



60. Jahrgang  
Quell Verlag  
Postfach 10 38 52  
70033 Stuttgart

# 12/97

---

Alle reden von „Spiritualität“

---

---

Geld – Betrachtungen  
zu einem universalen Code

---

---

Nordisches Weihnachten

---

---

Streit um „geistlichen Mißbrauch“

---

---

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen

---

## INHALT

### IM BLICKPUNKT

WERNER THIEDE

**Alle reden von „Spiritualität“** 353

### BERICHTE

JOCHEN HÖRISCH

**Geld – Betrachtungen  
zu einem universalen Code** 365

ULRICH ANDREAS WIEN

**Nordisches Weihnachten** 372

### INFORMATIONEN

GRALSBEWEGUNG

Neues zur „Gralswelt“ 376

ERWECKUNGS- UND  
ERNEUERUNGSBEWEGUNGEN

Streit über das Thema  
„geistlicher Mißbrauch“ 377

ESOTERIK

Kein esoterischer Bildungsurlaub 379

UNIVERSELLES LEBEN

Gutachten 380

## BÜCHER

Klaus-Peter Jörns  
Die neuen Gesichter Gottes 380

Michael Bergunder  
Wiedergeburt der Ahnen 382

Eckhart von Vietinghoff,  
Hans May (Hrsg.)  
Begegnung mit dem Islam 383

## IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion:* Pfarrer Dr. Reinhard Hempelmann (hp) und Carmen Schäfer (verantwortlich), Pfarrer Dr. Ulrich Dehn (de), Pfarrer Dr. Andreas Fincke (fi), Pfarrer Dr. Michael Nüchtern (nü), Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (ru), Diplom-Psychologe Dr. Michael Utsch (ut). *Anschrift:* Auguststraße 80, 10117 Berlin, Telefon 0 30 / 2 83 95-2 11, Fax 0 30 / 2 83 95-2 12, Internet: <http://www.ekd.de/ezw>, e-Mail: [EZW@compuserve.com](mailto:EZW@compuserve.com) – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstraße 12A, Postfach 103852, 70033 Stuttgart, Telefon 0711 / 6 01 00-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigen-gemeinschaft Süd, Furtbachstraße 12A, 70178 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon 0711 / 60100-66, Telefax 0711 / 60100-76. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmolz. Es gilt die Preisliste Nr. 11 vom 1.1.1997. – *Bezugspreis:* jährlich DM 58,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 5,- zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Werner Thiede, Bayreuth

## Alle reden von „Spiritualität“

### Überlegungen zu einem inflationären Begriff religiöser Gegenwartskultur<sup>1</sup>

„Über Spiritualität zu sprechen oder zu schreiben, ist nicht leicht“, seufzt Richard Rieß angesichts der großen Spannweite des Begriffs. Er tut es freilich in der Einleitung eines Themenheftes<sup>2</sup>, das dann zahlreiche Aspekte entfaltet. Aus einem vor allem in Bereich katholischer Theologie gebräuchlichen Ausdruck für christlich-mystische Frömmigkeit<sup>3</sup> war seit den 68er Jahren ein Symbolwort für erfahrungsbezogene Religiosität überhaupt geworden. In der Konsequenz wurde die Rede von „Spiritualität“ international geradezu inflationär. Der Begriff schillert seither in bunten Farben – fast so bunt wie die Welt der Religionen überhaupt! Selbst Pseudo- und Postreligiöses schwingt mit, wenn ihn Esoteriker ebenso wie Politiker für ihre Programme in Beschlag nehmen. Vielen gefällt wie Rieß „die große Spannweite an diesem Wort“. Aber natürlich hat diese Spannweite auch etwas Problematisches.<sup>4</sup> Genaueres Hinsehen lohnt sich und ist theologisch angesichts des gängigen Sprachgebrauchs eigentlich eine Pflichtübung!

Wer mehr Klarheit über einen bunt schillernden Begriff sucht, der schlägt zunächst einmal entsprechende Lexika auf. Im „Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen“ von 1986 heißt es: „Man fragt und sehnt sich nach einer ‚Spiritualität‘ oder einer ‚spirituellen Gruppe‘; man möchte, daß die Kirche, ihr Erscheinungsbild und ihre Pastoral ‚spiritueller‘

seien. Kein Wunder, daß in diesem vielfältigen Gebrauch der Begriff Spiritualität selbst sehr vage und die jeweils gemeinte Sache äußerst unscharf bleibt.“ Zwei Jahre später, 1988, erscheint im Herder-Verlag das „Praktische Lexikon der Spiritualität“. Wer sich hier Klärung erhofft, stößt auf die Feststellung: „Spiritualität ist ein dem Gebrauche nach neuerer Begriff mit nicht eindeutig umschreibbarem Inhalt.“ Eine Diskussion von bis dahin in der „Phase des Tastens und Fragens“ erfolgten Definitionsversuchen hält der Herausgeber für wenig sinnvoll und meint, „daß der Begriff Spiritualität auch weiterhin noch mit Mißverständnissen, Unklarheiten und Vorurteilen belegt sein wird“. Und 1996 stellt das „Evangelische Kirchenlexikon“ lapidar fest: „In dem vielfältigen Sprachgebrauch bleiben der Begriff Spiritualität wie auch die jeweils gemeinte Sache äußerst unscharf.“ Im gleichen Jahr schreibt Gerhard Ruhbach, ein auf diesem Gebiet profilierter theologischer Wissenschaftler, in dem Taschenbuch „Geistlich leben – Wege zu einer Spiritualität im Alltag“: „Heute ist Spiritualität zu einem Containerbegriff mit vielen Sinngewandungen geworden. Man spricht z. B. von Biospiritualität und feministischer Spiritualität, von der Spiritualität der Grünen und der Gewerkschaften.“

Genug der einschlägigen Resümees! Mag die Konjunktur dieses Begriffs auch ein Stück weit gerade in seiner Unbe-

stimmtheit begründet liegen, so wird sich doch mit ihr niemand, dem an möglichst präziser Ausdrucks- und Denkweise liegt, einfach abfinden wollen. Sicherlich werden einzelne Definitionsvorschläge das Problem nicht lösen. Aber ein theologischer Versuch der Beleuchtung von Begriff und Gemeintem kann doch zumindest zu einer differenzierten Verwendung der so beliebten Vokabel beitragen. Ich versuche im folgenden, die Charakteristika eines „funktionalen“, eines „monistischen“ und eines christlich-„charismatischen“ Spiritualitätsbegriffs zu benennen, um von daher für eine Unterscheidung der Spiritualitäten schon im Begriffsgebrauch zu plädieren.

### **Zum „funktionalen“ Spiritualitätsbegriff**

Es liegt auf der Hand: Der Spiritualitätsbegriff ist an die Stelle des spezifisch deutschen Wortes „Frömmigkeit“<sup>5</sup> getreten. Alte Formen, womöglich auch alte Inhalte scheinen sich – zumindest in Teilen – überlebt zu haben. Wer heute von Spiritualität spricht, meint damit oft gar nichts Christliches mehr. Allenfalls schwingt Kritik am Christlichen mit – signalisiert doch der so erfolgreiche Begriff indirekt ein Defizit an gelebter Spiritualität in den Kirchen und auch in der kirchlicher Praxis zuarbeitenden theologischen Wissenschaft.

Der Begriff „Spiritualität“ basiert auf dem lateinischen Adjektiv „spiritualis“, zu deutsch: geistlich. Von seinem Kerngehalt her ist der Ausdruck so vieldeutig wie der traditionsbelastete Begriff des Geistlichen selbst. Formal gesehen, zählt „Spiritualität“ zu den Klassen- und Gegenstandsbezeichnungen mit fremdsprachlichen Endungen, wie sie laut „Duden“ mit Vorliebe die „Fach- und Werbesprache“ benutzt. In eben diesen beiden Verwendungszusammenhängen

pflügt der Begriff aufzutauchen: einmal als theologischer und religionswissenschaftlicher Fachausdruck, ein andermal als Propaganda- und Signalwort östlich<sup>6</sup> gefärbter Religiosität, wie sie insbesondere im Kontext moderner Esoterik und neureligiösen Sektierertums begegnet. Zumal aber bekanntlich auch der Wissenschaft selbst keineswegs schlechthin „Neutralität“ oder „Objektivität“ zukommt, ist selbst im akademischen Gebrauch mit einer Vermischung von „Fach- und Werbesprache“ zu rechnen. Die Religionswissenschaft kennt eine rein *funktionale* Verwendung des Spiritualitätsbegriffs. Beispielsweise steht eine in New York erscheinende Buchreihe unter dem Titel „World Spirituality“ (Spiritualität der Welt). Man spricht heute von afrikanischer, russischer, chinesischer, von feministischer, von sektiererischer Spiritualität, und so fort. Bezeichnet der Begriff in diesem Sinn eine interkulturelle Universalie? Wo immer er in einem entsprechenden Verwendungszusammenhang wissenschaftlich vorkommt, wird er losgelöst von seinen vielfältigen inhaltlichen Bedeutungen formal verstanden als relativ offener Fachausdruck, der seine Faszination sozusagen aus seiner „unendlichen Leichtigkeit“ bezieht. Das einzige, was *inhaltlich* vom funktionalen Spiritualitätsbegriff ausgesagt werden kann, ist seine prinzipielle Bezogenheit auf Geist und Erfahrung<sup>7</sup>. Spiritualität eignet immer einem Subjekt oder einer Gemeinschaft von Subjekten und beruht auf der positiven Erfahrung mit dem eigenen Geist als einer transzendenten Größe. Ein Grundsatz moderner und postmoderner Spiritualität lautet deshalb: „Nur was ich selber als wahr erschauere, kann ich als Wahrheit gelten lassen.“ Dabei pflügt das „spirituelle Selbst“ das Alltagssubjekt und die „normalen“ Erfahrungen zu überschreiten. Oft ist der

Spiritualitätsbegriff so gefaßt, daß er nicht mit dem der „Religiosität“ im allgemeinen Sinn austauschbar ist; vielmehr bezeichnet er spezieller eine mehr oder weniger „mystische“ Religiosität, für die die besondere Erfahrung einer tiefen Einheit zwischen menschlichem Subjekt und der – wie immer verstandenen – göttlichen Transzendenz oder universalen Energie charakteristisch ist. Nachdem eine solche Erfahrbarkeit die Möglichkeiten empirischer Ausweisbarkeit nahelegt, verbinden sich mit dem Spiritualitätsbegriff gerne esoterische Lehren.

Damit zeigt sich, daß selbst eine bloß funktionale Betrachtung des Spiritualitätsbegriffs tendenziell schon in eine inhaltsbestimmte Richtung weist. Das hängt damit zusammen, daß „Erfahrung“ von Erlebnissen handelt, die ja immer – gerade auch als mystische – schon im Zuge ihres Zustandekommens im Gehirn mit deutenden Elementen verwoben werden. Den funktionalen Spiritualitätsbegriff trifft aber – gegen seine Intention – eine wesentliche Kritik: Wie es „die“ Religion nur in Gestalt von Religionen gibt und die Sprache des Menschen nur in Gestalt vieler einzelner Sprachen, so kommt auch „Spiritualität“ nur in Gestalt mehr oder weniger konkreter „Spiritualitäten“ vor. Man sollte sich insofern daran gewöhnen, den Begriff durchaus auch im Plural zu verwenden. Der zur Mode gewordene Gebrauch in der Einzahl suggeriert eine Einheitlichkeit, die als solche – das müßte gerade im wissenschaftlichen Gebrauch stärker berücksichtigt werden – gar nicht existiert. Außerdem muß der Spiritualitätsbegriff seines Heiligenscheins beraubt werden. Wie sich unter den Religionen nicht einfach nur gutzuheißende, sondern auch ethisch problematische finden, lassen sich genauso moralisch zwielichtige Ausgestaltungen von „Spiritualität“ be-

nennen – namentlich im Bereich des Okkultismus, speziell des Satanismus. Grundsätzlich ist der Illusion entgegenzutreten, als gäbe es einen interessen- oder ideologiefreien Oberbegriff von Spiritualität. Gerade jene esoterischen Strebungen in Richtung eines Spiritualitätsverständnisses, das auf die mystische Einheit aller Religionen abzielt, täuschen sich über die Fakten hinweg: Sie verkennen oder verbergen ihre eigene Verankerung in spezifischen religiösen Traditionen. Der Religionswissenschaftler Michael von Brück, durchaus ein Freund spiritueller Religiosität, weist auf diesen Sachverhalt hin: „Wir müssen die These von der Einheit der Religionen in der Mystik sehr kritisch befragen. Denn alles, was wir davon wissen, – auch von den spezifischen Geistes- und Schulungen, wie sie etwa im Buddhismus gelehrt werden –, zeigt an, daß die Unterschiede nicht unerheblich sind.“<sup>8</sup> Es fragt sich von daher, ob sich nicht ein rein funktionales Reden von „Spiritualität“ gerade unter Wissenschaftlern verbieten sollte, zumal es mit seiner Vernachlässigung der geschichtlich-konkreten Dimension von „Spiritualität“ ungewollt dem Interesse eines „monistisch“ gefärbten Spiritualitätsbegriffs entgegenkommt.

### **Konturen des „monistischen“ Spiritualitätsbegriffs**

In der religiösen Gegenwartskultur begegnet häufig ein Begriff von Spiritualität, der insofern „monistisch“<sup>9</sup> genannt werden kann, als er auf einem Wirklichkeitsverständnis zu gründen pflegt, für das Gott und die Weltwirklichkeit eine ontologische Einheit bilden. Solch monistisches Spiritualitätsverständnis geht demgemäß aus von dem Letztprinzip „Geist“, das als Begriff – spiritus – ja in dem Ausdruck „Spiritualität“ wurzelhaft steckt. So

erklärt sich die innere Verwandtschaft der populären Rede von „Spiritualität“ zur indischen Religiosität, die bei uns im Westen zunehmend Anklang findet. Nicht zufällig finden sich z.B. anfängliche Verwendungen des englischen Begriffs „spirituality“ 1889 bei der Mutter der modernen Theosophie, Madame Helena P. Blavatsky, in deren Werken westliche und östliche Okkult-Metaphysik eine grandiose Synthese eingehen. Reinhart Hummel unterstreicht: „Es wird heute häufig übersehen, daß der Begriff ‚Spiritualität‘, wie er heutzutage verwendet wird, nicht aus der christlichen Tradition stammt, sondern gegen Ende des vorigen Jahrhunderts im englischsprechenden Reformhinduismus bei dem Bemühen entstanden ist, der westlichen Welt das geistige Erbe des Hinduismus zu vermitteln.“<sup>10</sup>

So gesehen muß Swami Vivekanandas Aufruf von 1896 „Auf, indische Spiritualität, erobere die Welt“ ein Jahrhundert später als erfolgreich bezeichnet werden. Dieser Aufruf verstand sich als Alternative zum westlichen Materialismus, steht also in der weitläufigen Tradition spiritualistischer Strömungen. Das Gegenüber von materialistischem und spiritualistischem Monismus pflegt nun aber prinzipiell ein Denken zu fördern, das für die Vermischung von Religionen offen ist – weil man nämlich alles Religiöse schlechthin, ungeachtet seiner unterschiedlichen Ausprägungen, als „Geistiges“ gegen die geistlose Religionslosigkeit meint hochhalten zu müssen. Bereits 1893 hatte Swami Vivekananda den Spiritualitätsbegriff gebraucht, und zwar programmatisch im „Welt-Parlament der Religionen“ in Chicago.<sup>11</sup> Initiiert wurde diese interreligiöse Zusammenkunft vor allem von Charles Bonney, einem Mitglied der auf den abendländischen Spiritualisten Emanuel Swedenborg zurück-

gehenden „New Jerusalem Church“. Von daher versteht man, daß die Grundformel „Spiritualismus contra Materialismus“ die geistige Basis jenes Treffens bildete, das sich ausdrücklich als „Bollwerk gegenüber dem um sich greifenden Unglauben“ verstand. Das, was man als spirituellen Grundkonsens aller Religionen ausmachen zu können meinte, war seinerzeit einesteils noch von westlichen Einflüssen, zum andern Teil massiv von indischer Philosophie bestimmt. Seit damals begann die immer erfolgreicher werdende Mission östlicher Religionen im Abendland.

In Chicago, in dessen Großraum mittlerweile übrigens zahlreiche Hindus leben, trat nach hundert Jahren, also 1993, ein zweites Parlament der Weltreligionen zusammen. Swami Gahanananda sagte dort im Sinne der meisten anwesenden Vertreter der Religionen: „Die Behälter sind verschieden, der Inhalt ist derselbe. Es gilt, von Harmonie zur Einheit voranzuschreiten.“ Von diesem Geist ist der monistische Spiritualitätsbegriff bestimmt. Seine Interessenleitung ist von indischem Geist getränkt, der das Göttliche in allen Religionen wahrnimmt – nicht als eine erst noch herzustellen, sondern als eine bereits vorauszusetzende, spirituelle Einheit aller Religionen, wie sie insbesondere von der modernen Theosophie gelehrt und schon seit langem unter dem Stichwort der „philosophia perennis“, der „Ewigen Philosophie“ gedacht wird.

Exemplifizierende Belege hierfür lassen sich auf unterschiedlichsten Ebenen anführen; wenigstens zwei auf ihre Weise repräsentative seien genannt. Für die populäre Esoterik-Literatur ist das erfolgreich verkaufte Buch „Erwache in Gott“ der Schweizerin Silvia Wallimann charakteristisch. Die mit einem Heiler verheiratete Esoterikerin gibt darin Engelo-

fenbarungen zum besten, die die „spirituelle Entwicklung“ der Leserschaft voranbringen wollen. Gleich auf der ersten Seite bringt sie das Konzept eines spirituellen Monismus zum Ausdruck: „Geist ist die Substanz allen Lebens, die universelle Einheit.“ Ihre Botschaft stellt ein Sammelsurium okkultistischer Weisheiten dar, in dem nicht zufällig der „kosmische Christus“ eine Rolle spielt. Der von ihm zu unterscheidende Jesus sei vielen anderen zu Gottmenschen aufgestiegenen Meistern zu vergleichen: „Als leuchtende Vorbilder gingen sie dir, du vielgeliebtes Menschenkind, in den verschiedenen Religionen vor.“ Dieser Auffassung korrespondiert natürlich eine Kritik am ausschließlichen Geltungsanspruch christlicher Erlösungslehre: „Jesus Christus kam nicht in diese Welt, um die Menschen zu erlösen, sondern um ihnen zu zeigen, wie sie sich selbst erlösen können.“

Als weiteres Beispiel für die Konsequenzen des monistischen Spiritualitätsbegriffs läßt sich der deutsche Esoteriker Wolfgang Dahlberg anführen. Er ist seit 1986 vor allem durch seine Versuche einer Vermittlung von „New Age“-Spiritualität und Christentum hervorgetreten.<sup>12</sup> Auf der Basis eines spirituellen Monismus bzw. „Non-Dualismus“ gilt für ihn: „Die Pluralität der Glaubensformen, die Pluralität der religiösen Kultur ist Ausdruck der Einheit Gottes in allen Teilen des Menschen. Die Einheit findet man gerade dann, wenn man die Vielheit akzeptiert.“ In einem Vortrag über „Kosmische Spiritualität“ beschreibt er eine „spirituelle Sehnsucht“, die in einer „Frömmigkeit im Wassermann-Zeitalter“, ja in einer „möglichen ‚Wassermann-Religion‘“ Erfüllung finden könnte. Diese sei zwar nicht eine „Religion der Einheit“, stehe aber sehr wohl für die „Einheit der Religionen“. Auf der Basis der Überzeu-

gung, daß der „Wassermann“ die „Wasser des Geistes ausschütete“ und daß das „neue Zeitalter“ eine „spirituelle Tatsache“ sei, hält Dahlberg fest: „Die reine Form des Bewußtseins ist das einigende Band aller Esoterik, aller Religionen, aller Wirklichkeit. Der innere Kern aller Religionen und Weisheitslehren ist, daß Bewußtsein die letzte Realität ist. Das bedeutet auch, daß alle Religionen nur verschiedenartige Manifestationen der einen zugrundeliegenden Religion sind.“ Auf der Grundlage dieser Spiritualität läßt sich konsequent Dahlbergs Erlösungslehre auf einen Gnadenbegriff reduzieren, den er selbst mit den Worten umschreibt: „Wer sich selbst hilft, dem hilft auch Gott.“

Gewiß erstrebt monistische Spiritualität in der Regel keine „Welteinheitsreligion“. Sie weiß religiöse und spirituelle Pluralität durchaus zu bejahen – dies aber im subtilen Bewußtsein der inneren Entsprechung und Zusammengehörigkeit von Vielheit und Einheit. Ihr sind also Unterscheidungen zwar keineswegs fremd; aber sie hält sie nicht eben für vorrangig. Sie bindet sich nicht an Dogmen und fixe Lehrinhalte. Im Grunde suspendiert sie die Wahrheitsfrage. Daß aber solch ein Umgang mit religiös fundierter Dogmatik selbst „dogmatisch“ fundiert ist, wird gern unterschlagen. Christliche Spiritualität muß deshalb gerade dogmatisch von monistisch geprägter unterschieden werden, ja sie hat selbst ein massives Interesse an solcher Unterscheidung bereits im Begriff der Spiritualität.

### **Zum „charismatischen“ Charakter christlicher Spiritualität**

Im Unterschied zum „monistischen“ Spiritualitätsbegriff beruht der im engeren Sinn christliche auf einer nicht-monisti-

schen Perspektive. Gedacht ist bei dieser Bestimmung freilich nicht etwa alternativ an eine dualistische Metaphysik, sondern an die für den christlichen Glauben unverzichtbare Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung. Christlicher Spiritualität geht es daher in ihrer Grundlegung nicht um die Heilserfahrung der Einheit der – dann direkt oder indirekt als göttlich ausgegebenen – Wirklichkeit schlechthin, sondern um die Heilserfahrung der Begegnung mit der Wirklichkeit des „ganz Anderen“ im Angesprochensein durch sein fleischgewordenes Wort. Nicht alles, was sich im Horizont des Christentums spirituell ansiedelt, kann oder muß schon christliche Spiritualität im authentischen, nämlich in der Heiligen Schrift grundgelegten Sinn sein. Hier zu unterscheiden, ist nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Notwendigkeit. Zu Recht mahnt der Religionswissenschaftler Peter Antes mit Blick auf praktische Spiritualität: „Zu oft war man versucht, im Stile einer Werbeagentur, die für jedes Bedürfnis ein Angebot bereithält, das Christentum nach dem jeweiligen Gusto herzurichten.“ Und gerade weil man dieser Versuchung schon häufig erlegen ist, ist es in Kirche und Theologie an der Zeit, wieder neu nach dem entscheidend und unterscheidend Christlichen in Sachen Spiritualität zu fragen. Im Grunde kann man eine im engeren, d.h. nicht bloß im kulturellen Sinn als christlich verstandene Spiritualität auch mit dem Adjektiv „charismatisch“ charakterisieren. Dies ist hier nicht konfessionskundlich auf die „charismatische Bewegung“ gemünzt noch im populären Sinn als Fremdwort für „begeisternd“ gemeint. Vielmehr bezieht es sich auf griechisch-neutestamentliche Rede. Schon die Grundbedeutung des Wortes „Charisma“ als Gnadengabe, als „Konkretion der Gnade“, impliziert ja das Verhältnis von gebendem und

empfangendem, von kreatürlichem und Schöpfer-Geist. Als Gabe des Heiligen Geistes bedeutet „Charisma“ im Neuen Testament neben der Vielfalt ihrer Ausprägungen primär die Gabe des „ewigen Lebens in Jesus Christus“ schlechthin. Eine von diesem Charisma beseelte, aus Wort und Sakrament geschöpfte Spiritualität weist in ihrer religiösen Voraussetzung und Praxis grundsätzlich hin auf den auferstandenen Gekreuzigten. Mit ihm ist der Glaubende „ein Geist“, wie es Paulus im 6. Kapitel des 1. Korintherbriefes ausdrückt. Im ersten Johannesbrief heißt es entsprechend: „Ein jeglicher Geist, der Jesus nicht bekennt, der ist nicht von Gott.“ In diesem Sinn betont Christian Schütz als Herausgeber des „Lexikons der Spiritualität“: „Christliche Spiritualität, die dem Evangelium treu und den Herausforderungen des Heute gewachsen sein will, muß christozentrisch sein. Sie hat Ernst zu machen mit der biblischen Aussage: ‚Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus.‘“ Ähnlich unterstreicht der Systematiker Wolfhart Panenberg: Die Beziehung zum Christusbekenntnis ist schon bei Paulus „einziges Kriterium für authentische Spiritualität“ und in diesem Sinn für die christliche Kirche aller Zeiten maßgebend geblieben.<sup>13</sup>

Die so verstandene „charismatische“ Spiritualität christlicher Religion lebt von der Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes, die Versöhnung schenkt, Demut ermöglicht, innere und äußere Wunden heilt und solche Heilserfahrung mit der Verheißung verbindet, daß sie in kosmischer Erlösung universal werden wird.<sup>14</sup> Wo auf diese Weise das Selbstbewußtsein des Glaubenden durch den Heiligen Geist durchsichtig in Gott gründet, ist es fähig, unheilen Entfremdungszuständen ins Auge zu schauen: Es kann darauf ver-

zichten, sie religiös schönzureden, zu bagatellisieren oder zu harmonisieren. So verstandene Spiritualität besteht nicht im enthusiastischen Schauen, sondern sie reift in dankbarem Glauben und frohem Hoffen. Sie gründet nicht auf einem wie auch immer strukturierten Geist-Monismus, sondern auf der dynamischen Erfahrung des Geistes Gottes, der Schöpfung als real Anderes bejaht, im Schmerz des Kreuzes aushält und mit sich versöhnt. Sie erwächst nicht aus jener schwärmerischen Selbstüberschätzung, die sich – womöglich in gnostischer Manier – ganz oder teilweise für befähigt hält, an der eigenen Erlösung mitzuwirken. Vielmehr ist sie getragen vom Bewußtsein der unbedingten Liebe Gottes, wie sie Christi Kommen, Sterben und Auferstehen offenbart hat und verbürgt. Sie glaubt daher nicht an die Notwendigkeit einer Seelen-Evolution durch Reinkarnationen oder durch Jenseitsdimensionen hindurch, sondern an die Auferstehung des Fleisches, an Gottes vollendendes Handeln an seiner gesamten Schöpfung. Sie läßt sich nicht einspannen für die Zwecke eines Kampfes zwischen Spiritualismus und Materialismus; vielmehr kämpft sie in aller Sanftmut mit Worten und Taten für die Wahrheit, die sie in der Person Jesu Christi erkennt und verehrt. In alledem erweist sie sich als zutiefst existentiell und ganzheitlich, indem sie Denkweisen, Lebensformen und Verhaltensmuster prägt und sich sozial expliziert.

Der Spiritualitätsbegriff als solcher erweist sich bereits seinem Ursprung nach als christlich, so daß kirchlicherseits kaum Veranlassung besteht, ihn angesichts seiner ihn neu einfärbenden Verwendung außerhalb christlicher Bereiche einfach aufzugeben. Christoph Bo-chinger zufolge leitet sich der Ausdruck „Spiritualität“ her von einer christlichen

Neuprägung der ersten Jahrhunderte zur Übersetzung des neutestamentlichen „pneumatikós“, „geistlich“; und das Abstraktum „spiritualitas“ findet sich bereits seit dem 5. Jahrhundert vereinzelt in unterschiedlichen Zusammenhängen.<sup>15</sup> Das insbesondere von Paulus verwendete Eigenschaftswort „geistlich“ ist allerdings nicht etwa im Sinne eines spirituellen Monismus auf eine allumfassende, göttliche „Geistsubstanz“ bezogen. Vielmehr hat es den Geist Gottes als eine Kraft im Blick, die dem Menschen den Glauben schenkt und damit die Möglichkeit gibt, bewußt und bejahend aus solcher ihm nicht eigenen Kraft zu leben. Solcher Glaube läßt sich im tiefen Sinn verstehen als ein Ereignis spiritueller Ekstase, die uns über uns selbst hinaushebt. Der Erkenntnis der Liebe Gottes verdankt, führt er gerade nicht in mystische Isolation, sondern in die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich als „lebendige Steine zum geistlichen Haus“ bauen sollen, wie es im 1. Petrusbrief heißt.

Insofern weist der christliche Spiritualitätsbegriff immer auch auf kirchliche Verortung hin, insbesondere auf gemeindliches und gottesdienstliches Leben. Wer angesichts der gegenwärtig weiter zunehmenden Angebote nicht-christlicher Spiritualität sich und andere weit zurückblickend daran erinnern zu müssen meint, daß „wir Christen ja selber auch so ein Ding haben“, der sehe zu, daß er dabei nicht vorschnell auf jene Personen und Vorgänge in der Kirchen- und Ketzergeschichte zurückgreife, die ihrerseits bereits stark im Schema eines spirituellen Monismus gedacht haben. Diesen Vorbehalt hätte ich gegenüber der Auswahl für das schöne Buch von Gerhard Wehr über „Profile christlicher Spiritualität“. Statt dessen sollte man nach Gestalten in der Mitte christlich-

kirchlicher Spiritualität fragen, also nicht nach den Rändern, sondern nach dem Zentrum kirchlich gelebten Christseins in Geschichte und Gegenwart Ausschau halten. Zu den wichtigsten und bekanntesten Beispielen der Kirchengeschichte gehört zweifellos Luthers „Spiritualität“, die zu ihrer Zeit tiefe Frömmigkeit mit größter Weltaufgeschlossenheit verbunden hat. Unter all den „Großen im Glauben“ ließe sich – um ein weiteres, im evangelischen Bereich recht bekanntes Beispiel zu nennen – Paul Gerhardt anführen, dessen Spiritualität wir wichtiges Liedgut verdanken. Was die Ränder betrifft, so interessieren sie – abgesehen vom generellen religionswissenschaftlichen oder religionsphilosophischen Interesse – wohl um ihres Fascinosums, aber gerade auch um der von den Glaubenskonkretionen her notwendigen Unterscheidungen willen. Der christliche Spiritualitätsbegriff weist als „charismatischer“ grundsätzlich hin auf die Geistesgabe der „Unterscheidung der Geister“, also auf die im Neuen Testament unterstrichene Pflicht: „Prüft die Geister, ob sie von Gott sind!“ Wo notwendige Unterscheidungen als überflüssig, altmodisch oder „dogmatisch“ abgewertet, wo gebotene Prüfungen unterbunden oder „gedämpft“ werden, dort ist schwerlich christliche Spiritualität am Werke. Meine These lautet: Es war, ist und bleibt ein unverzichtbares Lebenszeichen christlicher Spiritualität, die Spiritualitäten zu unterscheiden.

Das gilt nicht allein mit dem Blick nach draußen, vielmehr – wie es ja auch biblisch gemeint ist – zu allererst intra muros, vor der eigenen Haustür! Beispielsweise bringen kirchliche Bildungs- und Lebenshilfe-Einrichtungen den Begriff und die Sache von Spiritualität oft völlig undifferenziert in Anschlag. Doch muß die notwendige Unterscheidung keines-

wegs allein in kritischer Absicht erfolgen: Konfessionell oder lehrmäßig verschiedenartige Spiritualitäten innerhalb der ökumenischen Christenheit festzustellen und auszuhalten, gehört zur „versöhnten Verschiedenheit“, die christliche Spiritualität als Lebensäußerung der einen Kirche Jesu Christi ermöglicht. Der Dogmatiker Hans-Martin Barth unterstreicht den Gedanken einer „ökumenischen Spiritualität“; gleichwohl weist er darauf hin: „Dem Spiritualitätsbegriff wohnt eine synkretistische Tendenz inne, die sich ökumenisch fruchtbar, aber auch gefährlich, weil verflachend und verfälschend, auswirken kann.“<sup>16</sup>

### **Christliche Spiritualität unterscheidet die Spiritualitäten**

So gilt es auch innerhalb von Kirchen, Konfessionen und nicht zuletzt innerhalb der akademischen Theologie, mit dem Begriff der Spiritualität sensibel umzugehen. Er steht im Spannungsfeld unterschiedlicher, teilweise gegenläufiger Interessen auf religiös-weltanschaulichem Gebiet. Und mitunter wird er genau dazu benutzt, diese Interessenkonflikte zu verdecken. Aber der christliche Glaube hat gerade deshalb, weil er sein eigenes Interesse an diesem Begriff hat, keinen Anlaß, ihn künftig zu vermeiden und damit anderen zu überlassen. Der Streit über das, was authentische christliche Spiritualität umfaßt, ist notwendig und sinnvoll. Ein entsprechendes Problembewußtsein kann beispielsweise die spirituelle Praxis der Meditation beleuchten. Wer der Frage nachgeht, inwieweit die Pflege von Spiritualität in Gestalt von kontemplativen Übungen zu fordern sei, stößt – vielleicht überrascht – bei näherem Hinsehen auf den Sachverhalt, daß im Neuen Testament entsprechende Anweisungen oder gar technische Beschreibungen feh-

len. Und kirchengeschichtlich erläutert Bernardin Schellenberger: „Eine Durchsicht namentlich der abendländischen Tradition erbringt insgesamt ein entmutigendes Ergebnis. In den schätzungsweise 250000 enggedruckten Spalten der 220 Bände von Mignes Patrologie, die der Substanz nach alle bedeutenden christlichen Autoren von den Anfängen bis in das 13. Jahrhundert enthalten, findet sich keine Anleitung, die auch nur annähernd das darstellt, was uns Yoga, Zen, Transzendente Meditation und viele andere Schulen heute gebrauchsfertig anbieten.“

Was hingegen in vergleichbarer Hinsicht für christliche Spiritualität von jeher konstitutiv und charakteristisch war, das sind individuelles und gemeinschaftliches Gebet, Gottesdienst als liturgische Feier und als Dienst an der Mitwelt im Alltag sowie die (gegenständliche!) Meditation von wichtigen Aussagen der Heiligen Schrift. Solche Praxis zielt nicht auf technische „Bewußtseinserweiterung“, sondern ist bereits Ausfluß der Bewußtseinserhellung durchs Evangelium. In ihr kommt nicht eine Methode, sondern Dankbarkeit zur Geltung. Spiritualität kann, christlich verstanden, das Wirken des Heiligen Geistes nicht herbeizwingen, das Glauben nicht „machen“. Allerdings kann sie sehr wohl das Hören einüben – das Hinhören auf das Wort der Freiheit, auf die Liebeswerbung dessen, der dem Johannesevangelium zufolge selber das Wort ist. Und sie kann erblühen als Frucht dieses Wortes. Als Glaubensweisheit, die Glaubenspraxis einschließt, verhilft sie dann zu gelingender Ausrichtung des Lebens auf Gott – und insofern zu jener inneren Konzentriertheit, die in unserer Kultur der forcierten Zerstreuung so selten geworden ist.

In diesem Sinn ist Kirche nichts anderes

als gelebte christliche Spiritualität, denn sie lebt aus der Kraft des Geistes Gottes. Die Lehre von Gott, den das Johannes-evangelium als „Geist“ benennt, rückt naturgemäß ins Zentrum des Interesses christlicher Rede von Spiritualität. Das gilt gerade unter trinitätstheologischem Aspekt. Aber um welches Verständnis von Spiritualität handelt es sich im Einzelfall? Steht nicht Gott der „Vater“ als Symbol für das schlechthin Umgreifende, so daß sich monistische Interpretationsmöglichkeiten auftun? Was die zweite Person der Trinität angeht, so ist zu fragen, ob sie nicht als der „Sohn“ besonders gern dort zum Thema wird, wo spiritueller Monismus unter dem Leitbegriff des „kosmischen Christus“ zum Tragen kommt. Der „Heilige Geist“ ist für Spiritualisten jedweder Couleur ohnehin relevant. Und was ist dabei vom Geist des Menschen zu sagen? Christliche Theologie muß hier substantielle Deutungen abwehren und deutlich machen: Dem Christusglauben zufolge ist das menschliche Ich „nicht mehr Zentrum der Person. Im Zentrum der Person ist das Geheimnis, das Mysterium Gottes, auf das hin der Mensch angelegt ist.“<sup>17</sup> Im Blick auf die Gotteslehre steht systematische Theologie vor der Aufgabe, das Reden von Gottes Dreifaltigkeit oder vom göttlichen Dreieinen allemal auf das jeweils hinter ihnen stehende „Paradigma“ zu durchleuchten.

Namentlich die Pneumatologie hat in den letzten beiden Jahrzehnten dogmatisch zunehmend an Beachtung gewonnen, ohne daß der Spiritualitätsbegriff dabei angemessen in den Blick genommen worden wäre. Hier bildet Moltmanns Entwurf eine Ausnahme. Gegen die Prägung „abendländischer Spiritualität“, die den „abendländischen Individualismus“ erzeugt habe, erhebt er die Frage: „Welche Umkehr in der Spiritua-

lität entsteht, wenn wir die theologischen Voraussetzungen der abendländischen Mystik und Spiritualität auf ihre biblischen, d.h. auch auf ihre alttestamentlichen und hebräischen Wurzeln zurückführen?“ Seine treffende Antwort lautet: „Nicht die mystische Selbsterfahrung, sondern die soziale Selbsterfahrung und die persönliche Gemeinschaftserfahrung sind dann der Ort der Gotteserfahrung.“ Zunehmend gewinnt der Spiritualitätsbegriff auch für den Dialog der Religionen an Bedeutung. Er wird heute gern ausgelegt auf die „Oekumene der Religionen“ hin. Kaum zufällig steht das Thema des interreligiösen Dialogs etwa seit der Zeit der Konjunktur des Spiritualitätsbegriffs auf der Tagesordnung. In die laufende Diskussion hat Leonard Swidler das Plädoyer für ein „ökumenisches Esperanto“ zugunsten eines „spirituellen Dialogs“ der Religionen und Weltanschauungen eingebracht: „Diese spirituelle Dimension betrifft unsere Emotionen, unsere Phantasie, unser intuitives Bewußtsein. Versäumen wir es, einander auf dieser tiefsten Dimension unseres Selbst kennenzulernen, wird unser Dialog verhältnismäßig oberflächlich bleiben.“ Swidler verdient hier Zustimmung – aber nur unter der Voraussetzung, daß mit der angesprochenen „tiefsten Dimension unseres Selbst“ nicht ein spiritueller Monismus vorausgesetzt ist. Der freilich steht bei ihm und bei etlichen anderen pluralitätstheologisch Engagierten tatsächlich im Hintergrund. Geradezu im Vordergrund steht er z. B. bei Paul Schwarzenau, der im Untertitel seines Buches „Das nachchristliche Zeitalter“ (1993) Elemente einer „planetarischen Religion“ beschwört – mit der theosophisch eingefärbten Leitthese, „daß alle [sic!] Religionen auf Impulse aus der Gottheit hervorgehen, also Offenbarungsreligionen sind“. Nicht eine „Superreligion“ soll das sein, son-

dern eine „Religion ohne Namen“ als „Einheitsbewußtsein aus der Tiefe der Ursprünge, aus Gott, der in Richtung einer multiformen Einheit des Menschengeschlechts durch alle Wege hindurch die getrennte Menschheit zusammenführt“. Derlei Thesen beruhen auf einer monistischen Spiritualität, auch wenn sie im Horizont christlicher Kirche und Theologie vertreten werden. Es kann den missions- und religionswissenschaftlichen Diskurs und jede praktische Dialogizität nur voranbringen, wenn man sich über die Grundlagen der jeweils gemeinten oder subtil im Hintergrund stehenden Spiritualität einen hinreichenden Begriff macht. Erst wo die eigenen Voraussetzungen im Spiritualitätsbegriff annäherungsweise geklärt sind, ist man hermeneutisch befähigt, die Spiritualitäten fremder Gruppen oder Religionen zu erforschen.

Auch in praktisch-theologischer Hinsicht spielt der Spiritualitätsbegriff eine wichtige Rolle.<sup>18</sup> Und zwar vornehmlich dort, wo es in den einzelnen Disziplinen der Liturgik, der Homiletik, der Lehre von der Seelsorge und der Religionspädagogik um die konkrete Spiritualität der kirchlichen Vollzugspersonen geht. Man erkennt heute zunehmend, daß die authentische Präsenz des jeweils spirituell Handelnden von kaum zu überschätzender Relevanz für das Gelingen religiöser Vermittlung ist. In diesen Bezügen, aber ebenso, wenn es um gemeinschaftliche oder individuelle Frömmigkeitsstile von Gemeindegliedern geht, ist es nicht unerheblich, ob mit einem bloß funktionalen, mit einem „charismatischen“ oder gar mit einem monistischen Spiritualitätsbegriff gearbeitet wird. Echte Spiritualität hat nicht nur Ausstrahlung, sondern möchte andere bereichern, sich daher mitteilen, weitergeben. Von daher haben gerade auch Spiritualität und Religions-

pädagogik wesenhaft miteinander zu tun. Bernhard Maurer hat recht: „Wir haben vieles nachzuholen im Blick auf altersspezifische Lernprozesse im Rahmen eines Weges der Spiritualität.“<sup>19</sup> Für die Generation der heute und morgen Heranwachsenden spielt dabei die „dem Religionslehrer eigene ‚Spiritualität‘“ eine immer wichtiger werdende Rolle. Denn die rasante Technologisierung in der Welt der Jugendlichen führt derzeit zu neuartigen Identitätsveränderungen, die auszuhalten dem Zukunftsforscher Gerd Gerken zufolge „spirituelles“ Training erfordert. Auch wenn Gerken hierbei nicht an christliche Spiritualität gedacht haben dürfte, könnte gerade in ihrer Vermittlung die besondere Chance liegen, ganzheitlich-authentische Religiosität mit Wirklichkeitshaftung vorgelebt und angeboten zu bekommen. Gerade in unserer Zeit tut eine spirituelle Psychagogik not, die nicht nur „in Religion unterrichten“, sondern lebendigen Christusglauben zu wecken sucht.

Hingegen fragt sich sehr, ob ein unspezifischer Spiritualitätsbegriff der heutigen religions- und gemeindepädagogischen Herausforderung wirklich gerecht würde. Der Religionsdidaktiker Werner Weishaupt hat einmal formuliert: „Je allgemeiner ‚Religion‘ gefaßt wird, desto weniger kann christlicher Glaube damit sachgerecht erfaßt werden.“<sup>20</sup> Dasselbe gilt im Hinblick auf den Spiritualitätsbegriff. Will christlicher Glaube seine Authentizität, seine ihm eigene Spiritualität um ihres froh- und freimachenden Inhalts willen wahren, hat er allen Anlaß, die Spiritualitäten auf dem religiösen „Markt“ der Möglichkeiten nach Begriff und Sache zu unterscheiden. Das hat nichts mit Intoleranz zu tun; im Gegenteil erhebt christliche Spiritualität sowohl für andere Spiritualitäten als auch für sich selbst Anspruch auf Toleranz – wie

sie ihr von seiten monistisch geprägter Spiritualität übrigens nicht selten verweigert wird! Zum gelingenden Miteinander divergierender Spiritualitäten gehört die Fähigkeit, Konflikte und Fremdheiten auszuhalten, statt ihnen verdrängend oder vereinnahmend zu begegnen.

Gerade für christliche Spiritualität ist, wie oben dargelegt, der Wille zur Unterscheidung der Spiritualitäten charakteristisch. Für diesen Sachverhalt auch auf breiterer Ebene zu sensibilisieren, ist eine wichtige Aufgabe christlich verantworteter Gemeinde- und Religionspädagogik. Wir brauchen angesichts des religiösen Pluralismus in unserer Gesellschaft ein neues Ringen sowohl um die Formen als auch um die Inhalte christlicher Spiritualität. An diesem Ringen sind namentlich in der evangelischen Kirche als der Kirche des allgemeinen Priestertums nicht nur die Theologen, sondern die Gemeinden und Synoden zu beteiligen. Christlich gelebter Glaube ist selbstverständlich Spiritualität; und die Konjunktur des Spiritualitätsbegriffs bietet eine enorme Chance, das Innerste dessen, worum es in Kirche und Theologie geht, neu und in aller geistlichen Deutlichkeit zu sagen – und auf eine erwartungsvolle, wenn auch nicht unterschiedslos zustimmende Zuhörerschaft zu stoßen.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Akademie-Vortrags in Bad Herrenalb vom 31. 5. 1997. Umfassender orientiert mein Aufsatz „Der Spiritualitätsbegriff“ in: W. H. Ritter, M. Rothgangel (Hrsg.), Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte. Festschrift für W. Sturm zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1997 (dort weitere Literatur und Nachweise).

<sup>2</sup> Wege zum Menschen 35, 8/1983, S. 305.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. E. J. Cuskelly, Spiritualität heute, Würzburg 1968; J. Sudbrack, Zur Ge-

- schichte der christlichen Spiritualität, in: HTTL VII, Freiburg i.Br. 1973, S. 124-130.
- <sup>4</sup> Daß damit nicht nur qualitative Unterschiede angesprochen sind (vgl. dazu T Bargatzky, „Die Höchste Meisterin vom Himalaya“. Anmerkungen zur modernen Auswahl-Spiritualität, in: Scheidewege 23, 1993/94, S. 285–299), werden die folgenden Ausführungen zeigen.
- <sup>5</sup> Der Terminus begegnet immer seltener: Vgl. H. J. Schultz (Hrsg.), Frömmigkeit in einer weltlichen Welt, Stuttgart 1959; B. Jaspert (Hrsg.), Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe, Paderborn 1995.
- <sup>6</sup> Der Begriff läßt sich problematisieren, hat aber unter bestimmten Orientierungsaspekten sein Recht: Vgl. etwa die religionswissenschaftlichen Titel von H. Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, Freiburg–München 1966; M. von Brück, Vertiefung in östliche Glaubenssysteme als Weg der Vertiefung des eigenen Glaubens, in: E. Zundel (Hrsg.), Spirituelle Wege und Transpersonale Psychotherapie, Paderborn 1989, S. 127–141
- <sup>7</sup> Vgl. W. Thiede, Art. Erfahrung, V., Spirituell. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. III, Freiburg i. Br. 1995, S. 757f., ders.: Art. Erfahrung, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. v. C. Schütz, Freiburg 1988, Sp. 308–314.
- <sup>8</sup> „Tübinger Dialoggespräch: Die Pluralität der Religionen und der religiöse Pluralismus“, in: Dialog der Religionen 1, 2/1991, S. 130-178, Zitat S. 173.
- <sup>9</sup> Unter dem im Aufklärungszeitalter gebildeten und in unterschiedlichen Kontexten vorkommenden Begriff des „Monismus“ versteht man im Kern die „traditionell metaphysische Lehre, daß die Totalität der Wirklichkeit auf ein einziges Prinzip der Erklärung zurückführbar bzw. als Manifestation einer einzigen Substanz des Wirklichen begriffbar sei“ (F. W. Graf, Art. Monismus, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, S. 833). Vgl. z. B. auch H. Dumoulin, a.a.O., S. 63f u. ö.
- <sup>10</sup> R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994, S. 94f. Bezeichnend: B. Griffiths, Rückkehr zur Mitte. Das Gemeinsame östlicher und westlicher Spiritualität, München 1990.
- <sup>11</sup> Damals bereits wurde die „Spiritualität“ von Vertretern der „östlichen Religionen“ dem Christentum frontal gegenübergestellt (so – unter Berufung auf den Historiker Carl Jackson – S. Cranston, H. P. B. Leben und Werk der Helena Blavatsky, Satteldorf 1995, S. 504).
- <sup>12</sup> Vgl. bes. W. Dahlberg, New Age und Christentum. Skizzen eines Dialogs 1986-1991, München 1992. Zum „New Age“ siehe auch den dritten Teil meines Buches „Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle“, Neukirchen-Vluyn 1995.
- <sup>13</sup> W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, S. 30.
- <sup>14</sup> Mit christlicher Spiritualität im genuinen Sinn hat jene liberale Theologie nichts mehr zu tun, die neuerdings im „Deutschen Pfarrerblatt“ ihre Plattform erhält: Für sie gelten „Kreuzestheologie überhaupt“ wie ohnehin die Rede von der Auferweckung Jesu als abwegig, und übrig bleibt eine erstaunlich naive Spiritualität: „Leben, echtes Leben, ist möglich, immer wieder, und wird nicht sterben... Diese Erde könnte der Himmel sein“ (C. Petersen, The Times They Are A-Changin‘ Anknüpfung an Jürgen Vollmer, in: DtPfrBl 97, 6/1997, S. 287–289, hier S. 288).
- <sup>15</sup> Vgl. C. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1994, S. 378ff.
- <sup>16</sup> H.-M. Barth, Spiritualität (BenschH 74), Göttingen 1993, S. 15.
- <sup>17</sup> B. Maurer, „Die personale Dimension“ – Merkmale christlicher Spiritualität, in: Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, 6. Jg., Moers 1993, S.187–209, S. 202.
- <sup>18</sup> Siehe hierzu das Büchlein von K.-F. Wiggermann, Was ist Spiritualität? 10 x 10 Stichwörter, Gütersloh 1997. Anbei sei auch auf die Reihe „Spiritualität“ im Weltbild-Verlag hingewiesen.
- <sup>19</sup> B. Maurer, a.a.O., S. 195.
- <sup>20</sup> W. Weishaupt, Religionsbegriff und Religionsunterricht. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Funktion des Religionsbegriffs in ausgewählten religionspädagogischen Entwürfen, Frankfurt/M. 1980, S. 431

Jochen Hörisch, Mannheim

## Geld

### Betrachtungen zu einem universalen Code

Als Gott den Kosmos und die Welt schuf, brauchte er nach übereinstimmender Botschaft der Religionen dazu kein Geld. Gottes Kapital bestand allein in der Kraft seines schöpferischen Wortes. Die göttliche Macht mußte sich also für ihre gewaltige Investition bei keiner Bank verschulden. Der Schöpfer ist schuld- und schuldenlos. Nicht aber die Schöpfung. Sie schuldet dem Schöpfer Dank, Preis, Verehrung und Opfer. Der berühmte Spruch des Vorsokratikers Anaximander hat dieses ursprüngliche Schuldverhältnis wohl am prägnantesten auf den Begriff gebracht: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit“ (Nietzsches Übersetzung).

### Entstehung des Geldes

Die Dank schuldenden und alsbald auch schuldigen Geschöpfe nehmen die Schöpfung anders wahr als der Schöpfer, der sein Werk wohlgefällig ansieht und für gut bis „sehr gut“ befindet (Gen 1, 10.12.18.21.31). Sie stellen schnell fest, daß noch der Überfülle der göttlichen Schöpfung Mängel innewohnen. Wenn am paradiesischen Anfang auch kein Mangel an Gütern und Dienstleistungen herrscht, so gibt es doch zumindest

einen kompensationsbedürftigen Mangel an Einsichten und Erkenntnissen.

Nach dem Sündenfall, der die Schuld der Geschöpfe offenbar werden ließ, wird dieser Mangel universal: Güter und Dienstleistungen, aber auch Werte wie Liebe und (göttlicher oder väterlicher) Segen – um von Zeit zu schweigen – werden knapp. Und es kommt zum Kampf um diese Knappheiten. Die alttestamentlichen, aber etwa auch die frühen homerischen Epen, die das Medium Geld noch nicht kennen, lassen sich als Phänomenologie der Schwierigkeiten lesen, die Unwahrscheinlichkeit wahrscheinlich zu machen, daß einer dem anderen seine wertvollen Güter überläßt. Bekanntlich geschieht dies nur selten durch Schenken, Teilen oder Pottlatsch (d. h. die wechselseitigen und durchaus kämpferisch eingesetzten Überbietungsgeschenke zwischen Gruppen und Stämmen), sondern zumeist durch Diebstahl, Raub, Betrug oder Krieg.

Die „Erfindung“ des (Münz-)Geldes um 680 v. Chr. im griechisch-ionischen Raum läßt sich in dieser Perspektive funktional verstehen (vgl. N. Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*): Geld entsteht als das Medium einer zweiten künstlichen Knappheit, die die erste Knappheit an Gütern und Dienstleistungen auffängt, indem sie es wahrscheinlich macht, daß einer dem anderen vergleichsweise friedlich seine wertvollen Güter übereignet. Das dialektische Me-

dium Geld sorgt demnach dafür, daß Knappheiten knapp werden. Mit welcher Feststellung auch eine Antwort auf Nestroys tiefgründige Frage gegeben wäre, die da lautet: „Die Phönizier haben das Geld erfunden – aber warum so wenig?“

Dieser funktionale Erklärungsansatz für die Emergenz des Geldes schließt andere Herleitungen aus anderen Frageansätzen nicht aus. Von ihnen seien nur drei genannt: 1. der tauschtheoretische Ansatz (etwa bei Ricardo und Marx), danach die Geldform des Tauschs seine einfache, relative und entfaltete Wertform beerbt (vom unmittelbaren Tausch zweier Güter über den Tausch, der über standardisierte dingliche Recheneinheiten wie Scheffel Weizen vermittelt ist, hin zum geldvermittelten Tausch). 2. der sozialhistorische Ansatz (am pointiertesten bei G. Heinsohn), demzufolge Geld als zu verzinsende Schuld in Umlauf kommt. Wer nach der Durchsetzung von Privateigentum z. B. durch Dürrekrisen in Not und genauer: in Liquiditätskrisen gerät, muß sich gegen höhere Rück„zahlungs“versprechen verschulden und also z. B. mehr Saatgut oder Vieh zurückgeben, als er sich entliehen hat. Rudimentäre Formen des Zinses wären demnach früher als das Geld das Schuldverhältnisse notifiziert. 3. die religionsgeschichtliche Herleitung (vgl. B. Laum u. a.), danach Geld eine sublimierte Form des Opfers an die Götter ist. Die im tief sinnigen Spruch des Anaximander genannte Schuld wird gewissermaßen nicht mehr in tragischen Dimensionen, sondern in kleiner Münze zurückgezahlt. Nicht umsonst verweisen zentrale Begriffe der fiskalischen Sphäre wie Obolus (von griech.: obolos = Opferstab), pecunia (von lat. pecus = Opfervieh) und money/monnaie/Moneten (von Juno Moneta, der römischen Göttin

der Geburt und der Münzprägung) darauf, daß die ersten Geldprägungen und -zirkulationen in Tempelbezirken stattfanden.

Wie denn überhaupt die Affinität (und daraus entspringend: die Konkurrenz) zwischen der göttlichen und der monetären Sphäre schon an den einschlägigen doppeldeutigen Leitbegriffen wie Schuldner, Gläubiger, Kredit, Offenbarungseid, (Lob-)Preis, Messe usw. ersichtlich ist – um von den sakralen Dimensionen noch der modernen Bankarchitektur zu schweigen. Diese theologische Abkunft teilen die Leitbegriffe der Geldtheorie mit denen der Medientheorie: (frohe) Botschaft, Testament, Heilige Schrift, Schicken / Schickung / Schicksal, Sendung, Empfang / Empfängnis, Mittler, Kommuni(kati)on u. a. Kein Wunder – ist die Münze doch das erste (oder, wenn man das Abendmahl mitzählt, nach der Hostie das zweite) Massenmedium lange vor Erfindung des Buchdrucks. Nicht umsonst ist Geld seit seinen Anfängen stets an der Front medientechnologischer Innovationen zu finden.

### **Geld als gedeckter/ungedeckter Code**

„In God we trust“ steht auf den Münzen und Scheinen der prototypisch modernen Währung, dem Dollar, zu lesen. Zu den vielen Bedeutungshöfen dieses wohl weltweit auflagenstärksten und mächtigsten Spruchs gehört auch das Versprechen bzw. die Suggestion, der Wert des Geldzeichens, das ihn trägt, sei „gedeckt“. Schon an der historisch zunehmend abstrakteren äußeren Gestalt des Geldes (vgl. W. Weimer: *Geschichte des Geldes*) aber tritt unverkennbar in Erscheinung, daß Fragen nach der Deckung des Geldwertes in heikle Gefilde führen. Das erklärt wohl den Abwehrzauber gegen Deckungsfragen, den

die auftrumpfenden polittheologischen Geldgestaltungen, für die sich die Numismatik so interessiert (also die Herrscherportraits, mythologischen und göttlichen Gestalten, die Münzen und später Scheine schmücken) entfalten. Die klassische Edelmetallmünze zumal wollte noch suggerieren, sie sei und habe an und in sich selbst den Wert, den sie symbolisiere. Geldscheine standen hingegen seit ihren Anfängen im Verdacht, bloßes Scheingeld zu sein – man denke nur an Marco Polos erstaunten Bericht über das Papiergeld der Chinesen oder an die Assigatenszene im ersten Akt von Goethes *Faust II*. Als gedeckt galten Papiergeldscheine, wenn sie problemlos in Münzgeld rekonvertierbar waren. An Schecks und Wechseln wurde die Deckungsproblematik vollends deutlich: sie sind bloße Zahlungsverprechen („promisses to pay“). Und heute ist „electronic money“ das Zahlungsmedium, in dem, vom Volumen her gesehen, die postindustriellen Gesellschaften weit über 90 Prozent aller Zahlungsvorgänge abwickeln, aus denen ihre kommunikative Autopoiesis weitgehend besteht.

Die klassischen volkswirtschaftlichen Gelddeckungstheorien gingen in der Regel vom Goldstandard des Geldwertes aus. Noch das 1944 in Bretton Woods (USA) von 44 Staaten beschlossene und bis 1973 formal gültige Weltwährungssystem beruhte auf der Verpflichtung der USA, Dollars von ausländischen Notenbanken zum Festkurs von 35 Dollar für eine Unze Gold einzutauschen. Die Volkswirtschaftslehre unterstellt heute zumeist, daß Landeswährungen durch das jeweilige Bruttosozialprodukt gedeckt sind. Die noch in diesem Ansatz steckenden Paradoxien, daß nämlich jede Wertzerstörung (etwa ein Massenverkehrsunfall und jede teure Krank-

heitsbehandlung) zur Gelddeckung beiträgt, führen zur wohl plausibelsten und doch stets erneut zumutungsreichen (post-)modernen, nämlich autopoietischen Lösung des Deckungsproblems: Geld ist durch (den Glauben an) Geld gedeckt – so wie Gesetze durch Gesetze, Glaube durch Glaube, Liebe durch Liebe und Poesie durch Poesie „gedeckt“ oder eben nicht gedeckt sind. In money we trust. Wenn Geld nicht beglaubigt wird, verliert es (inflationär) seine Geltung und seine – nach klassischer volkswirtschaftlicher Definition – dreieinige Funktion, nämlich 1. Tauschmittel, 2. Wertaufbewahrungsmittel und 3. Recheneinheit zu sein.

Verbindliche Geltung hat Geld (beide Worte gehören im Deutschen etymologisch eng zusammen), wenn man mit ihm Zahlungsverpflichtungen nachkommen kann. Zahlen/nicht-zahlen: das ist der semantisch außerordentlich arme, dafür aber funktional hocheffektive Code des Geldes (vgl. Luhmann). D. h.: Geld ist, wie seit seinen Anfängen immer wieder kritisch vermerkt wurde, von skandalöser Indifferenz bzw. „Kälte“. Es ist nämlich indifferent gegenüber den Personen, den Sachen und den Zeitpunkten eines Tausch- bzw. Zahlungsakts. Und es gibt per se keinerlei Auskunft z. B. über seine Herkunft, seine moralische oder amoralische Verwendung und die ökologischen Folgewirkungen seines Einsatzes. Aber es informiert funktionsangemessen über das, was eigentlich zählt.

### **Geld als Medium der sozial-transzendentalen Synthesis**

Geld ist das Medium einer (je nach Beobachterperspektive) hochfunktionalen oder aber abartigen Indifferenz und Abstraktion der Welt-, Wert- und Personen-

orientierung. Wer eine Ware gegen Geld erwirbt oder seine Waren (incl. der Ware Arbeitskraft) gegen Geld verkauft, tut etwas bemerkenswert Abstraktes: er stellt Äquivalenzen zwischen Dingen, Gütern, Werten und (Dienst-)Leistungen her, die an sich schlechthin nicht gleich, ja nicht einmal kompatibel sind, sondern durch den (geldvermittelten) Tausch eben erst gleich gesetzt werden. Die Rückübersetzung des Wortes „Äquivalenz“ ins Deutsche macht die damit gegebenen Probleme deutlich: Äquivalenz bedeutet Gleichgültigkeit. Gleichgültigkeit auch gegenüber dem Umstand, daß ein „Arbeitgeber“ einem „Arbeitnehmer“ auch die produktive und in diesem Sinne nichtidentische Ware Arbeitskraft, die doch Werte erst schafft, gegen „äquivalentes“ Geld abkaufen kann – für Marx der nichtarchimedische Punkt des Kapitalismus, der auf eine Gesellschaftsassoziatio n verweist, in der Arbeitskraft keine Ware mehr wäre und Intersubjektivitätsbeziehungen nicht länger verdinglicht wären.

Wer am Geldverkehr teilhat (und selbst der schärfste Geldkritiker kann dieses Medium schlechthin nicht vermeiden), läßt sich demnach auf ungeheure Abstraktionen ein. Aber er tut dies unbewußt bzw. allenfalls in eigentümlicher Halbbewußtheit. Der geldvermittelte Äquivalententausch birgt insofern (nach A. Sohn-Rethels weitreichender Theorie) zugleich eine „Real-“ und eine „Denkabstraktion“ in sich: er setzt systematisch Ungleiches gleich und setzt dadurch zugleich im Reiche des Denkens abstrakte Kategorien frei. In den Worten von Nietzsches *Genealogie der Moral*: „Preise machen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maße das allererste Denken des Menschen präokkupert, daß es in einem gewissen Sinne *das Denken ist.*“

Für die vieldiskutierte Entwicklung vom Mythos zum Logos in der frühen griechischen Geschichte hat Sohn-Rethel deshalb eine profan erleuchtete Erklärung bereit. Sie ist jedenfalls handfester als Heideggers denselben Entwicklungsphänomenen geltendes Raunen über die „Seinsvergessenheit“, und sie wäre noch zu vergleichen mit Bachofens gleichfalls denselben epochalen Umbruch avisierenden Erzählung von der Geburt der Abstraktion aus dem Geist der Entdeckung der Paternität (denn Mutterschaft ist sinnlich gewiß, Vaterschaft aber ein Geltungsanspruch). Mit der Erfindung des Münzgelds wird in intersubjektiver Verbindlichkeit jenes Abstraktionsniveau etabliert, ohne das Rationalität und logisches Denken nicht möglich wären. Und es wird allererst freigesetzt, was die philosophische Tradition „transzendente Subjektivität“ nennt. Warum? Weil Geld das Medium einer vierfachen Synthesis ist: es synthetisiert 1. die „Mannigfaltigkeit der Objekte“ (Kant), indem es sie äquivalent setzt, unter Einheitsbegriffe. Der fungibelste Einheitsbegriff aber ist der Preis: alles hat seinen Preis, alles kann durch Preise „gleichgültig“ / äquivalent erscheinen. Geld ist 2. das Medium einer „sozialen Synthesis“: nicht sprachliche Kommunikation schlechthin, sondern der spezifische Code des Geldes sorgt für (im Vergleich zu Raub, Diebstahl, Erpressung, Krieg, Unterdrückung etc.) zwangsfreie intersubjektive Verbindlichkeiten und integriert Gesellschaften. Man kann diese These leicht testen: Moderne Gesellschaften erliegen (wie ein Blick auf das Deutschland der 20er oder das Rußland der 90er Jahre zeigt) in eben dem Maße, in dem ihre Währung inflationär an Geltung verliert, Desintegrationsprozessen. Was die Welt der Moderne im Innersten zusammenhält, ist Geld.

Geld setzt 3. erst jene formalisierbare Grenze von „mein und dein“ frei, die es plausibel macht, ein Ich-Bewußtsein anzunehmen, das kantischen Maßstäben genügt. Das Geld, das ein anderer hat, ist immer das Geld, das ich nicht habe; die Information, die mir ein anderer mitteilt, verbleibt gleichwohl beim anderen. Das prototypisch soziale Medium Geld schließt also Subjekte in Gesellschaft zugleich ein (über monetäre Kommunikation) und aus (über die „mein-nicht-dein-Logik“). Durch Geld werden Subjekte zugleich individualisiert und sozialisiert (vgl. G. Simmel: *Philosophie des Geldes*). Das aber heißt: Geld synthetisiert auch die unterschiedlichsten Ich-Zustände zu einem transzendentalen, sich gegenüber „Objekten“ und anderen Subjekten distinkt „setzenden“ Subjekt. In A. Sohn-Rethels provokanter Formulierung: das Transzendentalsubjekt ist in der Waren- bzw. Geldform versteckt. Und Geld ist 4. das Medium einer ontosemiologischen Synthesis (vgl. J. Hörisch: Kopf oder Zahl): Indem es Güter und Werte verbindlich aufeinander bezieht, sorgt es für funktionale Korrelationen zwischen der Logik des Seins bzw. des Seienden (Ontologie) und der des Sinns bzw. der Zeichen (Semiologie). Es gewinnt gewissermaßen sakramentale Qualität und beerbt in seiner Funktion als neuzeitliches Leitmedium die substantielle Ontosemiologie des Abendmahls, über die sich die vorneuzeitliche Tradition unserer christlich-abendländischen Kultur darüber zu vergewissern versuchte, daß Sein sinnvoll und daß Sinn existent ist.

### **Psychologie / Pathologie des Geldes**

Geld ist also mehr als „nur“ der Code der Ökonomie. Es formiert und strukturiert nicht nur Zahlungsvorgänge, son-

dern damit zugleich auch Intersubjektivität, Bewußtsein, Weltbilder und Psychen. Und es entbindet – gerade weil es auch das erzrationale Medium ist – die augenfälligen beträchtlichen Pathologien, für die sich (nicht nur) Psychologie und Psychoanalyse interessieren. Unter psychologischen Aspekten fällt am Medium Geld mindestens dreierlei auf:

1. Geld hat ersichtlich (im religiösen wie im sexuellen Sinn) fetischistische Qualitäten. Man kann es anbeten wie das goldene Kalb und seinem Dienst Hochhäuser weihen, die jede Kathedrale in den Schatten stellen, weil es (wie Fetsche) ein Ding bzw. ein Medium ist, dem übernatürliche (Zeugungs-)Kraft eignet. „Denn dies Metall läßt sich in alles wandeln“ (Faust II, V. 5782). Die alte Feindschaft zwischen religiösen und monetären Orientierungen (vgl. die deutliche Geldverwerfung der Bibel – u. a. Matth 19, 23; Mark 10, 25; Luk 16, 13 und 18, 25) ist hochplausibel: Geld ist Effekt einer diabolischen Zweitcodierung der Welt. Der prototypisch neuzeitliche Ausgleich von Gott- und Geldorientierung war deshalb ein langwieriger Prozeß. Erleichtert wurde er durch die religiös-fiskalische Doppeldeutigkeit des Schuldverständnisses – konkreter: durch die Monetarisierung der Heilserwartung im Ablaßhandel.

2. Geld wird deutlich von sexuellen Konnotationen umstellt. Sie bewegen sich, wie schon ein kurzer Blick auf gängige Sprachstereotypen zeigt, im doppelten Spannungsfeld von Potenz- und Anassoziationen. Wer viel Geld besitzt, ist potent und liquide. Er steht gut da und kann anderen Finanzspritzen geben. Mit erigiertem Sturz springt der ansonsten asexuelle, aber eben geldgeile Dagobert Duck in seinen Geldspeicher. Er, der stinkreich ist, versteht sich darauf,

goldene Eier zu legen und seine Geschäfte produktiv zu erledigen. Der Teufel schießt eben (wie der märchenhafte Dukatenesel) auf einen großen Haufen etc. Schon Freuds kurze und vieldiskutierte Abhandlung über die analerotischen Komponenten der Geldfixierung hat darauf hingewiesen, daß Kot und Geld ihr *terium comparationis* in ihrer Wertlosigkeit haben – und in dem Bestreben, noch das Wertlose nicht zu ver-ausgaben, sondern aufzusparen.

Weniger beachtet wird, aber nicht weniger tiefenpsychologischer Aufmerksamkeit wert ist 3. die prokreative Aura des Geldes, das sich „vermehrt“. Zins und Zinsbildung sind nicht umsonst Reizthemen jeder Gelddiskussion. Daß Geld sich nicht eigentlich aus sich selbst heraus vermehren, sich also nicht fortzeugen kann, ist alter theologischer Glaubensbestand. Schöpfer der großen Welt ist Gott, Schöpfer kleinerer Werte sein menschliches Ebenbild. Geld aber kann nicht(s) erschaffen und auch nicht sich selbst fortpflanzen: *nummus nummum non gerit* (Thomas von Aquin). Wer dennoch vom Zinsnehmen lebt, setzt sich einer doppelten Stigmatisierung aus: nämlich gottlos und pervers zu sein (ein zu wenig beachteter Aspekt in der Genese des Antisemitismus). Geld, das Geld zeugt, ist demnach von einer Aura des Homophilen umgeben. Schon dadurch, daß Goethe in Faust II der Assignatenszene die Mütterszene folgen läßt, deutet er an, was kaum je in den Blick der Geld- und Zinstheorie gerät: daß nämlich „Geld heckendes Geld“ (Marx) die weibliche Prokreation nachbildet. Zinsen sind die Kinder des Geldes. Und Männer, die mit Geld „bekanntlich“ besser umgehen können als Frauen, persiflieren, wenn sie Geld zinsbringend für sich arbeiten lassen, weibliche Fruchtbarkeit.

## Zur Kritik des Geldes

Geld zu kritisieren, zu verwerfen, zu hassen ist eine bemerkenswert verbreitete Übung. Revolutionäre und Reakti-onäre, Fromme und Atheisten, traditionalistisch orientierte Schöngeister und avantgardistische Dichter wie Ezra Pound sind sich in der Verdammung des Geldes einig. Sämtliche historisch dokumentierbaren Versuche, einmal „erfundenes“ Geld wieder abzuschaffen und Volkswirtschaften am Medium Geld vorbei gerechter und effektiver einzurichten, sind jedoch in zumeist traumatisierender Weise gescheitert (zuletzt unter Pol Pot in Kambodscha). Alle Indizien weisen darauf hin, daß Geld nach Sprache das zweitwichtigste und in vielen Kontexten vor Sprache das wichtigste Medium ist. Einmal „erfunden“, steht es nicht mehr ernsthaft zur Disposition. Geld ist gewissermaßen ein historisches Apriori, dessen Abschaffung ungemein teuer zu stehen kommt. Klügere Kritiken des Mediums Geld (wie die von Marx) beginnen denn auch, um den Titel eines Brecht-Gedichtes zu zitieren, mit dem *Lob des Geldes*, das „ungeheure Warenansammlungen“ (Marx) und Reichtümer freisetzen kann.

Einsprüche gegen das Medium Geld oder zumindest gegen seinen universellen Einsatz sind dennoch verbreitet und plausibel. Alle Gesellschaften versuchen, bestimmte Güter und Dienstleistungen vom Geld- und Warenmarkt fernzuhalten: etwa Drogen, Heilgüter, Liebe (Prostitutionsverbot) und – seltener – Waffen. Gegen das Verbot der Codevermischung (so „sollten“ etwa die Codes des Rechts, der Liebe und der Wissenschaften gegen den Code des Geldes immun sein) steht die schlichte Erfahrung, daß auch Recht, Liebe und Wissenschaften teuer und also für mo-

netäre Erosionen (z. B. für Bestechung) anfällig sind.

Die hauptsächlichlichen Ansätze zu einer Kritik des Geldes sind 1. die Verwerfung seiner Indifferenz, Kälte, semantischen Armut und übermächtigen Eigenlogik, die „höhere Werte“ überformt. In den romantischen Erzählungen von „kalten Herzen“ (M. Frank) ist diese Kritik paradigmatisch ausgebildet worden. Geld und nicht Gott, so die verbreitete Klage, regiert die Welt. In der Tat spricht vieles dafür, daß entfaltete Geldwirtschaften transzendente Orientierungen systematisch verenden lassen. Denn sie lenken, wie fundamentalistische Modernitätskritik gereizt registriert, die Aufmerksamkeit auf Innerweltliches um – was man (z. B. aus Nietzsches Perspektive) natürlich auch begrüßen kann. Die 2. weitverbreitete Form der Geldkritik ist die simpelste, aber deshalb nicht schon unangemessenste: daß es ungerecht verteilt ist. Diese Kritik am „großen Geld“ ist allerdings weitgehend Geld-unspezifisch, gilt sie doch generell für ungerechte (durch Erbe, Krieg, Übervorteilung etc. zustande gekommene) Güterverteilungen. Immerhin ist es bemerkenswert, wie erfolgreich im Nachkriegs-Deutschland die Tabuisierung von Verteilungsdiskussionen war (Stichwort: Neidkomplex). Dabei kann man die Entwicklung der Einkommensschere gerade in den letzten 15 CDU/FDP-regierten Jahren nur als abenteuerliche Umverteilung von unten nach oben charakterisieren. Betrug die Einkommensschere zu Beginn der 50er Jahre etwa 1:30 (Jahreseinkommen variierten etwa zwischen 3500 und 100 000 DM), dürfte sie jetzt bei deutlich über 1:120 (mit extremen Ausschlägen nach oben) liegen. Und solche Proportionen sind eben nicht nur sozialpolitisch unsinnig, sondern auch für das Finanzsystem selbst dysfunktional:

Knappste öffentliche Kassen treffen auf vagabundierende und spekulationslüsterne Liquidität; international agierende Firmen, Banken und Versicherungen werden schlicht reicher und mächtiger als Staaten und Staatenbünde wie die EG.

Die verbreitete Kritik an den fetischistischen Momenten des Geldes (s. o.) läßt sich 3. auch zu einer Kritik an spezifisch monetärer Irrealisierung zuspitzen (vgl. J. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*). Von solcher Irrealisierung wußte schon eine frühe Mythe zu berichten. König Midas erlebt ein Trauma, weil sein Wunsch, alles, was er anfasse, möge sich in Gold verwandeln, in Erfüllung geht (Ovid: *Metamorphosen XI*). Geld und Gold aber kann man bekanntlich nicht essen. Um es theoretisch auszudrücken: der mythische König erlebt, was der späten Moderne zu widerfahren scheint, daß nämlich Geld als das Medium der Zweitcodierung von Welt selbst primär wird. Geld macht einen glänzenden, wenn auch inflationär abgenutzten Reim auf „Welt“; Geld ist die Gestalt der vollendet zweitcodierten Welt; schlechthin nichts hienieden ließe sich nicht auch in Geld ausdrücken; kurzum: Geld ist das genuine Medium einer universalen Simulation. Daß man verbreitet von einem „reellen Preis“ spricht und billigend von einer billigen Ware sagt „das ist was Reelles“, zeigt an, wie sehr in der späten Moderne Geld und Welt, Symbolisches und Reales ununterscheidbar werden.

Das postreferentielle Zeitalter ungedeckter flottierender Zeichen steht, wie schon der späte Goethe wußte, im Zeichen des Geldes. „Das Alphabet ist nun erst überzählig, / In diesem Zeichen wird nun jeder selig“, läßt er den Schatzmeister sagen. In welchem Zeichen? Nicht im Konstantinschen Kreuzeszeichen, auf das die Verse anspielen, sondern im

„durch Tausendkünstler schnell vertausendfachen“ Zeichen des Papiergeldes. Es entbindet die Möglichkeit zu einem modernen Massenreichtum an Gütern, den frühere Gesellschaften schlechthin nicht kannten. Und die 4. und wohl abgründigste Form der Geldkritik basiert auf dem Mangel. Die Hermeneutik des Geldes ist eine der systematischen Knappheit. Die monetär zweitcodierte Welt sorgt dafür, daß Knappheiten knapp werden, und verlangt dafür einen Preis: alles als knapp anzusehen. Eine Herme-

neutik der Fülle, des Geschenks, der enthusiastischen Gelassenheit und der Daseinsfreude hat angesichts des Geld-Codes nur wenig Aussicht auf Geltung. Man muß eben für alles büßen respektive zahlen.

*Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung des Artikels „Geld“ aus dem von Christoph Wulf herausgegebenen Handbuch „Vom Menschen – Handbuch der Historischen Anthropologie“, Beltz Verlag, Weinheim/Basel 1997, S. 678–686.*

Ulrich Andreas Wien, Bad Bergzabern

## Nordisches Weihnachten

### Neue Heiden feiern Julfest

Die neuen Heiden sind im Kommen. Als „Heiden“ bezeichnen sie sich selbst und grenzen sich so von den Hochreligionen ab. Ihre Absicht ist, die jeweils vermutete Urreligion der Heimatregion zu entdecken und wiederzubeleben.

Die Anhängerschaft oft kleiner heidnischer Kultgemeinschaften wächst z.Zt. ständig und verehrt in unseren Breiten die alten germanischen Gottheiten. Im europäischen Kontext wurde in Deutschland das seit dem II. Weltkrieg geltende Tabu gebrochen und ein „Glaube der Ahnen“ bzw. ein artgerechter Glaube propagiert. Man kann dabei die 70er Jahre als „Gründerzeit“ neugermanischer Kulttendenzen ansehen. Merkmale sind naturreligiöse Grundeinstellungen, also die Vergötterung der Naturkräfte und Geomantie (Suche nach natürlichen Kraftplätzen: Berge, Steine, Quellen und Bäume), radikalfeministische religiöse Ansichten im Hexenkult, okkulte Praktiken wie Runenorakel und esoterische Einweihungsmythen und -riten.

### Das Julfest im Jahreskreis

Der Naturkreislauf gibt Anlaß zu mehreren Hauptfesten im Jahr: Ostara, Hohe Maien, Sommersonnwende, Lein- und Erntefest und schließlich das Julfest am Jahresende. Die dort gefeierten Naturkräfte verkörpern entsprechende Götter wie z.B. Odin, Frigg, Tyr etc. Heute tritt eine neue, a-christliche oder antichristliche Religiosität hervor, die sich an einem als „heidnisch“ empfundenen und bezeichneten Vorstellungsgefüge orientiert. Aus unterschiedlichen Wurzeln gespeist bieten die Neuheiden kein einheitliches Bild, vielmehr stehen die „Heidentümer“ nebeneinander.

Im Gegensatz zu Kulturen, die sich ausschließlich am Mondkalender ausrichten (wie z.B. im Islam) oder die eine Technik der Schaltmonate entwickelt haben (wie im Judentum), oder die kalendrisch das Sonnenjahr bevorzugen, verbinden nordisch-germanische Kultgemeinschaften Sonnen- und Mondjahr in

einer unklaren Weise miteinander. Einerseits stehen die Sonnwendtage bzw. die Tag- und Nachtgleichen als Festgelegenheiten im Zentrum, andererseits orientieren sich andere Hauptfesttermine am Mondkalender. Die naturreligiösen Heiden Europas haben die Ansicht übernommen, die Sonne symbolisiere das männlich-kämpferische, der Mond das weiblich-empfindsame Prinzip; ihrer Meinung nach würden beide Prinzipien innerhalb des germanischen Jahresfestkreises ausgewogen und harmonisch zur Geltung gebracht.

Einen astronomisch nicht nachvollziehbaren Schnittpunkt bilde dabei das Julfest. Es stehe angeblich am Ende des 354tägigen Mondjahres, das allerdings jährlich mit der Wintersonnwende zusammenfallen müsse und deshalb in der längsten Nacht des Jahres gefeiert wird. Darauf folgten die „stillen Tage“ bis zu Neujahr. „Das Fest dauert 12 Nächte, die Weihenächte oder die ‚Zwölften‘.“<sup>1</sup> Dabei gilt für diese Zeit: „Die Tage zählen nicht zum alten und nicht zum neuen Jahr, welches erst nach dem Fest beginnt. Das Jahresrad, der ‚Jul‘, steht still, und daher dürfen auch die Räder der Menschen sich nicht drehen, wie z. B. die Spinnräder. Außerdem haben die 12 Nächte Bedeutung für die 12 Monate des neuen Jahres. Wie man in jeder dieser Nächte lebt, so wird man im entsprechenden Monat des neuen Jahres leben. Daher beschenkt man sich, um sich damit Reichtum im kommenden Jahr zu sichern. Auch das Wetter wird in dieser Zeit ‚gemacht‘.“<sup>2</sup>

Allein diese Konstruktion stellt ein wenig überzeugendes Beispiel für die Rechen- und Erklärungskünste neugermanischer Heiden dar. Dennoch ist, analog zu dem als Familienfest stilisierten Weihnachtsfest, „das Julfest und sein Ritual der Feuererneuerung ... das wichtigste Ereignis

im Jahreslauf und die Zusammenkunft der großen Gemeinschaft“.<sup>3</sup>

### Zur Quellenlage

In der neuheidnischen Bewegung werden unterschiedliche Schwerpunkte bei der inhaltlichen Bestimmung der Feste erkennbar. Dies hängt ab von der oft unzulänglichen schriftlichen Quellenlage, von der z.T. mangelhaften akademischen Bildung der „Goden“ (Priester), von plumpen, pseudo-etymologischen Wortfeldbestimmungen oder von okkulten Tendenzen.

So gibt es auch mehrere Ansichten über die Bedeutung des Julfestes. „Die einen sehen in ihm ein Ritual mit sonnenmagischem Charakter, manche legen den Schwerpunkt auf das Toten- und Ahnengedenken und wieder andere glauben hier ausschließlich an ein reines Fruchtbarkeitsfest.“<sup>4</sup>

Über die altgermanische Religion und ihre Rituale gibt es nur sehr begrenzte Hinweise aus dem Traditionsgut des bäuerlichen Brauchtums, aus Berichten christlicher Missionare, aus den Schriften des Tacitus bzw. wenig eindeutige Erkenntnisse aufgrund frühgeschichtlicher Ausgrabungsfunde. Aus diesem Mangel heraus greifen die heutigen Heiden auch auf die im Hochmittelalter schriftlich niedergelegte isländische Mythologie der älteren und jüngeren Edda und auf die sogenannte Runenkunde zurück. Die angeblich den arischen Urmythos bewahrende indische Rigveda stellt ebenso wie die indianische Natur-/Erdreligion eine Inspirationsquelle für neopagane Kulte dar.

Die jüngst in Deutschland erschienenen Selbstdarstellungen heidnischer Kulte, die sowohl Einblick in die „Forschungslage“ als auch praktische Hinweise zur Gestaltung von Kultfeiern geben, lassen

eine wirre Methodik sowie unklare und uneinheitliche „Übersetzungs“prinzipien erkennen. Insofern fehlt es der Bewegung gegenwärtig noch an geistigen Köpfen, um den von ihr vertretenen Anspruch der heidnisch-germanischen Symbolik intellektuell nachvollziehbar zu integrieren.

Vor dem Hintergrund der vielfältigen Deutungsmöglichkeiten, z.B. auch des Julfestes, liegt es nahe, diese Interpretationen miteinander zu kombinieren, um den Bedeutungsgehalt zu steigern und religiös aufzuladen. Es wird behauptet, „daß das Julfest ein harmonisches Netzwerk ineinandergreifender Riten und symbolischer Handlungen zur Neuaktivierung menschlicher und natürlicher Kraft ist. Die Julzeit ist die Zeit der Regeneration und geht der Zeit des fruchtbaren und schöpferischen Chaos voraus, aus dem dann später die Keime des Lebens erwachsen.“<sup>5</sup>

### **Julfest und Feuerkult**

Obwohl die Wortbedeutung umstritten ist, legen sich die neugermanischen Heiden fest: Jul ist das Rad. „Die Julzeit ist also symbolisch die Zeit des Rades“<sup>6</sup>, allerdings in übertragenem Sinn. Denn mit Beginn des Julfestes kommt die Zeit symbolisch zum Stehen und laufe erst nach den „Zwölfen“ an Neujahr wieder weiter.

Der Hauptakzent des Festes liegt in der kultischen Feuererzeugung als „Anfangs- und Höhepunkt der Julzeit“.<sup>7</sup> Zuvor sei der alte Sonnengott Odin – die „Götterdämmerung“ symbolisierend –, gestorben, mit ihm ist die Vegetation erstorben und der Kosmos in Dunkel gehüllt. Das Ritual der Feuererzeugung hat sonnenmagischen Charakter, um die Sonne „herauszulocken“<sup>8</sup>. In der Dunkelheit der Mittwinternacht soll „das Feuer aus

dem Holz gerieben werden“.<sup>9</sup> Danach wird das Feuer „mit lautem Jubel begrüßt. Damit ist die Sonnenkraft auf die Erde geholt“.<sup>10</sup> In manchen auf die Edda sich beziehenden (in sich allerdings widersprüchlichen) Überlegungen wird betont, es sei wichtig, „daß die Tage wieder länger werden, das Licht also den Sohn geboren hat, der den verstorbenen Vater [d.h. Odin, U.W.] vertritt; ja, der der Vater in seiner Wiedergeburt ist“.<sup>11</sup>

Parallel dazu steht die Erneuerung des Herdfeuers. In der Vorstellung bäuerlicher, vormoderner Verhältnisse angesiedelt, die oftmals nicht mehr der Lebenswirklichkeit der Kulturteilnehmer entsprechen, wird teilweise nur noch die Deutung dieses Ritus wachgehalten (Heidnische Gemeinschaft), teilweise aber der Ritus als gegenwärtig praktiziert geschildert (Germanische Glaubens-Gemeinschaft). Von dem neugewonnenen Feuer geht nicht nur eine magische Kraft auf die Sonne und ihre „Wiedergeburt“ aus, sondern diese erstreckt sich auch auf das tägliche Leben. Nach überliefertem Brauchtum soll ein „großer Wurzelstock einer Eiche“<sup>12</sup> im häuslichen Herd durch das Neufeuere mittels Fackel entzündet werden. Während zuvor die Asche des letztjährigen, abgebrannten „Julkloben“<sup>13</sup> zur Erhaltung der Fruchtbarkeit auf die Felder oder dem Vieh ins Futter gestreut werden soll, muß der neue Grundstock des häuslichen Feuers entfacht werden. „Das Herdfeuer gilt als heilig.“<sup>14</sup> Darauf folgt in manchen Gruppen eine Anrufung des Feuer- und Fruchtbarkeitsgottes Ingwi-Freyr. In einer Mauernische wird die Glut des Julblocks, wie er auch genannt wird, das ganze Jahr über aufbewahrt. „Man schiebt ihn zu festlichen Anlässen in das Feuer.“<sup>15</sup> Erlischt er in der ersten Nacht, so gilt dies als böses Omen.

Sollte nur in einer zentralen Veranstaltung das Julfeuer entzündet und dort ein Julblock verbrannt werden, so wird der als ursprünglich angesehene Sinn vergeistigt. „So wie die Sonne im Mittwinter ‚stirbt und wieder geboren‘ wird, ebenso löschen wir die Feuer des alten Jahres und entfachen durch Reibung das Feuer des neuen Jahres. Im jährlichen Rhythmus folgt das ewige Feuer dem Lauf der Sonne. Seine Erneuerung, sein ‚Durchgang durch den Tod als Wiedergeburt‘, ist die Gewähr seiner Ewigkeit.“<sup>16</sup>

### Völkisch-religiöser Synkretismus

Dahinter wie auch hinter dem Sohnschaftsmythos steht ein zyklisches Weltbild, das die Vorstellung beinhaltet, der Jahreskreislauf der Natur bilde die ewige Wiederkehr des Gleichen ab. Konsequenterweise glauben die Neuheiden auch an die Wiederverkörperung bereits Verstorbener. In der mit einer „Lebensweihe“ (Initiationsritus nach der Geburt) verbundenen Namengebung soll an ihre durch okkulte Praktiken vorgeblich erschlossene, frühere Daseinsweise angeknüpft werden. Ebenso spielt in Teilen des Neuheidentums das Ahnengedenken im Julfest eine Rolle. Dabei stellt ein Kultmahl zu Ehren Odins und die Opferung von Eichenkränzen die „spirituelle Verbindung“<sup>17</sup> zwischen den Lebenden und den Ahnen bzw. ihren „Manen“ (Geistern) dar.

Der Wirklichkeitsentwurf des neokonstruierten Germanentums trägt pantheistische, im wesentlichen aber polytheistische Züge. Allerdings lassen historische und religionswissenschaftliche Forschungen den Schluß zu, daß der Gedanke sowohl der Wiederverkörperung als auch der Anteilhabe der Menschen an Eigenschaften der Götter der altgermanischen Religion fremd war. Beide

Vorstellungen in der neurgermanischen Religiosität sind als interessegeleitetes Phantasieprodukt eines völkisch-religiösen Synkretismus (Mischreligion) einzuschätzen.

Neurgermanische Gruppen erscheinen als synkretistische Randgruppen, die sowohl an okkulten wie an allen Facetten und Variationen völkischer Traditionen Anteil haben. Der „eigentlich beunruhigende Faktor“ für die Gesamtgesellschaft besteht in dem Sachverhalt, daß es einen „fließenden Übergang von nationalkonservativen zu den ausgesprochen rechtsextremen Positionen“<sup>18</sup> gibt.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Géza von Neményi, *Heidnische Naturreligion*, Berlin <sup>2</sup>1991, S. 305.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Björn Ulbrich, *Im Tanz der Elemente. Kult und Ritus der heidnischen Gemeinschaft*, o.O. 1990, S. 231

<sup>4</sup> A.a.O., S. 227

<sup>5</sup> A.a.O., S. 229.

<sup>6</sup> A.a.O., S. 227

<sup>7</sup> A.a.O., S. 229.

<sup>8</sup> A.a.O., S. 233.

<sup>9</sup> A.a.O., S. 231

<sup>10</sup> Géza von Neményi, a.a.O., S. 308.

<sup>11</sup> A.a.O., S. 306.

<sup>12</sup> Björn Ulbrich, a.a.O., S. 230.

<sup>13</sup> Géza von Neményi, a.a.O., S. 309.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Björn Ulbrich, a.a.O., S. 231.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 232.

<sup>18</sup> Harald Baer, *Arischer Rassenglaube gestern und heute. Das Weltbild der esoterischen Ariosophen und „philosophischen“ Deutschgläubigen*. EZW-Information Nr. 129, Stuttgart 1995, S. 20.

## GRALSBEWEGUNG

**Neues zur „Gralswelt“.** (Letzter Bericht: 1994, S. 332ff) Im letzten Quartal 1996 erschien die erste Ausgabe der Zeitschrift „Gralswelt“ der Internationalen Gralsbewegung – jetzt in neuer Aufmachung, nachdem es sie längere Zeit nicht gegeben hatte. Der Verlag der Stiftung Gralsbotschaft mit dem gnostischen Emblem der kreisförmig sich in den Schwanz beißenden Schlange vertreibt sie vierteljährlich und wirbt intensiv um neue Leser. Dies geschieht etwa per Annoncierung; auch soll eine kleine Arbeitsgruppe „Wege zu einer interessierten Leserschaft erkunden“, wie es in einem internen Rundschreiben heißt. Die elegant aufgemachten Zeitschriftenexemplare mit je 82 Seiten Umfang (annähernd Din A-4-Format) kosten zwölf Mark das Stück. Der Untertitel „Zeitschrift für Geisteskultur und ganzheitliche Zusammenhänge“ läßt nicht erkennen, daß es sich um das Organ einer in vielen Ländern arbeitenden Weltanschauungsgemeinschaft handelt, die beispielsweise im Blick auf ihre zentralen Feiern auf dem Vomperberg regelrechte „Abmeldegebühren“ nimmt (bei weniger als zehn Tagen Frist immerhin 550 Schilling) und überhaupt sämtliche über den privaten Bereich hinausgehenden Werbemaßnahmen – etwa im Internet – unter der Regie der Führung zu behalten trachtet. Bereits ein halbes Jahr nach dem Start der „Gralswelt“ waren fast dreitausend Abonnenten zusammengekommen – davon über ein Drittel von außerhalb der initiierten Anhängerschaft der „Gralbotschaft“! Zufrieden vermerkt man in den „Nachrichten der Stiftung Gralsbotschaft“ vom Frühjahr

1997: „Daß die ‚Gralswelt‘ vor allem ein weiteres Hilfsmittel zur Verbreitung der Gralsbotschaft ist, vermögen wir anhand der doch deutlich gestiegenen Buchbestellungen zu erkennen.“

Das Titelthema der ersten Ausgabe lautete: „Faszination Gral“. Tatsächlich kann die „Gralsbewegung“ als organisierte Gemeinschaft von einer nicht organisierten „Gralsbewegung“ oder besser „Gralbegeisterung“ profitieren, deren Spektrum von allerlei esoterischen „Sachbüchern“ („Der Heilige Gral und seine Erben“ stammt nicht zufällig von denselben Autoren, die auch die „Verschlusssache Jesus“ zu verantworten haben!) und ebenso abenteuerlichen Romanen – meist um die magisch inspirierte Artus-Sage (hierzu die wissenschaftliche Studie von Konrad Burdach: *Der Gral*, Stuttgart 1974) und ihre Folgegestalten gruppiert – über psychologische Titel (Emma Jung, M.-L. von Franz: *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, 1991<sup>5</sup>) bis hin zu der mehr als spekulativen Neuerscheinung von Richard Andrews und Paul Schellenberger „Das letzte Grab Christi. Die Geometrie des Heiligen Grals“ (Lübbe 1997) reicht. Doch derlei „Wildwuchs“ wird in dem Artikel abgelehnt, denn der „Internationalen Gralsbewegung“ geht es um ein spezifisches „neues Verständnis vom Gral“, wie es in den Schriften Abdruhins niedergelegt ist (dazu „Orientierungen und Berichte“ Nr. 18 der EZW, 1991).

Auf unterschiedlichste Themen wie Astronomie, Fotografie und Erziehung folgt gegen Ende des Heftes ein längerer Beitrag des Redaktionsleiters Werner Huemer unter dem Titel „Wiederverkörperung: Ein christlicher Gedanke“ – und schließlich die Aufforderung zum Schreiben von Leserbriefen. Dieser Aufforderung bin ich gefolgt. Nach von mir

abgelehnten Bitten um Kürzung kam es in Heft 2 (1997) zum Abdruck meines Einspruchs unter der Überschrift „Und Reinkarnation ist doch nicht christlich“ (ausführlicher zum Thema vgl. EZW-Text Nr. 136 „Warum ich nicht an Reinkarnation glaube“). Die Redaktion konnte sich zwar Vor- und Nachbemerkungen nicht verkneifen, mußte aber nun einräumen, daß der Reinkarnationsgedanke „abseits der kirchlichen Tradition steht“.

Heft 3 brachte eingangs einen ausführlichen Artikel von Jürgen in der Schmittgen unter dem Titel „Tote schlafen nicht“, in dem es um Organtransplantation ging. In Heft 4 mußte die Redaktion hierzu eingestehen: „Durch die Verkettung einiger Mißverständnisse innerhalb der Redaktion erschien dieser Beitrag, ohne vorher dem Autor zur Bearbeitung und Freigabe vorgelegen zu haben... Der Text ... war aus seiner Sicht nicht veröffentlichungsreif und deckt sich – ebenso wie der redaktionelle Vorspanntext – in einigen Punkten nicht mit seiner heutigen Überzeugung.“ Außerdem wurde in dieser Ausgabe ein galsgläubiger Leserbrief zu meinem Leserbrief abgedruckt, der auf das Thema des Sühnopfers Christi hinlenkte, um dann gegen diese kirchliche Lehre zu polemisieren: „Als ob Gottvater das Blut seines geliebten Sohnes um unserer Erlösung und Versöhnung willen forderte!“ Daß damit die biblische und kirchliche Lehre über den Sinn des Kreuzestodes Jesu verzerrt wiedergegeben war, ist das eine, was hierzu zu sagen wäre; das andere ist: Mit ähnlich verzerrender Polemik tun sich in den letzten Jahren immer öfter gerade auch kirchliche Theologinnen und Theologen hervor (z. B. 1997 mit mehreren Beiträgen im „Deutschen Pfarrerbblatt“). Statt sich um eine intellektuell geradlinige, nämlich sachgemäße Erfassung dieses zentralen Themas und um

eine für authentische christliche Spiritualität hilfreiche Weise soteriologischer Neuformulierung zu bemühen, sägen sie am gleichen Ast wie all jene Sektierer, die wännen, Besseres bieten zu können als das Wort vom Kreuz.

Werner Thiede, Bayreuth

## ERWECKUNGS- UND ERNEUERUNGSBEWEGUNGEN

**Streit über das Thema „geistlicher Mißbrauch“.** Neu ist das Thema nicht, insbesondere nicht im englischsprachigen Kontext. Am Anfang einer neu aufgebrochenen Debatte darüber in Deutschland stand ein Buch mit dem Titel „Geistlicher Mißbrauch. Die zerstörende Kraft frommer Gewalt“ von D. Johnsen und J. VanVonderen, 1996 im charismatisch geprägten Verlag Projektion J erschienen, der inzwischen in die Hände des Verlegers Klaus Gerth übergegangen ist. Die beiden Seelsorger haben sich mit einer Vielzahl von Fällen seelischer Unterdrückung in nordamerikanischen Gemeinden beschäftigt und festgestellt, daß geistlicher Mißbrauch in Gemeinden, die ein hohes Maß an Verbindlichkeit von ihren Mitgliedern erwarten, häufig vorkommt. Geistlicher Mißbrauch meint nach ihrem Verständnis den falschen Umgang mit einem Menschen, „der Hilfe, Unterstützung und Stärkung braucht, mit dem Ergebnis, daß dieser betreffende Mensch in seinem geistlichen Leben geschwächt und behindert wird“ (vgl. dazu auch MD 7/97, S. 215ff). Das Buch initiierte im deutschsprachigen Bereich eine selbstkritische Diskussion zur Frage von Machtmißbrauch und religiös-geistlicher Abhängigkeit, die in zahlreichen dem evangelikalen und charismatischen Spektrum zugehörigen Publikationen ihren Ausdruck fand.

Die Zeitschrift des Missionswerkes „Neues Leben“ (Juni 97) widmete sich dem Thema in zwei Hauptartikeln, die die Relevanz und Brisanz der Thematik aufzeigen. In Interviews mit Erwin Scharrer, dem Chefarzt für Psychiatrie an der christlichen Klinik „Hohe Mark“, und Rainer Oberbillig, dem leitenden Psychologen der dem charismatischen Spektrum zugehörigen christlichen Fachklinik „De Ignis“, wurde auf krankmachende Strukturen im Bereich charismatischer und evangelikaler Frömmigkeit hingewiesen. Auch das Fachorgan der charismatisch geprägten Ignis-Gesellschaft in Kitzingen „Befreiende Wahrheit“ (Juli 1997) diskutierte die Thematik unter dem Thema „Seelsorger sein“ und problematisierte mögliche Machtbefugnisse des Seelsorgers, die zur Mißachtung der Freiheit des Ratsuchenden führen können. Peter Aschoff, der Leiter der Elia Gemeinschaft in Erlangen, plädierte in einem Artikel im Nehemia-Info (August 1997) „Macht auf dem Prüfstand“ für eine offene Diskussion über das Thema. Die Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau „Praxis – Mitarbeiten in der Gemeinde“ widmete ein ganzes Themenheft der Fragestellung „Leiterschaft“: „Wenn Leiter ihre Macht mißbrauchen“.

Der Tenor aller Stellungnahmen lautet: Das Problem muß ernstgenommen werden. Die Praxis der Leiterschaft bedarf kritischer Überprüfung und Klärung. Alle Beiträge enthalten eine deutliche Absage an ein Jüngerschaftsverständnis im Sinne einer bedingungslosen Unterwerfung unter eine geistliche Autorität (Shepherding), das auch in Teilen der charismatischen Bewegung praktiziert wurde und wird. Wer in seiner Hingabebereitschaft geistlich mißbraucht und in seiner individuellen Würde und Freiheit nicht respektiert wird, kann in seiner Glaubens-

entwicklung nur weiterkommen, wenn er problematische Machtstrukturen (Ungehorsam gegenüber dem Leiter oder Seelsorger ist Ungehorsam gegenüber Gott; prophetische Worte werden in einer seelsorgerlichen Situation – ohne das Beisein dritter – ausgesprochen und sollen als unmittelbare Stimme Gottes gelten) durchschaut, in Frage stellt und sich aus Abhängigkeitsverhältnissen löst. Vor allem im Bereich konfessionsunabhängiger charismatischer Gemeinden löste die Diskussion heftigen Protest aus, worüber im vom Norbert Abt herausgegebenen C-report (September 1997) ausführlich berichtet wurde. Peter Wenz von der Biblischen Glaubens-Gemeinde in Stuttgart meinte in einer Stellungnahme: „Wir als Gemeinde hatten keinerlei Probleme mit den umstrittenen Themen – und ich erwarte auch nicht, daß dies geschehen wird.“ Gleichwohl hält er die aufgeworfene Debatte für außerordentlich schädlich und meint, daß diese „literarische Aktion eher zum Schaden als zum Bau des Reiches Gottes ausgeschlagen habe“. Überaus problematisch findet er es, wenn Leiter nicht unterstützt werden, sondern zur „heiligen Revolte“ gegen sie aufgerufen wird. Auch Wolfhard Margies von der Gemeinde auf dem Weg, Berlin, und Rudi Pinke vom Christlichen Zentrum, Frankfurt, halten die Diskussion über das Thema für schädlich und überzogen. Eckhard Neumann, der Leiter des Josua-Werkes, das in Kontakt mit über 20 konfessionsunabhängigen Gemeinden in den neuen Bundesländern steht, weiß von Gemeindepaltungen und Austritten aufgrund des Buches von Johnson und VanVonderen zu berichten und bezeichnet es als „Affront“ gegen viele Pastoren, Leiter und Seelsorger, deren biblisch fundierte Seelsorge plötzlich als geistlicher Mißbrauch bezeichnet werde.

Die Diskussion über geistlichen Mißbrauch zeigt an, daß viele evangelikale und charismatische Gruppen durchaus bereit sind, sich mit den Schwächen der eigenen Frömmigkeitsorientierung auseinanderzusetzen. Diese Bereitschaft ist ein Zeichen von Stärke für Lernfähigkeit. Charakteristisch ist aber auch, daß einzelne Gruppen und Gemeinden, bei denen das Thema geistlicher Mißbrauch von größter Aktualität ist, jeglichen Willen vermissen lassen, sich den Schattenseiten der eigenen pastoralen Orientierungen zu stellen. Die Erfolgsgeschichten und die Beanspruchungen geistlicher Vollmacht, mit denen manche charismatische Gemeinden ihr Selbstbild offensiv propagieren, stehen in einem unübersehbaren Kontrast zu den Verletzungen, die sie zahlreichen suchenden und hingabebereiten Christinnen und Christen zufügen, und den Konflikten, die sie vor allem durch einseitige und problematische seelsorgerliche Orientierungen erzeugen. Da, wo es nötig wäre, die Folgen der eigenen Seelsorge- und Leitungspraxis wahrzunehmen, wehrt man sich am vehementesten dagegen. Damit wird eine gute Chance zu einer dringend gebotenen Selbstkorrektur vertan.

hp

## ESOTERIK

**Kein esoterischer Bildungsurlaub.** (Letzter Bericht: 1988, S. 79ff) Entsprechend der weitverbreiteten Akzeptanz esoterischen Gedankenguts besteht in den Volkshochschulen ein großes Interesse an Kursen und Seminaren aus diesem Themengebiet. Das Kursangebot von New Age geprägten Inhalten macht nach Angaben von kritischen Beobachtern bis zu 50 Prozent einzelner Volkshochschulen aus, während andere

Volkshochschulleitungen von 5 bis 10 Prozent sprechen.

Mit der Unterscheidung zwischen neuartigen, vielleicht zukunftsweisenden Bildungsangeboten und spekulativ-utopischen hat sich der niedersächsische Landtag im Dezember 1996 befaßt. Im Rahmen eines Gesetzes zur Förderung der Erwachsenenbildung wurde festgehalten, daß Maßnahmen, die dem Erwerb esoterischer, astrologischer und vergleichbarer Techniken dienen, nicht als Bildungsurlaub anerkannt werden. Dies löste eine Diskussion darüber aus, was nun unter „esoterischer Weiterbildung“ zu verstehen sei. Im Juni 1997 hat die Landesvereinigung für Gesundheit Niedersachsens e.V. eine Stellungnahme veröffentlicht, in der sie Ausschlußkriterien definiert. Weil esoterische Techniken im Zusammenhang mit Geheimwissen stehen – so argumentiert die Stellungnahme –, sind Bildungsmaßnahmen nicht zulässig, bei denen

- nicht alle Elemente des Vorgehens transparent gemacht werden,
- abendländisch-rationalistische Wissenschaftsparadigmen ausgeblendet sind oder nicht zugelassen werden,
- Methoden, Zugangsweisen und Inhalte keinen Begründungszusammenhängen und diskursiver Reflexion ausgesetzt werden.

Nach der Landesvereinigung gehören dazu z. B. Tarot, Reiki, Alchimie oder Feuerlaufen.

Von diesen esoterischen Techniken grenzt die Stellungnahme Verfahren ab, in denen anerkannte Methoden der psychosozialen Arbeit verwendet werden, z. B. Elemente aus der Gestaltpädagogik, Bioenergetik oder der Körperarbeit. Ebenso fallen keine anerkannten naturheilkundlichen Verfahren darunter, die zu präventiven und selbsthelfenden Zwecken im Kontext beruflicher Bildung

erlernt werden können, wie z. B. Akupunktur, Homöopathie oder Pflanzenheilkunde. Ebenso anerkannt sind Übungsverfahren der Gesundheitsbildung, die aus östlichen oder westlichen Kulturkreisen kommen und überwiegend der Streßbewältigung, der sozialen Reflexion, der Achtsamkeit im Umgang mit sich und der Welt oder der Bewältigung von Lebenskrisen und von biographischen Umbruchssituationen dienen, wie z. B. Yoga, Qigong, T'ai Chi, Shiatzu, Autogenes Training, Feldenkrais, Atemarbeit oder Meditation. Auch Angebote, die eine kritische Information und Aufklärung über noch umstrittene Heilverfahren beinhalten, wie z. B. Bachblüten-Therapie oder schamanische Medizin, seien nicht als esoterische Techniken zu bezeichnen und damit als Weiterbildungsangebot anzuerkennen. Obwohl die Einschätzung im Detail fragwürdig ist, weil Bachblüten-Therapie und schamanische Medizin wohl auch in Zukunft kaum wissenschaftlichen Standards entsprechen werden, bietet die Stellungnahme dennoch hilfreiche Kriterien an. Es ist zu hoffen, daß sich andere Bundesländer an das niedersächsische Modell anlehnen werden, um durch eine differenzierende Betrachtungsweise dazu beizutragen, kurzlebige Modeströmungen von nachweislich wirksamen alternativen Methoden der Gesundheitsbildung zu unterscheiden.

ut

#### UNIVERSELLES LEBEN

**Gutachten.** Im MD 7/1997 (S. 219f) hatten wir das „Gutachten über die Verfassungswidrigkeit der Grund- und Hauptschule der Organisation ‚Universelles Leben‘“ von Wolfgang Behnk vorgestellt. Diese Arbeit ist inzwischen von der Ar-

beitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen (ARW) in München verlegt worden. Sie kostet 24,- DM und kann bei der ARW, PF 500 107 in 80971 München, bestellt werden.

fi

## BÜCHER

**Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage: „Was die Menschen wirklich glauben“ im Überblick,** C. H. Beck Verlag, München 1997, 267 Seiten, 29,80 DM.

„Es geht ... nicht darum, Sie zu fragen, ob Sie fromm im Sinne der Lehre einer Kirche sind ... Sondern wir wollen herausfinden, was die Menschen wirklich glauben: d. h. was sie in ihrem Denken und Handeln bestimmt ...“ Mit dieser Ausgangsfrage kamen 1992 die Helfer von Klaus-Peter Jörns zu Bewohnern unterschiedlicher Berliner Stadtteile (Ost wie West), in eine katholisch wie evangelisch geprägte Landgemeinde Westdeutschlands, zu Schülerinnen und Schülern verschiedener Berliner Gymnasien und auch zu einer Gruppe von Pfarrerinnen und Pfarrern aus dem ehemaligen Ost- und Westberlin. Die Studie will also nicht repräsentativ in bezug auf ganz Deutschland sein, aber sehr wohl beispielhaft die Gestalt des Glaubens von Menschen heute erfassen; sie will vor allem erheben, wie der Glaube in die Lebensbeziehungen der Menschen zu Personen, zur Natur, zu Werten eingebettet ist. Jörns kommt dabei auf vier Gruppen: „Gottgläubige“ (auf diesen Begriff hätte Jörns wegen der Belastung durch das Dritte Reich unbedingt verzichtet sollen), „Transzendenzgläu-

bige“, „Unentschiedene“ und „Atheisten“. Auch bei den „Gottgläubigen“ sieht Jörns die kirchlich-dogmatische Festlegung des Gottesbildes aufgelöst. Geborgenheit sei an die Stelle von Heil getreten, Dimensionen der Erlösungslehre – auch bei Pfarrerinnen und Pfarrern – „weggebrochen“. „Der Glaube an ein nächstes bzw. anderes Leben hat sich bei großen Teilen der Gottgläubigen von dogmatischen Vorstellungen gelöst, wie der Weg dahin zu denken ist.“ „Im Vordergrund der Gläubigen steht das Interesse daran, dieses Leben sinnvoll zu leben“. Idea und Focus haben über diesen Teil der Studie mit frohem Entsetzen berichtet.

Der Transzendenzglaube, ein westlich-großstädtischer Glaubensstyp, bekommt durch die Namen Profil, die für die transzendenten Mächte verwendet werden: Geister, Schicksal, übersinnliche Kräfte und Energien. „Der Glaube der Transzendenzgläubigen hat in seinem Zentrum nichts mit einer Erlösungsreligion zu tun. Die Bedeutung dieses Glaubensstyps geht auch daraus hervor, daß 15% der Evangelischen und 13% der Katholiken zu den Transzendenzgläubigen gehören – und damit theologisch gesehen, längst aus den Kirchen ausgewandert sind bzw. eine neue Konfession in der Kirche darstellen.“ Die „Unentschiedenen“ lassen sich am wenigsten präzise bestimmen. Sie sind mehrheitlich ledig, eher jung: „Natur ist das wirkliche Gegenüber der meisten Unentschiedenen, das Bedürfnis zu einer Kontaktaufnahme zu ‚Gott‘ erscheint ganz gering. Das ist verständlich, denn wenn sie ‚Gott‘ irgendwo ansiedeln, dann im Menschen“. Der heilige Kosmos der Atheisten wird von einem positivistischen Wissenschaftsverständnis regiert. Trotz der immer wieder auftauchenden harten Begriffe „Abbruch“, „Bruch“ usw.

will Jörns die von ihm festgestellten Transformationen des Glaubens nicht als Niedergang, sondern als „Gestaltungswandel“ werten, „der den veränderten Welt-, Lebens- und Selbstwahrnehmungen der Menschen parallel läuft“. Die Erhebung von Jörns zielt daher auf eine „heute verantwortete Revision unserer theologischen Traditionen“. Kirche und Theologie sollen die „neuen Gesichter Gottes“ wahrnehmen und mit ihrer Hilfe „elementar“ werden.

Jörns Studie gehört zu den Büchern, die lebendig sind, weil sie nicht nur vom Leben handeln, sondern auch zum Handeln und Nachfragen anregen: Spannt Jörns nicht eine zu starre dogmatische Folie als Hintergrund auf, um dann festzustellen, daß sie dem Leben der Menschen heute nicht mehr entspricht? Wer Lebens- und Glaubenszeugnisse aus dem 18. oder 19. Jahrhundert liest, kann den „Bruch“ oder „Abbruch“, den Jörns heute konstatiert, so nicht entdecken. Rainer Albertz hat in seiner wichtigen Studie die Spannung zwischen offizieller Religion und privater Religiosität mit sehr unterschiedlichen Gesichtern Gottes schon im alten Israel identifiziert. Die Differenz zwischen privater und institutioneller Gestalt des Glaubens ist alt. Anstatt zur „Revision dogmatischer Überlieferungen“ aufzurufen, sollte man die weite und offene Wahrnehmung dogmatischer Überlieferungen als doxologische Sätze und metaphorische Wahrheit befördern, daß unterschiedliche private Religiosität sich in ihnen wiedererkennen und Inspiration finden kann. Dieselbe Anfrage richtet sich an das an sich schöne Bild von den „neuen Gesichtern Gottes“. Gewiß: Hat man das steile Gottesbild einer lehrhaften kirchlichen Dogmatik vor Augen, macht die Rede Sinn. Denkt man aber an die Frömmigkeit der Psalmen, an beliebte Lieder im Evangeli-

schen Gesangbuch (316, 321 u. a.) oder an das, was Menschen in den vergangenen Jahrhunderten „wirklich“ glaubten, so erscheint die Differenz nicht so groß. Um nicht mißverstanden zu werden: eine Transformation der Frömmigkeit bestritten auch der Rezensent nicht. Neu aber ist vor allem, daß heute nicht mehr nur sich Privatreligion und eine institutionelle kirchliche Religiosität gegenüberstehen, sondern daß die Privatreligion öffentlich von unterschiedlichsten Gruppen, Organisationen und publizierten Anschauungen umworben wird. Von dem, was man mit gewissem Recht den „religiösen Markt“ und Sehnsucht nach neuer Verbindlichkeit, ja fundamentalistischer Starrheit im Gesicht Gottes nennen könnte, handelt das Buch von Klaus-Peter Jörns nicht. Was Menschen heute wirklich glauben – auch 1. Sam 16,7b gibt eine Antwort.

nü

**Michael Bergunder, Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnologische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung,** Lit Verlag, Hamburg/Münster 1994, XII + 514 Seiten, 68,80 DM.

In Anbetracht der Diffusität, mit der Reinkarnationsvorstellungen diverser weltanschaulicher Hintergründe das gegenwärtige Glauben und Meinen bestimmen, ist es wohlthuend und klärend, diese fundierte Hallenser Dissertation (1993, Theologische Fakultät) zur Hand zu nehmen. Sie wartet auf mit einer fast erdrückenden Fülle an religionsgeschichtlichem Material, das Bergunder unter sorgfältiger Abwägung der methodischen Möglichkeiten bearbeitet. Einen Schwerpunkt seiner Vorüberlegungen (Erster Teil) und schließlich des Buches bildet

die Religionsphänomenologie, die jenseits sowohl der fundamentalen Skepsis eines H. Zinser als auch der christlich-religionsphilosophischen Vorgaben eines F. Heiler durch Mehrdimensionalität (C. Colpe) sowie eine besondere Berücksichtigung historischer und sozio-religiöser Gesichtspunkte geprägt sein soll.

Ein umfangreicher zweiter Teil ist der „religionsethnographischen Übersicht“ gewidmet, die in großer Gründlichkeit durch die verschiedenen Regionen und Ethnien Afrikas sowie durch Australien, Ozeanien, Sibirien und Amerika führt. Darstellungen zum indischen Kulturraum werden im nächsten, religionsphänomenologischen Teil geboten.

Der ca. 220 Seiten starken Materialdarbietung folgen Literaturberichte („Stand der Diskussion“) und religionsphänomenologische Diskussionen der beiden Schwerpunkte der Untersuchung: Ahnen- und Säuglingsreinkarnation.

Der Verfasser weist auf die notwendige Differenzierung allgemeiner Wiedergeburtsvorstellungen und Ahnenreinkarnation hin und darauf, daß erstere, ohne direkten Zusammenhang mit letzterer, auch in theosophisch-esoterischen Kreisen in Europa anzutreffen sei (S. 422). Detailliertere Ausführungen zu diesem Aspekt wären ein sinnvoller Beitrag zu einem brennenden Thema in der weltanschaulichen Szene gewesen, hätten aber vielleicht auch ein allzu großes Feld neu eröffnet. Der letzte, recht kurze Abschnitt („Theologische Aspekte“, S. 426–431) macht denn auch eher neugierig auf das, was der zweifellos ideenreiche Autor noch hätte schreiben können, wenn er mehr Atem für diesen Teil des Buchs aufbewahrt hätte. Er schließt sich Gedanken R. Friedlis an, d. h. dem Anliegen, Reinkarnationsvorstellungen weniger auf ihren Wahrheitsgehalt als auf die ihnen vorausliegenden Grunderfah-

rungen hin zu untersuchen und ernst zu nehmen. Die Frage laute nicht „Gibt es Reinkarnation?“, sondern „Welche Bedeutung hat Reinkarnation?“ Eine Auseinandersetzung mit den einschlägigen theologischen Äußerungen zu diesem hochgradig umstrittenen Thema wäre jedoch angebracht und hilfreich gewesen, zumal wenn eine der letzten, zugleich interessanten und provozierenden Passagen lautet: „In letzter Konsequenz hielte ich einen Glauben an Säuglingsreinkarnation mit den Kernaussagen des christlichen Glaubens durchaus nicht für unvereinbar, allein schon, weil ein konkurrierender soteriologischer Anspruch fehlt. Die Vorstellung der Säuglingsreinkarnation ist also, um es prägnant zu formulieren, eine der ‚kleineren Häresien‘“ (S. 430f). Als religionswissenschaftliche Untersuchung steht das Buch auf hohem Niveau, sowohl was seinen Beitrag zur Methodendiskussion als auch was die Materialsammlung und -würdigung betrifft.

de

**Eckhart von Vietinghoff, Hans May (Hrsg.), Begegnung mit dem Islam, Hanns-Lilje-Forum, Protestantische Beiträge zu Fragen der Zeit 1, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1997, 140 Seiten, 12,80 DM.**

Das vorliegende Buch ist eine Sammlung von Vorträgen, die im Rahmen des Hanns-Lilje-Forums 1997 unter dem Thema „Begegnungen mit dem Islam“ gehalten wurden. Angesichts der offenen Themenstellung ist es nicht verwunderlich, daß sich die Aufsätze auf die verschiedensten Bereiche der Begegnungen mit dem Islam beziehen und zunächst recht unverbunden nebeneinander stehen. Hilfreich ist hier die Einleitung. Ralf

Geisler, Referent für Ausländer- und Islamfragen der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, stellt die einzelnen Beiträge in Beziehung zu historischen und aktuellen Problemen im christlich-moslemischen Verhältnis. Dadurch schafft er den Rahmen, innerhalb dessen sie relevant werden und sind.

Friedemann Büttner (Berlin) beleuchtet in seinem Artikel „Islamismus – Fundamentalismus. Zur politischen Instrumentalisierung von Religion“ aus politikwissenschaftlicher Sicht die gegenwärtige Debatte um radikale politische Strömungen im Islam.

Der Aufsatz des Berner Islamwissenschaftlers Reinhard Schulze „Orient und Okzident. Anmerkungen zur [sic!] einer orientalistisch-okzidental Inszenierung“ untersucht die Unterscheidung zwischen Orient und Okzident als historisch gewachsene Konstruktion. Schulze legt dar, daß eine Charakterisierung der europäischen Gesellschaft(en) als „westlich“ (okzidental – in Abgrenzung zu der „orientalistischen Kultur“ des Ostens) ein Phänomen der Neuzeit ist. Erst in Abgrenzung zu diesem europäischen Selbstverständnis haben die Menschen im Nahen und Fernen Osten begonnen, sich als „Orientalen“ zu sehen. Pikanterweise wurden Vorurteile und Stereotype in diesem Prozeß der gegenseitigen Ablehnung und Abgrenzung ins jeweilige Selbstverständnis übernommen, so daß „in dem Moment, wo sich Bewohner arabischer, türkischer, persischer oder indischer Länder selbst als Orientalen bezeichnen, (...) die europäische Inszenierung des Orients zur historischen Wirklichkeit“ wurde (S. 81).

Sind die bisher erwähnten Aufsätze eher aus historisch-sozialwissenschaftlicher Sicht geschrieben, wenden sich die folgenden Beiträge stärker theologischen Fragestellungen zu. Stefan Wild (Semitist

und Islamwissenschaftler aus Bonn) versucht sich dem Koran als Heiliger Schrift der Muslime zu nähern. Ausgehend von der Frage, ob ein deutschsprachiger Nicht-Muslim sich in die Schönheit des Korantextes einfühlen könne, untersucht er in seinem Beitrag „Die schönste Kunde. Von der Erhabenheit des Korans“ dessen Wirkungsgeschichte. Tatsächlich ist es für Außenstehende nicht immer einfach, das Verständnis des Korans als unnachahmlich schöner Schrift nachzuvollziehen. Es reicht nicht aus, einfach den Text zu lesen, um zu verstehen, welchen Stellenwert er für Muslime hat, zumal wenn man auf Übersetzungen angewiesen ist. Wild versucht den Koran als religiösen und nicht zuletzt auch liturgischen Text vorzustellen.

Am Ende steht die Stellungnahme des Theologen Reinhard Leuze (Nürnberg/München), der in seinem Artikel „Mohammed – die abschließende Offenbarung? Bedingungen des religiösen Dialogs in der Gegenwart“ für eine Neubewertung der Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und Islam aufgrund ihres gemeinsamen monotheistischen Bekenntnisses eintritt. Da alle drei Religionen bekennen, es gebe neben Gott keine anderen Götter, müsse man davon ausgehen, daß sich alle drei Religionen auf denselben Gott berufen. Zwischen Judentum und Christentum ist dieser Anspruch relativ unstrittig (was dem friedlichen Zusammenleben der beiden Religionsgemeinschaften durchaus nicht immer förderlich war). Daß dieser Gott sich aber auch nach seiner Offenbarung in Jesus Christus noch einmal mit einer Offenbarung der Menschheit zugewandt haben soll, wie es dem Selbstverständnis des Islam entspricht, hat der christlichen Theologie schon immer Probleme bereitet. Leuze behauptet nun, daß die christliche Theo-

logie, wenn sie nicht die Souveränität Gottes einschränken möchte, die Möglichkeit einräumen muß, „daß Gott nicht nur vor, sondern auch nach dem Erscheinen Jesu Christi in einer Weise zu den Menschen spricht, die von der christlichen Erwartungshaltung abweicht“ (S. 114). Sein Ansatz wirft eine Reihe von Fragen und Problemen auf, die z. T. von Ralf Geisler in der Einleitung angesprochen werden. Für die christliche Theologie im Dialog unter den drei sogenannten abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam stellt Leuzes Ansatz einen herausfordernden Gesprächsbeitrag dar.

Begegnung mit dem Islam reißt einige Themen an, die im christlich-moslemischen Dialog eine Rolle spielen, bietet aber leider nur wenig weiterführende Literatur zu den Themen der jeweiligen Artikel. Als Einführung in das Verständnis des Islam ist das Buch nicht geeignet, aber denjenigen, die schon mit der Materie befaßt sind, kann es wertvolle Denkanstöße geben.

Paulus Hecker, Berlin

## AUTOREN

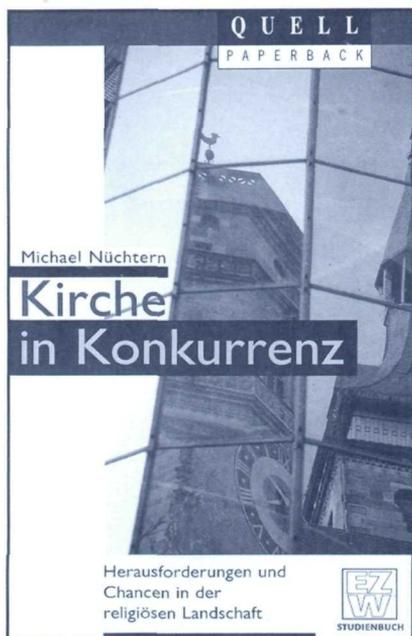
*Paulus Hecker*, geb. 1969, Student der Ev. Theologie in Berlin, ehem. Praktikant der EZW.

*Jochen Hörisch*, geb. 1951, Professor für Neuere Deutsche Literatur und Qualitative Medienanalyse an der Universität Mannheim.

*Werner Thiede*, Promov. Theologe und Pfarrer. Vgl. MD 2/1997.

*Ulrich Andreas Wien*, Pfarrer. Vgl. MD 4/1997.

# Was hat die Kirche noch zu bieten?



Der religiöse Markt floriert, Kirche hat längst Konkurrenz. Wie reagiert sie darauf? Verfällt sie in Resignation oder geht sie in die Offensive? Michael Nüchtern gibt Beispiele dafür, wie kirchliche Arbeit vor Ort so gestaltet werden kann, daß sie für die Menschen wieder attraktiver wird.

Michael Nüchtern  
**Kirche in Konkurrenz**  
Herausforderungen und Chancen  
in der religiösen Landschaft  
168 Seiten  
DM 29,80/öS 218,-/sFr 27,50  
ISBN 3-7918-3451-7



Quell Verlag  
Furtbachstraße 12 A  
70178 Stuttgart