



63. Jahrgang

Verlag der Evang. Gesellschaft
Postfach 103852
70033 Stuttgart

9/2000

40 Jahre EZW

**Friedrich Nietzsches neureligiöser Ansatz –
Zeitgemäße Betrachtungen anlässlich seines
100. Todestags**

Wie religiös ist das Säkulare?

**Im siebten Himmel
Zu einer Millenniums-Ausstellung in Berlin**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

INHALT

ZEITGESCHEHEN

- Reinhard Hempelmann
40 Jahre EZW 297
- Michael Nüchtern
Von Stuttgart nach Berlin 299

IM BLICKPUNKT

- Werner Thiede
Friedrich Nietzsches neureligiöser Ansatz
Zeitgemäße Betrachtungen anlässlich seines 100. Todestags 303

BERICHTE

- Hermann Vierling
Wie religiös ist das Säkulare? 315
- Michael Nüchtern
Im siebten Himmel 324

INFORMATIONEN

- Gesellschaft**
Verfassungsbeschwerde 326
- Kirche**
„New Age“-Seminar in Bossey 327
- Esoterik**
Psi-Tage 2000 in der Kritik 328
- Psychoszene / Psychotraining**
Suchhilfe im Internet 329
- Mormonen**
Wir sind ein glückliches, gesegnetes Volk 330

BÜCHER

- Hubert Knoblauch*
Berichte aus dem Jenseits 331
- Stephan Nagel*
Brahmas geheime Schöpfung 332
- Juliane Weibring*
Frauen um Rudolf Steiner 333
- Die Waldorfschule und ihr religiöser Meister 333
- Alfred Weil*
Brücken bauen ins nächste Jahrtausend 335

Reinhard Hempelmann

40 Jahre EZW

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen gedenkt in diesem Jahr ihrer Gründung vor 40 Jahren. In historischer Perspektive ist sie ein Kind der Inneren Mission, entstanden aus der Erfahrung und Einsicht, dass Apologetik als Rechenschaft des Glaubens eine unverzichtbare Dimension volksmissionarischen Handelns ist. Von der EKD wurde sie gleichsam adoptiert, nach gemeinsamen Beratungen mit „Innerer Mission und Hilfswerk der EKD“. Am 1. April 1960 nahm der promovierte Kirchenrat Kurt Hutten (1901–1979) seinen Dienst in Stuttgart am Hölderlinplatz 2A auf. Hutten kam aus der kirchlichen Pressearbeit und hatte sich durch das in zahlreichen Auflagen erschienene Buch „Seher, Grübler, Enthusiasten“ einen Namen als Kenner und Fachmann für „traditionelle Sekten und religiöse Sonderbewegungen“ gemacht. Im November 1960 eröffnete der 70-jährige Carl Gunther Schweitzer, der ehemals erste Leiter der 1921 in Berlin gegründeten Apologetischen Centrale, die erste Kuratoriumssitzung auf der Basis einer „Vorläufigen Ordnung für die EZW“, die am 7. Juli durch den Rat der EKD und den Diakonischen Rat verabschiedet worden war.

Unter veränderten Bedingungen und mit neuem Namen wurde in Stuttgart fortgesetzt, was in Berlin als Apologetische Centrale begonnen hatte und durch die Nationalsozialisten 1937 ein erzwungenes Ende nahm. Bereits die Arbeit der Spandauer Centrale war von dem Bemühen geprägt, Zeitströmungen zu beobachten und sie im Lichte des Evangeli-

ums zu deuten und zu beurteilen. Es ging um das „Gespräch mit der Zeit“, um die „Begegnung mit den Geistesmächten“, um Auseinandersetzung mit dem christentumskritischen Freidenkertum, der ersten Welle einer psychologischen Weltanschauung und vor allem mit völkischer Religiosität und rassistischer Ideologie. Die Arbeit erschöpfte sich allerdings nicht in Ideologie- und Religionskritik. Es ging eben auch um die „Antwort des Glaubens“, um die Formulierung christlicher Identität unter Einbeziehung des Gegenübers, wie in der EZW später formuliert wurde. In der neuen Ordnung der EZW, die der Rat der EKD im Zusammenhang des Umzugs von Stuttgart nach Berlin 1996 verabschiedete, wurde dieser Gesichtspunkt unterstrichen und formuliert, dass die EZW dazu beitragen soll, „die Darstellung des christlichen Gottes- und Weltverständnisses im Gegenüber zu anderen Gottes- und Weltverständnissen zur Geltung zu bringen (evangelische Apologetik)“.

Der Ausgangspunkt dieser in die Weite gehenden Aufgabe, Zeitströmungen zu beobachten, war freilich in der Geschichte der EZW immer ein ganz konkreter und ist es bis heute geblieben, nämlich die Beantwortung von Fragen, die die EZW jeden Tag per Post, per Telefon, heute oft auch per e-Mail erreichen. Diese Fragen, häufig von so genannten Laien gestellt, teils aus Besorgnis, teils aus Neugierde, aus privatem oder öffentlichem Interesse, waren und sind der Ausgangs- und Konzentrationspunkt der Arbeit. Sie

gehören für alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zum täglichen Geschäft und haben dafür gesorgt, dass der EZW ihre „Bodenhaftung“ nicht verloren ging. Sie forderten dazu heraus, sich mit religiösen Gegenwelten verschiedenster Ausprägung zu befassen und haben dazu beigetragen, dass die Arbeit der EZW gemeindenah und öffentlichkeitsrelevant blieb.

Heute kann gesagt werden, dass Weltanschauungsarbeit in den evangelischen Landeskirchen – wie übrigens auch in den katholischen Bistümern – ein etabliertes übergemeindliches kirchliches Handlungsfeld darstellt, in dem es um Information, Deutung, Aufklärung über religiös-weltanschauliche Gruppierungen und Strömungen aus der Perspektive des trinitarischen Gottesglaubens und des christlichen Verständnisses von Welt und Mensch geht. Zu diesem Praxisbereich gehören Informations- und Beratungsangebote, die der Gesamtkirche, Gemeinden, Einzelpersonen, darüber hinaus auch kommunalen Einrichtungen und einer breiten gesellschaftlichen Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden. Auf EKD-Ebene ist es die EZW, die sich als zentrale Studien-, Auskunfts- und Beratungsstelle an diesem Praxisbereich beteiligt. Auf der Ebene der Landeskirchen nehmen Beauftragte für Religions- und Weltanschauungsfragen diese Aufgabe wahr, die ihrerseits mit regionalen Arbeitskreisen und örtlichen Beauftragten, Bildungseinrichtungen und Gemeinden kooperieren.

Obgleich sich die religiöse Landschaft wandelte und die in der EZW-Arbeit behandelten Themen änderten, gibt es eine erstaunliche Kontinuität in ihrer Arbeitsweise und inhaltlichen Ausrichtung. Sie versucht beides zusammenzuhalten: Wahrheit und Liebe, dialogische Offenheit und die Bereitschaft zum Zeugnis des Glaubens, zur Unterscheidung, gegebenenfalls auch zum Protest gegenüber

krankmachender und verletzender Religiosität. Seit ihrer Gründung steht die EZW für das Konzept einer verstehenden Apologetik, die das Gespräch mit andersglaubenden Menschen sucht und fördert und auch bereit ist, religiöse Gemeinschaften gegenüber voreiligen Stigmatisierungen in Schutz zu nehmen. Die Arbeit möchte für den Umgang mit religiöser und kultureller Vielfalt Unterscheidungskriterien ins Spiel bringen und die Urteilsfähigkeit der christlichen Gemeinde stärken. Die Begegnung mit religiös-weltanschaulicher Vielfalt fordert immer auch zu dem heraus, was die Bibel „Unterscheidung der Geister“ nennt und das Gestalt gewinnt im kritischen Widerspruch gegenüber destruktiven Formen von Religiosität.

Mit dem Umzug von Stuttgart nach Berlin, in die Auguststraße 80, sind die Themen Säkularismus, Entkirchlichung und Entchristlichung neu ins Blickfeld getreten. In einem durch tiefgreifende Distanz zu allem Religiösen geprägten Umfeld wird deutlich, dass es nicht nur fesselnde und krankmachende Ausdrucksgestalten von Religion gibt. Auch gesteigerte Formen des Säkularismus können etwas Gewalttames an sich haben. In säkularisierten und pluralistisch geprägten Gesellschaftssystemen der westlichen Welt ist es an der Zeit auch darüber in eine Diskussion einzutreten, welche Folgen der heute vielfach beobachtbare Verlust an religiöser Orientierung für das Leben des Einzelnen sowie das Rechtsbewusstsein und die Werteorientierung in der Gesellschaft hat.

„Wir sollen Menschen und nicht Gott sein.“ Dieser Satz artikuliert ein elementares Unterscheidungskriterium reformatorischer Theologie, das für die Arbeit der EZW eine zentrale und bleibende Orientierungsperspektive enthält. Menschenverachtende Ideologien, Versekungsprozesse religiöser Gemeinschaften und die

Verharmlosung von Leiden, Sterben und Tod lassen sich im Kern auf Grenzüberschreitungen des Menschen zurückführen, die ihn gegenüber seiner Bestimmung, als Gegenüber zu seinem Schöpfer zu leben, entfremden. Wie wahrnehmungsfähig sind religiöse Orientierungen für diese Grenzen des Menschen? Am Umgang mit den Grenzen des Menschen scheiden sich die Geister. Das 40-jährige Jubiläum fällt in eine Zeit, wo die Erfolge der Genforschung einer

Wissenschaftsreligion neue Chancen zu geben scheinen. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt nährt erneut optimistische Visionen von einer heilen Welt und einem unbeschädigten, von Krankheit und Leid verschonten Leben. Dienlich allerdings ist es dem Menschen, wenn er ein Wissen von seinen Grenzen behält, den Träumen vom Paradies auf Erden widersteht, seine eigenen Möglichkeiten gestaltend nutzt, sie aber von dem unterscheidet, was allein Gott tun kann.

Michael Nüchtern, Karlsruhe

Von Stuttgart nach Berlin

Vor vier Jahren schrieb ein besorgter Zeitgenosse angesichts des erfolgten Umzugs der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen vom Stuttgarter Hölderlinplatz in die Berliner Auguststraße: Die beiden verschiedenen Straßennamen seien doch ein bezeichnender Hinweis darauf, dass es mit der EZW mit dem Umzug nur bergab gehen könne. Von Hölderlin zum August – das sei ein sinnenfälliger Abstieg!

In der Tat kam der schwäbische Dichter seinerzeit nicht bis Berlin, sondern nur bis Bordeaux und Jena; aber Hölderlins Stiftsgenosse, der Schwabe Hegel, ist wie sein Kollege Fichte keine 500 Meter Luftlinie von der Auguststraße 80 auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof begraben. Es war viel innerkirchliche Apokalyptik im Schwange, als vor vier Jahren der langsame Umzug von Stuttgart nach Berlin erfolgte.

Gerade mit Hölderlin – dem Wanderer – die *stabilitas loci* und die Immobilität zu begründen, hieße vom schwäbischen Dichter nur den Namen kennen und nicht das Werk. Hat er doch so (oder ähnlich!) gedichtet: „Drum an die Spree komm’,

daß wir das Offene schauen ...“ Und das Offene zu schauen – das muss ein Weltanschauungsinstitut doch reizen!

Dennoch: Der Umzug von Stuttgart nach Berlin war für die EZW ein Einschnitt in personeller Hinsicht und vor allen Dingen hinsichtlich des Milieus, in dem das EKD-Institut arbeitet. Die EZW fand sich plötzlich in einer Umgebung vor, wo die Entkirchlichung seit langem – und nicht erst seit DDR-Zeiten – eine lebendige Realität ist, wo Multikulturalität und Multireligiosität sinnlich wahrnehmbar sind, wo aber auch die Weihe des Profanen, eine fast kultische Demonstration von Säkularität, eine Geschichte hat und wo es deswegen neu und immer wieder zu einer öffentlichen, werbenden Darstellung des Christlichen kommen muss und kommen wird.

1. Säkularität

Zu den herausragenden Ereignissen für die EZW in den letzten Jahren gehört die Tatsache, dass groß angelegt der Staat selber sich eines weltanschaulichen Themas angenommen hat in Gestalt einer Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags

über sog. Sekten und Psychogruppen. Gerade die kirchlichen Sekten- und Weltanschauungsbeauftragten hatten immer wieder den Staat an seine Verantwortung hinsichtlich des Missbrauchs der Religionsfreiheit erinnert.

Nach zweijährigen intensiven Studien wurde im Juni 1998 der Enderbericht der Enquete-Kommission des Bundestags vorgelegt. Der Bericht stellt das Recht der Religionsfreiheit heraus und betont die weltanschauliche Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten. Er fordert daneben stärkere wissenschaftliche Forschungsanstrengungen über die Biographien von Aussteigern und Anhängern sog. neuer religiöser Bewegungen. Damit sollte die Frage nach der nur vermuteten oder auch tatsächlichen Schädigung von Biographien durch diese Gruppen auf eine objektive Grundlage gestellt werden.

Wie problematisch, wie konfliktträchtig sind neue religiöse Bewegungen wirklich? Das ist leichter gefragt als gesagt. Der Enderbericht der Enquete-Kommission befördert eine Verwissenschaftlichung und damit auch eine Säkularisierung des Sektenthemas. Der so erfolgte Abschied von einem denunziatorischen, wertenden Sektenbegriff in der Gesellschaft ist uneingeschränkt zu begrüßen. Auf der anderen Seite wird nur zu leicht übersehen, dass es in Sachen religiöser Überzeugungen immer nur ein Stück weit objektive Beschreibung und Feststellung gibt. Wertungen, Weltanschauungen sind da am wirksamsten, wenn man glaubt, man habe keine.

Nach Abschluss der Enquete-Kommission kann kirchliche Sekten- und Weltanschauungsarbeit noch weniger ihre Beurteilungen als allgemein akzeptiert voraussetzen. Kirchliche Stellen müssen ihren spezifischen Standort und ihre besonderen Bewertungsvoraussetzungen deutlich benennen. Das ist durchaus ein Gewinn und dient der Klarheit in dem gesellschaftli-

chen Diskurs über Religion, Religiöses und vermeintlich Religiöses. Gerade durch die ausdrückliche Benennung der eigenen Perspektiven leistet die Kirche einen Beitrag für die Gesellschaft insgesamt.

2. Die zerstreute Religiosität

Eine gesetzgeberische Herausforderung sah die Mehrheitsmeinung des Abschlussberichts der Enquete-Kommission da, wo sich Religiöses mit Therapeutischem oder mit Lebenshilfeangeboten überschneidet. Es wird eine Stärkung des Verbraucherschutzes für notwendig erachtet. Hier, wo über ein neues Lebensbewältigungshilfegesetz nachgedacht und diskutiert wird, zeigt sich exemplarisch die nachhaltige Veränderung der religiösen Landschaft, die auch für die Kirche bedeutender ist als die in ihren Mitgliederzahlen stagnierenden Sondergemeinschaften. Die Veränderung der religiösen Landschaft wird also nicht durch das Aufkommen von sog. Sekten bewirkt und auch nicht – oder wenigstens nicht allein – durch die Konfessionslosigkeit, sondern durch ein neuartiges und zunehmendes Gemisch von Religiösem und Säkularem. Die Soziologen haben dafür den Begriff der Dispersion des Religiösen gefunden. Das heißt, Religion ist in unserer Kultur nicht eigentlich zerstört, sie ist zerstreut. Wo früher religiöse Regionen und profane Provinzen fein säuberlich unterscheidbar waren, breitet sich heute ein multispiritueller Schleier über das Land.

In Spannung zur Unsichtbarkeit und zum Verschwinden von Religion steht, dass sich eine Vielzahl von Bereichen etabliert hat, die auch und gerade religiöse Bedürfnisse zu befriedigen suchen. Religiöses hat dadurch in neuartiger Form wieder eine Öffentlichkeit bekommen, ohne dass von allen die religiösen Elemente auch als solche durchschaut würden. Kirchlich ist

diese Religiosität nicht mehr. Interessanterweise haben also nicht einfach aufgeklärte Gesinnung und rationale Wissenschaft Kirchen beerbt, obwohl es ein seliges Genügen im Diesseits gibt. Filme bearbeiten religiöse Thematiken und erfüllen für viele stabilisierende, orientierende Funktionen, die ehemals in der Gesellschaft durch Religionsgesellschaften befriedigt wurden. In der nachmittäglichen Fernseh-Talkshow mit Menschen, die das Schicksal hart getroffen hat, sitzen als Fachleute die karmagläubige Handleserin und der Lebensberater vom Positiven Denken. Wer einen großen Buchladen betritt, findet strategisch günstig positioniert das breite und bunte Angebot nichtkirchlicher oder nichtchristlicher, aber doch irgendwie religiöser Literatur. „Selbstvorsorge und Spiritualität“, so liest man in einer seriösen Fachzeitschrift, „bestimmen die Medizin des 21. Jahrhunderts“. Und tatsächlich ist die Lebens- und Erfolgshilfe, die alternative Therapiemilieus der Bereich der Gesellschaft, in dem religiöse Elemente zuhauf begegnen.

Hier – in der vorsichtigen Wahrnehmung und Würdigung einer zerstreuten und vermischten Religiosität, in der Musikszene, im Sport und im Ferienparadies – liegt ein wichtiges, zukunftsweisendes Arbeitsfeld der EZW, dem sich das Institut gerade in Berlin gestellt hat. Die Konkurrenz für die Kirchen sind nicht allein bestimmte sog. Sekten, sondern die bunten Orte und die Bereiche, die Funktionen von Religion für die Menschen erfüllen, ohne im klassischen Sinn Religion zu sein. Dieser Gestaltwandel des Religiösen ist gerade auch eine kulturelle Herausforderung, die das Wesen von Religion überhaupt und damit zugleich das Konzept der Religionsfreiheit berührt. In der Aufklärung über die Dispersion des Religiösen erfüllt die EZW nicht nur eine Aufgabe für die Kirche, sondern für die Kultur insgesamt.

3. Apologetik

Die neue Ordnung der EZW von 1996 nennt ausdrücklich als Aufgabe des Instituts „die Darstellung des christlichen Gottes- und Weltverständnisses im Gegenüber zu anderen Religionen und Weltanschauungen“. Evangelische Apologetik bleibt die wesentliche Aufgabe des Berliner Instituts. Gerade die Pluralisierung des Religiösen führt zur Frage nach der eigenen Identität und dem eigenen Profil. Nur eine Kirche, die selbstverständlich akzeptiert ist, kann es sich leisten, ohne Profil zu sein. Dies ist aber eben nicht – sei es in Stuttgart oder in Berlin – unsere Wirklichkeit.

Diese Lage ist nicht ohne Tücken. Das Erlebnis von Vielfalt verlockt zu fundamentalistischen Vereindeutigungen, die weder lebensdienlich noch evangelisch wären. Die Bestimmung christlicher Eigentümlichkeiten in der pluralen Situation geht nicht ohne ein klares Bewusstsein davon, dass religiöse Aussagen etwas anderes sind als wissenschaftliche Sätze oder profane Definitionen. Religiöse Sprache lebt von Metaphern und Symbolen. Sie ist gewiss nicht vieldeutig, aber immer reich an Deutungen. Die Wahrheit des Glaubens ist, weil sie sich auf die Person Jesu Christi selber bezieht, allen Formulierungen dieser Wahrheit voraus. Christliche Apologetik gibt es nicht ohne die Pflege des Sinns für die Besonderheit religiöser Sprache. Auch dies ist nicht nur eine kirchliche, sondern zugleich eine kulturelle Aufgabe. Zu diesem Bewusstsein von der Besonderheit des – profan ausgedrückt – christlichen Produkts darf auch ein Vertrauen in dessen Kraft kommen. Evangelische Weltanschauungsarbeit kann auf die Kraft christlicher Überlieferungsbestände vertrauen. Solches Vertrauen gibt Gelassenheit und lässt nicht endzeitlich besorgt auf all die sog. Sekten, Psychogruppen und lockenden verstreuten Splitter des Religiö-

sen schauen, sondern auf das „Offene“, solange wir die Wahrheit noch nicht selber schauen. Die christlichen Kirchen verwahren ihren Schatz in irdenen Gefäßen. Diese Schätze aufzutun, wie es in der Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande heißt, ist unsere Verpflichtung. Die Kirche ist ein Schatzhaus religiöser Erfahrungen, und die Erfahrungen der EZW mit konflikträchtigen Gruppen bringen zu Bewusstsein, dass sie auch ein Schutz-

raum für religiöse Erfahrungen sein muss, weil Suchende hier geschützt werden vor dem Zugriff von selbst ernannten Meisterinnen und Meistern. Der Schatz unserer Kirchen ist Jesus Christus selber, in dem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis. Dass sie dies selbstbewusst, freundlich und offensiv in unserer Zeit vertreten kann, dazu wünsche ich der EZW Klugheit, Beharrlichkeit, Geschick und die nötigen Finanzmittel der EKD.

Werner Thiede, Erlangen

Friedrich Nietzsches neureligiöser Ansatz

Zeitgemäße Betrachtungen anlässlich seines 100. Todestags

Man kennt Friedrich Nietzsche, den meistgelesenen Philosophen der Welt, als atheistischen bzw. positivistischen Denker, als Verkünder von Gottes Tod und als ausgesprochenen „Antichristen“. Dass diese Sichtweise aber zu kurz greift, ist nicht in angemessener Weise durchgedrungen und verdient hundert Jahre nach seinem Tod neu unterstrichen zu werden. Immerhin hat ihn bereits Lou Andreas-Salomé als seine einstige Freundin als *tiefreligiösen Menschen* gewürdigt¹; Horst Schülke hat eine noch heute lesenswerte Studie über „Nietzsches gottlose Frömmigkeit“² vorgelegt; Walter Nigg ist dem „religiösen Denker“³ in einem differenzierten Essay nachgegangen; und Hans Pfeil hat die „lebensreligiöse Gedankenwelt“⁴ Nietzsches herausgearbeitet. Doch all diese Hinweise stammen noch aus der Zeit vor dem Anheben der neureligiösen Bewegungen im Abendland – und sind vielleicht deshalb weitgehend unbeachtet geblieben. Im Spiegel der Konjunktur neuer Religionen aber könnte die Eigenart des Religiösen bei Nietzsche eher evident werden. Das Thema ist daher zeitgemäßer denn je. Speisen sich die neureligiösen Bewegungen überwiegend aus östlichem Geist, so ist es kaum ein Zufall, dass der neueste Hinweis auf Nietzsche als einen „tiefreligiösen Menschen“ von Okochi Ryogi⁵, also aus östlicher Richtung stammt.

Nun besteht das „Neue“ der neureligiösen Bewegungen keineswegs nur in ihrer temporär bedingten Ungekanntheit; vielmehr hat es einen inhaltlichen Aspekt, der sich in bestimmter Hinsicht als eine Zuspitzung des neuzeitlichen Autonomiegedankens unter spirituellem Vorzeichen charakterisieren lässt. Traditioneller Religiosität in ihrer mehr oder weniger theistischen und insofern heteronom gefärbten Ausprägtheit wird entschieden der Abschied gegeben. Nietzsche hat diesen Abschied metaphorisch wie begrifflich am allerdeutlichsten vollzogen – nicht ohne damit zugleich den Anfang mit den reichhaltigen Varianten neureligiöser Autonomie zu machen. Indem er den Nihilismus – verstanden als „ein Verlangen ins Nichts“ – gedanklich und existentiell durchdringt, sucht er ihn am Ende zu überwinden: Der unter leerem Himmel ohne Gott und Götter übrig bleibende Mensch muss zum Schöpfer neuer Götter, einer neuen Spiritualität werden, und sei's in dem Bewusstsein, dass damit nur ein „Olymp des Scheins“ anzubeten ist. Es gilt, autonom „einen Glauben zu setzen“, mithin Sinn so zu schaffen, wie Gott einst die Welt geschaffen haben soll. Woher aber soll der Mensch

die über-menschliche Kraft dazu nehmen, wenn nicht bereits etwas Göttliches in ihm schlummert? Was ich andernorts über Nietzsches diesbezügliche Reflexionen etwas breiter darlegen möchte, sei hier wenigstens anhand einer seiner zentralen Formeln exemplifiziert: Die Rede vom „Willen zur Macht“ stellt mitnichten den gedanklichen Ausdruck eines platten Atheismus dar.

Der Wille zur Macht – eine neureligiöse Formel

Was mit dem „Willen zur Macht“ gemeint sein könnte, ist in dem seit Nietzsches Tod vergangenen Jahrhundert strittig geblieben. Etwas mehr als das *erste* Drittel des Jahrhunderts stand im Zeichen einer *politisierenden* Deutung, die Nietzsches Überlegungen in dem nicht ohne Willkür zusammengestellten Nachlassband „Der Wille zur Macht“ zugunsten nationalistischer, später nationalsozialistischer Bestrebungen einspannte. Sie zu entkräften, war das Anliegen einer internationalen, besonders von Frankreich, aber auch Italien und Amerika ausgehenden Wissenschaftsbemühung, die sich im zweiten Drittel des Jahrhunderts durchsetzte – jetzt exemplarisch dokumentiert in Georges Batailles „Wiedergutmachung an Nietzsche“ (München 1999).

Das *zweite* Drittel des 20. Jahrhunderts war schwerpunktmäßig geprägt durch Martin Heideggers metaphysische Interpretation des „Willens zur Macht“. Seiner Nietzsche-Vorlesung von 1936 zufolge ist das Seiende als „Seiendes im Ganzen“ als Wille zur Macht zu verstehen. Im Rang eines Prinzips kann dieser Wille weder von einzelner Seienden noch von einer einzelnen Seinsweise bestimmt sein. Vielmehr ist er in sich Macht. Nachdem sich in ihm der Gesamtzusammenhang des Wollens und damit das Seiende überhaupt eröffnet und erschließt, ist das Herr-Sein über das damit aufgeschlossene Seiende möglich, auf stete Steigerung aus. Neue Wertsetzungen lösen alte perspektivisch ab. Doch Nietzsche bleibt nach Heideggers Verständnis im Destruieren traditionaler Metaphysik, Theologie und Religion diesen alten Größen verhaftet, statt deren Nihilismus tatsächlich zu überwinden. Sofern der Wille zur Macht bisherige Setzungen korrigiert, spiegelt er das in der neuzeitlichen Metaphysik überhaupt herrschende Prinzip autonomen Setzens wider. Die Metaphysik der Subjektivität werde daher in ihm nicht überstiegen, sondern vollendet. –

Freilich gilt es in Rechnung zu stellen, dass Heideggers kritische Sicht Nietzsches zwar dessen enge Metaphysik-Verständnis im Sinne einer Zweiweltentheorie überholt und deshalb den erklärten „Antimetaphysiker“ doch im weiteren Sinn als Metaphysiker einordnen kann, dass er aber selbst einen immer noch zu engen Metaphysik-Begriff pflegt, um sich von ihm distanzieren zu können: Auch mit seinem eigenen Konzept der „Seinsgeschichte“ tritt er letztlich nicht aus dem neuzeitlichen Zirkel der Selbstthematizierung des selbstbezüglichen Subjekts heraus. Vielmehr bleibt er mit seiner Anstrengung, sich eines immer weiter

zurückweichenden Ursprungs zu *bemächtigen*, der neuzeitlichen Subjektivitätsmetaphysik zumindest indirekt verhaftet. Und aus dieser Verhaftung heraus hat er Nietzsches Willen zur Macht seinerseits zeitgeistgebunden, eben in einer *modernen* Variante interpretiert⁶.

Das *letzte* Drittel des 20. Jahrhunderts brachte schließlich die von den Italienern G. Colli und M. Montinari besorgte „Kritische Studienausgabe“ (1967ff; auf sie verweisen im folgenden Bandangaben/Seitenzahlen in Klammern) – und zeitgleich die *postmoderne* Interpretation des Willens zur Macht. Diese verbindet sich besonders mit dem Namen Wolfgang Müller-Lauter. Der Berliner Philosoph beharrt gegenüber Heidegger darauf, dass es in Nietzsches Denken in der Tat zur Selbsterstörung der Metaphysik kommt, dass gerade mit „der höchsten Aufgipfelung der ‚Metaphysik der Subjektivität‘ diese Subjektivität ins Grundlose hinabsinkt. Der metaphysische ‚Wille zum Willen‘ wird in der Gestalt des Willens zur Macht, der sich als er selbst durchschaut, zum *gewollten* Wollen, das nicht mehr auf *ein* Wollendes, auf *den* Willen zurückverweist, sondern nur noch auf das *Gefüge* von Wollendem...“⁷. Auch nach Müller-Lauter bleibt Nietzsche zweifelsfrei Metaphysiker; aber dessen „Philosophieren schließt die Frage nach dem Grund des Seienden im Sinne überlieferter Metaphysik als eine für das wirkliche Geschehen relevante Frage aus“. Der Wille zur Macht ist in keiner Weise als das eine metaphysische Subjekt, das eine Grundgeschehnis zu verstehen, sondern als die fortlaufend sich wandelnde Organisation von Machtwillen, die wiederum in sich selbst organisierte Machtwillen sind. „Dies einzusehen, heißt das Eingesehene als das letztlich Wahre uneingeschränkt bejahen.“

Dass auch diese postmoderne, nämlich auf den Pluralismus von Willensquanta abhebende Interpretation zeitgeistgebunden bleibt, erhellt schon daraus, dass es für Nietzsche „das letztlich Wahre“, von dem Müller-Lauter hier spricht, gar nicht gibt. Dem erklärten „Antimetaphysiker“ Nietzsche ist vielmehr bewusst, dass ja aller Kritizismus im Dienst der Wahrheit steht und insofern seinerseits auf Metaphysik beruht, also sein Feuer immer noch von dem Brand nimmt, den jahrtausendealter Glaube entzündet hat – der Glaube nämlich, dass „Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist... Aber wie, wenn ... Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge...?“ (3/577). Dass sich genau in dieser Ansicht der Göttlichkeit der Blindheit und Lüge insgeheim das Zentrum des Wirklichkeitsverständnisses von Nietzsche verbirgt, dass mithin auch von hier aus der „Wille zur Macht“ zu interpretieren ist, ist der bisherigen Nietzsche-Forschung weithin entgangen.

Bekanntlich kommt Nietzsche von Arthur Schopenhauers Willensmetaphysik her. Nach Schopenhauer ist der Wille als das Absolute, das „An sich“ der Welt blind, triebhaft und daher moralisch negativ zu bewerten. Nietzsches Originalität besteht nun in der Umwertung dieser Bewertung, ohne ansonsten das metaphysische Grundkonzept allzusehr zu verändern. So kann er in seiner ersten Publika-

tion „Die Geburt der Tragödie“ formulieren: „Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust...“ (1/109). Diese Perspektive vermittelt ihm zunächst „metaphysischen Trost“; doch davon wendet er sich später ab und blickt selbstkritisch auf seine frühe „Artisten-Metaphysik“ zurück. Denn er erkennt, dass seine positiv gefasste Willenslehre eine Lebens- und Diesseitsbejahung impliziert, die alles Transzendente, also auch jenes als „Sein“ interpretierte, vom Werden der Welt noch unterschiedene Urwesen strikt ausschließt. Allerdings räumt er ein, seinerzeit durchaus schon auf dem richtigen Weg gewesen zu sein mit jener Umwertung Gottes in einen „unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will...“ Er weiß sich als damals schon entschlossenen Jünger eines „noch unbekanntes Gottes“ jenseits von Gut und Böse, den er als Dionysos identifiziert (1/14 f).

Für den späteren, in seinem Kritizismus vorangeschrittenen Nietzsche bildet die Welt daher nach wie vor „eine Reihe von Zuständen am erkennenden Subjekt“, das sich selbst und seine Schöpfung trügerischem Wahn aussetzt (9/435). Wenige Monate nach dem Notieren dieser Gedanken gelangt er im Sommer 1881 zu der Überzeugung von der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*. In seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ von 1882 ist es ein *Dämon*, der die Idee der „ewigen Wiederkunft“ einflüstert – und der mit der Erwiderung bedacht wird: „Du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ (3/570) Den in derselben Schrift verkündeten Tod Gottes bezieht Nietzsche, wie verschiedene Nachlass-Notizen beweisen, ausschließlich auf den christlich-theistischen bzw. -metaphysischen Gott diesseits von Gut und Böse. Noch 1882 formuliert er: „Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von gut und böse“ (10/105).

Um diese Zeit kehrt er zu einer korrigierten Variante seiner früheren Willensmetaphysik zurück. Klar ist für ihn: „Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen“ (13/259). Haben nun die „pluralistischen“ Interpreten recht, die in Nietzsches Willen zur Macht nicht *den* Willen, sondern nur noch das *Gefüge* von Wollendem erblicken? Tatsächlich denkt Nietzsche den absolut sich selbst wollenden Willen ausschließlich in der vielheitlichen Gestalt der Erscheinungswelt, also nicht „hinter“ den Dingen, sondern als permanente Selbstdiffusion in ihnen. In der Selbsterstückelung des Gottes Dionysos, der unter anderem die zyklischen Züge einer Vegetationsgottheit trägt, erblickt er daher das angemessene Symbol seiner Willensmetaphysik: Der „in Stücke geschnittene Dionysos ist eine *Verheißung* ins Leben: es wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen“ (13/267).

Insofern erfasst er den Willen einerseits in restlos kritischer Analyse: „Es gibt keinen Willen: es gibt Willenspunktationen, die beständig ihre Macht mehren oder

verlieren“ (13/37). Als Empiriker möchte er die Psychologie als „Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ beschrieben sehen. Andererseits geht es ihm, wie Eugen Biser richtig sieht, „auch dort, wo er kritisiert..., letztlich um eine metaphysische Weltdeutung“⁸. Das zeigt sich, als Nietzsche in „jenseits von Gut und Böse“ (1885) die von ihm analysierten Willens-Komplexitäten dann doch wieder monistisch auf den „Willen zur Macht“ als einzige Willens-Kausalität in anthropologischer wie kosmologischer Hinsicht zurückführt: „Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt“ ist für ihn „‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem“ (5/55)!

Unmittelbar an diese Überlegung schließt Nietzsche nun die Frage an, ob damit zwar Gott widerlegt sei, nicht aber der Teufel. Das beweist, dass er seine vorausgegangenen Reflexionen nicht nur in philosophischer, sondern auch in „theologischer“ Hinsicht angestellt hat. Seine Antwort lautet sinngemäß, für ihn sei mit Gott auch der Teufel gestorben – wobei er hier offenkundig beide als Pole einer heteronomen Religiosität denkt. Man braucht aber nur ein wenig nach vorn zu blättern, um auf seine ureigenste, mystisch-autonome Gottes- bzw. Teufelsauffassung zu stoßen: Gründe über Gründe legen demnach „Muthmaassungen über ein betrügerisches Princip im ‚Wesen der Dinge‘“ nahe (5/52)!

Der Wille zur Macht gründet also in diesem blinden, betrügerischen Willen, der Einheit und Vielheit dialektisch umgreift. Seine „pluralistische“ Auffassung lässt sich keineswegs einseitig gegen die „monistische“ ausspielen, will man dem gesamten Textbefund bei Nietzsche gerecht werden. 1888 notiert der Philosoph eindeutig: „Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, wenn Lust alles Wachsthum der Macht, Unlust alles Gefühl, nicht widerstehen und Herr werden zu können, ist: dürfen wir dann nicht Lust und Unlust als Cardinal-Thatsachen ansetzen? ... Aber wer fühlt Lust? ... Aber wer will Macht? ... Absurde Frage: wenn das Wesen selbst Machtwille und folglich Lust- und Unlust-fühlen ist“ (13/260).

Damit erweist sich die „postmoderne“ Nietzsche-Interpretation in ihrer einseitigen Auslegung als nicht haltbar. Ebenso widerlegt ist aber auch die „moderne“, die den Willen zur Macht entscheidend in neuen Wertsetzungen realisiert sieht. Denn viel tiefer ist er zu suchen: im „Wesen der Dinge“, noch unabhängig von aller Neuzeit, von allen Göttern und allen Sinn setzenden „Übermenschlichen“. Insofern ist der Wille zur Macht „Gott“ – freilich ganz anders verstanden als in der religiösen und philosophischen Tradition. Eine Nachlass-Notiz von 1887 lautet: „Entfernen wir die höchste Güte aus dem Begriff Gottes: – sie ist eines Gottes unwürdig... Gott *die höchste Macht* – das genügt! Aus ihr folgt Alles – aus ihr folgt – ‚die Welt‘“ (12/507f). Indem hier Gott und Welt als unterschiedene zusammengedacht werden, zeigt sich der in sich erfüllte Machtwille als das „An-sich“ der Welt, was ganz dem späten, modifizierenden Rekurs auf die frühen Strukturen seiner und damit der Schopenhauerschen Willensmetaphysik entspricht: „Das

Symbol des Spiegels, das die orphische Tradition Dionysos zuschreibt, verleiht dem Gott eine metaphysische Bedeutung... Der Gott schafft die Welt nicht: die Welt ist der Gott selber als Erscheinung. Das was wir für das Leben halten, die Welt, die uns umgibt, ist die Form, in der Dionysos sich betrachtet, sich vor sich selber ausdrückt.“⁹

Anders als in seiner Frühzeit denkt der späte Nietzsche den Willen allerdings konsequent als „entäußerten“: Er ist stetig im Werdefluss. „Das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung. Aber darin kein Wert-Höhepunkt, sondern ein Macht-Höhepunkt“, notiert er (12/343). Diesen Macht-Höhepunkt nennt er „Gott“ – dabei voraussetzend, dass dieser Gott als Wille zur Macht wiederum „die Welt“ in ihrem dynamischen Gemisch von Göttlichkeit und Nichtgöttlichkeit, in ihrem ästhetischen Beieinander von Lust und Schmerz will. Sein Wille zur Macht ist eben darin göttlich, nämlich alles beherrschend, dass er sich nicht von seinen Objekten abhängig macht, also nicht auf etwas „aus“ ist. Dass im Gesamtprozess ewiger Wiederkehr des Gleichen auf Vergottung hin Entgottung folgt, bedeutet mitnichten ein Aussetzen, sondern stete Erfüllung des Tiefenwillens zur Macht in seinem vielheitlichen Gefüge.

Alles Streben nach dem „Übermenschen“ – sogar per Züchtung – und all dessen zu erhoffende Sinn-Setzungen für die Erde bleiben demnach ganz „unneuezeitlich“ in sich hinfällig. Insofern bringt der Wille zur Macht selbst in seinen höchsten Erfüllungen keine dauerhafte Überwindung des Nihilismus. Solche Überwindung ist letztlich ebenso wahnhaft wie der „Schein der Götter des Olymp“, den Nietzsche am Ende anzubeten empfiehlt. Folglich führt Nietzsche mit seiner Philosophie keineswegs über den Nihilismus hinaus. Ihm selbst ist bewusst gewesen: Gott als reine Macht, aber nicht als Güte, nicht als Liebe verstanden: das bedeutet im Gegenteil Nihilismus in extremster Form! Ob nicht vielmehr „die Lüge etwas Göttliches ist“, nämlich Maxime im obersten Machtwillen – diesen Gedanken hat Nietzsche bejaht, aber zugleich als „Katastrophe“ des Nihilismus erkannt (vgl. 13/139). So manche Theologen und religiösen Denker des 20. Jahrhunderts, die meinten, bei ihm Anregungen für eine zeitgemäße christliche Theologie oder Spiritualität finden zu können, haben diese Implikationen seines teleologiefeindlichen Denkens offenkundig nicht durchschaut.

Nietzsche als neureligiöser „Theologe“

Die drei in sich zusammenhängenden Leitideen des „Willens zur Macht“, der „ewigen Wiederkunft“ und der Immoralität im Sein als Basis einer Umwertung aller Werte hat der späte Nietzsche als „regulative Glaubensartikel“¹⁰ bezeichnet. Ihre Geltung soll den Glauben an den in allem mit guter Hand waltenden „alten Gott“ ablösen: „Wir Anderen sehen etwas Anderes in die Dinge hinein – wir machen Gott interessant...“ (13/612) Namentlich den schwergewichtigen Gedan-

ken der ewigen Wiederkunft in seinem Gesamtzusammenhang stellt Nietzsche also den herkömmlichen, in ihrem Ergebnis „nihilistischen“ Religionen entgegen: Er soll „zur neuen Religion werden“¹¹. Er ist – ungeachtet mancher positiven Vergleichsmöglichkeiten mit anderen Gestalten von Religiosität¹² – in Nietzsches Augen letztlich unvergleichlich, sogar Kern einer künftigen „Religion der Religionen“¹³!

Hat die bisherige Religionsgeschichte meistens dekadente Phänomene erzeugt, so steht dem Übermenschen, der alles Projizieren in den Himmel abgelegt hat, in seiner Stärke die Möglichkeit offen, selbst zum „Gott“ zu werden. Müller-Lauter bemerkt: „Nietzsches Denken erhebt in der Tat den Anspruch, die Ablösung der menschlichen *Gottbildung* durch die *Gottwerdung* des Menschen vorzubereiten.“¹⁴ Damit wird die erstaunliche Kehrseite der scharfzüngigen Religionskritik Nietzsches offenbar, der sich in seiner Spätzeit „dem Glauben nach“ als Heide begreift (16/487). Der Freigeist ist für ihn „der *religiöseste* Mensch, den es jetzt giebt“ (10/30): Als „freigewordener Geist“ steht er „mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im *Glauben*, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht... Ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des *Dionysos* getauft“ (6/152). Fernab jeder Zweideutigkeit spricht Nietzsche also von höchstem „Glauben“: Religiös ist dieses Reden und Denken zweifellos – und entsprechend göttlich jener Name, den er ihm und den er am Ende sogar sich selbst gibt, um die erfolgte Selbstapotheose zu signalisieren. Denn dieser Philosoph erweist sich nicht nur als Jünger und Prophet der dionysischen Religion, nicht nur vermittelt seiner Reflexionsarbeit als ihr neuheidnischer „Theologe“; vielmehr begreift der selbst ernannte Anti-Christ sich am Ende gleichsam als ihren neuen „Christus“, als den Erstling des Übermenschentums: „Ich habe die größte Umfänglichkeit der Seele, die je ein Mensch gehabt hat. ... Ich bin der frohe Botschafter par excellence...“ (13/639f) Im bewussten Gegenzug zum asketischen Priesterideal verwirklicht er die Selbstvergöttlichung im „großen Stil“ (6/119).

Seine offenkundig zwiespältige Haltung zum so genannten Gebiet des „Religiösen“ erklärt sich exakt aus dieser „neuen Theologie“, wie Eugen Fink¹⁵ sie bezeichnet: Mit dem jenseits von Gut und Böse angesetzten Gottesverständnis transzendiert er konsequent die bisherige Religionsgeschichte, deren (Nach-)Wirkungen er in sich selbst noch verspürt¹⁶. Er weiß einzuräumen, aus dem religiösen Gefühl sei immerhin viel Gutes erwachsen; er habe zwar die Religion aufgegeben, jedoch nicht die durch sie erworbenen Gemütssteigerungen und Erhebungen. Gerade indem der Abschied von Religion und Metaphysik kein Zugrundegehen bedeutet, entpuppt er sich als eine „göttliche Denkweise“ (12/354). Nietzsches „*gottbildender* Instinkt“ treibt ihn zu neuen mythisierenden Sinnsetzungen, dementsprechend auch zu religiös sprachschöpferischer Rede¹⁷. Sein Ausruf „Und wie viele neue Götter sind noch möglich!“ (13/525) ist dem Kontext

nach neuheidnisch und nicht nur metaphorisch gemeint. Von seinem neureligiösen Ansatz her muss das Altreligiöse notwendig in die Kritik geraten: Eben aus der anvisierten neuen „Pantheologie“ erwächst Nietzsche die Energie zur Destruktion herkömmlicher Religion. Werner Ross nennt ihn insofern den „Stifter einer neuen Religion“¹⁸.

Die Nietzsche-Rezeption des 20. Jahrhunderts hat diesen Zug zum Neureligiösen wenigstens ansatzweise zur Geltung gebracht. Walter Nigg sah 1942 Nietzsche als „religiösen Revolutionär“ an, der „einer neuen Religiosität den Weg bereiten wollte“¹⁹. Bei Martin Heidegger las man 1961, Nietzsche habe „das Wesen der Religion von sich aus neu“ bestimmt²⁰. Biser fand bei Nietzsche eine „Neuentdeckung Gottes, die als ‚Neuentdeckung‘ dann allerdings von allem wegstrebt, was die metaphysisch-christliche Anschauung je unter ‚Gott‘ verstanden hatte“²¹. Manfred Kaempfert betonte in seiner Dissertation von 1968, dass sich bei Nietzsche unleugbar „Ansätze zeigen (und schon mehr als Ansätze!) für ein neues Reden von Gott (Göttern, Göttlichem)“²². Als Müller-Lauter 1971 darüber sinnierte, dass „dieser radikale Verfechter des Atheismus schließlich eine neue Religion verkündet“²³, war im Abendland der Begriff des „Neureligiösen“ im Kommen. Suchend sprach man zunächst gern von „Jugendreligionen“ oder „Jugendsekten“, doch durchgesetzt hat sich im wissenschaftlichen und teilweise auch im allgemeinen Sprachgebrauch die Rede von den „neuen religiösen Bewegungen“.

Der diesem Stichwort gewidmete Artikel im „Lexikon der Religionen“ weist mit Recht darauf hin, dass die neu auftretenden Bewegungen durchaus „eine längere Vorgeschichte, zumeist in Asien, haben“²⁴. Andere Experten betonen, dass in den neureligiösen Bewegungen häufig östliche Traditionen durch westliche Bedürfnisse überformt worden sind²⁵. Bereits in Nietzsches Denken sind nicht nur auf dem Weg über Schopenhauer buddhistische, sondern durch seine Emerson²⁶-Lektüre und nicht zuletzt durch den Kontakt mit dem Jugendfreund und Hinduismusforscher Paul Deussen upanishadische Elemente eingeflossen – freilich so, dass sie seiner abendländischen Autonomie-Variante dienstbar gemacht wurden. Von daher ist es wenig verwunderlich, dass neben Ryogi auch Wilhelm Huchzermeyer ostasiatische Religiosität mit Nietzsche in Beziehung zu bringen weiß²⁷. Aber auch zwei „neureligiöse Bewegungen“, die hierzulande schon manches Aufsehen erregt haben, weisen eklatante Bezüge zu Nietzsches „neureligiöser Theologie“ aus dem 19. Jahrhundert auf.

Die eine ist die Osho-, oder wie sie zunächst hieß: *Bhagwan-Bewegung*, zeitweise auch nach dem Namen ihres Gründers „Religion des Rajneeshismus“ genannt²⁸. Von Osho, der wie Nietzsche in jungen Jahren als Professor tätig war, gibt es aus seiner Spätzeit ein umfangreiches Buch über Nietzsches „Zarathustra“²⁹. Aber auch in seinen zahlreichen anderen Büchern fallen immer wieder Affinitäten zu Nietzsches Denken auf: Ich nenne nur sein pantheistisches

Gottesverständnis, das in irrationaler Weltfreundlichkeit jede Heteronomie auszuschließen sucht³⁰ und sich darum antimetaphysisch³¹, ja religionskritisch³² gibt, sodann die entsprechende Identifizierung von Gott und Teufel³³ einschließlich der Relativierung aller Moral³⁴ aus der Perspektive eines „Jenseits von Gut und Böse“³⁵, ferner die Rede vom „Übermenschen“³⁶, eine ambivalente Sicht Jesu³⁷ und schlussendlich die gehässige Einstellung gegenüber christlicher Theologie³⁸. Bhagwan steht nicht zuletzt dann nahe bei Nietzsche, wenn er nichttheistisch formuliert: „Es gibt keinen Gott, aber jeder ist göttlich. Die ganze Schöpfung ist göttlich, gott-gleich, aber einen Gott gibt es nicht.“³⁹ Dieses Zitat zeigt freilich zugleich eine wichtige Differenz auf: Anders als Nietzsche frönt Bhagwan am Ende einem undialektischen Pantheismus.

Weniger göttlich, aber betont nichttheistisch und am ehesten polytheistisch mutet demgegenüber das Wirklichkeitsverständnis der zweiten hier zu nennenden Neureligion an, nämlich das der *Scientology-Church*. Ihr amerikanischer Gründer Ron L. Hubbard hat sie – in Analogie zu Nietzsche – „Religion der Religionen“ genannt⁴⁰ und ungeachtet des Einbezugs abendländischer Okkulttraditionen vorrangig mit ostasiatischen Religionen in Verbindung gebracht⁴¹. Nicht von ungefähr bezeichnet er den deutschen Philosophen ausdrücklich als eine Quelle seiner Scientology⁴²! Diverse metaphysische und ethische Details bestätigen diese Behauptung. So hält er das Absolute für unerkennbar, um von daher eine quasi polytheistische Auffassung zu entwickeln, die den Menschen im Grunde als göttlichen Übermenschen in den Blick nimmt. Nietzsches ironischer Gedanke vom Motiv der Langeweile für Gottes Schöpfertum⁴³ kehrt bei Hubbard in der Vorstellung einer göttlichen Pluralität von Monaden wieder, so genannten „Thetanen“, die sich als geistig völlig autonome Subjekte aus Langeweile in die materielle Welt verstrickt haben sollen, um sich in abenteuerlichem Ringen wieder aus dieser selbstgebauten Falle zu befreien⁴⁴. Den Namen „Thetanen“ hat ihnen Hubbard abstrakt-willkürlich vom griechischen Buchstaben Theta her zugewiesen; aber kaum zufällig erinnert diese Bezeichnung an die griechischen Titanen⁴⁵; und das englisch ausgesprochene „Thetan“ besitzt eine merkwürdige klangliche Affinität zu „Satan“! Wie bei Nietzsche stellt der Teufel für Hubbard keine antigöttliche Metapher dar, sondern eine Seite im Göttlichen selbst. Analog dazu wertet Hubbard wie schon Nietzsche „Zerstörung“⁴⁶ als ein legitimes Element des fürs physikalische Universum gültigen „Aktionszyklus“ von Erschaffen, Überleben und Zerstören. Nicht zuletzt darin, dass Lüge und Irrtum bei Hubbard einen eher positiven Stellenwert einnehmen⁴⁷, erweist sich Nietzsche als Vater des Gedankens. Wenn Kritiker der Scientology-Organisation attestieren, eine „böse Religion“ zu sein, so hängt das wenigstens zu einem Teil mit Impulsen aus der Philosophie der „Umwertung aller Werte“ zusammen⁴⁸.

Gewiss muss man die genannten neureligiösen Affinitäten und expliziten Bezüge zu Nietzsches Philosophie hinsichtlich ihrer Berechtigung im Einzelnen kritisch

befragen; weitere Untersuchungen könnten lohnend sein. In ihrer Gesamtheit wären die angeführten Analogien allerdings kaum erklärbar, wäre nicht in Nietzsche selbst auf verborgene Weise bereits ein neureligiöser „Theologe“ am Werk gewesen. In diesem – aber doch wohl eben nur in diesem! – Sinn verdient Georg Pichts These Zustimmung: „Wenn irgend jemand, so ist Nietzsche mit seiner gesamten Existenz, die er dabei aufs Spiel gesetzt hat, Theologe gewesen.“⁴⁹

Anmerkungen

- ¹ „Von allen großen Geistesanlagen Nietzsches gibt es keine, die tiefer und unerbittlicher mit seinem geistigen Gesamtorganismus verbunden gewesen wäre, als sein religiöses Genie“ (Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken [1894], hrsg. von E. Pfeiffer, Frankfurt a. M. 1983, 61). Dass Nietzsche bereits von Kindheit an religiös empfunden hat, verdient anbei unterstrichen zu werden (vgl. dazu meinen Aufsatz „Der kleine Pastor“ in: *Evang. Kommentare* 8/2000, 41–43).
- ² Horst Schülke, *Nietzsches gottlose Frömmigkeit*, Hamburg 1946.
- ³ Walter Nigg, *Friedrich Nietzsche*, Bern 1947 (Sonderdruck aus: Nigg, *Religiöse Denker*).
- ⁴ Vgl. Hans Pfeil, *Friedrich Nietzsche und die Religion*, Regensburg 1949, 203.
- ⁵ Okochi Ryogi, *Wie man wird, was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht*, Darmstadt 1995, 65.
- ⁶ Vgl. näherhin Stefan Winter, *Heideggers Bestimmung der Metaphysik*, München 1993.
- ⁷ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: *Nietzsche-Studien* 3/1974, 1. Nächste Zitate: 60.
- ⁸ Eugen Biser, *Art. Friedrich Nietzsche*, *LThK* Bd. 7, 961
- ⁹ Giorgio Colli, *Nach Nietzsche*, Frankfurt a. M. 1980, 208 f.
- ¹⁰ Sie sind „seine wesentlichen *Intuitionen*, für die er selbst nicht nur keine ausgearbeiteten Begriffe auszubilden vermag, – die er auch gar nicht gegen die Grundbegriffe der Metaphysik ausdrücklich abgrenzt“ (Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart u. a. ⁵1986, 161).
- ¹¹ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin / New York 1971, 143.
- ¹² Nietzsche denkt an die „heidnische Religion“ als der „Religion des Ja“ und stellt insofern Buddha und insbes. Dionysos „gegen den ‚Gekreuzigten‘“ (13/265–267 und 321).
- ¹³ Zitiert nach Müller-Lauter, *Nietzsche*, 143.
- ¹⁴ Müller-Lauter, *Nietzsche*, 151. „Die wahrhafte Religion soll nach dem Niedergang der lange Zeit herrschenden und unwahrhaften das Ewige in neuer Bedeutung zurückgewinnen, nachdem es in der Glaubenslosigkeit verloren gegangen ist. Dabei steht Nietzsche bei aller Gegensätzlichkeit zum christlichen Ewigkeitsglauben mit diesem letztlich gemeinsam gegen jeden flachen Atheismus“ (154).
- ¹⁵ Fink, a.a.O. 170.
- ¹⁶ „Nietzsche vermutet eine noch lange fortdauernde Wirksamkeit des religiösen Moments im gegenwärtigen und künftigen, auch im ‚höheren‘ Menschen, auch in seiner, Nietzsches, eigener Person“ (Reinhard Margreiter, *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer ‚Neuentdeckung Gottes‘ im Spätwerk*, Meisenheim am Glan 1978, 144).
- ¹⁷ Vgl. Manfred Kaempfert, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche*, Berlin 1971, 81 ff, 314 f und 317
- ¹⁸ Werner Ross, *Der wilde Nietzsche oder Die Rückkehr des Dionysos*, Stuttgart 1994, 71.
- ¹⁹ Nigg, a.a.O. 14.
- ²⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bände, Pfullingen 1961, hier: Bd. 1, 385. Nach Fink (a.a.O. 175 f) ist in Nietzsches Rede von „Vergöttlichung“ und ähnlichem „eine neue Erfahrung vom Göttlichen“ wenigstens antizipatorisch anzutreffen.
- ²¹ Eugen Biser, *‚Gott ist tot‘. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München 1962, 292.

- ²² Kaempfert, a.a.O. 262. Am Ende fragt Kaempfert, ob der „religiöse Einschlag“ in Nietzsches Denken, wenn nicht zum Ende des religiösen Zeitalters, so doch vielleicht „zu einem neuen Anfang“ gehöre (319f).
- ²³ Müller-Lauter, a.a.O. 143. Im gleichen Jahr konstatiert Kaempfert, es fänden sich „Sätze bei dem atheistischen und antichristlichen Philosophen, die man als religiöse Rede im eigentlichen Sinn bezeichnen“ müsse (a.a.O. 258).
- ²⁴ Reinhard Hummel, Art. Neureligiöse Bewegungen. III. Europa und Nordamerika, in: Lexikon der Religionen, hrsg. H. Waldenfels, Freiburg i. Br. 1987, 452.
- ²⁵ Vgl. „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie“, hrsg. von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz und dem Lutherischen Kirchenamt Hannover, Gütersloh 1991, 31. Wolfgang Pfüller zufolge ist der Ausdruck „neureligiöse Bewegungen“ ein Verlegenheitsbegriff für ein Phänomen, das man trotz seines „offensichtlichen religiösen Charakters ... (noch) nicht als Religionen bezeichnen möchte“ (Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 176).
- ²⁶ Zu diesem originellen Denker des 19. Jahrhunderts vgl. Elisabeth Hurth, Wichtig ist die Geisterstimme. Ralph Waldo Emerson und das ‚transzendente‘ Bewußtsein, in: Luther Monatshefte 1/1999, 13–15. Emerson vertrat die Idee eines Universalbewusstseins, die Nietzsche auch beeinflussen dürfte.
- ²⁷ Vgl. Wilfried Huchzermeyer, Der Übermensch bei Friedrich Nietzsche und Sri Aurobindo, hrsg. und mit einem ausführlichen Nachwort versehen von Hans-Joachim Koch, Gladenbach 1986.
- ²⁸ Vgl. dazu Joachim Süß, Zur Erleuchtung unterwegs. Neo-Sannyasin in Deutschland und ihre Religion, Berlin 1994.
- ²⁹ Osho, Zarathustra. Ein Gott, der tanzen kann, Köln 1994. Dazu Wilfried Nelles, Osho trifft Nietzsche: Ein Gott, der tanzen kann, in: Connection 11/1994, 46–48.
- ³⁰ Bhagwan Shree Rajneesh, Intelligenz des Herzens, Berlin 1979, 43: „Gott und die Welt sind miteinander verbunden wie ein Tänzer mit seinem Tanz sie ... sind untrennbar“ Ähnlich wie Nietzsche möchte Bhagwan Epikur mit Buddha verbinden (45). Auch Affinitäten zu Heraklit verbinden ihn mit Nietzsche (vgl. Günter Wohlfahrt, Also sprach Herakleitos. Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption, Freiburg i. Br. / München 1991).
- ³¹ Vgl. Bhagwan Shree Rajneesh, Ich bin der Weg, München 1979, 109; ders., Mein Weg: der Weg der weißen Wolke, Berlin 1979, 379.
- ³² Vgl. Bhagwan Shree Rajneesh, Meditation. Die Kunst, zu sich selbst zu finden, München 1981, 16; ders., Die verborgene Harmonie. Vorträge über die Fragmente des Heraklit, Margarethenried 1979, 363.
- ³³ Bhagwan, Harmonie, a.a.O. 60 und 156.
- ³⁴ Vgl. Bhagwan, Wolke, a.a.O. 249; ders., Komm, a.a.O. 247 „Ich erkläre, daß ... niemand ein Sünder ist. ... Ich erkläre eure absolute Herrlichkeit und euren absoluten Reichtum“ (Intelligenz, 195). Nietzsche hatte notiert: „Ich mußte die Moral *aufheben*, um meinen moralischen Willen durchzusetzen. ... Ringen um die Macht! Mein Ideal durchsetzen, *auf die Weise*, die aus meinem Ideal folgt“ (10/359).
- ³⁵ Vgl. Bhagwan, Wolke, 429f.
- ³⁶ Bhagwan, Meditation, 48. Schon bei Nietzsche ist es der Mensch selbst, dessen Kraft-Bewusstsein „den Übermenschen schafft“ (Wille zur Macht, a.a.O. 691).
- ³⁷ Vgl. Bhagwan Shree Rajneesh, Komm und folge mir Bhagwan Shree Rajneesh spricht über Jesus, Meinhard-Schwebda 1981, z. B. 37; ders., Jesus aber schwieg, Meinhard-Schwebda 1982, z. B. 26; ders., Jesus – der Menschensohn. Bhagwan Shree Rajneesh spricht über Jesus, Bd. III, Meinhard 1983; z. B. 19; ders., Ich bin der Weg, a.a.O. 178.
- ³⁸ Bhagwan, Jesus aber schwieg, 22 und 254; ders., Wolke, a.a.O. 37.
- ³⁹ Harmonie, a.a.O. 313; vgl. 349. Fast wörtlich liest man es so bereits bei Nietzsche (4/230).
- ⁴⁰ Vgl. Werner Thiede, Scientology – Religion oder Geistesmagie? Neukirchen-Vluyn ²1995.
- ⁴¹ Vgl. zuletzt W. Thiede, Scientology – eine Religion? Reflexionen zu einer un abgeschlossenen Frage, in: R. Hempelmann / U. Dehn (Hrsg.), Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch. FS R. Hummel (EZW-Texte 151), Berlin 2000, 295–310.

- ⁴² Vgl. L. Ron Hubbard, *Scientology 0-8. Das Buch der Grundlagen*, Kopenhagen 1990, 6.
- ⁴³ Kaempfert (a.a.O., 235f) nennt zwei Belege dafür, wie Nietzsche Gott Langeweile unterstellt und insofern auch mit dem Teufel in Zusammenhang bringt (einer davon: 6/226).
- ⁴⁴ Vgl. näherhin meinen Aufsatz „Die Geistesfalle. Der Hubbardsche Heilsweg“ in: J. Herrmann (Hrsg.), *Mission mit allen Mitteln. Der Scientology-Konzern auf Seelenfang*, Reinbek 1994, 65–81
- ⁴⁵ Darauf hingewiesen hat der ehemalige Scientologe Robert Kaufman, *Übermenschen unter uns*, Frankfurt a. M. 1972, 126. Die scientologische Zeitschrift „The Auditor“ 241/1989, 4, fragt übrigens ernsthaft, ob die griechischen Götter nicht hohe „Thetanen“ waren!
- ⁴⁶ Sucht man im Stichwortverzeichnis der Hubbardschen „Einführung in die Ethik“ (1989) nach dem Begriff „Zerstörung“, so wird man lediglich auf eine Stelle verwiesen, wo Zerstörung als unethisches Verhalten gebrandmarkt wird. Hingegen verschweigt der Index eine andere Stelle (19), wo Zerstörung als Teil einer konstruktiven Handlung ethische Rechtfertigung erfährt! – Bei Nietzsche heißt es: „Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung...“ (13/266).
- ⁴⁷ Vgl. Werner Thiede, *Überleben ohne Lüge? Hintergründiges zum Programm von Scientology*, in: *Evang. Kommentare*, 1/1993, 13–15.
- ⁴⁸ Stärker noch ist der okkult-satanistische Einfluss Aleister Crowley's auf Hubbard zu veranschlagen; doch dass auch philosophische Einflüsse eine Rolle spielen, zeigt insbes. die relativ abstrakte Gedankenführung in Hubbards „Axiomen“ (vgl. bereits L. R. Hubbard, *Dianetics. Die Entwicklung einer Wissenschaft*, Kopenhagen 1974, 128f).
- ⁴⁹ Georg Picht in: ders. / E. Rudolph (Hrsg.), *Theologie, was ist das?* Stuttgart 1977, 312 (vgl. 322).

Hermann Vierling, Heidelberg

Wie religiös ist das Säkulare?

Hindernisse auf dem Weg, eine säkulare Religion zu erkennen

Bei der Beschreibung kirchlicher Befindlichkeiten und gesellschaftlicher Entwicklungen wird das Adjektiv „religiös“ häufig verwendet. Zugleich ist sein Begriffsinhalt von großer Flexibilität gekennzeichnet. Was ist beispielsweise unter einem religiösen Bedürfnis zu verstehen? Oder was bezeichnen religiöse Erziehung, religiöse Sehnsucht, religiöse Toleranz, religiöse Veranstaltung, religiöse Faszination? In dieser Terminologie bleibt nur allzu häufig offen, ob sich religiös auf eine tradierte Religion oder auf das Religiöse bezieht, das durch neue säkulare Faszinationen entsteht – ebenso kann man an „säkular-religiöse Mischphänomene“¹ oder „säkular verzweckte Religiosität“² denken. Wie auch immer, ein Blick in die Forschung zeigt, dass sich Religiöses in allen Lebenslagen manifestiert, also auch im säkularen Bereich, beispielsweise in Kapitalismus, Politik, Gesellschaft, Kultur, Arbeit oder Freizeit. In kirchennaher Sprachregelung wird dieses Religiöse oft als das Religions-ähnliche oder Religionsartige verstanden, gewissermaßen als die Vorspeise zum Hauptgericht. Wie aber, wenn das säkular Religiöse nun doch eine eigenständige Religion mit sinnstiftender, bergender und erhebender Potenz ist, so dass von einer säkularen Religion gesprochen werden muss, die dann etwa als kapitalistische Religion, politische Religion, Zivilreligion, Kulturreligion oder Sportreligion beschrieben werden kann?³ –

Die Ausgangsfrage, was das Adjektiv „reli-

giös“ begrifflich bedeutet, könnte genauer beantwortet werden, wenn klar wäre, welcher Rang dem säkular Religiösen zukommt. Zwar ist es leicht, die Frage nach einer säkularen Religion bzw. nach dem säkular Religiösen zu stellen, aber die Antwort fällt schwer, weil eine Reihe von historischen, wissenschaftlichen und individuellen Vorentscheidungen erst einmal aufgedeckt werden muss, um zu einer echten Entscheidungsfrage vorzudringen. Die folgenden acht Hinweise dienen diesem Ziel.

Aufklärung über religionsproduktive Kräfte

1. Ein Hindernis, Religion und Religiöses in ganzer Tragweite zu entdecken, wurde von der Aufklärung errichtet. In ihrem Kampf gegen die staatlich und sozial organisierte Religion christlicher Prägung thematisierten die Aufklärer eine religionsproduktive Kraft, die sich ihnen im Zusammenspiel von Priesterbetrug und naiver Leichtgläubigkeit zeigte. Zugleich waren sie felsenfest davon überzeugt, dass alles, was menschliches Denken zu Wege bringt, absolut religionsfrei sei, wenn es ausschließlich der Vernunft folge. Der Gedanke an eine säkulare bzw. profane Religion war unvorstellbar. Dies wurde allerdings anders, als aufgeklärtes Denken durch revolutionäre Macht alle Fesseln sprengte: Während der Französischen Revolution führten in Notre Dame 1793

nicht etwa kirchentreue Priester, sondern aufgeklärte Revolutionäre einen Kult der Vernunft ein. –

Die Einsicht, dass Religion von Menschen gemacht werden kann, radikalisierte sich im 19. Jahrhundert weiter. Die säkulare Religionskritik von Feuerbach deckte in ihrer Wendung von der Theologie zur Anthropologie auf, wie selbst philosophisches Denken nicht davor schützt, Projektionen freizusetzen, die einen Himmel profaner Herkunft ausmalen. Als schließlich Marx die materiellen Produktionskräfte in Wirtschaft, Staat und Gesellschaft zum Auslöser für religionsstiftende Projektionen machte, ließ er die reale Religion christlicher Prägung als eine säkulare erscheinen und entzog ihr den Anspruch, auf göttliche Offenbarung zurückzugehen: Die materielle Not menschlicher Entfremdung genügte, einen profan bedingten Himmel zu erschaffen.⁴ –

Wie den vorrevolutionären Aufklärern war den radikalen Religionskritikern des 19. Jahrhunderts das eigene Denken ganz selbstverständlich unverdächtig, seinerseits einer Religion verpflichtet zu sein.⁵ Auguste Comte gewann allerdings eine tiefere Einsicht; nachdem er zunächst überzeugt war, dass der Fortschritt – in Übereinstimmung mit dem von ihm formulierten Dreistadiengesetz – schließlich das religionslose Zeitalter positivistischer Wissenschaft hervorbringen würde, ging er in späteren Jahren dazu über, eine säkulare Menschheitsreligion zu entwerfen. Dieser Spätentwurf kostete Comte die gesellschaftliche Anerkennung und blieb ohne praktische Folgen. Als aber die radikale Religionskritik 1917 in Russland mit revolutionärer Gewalt verbunden wurde, formierte sich in der totalitären Herrschaft der kommunistischen Partei unausgesprochen eine säkulare Religion, die wesentlichen Gedanken von Comte nahe kam.⁶ – Aufklärung und Religionskritik haben auf

breiter Front gesiegt und ein Wirklichkeitsverständnis durchgesetzt, das aus der pragmatischen Erschließung der Welt erwächst. Der Anspruch pragmatischer Wahrheitsfindung schließt ein, dass die Wirkung eines Handlungsergebnisses integraler Bestandteil der Erkenntnis ist. Unsere Erfahrung eröffnet also nach erfolgter Aufklärung und siegreicher Religionskritik einen neuen Fragehorizont jenseits früherer Machtkämpfe. Unser Erkenntnispotential kann nun noch besser ausgeschöpft werden, wenn die säkulare Wirkungsgeschichte von Aufklärung und Religionskritik in entspannter Freiheit mitbeachtet wird. Wenn dieser neue Erkenntnisritt ausbleibt, geraten Aufklärung und Religionskritik zwangsläufig in den Verdacht, ihrerseits fundamentalistisch zu sein, indem sie ein Tabu pflegen, über das nicht nachgedacht werden darf. So ist es an der Zeit, das menschliche Bewusstsein ohne die kampfbedingten Denktabus der Vergangenheit zu analysieren und die religionsproduktiven Kräfte keineswegs nur bei etwaigen Gegnern festzumachen, vielmehr kann nun das dynamische Religionspotential unverkrampft auf das Humanum selbst bezogen und in voller Anerkennung menschlicher Freiheit als humane Grundfähigkeit anerkannt werden. Diese Selbstaufklärung über menschliche Religionsproduktivität ist dringend geboten, um zu verhindern, dass säkulares Denken wiederum zu einer Religion wird, die totalitär und zutiefst inhuman ist.⁷ Vom tabufreien Denken her muss die Aufklärung aufgeklärt werden.⁸ Ebenso muss aufklärende Religionskritik auf ihre eigene Religionsproduktivität hin durchleuchtet werden.

2. Ein anderes Hindernis, Religion und Religiöses als profane Phänomene wahrzunehmen, besteht darin, dass unser tradierter Religionsbegriff den Durchblick verstellt. Im christlichen Abendland kam eine

Vorstellung von Religion zur Herrschaft, die auf das Christentum zugeschnitten war: wirkliche Religion war zweidimensional, indem sie diese Welt in eine ungeschöpfliche Dimension transzendierte, oder dreidimensional, sofern das irdische Leben mit einem Himmel überwölbt und einer Hölle unterlegt war. In dieser Konzeption einer mehrdimensionalen Religion war der Alltag an ein radikal überirdisches Jenseits gekoppelt, in dem Gott und Teufel zuhause waren. –

Nun ist aber eine säkulare Religion per definitionem eindimensional, weil die religionsproduktive Kraft des Menschen ausschließlich dem irdischen Leben gilt. Wer in diesem Zusammenhang den Begriff einer zwei- oder dreidimensionalen Religion anwendet, kommt notwendig zum Ergebnis, dass im rein säkularen Zusammenhang keine Religion im Spiel sein kann, da man sich nur an die vorletzte, nicht aber an die letzte Wirklichkeit halte.⁹ Allerdings mahnt die historische Erfahrung zur Vorsicht. Jahrhundertlang wurde das Phänomen, das wir heutzutage Stammesreligion nennen, eher eindimensional als Brauchtum, Aberglaube, Hexerei oder Magie verstanden. Als aber der Religionsbegriff so flexibilisiert wurde, dass er auch ohne einen Hochgott hingenommen wurde, bewährte er sich darin, dass er eine Vielzahl von Einzelbeobachtungen so unter einem gemeinsamen Dach vereinte, dass auch in Stammeskulturen ein ganzheitliches und gleichwertiges Humanum anerkannt werden konnte. –

Der Religionsbegriff ist – auch in seiner flexibilisierten Variante – in der Umgangssprache unbestritten. Allerdings ist er noch nicht beim profanen Individuum angekommen, denn säkulare Menschen lehnen es in der Regel ab, ihre religionsproduktive Aktivität mit dem Wort „Religion“ zusammenzufassen, weil dieses, historisch bedingt, immer noch durch seine kirchlich

geprägte Gestalt bestimmt ist. So wird verständlich, dass der Begriff einer profanen Religion gegenwärtig der subjektiven Einsicht noch weit voraus ist und es viel Widerstand gibt, diesen konzeptionell zu einer Individual-Religion fortzuentwickeln. Zwar ist zu beobachten, dass im Kreis von Wissenschaftlern und Journalisten eine mehr oder minder klare Konzeption säkularer Religion viel Anerkennung gefunden hat, aber der Religionsbegriff gilt noch nicht als so subjektkonform, dass säkulare Menschen ihn verwenden, wenn sie ihre Innenansicht ausdrücken.¹⁰

Individual-Religion

3. Die Geschichte der Emanzipation belegt, wie sich der in alte Traditionen eingebundene Mensch befreite und das Ideal eines modernen Individuums schuf. Eine scharfe Waffe dieser Befreiungsströmung war der Kampf gegen die kirchlich präsentierte Religion. So besteht noch immer die Schwierigkeit, dass Emanzipation scheinbar nur dort gelingen kann, wo sie Religion auflöst. Gleichwohl ist der individuelle Religionsbegriff geeignet, dem Menschen bei seiner emanzipierten Selbstfindung zu helfen. Der Erkenntnisgewinn dieses Religionsbegriffs liegt darin, dass die vielfältigen Einzeltätigkeiten, in die sich das Individuum in der modernen Zeitknappheit verliert, bewusst unter einem gemeinsamen Dach vereint werden. Steht der säkulare Mensch in der Gefahr, sich zu zersplittern, ja den klaren Überblick zu verlieren, so bietet der Begriff der Individual-Religion die Möglichkeit, die pragmatischen Segmentierungen zu erkennen und diese moderne Form der Selbstentfremdung zu durchschauen. Der individuelle Religionsbegriff kann wegen seiner integrativen Kraft eine ganzheitliche Diagnose anbieten, die dem Selbstbewusstsein offen legt, was in der Unübersicht-

lichkeit hektischen Denkens, Fühlens und Handelns das wirkliche Selbst ist und was es tut; er bietet einen Lebensentwurf, der bis zur äußersten Grenze des Bewusstseins bzw. bis zum letzten Lebenshorizont alles ordnet, was ein Individuum an Sinnvollem erlebt und an Defiziten erleidet. Das Konzept der Individual-Religion wehrt zugleich ein atomistisches Lebensverständnis ab, weil es den Menschen auch als Sozialwesen anerkennt, selbst wenn es in unübersichtlichen Differenzierungen moderner Gesellschaften individuell agiert. – Der Begriff der Individual-Religion bietet Menschen ein Integrationsmodell an, das ihre individuelle Lebenspraxis zusammenhängend bis zu allerletzten Sinngebungen strukturiert, ohne dass die Tabus bisheriger Emanzipation respektiert werden müssen. Die Dynamik der Individual-Religion reinigt die Emanzipation von ihren Schlacken, weil die produktiven Kräfte des Humanum nicht dadurch beschnitten werden, dass historisch bedingte Fesseln die Selbstentfaltung hemmen; dies ist der Fall, wenn psychologische oder soziologische Integrationsmodelle aufgegriffen werden, die insoweit prinzipiell segmental sind, als sie a priori die Beziehungsmöglichkeiten zu einer supranaturalen Wirklichkeit negieren, anstatt diese in Form funktionaler Äquivalente differenziert anzudenken. Diese konsequente Emanzipation setzt den Menschen in die Lage, sich selbst ohne tabuisierte Bewusstseinsfelder zu erkennen und dann den anderen Religionen in letzter Klarheit zu begegnen. Erst die emanzipierte Emanzipation kann dem universalen Phänomen der Religion in Freiheit begegnen, braucht sie doch nicht mehr die traditionelle Verkrampfung antireligiöser Affekte, um ihrer selbst gewiss zu werden.

4. Eine weitere Schwierigkeit, eine säkulare Religion wahrzunehmen, besteht darin, dass Religion mit Glauben in eins

gesetzt wird, obwohl beide sehr verschiedenen Ursprungs sind. Glaube ist ein Kernwort biblischer Lebenspraxis, während Religion ein wissenschaftlicher Begriff nichtchristlicher Herkunft ist: Glaube gehört primär zum Innenbereich einer christlicher Lebensbeziehung, die von außen Religion genannt wird. Er drückt eine innere Lebensgestaltung aus, die der Religionsbegriff aus einiger Distanz beschreibt. Religion ist, historisch bedingt, kein Erlebnisbegriff. –

Der Erkenntnisgewinn, der durch die externe Optik des Religionsbegriffs möglich wird, besteht darin, dass er nicht nur das subjektive Glauben beschreibt, sondern die ganze Lebenspraxis glaubender Menschen in den Blick nimmt. Der Religionsbegriff macht auf die Gestaltungsmacht glaubender Menschen aufmerksam, gleichgültig, ob sie überlegt, spontan oder unabsichtlich handeln. Glaubenskräfte und soziale Gestaltung werden somit im Großbegriff der Religion vereint; im Fall der christlichen Religion himmlische Offenbarung und weltliche Konkretion.

Diese erweiterte Wahrnehmung hat allerdings ihren Preis: Die im Glauben präsente Eigendynamik göttlicher Offenbarung wird weniger im Blick nach oben in den Himmel als in der Ausrichtung nach unten auf die Erde, d.h. in ihren irdischen Konkretionen erfasst. Der Religionsbegriff ist diesseitslastig im Unterschied zur Glaubensperspektive; er legt das Schwergewicht auf eine beschreibbare Glaubenspraxis. Deshalb ist er bis jetzt ungeeignet, religionsproduktive Tätigkeiten genuin von innen auszudrücken. Das subjektive Erleben derer, die religionsproduktiv sind, kann wegen dieser Vorgeschichte nicht unmittelbar durch das Wort Religion ausgedrückt werden, und so wird von Glauben, Spiritualität, Überzeugung, Sinn oder Bedeutung gesprochen, wenn jemand sein inneres Erleben in Worte fassen will. Wer

als Individuum ausspricht, was er in säkularer Sinngebung glaubt, meidet die sperrige Bezeichnung „Religion“. Gleichwohl ist der Religionsbegriff unverzichtbar, weil er mit seinem praxisorientierten Gefälle eine konkret nachprüfbare Diagnose vor einem letzten Sinnhorizont ermöglicht, auch dann, wenn die meisten säkularen Menschen noch nicht bei dieser Erkenntnis angekommen sind.¹¹

Religion ohne Gott?

5. Ein anderes Argument gegen die Existenz einer säkularen Religion besteht darin, die säkulare Individual-Religion kenne keinen Gottesglauben, so dass es höchstens um eine individualistische Weltanschauung gehen könne. Man kann nun oberflächlich darüber streiten, ob die Bezeichnung „Gott“ wesentlich ist oder nicht. Die Entmythologisierungsdebatte brachte nämlich zum Vorschein, dass die Nomenklatur einer Religion für das existentielle Bewusstsein säkularer Menschen durchaus nebensächlich werden kann. Die Lebenskraft der christlichen Religion hängt demnach nicht von ihren Wörtern, sondern von den Funktionen ab, die zu ihrer Struktur gehören. Die fehlende Gottesbezeichnung führt den Begriff der Individual-Religion nicht ad absurdum, wenn es gelingt, strukturgleiche Wirkungen nachzuweisen. In anderer Terminologie: Es kommt darauf an, ob es funktionale Äquivalente zwischen beiden Religionsbegriffen gibt, so dass alle wesentlichen Funktionen, die das Christentum für das Individuum hat, auch in der Individual-Religion auf den einzelnen Menschen einwirken. – Wollte man beide Strukturen in einem physikalischen Vergleich fassen, so müsste man das Sonnensystem einem Atom gegenüberstellen, um eine Makro- und eine Mikro-Religion zu veranschaulichen. Beide Modelle stimmen darin überein, dass

Planeten um die Sonne und Elektronen um den Atomkern kreisen; ihre Stabilität kommt durch interne Krafterwirkung und Bewegung zustande. Beide Systeme sind in ähnlichen Proportionen aufgebaut, wenn die Umlaufbahnen von der Systemmitte aus gemessen und mit dem Durchmesser der Planeten bzw. Elektronen in Beziehung gesetzt werden: wenig Materie kreist in einem immensen, leeren Raum.

Nimmt man diesen physikalischen Vergleich symbolisch, mag er ein Überlegenheitsgefühl der christlichen „Makro-Religion“ veranschaulichen, trifft aber keineswegs das Selbstverständnis der profanen „Mikro-Religion“, das auf die eigene Autonomie achtet und jedes theologische „Über“wissen¹² als Heteronomie ablehnt. Für die Individual-Religion ist die dimensionale Unterlegenheit gegenüber dem Christentum irrelevant, da in ihrem autonomen „Mikrokosmos“ ähnliche Relationen zwischen Elektronen und dem Atomkern bestehen wie zwischen Planeten und der Sonne; im weit entfernten Atomkern ist dann der vergleichbare Ort gefunden, an dem das funktionale Äquivalent des „makrokosmischen“ Gottes wirkt – eine strukturelle Übereinstimmung letzter Wirklichkeit, die den christlichen „Makrokosmos“ als heteronome Projektion des autonomen „Mikrokosmos“ erscheinen lässt.¹³

6. Nicht nur das Fehlen des Gottesbegriffs kann eine Verstehensschwierigkeit darstellen, sondern auch der umgekehrte Fall, dass die säkulare Individual-Religion die Gottesbezeichnung zulässt und damit der Eindruck entsteht, als ginge es um eine mehrdimensionale Religion. Nun kennt die Geschichte viele Beispiele für die interreligiöse Dynamik, wonach der Wortschatz der einen Religion von ihren Konkurrenten teilweise übernommen wird, und zwar so, dass der ursprüngliche Inhalt der Wörter mehr oder minder ausgeschie-

den und durch anderes Sinnmaterial ersetzt wird, Wortbedeutungen sich also verändern können. Der Gebrauch des Wortes „Gott“ sagt deshalb noch nichts darüber aus, welchen Inhalt es hat. –

„Gott“ bezeichnet im biblischen Sprachgebrauch das höchste Himmelswesen, das als Herr, Herrscher, König, Richter, Rächer, Vater etc. angesprochen wird; diese anthropomorphen Inhalte gehören notwendig zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen und ermöglichen die menschenförmige Kommunikation zwischen beiden durch Offenbarung und Gebet.

Die Entmythologisierungsdiskussion zeigte, wie der supranaturale Inhalt von „Gott“ im Sinn säkularer Vorgaben entkernt werden konnte, um den Gottesbegriff nicht in der Profanität modernen Lebens zu verlieren: Alles war legitim, was der Mensch mit seinem naturwissenschaftlichen Weltbild und seiner anthropozentrischen Eigenerfahrung in Einklang bringen konnte, während alle Begriffsinhalte ausgedehnt wurden, die transkosmisch verankert und anthropomorph konkretisiert waren. Hermeneutisch gesehen wurden die Inhalte des Gottesbegriffs ihrer räumlichen Symbolkraft entledigt, so dass jegliche Konkretion durch Orts- und Formbestimmungen fehlte: Gott war heimat- und formlos geworden. Gleichwohl wurden göttliche Wirkungen anerkannt, wenn diese auch gänzlich anonym blieben. Herbert Braun wandte die entmythologisierende Methode in letzter Konsequenz an: Gott wurde bei ihm „das Woher meines Umgetriebenseins“. Sobald Braun aber das anonyme „Woher“ genauer fixierte, lokalisierte er das göttliche Wirken, das zum Umgetriebensein führt, ganz säkular in der Mitmenschlichkeit.¹⁴ –

Im säkularen Gefälle und abseits der biblischen Sprache führte der entmythologisierte Gottesbegriff zwangsläufig zum Deismus. In diesem bekommt der heimat-

lose Gott eine neue Bleibe, indem er bei ungelösten Grundfragen formal als prima causa einspringt. Die Gottesheimat am menschlichen Erkenntnisrand ist allerdings ein temporäres Exil, aus dem Gott durch jede weitere Grunderkenntnis ausgewiesen werden muss. –

In der Individual-Religion ist das Wort „Gott“ im säkularen Sinn als anonyme prima causa weithin akzeptiert, vor allem im Hinblick auf naturwissenschaftliche Grundfragen. Die säkulare Individual-Religion toleriert den deistischen Wandergott, denn der Wortinhalt von „Gott“ als bislang unbekannte Erst-Ursache spielt nur im Bereich theoretischer Denkbare eine Rolle und greift nicht unmittelbar in das persönliche Leben ein. –

Neben diesem kausalistischen Gottesbegriff ist ein symbolistischer erwähnenswert, demzufolge Gott ein Symbol für Vollkommenheit ist und der Mensch, der nach einem solchen Gott strebt, sich die Möglichkeit offen hält, an seiner weiteren Vervollkommnung zu arbeiten. Die instrumentelle Vernunft formalisiert die Gottesbezeichnung zu einem säkularen Platzhalter¹⁵ und macht aus Gott eine Metapher für das höhere Selbst des Menschen. So wird der Glaube an Gott zum „Glauben an den Glauben“ als menschliche Möglichkeit, eigene Kräfte zu mobilisieren.¹⁶ Der autonome Pragmatismus begrenzt – auch im Hinblick auf die Gottesbezeichnung – das glaubende Transzendieren aktueller Befindlichkeit auf eine anthropologische Reichweite.¹⁷ –

Die Frage, warum die säkulare Individual-Religion das Rätselwort „Gott“ mitschleppt, obwohl der Begriff der (bisher unentdeckten) „Erst-Ursache“ und des „höheren Selbst“ ausreichend klar ist, erklärt sich durch die interreligiöse Dynamik. In der zwischenmenschlichen Konkurrenz spielt das Haben eine wichtige Rolle; wenn nun jemand etwas nicht hat,

was andere haben, dann entsteht ein Erklärungsbedarf. Verzichten Menschen auf einen Gottesglauben, kommen sie im christlichen Umfeld leicht in den Verdacht, dass sie gar nichts glauben, ja unzuverlässig sind. Um nicht ständig als Ungläubige und Vertrauensunwürdige diskriminiert zu werden, leihen sich viele säkularisierte Menschen die Worthülse „Gott“ aus und weisen nun im sozialen Rechtfertigungsdruck kampfflos nach, dass ihrer Menschlichkeit nichts fehlt.¹⁸

Ewigkeit oder faszinierendes Leben

7. Eine weitere Schwierigkeit, die säkulare Individual-Religion zu erkennen, liegt darin, dass dieser keine Lebenskraft zugebraut wird. So stellt sich die Frage, ob nur die supranaturale Religion des Christentums die religiösen Bedürfnisse säkularer Menschen befriedigt.¹⁹ So sehr eingeräumt werden mag, dass Unrecht, Leid, Krankheit und Tod in jeder Religion als Stolpersteine wirken können, so bauen sich zweifellos diese Lebensdefizite als hohe Hürden vor dem säkularen Individuum auf, ist doch der relativierende Ausgleich durch eine jenseitige Erlösung nicht möglich. Die Individual-Religion bietet dennoch wirksame Lösungsstrategien an, indem sie ihre „mikrokosmische“ Struktur mobilisiert. Sie setzt auf ihr Rotationsvermögen, das im Vergleich zum „Makrokosmos“ immens hoch ist: Das Ich bewegt sich äußerst schnell um das zentrale Selbst und schafft damit ein ungeahntes Potential an Abwechslung. Mag diese bewegliche Bearbeitung von Lebensproblemen vom „Makrokosmos“ aus als unstet, oberflächlich und hektisch erscheinen, gewährt sie dennoch dem säkularen Individuum spürbare Entlastung, wenn in kurzem Zeittakt der Blick auf andere, neue Lebensmöglichkeiten gelingt. Defizite bis hin zum Tod gelten deshalb rein pragmatisch als

Lebensblockaden, die selbstbewusst durch Umgehung überwunden werden können. Dieses Ausweichen gilt positiv als Problembearbeitung, die der Ichstärkung dient. So wird etwa die größte Hürde, der eigene Tod, übersprungen, indem das selbstbewusste Ich seine Stärke darin erweist, dass es auf die unendliche Lebensfülle achtet und daraus einen Blumenstrauß belebender Abwechslungen zusammenstellt. Das den eigenen Tod bearbeitende Sinnangebot wird nicht negativ als Unsterblichkeit des Ich stilisiert, sondern positiv als Lebensfülle des Selbst formatiert, deren Faszination vom momentan festgefahrenen Ich ablenkt, indem sie das Individuum in ein universales Leben einschließt, das im eigenen Selbst immer schon präsent ist. Die „makrokosmische“ Erhebung zum ewigen Leben hat ihr funktionales Äquivalent in der „mikrokosmischen“ Erhebung zum faszinierenden Leben im Hier und Jetzt, das einfach und immer weitergeht. –

Man könnte einwenden, dass auch säkulare Menschen bei Todesfällen für kirchliche Begleitung offen sind. Diese Beobachtung darf nicht vorschnell als Kapitulation der profanen Individual-Religion verstanden werden. Die kreative Beweglichkeit der säkularen Religion eröffnet nämlich den Handlungsspielraum, bei Lebensblockaden ganz pragmatisch auch mehrdimensionale Lösungsangebote zu nutzen, allerdings unter der entmythologisierenden Vorgabe, dass die rituelle Begleitung als vorübergehende Therapie und soziale Lebenshilfe gilt: sie kann nützlich sein, um wieder auf andere Gedanken zu kommen. –

Nun berichten säkularisierte Menschen gelegentlich, dass sie in akuten Notfällen beten, um Hilfe zu erfahren. Dieses Verhalten liegt immer noch im Nutzungsbereich der profanen Individual-Religion, wenn notbedingte Bittgebete als therapeu-

tische Technik interpretiert werden, sofern sie geeignet sind, die Selbst-Kräfte zu mobilisieren. Der säkularisierte Mensch greift beim Beten auf ein Verhaltensmuster zurück, das er in der Kindheit lernte und dessen entlastende Funktion er damals erfuhr. Die vorübergehende Regression auf ein Tun, das in der Kindheit Entlastung brachte, legitimiert die Gebete, die mit oder ohne Anrede Gottes gesprochen werden, als erfolversprechende Selbst-Hilfe, und zwar in einer akuten Notlage, in der die letzten Reserven des eigenen Selbst mobilisiert werden dürfen. Wenn also jemand vorübergehend in sein kindliches Bewusstsein zurückfällt, um psychisch stabil zu bleiben, so ist dies nicht notwendig eine Kapitulation der Individual-Religion, sondern kann durchaus eine ihrer wohl-dosiert therapeutischen Abwechslungen sein.

8. Als letzte Schwierigkeit soll der Einwand aufgenommen werden, dass die Berücksichtigung funktionaler Äquivalente zu uferlosen Entdeckungen führen und eine neue Unübersichtlichkeit erzeugen würde, denn man müsse nun jedem Individuum seine eigene unverwechselbare Ego-Religion zugestehen. Nun lehrt die naturwissenschaftliche Betrachtung, dass die Unzahl von Atomen keineswegs die Forschung der Atomphysik behindert, weil diese einige fundamentale Übereinstimmungen aufweisen. Übertragen auf Religionsphänomene würde dies bedeuten: Wenn es gelingt, eine gemeinsame Struktur bei allen Ego-Religionen zu entdecken, dann wäre ein allgemeines Bauprinzip gefunden, mit dem die „Mikro“-Religion beschrieben werden kann. Hierbei spielen zwei Eigenschaften eine zentrale Rolle, die auch physikalische Modelle auszeichnen und deren Klarheit ermöglichen: Raum und Kraft. Hermeneutisch gesprochen geht es im Modell der Individual-Religion darum, Raumlogik und

Kraftlogik einerseits zu unterscheiden und andererseits ihren stabilen Zusammenhang zu beachten. Das Ergebnis dieser Hermeneutik ist die Erkenntnis, dass jede Religion raumlogisch ihren spezifischen Über-Ort hat, der zwar jenseits des Alltags lokalisiert ist, dessen Grenze gleichwohl vom menschlichen Ich transzendiert werden kann. Diese grundlegende Raum-Symbolik wird ergänzt dadurch, dass jede Religion kraftlogisch ihre spezifische Über-Macht kennt, die an ihrem Über-Ort zuhause ist, und von dort auf das menschliche Ich einwirkt. Die übergeordnete Symbolik von Raum und Kraft wird bei einer „Makroreligion“ als Himmel und Gott verehrt, während im „Mikrokosmos“ der Individual-Religion das Selbst als Über-Ort und das Leben als Über-Macht gelten.

Im Aufblick zum Über-Ort entsteht ein symbolischer Horizont letzter Wirklichkeit, dessen Spannkraft den Sinn erzeugt, der den Menschen stabilisiert. Dieser Sinnhorizont gilt unbedingt, weil er dem Menschen heilig ist. –

Der oben erwähnte Einwand der Unübersichtlichkeit ist also hinfällig, denn es gibt durchaus eine einfache Grundstruktur, die allen Mitgliedern der Individual-Religion gemeinsam ist. Das Konzept der „mikrokosmischen“ Religion trägt zur Diagnose gegenwärtiger Lebensgestaltung bei. –

Nachdem an acht Verstehensschwierigkeiten der Zugang zur Frage verdeutlicht wurde, ob es sinnvoll ist, von einer säkularen Religion zu sprechen, fällt die Antwort positiv aus; diese Einsicht kann bestandskräftig bleiben, wenn der säkularen Religion in der Haltung des Dialogs begegnet wird. Der dialogische Umgang mit der enormen Flexibilität profaner Alltags-Religion ermöglicht ganzheitliche Begegnungen und damit auch eine radikale Rückbesinnung auf die ureigensten Kraftquellen der Gesprächspartner.

Anmerkungen

- ¹ R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Darmstadt 1994, 69. Zit nach H.-J. Ruppert, Swedenborg und die „neue Religiosität“, in: R. Hempelmann / U. Dehn (Hrsg.), Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch, FS für R. Hummel (EZW-Texte 151), Berlin 2000, 108.
- ² M. Nüchtern, Die (un)heimliche Sehnsucht nach Religiösem, Stuttgart 1998, 100.
- ³ Die Literaturangaben zu den folgenden Stichworten mögen eine erste Orientierung erleichtern.
Säkulare Religion: G. Küenzlen, Der neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994.
Kapitalistische Religion: N. Bolz / D. Bosshart, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995. Vgl. M. Nüchtern, Sakrale Säkularität, in: MD 4/1997, 99. Mit anderer Terminologie F. Wagner, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985.
Kommunismus als „säkulare Religion“: J. Monnerot, Soziologie des Kommunismus, Köln / Berlin 1952.
R. Crossman, Der Gott, der keiner war, [o.O.] 1950.
Politische Religion: E. Voegelin, Die Politischen Religionen, Neuaufl. München 1993. C. Chr Bry, Verknappte Religionen. Kritik eines kollektiven Wahns. Neuausgabe München 1979.
Zivilreligion im Kontext von bürgerlicher Religion, Religion des Bürgers, politischer Religion, Staatsreligion, Kulturreligion: H. Kleger / A. Müller (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986.
Die olympische Bewegung als Religion bei P. de Coubertin u. a.: H. R. Schlette, Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg 1971, 159f.
- ⁴ Das systemtheoretische Kriterium des funktionalen Äquivalents kann die Einsicht erleichtern, dass der geistige Überbau bis hin zum Christentum das funktionale Äquivalent der materiellen Gesellschafts-Basis ist.
- ⁵ Schlette bemerkt zu Marx, „daß der Ort, den früher die Transzendenz, „Gott“, das Absolute innehatte, nicht einfach leer bleibt und frei gehalten wird, sondern daß anderes mit jener Absolutheit und Autorität ausgestattet wird: der „Lebensprozeß“, die materielle Wirklichkeit, die Natur, die Dialektik als eine Kraft, die nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Natur wirksam ist“, in: H. R. Schlette, Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg 1971, 166.
- ⁶ Zum Kommunismus als säkularer Religion vgl. J. Monnerot, Soziologie des Kommunismus, a.a.O., 3.
- ⁷ Das Säkulare ist nach M. Horkheimer grundsätzlich nicht davor gefeit, totalitär zu werden: „Jede philosophische, ethische und politische Idee ... hat eine Tendenz, zum Kern einer neuen Mythologie zu werden, und das ist einer der Gründe, weshalb das Fortschreiten der Aufklärung auf bestimmten Stufen dazu tendiert, in Aberglauben und Wahnsinn zurückzuschlagen“, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1967, 38. Ähnlich G. Rohrmoser: „Die Überzeugung der Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno, daß die Aufklärung selber sich im Totalitarismus des 20. Jahrhunderts vollendet habe, ist unwiderlegt“, in: ders., Zäsur. Wandel des Bewußtseins, Stuttgart 1980, 62.
Nach Carl Heinz Ratschow gehören „Bewegungen religionsartiger Totalisierung“ zur Aufklärung dazu. Vgl. R. Hempelmann, Zur Religionsthematik bei Carl Heinz Ratschow, in: R. Hempelmann / U. Dehn (Hrsg.), Dialog und Unterscheidung, a.a.O., 83.
- ⁸ Nach der siegreichen Fremdaufklärung steht nun die Selbstaufklärung des Säkularen an, die nicht mit einer christlich bestimmten Gegenauflklärung verwechselt werden darf. Zur „Gegenauflklärung“ bei Rohrmoser siehe: Zäsur, a.a.O., 474: „In der Gegenwart ist die Vermittlung der christlichen Wahrheit wieder zur wahren Aufklärung geworden.“ Soziologisch bestimmt ist Schmidtschen Konzeption einer „dritten Aufklärung“, in der die rationale Funktion von Religion im sozialen Bereich angesprochen wird, vgl. G. Schmidtschen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der BRD, München 1979, 204. Allerdings dringt er nicht bis zu einer genuin säkularen Selbstaufklärung durch.
- ⁹ Zu diesem Argument siehe Anmerkung 12.
- ¹⁰ Zur sprachpragmatischen Differenz von Außen- und Binnenwahrnehmung im Blick auf den Religionsbegriff vgl. M. Petzoldt, Zum Unterscheidungspotential des Religionsbegriffs, in: R. Hempelmann / U. Dehn (Hrsg.), Dialog und Unterscheidung, a.a.O., 101 ff.
- ¹¹ Dementsprechend drückt auch der von mir gebrauchte Begriff der Profanen Alltags-Religion nicht eine Innenschau säkularer Menschen, sondern ein distanzierendes Beschreiben aus, das eine profane Religionsproduktion zum Gegenstand hat. Siehe mein Buch: Die Profane Alltags-Religion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis, Frankfurt a. M. 1994, 29ff.
Das Säkulare ist das pro-fanum, das dem hochheiligen Ort vorgelagerte Alltäglich-Numinose.
- ¹² „Nach dem Tode Gottes“ beobachtet Kroeger „in der Theologie vielfach ein vermeintliches und angemäßigtes ‚Überwissen, demgegenüber das festgehaltene Nichtwissen sowie eine notwendige Ungenauigkeit zentrale Bedeutung erhält“, bestimmen doch „Autonomie und antidogmatischer Induktionsinstinkt“ die Innenseite „der modernen religiösen Lebenswelt“ Siehe M. Kroeger, Die religiöse Innenseite der distanzierenden Kirchlichkeit. Vorlagen. Eine Aufsatzreihe, hrsg. v. E. Lohse u. a., Heft 41, Hannover 1986, 5, 7, 15, 31
- ¹³ Das Kriterium des funktionalen Äquivalents gilt nicht nur säkularisierend von „oben nach unten“, sondern auch – wie in der radikalen Religionskritik belegt – projizierend von „unten nach oben“ In meiner Darstellung der Profanen Alltags-Religion

sind deshalb das „mikrokosmische“ Selbst und der „makrokosmische“ Gott jeweils die letzte Wirklichkeit, die vom Ich aus als Über-Ort und Über-Macht anerkannt wird. Hermeneutisch gesehen besteht eine strukturelle Übereinstimmung zwischen eindimensionaler Individual-Religion und mehrdimensionaler Religion christlicher Prägung.

¹⁴ Gott ist nicht zu verstehen „als der für sich Existierende“, sondern als „das Woher meines Umtriebens“, als „eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit“, H. Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, 341

¹⁵ „Ihres Inhalts entleert, sind alle Grundbegriffe zu bloß formalen Hülsen geworden. Indem Vernunft subjektiviert wird, wird sie auch formalisiert.“ M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., 18.

¹⁶ Vgl. K. E. Nipkow, Religionsunterricht – ein unveräußerlicher Beitrag öffentlicher Bildungsmitverant-

wortung der Kirche in schwieriger Zeit, in: Gott in der Schule nicht verschweigen. Kirche und Schule in gemeinsamer Verantwortung für Kinder und Jugendliche. Schwerpunkttagung der Landessynode am 24. April 1995, hrsg. von der Evang. Landeskirche in Baden, Karlsruhe 1995, 22.

¹⁷ Zur eindimensionalen Transzendenz vgl. Vierling, Die Profane Alltags-Religion, a.a.O., 56 ff.

¹⁸ Zum Glauben an Gott als Indiz für soziale Zuverlässigkeit vgl. G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist, a.a.O., 67

¹⁹ Bereits Wölber widerspricht im Blick auf die junge Generation: „Das Licht Gottes scheint jedenfalls nicht in irdische Finsternis, sondern mitten in große irdische Helle.“ Wölber erkennt eine „religiöse Absage“ bzw. eine „Absagereligion“ an die von Gott geoffenbarte Religion des Christentums. Siehe H. O. Wölber, Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen ²1960, 64, 142f.

Michael Nüchtern, Karlsruhe

Im siebten Himmel

Zu einer Millenniums-Ausstellung in Berlin

Wo kommen wir her? Wo gehen wir hin? Worauf dürfen wir hoffen? Der Jahrtausendwechsel hat diese Fragen provoziert, und die Kultur produziert vielfältige Antworten hierauf: Filme, Events und Ausstellungen. Während in Hannover die Expo 2000 über Besuchermangel klagt, ist die Berliner Millenniums-Ausstellung im Martin-Gropius-Bau offenbar ein voller Erfolg. Unter dem mythisch-vielsagenden Titel „7 Hügel – Bilder und Zeichen des 21. Jahrhunderts“ bündelt sie auf ihre Weise Gegenwart und Zukunft des global village.

Ein Film-Architekt hat die Ausstattung des Lichthofs geschaffen, der die Besucherinnen und Besucher der Ausstellung empfängt. Kleinste Teilchen und große Formen sind versammelt: Gene und Quarks, Industrie-Roboter und ein Foucaultsches Pendel, Makrokosmos und Mikrokosmos. „Erdacht und verwirklicht in Kooperation

mit High-Tech-Unternehmen, Forschungsinstituten, Gelehrten und Künstlern aus aller Welt, wird die Ausstellung eine neue Ästhetik für die häufig abstrakten und sinnenfernen Gegenstände der heutigen Technik und Naturwissenschaften erproben. Sie präsentiert eine Archäologie des Wissens und vermittelt ahnungsweise den Blick in die Zukunft der Menschheit jenseits der Jahrtausendwende – auf die großen Verheißungen des elektronischen Zeitalters: Allverfügbarkeit von Information, Weltall und Erde umspannende Kommunikation, neue Allianz von Kunst und Wissenschaft“, heißt es hoffnungsfroh im Ausstellungsprospekt.

Die „7 Hügel“, unter denen die Ausstellung Gegenwart und Zukunft zusammenfasst, sind die Gliederungsprinzipien für die unzähligen Schautafeln, Ausstellungsstücke und interaktiven Elemente. Sie lauten: „Kern“, „Dschungel“, „Weltraum“,

„Zivilisation“, „Wissen“, „Glauben“ und „Träumen“. Dass ausgerechnet diese Stichworte für die Enzyklopädie des 21. Jahrhunderts gewählt werden, mag verwundern. Sie sind nicht empirisch gefunden, sondern unter erlebnispädagogischen Gesichtspunkten erfunden. Die Inszenierung der Ausstellung und was die Ausstellung für inszenierenswert hält veraten etwas über den Geist der Zeit.

Betrachtet man die Ausstellung unter der Leitfrage, was sie über die religiöse Großwetterlage aussagt, so fällt dreierlei auf:

1) Während im Kanon der Wissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert die Theologie immer randständiger wurde, ist für die Berliner Ausstellungsmacher Religion offenbar einer der elementaren Bausteine für die Landschaft des 21. Jahrhunderts. Die sechs Erlebnisräume des fünften Hügels „Glauben“ heißen: „Fugen der Zeit“, „Unterwegs“, „Fluchten“, „Ein ozeanisches Gefühl“, „Leibhaftig“ und „Heilige Stätten“. Unter diesen Stichworten werden einerseits Kultgegenstände und Bilder unterschiedlichster historischer Religionen nebeneinander ausgestellt, andererseits Inszenierungen, die auf das Religiöse an sich abheben.

Der Ausstellungsraum „Fluchten“ spielt mit der Doppeldeutigkeit des Wortes. „Gemeint ist sowohl die Bewegung des Fliehens als auch die ins Weite weisende Perspektive. Einsamkeit, Angst vor anderen, Krieg, alltägliche Gewalt, Armut, Krankheit und Tod – Urängste des Menschen sind mit symbolträchtigen Objekten benannt und zu einem labyrinthischen Parcours angeordnet. Mit etwas Glück findet man den Ausgang vor der feierlich inszenierten Homepage des in der Nähe von New York befindlichen Center for Positive Thinking; dort kann man gegen Gebühr für seine persönlichen Anliegen beten lassen und – wie am Monitor ersichtlich – Mitteilungen über das erhörte Gebet publik ma-

chen. Beim Verlassen des Raums streift der Blick noch einmal das geschlossene System der Ängste – und sucht im geheimnisvoll-mythischen Dunkel des nächsten Saals einen Anhaltspunkt. Bis in die nicht erkennbare Decke empor türmen sich die Kugelfragmente zu einem wahren Gebirge, die Begrenzungen durch Wände scheinen aufgehoben, und selbst dem Fußboden traut man unvermutete Tiefen zu. Neben den gewaltigen Bruchstücken der Kugel ist eine Vielzahl kleiner Splitter verstreut – „Positionen individueller Spiritualität und eines ‚ozeanischen Gefühls‘ diffuser Religiosität: Inmitten des Medien- und Bildergewitters der Ausstellung leistet sie sich einen stillen Meditationsraum“, verrät der Ausstellungsführer. Religiöses wird in der Ausstellung als ein die Kulturen der Welt bestimmendes Zeichensystem interpretiert wie auch als elementares menschliches Phänomen.

2) Religiöses erscheint nicht nur als Sektor der Kultur, als eigener Hügel, sondern auch als Bruchstück auf den anderen der „7 Hügel“ der Ausstellung. Wo Wissenschaft ins Bild kommt, ist Sciencefiction nicht fern. Und wo auf dem Hügel geträumt wird, schläft die Vernunft. Im Bereich „Dschungel“ findet sich die Installation der Göttin Kali, die zur Interaktion ermuntert. „Hier können Sie Ihre eigenen Visionen der Zukunft erleben“, verheißt eine Schautafel und erklärt die verschiedenen Knöpfe und Arme der Göttinnenstatue, die sich bedienen lassen. Der Katalog verrät, dies sei eine „ironische Anspielung auf die populäre Öko-Esoterik und ihr Repertoire spruchweiser Indianerhäuptlinge und wundertätiger Schamanen“. Die mit erster Miene Schlange stehenden Besucherinnen und Besucher haben dies nicht unbedingt so verstanden. Der vor mir stehenden Dame entfährt ein vielsagendes „Na ja“, als sie mit Kalis Hilfe die Zukunft geschaut hat.

3) Nicht nur der eine Glaubenshügel und einzelne Elemente der anderen Hügel sind religionshaltig, die Inszenierung der ganzen Ausstellung insgesamt ist nicht frei von religionsartigen Zügen. Die drei großen „E“ gegenwärtiger Ausstellungskultur sind in ihr mühelos auffindbar: Event, Erlebnis und etwas Esoterik. Die Besucherinnen und Besucher sollen staunen, orientiert und vergewissert werden. Die Ausstellung tut dies unter Rückgriff auf mythische und projektionsfähige Bilder. Von den „7 Hügeln“ ist es nicht weit zu den sieben Weisen und zu den sieben Weltwundern. Ob die Ausstellung an der Schwelle zum Jahrtausend tatsächlich orientiert und vergewissert, möchte ich allerdings bezweifeln. Die Ordnung der Dinge der Welt ist zu assoziativ. Die modernen westlichen Dogmen der Gleichzeitigkeit, der Gleichheit, der Gleich-Gültigkeit und der Verfügbarkeit aller Gegenstände bestimmen die Millenniums-Ausstellung. Was sich additiv und ästhetisch zusammenfügen lässt, ist damit noch nicht ins Gespräch miteinander gebracht, geschweige denn verstanden. Es bleibt das vage Gefühl des Staunens im Kern des Dschungels: „Träum' ich, glaub' ich oder weiß ich?“ Undeutliche religiöse Gefühle allein können die Funktion von Religion nicht erfüllen. Freilich: Die harte Bank im zerbrochenen Kuppelraum der „Ozeanischen Gefühle“ war immer besetzt. Mitten im lauten und bunten Erlebnistempel gibt es eine Sehnsucht nach dem ganz anderen Erlebnis. Die Ausstellung „7 Hügel“ lässt sich als Verdichtung unserer religiösen Situation interpretieren.

Die Ausstellung ist noch bis zum 29. Oktober 2000 geöffnet.

INFORMATIONEN

GESELLSCHAFT

Verfassungsbeschwerde. Der Berliner Humanistische Verband hat Verfassungsbeschwerde vor dem Bundesverfassungsgericht eingereicht. Anlass für den Gang nach Karlsruhe ist die Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts Berlin, weitere Rechtsmittel gegen die Ablehnung der Verleihung der Körperschaftsrechte nicht zuzulassen.

Zu den Hintergründen: Der Humanistische Verband in Berlin hatte am 3. Juni 1999 den Rechtsstreit auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts vor dem Verwaltungsgericht Berlin verloren (AZ: VG 27 A 179.98). Die Richter führten als Entscheidungsgründe an, dass der Verband nicht über eine hinreichende Mitgliederbasis (ein Tausendstel der Bevölkerung) sowie über ausreichende finanzielle Mittel verfüge.

Der Berliner Humanistische Verband beantragte die Zulassung der Berufung beim Oberverwaltungsgericht Berlin. Das Oberverwaltungsgericht folgte jedoch der Entscheidung der ersten Instanz und wies mit Beschluss vom 6. Juni 2000 die Berufung ab (AZ: OVG 5 N 35.99). Der Humanistische Verband hat daraufhin am 10. Juli 2000 Verfassungsbeschwerde eingereicht. In einer Presseerklärung zeigte sich der Berliner Humanistische Verband zuversichtlich, dass das Bundesverfassungsgericht die Beschwerde annehmen wird. Er verwies auf etwa 400 Neueintritte seit dem letzten Urteil und erinnerte daran, dass das Bundesverfassungsgericht angeregt habe, die Unterscheidung im Bereich der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nicht an die Mitgliederzahl und an die soziale Relevanz zu knüpfen. Ferner führt der HVD an, „daß die Religions-

gemeinschaften selbst bestimmen, wie sich eine Mitgliedschaft bei ihr begründet. Wie anders ist zu erklären, dass bei den beiden großen christlichen Kirchen die Mitgliedschaft fremdbestimmt und ohne eigene Willenserklärung mit der Taufe beginnt? Für den HVD „ist es deshalb nicht nachvollziehbar, warum die Verwaltungsgerichte die zahlreichen religionsmündigen Jugendfeierteilnehmer nicht als Mitglieder anerkannt haben, obwohl diese sich durch schriftliche Erklärung zu betretenden Mitgliedern des Verbandes erklärt hatten“. Man darf gespannt sein, ob die Karlsruher Richter dem vergleichsweise mitgliederschwachen Berliner Humanistischen Verband den Status einer Körperschaft zusprechen. Da auch die Klage der Zeugen Jehovas in Sachen Körperschaftsrechte in Karlsruhe anhängig ist, sind zwei möglicherweise wegweisende Urteile zu erwarten.

Andreas Fincke

KIRCHE

„**New Age**“-Seminar in Bossey. „New Age in the Old World“ lautete das Thema eines Seminars, das das Ökumenische Institut des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vom 17. bis 21. Juli diesen Jahres in Bossey bei Genf durchführte. Die Veranstalter wollten das Thema möglichst deskriptiv und weniger apologetisch behandeln. Ein wenig überraschend war für manchen Teilnehmer, dass der Begriff „New Age“ als Seminarthema ganz selbstverständlich verwendet wurde, wenngleich dieser in der gegenwärtigen Diskussion und in den diversen Strömungen der Esoterik-Szene nur noch am Rande auftaucht.

Geboten wurde eine Auswahl interessanter Beiträge, die allerdings nur einzelne Aspekte und Facetten des „New Age“ be-

leuchten konnten. Ein durchgängiges Konzept für die Behandlung des Themas war leider nicht zu erkennen.

Dass „New Age“ ein überholter Begriff ist, wurde auf überzeugende Weise von *Masimo Introvigne* (Cesnur Turin) und *Gordon Melton* (Santa Barbara/USA) dargestellt. Beide sehen die Tendenz, dass die verschiedenen esoterischen Richtungen und Gruppierungen, die sich unter dem Label des „New Age“ netzwerkartig verbunden hatten, wieder stärker unabhängig voneinander auftreten. Zu beobachten sei des weiteren der Trend zur Ausbildung hierarchischer Strukturen und Individualisierung: An die Stelle der Transformation des kollektiven Bewusstseins und der Erlösung des Planeten trete die Transformation und Erlösung des Individuums.

Als Ausdruck der „Sakralisierung individueller Erfahrungen“ stellte *Matthias Pöhlmann* (EZW Berlin) das Phänomen des „Channeling“ vor: Menschen begreifen sich als Medium höherer Wesenheiten und teilen deren Botschaften mit, wobei sich oft eine Tendenz zur „Klientenreligion“ zeige. Als Beispiele hierfür nannte Pöhlmann u. a. das in Deutschland (noch?) kaum bekannte „Urantia“-Buch (siehe MD 7/1999, 209ff) und Neale Donald Walschs „Gespräche mit Gott“.

Paul Heelas (Lancaster/UK) sieht in der Abkehr von den traditionellen christlichen Glaubensgemeinschaften einen „Turn to Life“ und Ausdruck des Rückwurfs auf sich selbst. Dennoch oder gerade deshalb bleibe die Suche nach Transzendenz für die meisten Menschen aktuell. Als extreme Form dieser Suche betrachtet *William P. Harman* (Greencastle/USA) die Darbringung von Menschenopfern, sei es in Form ritueller Morde oder Suizide. Das Opfer sei als ein Ausdruck der Unterordnung unter die Transzendenz zu verstehen, die sich von einer heil-losen, chaotischen, diesseitigen Welt abhebe.

Leider blieben die meisten Referate und Diskussionen auf einem phänomenologischen Niveau. Zu wenig kamen Aspekte zum Tragen, die die Identität des Christlichen artikulierten. Besonders deutlich wurde dies beim Referat von *Norbert Bischofberger* (München), der den Kirchen die Option vorschlug, über den Gedanken der Läuterung (Fegefeuer) eine Brücke zu den Anhängern der diversen Reinkarnationsvorstellungen zu bauen. Bischofberger erinnerte zwar dankenswerterweise daran, dass für die meisten Theologen das Christentum mit dem Gedanken der Wiederverkörperung unvereinbar sei, doch ließ er selbst bewusst offen, ob man reinkarniert werde. Dies sei ebenso wenig beweisbar wie das Gegenteil. Umso begrüßenswerter war es, dass die schwedische Theologin *Kajsa Ahlstrand* (Uppsala) neue Schlüsselbegriffe für die Vermittlung christlicher Inhalte und die Auseinandersetzung mit der Esoterik vorschlug, so z.B. die „Autorität der Erfahrung“ anstelle der „hierarchischen Autorität“ oder der „verwundete hilfsbedürftige“ Mensch anstelle des „erlösungsbedürftigen Sünders“.

Alles in allem hinterließ das ganze Seminar einen ambivalenten Eindruck. So interessant einzelne Beiträge auch waren, es fehlte der „rote Faden“ ebenso wie ein klarer Positionsbezug. Am Ende war nicht einmal sicher, ob die Referate in einem Sammelband oder wenigstens im Internet zugänglich gemacht werden können.

Christian Ruch, Zürich

ESOTERIK

Psi-Tage 2000 in der Kritik. (Letzter Bericht: 2000, 62ff) Die Basler Psi-Tage, die vom 24. bis 27. November 2000 stattfinden sollen, sind schon jetzt wegen zweier fragwürdiger Referenten in die Kritik geraten. Für das diesjährige Thema „Wiederge-

burt – Wahn oder Wirklichkeit“ luden die Veranstalter den esoterischen Schriftsteller Tom Hockemeyer alias Trutz Hardo aus Berlin ein. Hockemeyer wurde 1998 wegen Volksverhetzung, Beleidigung und Verunglimpfung des Andenkens Verstorbener zu einer Geldstrafe verurteilt (vgl. MD 1998, 210ff). Auf der vorab veröffentlichten Referentenliste der Psi-Tage (www.psi-tage.ch) fand sich außerdem die schwedische Schriftstellerin und Dressurreiterin Barbro Karlén, die sich für eine Wiedergeburt der Anne Frank hält.

Inzwischen hat der Basler Theologieprofessor Ekkehard Stegemann über die Christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft Beschwerde gegen die Basler Messe geführt. Jüdische Organisationen haben die Absetzung der entsprechenden Redebeiträge gefordert. Wie die *Badische Zeitung* vom 27. Juli 2000 meldete, hätte nach Angaben von Michel Marti, dem stellvertretenden Direktor der Kongressorganisation der Messe, der Fachbeirat der Psi-Tage Karlén und Hockemeyer als Referenten vorgeschlagen. Über Hockmeyers Vorstrafe sei dort nichts bekannt gewesen.

Aufgrund öffentlicher Proteste haben die Veranstalter den Esoterik-Autor wieder eingeladen. Wie die *Basler Zeitung* in ihrer Wochenendausgabe vom 22./23. Juli 2000 berichtete, habe die Geschäftsleitung der Messe Basel entschieden, auch Barbro Karlén an den PSI-Tagen nicht auftreten zu lassen: „Man wolle damit verhindern, dass das Thema des Kongresses (Reinkarnation) mit dem Holocaust in Zusammenhang gebracht werde.“

Matthias Pöhlmann

Suchhilfe im Internet. Der alternative Gesundheitsmarkt kennt keine Ermüdungsercheinungen. Er scheint weiter zu boomen, wozu manche fragwürdigen Kriterien des neuen Psychotherapeutengesetzes, das aus heutiger Sicht unverständliche alte Heilpraktikergesetz und die wachsende Akzeptanz komplementärmedizinischer Verfahren beitragen. Viele Krankenkassen übernehmen inzwischen aus Angst vor einem Mitgliederverlust häufiger auch Behandlungen, deren Erfolg buchstäblich „in den Sternen steht“. Ein Protagonist meint: „Inzwischen ist die alternative Therapieszene bereits so weitläufig, daß Schulmedizin und -psychologie einerseits und die großen Kirchen andererseits sie als ernstzunehmende Konkurrenz betrachten und nach Kräften bekämpfen suchen – mit wenig Erfolg“ – Rüdiger Dahlke in einem Einführungskapitel im „Handbuch für ganzheitliche Therapie und Lebenshilfe“, hrsg. rbn-Agentur (Reiner Böning, Bernhard Neuwald), Verlag Drei Sterne, Gschwend 1999.

Die Weitläufigkeit der alternativen Therapieszene ist in der Tat unübersichtlich und verwirrend. Das Anliegen der rbn-Agentur, hier Abhilfe zu schaffen, war Grundstein des im März 1999 erschienenen, oben genannten Handbuchs. Dem Buch sind einige übergeordnete Aufsätze vorangestellt, die zunächst Probleme der Therapie- und Lebenshilfe-Szene schildern – von Forschungsergebnissen zur Geistigen Heilung bis zur Kostenübernahme von Naturheilverfahren. Es folgen vier Hauptteile: 1. Therapie, 2. Selbsterfahrung, 3. Gesundheit, 4. weitere Ansätze, die jeweils durch zahlreiche Methodenaufsätze eingeleitet werden. Im Therapie-Teil werden so unterschiedliche Verfahren wie die Gestalttherapie, die Blütenenergie (von *Mechthild Scheffer*), die Core-Energetik, die Heil-

Eurythmie oder das systemische Familienstellen (von *Bert Hellinger*) (vgl MD 1998, 54 ff u. 1999, 211 ff) durch prominente Vertreter vorgestellt. Dem 2. Selbsterfahrungs-Teil stehen Einführungsaufsätze über psychologische Astrologie, Atemtherapie (von *Ilse Middendorf*), Energiearbeit (von *Michael Barnett*) (vgl MD 1998, 8 ff), Schamanismus und Tantra voran. Im 3. Gesundheitsteil werden anthroposophische Medizin, Heil-Fasten oder Yoga (von *Christian Fuchs*) neben Reiki und Kinesiologie vorgestellt. Kühn ist die Zusammenstellung zu 4. „Weitere Ansätze aus den Bereichen Therapie und Lebenshilfe“: Was ist die Gemeinsamkeit von Feldenkrais, Focusing, Themenzentrierter Interaktion (TZI), Meditation und Kontemplation (vorgestellt von *Willi Massa*) und dem Avatar-Training (vorgestellt von *Harry Palmer*) (vgl. MD 2000, 165 ff)?

Charakteristisch für das 638 Seiten umfassende Nachschlagewerk ist das unkritische Nebeneinander von wissenschaftlich begründbaren und spekulativ-magischen Verfahren, jedoch auch ein starker Praxisbezug. Im Anschluss an jede Methode folgt die Vorstellung von Dach- und Berufsverbänden sowie einzelnen Ausbildungsstätten und Schulen. Herzstück des Buchs ist die standardisierte Kurzdarstellung der Anbieter der jeweiligen Verfahren, nach Postleitzahlen geordnet, mit Photo versehen und Angaben zum Angebotsumfang, Aus- und Fortbildung, Berufserfahrung und fachlichen Mitgliedschaften. Als sehr hilfreich erweist sich der Anhang mit Kurzbiographien der im Buch vertretenen Autoren, einer Auswahl wichtiger Verbände und Berufsorganisationen und dem alphabetischen Verzeichnis der Personenvorstellungen.

Der Clou dieses arbeitsintensiven Werkes: Seit kurzem sind die vielfältigen Informationen im Internet unter www.sht-forum.de verfügbar. Ergänzt wird das homepage-Angebot um Termine, eine Gäste- und Se-

minarhäuser-Übersicht sowie „News“ und ein umfangreiches Beratungsstellenverzeichnis. Offenbar werden die Eintragungen im Internet laufend aktualisiert, denn die Nathal-Methode von *Gertje Lathan* (vgl. MD 2000, 84ff u. 90ff) kommt z.B. im Buch nicht vor. Mit Hilfe einer integrierten Suchmaschine können beliebige Kombinationen abgefragt werden, z.B. alle Anbieter einer Methode in einer Postleitzahlenregion.

Fazit: Die in diesem Buch bzw. der Homepage zusammengefassten Methoden humanistischer, transpersonaler und spiritueller Therapien mit den jeweiligen, bundesweit verstreuten Anbietern sind eine gute Suchhilfe für Insider, die mehr Informationen zu einer Methode oder einem Anbieter alternativer Therapie und Selbsterfahrung wünschen. Dass die Herausgeber „die häufigen Berührungspunkte der sogenannten anerkannten Therapieverfahren und nichtanerkannten alternativen Therapieverfahren bewußt ignoriert“ haben (Vorwort, 5), scheint Programm zu sein. Für Laien kann es problematisch werden, sich ohne kritisches Hintergrundwissen einer alternativen Heilmethode anzuvertrauen.

Michael Utsch

MORMONEN

Wir sind ein glückliches, gesegnetes Volk. (Letzter Bericht: 1999, 192; 2000, 252) Auch auf der diesjährigen Frühjahrs-Generalkonferenz Anfang April 2000 in Salt Lake City konnte Präsident Gordon B. Hinckley auf beachtliches Wachstum der „Mormonen“ verweisen: Etwa 10,75 Millionen Mitglieder hat die Gemeinschaft derzeit weltweit. Allein im Laufe des Jahres 1999 konnten knapp 300 000 Erwachsene und rund 84 000 Kinder hinzugewonnen werden. Die Wachstumswahlen ent-

sprechen recht genau jenen, die letztes Jahr vorgelegt wurden. Damals hatte Hinckley ausgeführt: „Wir sind ein glückliches, gesegnetes Volk, und wir arbeiten daran, die Sache und das Reich Gottes auf der Erde aufzurichten. (...) Ich bin froh, Ihnen sagen zu können, daß sich die Kirche in gutem Zustand befindet.“ Knapp 60 000 Missionare hat die Gemeinschaft weltweit im Einsatz und damit etwa 7 000 mehr als noch vor drei Jahren.

Auch das Bauprogramm ist beachtlich: „Wir bauen Tempel in einem nie dagewesenen Ausmaß“. Jüngst wurden vier Tempel in Mexiko und zwei in den USA geweiht. Für weitere 30 Tempel wurde 1999 mit dem Bau begonnen, weitere 17 befinden sich in der Planungsphase. Damit sind weltweit 76 Tempel in Betrieb, vor zwölf Monaten waren es 23 weniger. Allein im Jahre 2000 sollen 36 neue Tempel geweiht werden. Ostern 1999 sagte Elder Richard G. Scott vom Kollegium der Zwölf Apostel: „Ich bin so dankbar, daß Präsident Hinckley vom Herrn inspiriert wurde, in einem noch nie dagewesenen Ausmaß neue Tempel zu bauen, so daß die heiligen Handlungen den Mitgliedern überall auf der Welt leichter zugänglich sind.“

Trotz dieser positiven Bilanz scheint es auch Schwierigkeiten zu geben: Hinckley sprach auf der Frühjahrskonferenz 1999 von „schwerwiegenden, belastenden Problemen“ und ermahnte seine Glaubensgeschwister, sich nicht „für heiliger als die anderen“ zu halten. Worin die benannten Probleme bestehen, wird nicht hinreichend deutlich: Vielleicht ist die kritische Rezeption der Mormonen in der Öffentlichkeit und im Internet gemeint, vielleicht auch die Gefahr, dass einzelne Mitglieder sich im Erwählungsbewusstsein über andere Menschen erheben. (Sämtliche Zitate aus: *Der Stern*, Juli 1999 und *Liahona*, Juli 2000)

Andreas Fincke

BÜCHER

Hubert Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtoderfahrung*, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1999, 221 Seiten, 36,- DM.

Das Buch Knoblauchs baut auf Ergebnissen eines Forschungsprojektes auf, in dessen Rahmen eine bundesweite repräsentative Umfrage über Nahtoderfahrungen im deutschsprachigen Raum durchgeführt wurde. Einzelne Ergebnisse des Forschungsprojekts sind in die Darstellung des Verfassers eingegangen, die ansonsten sehr breit und weitschweifig angelegt ist. Das Thema Todesnäheerfahrungen wird u.a. dargelegt in geschichtlicher Perspektive (vom Gilgamesch-Epos bis in die Moderne), im Vergleich der Kulturen (Amerika, Indien, China, Europa), im Ost-West-Vergleich (gemeint ist damit der Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland), in erkenntnistheoretischer Perspektive (in Anknüpfung an Immanuel Kant). Die Ausführungen über die repräsentative Umfrage zu Todesnäheerfahrungen im deutschsprachigen Raum (123–147) sind fraglos der interessanteste Teil des Buches. In ihnen wird aufgezeigt, dass das in zahlreichen Publikationen dargelegte „Standardmodell der Nahtoderfahrung“ (Bewegung durch einen Tunnel, Entfernung vom eigenen Körper, Lichterfahrung und Begegnung mit Geistwesen, Rückschau auf die wichtigsten Lebensstationen, Rückkehr zum eigenen Körper trotz inneren Widerstandes und der positiven „Jenseiterfahrung“) ein Mythos ist, der wenig Anhalt an konkreten Erfahrungen hat. Nahtoderfahrungen sind keineswegs so einheitlich wie Elisabeth Kübler-Ross, Raymond Moody, Kenneth Ring u. a. dies voraussetzen. Der von diesen Autoren vorausgesetzten Standarderfahrung fehlt eine empirische

Bewahrheitung. Hinter ihr stehen religiös-weltanschauliche Interessen, die der modernen Esoterik zuzuordnen sind. Keineswegs sind Nahtoderfahrungen generell mit Glücksgefühlen verbunden. Bei der Repräsentativbefragung zeigten sich hier bemerkenswerte Differenzen im „Ost-West-Vergleich“. Ca. 30 Prozent der Westdeutschen verbanden die Todesnäheerfahrung mit einem „schrecklichen Gefühl“ (Höllenerfahrung), bei den Ostdeutschen war der Anteil noch erheblich höher, mehr als 60 Prozent.

Knoblauchs Ausführungen zeigen vor allem die Unterschiede von Nahtoderfahrungen auf. Er deutet diese mit dem Hinweis auf die kulturelle und individuelle Prägung der menschlichen Erfahrung (142 ff). In religiöser Hinsicht werden Todesnäheerfahrungen in unterschiedlicher Weise in das jeweilige Glaubenssystem eingeordnet. Christen sehen sich in ihrem Glauben an Gott bestärkt, aber auch Menschen mit einem unbestimmten Transzendenzglauben erkennen in solchen Erfahrungen eine Stärkung ihrer religiösen Orientierung.

Durch die empirischen Erhebungen zu Nahtoderfahrungen sieht Knoblauch die von Thomas Luckmann verschiedentlich vertretene These bestätigt, dass moderne Gesellschaften Prozesse zunehmender Individualisierung nach sich ziehen. „Das, was Menschen in der Nähe des Todes erfahren, trägt sehr individuelle Züge“ (136). Gleichzeitig trägt die Popularisierung von Nahtoderfahrungen dazu bei, den Tod zu enttabuisieren. Die Spiritualität, die mit Nahtoderfahrungen verbunden ist, hat sich aus dogmatischen und kirchlichen Interpretationsperspektiven befreit. „Die ‚Kirche‘ dieser neuen Spiritualität ist das Individuum, und ihr Glaube ist die subjektive Erfahrung“ (202). Mit diesem Erkenntnisgewinn wird freilich eine sehr allgemeine Ebene betreten. Die Individualisie-

lungsthese wird auf ein neues Thema angewandt. Die überaus breit angelegte Form der Darstellung führt dazu, dass viele der angesprochenen Aspekte der „Berichte aus dem Jenseits“ nur oberflächlich behandelt werden. Der geschichtliche Teil der Ausführungen bezieht in das behandelte Gegenstandsfeld unterschiedliche Phänomene ein, deren Gleichartigkeit keineswegs immer plausibel ist. Weiterführend ist das Buch in denjenigen Passagen, die an präzisen Beobachtungen orientiert sind.

Reinhard Hempelmann

Stephan Nagel, Brahmas geheime Schöpfung. Die indische Reformbewegung der „Brahma Kumaris“. Quellen, Lehre, Raja Yoga (*Theion, Jahrbuch für Religionskultur Bd. XI*), Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 1999, XII, 439 Seiten, 45 Abb., 98,- DM.

Hätte der Autor sich damit begnügt, seine persönlichen positiven Eindrücke von den Brahma Kumaris (BKs) und seine ideologischen Fachkenntnisse für eine Beschreibung dieser im Westen umstrittenen Gruppierung zu verwenden, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Es ist auch in Ordnung, ja wünschenswert, dass solche Gruppierungen nicht nur aus der kritischen Außenperspektive, sondern auch aus der Binnenperspektive von Mitgliedern oder Sympathisanten dargestellt werden. Leider kommt etwas ins Spiel, das man auch sonst beobachten kann. Der Fachmann gibt sich wie Hans Albers: Hoppla, jetzt komme ich als Religionswissenschaftler, erzähle endlich die Wahrheit und rette die Gruppierung vor kirchlichen Diffamierungen. Sein Negativbeispiel, Detlef Bendraths Darstellung, 1985 in der Münchner Reihe erschienen, wird gnadlos abqualifiziert.

Nun kann man für einige der von Nagel angeführten Kritikpunkte durchaus Verständnis aufbringen. Vielleicht können sich BKs wirklich nicht in Bendraths Bild ihrer Bewegung wiedererkennen. (Dieses war freilich durch die besonderen Erfahrungen mit der Hamburger Gruppe bestimmt, die damals unter der Leitung von Heide Fittkau-Garthe stand. 1998 geriet sie in die Schlagzeilen als Leiterin einer apokalyptischen Gruppe, die auf Teneriffa das Weltende und Abholung der Gläubigen durch ein UFO erwartete, siehe MD 1998, 77 ff.) Schaut man genauer hin, so bemerkt man freilich, dass Nagels Buch um jene Konflikterfahrungen, die Bendrath beschäftigt haben, einen großen Bogen macht. Er befasst sich bewusst fast ausschließlich mit den BKs in Indien und beschränkt sich im Wesentlichen auf die so genannten Murlis (autoritative Äußerungen des Gründers, nach seinem Tod durch ein weibliches Medium vermittelt) und deren Verständnis in Indien. Den Murlis bescheinigt er überdies, dass es brauchbare Übersetzungen in westliche Sprachen (die Bendrath hätte verwenden können) überhaupt nicht gibt; das reichhaltige englisch- und deutschsprachige Schrifttum der BKs, auf das hiesige Beobachter angewiesen sind, wertet er auch ab. Vom Widerspruch zwischen den Prophezeiungen einer atomaren Katastrophe und der Mitarbeit bei Friedensinitiativen der UNO ist mit keiner Silbe die Rede. Dass die asketischen Reinheitsideale und die Sexualfeindlichkeit der BKs in Indien Eheprobleme verursachen können, gesteht der Autor ein, aber über die viel größeren Probleme, die dadurch in der westlichen Kultur entstehen können, verliert er kein Wort. Das alles ist keine Basis für eine sinnvolle Auseinandersetzung mit Kritikern.

Von diesen grundsätzlichen Fragen abgesehen, kann man von Nagel durchaus ler-

nen. Seine Übersetzung und Kommentierung von 9 Murlis ist für Experten interessant. Dass die BKs ein weltliches, in Nordindien lokalisiertes Gottesreich erwarten und eine Wiedergeburt in einer Königsfamilie erhoffen, ist für das Verständnis der Bewegung wichtig. Die 45 Abbildungen stellen eine wertvolle visuelle Ergänzung dar. An die stereotype Bezeichnung der BK-Anhänger als „Brahmanen“ habe ich mich freilich nicht gewöhnen können; der Vergleich ihrer Glaubenswelt mit den Quellen der Hindu-Religion erscheint mir gelegentlich zu harmonisierend; manche Urteile würden anders ausfallen, wenn der Autor besser über andere neureligiöse Bewegungen Bescheid wüsste, die beispielsweise ebenfalls die Seele im Dritten Auge lokalisieren. Die Zusammenfassung der Lehre (300 ff) kommt (wohl ungewollt) zu ähnlichen Ergebnissen wie die kritisierten kirchlichen Autoren. Die Darstellung der Geschichte der BKs beschränkt sich leider auf deren (unkritisch referierte) Frühzeit und übergeht die Ausbreitung in den Westen; Nagel schätzt deren Bedeutung überhaupt gering ein. Die Rolle der Frauen wird mit Recht gewürdigt. Ob sie mit dem Begriff „Feminismus“ angemessen beschrieben wird, kann man bezweifeln. Am Ende bleibt die Frage: Ist hier der engagierte Sympathisant (oder gar Mitglied?) mit dem neutralen Religionswissenschaftler durchgegangen? Wie auch immer – weder Bendraths noch Nagels Darstellung können das letzte Wort sein. Was jetzt gebraucht wird, ist eine Darstellung der BK in Indien *und* im Westen auf dem heutigen Stand. Gruppen wie die BK wandeln sich und gehen über ihre Anfänge hinaus. Solche Wandlungen sollten berücksichtigt werden.

Reinhart Hummel, Stuttgart

Juliane Weibring, Frauen um Rudolf Steiner. Im Zentrum seines Lebens, im Schatten seines Wirkens, Athena-Verlag, Oberhausen 1997, 196 Seiten, 27,80 DM.

Juliane Weibring, Die Waldorfschule und ihr religiöser Meister. Waldorfpädagogik aus feministischer und religionskritischer Sicht, Athena-Verlag, Oberhausen 1998, 248 Seiten, 36,80 DM.

Es gilt, zwei engagierte Bücher über Rudolf Steiner und die Waldorfpädagogik anzudeuten, die Juliane Weibring, eine ehemalige Waldorflehrerin mit „langjähriger Unterrichtserfahrung“ in kurzer Folge herausgebracht hat.

Ihr Ansatz ist feministisch und religionskritisch und bringt daher neue Töne in die mittlerweile umfassende kritische Literatur zu diesem Thema. Die Autorin setzt sich – zuweilen schroff – von bisher veröffentlichter kritischer Literatur zu Anthroposophie und Waldorfpädagogik ab, die von anderen Perspektiven her formuliert ist – besonders distanziert sie sich von kirchlichen Positionen, die ihr allesamt polemisch und apologetisch erscheinen – sie verfallen ihrer Form von Religionskritik ebenso wie Rudolf Steiner selbst.

Die Verfasserin hat eine Fülle von Material vor dem Leser ausgebreitet und vieles mitgeteilt, was bislang in der kritischen Literatur so noch nicht zu lesen war. Leider verhindert ihr Ansatz jedes Gespür für die Bedeutung von spirituellen oder theologischen Fragestellungen. Das führt einerseits zu einer sehr nüchternen, respektlosen Darstellung, ist aber andererseits ein zu großes Handicap für ein Buch über Steiner und die Anthroposophie, über Waldorfpädagogik und ihren geistigen Hintergrund. Und so bleibt – es sei gleich vorab gesagt – neben aller Anerkennung für die Recherchen und die klare Art der Darbietung doch der Eindruck, dass die Autorin ihrem Gegenstand nicht gerecht wird, weil

sie sich auf die weltanschauliche Fragestellung nicht einlässt und damit das, was das Innerste der Anthroposophie ausmacht, nicht differenziert kritisieren kann. Damit bleibt ihr auch die Auseinandersetzung um die religiösen Elemente in der Anthroposophie verschlossen – da steht eben nur Dogmatik gegen Dogmatik und alles verfällt dem gleichen Ideologieverdacht.

Das erste Buch fragt nach dem Beitrag der „Frauen um Rudolf Steiner“ für die Anthroposophie und zeigt, dass viele Elemente der Anthroposophie in „erster Linie von seinen Zulieferinnen, die kaum Beachtung finden,“ stammen (ebd.). Mit diesem Untersuchungsgegenstand betritt die Autorin Neuland. Sie nennt nicht nur die künstlerischen Seiten (Eurythmie, Malerei), sondern spricht von Steiners „weiblicher‘ Lehre“ (12) und meint damit die Ökologie, die Heilmethode und die Pädagogik.

Juliane Weibring stellt eine ganze Reihe von Frauengestalten vor, die für Steiner im Lauf seines Lebens wichtig waren. Sie beginnt mit Helena Blavatsky, die sie als Steiners „geistige Mutter“ bezeichnet und ohne die es, wie sie (richtig!) schreibt, „die Anthroposophie nie gegeben hätte“ (32). Die folgenden Kapitel befassen sich mit Rosa Mayreder, der österreichischen Dichterin, zu der Steiner von Jugend auf Kontakt unterhielt, Gabriele Reuter, Anna Eunike, der ersten Frau Steiners, Marie von Sievers, seiner zweiten Ehefrau, „und Managerin“, Lory Maier-Smiths, der „Erfinderin der Eurythmie“, Edith Maryon, der „anthroposophischen Künstlerin“, Elisabeth Vreede, der „Archivarin und Astrosophin“, Mathilde Scholl, „Steiners ‚Urschülerin‘ und Wegbereiterin“ und Ita Wegman, der „Mitbegründerin der anthroposophischen Medizin“. Manche dieser Namen sind bekannt, andere vergessen, sie in ihrer Bedeutung für Steiners Werk zu würdigen und ihren Beitrag an der Entwicklung der Anthroposophie und ihrer Lebensformen

herauszuarbeiten, ist ein unbestreitbares Verdienst der Verfasserin.

Der zweite anzuzeigende Band „Die Waldorfschule und ihr religiöser Meister. Waldorfpädagogik aus feministischer und religionskritischer Sicht“, versteht sich nicht als „GegnerInnschrift“ (9) – obwohl der Inhalt mit seiner oft fundamentalen Kritik an Steiner und seiner Lehre und mit dem Aufweis vieler negativer Details der Waldorfpädagogik sich in die mittlerweile beachtlich große Zahl der Kritiken einreicht. Am Anfang steht eine Auseinandersetzung mit der „Androzentrismus Rudolf Steiners und der Waldorfpädagogik“ (10) und die beeindruckende Darstellung überholter Klischees und Rollenbilder im Lehrstoff der Schulen. Die Autorin fragt – wie viele andere vor ihr –, ob nichtanthroposophische Waldorfelder über das Ausmaß der anthroposophischen Erziehung hinreichend informiert sind und die stereotypen Rollenmuster, die Androzentrismus und die Bedeutung der „übersinnlichen Schauungen des Meisters“ richtig einzuschätzen wissen. Es ist wichtig, von einer Waldorflehrerin zu hören, was Kritiker seit Jahren formulieren, dass sich nämlich die Eltern im „Irrtum“ befinden, wenn sie meinen, „das Positive der Waldorfschulen für ihre Kinder herausholen zu können, ohne auch das ganze Weltanschauungssystem schlucken zu müssen“ (12).

Ein eigenes Kapitel gilt Steiners rassistischen Äußerungen, „die möglicherweise bei einem anderen politischen Umfeld auch erziehungspädagogische Auswirkungen bekommen könnten“ (12).

Ein großer Teil des Buches ist Steiners Rolle als „Religionsstifter“ und dem Charakter der Waldorfschulen als „christlich-anthroposophische Religionsschulen“ (124) gewidmet. Weibring begründet dies mit der großen Verehrung Steiner gegenüber, dessen Worte „Evangelium“ sind, mit der anthroposophischen Unterweisung

der Lehrer, mit der Einrichtung des sog. freien christlichen Religionsunterrichts, in dem Steiners anthroposophisches Gedankengut gelehrt wird, und mit dem Kult der Sonntagshandlung. Sie bestätigt auch, was von den Schulen bis heute bestritten wird, dass nämlich Anthroposophie auch inhaltlich in den Hauptunterricht einfließt. Fazit: „Die Waldorfschule ist ... von Anfang an eine Religionsschule, die von Steiner als ‚eingeweihtem‘ Religionsstifter ... ins Leben gerufen wurde“ (128).

Ein Abschnitt mit Hinweisen für Eltern, die erwägen, ihr Kind auf eine Waldorfschule zu geben, schließt den Band.

Doch bevor es dazu kommt, nimmt Weibring zu theologischen Kritiken an der Anthroposophie Stellung – und überhebt sich dabei. Ihr religionskritischer Ansatz ist nicht theoretisch reflektiert und recht naiv. Sie missversteht die theologische Kritik an der Anthroposophie schlicht als Kampf der Kirchen, die „selbst in ihrem eigenen Dogmatismus gefangen, gegen den Dogmatismus der Anthroposophie und Christengemeinschaft vorgehen“ (208). „Diese blinden Flecke auf kirchlicher Seite, die ebenso von einem bornierten Dogmatismus, verbunden mit einem Absolutheitsanspruch zeugen, gelten offenbar bei den meisten weltanschaulich gebundenen Organisationen“ (209).

Es schmälert in der Sicht des Rezensenten (dessen Publikationen in diesem Abschnitt neben anderen selbst Gegenstand solcher Kritik sind) den Wert des Buches, dass die spezifische Dimension einer theologischen Sicht in der Auseinandersetzung mit der esoterischen Weltanschauung der Anthroposophie nicht verstanden wird. Dennoch vermitteln beide Veröffentlichungen von Juliane Weibring eine neue kritische Perspektive auf Anthroposophie und Waldorfpädagogik, angereichert mit der Detailkenntnis einer Waldorflehrerin.

Jan Badewien, Karlsruhe

Alfred Weil (Hrsg.), Brücken bauen ins nächste Jahrtausend – Buddhistisch-christlicher Dialog für eine lebenswerte Zukunft, Theseus Verlag, Berlin 1999, 320 Seiten, 44,- DM.

Aktivitäten und Literatur zum interreligiösen Dialog sind bereits seit Jahrzehnten ein Teil unserer gesellschaftlichen und religiösen Kultur. In den letzten Jahren und besonders Monaten jedoch ist ein deutliches Anschwellen des „interreligiösen Flusses“ zu beobachten, dies oft mit dem Hinweis auf das neue Jahrtausend. Dass auch in Deutschland in zunehmendem Maße eine multikulturelle Gesellschaft und interreligiöse Gesprächskultur entstehen – selbst wenn noch erheblich bescheidener als in Frankreich oder Großbritannien –, ist nicht zu übersehen. Bisher waren oft interreligiös gesinnte Christen die Initiatoren und Herausgeber, diesmal ist es die Deutsche Buddhistische Union und ihr Sprecher Alfred Weil, die hier einen weiteren Band ihrer „Schriftenreihe“ vorstellen. Es ist Weil gelungen, einen lesenswerten Band herauszugeben und einzuleiten, der paritätisch aus buddhistischen und christlichen Beiträgen besteht. Einzelne thematische Blöcke, für den unvoreingenommenen Leser nur schwer voneinander abzugrenzen, sehen je einen buddhistischen und einen christlichen Beitrag mit vorgehalteter Einleitung des Herausgebers vor.

Etwas schwierig fällt die Zuordnung beim ersten Block unter dem Thema „Welche Religion braucht das nächste Jahrtausend?“ Während Weil selbst sich in interessanten Ausführungen diszipliniert an das Thema hält und die Zukunftsfähigkeit des Buddhismus an drei Merkmalen diskutiert, enthält der Beitrag von Hans Küng zum Weltethos keinerlei Überraschungen, und Franz-Johannes Litsch gibt eine allgemeine Einführung in Grundlagen des

Buddhismus mit einem speziellen Nachweis seiner Gesellschaftsbezogenheit. Die anderen Blöcke sind dann doch jeweils konsequenter themenbezogen. Zum Thema „Ich – Umwelt – Mitwelt“ sind Beiträge von Maria Jepsen und Thilo Götz Regenbogen zu lesen, zum Thema „Für eine Wirtschaft des menschlichen Maßes“ Texte von Hans-Günther Wagner (entwickelt auf dem Hintergrund einer kurzen Wirtschaftsdeengeschichte die buddhistische Konzeption von Einsicht, Mitgefühl und Achtsamkeit) und Klaus Lefringhausen (vorrangig zu einer allgemeinen globalen Wirtschaftsethik und zur Lokalen Agenda 21), zum Stichwort „In sich finden – Der Welt geben“ haben der Benediktiner Thomas Josef Götz und Yesche Udo Regel geschrieben. Zur pädagogischen Dimension enthält der Band Beiträge von Claudia Rom und Johannes Lähnemann, zur „spirituellen Praxis und geistigen Gesundheit“ gibt Norbert Copray den christlichen Part und Barbara Lang den buddhistischen. Coprays Unterscheidungen zum Begriff der Spiritualität und ihren Formen in der Esoterik, in der „Quasispiritualität“ sowie ihren dortigen Tendenzen zum „Aufblähen des Narzissmus“, gehören zu den Beiträgen, die gründliche Lektüre verdient haben. Den Dialog-Block gestalten die Rigpa-Buddhistin und Sogyal-Rinpoche-Schülerin Lisa Freund und Perry Schmidt-Leukel. Den Abschluss bilden zum Thema „Gottes Sohn – Erwachter Mensch“ Texte von Eckhard Türk und Ulli Olvedi. Türk schlägt für den vorliegenden Band ungewöhnlich scharfe Töne gegenüber dem Projekt Weltethos, der Pluralistischen Religionstheologie u. a. an und bietet dadurch einen deutlichen Kontrapunkt etwa zu Schmidt-Leukel, der die Entwicklung von Abgrenzungen zu gegenseitigen Lernmöglichkeiten und Brückenschlägen rekapituliert.

So liegt hier ein bunter und differenzierter

Strauß vor, keineswegs ein uniformes Plädoyer für einen harmonischen Dialog. Gerade in dieser Buntheit spiegelt sich hier sicherlich die Realität mit allen konstruktiven Dialogaktivitäten wie auch ihren Hindernissen wider.

Ulrich Dehn

AUTOREN

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

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

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

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

Dr. theol. habil. Reinhart Hummel, geb. 1930, Pfarrer, von 1981 bis 1995 Leiter der EZW, Stuttgart.

OKR Dr. theol. Michael Nüchtern, geb. 1949, Pfarrer, von 1995 bis 1998 Leiter der EZW, Theologischer Referent der Kirchenleitung der Ev. Landeskirche Baden, Karlsruhe.

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

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitarbeiter der Unabhängigen Expertenkommission „Schweiz 2. Weltkrieg“, Zürich.

Dr. theol. habil. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, ist Systematischer Theologe an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe, EZW-Referent für religiöse Aspekte der Psychoszene, weltanschauliche Strömungen in Naturwissenschaft und Technik, Scientology.

Hermann Vierling, geb. 1938, Pfarrer i. R., Heidelberg.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Verlag der Evangelischen Gesellschaft, Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon 0 30 / 2 83 95-2 11, Fax 0 30 / 2 83 95-2 12
Internet: <http://www.ekd.de/ezw>
E-Mail: EZW@compuserve.com

Redaktion: Andreas Fincke, Carmen Schäfer.

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

Verlag: Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 10 38 52, 70033 Stuttgart, Telefon 07 11 / 6 01 00-0, Kontonummer: 2 036 340 Landesgiro Stuttgart.

Anzeigen und Werbebeilagen:

Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon 07 11 / 6 01 00-66, Telefax 07 11 / 6 01 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 14 vom 1. 1. 2000.

Bezugspreis: jährlich DM 58,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 5,- zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik.

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

