



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
69. Jahrgang

10/06

**Mystik im Zentrum – Mystik am Rand
Teil I: Mittelalterliche Mystik**

**Die „Szene“ der säkularen Verbände und
Organisationen**

**Wie christlich ist die Transpersonale
Psychologie?**

Wikipedia für Atheisten

**Magische Kanäle: Neue Hexen gehen auf
Sendung**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Werner Thiede

Mystik im Zentrum – Mystik am Rand**Zur Notwendigkeit, bei mystischer Religiosität zu unterscheiden****Teil I: Mittelalterliche Mystik**

363

DOKUMENTATION

Walter Schöpsdau

Christliche Positionen zur Bioethik

374

BERICHTE

Andreas Fincke

Die „Szene“ der säkularen Verbände und Organisationen

379

Michael Utsch

Wie christlich ist die Transpersonale Psychologie?

385

INFORMATIONEN

Freigeistige Bewegung

Wikipedia für Atheisten

388

Jehovas Zeugen

Verschwiegene Körperschaft

389

Lorber-Bewegung

Lorber-Gesellschaft auf neuem Kurs?

391

Neuapostolische Kirche

Demographischer Wandel erreicht NAK

393

Neuheidentum

Magische Kanäle: Neue Hexen gehen auf Sendung

394

In eigener Sache

Adressenänderung

395

BÜCHER

Peter Schreiner, Ursula Sieg, Volker Elsenbast (Hg.)

Handbuch Interreligiöses Lernen

395

Werner Thiede, Regensburg

Mystik im Zentrum – Mystik am Rand

Zur Notwendigkeit, bei mystischer Religiosität zu unterscheiden

Teil I: Mittelalterliche Mystik

Einleitung

Das prophetische Wort des jesuitischen Theologieprofessors Karl Rahner „Der Fromme der Zukunft wird ein Mystiker sein“ scheint sich zunehmend zu bestätigen. Seit das Zeitalter der Religionskritik einer breiteren Wiederkehr von Religion bzw. Spiritualität Platz gemacht hat, ist auch das Thema „Mystik“ wieder „in“. So hat es längst einen festen Ort in vielen kirchlichen Veranstaltungskalendern und in den Programmen christlicher Erwachsenenbildungswerke. Die Chancen von „Mystik“ nimmt man wahr, doch ihre Probleme werden im Zuge der neuen spirituellen Begeisterungswelle meist übergangen. Es ist, als würde man in Theologie und Kirche das Gebiet der Mystik von dem Auftrag, die Geister zu unterscheiden, ausnehmen wollen. „Was Mystiker und Mystikerinnen erlebt und erfahren haben, wovon sie berichten, entzieht sich rationaler Erklärung und Zergliederung“, unterstreicht Pfarrer Wolfgang Böhme in seinem Büchlein „Versuche, Gott zu finden“ (2006). Ich bin da anderer Meinung, wobei ich Theologie als eine vernünftige, analytische Wissenschaft verstehe, die vor den Gefilden der sogenannten Mystik nicht einfach haltmacht. Die Unterscheidung der Geister meint freilich eine Tätigkeit, die selbst mit dem heiligen Geist zu

tun hat. Mystik nicht nur pauschal zu schätzen, sondern gegebenenfalls auch zu kritisieren, ist also keineswegs ein „unfrommes“ Geschäft. Vielmehr verdankt sich solch kritischer Blick der Erhellung durch den Geist der Wahrheit, also wahrer Mystik. Schon die Unterstellung, Mystik sei in allen Religionen ohnehin im Kern ein- und dasselbe, teilen keineswegs alle Mystiker.

Mystik sei „die eigentliche geistige Substanz der Religion“, erklärt René Bütler in seinem Buch „Die Mystik der Welt“ (1995). Umso mehr kommt es darauf an, was näherhin unter „Mystik“ zu verstehen wäre. Aber das Hauptproblem von „Mystik“ besteht ja schlicht darin, dass keineswegs klar ist, was mit diesem Begriff überhaupt gemeint sein soll. Das dtv-Brockhaus-Lexikon definiert beispielsweise: „Die Mystik sucht die mystische Vereinigung (lateinisch: unio mystica) mit der göttlichen Wirklichkeit nach einem genau geordneten asketischen Läuterungsweg und stufenweiser Versenkung in der Ekstase. Sie neigt dazu, die den prophetischen Religionen gegebenen objektiven Heilstatsachen zu psychologisieren und sich auf eine eigene persönliche Offenbarung zu berufen.“ Hier wird Mystik jedoch zu eng verstanden als methodische Praxis, die auf religiös bedingte Veränderung des normalen Bewusstseinszustands zielt. Diese

Gottes Liebe getrennt werden können (Römer 8,38-39), und seine häufige Betonung des „Christus in mir“ sind mystischer Art – ohne deshalb thematisch von Versenkung oder methodischer Askese und dergleichen zu handeln. Johanneisch wird oft das Einssein mit Christus und dem Vater im Glauben unterstrichen, so dass eben daran „die Welt erkennen soll, dass du mich gesandt hast und sie liebst, gleichwie du mich liebst“ (Johannes 17, 23). Solche Liebesmystik bedeutet für Christen keineswegs Weltferne, Weltfremdheit, sondern dank Christus in der Welt zu stehen, an die Welt gesandt zu sein. Insofern ist christliche Mystik immer Christusmystik, nämlich Leben aus der Liebesverbindung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen.

Demgemäß war christliche Mystik schon in den ersten Jahrhunderten betont schriftbezogen. Das liegt, wie der Kirchengeschichtler Bernhard McGinn im ersten Band seines vierbändigen Werkes über „Die Mystik im Abendland“ hervorhebt, daran, dass mystische Erfahrung immer an bestimmten Glaubensaussagen und religiösen Traditionen hängt. Für McGinn ist „Mystik“ dem Wesen nach „ein Versuch, ein unmittelbares Bewusstsein der Gegenwart Gottes zum Ausdruck zu bringen“. Damit unterstreicht er den Begegnungscharakter der mystischen Erfahrung, die christlicherseits eben nicht einfach totale Verschmelzung meint. Wenn in neuester Zeit mystische Stimmen innerhalb der Kirche Raum gewinnen, die das Charakteristische christlicher Mystik fahren lassen und sich damit fernab des Glaubenszentrums bewegen, dann ist Wachsamkeit geboten – und zwar im Interesse christlicher Mystik.

Im Folgenden schreite ich ein wenig durch die Kirchengeschichte, um exemplarisch verschiedene Mystiker/innen zu betrachten und auch kritisch zu befragen.

Ich kann mich bei keinem/keiner lange aufhalten, will mich aber um Charakteristisches bemühen. Der Durchmarsch mag verdeutlichen, was ich meine, wenn ich sage: Mystik ist nicht gleich Mystik. Methodisch beschränke ich mich dabei aufs Christentum. Um wieviel deutlicher würde die Notwendigkeit der Geisterunterscheidung noch hervortreten, wenn ich andere Religionen mit einbeziehen würde!

Johannes Scotus Eriugena

Der Schotte Johannes Scotus Eriugena lebte im frühen Mittelalter, etwa von 810-878. Er war, wie der von ihm gewählte Beiname besagt, geborener Ire. Damit stand er auf dem Boden der keltischen Kultur. Was von der altkirchlichen Theologie an Dogmen überkommen war, musste daher auf ihn in vieler Hinsicht fremdartig wirken. Umso mehr aber galt es ihm als Niederschlag göttlicher Offenbarung und als ehrwürdiges Traditionsgut. Dass es sich freilich in seinem Denken mit geistigen Einflüssen des Keltentums vermischte, lag nahe. Die aber trugen die Farben einer heidnisch, näherhin druidisch geprägten Religiosität: Eine Vielzahl von Göttern und die betonte Einheit im Göttlichen standen hier nebeneinander.

Weltanschaulich kann man von einem „Monismus der Kelten“, also von ihrer mystischen Einheitslehre sprechen: Es handelte sich um die Vorstellung einer lebendigen göttlichen Natur, deren organischer Prozess als ein stetes Werden und Vergehen aufzufassen, ja religiös zu feiern, freilich auch durch Opferkulte in Gang zu halten war. Gott wurde nicht als bewegungsloses Sein, sondern als dynamische Bewegung verstanden, die sich im Kosmos überall belebend auswirkt.

Der Kelte Johannes hat auf Grund seiner Nähe zu diesem Denken nicht zufällig die ebenfalls monistische Philosophie des

Neuplatonismus aus der Tradition in sich aufgesogen. Nachdem er in Westfranken Vorsteher der kaiserlichen Hofschule geworden war, tat er sich als Übersetzer des Dionysius Areopagita ins Lateinische hervor – wobei er wie alle Zeitgenossen damals meinte, dass dessen Schriften (z.B. „Über die himmlische Hierarchie“ und „Über die mystische Theologie“) ihrem Anspruch gemäß aus dem 1. Jahrhundert stammten und daher eine hohe Autorität besaßen. In Wirklichkeit handelte es sich um Texte aus dem frühen 6. Jahrhundert, welche die Mystik des Neuplatonismus transportierten und christlich salonfähig zu machen suchten.

Johannes war überzeugt, dass allein die Erkenntnis der Wirklichkeit im Ganzen dem einzelnen Menschen Orientierung für seinen äußeren und vor allem inneren Weg zum Glück und zur Seligkeit geben könne. Deshalb suchte der Mystiker die von Gott geoffenbarte und in der Heiligen Schrift überlieferte Weisheitslehre mit der damaligen naturwissenschaftlichen Auffassung vom Kosmos auf einen Nenner zu bringen.

In seinem Hauptwerk von 866 entwarf er auf neuplatonischem Hintergrund ein umfassendes System: In diesem „Lehrbuch der Weisheit“ deutete er die gesamte Wirklichkeit mystisch als stufenweise sich vollziehende Entfaltung der Vielheit aus der Ureinheit und als Rückkehr zu ihr. Gott wird hier als überwesentliche Einheit aufgefasst, die zugleich innerste Substanz aller Dinge ist und sie dennoch überragt. Als Ursubstanz erkennt und „schafft“ Gott sich im Akt der Offenbarung gleichsam selbst. In seinem Sohn, dem Logos, in dem die Einheit der Ideen gegeben ist, wird er durch deren Umsetzung zum Schöpfer der Welt.

Gott selbst, so lehrt der keltische Theologe, ist in seiner Natur überseiend, weshalb er mit Recht auch als „Nichts“ be-

zeichnet werden kann. Diese Auffassung Gottes entspricht der neuplatonischen Lehre vom absoluten Einen. Gegen sie steht allerdings die kirchliche Trinitätslehre. Tatsächlich konnte Eriugena betonen: „Die drei Personen der Dreieinigkeit sind weniger Formen des göttlichen Wesens als Formen, unter denen unser Geist das göttliche Wesen begreift.“ Namentlich die Geschichtlichkeit Jesu und überhaupt der Offenbarung Gottes in der Geschichte sind nach seiner Ansicht für die einfachen Gläubigen ein unentbehrliches Transportmittel für übersinnliche Ideen; für den philosophisch geschulten Verstand aber sind sie eine Symbolik, die als solche durchschaut und enträtselt werden muss.

Der Mensch enthält im Kleinen den ganzen Kosmos. Eriugena unterstreicht die Gottebenbildlichkeit des Menschen: „Der Mensch ist ein ewiger Gedanke Gottes, den der göttliche Geist beständig denkt.“ Der Sündenfall hat dem Menschen den Verlust seiner engel-gleichen Unsterblichkeit und damit Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit eingebracht. Doch diese eingeschränkte Zuständigkeit ist begrenzt: Am Ende wird er eine Natur werden, die wieder mit Gott eins ist. Und das wird dann die endgültige Natur des reichgewordenen Gottes sein. In diesem Endzustand vollendet sich Gott selbst.

Als unvollendet erweist sich der Mensch auf Grund seiner Willensfreiheit. Er hat willentlich gesündigt und damit den ganzen Kosmos in die Vergänglichkeit hinabgerissen. Dennoch strebt er zu Gott zurück, denn er trägt in sich das Bild Gottes – und ist also nicht gänzlich verlorengegangen; auch diese Rückkehr zu Gott beruht aber auf Freiwilligkeit. Jesus Christus ist als Erlöser notwendig, um dem Menschen bei allem guten Willen die unverzichtbare Hilfe zuteil werden zu lassen. Ist doch das Ziel der Rückkehr zu Gott infolge der Erbsünde und durch die Ge-

wohneheit der Tatsünde für die Menschen verdunkelt! Der göttliche Logos setzt daher die ursprüngliche Dynamik wieder frei, indem er, der Schöpfungsmittler, zum fleischlichen Mittler wird und selbst menschliche Natur, damit aber auch alle außermenschliche Natur annimmt. Denn er steigt ja in jene Natur hinüber und hinab, in der ohnehin alle sichtbare und unsichtbare Kreatur enthalten ist. Auf diese Weise führt er nach seiner menschlichen Natur das wieder zu Gott zurück, was er letztlich selbst verursacht hat. Die Fleischwerdung des Sohnes dient also der Wiederheimführung der gefallenen Natur. Dabei liegt die erlösende Gnade gewissermaßen in der Natur Gottes: Sein Gnadenwille entspricht der Einheit aller Dinge zu tiefst. Diesem Gnadenwillen gemäß eröffnet das Leben und Sterben Jesu Christi der menschlichen Natur ihre Fähigkeit zur Vergöttlichung.

Nicht zufällig hat Johannes die Bedeutung der Erbsündenlehre letztlich unterbewertet. Er zeigt sich überzeugt, dass in jedem Geschaffenen die Gutheit des Schaffenden zu erblicken sei, die zugleich Gabe und Aufgabe bedeute. Namentlich dem getauften Christen sei die mystische Erkenntnis der Beschaffenheit Gottes zugänglich – und sie werde ihm zur Verpflichtung. Mystik gewinnt dadurch eine gesetzliche Färbung. Außerdem entspricht die mystisch beliebte These, alles Geschaffene müsse zurückkehren in den ewigen Ursprung, eher der neuplatonischen Philosophie als der biblischen Vollendungsperspektive.

Schon zu Lebzeiten war der frühmittelalterliche Mystiker Johannes Scotus sehr umstritten. Der Diakon Florus aus Lyon schimpfte beispielsweise: „Sitzt da doch ein solches Scheusal und Ungeheuer, das schon längst den Ohren der Gläubigen ferngehalten gehörte, stellt wissenschaftliche Erörterungen an, trägt so viele Un-

richtigkeiten an Irrtum zusammen, so viele Schmähungen gegen den Glauben an die Wahrheit, und wird von keinerlei Wachsamkeit der Hirten der Kirche deswegen zurechtgewiesen oder gar verjagt.“ Tatsächlich verbreiteten sich seine Gedanken bereits im 9. Jahrhundert enorm. Sein Hauptwerk wurde schließlich im 13. Jahrhundert offiziell verurteilt, wirkte aber dennoch weiter nach – insbesondere auf die spätmittelalterliche Mystik.

Hildegard von Bingen

Visionen und deren ausführliche Auslegung kennzeichnen das Werk der mittelalterlichen Mystikerin Hildegard von Bingen (1098-1179). Als Kind bedeutender Edelleute geboren, reifte sie von früh an zur „Prophetissa teutonica“, das heißt zur deutschen Prophetin heran, als die sie nicht wenigen Menschen noch heute gilt.

Bereits mit acht Jahren kam Hildegard, weil sie als zehntes Kind ihrer Eltern als „gottgeweiht“ galt, in die Obhut der mit ihr verwandten Klausnerin Jutta von Spanheim auf den Disibodenberg bei Bingen. Hier sollte sie in das vielschichtige Bildungsgut benediktischer Tradition eingeweiht werden. Benediktinerklöster waren damals Hochburgen der Wissenschaften und Künste. Nur als Demutsäußerung ist es insofern zu verstehen, wenn sich Hildegard gern als eine ungelehrte Frau ausgab. Tatsächlich war sie eine vorzügliche Kennerin der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, der benediktischen Mönchsregel und der von ihr fleißig meditierten Liturgie. Mit 16 nahm sie als Novizin den Schleier, und nach Juttas Tod wurde sie als 38-Jährige zur Meisterin des Nonnenkonvents auf dem Disibodenberg gewählt.

Rund zwei Jahre später erlebte sie – nachdem sie schon von Kindheit an visionär

veranlagt gewesen war – in einer großen Schau jenen Durchbruch, der sie zur Prophetin werden ließ. „Schreibe auf, was du siehst und was du hörst“, befahl ihr eine innere Stimme, der sie sich zunächst noch zu entziehen suchte. Später schrieb sie an den damals schon berühmten Abt Bernhard von Clairvaux: „Ich bin sehr bekümmerte wegen dieser Schau, die sich mir im Geist als ein großes Geheimnis auftat...“ Bernhard aber bewegte auf der Synode zu Trier 1147 Papst Eugen III. dazu, auf einer Versammlung von Kardinälen und Priestern aus Hildegards zuvor geprüften Schriften vorzulesen und die Seherin aufzufordern, ihre Visionen aller Welt kundzutun. Das geschah dann auch, insbesondere in Gestalt ihres ersten großen Werkes „Liber Sci Vias Domini“ („Buch: Wissen die Wege des Herrn“) und des Alterswerks „Liber divinorum operum“ („Buch vom göttlichen Wirken“).

Charakteristisch für Hildegard von Bingen ist die Weltzugewandtheit ihrer Mystik, die Ganzheitlichkeit ihrer Schau. Sie entsprach der Vielseitigkeit ihrer Tätigkeiten: Die Äbtissin wirkte auch als Dichterin, Komponistin und Heilkundige, und sie stand im Briefverkehr mit hervorragenden Gelehrten ihrer Zeit; ja sie war Beraterin Kaiser Barbarossas, als der sich in Ingelheim aufhielt. Um 1150 gründete sie das Kloster Rupertsberg bei Bingen am Rhein, das mittlerweile nicht mehr existiert, außerdem 1165 in Eibingen (jetzt zu Rüdesheim gehörig) ein noch bestehendes Filialkloster. Vieles von ihrem Wirken – nicht zuletzt auf medizinischem Gebiet – ist erkennbar zeitgebunden, beeindruckt aber bis heute durch die menschen- und kosmosfreundliche Ausrichtung.

Wie schon Hildegards erste Vision in „Scivias“ zum Ausdruck bringt, regiert Gott die ganze Welt kraftvoll und gütig. Seine Schöpfung ist ein einziger Lobgesang für ihn. Ja er „durchströmt mit dem

Licht himmlischer Erleuchtung, die ihn fürchten und ihm in freudiger Liebe im Geist der Demut dienen. Und er führt sie zu den Freuden der ewigen Schau, wenn sie auf dem Weg der Gerechtigkeit ausharren.“ Den gesamten Prozess der Schöpfung bis zu ihrer Vollendung am jüngsten Tag hat Gott selbst visionär vorausgeschaut, bevor noch der Weltenbau entstanden war. Hildegard unterscheidet sich in diesem Zusammenhang von einigen namhaften Theologen ihrer Epoche, indem sie konsequent betont, dass auch das Erlösungswerk durch Jesus Christus von Ewigkeit her geplant und nicht erst zwischenzeitlich durch den Sündenfall – sozusagen überraschend – erforderlich geworden war. „Gott hat in seinem Planen und in seiner Fürsorge für alles das Äußerste seiner Liebe darin gezeigt, dass der Gottessohn in seiner Menschheit den verlorenen Menschen zum Himmel zurückführt.“ Und der Geist Gottes lässt den Menschen und die Schöpfung der paradiesischen Vollendung entgegenwachsen: „Durch den Heiligen Geist grünt alles im Vater und im Sohn.“ Der Begriff des Grüns, ja der „Grünheit“ spielt bei Hildegard in diesem Sinn eine zentrale Rolle.

Ihre mystische Schau des Menschen im Kosmos ist viel zu positiv, als dass sie in weltferne Versenkung und abstrakte Selbstverleugnung münden könnte. Gottes- und Nächstenliebe schließen für sie zwar durchaus den Impuls, sich selbst zu überschreiten, ja zu verlassen, aber zugleich Selbstliebe im tieferen Sinn ein: „Du sollst dich auf die Süßigkeit seiner Liebe konzentrieren und auch dich selbst lieben. Wie? Wenn du Gott liebst, liebst du dein Heil. Und wie du in all dem dich liebst, so sollst du auch deinen Nächsten lieben.“

Der Geist des Menschen ist für Hildegard „geistiger Natur“, was ihn mit Blick auf

den Umstand, dass die Heilige Schrift Gott selbst als Geist bezeichnet (Johannes 4,24), aus der Natur des Geschöpflichen heraushebt: „Er entspringt dem Geheimnis Gottes“, des Schöpfers, der „alle lebendigen Funken entzündet und nichts Sterbliches ausgehaucht“ hat. Dennoch ist der „Geist“ des Menschen kein gleichsam neutrales Material, sondern enthält von Gottes Geist her grundlegende Informationen und den Ruf zur Entscheidung. Faktisch ist der Mensch mit Leib und Seele ein gefallenes Wesen, das sein „himmlisches Gewand verloren“ hat, aber die Sehnsucht nach Gott in sich enthält und der „Wiedergeburt“ durch den Heiligen Geist bedarf, um der Erlösung und ewiger Glückseligkeit teilhaftig zu werden. Wenn aber „der Mensch mit den Sehnsüchten der Seele übereinstimmt, brennt er ganz in der Liebe Gottes, und so fliegt er von Tag zu Tag in der Heiterkeit der ewigen Freude und findet seine Freude am Glauben, der ein Spiegel Gottes ist...“

In diesem Sinn versteht Hildegard die „Seele“ des Menschen als unsterblichen, in den geschaffenen Leib geschickten Funken. Die vom Schöpfergeist geauchte, also aus ihm hervorgegangene Seele „hat eine feurige Natur“ und erkennt daher, „dass sie Gott hat“. Ihre Kräfte erstrecken sich demgemäß nicht nur über den gesamten Erdkreis, sondern „in der Kraft Gottes“ sogar auf das Begreifen des Himmlischen. So steht dem Spätwerk der Mystikerin zufolge „die Erfahrung im Himmlischen wie im Irdischen der Seele bei, und die Vernunft, durch die sie Himmlisches und Irdisches spürt, ist ihr eingepägt“.

Diese Begabung der nach dem Bild Gottes geschaffenen Seele bedeutet jedoch zugleich ihre Herausforderung, ihr Gefordertsein. Es nützt ihr nichts, dass sie durch Gott „göttlich ist“, sofern sie sich dieser Natur nicht als würdig erweist.

Hildegard betont: „Wenn die Seele ihrer Sehnsucht entsprechend mit guten Werken erfüllt ist, steigt sie auf zur ewigen Wohnstätte, wo sie von der Speise des Lebens erquickt wird. Aber wenn sie von schlechten Taten besetzt wird, steigt sie hinunter in den stinkenden Schmutz, um in den Höllenstrafen unterzugehen. Denn Gott, der Adam das Gebot gab, will, dass der Mensch unter dem Gebot steht.“

Hier erweist sich die Spiritualität Hildegards als merkwürdig „gesetzlich“: Eine Art flache Werkgerechtigkeit kommt unvermittelt neben tiefsinnige mystische Ansätze zu stehen. Die Äbtissin unterstreicht die Entscheidungsfreiheit des Menschen und sieht seine Seele mit den von ihm vollbrachten Taten wie mit einem Gewand bekleidet an. Mehr als jedes andere Geschöpf müsse der Mensch deshalb als Gottes Ebenbild „erprobt“ werden. Den Herrn selbst lässt sie drohend sprechen: „Auserwählte und Verdammte werden die Hölle erkennen, die Auserwählten, weil sie ihr entronnen sind, die Verdammten, weil sie in ihrer Strafe weiterdauern werden. Und sie alle werden wissen, dass Ich, der Herr, der Allmächtige, sie entzündet habe...“ Kirchlich ist Hildegards Mystik gewiss im Zentrum angesiedelt, aber innerhalb dieses Zentrums steht sie in mancher Hinsicht doch eher am Rand.

Meister Eckhart

Als den „Zentralgeist aller Mystik“ bezeichnet Adolf Lasson den Theologen Meister Eckhart (1260-1328). In einer umfangreichen Studie aus dem Jahre 1868 unter dem Titel „Meister Eckhart, der Mystiker“ schreibt er näherhin: Es „erscheinen bei ihm alle Elemente der Mystik in so vollendeter, in so sachgemäßer Entwicklung und Verbindung unter einander, wie bei keinem seiner Vorgänger oder Nach-

folger. Seine harmonisch abgeschlossene Lehre vereinigt alle einzelnen Momente, welche bei den anderen Mystikern getrennt auftreten... Die tiefsten Resultate für die Förderung der christlichen Ethik verbinden sich mit den kühnsten Spekulationen über die Gottheit, über die göttlichen Personen, über Wesen und Zusammenhang der Welt und ihr Verhältnis zum Absoluten, über die Seele und ihre hohe Bestimmung.“

Derartige Verehrung für Meister Eckharts Mystik findet sich mitunter auch in neueren Studien und Darstellungen. Aber sie übersieht, dass dieser Mystiker wie alle anderen einen bestimmten Ort in der Geschichte und neben seinen faszinierenden Seiten auch seine Grenzen hat. So zeigt ein neues Buch von Kurt Flasch über „Meister Eckhart“ (2006) konkret – wie der Untertitel besagt – „die Geburt der Deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie“ auf. Eckharts Denken war demnach weit mehr als bisher bekannt durch den arabischen Philosophen Averroes (1126-1198), damit aber durch jüdisch-islamische Einflüsse geprägt. Von daher lässt sich besser denn je die Skepsis verstehen, die dem Mystiker von offizieller kirchlicher Seite zuteil geworden ist. Auch heute gilt es, großen und kleinen Mystiker(inne)n bei aller spirituellen Sehnsucht nicht einfach fasziniert zu erliegen, sondern die Geister noch dort zu unterscheiden, wo sie besonders tief zu sein vorgeben.

Meister Eckhart hieß eigentlich Johannes Eckhart. Der deutsche Theologe, der den Titel eines Magisters erwarb, stammte aus einem thüringischen Rittergeschlecht und trat im Alter von 15 Jahren in den Dominikanerorden ein. In Erfurt leitete er ein Kloster, dann wirkte er als Vizegeneral der Dominikaner in Böhmen. Ab 1311 hatte er einen Lehrstuhl für Theologie in Paris inne. Zwischen 1314 und 1322 unterrichtete und predigte er zunächst in Straß-

burg, später in Köln. Die von Eckhart erhaltenen Predigten und Traktate gehen nur zum Teil auf ihn selbst zurück, so das Buch der göttlichen Tröstung (1308) und eine Reihe von Predigten.

Seine mystische Theologie verband die Lehren der Scholastik und insbesondere seines Ordensbruders Thomas von Aquin spekulativ mit neuplatonischem Gedankengut, aber auch mit arabisch-jüdischer Philosophie. Um zur Einheit mit Gott, zur *unio mystica* zu gelangen, durchläuft die Seele nach Eckhart einen vierstufigen Prozess: Sie erfährt zunächst ihre eigene Nichtigkeit, die sie mit allen Dingen und Kreaturen außerhalb Gottes verbindet; dann entdeckt sie ihre Ähnlichkeit mit Gott, der von ihr ungeschieden ist; diese Erkenntnis führt zur Verschmelzung und Wesenseinheit mit Gott – und schließlich zur Erfahrung des göttlichen Seins.

Die mystische Rede von der Gottesgeburt in der Seele verdankt sich bei Eckhart vor allem der neuplatonischen Emanationslehre, die besagt: Alles Seiende ist aus dem einen Göttlichen herausgeflossen – sozusagen als Überfluss des reinen Guten. Insofern gilt nach dieser Auffassung alle Wirklichkeit als mehr oder minder göttlich, wobei tiefere Emanationsstufen höhere Grade von Übel und Unvollkommenheiten, kurz: von Gottesferne in sich enthalten. In der christlichen Deutung Meister Eckharts geht aus der Selbsterkenntnis Gottes des Vaters der Sohn hervor – und mit diesem alle Kreatur. Der Sohn aber holt als Erlöser alles Geschaffene Sein in das ungeschaffene Sein des Vaters zurück. Dieser ewige, zyklische Prozess – den nicht etwa die Heilige Schrift, sondern die neuplatonische Philosophie lehrt – wiederholt sich in der Seele guter Menschen, wodurch die betreffende Seele selbst „gottförmig“ und „gottfarbig“ wird, um schließlich in Gott zu gehen.

Damit sich die Gottesgeburt in der Seele, nämlich als Geburt des Sohnes im Gläubenden vollziehen und diesen selbst zum „Sohn“ machen kann, muss sich der Mensch zuvor lauter und rein, ja leer machen. Er muss seinen Eigenwillen entmachen, die Tätigkeit der höheren und niederen Seelenkräfte aufgeben und „durch Übung“ die Seele auf den Punkt zusammenziehen, wo sie bloßer „Grund“, ja „Einöde“ ist. Er kann das vermittels seines inneren Auges – in sich selber gekehrt, „so dass er Gott erkennt in seinem ihm eigenen Geruch und in seinem eigenen Grunde“. Der Mensch ist dann befreit von allen geschaffenen Dingen, und das „Fünklein“ in der Seele wird erkannt. Es dürfte mit jenem göttlichen Seelenfunken identisch sein, von dem schon die spätantike Gnosis geredet hatte. Zwar kann Eckhart betonen, dass dieser „Seelengrund“ geschaffen, also dem Wesen nach kreatürlich sei; aber auch das Gegenteil schwingt bei ihm mit, weil er in neuplatonischer Zyklik denkt. Demnach kommt die Seele in ihrem Kern aus dem Ungeschaffenen der Ewigkeit und ist auch nach dem Sündenfall gut, fähig zum Guten, zur Ausrichtung auf Gott. Als geschaffene Seele in der materiellen Welt ist sie gewiss unvollkommen. Aber wäre die ganze Seele rein jenes „Fünklein“, dann – so der Theologieprofessor – „wäre die Seele ungeschaffen“!

Dieses Fünklein ist, wie Eckhart predigt, „so völlig eins und einfaltig, wie Gott eins und einfaltig ist, dass man in keiner Weise darauf hinzuschauen vermag“. Aber ist Gott nicht auch nach christlicher Überzeugung dreifaltig? Das ist gemäß neuplatonischer Perspektive jedenfalls nicht das Erstrangige, welches einfach die Einheit Gottes besagt. „Soweit er einfaltiges Ein ist, ohne alle Weise und Eigenheit, ist er weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist in diesem Sinne“, erklärt der Mys-

tiker. Mit dem einfaltigen Seelenfünklein aber ist „die Seele Gott gleich“. Ausdrücklich heißt es in einer Predigt: „Die Seele nimmt ihr Sein unvermittelt aus Gott; darum ist Gott der Seele näher, als sie sich selber ist, und darum ist Gott in dem Grund der Seele mit aller seiner Gottheit.“

Eckharts Mystik kann sogar erotische Färbung annehmen: „Wenn der Seele ein Kuss von der Gottheit geschieht, so steht sie in ganzer Vollkommenheit und in Seligkeit; da wird sie umfassen von der Einheit. In der ersten Berührung, da Gott die Seele berührt hat und sie berührt als ungeschaffen und ungeschöpflig, da ist die Seele der Berührung Gottes nach so edel, wie Gott selber ist.“ Der Meister folgert: „Deshalb, wo immer Gott ist, da ist die Seele, und wo immer die Seele ist, da ist Gott.“ Mehr noch: Eckhart lehrt, dass wir selber der eingeborene Sohn Gottes seien.

Damit treibt der Theologe seine Mystik auf die Spitze. Vor allem diese immer noch mehr ausgeweitete Lehre von der Seelengemeinschaft mit Gott führte dazu, dass der Vorwurf des Pantheismus, also der Gleichstellung von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung, gegen ihn erhoben wurde. Hatte er nicht in einer Predigt formuliert, alle Dinge seien Gott selber? Als Papst Johannes XXII. ihn 1327 aufforderte, sich gegen die Anschuldigung zu verteidigen, verfasste Eckhart eine Rechtfertigungsschrift in 28 Sätzen. Als die aber 1329 durch eine päpstliche Bulle verurteilt wurde, war er vermutlich bereits gestorben. Seine Nachwirkung beruhte besonders auf seinen deutschen Schriften und Predigten, in denen er sich als großer Sprachschöpfer erwies – gerade weil er als Mystiker immer wieder um Worte für das Unbeschreibliche zu ringen hatte. Sie beruhte aber auch auf der gnostischen Faszination, Seele und Göttlichkeit gleich-

zusetzen. Das geht nach biblischen Maßstäben in der Tat zu weit. Aber ganz ohne Anhalt an der Heiligen Schrift ist solch mystische Sehnsucht keineswegs: Heißt es nicht im 1. Kapitel des Johannesevangeliums, der Sohn Gottes sei „das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ (1,9)?

Johannes Tauler

Der zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Straßburg geborene Johannes Tauler war bürgerlicher Herkunft und wurde Schüler bei den Dominikanern. Im Zuge des Generalstudiums in Köln wurde er höchstwahrscheinlich auch Schüler Meister Eckharts. Um 1330 bildete er in Straßburg den Mittelpunkt des Kreises der mystischen „Gottesfreunde“. 1361 starb er bei seiner Schwester im dortigen Kloster der Dominikanerinnen. Sein Grabstein am Hauptportal der neuen Kirche zeigt die Konturen einer großen, schlanken Gestalt mit edlem Gesicht.

Überliefert sind von Tauler nur Predigten in deutscher Sprache, die er in Straßburg und Köln gehalten hatte. Seine Mystik lässt gelegentlich ein wenig Einfluss Hildegard von Bingens erkennen, etwa wenn er formuliert: „Die göttliche Sonne, die in den bloßen Grund des Menschen scheint, lässt den Geist grünen...“ Aber deutlicher ist die Wirkung des Dominikaners Meister Eckhart auf ihn. Dabei schlägt er einen etwas anderen Ton an als Eckhart: Ihm geht es weniger als seinem Lehrer um das Eine, das Einsame, das Äußerste, als vielmehr um das Erreichbare, das Nahe. Von der möglichen Vergottung des Menschen in der „Gottesgeburt“ kann er zwar auch sprechen, doch fügt er stets hinzu, was er wohl aus der Verurteilung Eckharts gelernt hat, dass sie nämlich „von Gnaden, nicht von Natur“ erfolge. Und er versteht sie nicht mehr als

einen Erkenntnis-Vorgang, in dem letztlich Gott sich selber versteht, sondern als ein Geborgen-Werden im „Abgrund Gottes“, als eine Rettung in die Seligkeit dadurch, dass Gott den inneren „Grund“ des Menschen gnädig heimsucht. Solche Betonung der Gnade muss später Martin Luther beeindruckt haben, als er Taulers mystische, die Demut herausstellende Texte gelesen hat.

Drei mystische Stufen benennt Tauler: den Weg der Reinigung, der für ihn im Vordergrund steht, sodann den Weg der Erleuchtung und schließlich den Weg der Einigung. Im innersten Seelengrund ist Gott der Seele näher als sie sich selbst, dort lebt und wirkt er. Mit Blick auf das Jesus-Wort „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“ (Lukas 17,21), aber vor allem auf neuplatonischem Hintergrund kann Tauler sagen: Ist Gott in den Seelengrund hineingesunken, wiegt die Seele soviel wie Gott selbst! Dann ist die Seele gottfarbig, göttlich – von Gnaden freilich, nicht wie Gott von Natur. „Und die lautere, göttliche, ledige Seele, die wird ewiglich angesehen werden wie Gott, wie sie alle ihre Seligkeit in ihr und außer ihr besitzt in dieser Vereinigung, und sie wird sich selber als Gott erblicken, denn Gott und sie sind in dieser Vereinigung eins.“

Diese unio mystica bedeutet laut Tauler heilsnotwendige Bergung und Rettung. Denn verharrt der Mensch „in seinen Absichten und in den Kreaturen und in den geschaffenen Dingen, so muss er von Not jetzt und ewiglich verloren gehen“. Erst wessen Seele sich scheidet von all dem, was zeitlich und vergänglich ist, um von Gott „erfüllt“ zu werden, gleicht einem Schiff, das durch keinen Sturm mehr zum Untergang gebracht werden kann. Erst der hat Grund zum Genießen Gottes und zur gelebten Gelassenheit, da in Gottes Gegenwartigkeit „alles Leid, alle Leiden verschwinden“.

Hinter diesen Aussagen steht klar erkennbar Eckharts mystische Lehre vom Rückweg der Seele in die göttliche Dimension des Ungeschaffenen. Geschaffener und ungeschaffener Abgrund werden demnach „ein einiges Ein“: „Da hat sich der Geist verloren in Gottes Geist; er ist ertrunken in dem grundlosen Meer.“ Das klingt nach den „ozeanischen“ Gefühlen einer Mystik, die des personalen Elements verlustig geht. Tauler spricht demgemäß auch von dem „Namenlosen der Seele“ und davon, dass der Geist des Menschen am Ende seiner Versenkung in die göttliche Finsternis gezogen und allen Genießens beraubt werde. Tiefenpsychologisch könnte man sagen: Hier wird regressiv an embryonale Vorbewusstseinsstufen angeknüpft. Ein solcher – im doppelten Sinn – Rückweg liegt indessen nicht auf der Linie christlichen Erlösungsglaubens.

Tauler setzt allerdings voraus, dass der Mensch in seinem ewigen Ursprung tatsächlich in Gott und dort mitnichten einfach wesenlos war: „Da war er Gott in Gott“. Eine merkwürdige Aussage! Der Mystiker meint: „Dasselbe, was der Mensch jetzt in seiner Geschaffenheit ist, das ist er ewig in Gott in Ungeschaffenheit gewesen, ein seiendes Wesen mit ihm. Und solange der Mensch nicht in diese Lauterkeit kommt, sowie er aus dem Ursprung, aus seiner Ungeschaffenheit hinausgeflossen ist in seine Geschaffenheit, solange kommt er nicht wieder hinein in Gott..., kommt er niemals wieder hinein in den Ursprung.“ Solche Konzentration auf Rückkehr und Verschmelzung mit dem „Ursprung“, von dem das Geschaffene „ausgeflossen“ sei, entspricht zwar völlig neuplatonischer Mystik; und Tauler nennt in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich den Namen des Neuplatonikers Proklus (410-

485). Mit der Perspektive christlicher Zukunftshoffnung hat das aber wenig zu tun.

Gelassenheit als solche ist denn auch keine wirklich zentrale Größe christlichen Lebens. Man schaue sich nur an, wie Jesus, der Gottmensch selbst verschiedentlich zornig werden oder weinen konnte, ja wie er vor seiner Gefangennahme Blut schwitzte, also das Leiden annahm, statt es in mystischem Bewusstsein in Gottes Gegenwart „verschwinden“ zu lassen! Auch der Apostel Paulus konnte sich durchaus erregen und wusste sich dem Leid sehr bewusst zu stellen, was an diversen Stellen seiner Briefe deutlich wird. Das Ideal einer womöglich vollkommenen Gelassenheit entspricht keineswegs dem Leidenschaft einschließenden Gott der Liebe, sondern dem philosophisch-neuplatonisch gedachten Absoluten jenseits alles Weltlichen.

Natürlich ist eine Haltung der Gelassenheit auch für Christen erstrebenswerter Ausdruck dessen, dass nicht das „Fleisch“, nicht die „Welt“ das existentiell Bestimmende, das Maßgebende und Werte Definierende ist oder sein sollte. Aber solche Gelassenheit verdankt sich eben nicht der Verwurzelung in einer mystisch-abstrakten Überweltlichkeit, sondern der Glaubensverbindung mit dem Herrn der wahren Zukunft, des ewigen Lebens und Liebens.

Allerdings hat der Mystiker Tauler selber keineswegs einer totalen Weltfremdheit das Wort geredet. Die heilsnotwendige Verwurzelung im göttlichen Urgrund des Ungeschaffenen bedeutete für ihn Basis für weltzugewandtes Handeln, für aktive, aufs alltägliche Leben gerichtete ethische Verantwortung. Weltferne und Weltnähe bilden hier keinen Widerspruch in sich.

(Fortsetzung im nächsten MD).

DOKUMENTATION

Wir haben vor geraumer Zeit an dieser Stelle den kritischen Beitrag „Krise der Ziele des biomedizinischen Fortschritts“ (12/2003 und 1/2004) von Ulrich Eibach, Professor für Systematische Theologie an der Universität Bonn und Krankenhauspfarrer des dortigen Universitätsklinikums, veröffentlicht. Noch gilt die Empfehlung des Nationalen Ethikrats der Bundesregierung, an den bestehenden Einschränkungen für die Forschung mit menschlichen Embryonen festzuhalten. Aber die Diskussion um dieses Thema ist inzwischen leiser geworden. Sie geht aber dennoch weiter. Walter Schöpsdau, ehemals Referent für Pastoral- und Moraltheologie des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, geht im Folgenden auf die Definition der Personwürde und damit des Menschseins durch die evangelische und durch die katholische Theologie ein und erörtert die Implikationen, die sich daraus für die ethische Bewertung einer solchen Forschung in der ökumenischen Diskussion ergeben.

Walter Schöpsdau, Bensheim

Christliche Positionen zur Bioethik

Die Erklärung evangelischer Ethiker „Pluralismus als Markenzeichen“ vom Januar 2002¹ hatte eine neue Runde in der ökumenischen Diskussion um Präimplantationsdiagnostik und Embryonenforschung eröffnet. Auslösend war die öffentliche Zustimmung des damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Präses Manfred Kock zum Wort der katholischen Deutschen Bischofskonferenz vom 7. März 2001, das die vatikanische Lehramtsposition darlegt: „Vom Augenblick der Empfängnis an muss jedes menschliche Wesen in absoluter Weise“ „als Person (...) geachtet werden“². Die genannten Ethiker unterstreichen als gemeinsame Grundlage die Überzeugung von der prinzipiellen Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in allen seinen Entwicklungsstadien, die indessen im Blick auf die Embryonenforschung näher zu bestimmen sei. Auf dem Weg einer „naturalistischen Argumentation“, wie sie für die katholische Tradition kennzeichnend sei, ließen sich ethische Problemstellungen jedenfalls nicht beantworten.

Damit sind vier Fragenkreise angesprochen:

- das Verhältnis von Theologie und Philosophie
- die Bewertung der Naturgegebenheiten
- der Personbegriff
- die Autorität kirchlichen Redens in ethischen Fragen.

Philosophie und Theologie

Das Papier der evangelischen Ethiker sieht die Personwürde des Menschen theologisch in der Zuwendung Gottes begründet. Die Gottebenbildlichkeit, in der sie ihre theologische Entsprechung finde, könne darum weder einfach als gegebener Bestand des Menschseins gedacht werden noch dürfe sie mit bestimmten Stadien der Entwicklung verknüpft werden. Die katholische Seite sieht hier die Gefahr eines „theologischen Positivismus“, der sich unter Bezugnahme auf Theologumena wie Gottebenbildlichkeit und Rechtfertigung mit einem bloßen Zu-

schreibungsbegriff von „Person“ begnüge und sich weiterer philosophischer Arbeit am Personbegriff entoben fühle. Ein „nicht geerdeter Personalismus“ bleibe aber den Menschen Wesentliches schuldig. Die Angreifbarkeit, in die sich der Theologe durch philosophische Anstrengung begeben, sei der Preis für Kommunikabilität³. Die Perspektive eines göttlichen Gewalttseins ‚von außen‘ dürfe den philosophischen Aufweis der Selbstbegründung des sittlichen Anspruchs nicht ersetzen. Würde der Mensch erst durch das Heilshandeln Gottes zu einer sittlich ansprechbaren Person, wie manche Extremformulierungen auf evangelischer Seite anzunehmen scheinen, so könnte die Offenbarung, die ein ethisches Verpflichtetsein des Menschen voraussetzt, überhaupt nicht verstanden werden.

Die Bewertung der Naturgegebenheiten

Die genannten evangelischen Ethiker, aber auch manche katholische Moraltheologen⁴ lassen die volle Schutzwürdigkeit des Embryos erst mit der Nidation oder ab dem Zeitpunkt, an dem Mehrlingsbildung ausgeschlossen ist, beginnen. Der naturalistische Gedanke einer Heiligkeit des menschlichen Lebens in seinem molekularen Bestand als solchen, unabhängig davon, dass es das Leben eines Menschen ist, wird zurückgewiesen. „Menschliches Leben ist nicht an sich und um seiner selbst willen schutzwürdig, sondern um des Menschen willen, dessen Leben es ist.“ Auch für Kant bezog sich der Begriff der Menschenwürde auf den Menschen als Person, nicht auf menschliches Leben als solches. Daraus, dass jede Person einmal ein Embryo gewesen ist, folgt nicht der Umkehrschluss, dass jeder Embryo eine Person ist⁵.

Die katholische Moraltheologie sieht sich vom Naturalismusvorwurf nicht getroffen,

weil sie den Zuschreibungscharakter des Personseins nicht bestreitet und den Menschen nicht durch sein Genom definiert sein lässt⁶. Die Kriterien (1) der *Potentialität*, sich zu einem lebensfähigen Menschen zu entwickeln, (2) der unwiderruflich festgelegten genetischen *Identität* und (3) der *Kontinuität* des Entwicklungsprozesses, in dem keine aus sich heraus relevante Zäsur benannt werden kann, werden für den Schutzanspruch des Embryos vom Augenblick der Empfängnis an geltend gemacht. Die unbedingte Schutzwürdigkeit gründet sich jedoch nicht auf die embryologischen Fakten, sondern auf die Personalität als einem Begriff vernünftiger Zuschreibung. Wird gefragt, welche Wesen darunter fallen, so kommt als einziges nicht diskriminierendes Kriterium nur die Zugehörigkeit zur Menschengattung in Frage. Dieses (4) *Spezieskriterium*, wonach das „Sein von Personen im Leben von Menschen besteht“⁷ wird vom Speziesismus-Vorwurf Peter Singers nicht getroffen, weil es nicht der „Geltungsgrund“ für die Zuschreibung von moralischen Rechten ist, sondern die „Reichweite“ des Schutzbereichs bestimmt⁸. Das Prinzip Menschenwürde privilegiert nicht die menschliche Gattung als solche, „sondern als jene Spezies, welche prinzipiell die Fähigkeit zu sittlichem Handeln hat“⁹.

Die möglichen Einwände, die sich gegen die drei PIK-Argumente erheben lassen, werden katholischerseits nicht geleugnet. Wo aber die Personenebene tangiert wird, folgt die katholische Kasuistik dem Prinzip des Tutiorismus, das im Interesse eines umfassenden Lebensschutzes sicherheits halber die Zuschreibung von Personalität vom Augenblick der Empfängnis an verlangt. Personale *Abwehrrechte* begründen absolute Unterlassungspflichten und liegen auf einer anderen Ebene als subjektive *Anspruchsrechte*. Aufgrund des naturrechtlichen Vorrangs des Prinzips „Nie-

mandem schaden“ vor dem Prinzip „Wohltun“ können das Lebensrecht des Embryo und das Recht künftiger Patienten auf Therapie nicht als gleichrangige Güter gegeneinander abgewogen werden, zumal ein möglicher künftiger Nutzen als Gut noch gar nicht da ist. Bei der Eröffnung der „Woche für das Leben“ 2003 erklärten die beiden großen Kirchen sogar, dass ein Recht auf Heilung, gar auf Gesundheit überhaupt die Endlichkeit des Menschen ausblende und das christliche Menschenbild verleugne. Ein solches Grundrecht auf Gesundheit, das Rechtswissenschaft und Menschenrechtskataloge längst kennen, lässt sich jedoch auch als Abwehrrecht formulieren, wenn es mit dem evangelischen Ethiker Hartmut Krefß als Recht auf individuellen Gesundheitsschutz interpretiert wird, das freilich auch in diesem Fall nicht absolut einklagbar, sondern stets nur „so weit wie möglich“, also auch unter Beachtung des Schutzanspruchs des Embryo einzulösen ist¹⁰.

Das naturrechtliche Argument ergänzen manche katholische Moraltheologen durch eine vertragstheoretische Überlegung: Wie weit müssen wir die Anfänge menschlichen Lebens absichern, damit wir auch im ungünstigsten Fall noch ein erträgliches und akzeptables Zusammenleben haben? Wir blicken in diesem Fall nicht vom Embryo zum geborenen Menschen, sondern fragen, wie weit der normative Schutz unseres Lebens nach rückwärts ausgedehnt werden muss, und müssten, so die These, konsequenterweise schon in den Zellen im Reagenzglas die Anfänge unserer Existenz erkennen. Insofern bleibt eine Anbindung an ‚Natur‘ auch für die Zuerkennung des Personstatus durch die Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft unaufgebbar, wenn diese den transzendentalpragmatischen Zirkel vermeiden will, dass Freiheit sich selbst voraussetzt und sich im anderen

freiwillig als Freiheit erkennt und begrenzt. Das naturrechtliche Argument wird ergänzt, nicht ersetzt, wenn vertragstheoretisch der nicht verhandelbare deontologische Kern der Ethik ermittelt wird. Das schafft Anschlussfähigkeit für den gesellschaftlichen Diskurs wie für die stärker biblisch und relational argumentierende evangelische Ethik¹¹.

Dem Argument, dass die Verwerfung eines schwergeschädigten Embryos aufgrund von PID gegenüber einem ohnehin zu erwartenden Schwangerschaftsabbruch das kleinere Übel darstelle, bringt die katholische Moraltheologie Zurückhaltung entgegen. „Kann man sich das Problem (...) so leicht machen?“. Ein Vergleich von Spätabtreibung und Präimplantationsdiagnostik gehe bereits von reduzierter Schutzwürdigkeit des Embryo aus. Fehlendes Schmerzempfinden des Präembryos nehme der Handlung nichts von ihrer Qualität als Tötungsdelikt¹². Traditionell fragt katholische Moraltheologie, ob man jemandem überhaupt das kleinere Übel anraten dürfe, der zum größeren fest entschlossen ist. Einen solchen Rat *schlecht-hin* zu erteilen, würde gegen die Regel verstoßen, dass man nicht Böses tun darf, damit Gutes entstehe (Röm 3, 8); nur unter der erkennbaren Voraussetzung, dass eine von beiden Sünden geschehen wird, richtet sich der Rat auf die *Verminderung* der Sünde und *insofern* auf etwas Gutes. Vor dem absoluten Schutzrecht, das sich aus dem moralischen Status des Embryo ergibt, haben jedoch Qualifizierungen ohnehin keinen Bestand.

Personbegriff

Das katholische Verständnis von Person gilt gemeinhin als substanzontologisch, das evangelische als relational geprägt, worin sich eine unterschiedliche Zuordnung von Philosophie und Theologie spie-

gelt. Um mehr als Akzentunterschiede handelt es sich nicht. Für den evangelischen Ethiker ergibt sich aus der Differenz von Beobachter- und Teilnehmerperspektive die Konsequenz, dass Personsein sich nur in der „Teilhabe an einer Kommunikationsgemeinschaft von Personen“ zu manifestieren vermag. Indem wir uns *mit jemandem* verständigen, erlangt dieser Bestimmtheit für uns als die Person, die er ist, sofern er sich in dieser Kommunikation *von sich selbst her* enthüllt, was wir auch dort unterstellen müssen, wo die Bedingungen aktuell nicht gegeben sind, wie bei Behinderten oder Komatösen¹³. Damit erweist sich aber die Substanzkategorie als unhintergebar, weil ohne die (an Leiblichkeit gebundene) Möglichkeit des Zu-sich-selbst-verhalten-könnens die Person, die als Adressat einer Konstitution ‚von außen‘, sei es durch menschliche Anerkennung oder durch göttliches Heilshandeln, in Frage kommt, von dieser Relation nicht unterscheidbar wäre.

Nach katholischem Verständnis ist die Person zwar ein „letztes, in sich stehendes Wesen“¹⁴ als eigenverantwortlicher Ursprung sittlichen Handelns, das aber von innen her durch den schöpferischen Anruf Gottes konstituiert wird. Dieser Ruf wird nicht lediglich als immer neues Wortereignis, sondern als bleibende Relation verstanden, durch die menschliche Geschöpfe *in* ihrem kreatürlichen Sein bestimmt werden. Die Kategorie der Substanz oder der Heiligkeit des Lebens interpretiert die analogievolle Qualität der schöpferischen Zuwendung Gottes, die Personen erlaubt, ihre geschöpfliche Existenz aufzunehmen.

Die Autorität kirchlichen Redens in ethischen Fragen

Die katholische Seite stellt höhere normative Anforderungen an die Rechtsordnung.

Der Ethiker, so Demmer, habe sich nicht den Kopf zu zerbrechen, was in einem pluralistischen Staat ohne Gefährdung des Rechtsfriedens umsetzbar sei, sondern die Norm ohne Abstriche geltend zu machen. Ihm könne „es nicht um enge oder weite Fassungen gehen, sondern nur um wahr oder falsch. Die rechtliche Umsetzbarkeit ist nicht sein ursprüngliches Geschäft, sie gilt ihm als eine ‚cura posterior‘.“ Ethiker, die bereits die Schere des juristisch Machbaren im Kopf trügen, seien „pfegeleicht, aber nicht Sand im Getriebe und schon gar nicht Gaze in der Wunde“¹⁵.

Umstritten ist die naturrechtliche Ordnung, auf die sich das katholische Lehramt bezieht. Im Naturrechtsgedanken liegt die Erinnerung daran, dass über das, was gut und gerecht ist, nicht durch Abstimmungen entschieden werden kann. Zwischen der Genese und der Wahrheit einer Einsicht ist zu unterscheiden. Natur ist Chiffre für das Kriterium der Kommunikabilität, das eine argumentative Rechenschaftspflicht für Geltungsansprüche begründet. Das Lehramt füllt diesen Begriff jedoch unter der Hand mit einem biologischen Naturbegriff. Es begnügt sich bei der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft nicht mit dem Argument, dass der Staat auf Ehe und Familie angewiesen ist und *deshalb* homosexuelle Partnerschaften nicht gleichstellen kann, sondern beruft sich auf das „natürliche Sittengesetz“, das allenfalls eine Tolerierung, aber keine „Legalisierung des Bösen“ erlaube¹⁶.

Bei der Auslegung des natürlichen Sittengesetzes beansprucht das Lehramt auch die Kompetenz hinsichtlich bestimmter, das ‚Humanum‘ betreffender Normen, mit der es Handlungen als immer in sich schlecht bezeichnen kann. Seine Urteile wollen mehr sein als allgemeine Weisung („Paränese“) für eine persönliche Entscheidung. Sie „binden“ vielmehr die Gewissen der Gläubigen; die Gehorsamsfor-

derung ist mit kirchenrechtlichen Sanktionen versehen. Der „Gewissensfreiheit des Christen“ geschehe indessen „keinerlei Abbruch“, „weil das Lehramt an das Gewissen nicht fremde Wahrheiten heranträgt“, sondern „ihm die Wahrheiten aufzeigt, die es bereits besitzen sollte“¹⁷. Das Manifest der evangelischen Ethiker bezeichnete Pluralismus als „Markenzeichen des Protestantismus“ und erhob die These, dass „die protestantische Tradition immer nur in wenigen Fragen Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit verlangt (hat), nämlich in den Grundfragen des Glaubens, mit denen die Kirche steht oder fällt“¹⁸, zu einer protestantischen Unterscheidungslehre. Diese Position ist jedoch auch innerevangelisch nicht unbestritten. Sie versteht Ethik als Theorie der Lebensführung, die das im Glauben konstituierte

ethische Subjekt reflexiv zu verantworten hat; dabei lässt unterschiedliches Weltverhalten des gemeinsamen Gottesverständnis unberührt und bleibt ohne Rückwirkungen auf die Kirchengemeinschaft. Wird dagegen Ethik verstanden als Beschreibung des Menschen im konkreten Kontext des Wirkens Gottes, das mit dem Wirken des Wortes Gottes am Ort der Gemeinde verbunden ist, dann ist eine Übereinkunft auch über die von Christen geteilte Lebensform zu suchen¹⁹. Eine solche Relation von Ekklesiologie und Ethik postuliert selbst Schleiermacher, der eher der subjektorientierten Position zuzurechnen ist, wenn er Kirche als Handlungssubjekt ohne Identität der Sitte nicht für denkbar hält. Indem katholische Moraltheologen daran erinnern²⁰, eröffnen sie ein neues Feld für den ökumenischen Dialog.

Anmerkungen

- 1 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. Januar 2002; ungekürzt unter dem Titel „Starre Fronten überwinden“ in: Reiner Anselm, Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Streifflur Biomedizin, Göttingen 2003, 197-208.
- 2 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre „Donum vitae“, 10. März 1987 (VApS 74), 12, 13.
- 3 Klaus Demmer, Ökumenische Klippen im bioethischen Gespräch? Theol. d. Gegenw. 46, 2003, 242-253.
- 4 Z. B. Franz Böckle, Probleme um den Lebensbeginn: medizinisch-ethische Aspekte, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien, aktualisierte Neuausg. 1993 (36-59) 43f.
- 5 Johannes Fischer, Die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens in christlicher Sicht, in: Anselm, Körtner (Hg.), Streifflur Biomedizin (27-45) 30f, 35.
- 6 Peter Schallenberg, Das ökumenische Haus der theologischen Ethik. Anmerkungen zum evangelisch-kirchlichen Konsens in der Bioethik, Cath 58, 2004 (199-211) 206, 208.
- 7 Robert Spaemann, zit. bei K. Arntz, Der umstrittene Personbegriff in der Bioethik. Theol. d. Gegenw. 41, 1998, 196-206.
- 8 Dietmar Mieth, Was wollen wir können?, Freiburg – Basel – Wien 2002, 373f, 393.
- 9 Ulrich H. J. Körtner, Leben in des Menschen Hand? ZEE 43, 1999 (137-148) 143.
- 10 Vgl. zum Folgenden Hartmut Kreß, Das Recht auf Gesundheitsschutz. Jahrb. für Wissensch. u. Ethik 9, 2004, 211-231.

- 11 Michael Rosenberger, Ein Du vom ersten Moment. Der Personstatus des Embryos als notwendige Zuschreibung, Stimmen der Zeit 129, 2004, 665-674.
- 12 Klaus Demmer, Gott, Metaphysik und das ethische Argument, FZPhTh 49, 2002 (94-125) 122.
- 13 Johannes Fischer, Fremdnützige Forschung und Sterbehilfe bei nicht einwilligungsfähigen Personen, ZEE 43, 1999, 98-122. Adrian Holderegger, Embryologische Fakten und ihre Bedeutung für die Würde des Embryos, FZPhTh 50, 2003, (424-437).
- 14 Eberhard Schockenhoff, Ethik des Lebens, Mainz 1993, 138.
- 15 Klaus Demmer, Ökumenische Klippen, 252.
- 16 Kongr. für die Glaubenslehre: Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, 2003 (VApS 162) Nr. 5, 6.
- 17 Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor“, 1993 (VApS 111) 37, 79, 110, 64.
- 18 Wörtlich in: Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen, 2002 (EKD-Texte 71), Vorwort.
- 19 Vgl. Hans G. Ulrich, Perspektiven für eine ökumenische Sozialethik, Cath 58, 2004 (175-198) 179f, 190, 193.
- 20 Eberhard Schockenhoff, Gibt es eine ethische Grunddifferenz zwischen den Konfessionen?, in: Peter Walter, Klaus Krämer, George Augustin (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive (FS Kardinal Walter Kasper), Freiburg – Basel – Wien 2003, 504-521.

Andreas Fincke

Die „Szene“ der säkularen Verbände und Organisationen

Unter dem Titel „Umworbene ‚dritte Konfession‘. Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland“ fand im November 2005 in Berlin eine Tagung statt. Eingeladen hatten die Politische Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung, die Humanistische Akademie und die Giordano Bruno Stiftung Mastershausen. Die Teilnehmer waren überwiegend Vertreter freigeistiger, freireligiöser, freidenkerischer, atheistischer und humanistischer Verbände. Zu den Referenten gehörte u.a. auch Andreas Fincke, der unter dem Thema „Die säkulare Szene – von außen gesehen“ aus distanzierter Sicht über die „Szene“ der zahlreichen Organisationen berichtete. Den Veranstaltern war bewusst, dass sie mit dem Autor einen evangelischen Theologen einladen, der sich selbst in weltanschaulicher Konkurrenz zu den säkularen Verbänden sieht. Folglich ist die Bestandsaufnahme kritisch bis kühl und versucht Fragen zu thematisieren, die in den Diskussionen der säkularen Verbände so nicht gestellt werden. Wie nicht anders zu erwarten, schloss sich eine heftige Diskussion an. Inzwischen wurde der Vortrag in „humanismus aktuell“ Nr. 18, Frühjahr 2006, publiziert. Wir veröffentlichen im Folgenden den Vortrag, der für den „Materialdienst der EZW“ überarbeitet wurde.

Fast unbemerkt von der Öffentlichkeit hat sich seit der Wiedervereinigung ein tiefgreifender Wandel im Bereich der freigeistigen bzw. kirchenkritischen Organisationen vollzogen. Zu den Verlierern dieser Veränderungen gehören zweifellos die traditionellen Freidenker im Deutschen Freidenker-Verband (DFV), dessen geistige Ausstrahlung und politische Bedeutung gering sind. Klar profilieren konnte sich in den letzten Jahren jedoch z. B. der Humanistische Verband Deutschlands (HVD). Zwar ist seine Mitgliederbasis noch relativ bescheiden, das Erscheinungsbild des Vereins und seine politische Arbeit sind jedoch von beachtlicher Ausstrahlungskraft. Die Stärke des HVD besteht darin, dass er an den alltäglichen Atheismus im wiedervereinigten Deutsch-

land anknüpft und in der politischen Arbeit auf die Gleichbehandlung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften drängt. Das Argument der Gleichbehandlung ist ein starkes, weil auf den ersten Blick einleuchtendes Argument. Man kann es jedoch auch hinterfragen. Ist wirklich ein Weltanschauungsverband mit bescheidener Mitgliederzahl gleich zu behandeln wie eine Kirche, die z.B. 50 Prozent der Einwohner umfasst?

Der Zentralrat der Konfessionslosen

Strategisch geschickt sind auch die Bemühungen um die Gründung eines „Zentralrats der Konfessionslosen in Deutschland“. Die Idee ist nicht ohne Raffinesse: Ein solcher Zentralrat könnte die Position

der Konfessionslosen in der Öffentlichkeit stärken, er würde für Journalisten ein Ansprechpartner sein und der Begriff „Zentralrat“ hat eine gewisse Attraktivität, weil er an den bekannten Zentralrat der Juden oder an den Zentralrat der Muslime erinnert. Gegen die Idee spricht, dass von den etwa 20 Millionen Konfessionslosen in Deutschland nur etwa 20.000 in einem humanistischen bzw. atheistischen Verband organisiert sind und dass die Verbände in vielen wichtigen Fragen unterschiedliche Positionen einnehmen. Diese disparaten Positionen wären beträchtliche Hindernisse auf dem Weg zu einem „Zentralrat der Konfessionslosen“.

Schier unlösbar ist jedoch die Frage nach der Legitimation: Wie kann man alle Konfessionslosen repräsentieren, wenn nur Vertreter der organisierten Konfessionslosen mitarbeiten? Wie können 0,1 Prozent der Konfessionslosen Sprachrohr der gesamten, diffusen Szene sein? So ist z. B. umstritten, ob man im Sinne einer entschiedenen Trennung von Staat und Kirche bzw. Weltanschauung auf die Abschaffung des Religionsunterrichts drängen, oder umgekehrt im Sinne einer Gleichbehandlung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die flächendeckende Einführung eines freidenkerischen Ethikunterrichts („Lebenskunde“) als Alternative zum Religionsunterricht anstreben soll. Uneins ist man auch in der Frage der theologischen Fakultäten. Fordert man deren Abschaffung oder drängt man in Analogie dazu auf die Einrichtung sog. „humanistischer Lehrstühle“? Nicht eigentlich umstritten, aber heikel ist ferner die Frage nach den politischen Präferenzen. So stehen die im Deutschen Freidenker-Verband organisierten Freidenker kommunistischen Positionen nahe, sie setzen sich für die Freilassung des inzwischen verstorbenen Slobodan Milosevic ein, man unterstellt dem politischen Esta-

blishment in der Bundesrepublik „Demokratieabbau und faschistoide Tendenzen“ und zögerte nicht, dem „lieben Genossen Egon Krenz“ ein Grußtelegramm zu dessen Haftentlassung zu senden. Andere freidenkerische bzw. atheistische Organisationen sind über solche Positionen nicht glücklich. Diese unvereinbaren Haltungen bedeuten nennenswerte Hindernisse auf dem Weg zu einem Zentralrat der Konfessionslosen. Aber es gibt auch organisatorische Schwierigkeiten: Sollen die bereits bestehenden Verbände Vertreter in diesen Zentralrat senden? Nach welcher Quote? Selbst wenn diese praktischen Fragen gelöst werden könnten, die Überwindung der ideologischen Differenzen dürfte kaum möglich sein. Wenn der zu gründende Zentralrat jedoch kein Mandat hat, zu strittigen Fragen Stellung zu beziehen, dann wird er kaum Positionen vertreten, die für die Öffentlichkeit, für Journalisten und Medien interessant sind. Der Irrtum besteht darin, dass man glaubt, man benötige nur einen zugkräftigen Namen, um gehört und wahrgenommen zu werden. Dass dem nicht so ist, erfahren die Sprecher großer Verbände und Vereinigungen häufig. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und der Ratsvorsitzende der EKD werden nur dann gehört, wenn sie in der Sache etwas zu sagen haben, und nicht, weil sie viele Mitglieder repräsentieren.

Inzwischen wird das Projekt in den Reihen der Freidenker und Humanisten kontrovers diskutiert. Man fragt sich, wie der Zentralrat von Strömungen abgegrenzt werden kann, mit denen man nichts zu tun haben möchte: von rechten Esoterikern, neuheidnischen Rechtsextremisten und ewiggestrigen Stalinisten. Dreh- und Angelpunkt ist jedoch die Frage, wie die diffuse Gruppe der Konfessionslosen zu Religion und Kirche steht. Das ist noch

längst nicht ausgemacht. Nach einer Untersuchung, die Michael Schmidt-Salomon in seinem „Manifest“ erwähnt, stehen immerhin 13 Prozent der Konfessionslosen religiösen Positionen nahe. Andere Untersuchungen nennen mit 22 Prozent sogar deutlich höhere Zahlen.¹

Die Giordano Bruno Stiftung

Interessant entwickelt sich in der jüngsten Zeit auch die Giordano Bruno Stiftung. Die Stiftung bemüht sich um Öffentlichkeitsarbeit, organisiert Diskussionsveranstaltungen, fördert kirchenkritische Literatur und ist im Internet präsent. Im Januar 2005 hat man eine „Forschungsgruppe Weltanschauungen“ (fowid) gegründet. Diese verfolgt das Ziel, umfassende Informationen „zur sozialen Akzeptanz religiöser oder weltlicher Weltdeutungen zu erheben, auszuwerten und öffentlich zugänglich zu machen“. In den Prospekten findet man eine recht bizarre Polemik. So heißt es bezugnehmend auf einen Text aus dem alten Testament: „Wer diese ‚heiligen Texte‘ unvoreingenommen analysiert, kommt zu dem Ergebnis, dass diese insgesamt weit unter dem ethischen Mindeststandard jeder halbwegs zivilisierten Gesellschaft stehen.“ So ähnlich hatten sich seinerzeit die Deutschen Christen auch über das (jüdische) „alte“ Testament geäußert und dessen Minderwertigkeit begründet. Auch die Giordano Bruno Stiftung wird nicht an der Tatsache vorbeikommen, dass 3000 Jahre alte Texte einer differenzierten Interpretation bedürfen und man nicht übersehen darf, dass sie einem kulturellen Kontext entnommen sind. Wer so argumentiert wie in dem genannten Prospekt, der kann auch gleich neben der Bibel die griechischen Sagen und die „Edda“ auf den Index der jugendgefährdenden Schriften setzen lassen. Viele biblische Geschichten erzählen see-

lische Wahrheiten, handeln von menschlichen Grunderfahrungen, Ängsten und Hoffnungen. Selbst wenn man den religiösen Gehalt der Bibel bezweifelt, wird man das anerkennen müssen.

Die Giordano Bruno Stiftung möchte jedoch nicht nur die Kirchen und Religionen kritisieren, sondern „attraktive säkulare Alternativen“ entwickeln. So hat Michael Schmidt-Salomon im Auftrage der Giordano Bruno Stiftung das Buch „Manifest des Evolutionären Humanismus“ im Alibri-Verlag vorgelegt. Das ist im Grundsatz zu begrüßen, weil die Szene programmatische Texte benötigt. Dennoch einige kritische Bemerkungen: Immer wieder mahnt der Verfasser einen wissenschaftlichen Zugang an, er wird dieser Erwartung jedoch selbst nicht gerecht. Seine Beschreibung des Gegenübers, ohne den offenbar kein funktionierendes Selbstbild zu gewinnen ist, erinnert an Karlheinz Deschners „Kriminalgeschichte des Christentums“ – als sei bereits die Aufzählung von Fehlern und Schwächen ein angemessener Zugang. Zweifellos gab es vielfältiges Versagen der Kirchen. Die Geschichte der Kirchen ist immer auch Teil der profanen Geschichte, ist unauflöslich mit dieser verwoben. Aber man muss die Dinge auseinander halten. Ich kann die heutige Freidenkerszene auch nicht darauf reduzieren, dass einige die Verbandsarbeit im Auftrage des Ministeriums für Staatssicherheit in der DDR begonnen haben. Selbst wenn das historisch richtig ist, ist damit noch nicht alles über die Freidenkerei im Jahre 2006 gesagt. Selbst wenn es dunkle Seiten in der Kirchengeschichte gibt, ist damit noch nichts über die evangelische bzw. katholische Kirche heute gesagt. Ich habe überhaupt den Eindruck, dass viele Freigeister ein Bild von den Kirchen pflegen, das sich mehr an Feindbildern orientiert als an der Wirklichkeit, das eher die Kirchen des 19.

Jahrhunderts vor Augen hat als die der Gegenwart. Schmidt-Salomon versteigt sich zu Aussagen wie: „kein noch so verkommenes Subjekt unserer Spezies hat jemals derartig weitreichende Verbrechen begangen, wie sie vom Gott der Bibel berichtet werden!“² Der Gott der Bibel, der sagt „liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen“ hat in diesem Zerrbild natürlich keinen Platz.

Dass man nicht eben zimperlich ist, wenn es um die Gefühle und Überzeugungen anderer geht, stellt der Geschäftsführer der Giordano Bruno Stiftung immer wieder unter Beweis. So wenn er erklärt, dem Christentum komme unter allen Religionen die Sonderstellung als „dümmste Religion“ zu – und ihren Anhängern, so muss man wohl folgern, die der beschränktesten: „Christen glauben nicht nur trotz Hitler, Hunger, Haarausfall an die Allgegenwart eines allmächtigen, allgütigen Gottes. Ihr Gott leidet zudem auch noch an einer höchst seltsamen multiplen Persönlichkeitsstörung (Dreifaltigkeit), was sich u.a. darin ausdrückt, dass er nach einem ärgerlichen Streit mit seinen Geschöpfen (Sündenfall) zunächst 99,99 Prozent allen Lebens vernichtet (Sintflut), dann einen Teil seiner selbst (Gottsohn) von einer antiken Besatzungsmacht (den Römern) hinrichten lässt, um mit sich selbst und seiner Schöpfung wieder im Reinen zu sein (Erlösung). Im Andenken an diese hochgradig psychopathologische Erlösungstat feiern die Christen Woche für Woche ein merkwürdiges Ritual, in dem eigens dazu ausgebildete Zeremonienmeister geheimnisvolle Zaubersprüche sprechen. Hierdurch werden profane Teig-Oblaten in den sich anscheinend milliardenfach replizierenden Leib des hingerichteten Erlösers verwandelt, der dann von den Gläubigen sogleich verspeist wird.“³ – Vermutlich gibt es auch für solcherart ironisch verpackte

Schmähungen ein Publikum. Seltsam nur, dass der Autor solcher Zeilen sich wundert, wenn hochrangige Vertreter der großen Kirchen in Talkshows nicht mit ihm plaudern wollen. Schnell wird dann von Verletzung der Pressefreiheit gesprochen, als ob Pressefreiheit bedeutet, dass sich jeder jederzeit mit jeder Niveaulosigkeit auseinandersetzen muss.

Das „Heidenspaß-Komitee“

Zu den eher peinlichen Aktionen gehört auch die Idee der „Religionsfreien Zonen“. Im Vorfeld des Kölner Weltjugendtags 2005 hatten einige kirchenkritische Initiativen ein Gegenprogramm ins Leben gerufen, das unter dem Titel „Religionsfreie Zone: Heidenspaß statt Höllenqual“ von sich Reden machte. Zu den Initiatoren gehörte „ein lockerer Verband von selbständig denkenden Menschen“, aber auch Vertreter verschiedener Organisationen wie dem Freidenkerverband Köln, dem „Denkladen“, der Giordano Bruno Stiftung, dem Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) und anderen. Entsprechende Pressetexte waren flott formuliert. So konnte man unter Anspielung auf Asterix-Comics lesen: „Ist ganz Köln papstbesoffen? Ganz Köln? Nein, ein kleines Häuflein aufrechter Kölner leistet Widerstand: das Heidenspaßkomitee.“

Nach eigener Auskunft verzeichnete die von der Giordano Bruno Stiftung eingerichtete Website www.religionsfreiezone.de im Umfeld des Weltjugendtags eine erstaunlich hohe Anzahl von Zugriffen. Außerdem erhielt man einige Tausend E-Mails. Wie die Veranstalter selbst schreiben, wurden offenbar viele Menschen „das erste Mal überhaupt darauf aufmerksam, dass es in Deutschland freigeistige Verbände und Institutionen gibt“. Der Sprecher des „Heidenspaß-Komitees“,

Michael Schmidt-Salomon, gab im August 2005 rund 80 Interviews. Meldungen über die „Religionsfreie Zone“ fand man in zahlreichen deutschen und internationalen Zeitungen. Das sicherlich öffentlichkeitsrelevanteste Interview druckte das Magazin „Focus“ in seiner Ausgabe 33/2005, also genau zum Weltjugendtag. Die beschriebene, vergleichsweise große Beachtung an der Gegenveranstaltung zeigt, wie die Medienlandschaft funktioniert: Das gewaltige Interesse der Öffentlichkeit und der Medien am Weltjugendtag und hier besonders am Besuch des Papstes weckt ein Interesse an anderen bzw. kritischen Stimmen. Genau dieses Bedürfnis haben die Initiatoren der Gegenveranstaltung geschickt aufgegriffen und für sich genutzt. Damit hat Michael Schmidt-Salomon sich faktisch zum Sprecher der Konfessionslosen bzw. der freigeistigen Verbände gemacht – womit die Diskussion um einen Zentralrat der Konfessionslosen eine neue Dynamik gewinnt. Übrigens widerlegt das beschriebene, öffentliche Interesse auch die in kirchenkritischen Kreisen immer wieder zu hörende Theorie, in Deutschland ginge die Macht der Kirchen so weit, dass sie kritische Berichte in Rundfunk und Fernsehen unterbinden könnten. Das „Heidenspaß-Komitee“ verkennt die eigentliche Dynamik solcher Veranstaltungen. Man kann ja gegen die „Invasion“ von Katholiken sein und sich wie Asterix fühlen. Aber das eigentliche Phänomen besteht doch darin, dass knapp 300.000 Jugendliche aus eigenem Antrieb und mit Begeisterung solche Veranstaltungen besuchen und dafür einiges auf sich nehmen. Dieses Phänomen verlangt nach Erklärungen. Ähnliches war beim Wiederaufbau und der Einweihung der Dresdner Frauenkirche zu beobachten. Trotz eines starken Bindungsverlustes der Kirchen haben sich erstaunlich viele Menschen für

dieses Ereignis interessiert. Tausende standen stundenlang an, um einen Blick in das Gotteshaus werfen zu können. Zu einer seriösen wissenschaftlichen Bestandsaufnahme gehört, dass auch diese Phänomene zur Kenntnis genommen werden und nicht nur Befunde rezipiert werden, die die eigene Position stärken. Das ist der Unterschied zwischen Ideologie und Wissenschaft, zwischen Parteitag und einer wissenschaftlichen Tagung. Der Gottesdienst zur Wiedereinweihung der Dresdner Frauenkirche, übertragen vom ZDF am 30. Oktober 2005, erreichte fast 3 Millionen Zuschauer und hatte eine Einschaltquote von 23,7 Prozent. Er ist damit der erfolgreichste im ZDF übertragene Gottesdienst seit langem. Seit Monaten ist der 11-Uhr-Gottesdienst in der Frauenkirche überfüllt. In vielen evangelischen Landeskirchen ist die Zahl der Kirchenaustritte in letzter Zeit deutlich gesunken; im Rheinland z.B. auf den niedrigsten Stand seit 1980.

Ich will nicht verleugnen, dass die beiden großen Kirchen in einer sehr schwierigen Lage sind. Die Austrittszahlen sind immer noch bedrückend. Dennoch sind in den letzten zehn Jahren etwa 500.000 bis 600.000 Menschen in die Evangelische Kirche eingetreten. Das ist ein Vielfaches der Mitgliederzahl der organisierten Kirchenkritiker. Allein in Berlin sind im selben Zeitraum jährlich etwa 1000 Menschen in die Evangelische Kirche eingetreten – das sind in nur einem Jahr so viele Menschen, wie der Berliner Humanistische Verband insgesamt Mitglieder hat! Es wäre zu wünschen, dass die Kirchenkritiker auch solche Tatsachen zur Kenntnis nehmen.

Wenn Fowid einen wissenschaftlichen Anspruch geltend machen will, muss diese Plattform auch Zahlen bieten, die die eigene Ideologie kritisch reflektieren. So wäre es interessant, dort eine Statistik

zur Mitgliederentwicklung in freidenkerischen Organisationen zu finden. Wer hat denn wie viele Mitglieder? Was ist davon zu halten, dass die Deutschen Freidenker in den vergangenen 80 Jahren von mehreren hunderttausend Mitgliedern auf die verschwindende Größe von ca. 3.000 geschrumpft sind? Keine zweite Weltanschauungsgemeinschaft hat im 20. Jahrhundert einen solchen Bedeutungsverlust erlebt.

Die Allensbach-Umfrage

Im vorigen Jahr hatte der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) beim renommierten Allensbacher Institut für Demoskopie eine Studie in Auftrag gegeben. Die Studie erstaunt – weniger wegen der Ergebnisse als vielmehr wegen deren kühner Interpretation. Ermittelt wurde nicht etwa, wie bekannt der HVD landesweit ist und wie dieser oder jener zur Arbeit des Verbandes steht. Man hatte sich vielmehr beim HVD drei Schwerpunkte überlegt, die man in der eigenen Arbeit für zentral erachtet, und nach deren Akzeptanz in der Bevölkerung gefragt. Den Umfrage-Teilnehmern wurde ein Kärtchen mit folgendem Text vorgelegt: „Der HVD vertritt diese Lebensauffassung:

- ein eigenständiges, selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht
- ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott
- andere weltanschauliche und religiöse Lebensauffassungen zu achten und zu respektieren.“⁴

Dem schloss sich die Frage an: „Einmal alles zusammengefasst: Entspricht das ihrer eigenen Lebensauffassung voll und ganz, überwiegend, eher nicht oder gar nicht?“ 7 Prozent der Befragten ent-

schieden sich für „voll und ganz“, 42 Prozent hielten das für „überwiegend zutreffend“, 21 Prozent für „eher nicht“ und 25 Prozent für gar nicht zutreffend. Daraus folgert der HVD: 49 Prozent der Deutschen stimmen der Lebensauffassung des HVD in der Hauptsache zu – sind quasi stille Sympathisanten. Das wäre eine gewaltige Zahl! Die Problematik dieser Umfrage bzw. ihrer Deutung besteht darin, dass ein Verband, den obendrein kaum jemand kennt, hier Werte eruiert, die sich auf allgemein zustimmungsfähige Themen beziehen, aber nicht auf die eigene Organisation und auf deren Ziele und Strukturen. Wenn die Kirchen sagen würden, sie stehen für Toleranz, den Schutz der Robbenbabys und die Bewahrung des Regenwaldes und anschließend fragen „Entspricht das ihrer eigenen Lebensauffassung...?“, so würde dies sicher die Mehrzahl der Befragten bejahen. Wäre damit aber etwas über die Zustimmung zu den Kirchen gesagt? – Wohl kaum. Der HVD aber versucht, die Ergebnisse der Allensbachumfrage in ein positives Votum für sich selber umzumünzen, indem er behauptet, dass immerhin 7 Prozent der Bevölkerung seine Lebensauffassung „voll und ganz“ mittragen. Das wären immerhin 4,23 Millionen Bundesbürger. Man ist schon jetzt überzeugt, das Sprachrohr dieser 4 Millionen zu sein, und wird sich künftig sicher entsprechend weiter profilieren.

Die organisierten Freigeister sind gewiss nicht *die* Vertreter der Konfessionslosen in Deutschland. Entsprechende Behauptungen entspringen reinem Wunschdenken. Es herrscht auch kein Wettbewerb zwischen „den Kirchen“ und „den Freigeistern“. Allenfalls ist Sprachlosigkeit zu konstatieren. Wenn die Kirchen jedoch Jesu Auftrag zu Verkündigung des Evangeliums (Mt 28, 19f) ernst nehmen, dann dürfen sie nicht müde werden, danach zu fragen,

wer die Konfessionslosen sind und was sie denken – so wenig konsistent sie auch in Erscheinung treten. Dabei gilt es, gravierende Unterschiede zu beachten: Die Mehrzahl der westdeutschen Konfessionslosen haben sich bewusst von den Kirchen entfernt, die Mehrzahl der ost-

deutschen Konfessionslosen haben keine solche Entscheidung getroffen, weil Kirche aufgrund ihrer Sozialisation überhaupt nie in ihren Lebenshorizont getreten ist. Es gibt also nicht „die“ Konfessionslosigkeit, wohl aber unterschiedliche Gesichter dieses Phänomens.

Anmerkungen

¹ Michael Schmidt-Salomon, Manifest des Evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2005, 141. Vgl. Gottesvorstellungen nach Religionszugehörigkeit, zu finden unter www.fowid.de.

² Schmidt-Salomon, Manifest, 68.

³ Heike Jackler, Interview mit M. Schmidt-Salomon. Zu finden unter <http://www.humanist.de/kultur/literatur/religion/salomon.html>.

⁴ Zit. nach: Pressemappe des HVD vom 16. März 2005.

Michael Utsch

Wie christlich ist die Transpersonale Psychologie?

Ken Wilber, ein einflussreicher Vertreter der Transpersonalen Psychologie, ist ein beeindruckender Vielschreiber – und kluger Marketingchef seiner eigenen Gedanken.¹ Wilber hat bisher etwa 20 Bücher veröffentlicht, die in 30 Sprachen übersetzt wurden. Der autodidaktische Philosoph gilt als einer der am meisten gelesenen und übersetzten akademischen Autoren in den USA. Die meisten seiner Werke sind auch in deutscher Sprache erschienen. Die Publikationen des heute 57-Jährigen reichen von seinem frühen New-Age-Buch „Halbzeit der Evolution“ (dt. 1984), das den Weg des Menschen vom „animalischen bis zum kosmischen Bewusstsein“ nachzeichnet, bis zu seinem 880-seitigen Hauptwerk „Eros, Kosmos, Logos“ (dt. 1996). Diese Kosmo- und Anthropologie versucht, Einsichten östlicher Weisheitslehren und westliche Naturwissenschaften zu bündeln und zu integrieren. Deshalb werden die Grenzen zwischen

verschiedenen Wissenschaftszweigen bewusst überschritten. Das Buch behandelt vornehmlich Teile der Physik, Biologie, Soziologie, Psychologie und Wissenschaftsgeschichte. Darüber hinaus fließen aber auch religiöse und esoterische Gedanken ein. Wilbers Ziel ist es, miteinander konkurrierende Denksysteme zu versöhnen und eine übergeordnete „Theorie von allem“ zu schaffen. Seinen Kritikern unterstellt Wilber mangelnde Einsichtsfähigkeit aufgrund ihrer gar nicht oder nur in geringem Maße geübten spirituellen Praxis.²

Große öffentliche Resonanz erhielten seine einfühlsame Beschreibung der Sterbebegleitung seiner krebserkrankten Frau und die Veröffentlichung eines spirituellen Tagebuchs.³ Inhaltlicher Schwerpunkt der Arbeiten Wilbers, der die wichtigsten Impulse nach eigenen Angaben primär aus seiner zen-buddhistischen Meditationspraxis bezieht, ist der Entwurf einer „Inte-

gralen Psychologie“.⁴ Wenn die Psychologie die Seele in ihrer Totalität begreifen will, dann muss sie, so Wilber, über den Streit divergierender Schulrichtungen hinauswachsen. Das von ihm entwickelte Modell könne dies leisten, weil es die Erkenntnisse und Forschungsergebnisse aller Schulen der Wissenschaft von der Psyche – von Ost bis West, vom Altertum bis in die Neuzeit – im umfassenden Bild einer integralen Psychologie vereine.

Bei aller Theorie wird Wilber nicht müde, immer wieder die Bedeutung der spirituellen Praxis zu betonen. So wirbt aktuell ein „Starter Kit“ mit dem Slogan: „Theorie verstanden? Nun lebe sie!“⁵ Es geht also vornehmlich darum, die persönliche Alltagsgestaltung nach integralen Werten und Strategien vorzunehmen. Für 199 Dollar können fünf DVDs, zwei CDs, drei Bücher, Poster, Arbeitshilfen und noch mehr als komplettes Programm erworben werden, um „den Körper, das Denken und den Geist im eigenen Selbst, der Kultur und Natur zu transformieren“.

Um die Seele „integral“ zu erfassen, hat Wilber komplexe Modelle zwischen der individuellen Bewusstseinsentwicklung und anderen Bereichen hergestellt. Dazu hat er auch neue Begriffe kreiert – Wilberianer kennen sich bestens aus mit Quadranten, Level, Linien, Ebenen, Stufen und Bereichen. Man könnte Wilber als einen Systemfanatiker bezeichnen – selbst sein publizistisches Schaffen teilt er in bisher fünf Phasen ein (Wilber I-V). Deutet sich mit der Ankündigung eines neuen Werkes nun ein weiterer Entwicklungsschritt an? Der Erscheinungstermin seines neuen Buches „Integral Spirituality“ wird vom Verlag für den 30. November 2006 in Aussicht gestellt. Aber schon jetzt kursieren PDF-Manuskripte rund um den Globus, die auf das Buch neugierig machen sollen – bei Internet-Buchhändlern sind sogar schon deutschsprachige Rezensionen zu finden!

Das „Integral Institute“, als Weiterbildungsstätte und Netzwerkknoten des integralen Systemansatzes von Wilber persönlich geleitet, gestattet es darüber hinaus Besuchern ihrer Internet-Präsenz, schon vorab ein Kapitel der kommenden Neuerscheinung herunterzuladen.⁶ In einem Interview einer spirituellen Szene-Zeitschrift kann man lesen: „Wilber, der bekannteste Bewusstseins-Philosoph der heutigen Zeit, war bisher vorrangig dem monistischen Ansatz verpflichtet, den er aus der Advaita-Tradition Indiens sowie dem Buddhismus übernommen hat. In seinem im Herbst erscheinenden neuen Buch macht er nun eine spektakuläre Hinwendung zum Gott als dem grundsätzlich Anderen, dem man sich hingibt und durch dessen Gnade man Erlösung erfahren kann. Dieses personale Gottesbild, dass vor allem dem Christentum, Judentum und dem Islam zugrunde liegt, hebt Wilbers Werk auf eine ganz neue Stufe von Komplexität.“ Diese Behauptung kann ohne die Lektüre des noch unveröffentlichten Buches nicht beurteilt werden. Allerdings würde eine echte Anerkennung des Geheimnisses und der Wirklichkeit Gottes als personales Gegenüber zentralen Grundlagen von Wilbers System widersprechen, so dass diese Ankündigung eher wie eine weitere Werbemaßnahme im randchristlichen Milieu wirkt.

Wilbers Absicht, seine Leser bei der Höherentwicklung ihres Bewusstseins zu begleiten, steht in Konkurrenz zur traditionellen seelsorgerlich-geistlichen Begleitung („spiritual direction“), die ein fester Bestandteil nahezu aller religiösen Traditionen ist und auch im Christentum fest verwurzelt ist. Ein transreligiöser, „integraler“ Ansatz spiritueller Weiterentwicklung ist kritisch daraufhin zu hinterfragen, wie eine inhaltlich offene und weltanschaulich unbestimmte spirituelle Begleitung aussehen soll. Der Mystik-Experte Josef Sudbrack hält dieser universalisierenden

Sichtweise vor: „Es widerspricht dem Reflexionsstand heutiger Wissenschaft und schlägt dem Mystiker, der sein Innerstes darin findet, ins Gesicht, wenn man einen kalten, so genannten ‚objektiven‘ Begriff von Mystik konstruiert und die ‚subjektive‘ Individualität der Mystiker darin aufgehen lässt. (...) Es gibt keine ‚reine‘ Erfahrung (...). Je näher man der existentiellen Erfahrung kommt, desto mehr spielt die persönliche Weltanschauung (...) eine Rolle“.⁷

Transpersonal meint „das Persönliche überschreitend“ oder „jenseits der Person“. Diesem Ansatz liegt eine a-personale Seelenlehre zugrunde. Wilber hat den Versuch unternommen, ein klar umrissenes weltanschauliches Konzept asiatischer Herkunft mit wissenschaftlichen Methoden und Kriterien der empirischen Sozialwissenschaft zu verbinden. Diese Voraussetzungen werden jedoch nicht hinreichend reflektiert. Im asiatischen Denken wird die Individualesee mit einem universellen, unsterblichen Weltgeist gleichgesetzt – „Atman ist identisch mit Brahman“. Streng genommen enthält der zusammengesetzte Begriff der Transpersonalen Psychologie einen Widerspruch: Wie soll mit seelenkundlichen Methoden etwas erforscht werden, was sich jenseits der Seele befindet?

Ein amerikanischer Religionsphilosoph hat der Transpersonalen Psychologie in grundsätzlichen Punkten widersprochen.⁸ Auf welcher Grundlage könne Wilber eine Erfahrung des gesamten Kosmos interpretieren, wenn doch auch die Möglichkeit bestünde, dass Gott außerhalb des geschaffenen Kosmos existiere? Ob es eine Wirklichkeit jenseits der materiellen und spirituellen Welt gebe, könne weder bewiesen noch widerlegt werden. Wilber hingegen setze voraus, dass über den Bereich des nondualen Kosmos hinaus die Wirklichkeit aufhöre. Er werte theistisch-

dualistische Positionen ab, die von der Begegnung mit einem transzendenten Gott – also einem Wesen außerhalb des nondualen Kosmos – berichten. Auf welcher erkenntnistheoretischen Grundlage, so fragt Adams, sei eine solche spirituelle Erfahrung in Wilbers Augen weniger wertvoll als eine Erfahrung der Nondualität? In Wilbers Modell rangiere der Theismus auf dem „mythischen“ Niveau der Bewusstseinsentwicklung und befinde sich damit um einige Stufen niedriger als der nonduale Wahrnehmungsmodus. Weiterhin bemängelt Adams, dass Wilber eine willkürliche Quellenwahl getroffen hat, indem er ständig auf die nonduale Vedanta-Tradition von Shankara Bezug nehme. Er ignoriere dualistische Traditionen im Christentum und Hinduismus, die ebenfalls einflussreich seien, aber nicht in sein Denkmodell passen.

Kürzlich hat Harald Walach, der selber an der englischen Universität Northampton einen postgraduierten Studiengang in Transpersonaler Psychologie und Bewusstseinsstudien anbietet,⁹ in einem Aufsatz wichtige Kritikpunkte an Wilbers System zusammengefasst. Er konstatiert, dass die Perspektive der Transpersonalen Psychologie in den letzten Jahren in der internationalen Forschung und Praxis zunehmend an Bedeutung gewinnt.¹⁰ Ähnlich wie Adams wirft Walach diesem Ansatz idealistische Systemspekulationen vor, die den einzelnen sprachlichen und kulturellen Horizont zu wenig berücksichtigten. Man könne die „naive Hochschätzung östlicher Kulturen und deren vermeintliche Überlegenheit gegenüber westlichen Kulturen“ in der Transpersonalen Psychologie nur mit Verwunderung zur Kenntnis nehmen. Dass ein kontemplatives Wissen den gleichen epistemologischen Status wie naturwissenschaftliche Erkenntnis habe, hält Walach für einen Kategorienfehler und einen folgenschweren Irrtum.

INFORMATIONEN

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Ohne Zweifel gibt es Gemeinsamkeiten zwischen der Transpersonalen Psychologie und dem christlichen Glauben, die an anderer Stelle näher ausgeführt worden sind.¹¹ So entspricht die folgende Beschreibung eines Karmelitermönchs ganz der transpersonalen Sichtweise: „In einer mystischen Erfahrung dringt eine tiefe Schicht der Wirklichkeit in das Bewusstsein ein. Eine Wirklichkeit, die immer da war, die man aber nicht wahrte, deren man sich nicht bewusst war (...). Sie durchbricht die Grenze des wachen Bewusstseins. In diesem Sinn wird Mystik auch ‚Bewusstseinsenerweiterung‘ genannt.“¹² Dennoch sind unüberwindbare Gegensätze offensichtlich, die der Fähigkeit der „Unterscheidung der Geister“ bedürfen, um nicht Seelisches mit Geistlichem zu verwechseln und Psychologie und Spiritualität naiv miteinander zu vermischen. Es bleibt spannend, diesen Klärungsprozess weiter zu verfolgen.

Anmerkungen

¹ Vgl. www.kenwilber.com.

² Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Ken_Wilber.

³ Mut und Gnade (1996), Einfach „das“ (2001).

⁴ Deutsche Ausgabe Freiamt 2001.

⁵ Vgl. www.myILP.com.

⁶ „Got the theory? Now get a life!“ – vgl. www.integralspirituality.org.

⁷ Josef Sudbrack, *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*, Darmstadt 2002, 47.

⁸ George Adams, A Theistic Perspective on Ken Wilber's Transpersonal Psychology, *Journal of Contemporary Religion* 17/2 (2002), 165-179. Die Einladung der Herausgeber dieser renommierten religionswissenschaftlichen Zeitschrift, auf Adams' Kritik zu reagieren, hat Wilber nicht angenommen.

⁹ Vgl. <http://www.northampton.ac.uk/courses/post-graduate/detail/?id=0286>.

¹⁰ Harald Walach, Transpersonale Psychologie – Psychologie des Bewusstseins: Chancen und Probleme, *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie* 55 (2005), 1-11.

¹¹ Michael Utsch, *Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube: Gemeinsames und Trennendes*, in: ders., Johannes Fischer (Hg.), *Im Dialog über die Seele*, Münster 2003, 153-164.

¹² Bruno Borchert, *Mystik. Phänomene, Geschichte, neue Wege*, Königstein 1994 (niederl. Original 1989), 11.

Wikipedia für Atheisten. (Letzter Bericht: 8/2006, 309f) In der atheistisch-säkularen Szene gibt es Bestrebungen, eine „atheistische Internet-Enzyklopädie“ ins Leben zu rufen. Vorbild ist augenscheinlich die beliebte Online-Enzyklopädie „Wikipedia“. Zwar kommen auch bei Wikipedia viele Artikel vor, die dem atheistisch-säkularen Spektrum thematisch entsprechen, aber gerade diese Artikel sind häufig enormen Eingriffen ausgesetzt. In der säkularen Szene wird berichtet, dass solche Einträge bevorzugt Opfer von Online-Vandalismus und sog. „Edit-Wars“ werden, bei denen Streithähne immer wieder Texte in ihrem Sinne ändern. Bei Wikipedia gibt es durchaus ein diesbezügliches Problembewusstsein und Debatten zur Frage der Neutralität bei religiösen Stichworten. Kritiker meinen, dass auf religiöse Befindlichkeiten dabei zu viel Rücksicht genommen würde. Daher wurde jetzt das Projekt „Athpedia“ angeregt. Die Idee entstand im „Freigeisterhaus“, einem Internetforum, das vom Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA e.V.) betrieben wird. „Athpedia“ steht für „atheistische Enzyklopädie“ und ist unter der Adresse www.athpedia.de im Aufbau befindlich. Wie bei Wikipedia sollen die Inhalte von freiwilligen und unbezahlten Autorinnen und Autoren verfasst werden. Unklar ist, wie man den genannten Online-Vandalismus verhindern will. Das dürfte nur möglich sein, wenn die Mitarbeiter registriert sind und besondere Zugangsmöglichkeiten erhalten. Damit wäre „Athpedia“ aber keine wirklich freie Enzyklopädie mehr – was ja das bisher Einzigartige und der besondere Reiz von Wikipedia ist. Als konfliktreich dürfte sich

auch erweisen, dass die säkulare Szene keinesfalls so homogen ist, wie sie sich gern darstellt. Auch in „Athpedia“ werden unterschiedliche bzw. widersprüchliche Positionen ihre Geltung beanspruchen. Schließlich besteht die Gefahr, am Ende im „eigenen Saft zu schmoren“. Wikipedia ist so bekannt und allseits durchgesetzt, dass „Athpedia“ kaum als ernsthafte Alternative zu betrachten ist und wohl hauptsächlich von Insidern der atheistischen Szene genutzt werden wird.

Andreas Fincke

JHOVAS ZEUGEN

Verschwiegene Körperschaft. (Letzter Bericht: 4/2006, 144f) Nach jahrelangem Rechtsstreit wurde am 5. Juli 2006 die Religionsgemeinschaft Jehovas Zeugen in Deutschland e.V. im Land Berlin als Körperschaft des öffentlichen Rechts endgültig anerkannt. Nach Grundgesetz Artikel 140 – in Verbindung mit der Weimarer Reichsverfassung Artikel 137 Abs. 5 Satz 2 – sind Religionsgemeinschaften auf ihren Antrag hin die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verleihen, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Gemäß den zwischen den Ländern abgestimmten Verleihungskriterien muss die Gemeinschaft unter anderem ca. 30 Jahre existieren, organisatorische Festigkeit und öffentliche Bedeutung besitzen, eine Mitgliederzahl von mehr als einem Promille der Gesamtbevölkerung aufweisen und in der Lage sein, ihren finanziellen Verpflichtungen dauerhaft nachzukommen. Nach Ansicht der zuständigen Verwaltungsgerichte werden diese Kriterien durch die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas erfüllt. Die Gemeinschaft hat demnach einen Anspruch auf die Verleihung dieser Rechte.

Dem Beschluss ist ein langjähriger Verwaltungsrechtsstreit vorausgegangen, in dem das Land Berlin u.a. Zweifel an der Rechtstreue der Zeugen Jehovas geltend gemacht hatte. Zur Begründung wurde vorgetragen, dass Jehovas Zeugen den staatlichen Schutz Minderjähriger unterlaufen, wenn Eltern ihre Zustimmung zu lebenserhaltenden Bluttransfusionen verweigern, im Falle eines Austritts oder Ausschlusses eines Mitglieds aktiv auf die Trennung von Ehepartnern oder Familien hinwirken oder das Kindeswohl durch verbindliche Erziehungsvorgaben gefährden.

Laut Feststellung des Oberverwaltungsgerichtes Berlin vom 24. März 2006 bestehen jedoch keine greifbaren Anhaltspunkte dafür, dass die Religionsgemeinschaft sich in der Vergangenheit nicht rechtstreu verhalten habe. Die durch die Rechtsprechung aufgestellten Verleihungsvoraussetzungen – Rechtstreue und Achtung der Fundamentalprinzipien der Verfassung, der dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter und der Grundsätze des Staatskirchenrechts – werden nach Darlegung der Gerichte somit von Jehovas Zeugen erfüllt.

In einer Presseerklärung äußerte sich der Sprecher des Präsidiums der Zeugen Jehovas, Werner Rudtke, wie folgt: „Seit mehr als hundert Jahren engagieren wir uns in Deutschland für christliche Werte auf der Grundlage des biblischen Evangeliums, was wir nun als Körperschaft des öffentlichen Rechts noch besser tun können. Viele gesetzliche Bestimmungen gehen einfach davon aus, dass Religionsgemeinschaften unserer Größenordnung öffentlich-rechtlich organisiert sind. Dadurch werden administrative Tätigkeiten in vielen Bereichen einfacher.“ Die Pressemeldung schließt mit dem Hinweis: „Jehovas Zeugen in Deutschland bereiten sich gegenwärtig besonders auf den vom 21. bis

23. Juli [2006 – A.F.] in den Stadien in Dortmund, Frankfurt, Hamburg, Leipzig und München stattfindenden Sonderkongress ‚Befreiung greifbar nahe‘ vor. Hierzu erwarten sie einige zehntausend Besucher aus dem Ausland. Mit mehr als 200.000 Delegierten wird dieser Sonderkongress eine der größten religiösen Veranstaltungen dieses Jahres in Deutschland werden.“

In der Tat konnte man den diesjährigen Kongressen mit besonderer Spannung entgegensehen: Wie reagiert die Gemeinschaft auf die Verleihung der Körperschaftsrechte, die in einem gewissen Widerspruch zur traditionellen Haltung der Zeugen Jehovas gegenüber dem Staat steht? Wird die neue Entwicklung diskutiert? Revidiert man gar die eigene Position, wonach der Staat dem Herrschaftsbereich Satans zugerechnet wird? Muss man diese nicht zwangsläufig korrigieren, wenn, wie Rudtke erklärt hat, der Berliner Senat nunmehr „administrative Tätigkeiten in vielen Bereichen“ erleichtert?

Tatsächlich wurde auf den genannten Kongressen eine Resolution vorgetragen, die das Verhältnis der Zeugen Jehovas zum Staat und zur Gesellschaft aufgreift. Üblicherweise werden solche Texte jedoch nicht diskutiert; sie werden den Teilnehmern auch nicht im Vorfeld zur Kenntnis gegeben, damit sich diese in Ruhe ein Bild machen können. Solche Resolutionen werden vielmehr von einem Sprecher vorgetragen und dann per Akklamation „bestätigt“.

Seltsamerweise veröffentlichte die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas den Text auf keiner ihrer Homepages. So wundert es nicht, dass bereits wenige Tage nach Verlautbarung im Internet unterschiedliche Versionen bzw. Übersetzungen kursierten. Die Nachfrage eines Journalisten im Informationsbüro der Zeugen Jehovas erbrachte die Auskunft, dass man

üblicherweise solche Texte im „Wachturm“ veröffentlicht – derzeit jedoch keinen Anlass sieht, den Text zugänglich zu machen.

Uns wurde ein Life-Mitschnitt der Resolution zugespielt. Wir können für die Richtigkeit des Textes nicht bürgen, halten dessen Authentizität jedoch für sehr wahrscheinlich. Die Resolution lautet:

„Wir geben folgende Erklärung ab:

1. Aus Liebe zu Jehova und zu unseren Mitmenschen sind wir entschlossen, letzteren noch intensiver Zeugnis zu geben, ungeachtet ihrer Rasse, Nationalität, Sprache oder gesellschaftlichen Stellung.
2. Da wir uns Gott rückhaltlos hingegen haben, sind wir entschlossen, ausschließlich Jehova ergeben zu sein. Er kommt in unserem Leben zuerst.
3. Genau wie Jesus, der kein Teil der Welt war, sind wir kein Teil der von Gott entfremdeten, menschlichen Gesellschaft.
4. Aus Loyalität gegenüber Jehova und seinem Sohn Jesus sind wir fest entschlossen keine Abstriche an den gerechten Grundsätzen der Bibel zu machen.
5. Wir lehnen es rundweg ab, uns in nutzlosen, interkonfessionellen Bewegungen oder für gesellschaftliche Pläne und Programme zu engagieren, die ein System erhalten sollen, das Gott als Fehlschlag verurteilt hat.
6. Wir werden gegenüber rechtmäßiger Autorität weiterhin relative Unterordnung beweisen, indem wir dem Cäsar respektvoll das geben, was ihm gebührt, aber Gottes Dinge geben wir Gott. Bei politischen Kontroversen werden wir weder Partei ergreifen, noch uns einmischen.
7. Wir werden mit all unserer Kraft dem Geist der Welt widerstehen, der sich unter anderem durch Materialismus und abträgliche Unterhaltung zeigt, durch Unmäßigkeit bei Essen und Trinken, durch die Belästigung mit pornographischem

Material, sowie durch die Neugierde oder die Versuchung, mit Fremden, in Internet-Chatrooms Gemeinschaft zu pflegen. Wir sind entschlossen, kein Teil der Welt zu sein und unseren Glauben so auszuüben [... Text unverständlich – A.F.], auf all diesen Gebieten wollen wir den Beweis liefern, dass wir kein Teil der Welt sind, was sich in jedem Bereich unseres Lebens und in unseren Beziehungen zu anderen deutlich zeigen sollte. Mit der Hilfe der Kraft, die Gott gibt, und mit Unterstützung seines inspirierten Wortes werden wir in der gegenwärtigen Zeit der Sorgen und der Umwälzungen eine biblisch ausgeglichene Einstellung bewahren.“

Interessant ist Punkt 6. Was genau bedeutet „relative Unterordnung“? Bedeutsam auch der Passus: „Bei politischen Kontroversen werden wir weder Partei ergreifen, noch uns einmischen.“ Der Begriff „einmischen“ meint bei Jehovas Zeugen die Teilhabe am öffentlichen bzw. politischen Leben. Diese Aufforderung zur Distanz vom öffentlichen Leben durchzieht fast alle Punkte der Resolution. Besonders deutlich zeigt das Punkt 5: Hier distanziert man sich einerseits von ökumenischen Bemühungen, zugleich aber auch von allen Initiativen und Programmen, die zur Erhaltung des Lebens auf diesem Planeten beitragen und die Ungleichheit der Lebensbedingungen der Menschen vermindern helfen wollen. Dazu gehören ökologische Bemühungen, politische Friedensinitiativen, internationale Aufbauprojekte, Hilfsprojekte für die Dritte Welt u.v.m.

Es wundert nicht, dass die Körperschaft der Zeugen Jehovas solche Texte derzeit nicht veröffentlichen will. Vermutlich sind sie auch gar nicht öffentlich gemeint, sondern dienen vorrangig dem inneren Zusammenhalt.

Andreas Fincke

LORBER-BEWEGUNG

Lorber-Gesellschaft auf neuem Kurs?

(Letzter Bericht: 7/2006, 274) Unter dem neuen Vorsitzenden Klaus W. Kardelke sucht die 1949 gegründete Lorber-Gesellschaft nun auch über das World Wide Web die Öffentlichkeit. Erstmals veröffentlicht der elf Personen umfassende Verein die Namen seiner Mitglieder und nennt deren Aufgabenbereiche. Daraus lassen sich neue Schwerpunktsetzungen ihrer Arbeit und Vernetzungen mit dem Swedenborg Zentrum sowie mit esoterischen Angeboten ablesen.

Auf der neu gestalteten Internetseite www.lorber-gesellschaft.de erfährt man, dass die Lorber-Gesellschaft mit Sitz im oberbayerischen Hausham dafür Sorge trägt, „die Offenbarung Jesu Christi durch Jakob Lorber im Urtext zu bewahren und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen“. Über ihre praktische Arbeit heißt es: „Sie bemüht sich darüber hinaus, den Kontakt zu Freunden und Anhängern dieser Texte und ihrer Lehre zu pflegen, damit durch die gemeinsame Arbeit das Verständnis und die Verbreitung gefördert wird. Die Lorber-Gesellschaft veranstaltet zu diesem Zweck Tagungen, Seminare und Freundestreffen.“ Alljährlich richtet sie im Pforzheimer *Hohewart Forum*, einem Tagungs- und Bildungszentrum der Evangelischen Kirche, ihre Jahrestagung aus. Um das Gedankengut des „Schreibknechts Gottes“ und „Neuoffenbarers“ Jakob Lorber (1800-1864) zu verbreiten, unterhält die Lorber-Gesellschaft einen Kassettendienst, organisiert Vorträge und Tagungen und gibt die Zeitschrift „Geistiges Leben“, den „Lorber-Kalender“ sowie zahlreiche Publikationen heraus. Hinzu kommt die Kontaktpflege zu den verschiedenen Lorber-Kreisen, in denen das Schrifttum studiert und diskutiert wird. Die Lorber-Gesellschaft unterhält

auch die *Jakob-Lorber-Begegnungsstätte*, ein 1905 errichtetes und 2004 modernisiertes Gäste- und Seminarhaus, bei der Andritz-Quelle in Graz-Stattegg (Steiermark/Österreich). Lorber hatte den Quellteich der Andritz am 30. Juli 1840 mit Freunden besucht und soll dort das sog. Quellen-Evangelium durch einen „Quellen-Geist“, eine „Quellenjungfrau“, empfangen haben. Sein Biograph berichtet rückblickend: „Lorber diktierte uns dort, während er mit heiterer Miene auf den ruhigen Spiegel des Gewässers hinblickte, zwei Stunden lang tiefsinnige Eröffnungen über das Entstehen und die Herkunft dieser reinen Quelle und über deren Mitwirkung zu Zwecken der physischen und geistigen Welt“ (Gottfried Ritter von Leitner, Lebensbeschreibung Jakob Lorber, Bietigheim 1969, 9). Näheres lässt sich einer Broschüre entnehmen, die Klaus W. Kardelke unter dem Titel „Der Ursprung der Andritz. Ein Natur-Evangelium“ verfasst hat (www.lorber-gesellschaft.de/pdf/UrsprungAndritz.pdf; 17.8.2006). Seit den letzten Jahren achtet die Gesellschaft – bedingt durch Auseinandersetzungen mit dem Lorber-Verlag in den 1980er Jahren – weiterhin auf die wortgetreue Drucklegung des umfangreichen Schrifttums. Dafür wurde intern eine „Arbeitsgemeinschaft Wortbewahrung“ gebildet, für die intern der Schweizer Martin Günsche verantwortlich zeichnet. Aus den Angaben der Internetseite geht hervor, dass Günsche offiziell Verbindungen zur *International White Cross (IWC)* unterhält. Die IWC ist eine Stiftung mit Sitz im schweizerischen Adligenswil/Luzern und versteht sich als „Dach einer globalen Bewegung“. Ihr Leitspruch lautet: „Der Frieden in der eigenen Seele ist der Baustein zum Weltfrieden“ (www.i-w-c.org). Sie wurde von der Psychoanalytikerin Margarete Friebe gegründet. Nach Angaben auf ihrer Internetseite ist Frau

Friebe „seit 1960 forschend auf dem Gebiet der Tiefenpsychologie und der östlichen und westlichen Philosophie tätig“ (www.friebe.ch). Ihre Studien hätten „sie über die Weisheit der Eingeweihten der Antike bis zum Ur-Christentum“ geführt. Seit 1973 befasst sie sich mit „einer angewandten spirituellen Bewusstseins-Bildung“. Neben der Stiftung leitet Margarete Friebe auch das dort ebenfalls ansässige „Alpha-Institut“, das regelmäßige Kurse und Seminare anbietet: „Das *FRIEBE ALPHA-TRAINING®* hilft Ihnen, eine tiefe Selbsterkenntnis zu erhalten und dadurch den hohen Sinn Ihres Lebens zu entdecken. Darüber hinaus werden Sie durch die geistigen Prinzipien des Hermes Trismegistos ausgebildet, Selbstgestalter Ihres Schicksals zu werden, unter anderem durch die Macht Ihrer konstruktiven Gedanken. Sie gelangen zu einer inneren, seelischen Sicherheit und Stabilität und dadurch zu einer Lebensbejahung. Das *FRIEBE ALPHA-TRAINING®* fördert eine Bewusstseins-Evolution, die Voraussetzung ist, um einmal das Göttliche Sein in allem bewußt erkennen zu können.“

Günsche ist in der Lorber-Gesellschaft auch für die Esoterik-Messe Zürich zuständig – ein Hinweis, dass die Lorber-Freunde neuerdings auch im Umfeld von Esoterik-Angeboten werbend in Erscheinung treten. Im Vorstand der Lorber-Gesellschaft sind neben Kardelke das Gründungsmitglied Karl Zimmer, Lothar Schuller und Anita Strattner tätig. Die Übersicht nennt weitere Personen mit ihren jeweiligen Aufgabenbereichen: Hans-Gerd Fischer (Korrespondenz), Angelika Penkin, Michael Nolten (theologischer Berater, Publikationen), Bernhard Strattner und Marianne Peis (Versand).

Als kleine Sensation ist sicherlich die Tatsache zu werten, dass auch der Pfarrer der Neuen Kirche (Emanuel Swedenborg), Thomas Noack, offiziell als Mitglied der

Lorber-Gesellschaft genannt wird. Sein Aufgabengebiet: „Kirche, Bibel und Neupoffenbarung, theologischer Berater Publikationen, Vortragstätigkeit“. Durch die Mitgliedschaft des Neukirchenpfarrers wird nun auch nach außen hin sichtbar, dass Noack, anders als sein Amtsvorgänger Friedemann Horn (vgl. MD 12/1999, 383f), offenbar aus persönlichem Interesse nicht nur eine Aussöhnung, sondern nunmehr eine engere Zusammenarbeit zwischen dem Swedenborg Zentrum Zürich und der Lorber-Bewegung anstrebt – eine Entwicklung, die innerhalb der Neuen Kirche nicht unumstritten ist.

Matthias Pöhlman

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Demographischer Wandel erreicht NAK.

(Letzter Bericht: 9/2006, 334ff) In der Neuapostolischen Kirche (NAK) in Berlin-Brandenburg zeichnet sich ein gravierender Umbau ab. So will die NAK-Gebietskirche in absehbarer Zeit etwa ein Fünftel ihrer Gemeinden schließen. Wie man hört, sollen von derzeit 134 Gemeinden rund 30 Gemeinden geschlossen werden und ihren Standort aufgeben. Zehn der 28 betroffenen Gemeinden befinden sich im Großraum Berlin. Die Nachricht wurde in den betroffenen Gemeinden mit gemischten Gefühlen aufgenommen. Kritisiert wurde die Entscheidung als solche, aber auch die mangelnde Kommunikation durch die Leitung der NAK.

Ende August 2006 lud daher der zuständige Bezirksapostel, Wolfgang Nadolny, zu einem Gesprächsabend ein. Vor allem der Umfang der Reform und die Tatsache, dass viele Kirchen im ehemaligen West-Berlin geschlossen werden sollen, hatte in den Gemeinden Fragen aufgeworfen und war zum Teil auf Unverständnis

gestoßen. „Ich bin mir bewusst, dass es bei solchen Entscheidungen kein objektives ‚Richtig‘ geben kann – für irgendjemanden ist es immer falsch, irgendjemand trifft es immer besonders hart“ – mit dieser Bemerkung warb Nadolny deshalb am Beginn des Gesprächsabends um Verständnis. Dennoch zog er eine insgesamt positive Bilanz des Reformprozesses. Die Bezirksreform sei der größte Veränderungsprozess, den die Gebietskirche seit ihrer kirchlichen Wiedervereinigung im Jahr 1992 zu absolvieren habe. Das Gesamtkonzept der Reform sei in enger Zusammenarbeit mit den Aposteln, Bischöfen, Bezirksältesten sowie letztlich auch mit den Gemeindevorstehern entwickelt worden.

Den erheblichen Umfang der Reform begründete Nadolny vor den rund 150 Anwesenden mit dem Verweis auf den demographischen Wandel in der Bundesrepublik und speziell in Berlin. Die steigende Lebenserwartung und die sinkenden Geburtenzahlen machten sich auch in den NAK-Gemeinden bemerkbar. So sei mittlerweile nahezu ein Drittel der aktiven Gebietskirchenmitglieder 65 Jahre oder älter. Die Zahl der Kinder (0-14 Jahre) liege bei zehn, die der Jugendlichen (15-25 Jahre) bei 13 Prozent. Damit stelle sich die Situation innerhalb der NAK noch dramatischer dar als in der Region Berlin. Insgesamt sank die Zahl der Kirchenmitglieder von 1992 bis heute um 11 Prozent auf rund 26.300.

Dass ein Drittel der zur Schließung vorgesehenen Gemeinden in den westlichen Stadtteilen liegen, erklärt sich daraus, dass in Brandenburg und in den Ost-Bezirken Berlins bereits im Laufe der 90er Jahre nach und nach rund 30 Standorte geschlossen wurden. Im gleichen Zeitraum sei jedoch in den Westbezirken die Zahl der Mitglieder besonders stark gesunken, z.T. auch, weil zahlreiche Familien nach

der Wiedervereinigung ihren Wohnsitz in das Umland verlegt hätten. Ungeachtet der bevorstehenden Gemeindefusionen behalten die Berliner Westbezirke allerdings auch weiterhin eine höhere Kirchendichte als die übrigen Regionen der Gebietskirche. Etliche Neuapostolische aus kleineren Gemeinden, die geschlossen werden sollen, äußerten an dem Abend die Sorge vor zu großer Anonymität. Auch seien die längeren Anfahrten vor allem für ältere Glaubensgeschwister ein Problem. Nadolny trat Gerüchten entgegen, wonach finanziell besonders attraktive Grundstücke verkauft werden sollen. Er erklärte, dieses Kriterium spiele keine Rolle. Die Reform geschehe auch nicht aus Geldnot. Auch der Umstand, dass die neuapostolischen Gemeinden in Russland seit verganginem Jahr ausschließlich von Berlin-Brandenburg aus betreut würden, habe nichts an der finanziellen Situation verändert.

Die Vorgänge zeigen erneut, wie ähnlich die strukturellen Probleme unterschiedlicher christlicher Kirchen sind: Mitgliederrückgang, demographische Verwerfungen, Schrumpfen der Gemeinden sowie die Frage nach der Zukunft mancher Kirchengebäude – das sind auch die Herausforderungen für die großen Kirchen.

Andreas Fincke

NEUHEIDENTUM

Magische Kanäle: Neue Hexen gehen auf Sendung. (Letzter Bericht: 11/2004, 434f) Anhänger neureligiöser Gruppen und Anbieter aus der Esoterik-Szene wie der Bruno-Gröning-Freundeskreis nutzen in Deutschland schon seit längerem die Möglichkeit, ihre Ideen über die in lokalen Kabelnetzen empfangbaren „Offenen Kanäle“ zu verbreiten. Dabei handelt es sich um Hörfunk- oder Fernsehsender,

deren Programm von Bürgern gestaltet und verantwortet wird. Vom Offenen Kanal wird ihnen die erforderliche Infrastruktur und Produktionstechnik kostenfrei oder gegen ein geringes Entgelt zur Verfügung gestellt – für Interessensgruppen ein lukratives Angebot, um eine größere Öffentlichkeit zu erreichen.

In Österreich sind die neuen Hexen seit längerem auf Sendung. Bereits seit sechs Jahren nutzen sie die Möglichkeiten des „freien Radios“. Einmal pro Monat läuft dort das zweistündige Programm „Witches on Air“ (dt. Hexen auf Sendung), das über „Radio Orange 94.0 – das freie Radio“ in Wien ausgestrahlt wird. Die Sendung kann lokal über UKW empfangen, aber auch im Internet angehört und als Datei heruntergeladen werden (www.wurzelwerk.at). Ständige Moderatorin des Magazins ist die neue Hexe „Lady Purple“ (Jg. 1972), seit 1998 beim Sender beschäftigt und seit den Anfängen für „Witches On Air“ zuständig. Als Interessensgebiete nennt die Dame Schamanismus, Reiki, Tarot und Rituale. Darüber hinaus engagiert sie sich im neuheidnischen Verein „WurzelWerk“ („Altes Wissen – neue Pfade“) mit Sitz in Wien.

Die Beiträge ihrer Radiosendung kreisen um die Themen Hexen, Heidentum, Brauchtum, spirituelle und magische Traditionen. Nach den Richtlinien des Senders darf, wie sie betont, keinerlei rassistisches, sexistisches und faschistisches Gedankengut verbreitet werden. Außergewöhnlich großen Raum nimmt in ihrer Programmgestaltung die Musik rund um Hexerei und Naturspiritualität ein. In diesem Jahr scheinen ihr allmählich die Ideen auszugehen. Die österreichische neue Hexe sucht seit Mitte des Jahres 2006 ehrenamtliche Nachwuchsmoderatoren. Im Internet wurde auf www.wurzelwerk.at ein Forum eingerichtet, auf dem Nutzer ihre Ideen und Gestaltungs-

vorschläge für das Programm einbringen können. Es wurde auch eine Umfrage gestartet, um zu erfahren, welche Schwerpunkte „Witches On Air“ in Zukunft haben sollte. Selbst wenn die Nachfolge in der Moderation der Sendung bereits geklärt ist, bleibt die inhaltliche Ausrichtung weiter ungewiss, da „Lady Purple“ für entsprechende Überlegungen und Ratschläge künftig kaum mehr zur Verfügung stehen dürfte. Sie scheint sich vorerst ganz auf das erste deutschsprachige Hexen-TV-Magazin zu konzentrieren. Jeden dritten Mittwoch im Monat moderiert sie „Hagazussa“ – eine einstündige Fernsehsendung, die über den Wiener Fernsehsender Okto ausgestrahlt bzw. per „Web Stream“ im Internet (www.okto.tv) verfolgt werden kann. Auf der Internetseite des Senders, der sich als Ergänzung zum öffentlich-rechtlichen und privatkommerziellen Fernsehen versteht, heißt es über „Hagazussa“: „Das erste deutschsprachige TV-Magazin rund ums Thema Hexen, Heiden, Magie und mehr. Abseits des Esoterik-Booms und der Licht&Liebe-Szene moderiert Lady Purple zynisch, weise und oftmals sehr konkret durch die Sendung.“ Neben Hexen, Heiden, Paganismus und Magie soll es auch um Kräuter, Lifestyle, Buchtipps und Veranstaltungshinweise aus der Hexen-Szene gehen. Bislang wurden fünf Sendungen zu „Hag und Besen“, Räuchern, Voodoo und Chaosmagie produziert, die man auch auf CD bestellen kann.

Neue Hexen und Neuheiden wissen die Möglichkeiten der neuen Medienwelt für eigene Zwecke geschickt zu nutzen. Es bleibt aber die Frage, ob es der neuen Hexe „Lady Purple“ und ihren Mitstreitern auch in Zukunft gelingen wird, inhaltliche Beiträge und Berichte zum Thema „herbeizuzaubern“, um „Hagazussa TV“ am Leben erhalten können.

Matthias Pöhlmann

IN EIGENER SACHE

Adressenänderung. Es ist uns ein wichtiges Anliegen, dass Sie, liebe Abonnenten des „Materialdienst“, unsere Zeitschrift lückenlos und pünktlich zugestellt bekommen. Was viele von Ihnen sicher nicht wissen, fehlgeleitete Hefte bzw. Hefte, die Sie aufgrund der Änderung Ihrer Anschrift nicht erreicht haben, gehen nicht an uns zurück. Wir haben also keinen Überblick darüber, wenn Ihnen der „Materialdienst“ aus solchen oder anderen Gründen einmal nicht zugestellt wurde. Bitte lassen Sie uns deshalb in jedem Fall sobald als möglich wissen, wenn sich Ihre Anschrift (oder auch Ihr Name) ändert und melden Sie uns, wenn ein Heft nicht bei Ihnen angekommen ist. Wir liefern Ihnen das Fehlende gern und umgehend nach. Sie können sich per Telefon (030) 28395211, per Fax (030) 28395212, per E-Mail m.laube@ezw-berlin.de oder schriftlich, *Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Auguststr. 80 in 10117 Berlin*, an uns wenden. Wir danken für Ihr freundliches Interesse und Ihre treue Leserschaft.

Die Redaktion

BÜCHER

Peter Schreiner, Ursula Sieg, Volker Eisenbast (Hg.), Handbuch Interreligiöses Lernen (*Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts*), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, 740 Seiten, 39,95 Euro.

Das Stichwort „Handbuch“ erregt schnell den Verdacht, man habe es mit einem lexikonartigen, das Thema abschließend behandelnden Werk zu tun, das dann fortan gelegentlich „aktualisiert“ werden könnte. Natürlich ist es hier anders. Inter-

religiöses Lernen sperrt sich gegen eine abschließende Behandlung, es ist im Fluss, muss immer neu ansetzen, braucht Beziehungen und Menschen, und natürlich auch Konzepte, die sich im Laufe des Prozesses ändern können (und sollten). Davon spricht diese umfangreiche Aufsatzsammlung, die den zahlreichen Aspekten des Themas gewidmet und interreligiös sowie interdisziplinär angelegt ist. Die inhaltlichen Gewichtungen des Buchs sind mit acht großen Bereichen signalisiert.

In den konzeptionellen Texten des ersten Teils wird aus verschiedenen Richtungen die Situation einer verblassenden Binde- und Integrationskraft des Christentums im europäischen Raum und die Neufindung von Funktionen religiösen Handelns und Suchens eruiert. Religion ist in diesem Prozess weniger eine dogmatische Größe als ein Synonym für eine „Fülle von Überzeugungen, Lebensformen, alltäglichen Selbstverständlichkeiten und festlichen Selbstdarstellungen“ (43f), so zitiert Michael Ebertz Alois Hahn. Rolf Schieder plädiert für das Bejahren einer zivilreligiösen Rolle des Christentums in Zeiten, in denen staatliches Gestalten und Formen in der Öffentlichkeit abnimmt. Migration als wichtiger Faktor der religiösen Pluralität (Martin Affolderbach) und politische Rahmenbedingungen (Klaus Lefringhausen) werden u.a. in diesem Teil bedacht, dem ein großer Abschnitt mit Blicken aus mehreren unterschiedlichen konfessionellen und religiösen Richtungen auf das Thema folgt. Auch Darstellungen der pluralistischen Religionstheologie (Reinhold Bernhardt) und des Weltethos (Johannes Rehm) fehlen nicht. Die Schnittstellen von Lernen überhaupt und interreligiösem Lernen, die Frage nach der religiösen Identität und Identitätsbildung, die benachbarten Gebiete weltweiter kontextueller Theologie sowie feministischer

Theologie in diesem Zusammenhang sind wichtige Themen des Bandes. Zum Bereich des pädagogisch-konzeptionellen Diskurses finden sich weiterführende Beiträge u.a. der beiden herausragenden Religionspädagogen Karl Heinz Nipkow und Johannes Lähnemann sowie von Ursula Sieg und Ulrike Baumann. Hier werden wissenschaftsgeschichtliche Schneisen geschlagen (Nipkow), es werden Kompetenzen und Elemente des interreligiösen Lernens auf der Basis breiter interreligiöser Erfahrung reflektiert (Lähnemann). Baumann betrachtet im Anschluss an Nipkow insbesondere den Bereich des schulischen Unterrichts konzeptionell, und Sieg differenziert für diesen Bereich noch einmal die verschiedenen Module des Religiösen. Hier und dort sind weitere religionspädagogische und konzeptionelle Texte zu finden, die Stärke des Bandes besteht jedoch darüber hinaus in der ebenso differenzierten Auffächerung der Praxisfelder des interreligiösen Lernens. Zahlreiche Beispiele aus den unterschiedlichsten Bereichen lassen das konkret werden, was sonst nur eher mühsam theoretisch ausgeleuchtet werden könnte. Wie geht die Frau eines Imams damit um, dass der christliche Gesprächspartner (Hans-Christoph Goßmann) sich mit ihrem Ehemann so sehr ins theologische Gespräch verhakelt, dass das Essen trotz mehrfachen Ermahnens kalt zu werden droht? Auch sperrige Erfahrungen werden nicht verschwiegen, so, wenn der türkische DITIB-Hodscha in Dinslaken-Lothberg damit Probleme hat, dass nicht er, sondern eine Glaubensschwester (Lamya Kaddor) im interreligiösen Gespräch über die Scharia referiert. Die gebürtige Inderin Saraswati Albano-Müller beruft sich auf Mahatma Gandhi und gibt Zeugnis von ihrer respektvollen Haltung gegenüber allen Religionen. Das Berliner Projekt Werkstatt Religionen und Weltanschauungen (Ruthild

Hockenjos) hat auch das Interesse der Bundeszentrale für politische Bildung gefunden, die Mannheimer „offene Moschee“ (Bekir Alboga) ist konzeptionell inzwischen weithin bekannt. Trilaterale Projekte wie die „Ständige Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa“, einstmals mit dem Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf verbunden (Halima Krausen), und die „Abrahamischen Foren“ (Jürgen Micksch) gelangen ebenso zur Darstellung wie die „Interreligiöse Arbeitsstelle“ in Nachrodt (Reinhard Kirste), das ACK-Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ (Barbara Rudolph), die „Religionsphilosophischen Schulwochen“ in Berlin (Marcus Götz-Guerlin) und die „Nürnberger Foren“ (Johannes Lähnemann).

Die Beiträge halten sich bis auf wenige Ausnahmen, die aus inhaltlichen Gründen in ihrer Grundsätzlichkeit nicht kürzer ausfallen konnten, an eine leicht zu bewältigende Länge. Der Band lädt flüchtige Gelegenheitsleser dazu ein, sich hier und dort an kurzen Texten einzuschmökern. Überall sind Literaturhinweise angefügt, dafür wird normalerweise auf Anmerkungen verzichtet. Das Ende des Buchs bietet eine kurze kommentierte Literaturliste grundlegender Titel und schließlich ein Stichwortregister, das die Erschließung des Bandes erleichtert und seinen Charakter als Handbuch unterstreicht. Nicht ganz nachvollziehbar – dies als kleiner Kritikpunkt zum Schluss – sind für den unvoreingenommenen Leser mitunter die Abgrenzungen und Eigentümlichkeiten der acht Gliederungsbe- reiche.

Das Buch versteht sich als evangelisches Projekt unter Mitwirkung auch katholischer sowie nichtchristlicher Autoren und Autorinnen. Die konzeptionelle Vorgabe, „den bisherigen Stand theoretischer und praktischer Bemühungen im Bereich interreligiösen Lernens zusammenfassend dar-

zustellen und Weiterentwicklungen anzuregen“ (13), ist hier sicherlich in einer geradezu vorbildlichen Weise zur Realisierung gelangt. Diesem empfehlenswerten Werk ist eine weite Verbreitung und Benutzung zu wünschen, zumal in einer Zeit, in der das interreligiöse Lernen und der Dialog der Religionen, insbesondere die Begegnung mit Muslimen, sich keineswegs einer unhinterfragten Akzeptanz erfreuen.

Ulrich Dehn

AUTOREN

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

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

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

Dr. theol. Walter Schöpsdau, Pfarrer i.R. der Ev. Kirche der Pfalz, von 1981 bis 2005 Theologischer Referent am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim, dem er auch im Ruhestand als Beratender Mitarbeiter für Catholica und Moraltheologie verbunden ist.

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

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

Religionen und Gewalt im interdisziplinären Diskurs

Welche Rolle spielen die Religionen in globalen und regionalen Konflikten? Welche Selbstwahrnehmung ist notwendig und welche Wege sind zu gehen, damit eskalierende Gewalt begrenzt und gerechter Friede gefördert werden?

Der größte Teil der Beiträge dieses Aufsatzbandes wurde auf Tagungen in Berlin, die die Friedrich-Ebert-Stiftung in Kooperation mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen durchführte, einem breiteren Publikum zur Diskussion gestellt. Aus unterschiedlichen Perspektiven und Disziplinen – Politikwissenschaft, Theologie, Philosophie, Religionswissenschaft, Konfliktforschung – beziehen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler Stellung. Ihre Aufsätze beziehen sich auf Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus. Sie spiegeln einen un-abgeschlossenen Diskussionsprozess wider, der schon deshalb weiter gehen wird, weil die Geschichte religiös legitimierter Gewalt, insbesondere im Zusammenhang islamistischer Strömungen, an kein Ende gekommen ist und öffentliche Debatten intensiv bestimmt.



Reinhard Hempelmann /
Johannes Kandel (Hg.)

Religionen und Gewalt
Konflikt- und Friedenspotentiale
in den Weltreligionen

2006, 329 Seiten, gebunden
€ 29,90 D / € 30,80 A / SFr 52,90
ISBN 3-89971-285-4

V&R unipress



Tobias Mörschel
(Hg.)

Macht Glaube Politik?

Religion und Politik in Europa und Amerika

2006. 189 Seiten mit 2 Graphiken und 4 Tabellen, kartoniert € 19,90 D
ISBN 3-525-56962-9

Die lange privatisierte Religion hat in den letzten Jahrzehnten den politischen Raum zurückerobert. Ist der Bedarf nach Sinn, nach Deutung, nach Religion angesichts der pluralisierten, immer komplexer werdenden Welt gestiegen? War die Säkularisierungsthese nur Bestandteil des westlichen Modernisierungsmythos? Was sind die Ursachen und Konsequenzen dieser religiösen Renaissance? Macht Glaube Politik?

Besondere Beachtung schenkt der vorliegende Band auch den Entwicklungen in Deutschland und den USA und der grundsätzlichen Bedeutung von Religion für die politische Kultur der Gegenwart.

Mit Beiträgen von J. Braml, K. Gabriel, F.W. Graf, O. Kallscheuer, H. Lehmann, T. Meyer, D. Pollack, R. Prätorius, R. Schieder.



Wolfgang Bock
(Hg.)

Gläubigkeit und Recht und Freiheit

Ökumenische Perspektiven des katholischen Kirchenrechts

2006. XII, 140 Seiten, kartoniert € 19,90 D
ISBN 3-525-56807-X

Viele ökumenische Impulse des 2. Vatikanums sind offenbar verpufft. Hier ziehen Fachleute Bilanz zum Pontifikat Johannes Pauls II. und weisen auf Hindernisse für einen ökumenischen Fortschritt hin: Betroffen ist die rechtliche Stellung der Bischöfe genauso wie die »Verrechtlichung« des Glaubens, der sich zu einem Rechtsgehorsam gegenüber lehramtlichen Verlautbarungen verändert.

Es bleibt ein ökumenisches Problem, dass die römisch-katholische Kirche Glaubens- und Gewissensfreiheit nach außen fordert, ohne sie nach innen vollständig anzuerkennen.

Wer sich ernsthaft den ökumenischen Aufgaben der Christenheit stellen will, muss die hier erörterten Fragen diskutieren.

Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

IMPRESSUM

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

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

Redaktion: Andreas Fincke, Carmen Schäfer.
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 20 vom 1. 1. 2006.

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

Diese Zeitschrift wird von der Deutschen Post AG nicht nachgesandt. Bitte wenden Sie sich bei Adressänderung, Abonnementwunsch oder Abbestellungen an die EZW.

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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