die postmoderne Perspektive an P. Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft« (1983) fest. In diesem Werk treten die Denkweisen, die sich in der kulturellen Entwicklung der Menschheit herausgebildet haben, als gleichberechtigt nebeneinander, jede geschichtliche Entwicklungslogik ist preisgegeben. Aber Heller fragt, ohne die Vielfalt des Pluralismus einschränken zu wollen, doch noch weiter. Die verschiedenen Denkweisen, Lebensstile, Glaubensformen müssen in ihrer Vielfalt ja aufeinander bezogen werden. Ein Theologe etwa kann nicht Aussagen der Biologie oder der Physik über Mensch und Welt unberücksichtigt sich selbst überlassen. Er muß sich in seinen theologischen Aussagen über den Menschen auf diejenigen der Biologen und der Physiker beziehen. Er muß dabei freilich deren Selbstverständnis akzeptieren. Und insofern muß man die Vernunft durch ihre gegenwärtige Krise „hindurchretten“, muß man sie in ihrer für den Menschen so wichtigen Funktion verteidigen.

Zwei Autoren, ein und dasselbe Problem, zwei verschiedene Antworten. Wir leben im Zeitalter des Pluralismus. Ich verhehle nicht, daß ich den Argumenten B. Hellers größere Tragweite zutraue.

Klaus Bannach, Stuttgart

# Theologie für die Gemeinde



Andreas Rössler  
**Steht Gottes Himmel  
allen offen?**

Zum Symbol des kosmischen  
Christus.

192 Seiten.

Kartonierte DM 29,80

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

Das Symbol des kosmischen Christus handelt von Christus, der im gesamten Kosmos, in der ganzen Menschheit und in allen Religionen wirkt. Jesus Christus ist der verlässliche, gültige Maßstab in der Flut religiöser Erscheinungen. Er bildet die Basis, um in der Begegnung mit anderen Religionen eine weitherzige und tolerante Haltung praktizieren zu können.

Biblische Quellen werden im Blick auf den kosmischen Christus ebenso bedacht wie Aussagen von Theologen der Alten Kirche bis hin zu Albert Schweitzer, Paul Tillich und Teilhard de Chardin.

Um einen eigenen Standpunkt inmitten des religiösen Pluralismus zu gewinnen, ist dieses Buch eine unverzichtbare Argumentationshilfe.



Quell Verlag

# Auf der Suche nach Lebensglück



Uwe Gerber  
**Glück haben –  
Glück machen?**  
184 Seiten. Kartoniert  
DM 29,80

Gibt es Glückspilze und Pechvögel oder ist jeder seines eigenen Glückes Schmied? Uwe Gerber zeigt, daß es in unterschiedlichen Kulturen und Zeitepochen sehr verschiedene Vorstellungen davon gab und gibt, was ein Mensch als Glück

empfindet. Inwieweit sind unsere Glücksvorstellungen heute von äußeren Wertungen beeinflusst? In einer leistungs- und konsumorientierten Gesellschaft bleibt für ursprüngliche Bedürfnisse nach Vertrauen, Gemeinschaft und Einklang mit der Natur wenig Raum. Dagegen plädiert der Autor für Protest, Phantasie, einfachen Lebensstil, gegenseitige Achtung als Tugenden glückenden Lebens. Wie kann der Mensch als Individuum und als Teil einer Gesellschaft glücklich leben? Uwe Gerber setzt sich engagiert mit Entwürfen für sinnerfülltes Leben auseinander und zeigt eine theologische Perspektive auf, die Jesus von Nazareth als einen lebensbejahenden Menschen ins Blickfeld rückt.

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



**Quell Verlag**

