

ISSN 0721-2402 H 54226

MATERIALDIENST

65. Jahrgang
Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

1/2002

**Religionstheologie
in einer multireligiösen Welt**

**Christliche Missionssendungen
von der arabischen Halbinsel**

**Anthroposophie: Thesen zur Attraktivität
einer esoterischen Weltanschauung**

**Zu Gerd Lüdemanns „Paulus, der Gründer
des Christentums“**



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

INHALT

IM BLICKPUNKT

- Ulrich Dehn
Religionstheologie in einer multireligiösen Welt 1

BERICHTE

- Hansjörg Biener
Christliche Missionssendungen von der arabischen Halbinsel 15

- Hans-Jürgen Twisselmann
**Jehovas Zeugen – Bewahrer der christlichen Erlösungs-
botschaft?** 18

- Reinhard Hempelmann
Anthroposophie in der säkularen Gesellschaft
Thesen zur Attraktivität einer esoterischen Weltanschauung 24

INFORMATIONEN

- Astrologie**
Interesse an Astrologie und Horoskop nimmt in Deutschland zu 27

- Scientology**
UPS und Scientology 28

- Psychologie / Psychotherapie**
Qualitäts-Siegel für psychologische Beratung im Internet 28

- Universelles Leben**
Gendarstellung 29

BÜCHER

- Günter Ewald*
An der Schwelle zum Jenseits – Die natürliche und die
spirituelle Dimension der Nahtoderfahrungen 30

- Gerd Lüdemann*
Paulus, der Gründer des Christentums 31

Ulrich Dehn

Religionstheologie in einer multireligiösen Welt

Die Religionsgeographie ist unübersichtlich geworden, Migrantenbewegungen der letzten Jahrzehnte haben die meisten westeuropäischen Länder zu religiös bunten Teppichen werden lassen. Die gegenseitigen Durchdringungsprozesse demographischer und gedanklicher Art haben den Druck erhöht, theologisch über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen nachzudenken. Auch existieren die Anhänger der jeweiligen Religionen nicht wie erratische Blöcke nebeneinander: Viele Menschen sind auf der Suche im Bereich benachbarter oder als benachbart empfundener Spiritualität, und es gibt, wie von Ulrich Schoen attestiert und analysiert, Menschen mit „Bidentitäten“ als Gratwanderer zwischen und in zwei Welten¹. Es gibt nicht mehr viel Selbstverständliches, fraglos Übernehmbares.

Sich über ein mögliches Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen religiösen Traditionen gewiss zu werden ist eine Aufgabe, an der die systematische Theologie, die Religionswissenschaft und die Religionsphilosophie einander zuarbeiten müssen. Wenn allerdings nach wie vor zu beherzigen wäre, dass nicht der Dialog zwischen den Religionen, sondern seine Verweigerung und Behinderung begründungsbedürftig sind, müsste auch eine Theologie der Religionen nicht erforderlich sein, sofern sie die vorauslaufende Grundlegung eines solchen Dialogs darstellen soll. Ich gehe aber davon aus, dass zu einer überzeugenden innerchristlichen Sprachregelung und zu einer tendenziel-

len Konsensusbildung in der Sache der interreligiösen Kommunikation die fundamentale theologische Vergewisserung als theologische Durchdringung der Welt des Religiösen hinzugehört. Diese muss nicht zwingend zu einem religionstheologischen Konzept führen, falls dies aus theologischen Gründen nicht möglich erscheint, aber auch die Verweigerung bedarf der kommunikablen Reflexion. Kann die Begegnung zwischen den Gläubigen verschiedener Religionen ganz aus sich heraus leben und in ihrer jeweiligen Eigendynamik aufgehen, oder sollten die (meist unterschwellig vorhandenen) theologischen Rahmenbedingungen geklärt sein?

Die wichtigsten Argumente im Bereich einer Theologie der Religionen sollen vor Augen geführt werden anhand der üblicherweise prominenten Beispiele. Die Diskussion der letzten Jahre seit ca. 1990 hat insbesondere der pluralistischen Religionstheologie gegolten, aber die komplexe Kontroverse gebietet, dass wir uns auch dem widmen, was nach Ansicht vieler Befürworter der pluralistischen Option als überwunden gilt.

Typen und Modelle

Seit mehreren Jahren werden in der Diskussion die Kategorien „*Exklusivismus*“, „*Inklusivismus*“ und „*Pluralismus*“ benutzt, die sich jeweils mit einschlägigen Konzepten verbinden lassen. So wird meist als Beispiel für „*Exklusivismus*“ die Theologie Karl Barths oder genauer in seinem Gefolge der Niederländer Hendrik

Kraemer, für das „inklusive Modell“ Karl Rahner oder Entwürfe aus der indischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert genannt, während John Hick, Paul F. Knitter, Stanley J. Samartha und Wilfred Cantwell Smith als Vordenker der pluralistischen Religionstheologie mit je eigenen Akzenten gelten.² Mit den Kategorien sind auch Strukturunterschiede bezeichnet:

1. Die pluralistische Option vertritt am ehesten den Anspruch, Wissen über andere Religionen zu implizieren und dies in ein inhaltliches Strukturkonzept über die Gesamtwelt der Religionen einfließen zu lassen. Insbesondere John Hick steht für diesen Ansatz.³

2. Das inklusive Denken ist meist bei Theologen aus christlichen Minderheitssituationen zu finden, insbesondere Indern, es ist nicht notwendig auf religionsgeschichtliches Wissen angewiesen, sondern billigt der Welt der Religionen in je unterschiedlicher Weise ein Aufscheinen der Gegenwart Gottes bzw. Jesu Christi zu. Auch auf die Rahnersche Idee des „anonymen Christen“ in anderen Religionen trifft dies zu.

3. Der Exklusivismus war zwar bei dem Religionswissenschaftler Kraemer mit religionsgeschichtlicher Kompetenz verbunden, kann sich jedoch mit einem Pauschalurteil über den Offenbarungscharakter des Christentums und den eigenmächtigen Religionscharakter der anderen Glaubenstraditionen sowie der unüberbrückbaren qualitativen Kluft (so eher Kraemer als Barth) begnügen.⁴

4. Dem korrespondiert in jüngerer Zeit der wieder oft vertretene Gedanke, auf eine ausgeführte „Theologie der Religionen“ zu verzichten und sich zunächst des wesentlich Christlichen zu vergewissern, um von dort verstehend und offen, aber nicht die eigene Identität zur Disposition stellend in den Dialog zu treten. Diese Position spricht u.a. aus kirchlichen Texten

wie der EKD-Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“⁵ und wird z. B. von Christoffer H. Grundmann⁶ vertreten.

Das Konvivenz-Modell Theo Sundermeiers, das auch als Hermeneutik-Konzept in den Referenzrahmen einer Theologie der Religionen eintragbar ist⁷, das auf der buddhistischen Pratityasamutpada-Lehre aufbauende religionsgeschichtliche Modell Michael von Brücks⁸, das „dramatische“ Begegnungskonzept von Józef Niewiadomski, Raymund Schwager und Gerhard Larcher⁹ und andere Vorschläge stellen Modifikationen und Variationen der drei Kategorien dar und verschärfen auf den ersten Blick die Frage nach ihrer logischen Stringenz noch einmal, ohne sie jedoch grundsätzlich zu transzendieren.

Auf dem Hintergrund ihres hier und dort erhobenen Anspruchs, bisherige religions-theologische Denkmodelle zu überwinden und am ehesten der religiösen Pluralität gerecht zu werden, soll zunächst die pluralistische Theologie in ihrem profilierten Denker John Hick zu Wort kommen. Von dort rollen wir die Entwicklung des religionstheologischen Denkens von seiner Geschichte her auf.

John Hicks pluralistische Option – das kantianische Modell zwischen Pluralismus und Monismus

Die pluralistische Option (wie Hick sie nennt) versucht einige wichtige Fragen schlüssig zu beantworten, die nach Ansicht ihrer Befürworter durch den Exklusivismus und den Inklusivismus nicht überzeugend beantwortet werden konnten, z. B. die Frage nach der Ermöglichung des Dialogs bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Wahrheitsanspruchs in Anbetracht einer Vielzahl solcher konkurrierender Ansprüche. Welches religionstheologische Denken wird am ehesten dem reli-

giösen Pluralismus gerecht? Hick operiert von vorneherein aus einer Gesamtsicht der Welt der Religionen heraus und bezieht u.a. eine positive Rezeption des Konzepts der „Achsenzeit“ ein, das Karl Jaspers 1949 entwickelt hatte.¹⁰ Im Blick auf die wichtigen religions- und geistesgeschichtlichen Datierungen, die sich keineswegs alle in die von Jaspers veranschlagte Periode von 800 bis 200 v. Chr. pressen lassen, stellt Hick fest: „Der Begriff ‚Achsenzeit‘ bezeichnet somit einerseits weder einen scharf abgrenzbaren Zeitraum mit exaktem Anfang und Ende, noch ist er andererseits so dehnbar, dass er alle bedeutenden Ereignisse der Religionsgeschichte einschließen würde. ... Die Achsenzeit umfasst hingegen eine ganze Serie von parallelen Veränderungen in allen relativ weit entwickelten und stabilen Zivilisationen, die es damals gab“.¹¹ Den in der Achsenzeit mutmaßlich vollzogenen religiös-spirituellen Paradigmenwechsel, der sich in wichtigen Namen der Religionsgeschichte – dem Tao te king, dem Entstehen der Upanishaden und der Bhagavadgita und in großen hebräischen Propheten und griechischen Philosophen – kristallisiert, beschreibt Hick als „die plötzliche oder allmähliche Abwendung des Menschen von einer ihn ganz in Anspruch nehmenden Selbstbezogenheit und eine neue Ausrichtung auf die angenommene Einheit von Wirklichkeit und Wert, die er sich als Gott, Brahman, das Dharma, Shūnyatā oder das Tao vorstellt. Der allgemeine Gedanke der Erlösung/Befreiung, der in den einzelnen großen Traditionen eine jeweils unterschiedliche Form annimmt, besteht damit in der Transformation des menschlichen Daseins aus der *Selbstzentriertheit* zur *Wirklichkeitszentriertheit*“.¹² Das Problem, dass hier eine pauschale pejorative Subsumierung primärer Religionserfahrung, wie sie etwa in stammesreligiösen Kulturen, im klassischen Schamanis-

mus, in der Naturreligiosität etc. begegnet, unter das Stichwort der „Selbstbezogenheit“ vorgenommen wird, befürchte einer ausführlichen Diskussion.¹³ Auch die Charakteristik der Bezogenheit auf das „Real“ für alle Religiosität, die aus den Umwälzungen der Achsenzeit hervorging, würde möglicherweise einer Überprüfung am religionsgeschichtlichen Material nicht standhalten, schon was z. B. die volksreligiöse „Durchsetztheit“ als „weltreligiös“ erachteter Bereiche betrifft. Hick versucht hier immerhin in seinem Buch „Religion“ mit einer höchst allgemeinen Kategorie den Unterschieden von (überwiegend) personaler Gottesbeziehung in den „abrahamitischen“ Religionen und eher mystisch-kosmischer Religionserfahrung in Süd- und Ostasien Rechnung zu tragen, während er in seinen frühen Aufsätzen noch von „Gott“ redete.

Als drei unterschiedliche Haupttypen benennt er den Typ der personalen Ich-Du-Beziehung (Gott als Person), die Naturmystik oder kosmische Mystik, die den gesamten Kosmos als Manifestation der göttlichen Realität begreift, und schließlich die Erfahrung des mystischen Zustands, in dem das erfahrende Selbst zeitweilig mit der göttlichen Realität eins wird.¹⁴ Die Unterschiede erklärt er vom Phänomen her aus den unterschiedlichen Kontexten kultureller, gesellschaftlicher und psychologischer Art, die jeweils ganz verschiedene Erfahrungen erzeugen. In Anlehnung an das der Empirie unzugängliche Kantische „Ding an sich“ bezeichnet er sie als je subjektiv bestimmte Erfahrungen und Wahrnehmungen des einen, unfassbaren und nie letztlich von der Erfahrung greifbaren „Real“. Die unterschiedlichen Wahrnehmungen können, z. B. falls es sich um zahlreiche Götter innerhalb eines henotheistischen Systems handelt, auch als *personae* der einen göttlichen Wirklichkeit und als Resultat verschiedener menschli-

cher Projektionen verstanden werden.¹⁵ Eine Unterscheidung von (verborgenem) Göttlichem einerseits und Phänomen bzw. menschlicher Wahrnehmung andererseits ist der erkenntnistheoretischen Diskussion nicht fern. Nach der Unterscheidung von Phaenomena und Noumena in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1781/1787)¹⁶ hat die Religionsphänomenologie seit Rudolf Otto die Terminologie und partiell das Gedankengut aufgenommen und über Friedrich Heiler und Mircea Eliade bis in die Gegenwart transportiert.¹⁷

Die Sprache, in der religiöse Traditionen ihre Erfahrungen mitteilen, sei die der Mythen. Mythen sind insofern wahr und plausibel, als sie das Leben von Menschen nachhaltig verändern. Das mythische Reden artikuliert die phänomenale Erfahrung gegenüber dem Noumenon, dem „Wirklichen“. Seine Wahrheit ist praktisch: „Ein Mythos ist wahr, wenn er uns auf rechte Weise mit einer Wirklichkeit verbindet, über die man in nicht-mythischen Begriffen nicht sprechen kann“.¹⁸ Der Mythos über die Gottessohnschaft Jesu ist ein Ausdruck der Wertschätzung der außerordentlichen Rolle, die Jesus für das Leben des Glaubenden spielt; er wird zum Problem, wenn er metaphysisch überhöht wird und in die Tatsachenbehauptung einer substantziellen Gottessohnschaft Jesu einmündet. Christus kann als Weg des Christen zum Heil anerkannt werden, ohne dass andere Heilswege diskreditiert werden.¹⁹ Eine Hypostasierung Jesu Christi zur metaphysischen Behauptung der Gottessohnschaft macht aus einer für mich selbst gültigen psychologischen Absolutheit eine mutmaßliche objektive Absolutheit, die keine Anerkennung anderer Heilswege mehr erlaubt.²⁰ Dies heißt – mindestens für Hick –, dass die pluralistische Option auch eine erhebliche Konsequenz für eigene Glaubensentscheidungen hat, nicht nur für die Sicht der Welt der Religionen

insgesamt. Der Protest aus diesem und aus anderen Gründen blieb nicht aus.²¹

Beantwortet die „pluralistische Option“ die Fragen, die sie stellt?

Folgende wichtige Fragen bleiben offen: Ist diese Vogelperspektive, die sich kognitiv außerhalb des Reigens der Religionen stellt, eine „christliche“ Theologie der Religionen? Beansprucht sie es? Muss sie es sein? Muss eine christliche Theologie der Religionen aus dem Zentrum des trinitarisch bekennenden Glaubens kommen, wie die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ und zuletzt auch Reinhold Bernhardt, Gavin D’Costas und andere betonen?²² Der hier und da erhobene Vorwurf des Monismus oder des Inklusivismus auf höherer Ebene muss mindestens berücksichtigen, dass auch dieses in seiner Komplexität faszinierende und zugleich einfache Denkmodell seine Überlieferungsgeschichte nicht nur in der Ähnlichkeit zu neohinduistischen Vorstellungen aus dem Ende des 19. Jahrhunderts (Ramakrishna, Vivekananda), sondern auch in der oben angedeuteten Philosophie Kants und in der Religionsphänomenologie und der Religionsgeschichtlichen Schule hat. Aufgrund der erheblichen Plausibilität dieser traditionsreichen Konstruktion finden sich vergleichbare Gedanken in neureligiösen Bewegungen wie der von dem indischen Künstler und Meditationsguru Sri Chinmoy geleiteten²³ und bei den Baha’i, und auch das von Willigis Jäger vorgeschlagene Modell, das die (divergierenden) exoterischen und die (aufeinander zulaufenden) esoterischen Bereiche der Religionen unterscheidet, scheint davon inspiriert. Das pluralistische Modell lebt nicht aus der Perspektivität eines religiösen Bekenntnisses. Es bedarf z. B., wenn das Hicksche Mythenverständnis für alle Dialogpartner in gleicher Weise gelten

soll, für einen wirklichen interreligiösen „Erfolg“ einer ähnlich gearteten Disposition der Gesprächspartner. Die Partner müssten z. B. bereit sein, eigene theologische (mit Hick zu sprechen: metaphysische) Elemente wie die himmlische Aufbe-wahrung des Koran oder jüdische oder muslimische messianische oder Mahdi-Hoffnungen als mythisch-metaphorische Aussagen zu verstehen, um auf eine Ebene mit christlichen Gesprächspartnern nach dem Hickschen Modell zu kommen. Kann ein solcher Dialog über den religionsphi-losophischen Diskurs hinausführen zu der sich engagiert ereignenden Begegnung von Gläubigen verschiedener Identitäten und Bekenntnisse?

Offenbarungsexklusivismus im Gefolge Karl Barths

Vergegenwärtigt man sich die Fragen und Problemstellungen, denen sich das religi-onstheologische Denken gegenübersteht, ist verständlich, dass es auch dezidiert an-derere Vorschläge unter anderen geschicht-lichen und theologiegeschichtlichen Be-dingungen gegeben hat. Ein wichtiger Markstein und Prototyp des klassischen Exklusivismus ist das Buch „The Christian Message in a Non-Christian World“ des niederländische Religionsgeschichtlers Hendrik Kraemer, das er 1938 als Material zur damaligen Weltmissionskonferenz in Tambaram (Südindien) vorlegte. Kurz zu-vor war Karl Barths Kirchliche Dogmatik (KD) I,2 mit dem berühmten Abschnitt §17 (Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion) erschienen und hatte ihn tief be-eindruckt und inspiriert, wenn er auch ei-gene radikalisierte Akzente setzt. Krae-mers Buch ist dem Unternehmen gewid-met, die Offenbarungsreligion des bibli-schen Realismus gegen die Welt der nicht-christlichen Religionen zu profilieren und auf diesem Hintergrund umso deutlicher

den Missionsauftrag zu artikulieren. Im Unterschied zu Karl Barth, der in KD I,2 zwischen Offenbarungscharakter und Re-ligionscharakter des Christentums differen-ziert, zieht Kraemer eine Trennlinie zwi-schen Christentum hier und der Welt der Religionen dort, der er drei ausführliche der insgesamt zehn Kapitel widmet.

Deutliches Merkmal der nichtchristlichen Religionswelt sei die anthropozentrische Soteriologie, der Weg des Menschen zu Gott, während es im biblischen Realismus der sich dem sündigen Menschen gnädig offenbarende Gott sei, der allem menschli-chen selbstgerechten Werk zuvorkomme. Kraemer teilt die Religionen in propheti-sche Offenbarungsreligionen und natura-listische Selbstverwirklichungsreligionen²⁴ ein; den ersteren rechnet er Judentum und Christentum und mit gewisser Distanz den Islam zu, alle anderen der letzteren Kate-gorie, wobei er auch für die anderen einen Offenbarungscharakter in einem eher „ex-ternal sense“ nicht ausschließt (z. B. auf-grund von als Offenbarungsgut betrachteten heiligen Schriften). Ihnen jedoch be-scheinigt er durchgängig die Tendenz der Selbsterlösung, der Selbstrechtfertigung, der Selbstheiligung und schließlich des Irr-tums.²⁵ Mit dieser typologisierenden Ge-genüberstellung wird eine übergreifende Religionstheorie angewendet, die eigent-lich außerhalb der Absicht des exclusi-vistischen Ansatzes liegt.²⁶ Kraemers Buch war als Missionstheologie, nicht als Theo-logie der Religionen konzipiert und hat den Weg zu letzterer sogar eher versperrt. In Tambaram und im Umfeld indischer Theologie rief er erheblichen Widerstand hervor und in Reaktion auf sein Buch wurde die sog. „Madras Rethinking Group“ aktiv, die sich mit Vehemenz ge-gen den diastatischen Ansatz wehrte.²⁷ Die beiden Laientheologen P. Chenchia und V. Chakkarai entfalten hier im Ge-genüber zur dialektischen Bekenntnis-

theologie Kraemers einen radikalen Inklusivismus.

Barth, von dem Kraemer seine Grundgedanken bezog, entfaltete, wie zuletzt von Christine Lienemann-Perrin²⁸ dargelegt, seine Ausführungen zur Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion in Konfrontation zum Kulturprotestantismus und zum nationalsozialistischen Missbrauch des Christentums. Er bezog sie jedoch gleichermaßen auf die anderen Religionen wie auch auf den – in seinem Sinne – Religions-Charakter der christlichen Religion: „Er [der Satz „Religion ist Unglaube“; U.D.] soll nicht nur irgendwelche andere mit ihrer Religion, sondern er soll auch und vor allem uns selbst als Angehörige der christlichen Religion treffen. Er formuliert das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion“.²⁹ Interessanterweise ist sowohl bei Barth als auch bei Kraemer eine Auseinandersetzung mit der Gnadenreligiosität des Reinen-Land-Buddhismus (Jôdoshû) zu lesen³⁰, dem asiatischen Frömmigkeitstyp, der neben der indischen Bhakti-Tradition am deutlichsten das Tabu bricht, dass in Süd- und Ostasien nur Selbsterlösungsglaube zu finden sei. Jedoch kann Kraemer hier auch nur eine „ausschließlich anthropozentrische Soteriologie“ erkennen, ferner einen starken spirituellen Opportunismus in der (angeblichen) Behauptung des Amida-Buddhismus, dass der Weg des Glaubens ein leichter Weg sei. Barth attestiert dieser „genaueste(n), umfassendste(n) und einleuchtendste(n) ‚heidnischen‘ Parallele zum Christentum“, dass sie jedenfalls dem Theologen die Illusion raubt, die christliche Religion sei als reformatorische Gnadenreligion in der Religionsgeschichte einzig und originell. Entscheidendes Kriterium sei der Name Jesu Christi, der im Jôdoismus nicht zu finden sei: Hier also ist die Trennungslinie zwischen „Wahrheit und Lüge“³¹ nicht mehr nur im Gegenüber

zum nationalsozialistisch missbrauchten völkischen Christentum identifiziert, sondern auch im Gegenüber zu den nicht-christlichen Religionen, deren Anhänger, selbst wenn sie ein dem reformatorischen Christentum vergleichbares Glaubensgut vertreten und leben, „darum (nicht) weniger Heiden, arme, gänzlich verlorene Heiden“ seien. Barths Argumentation schillert zwischen Konfrontationslinien, die er zuweilen stärker zu den anderen Religionen (über die wenig zu wissen er selbst zugab), dann wieder stärker zum kulturprotestantischen und völkischen Christentum hin zieht. In späteren Interview-Äußerungen bekundet er zum einen große Aufgeschlossenheit für ein Studium der Religionsgeschichte und wiederum einen dezidierten (christlichen) Exklusivismus.³² Auch die oft als Beispiel für eine Öffnung zu den Religionen zitierte Lichten-Lehre löst den gordischen Knoten nicht: Sie meint wohl eher die Philosophie- und Geistes- als die Religionsgeschichte als Ort des Aufscheinens der „Lichten“ außerhalb der Offenbarung im engeren Sinne.³³ Die negativen Konnotationen des Religionsbegriffs nach KD I,2 und der Offenbarungsexklusivismus Barths haben Generationen von Theologen bis in die siebziger Jahre hinein geprägt, zumal der demographische Druck, sich aufgrund eines multi-religiösen gesellschaftlichen Kontextes theologisch konstruktiv zu anderen Religionen zu verhalten, noch nicht spürbar gegeben war. Sinngemäß wird Exklusivismus heute von Teilen der evangelikalen Bewegung vertreten, während viele sich der Theologie Barths und der Tradition der Barmer Theologischen Erklärung (1934) verpflichtet wissende Theologen die negativen Besetzungen des Religionsbegriffs zu überwinden bemüht sind und den konstruktiven Dialog suchen.³⁴ Der theologiegeschichtliche Druck einer neuen Sicht der Religionen war schon zu

Barths frühen Zeiten z. B. aus der Religionsgeschichtlichen Schule heraus vorhanden: Rudolf Otto hatte bereits 1917 mit dem Begriff des „Heiligen“, des Noumenon/Numinosen, das später sinngemäß in der pluralistischen Religionstheologie wieder auftaucht, eine Vorgabe zum Verständnis der Welt der Religionen auch für die christliche Theologie entfaltet.³⁵ Er wie auch Troeltsch, v. Harnack³⁶ und andere, die sich im lockeren Anschluss an die Aufklärung und Schleiermacher der Religionsgeschichte zugewandt hatten, galten Barth jedoch als Wegbereiter eines völkischen Christentums und fielen dem Verdikt von KD I,2 § 17 anheim. Barths Frontstellung hatte ihren historischen Sinn, verlor diesen aber nach und nach.

Der „Inklusivismus“ des II. Vatikanums und seine exklusivistischen Rückbiegungen

Im Gefolge der ökumenischen Öffnung durch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) wurden die Worte der Erklärung „Nostra Aetate“ wirkräftig, die im Wesentlichen auf der Theologie Karl Rahners fußten und von ihr vorbereitet waren.³⁷ Der ekklesiologische Exklusivismus des „Extra ecclesiam nulla salus“ („außerhalb der Kirche [ist] kein Heil“ – u. a. Cyprian, 4. Laterankonzil 1215) wurde aufgeweicht durch die Einsicht, dass auch in anderen Religionen Spuren des Wirkens Gottes zu erkennen seien. Das Denken von „Nostra Aetate“ hatte Vorläufer in frühen autoritativen Äußerungen, in denen die Möglichkeit angedeutet worden war, dass auch gutwillige Menschen außerhalb der einen wahren Kirche in unverschuldeter Unkenntnis des eigentlich einzigen Weges zum Heil von Gott angenommen werden könnten, so in einer Ansprache von Pius IX aus dem Jahre 1854 und in einem Brief des HI. Officiums an den Erzbischof von Bos-

ton von 1949. John Hick nennt diese Zusatzkonzeptionen „Epizykel“ in Anlehnung an die Epizykel, die man dem Ptolemäischen Weltbild hinzugefügt habe, um es den neuesten astronomischen Erkenntnissen anzupassen, zunächst allerdings ohne das Weltbild selbst aufzugeben.³⁸ Vat. II schließlich lehrte in „Nostra Aetate“: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebeweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen, sowie durch Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens, jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“.³⁹ Der erste Teil dieses Zitates findet sich auch in der Erklärung „Dominus Iesus“ wieder⁴⁰, die ja in erster Linie eine Auseinandersetzung mit religionstheologischen Entwürfen und nur am Rande eine ekklesiologische Grenzziehung zu den anderen Konfessionen darstellen soll (Abschnitt IV). Die *Öffnung* des Vat. II wird nicht zurückgenommen, aber die in „Nostra Aetate“ vorgezeichneten *Grenzen* werden stärker betont und unterstrichen. Begriffe wie „Einzigkeit“, „Universalität“ und „Absolutheit“ seien beizubehalten, da sie sich aus den Glaubensquellen selbst ergäben und die Treue zum Glaubensgut zum Ausdruck brächten.⁴¹ Das Wirken des Geistes geschehe nicht außerhalb des oder neben dem Wirken Christi. Eine Anerkennung von Heilswegen außerhalb der Mittlerschaft Christi und außerhalb der Kirche sei

nicht möglich. In „Dominus Iesus“ überwiegen die exklusivistischen vor den inklusivistischen Elementen; der Rückgriff auf „Nostra Aetate“ oder „Lumen Gentium“ für liberale Dialogpositionen und Religionsstheologien wurde deutlich erschwert. Der Inklusivismus, wie er vor „Dominus Iesus“ nach den Texten des Vat. II verstanden wurde, war in der Lage, die scharfe Trennlinie zwischen christlicher Offenbarung und außerchristlicher Welt aufzuweichen und auch Heilswege außerhalb des Christentums als solche zu würdigen, wenn auch nicht im theologischen Sinne anzuerkennen. Dies wird exemplarisch auf die Formel des „anonymen Christen“ und des „anonymen Christentums“ gebracht, die Karl Rahner erlaubt, andere Religionen als legitime Heilswege zu betrachten, da aufgrund des allumfassenden Heilswillens Gottes auch in ihnen übernatürliche Momente der Gnade Gottes durch Jesus Christus aufscheinen.⁴² Inklusivistische Modelle sind alt und an vielen Stellen auffindbar: Inklusivistische Passagen finden sich z. B. in der Bhagavadgita (BG): „Der, welcher andern Göttern dient, der dient in höherm Sinn mir auch, wenn er es ganz von Herzen tut, weicht er auch ab vom richt'gen Brauch.“⁴³ Vergleichbares Gedankengut weisen Justin und Augustin auf. In der Ökumene sind es insbesondere indische Christen seit dem 19. Jahrhundert gewesen, die ihre Konversion vom Hinduismus zum neohinduistisch eingefärbten Christentum mit inklusivistischen Entwürfen aufarbeiteten. Der Indien-Missionar T. E. Salter und der Inder J. N. Farquhar vertraten die „Fulfillment Theory“, die die Religionen in einer evolutionären Entwicklung hin auf das Christentum sah, das somit ihre letztendliche „Erfüllung“ darstelle.⁴⁴ Der frühe Stanley Samartha entwickelte nach der Abkehr vom Exklusivismus Kraemers die Konzeption eines kosmischen Christus, der die engen

Fesseln der Kirche sprengt und auch etwa im Denken von Grenzgängern wie M. K. Gandhi, Ram Mohan Roy, Ramakrishna und Radhakrishnan erkennbar wird.⁴⁵ Hier wurde der Inklusivismus nicht auf „anonymes“ Christentum bezogen, sondern auf die ausdrückliche Interpretation Jesu Christi im Umfeld indischer Religionsgeschichte; anders geartet war der Versuch von M. M. Thomas, in seinem Buch „The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance“⁴⁶ ebenso die neohinduistisch inspirierten Entwürfe einiger indischer Denker aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert (auch der von Samartha aufgegriffenen) zu würdigen.

Die theologische Wertschätzung der anderen Religionen, die diese nicht mehr nur als „arme, gänzlich verlorene Heiden“ (Barth) sah, geschah um den Preis dessen, dass die Hermeneutik des Anderen in den engen Rahmen des bekannten Eigenen gepresst wurde: Die anderen Religionen waren und sind nicht um ihrer selbst willen mit eigenem Recht vollgültige Heilswege, sondern weil und insofern sie Christliches anonym oder explizit widerscheinen lassen. Das Christentum feiert in dieser Form des Inklusivismus seine eigene Spiegelung in der Welt der Religionen. Der Absolutheitsanspruch, oder auch: Superioritätsanspruch wurde beibehalten, und es fand darüber hinaus eine dogmatische „Vereinbarung“ statt, die insbesondere Hans Küng mit Schärfe an Rahner gegeißelt hat. Er selbst allerdings schlug die liberal-inklusive Unterscheidung von „ordentlichem“ (andere Religionen) und „außerordentlichem“ christlichem Heilsweg vor, bevor er, bereits auf dem Weg zur Entfaltung des „Weltethos“, eine Krioteriologie zur Bestimmung wahrer, guter und authentischer Religion vorlegte, die grundsätzlich auf alle Religionen einschließlich des Christentums anzuwenden sei. Zentraler Begriff ist hier das Humanum.⁴⁷

Insbesondere die zunehmende Kenntnis anderer Religionen hat die Kritik an all jenen Entwürfen gemehrt, die mehr oder weniger prononciert dem christlichen Glauben eine hermeneutisch zentrale, wenn nicht gar Absolutheit beanspruchende Rolle in einer Theologie der Religionen geben. Das Dilemma, das sich beim theologischen Nachdenken zwischen Akzeptanz der anderen Heilswege und eigener bekenntnishafter Identität notwendig ergibt, wird nun von vielen mit dem Verzicht auf eine Religionstheologie beantwortet. Ein solcher Verzicht ist verständlich, er lässt aber außer Acht, dass die Religionsgeschichte in ihren zahlreichen Verzahnungen und Querlinien Strukturen und Querschnittsthemen geschaffen hat, die auch von einer Theologie der Religionen benannt werden können, ohne dass dies inklusivistische Vereinnahmung oder eine Wegbereitung des Synkretismus (im Sinne des Kampfbegriffs) wäre. Die radikalste Konsequenz aus dieser Einsicht ist die pluralistische Option, die hier exemplarisch an John Hick erläutert wurde.

Moderater Inklusivismus und trinitarische Fundierung

Das Motiv, die Pluralität der Religionen anzuerkennen und den jeweiligen Heilswegen der Religionen ihr Recht und ihre Würde zuzugestehen, ist zeitgemäß und sollte nicht hinterschritten werden. Die aus dem Motiv folgende pluralistische Tat jedoch mag Modifikationen vertragen. Wenn Rückschritte zu einer exklusivistischen Position mit einem eindeutig pejorativen Urteil über andere Religionen nicht möglich sind, wie kann eine Position im Bereich eines aufgeklärten Inklusivismus unter Einbeziehung von Elementen aus der pluralistischen Option aussehen, die den je positionellen Dialog erleichtern, ja fördern kann?

Reinhold Bernhardt hat mehrere Schritte im Sinne einer Aufarbeitung der pluralistischen Option und einer konstruktiven Antwort vollzogen und mehrere Perspektiven entfaltet.⁴⁸ Er übt scharfe Kritik an Hick unter dem Stichwort des Absolutheitsanspruchs in dem Sinne, dass dieser, anstatt vom Glauben der Religionen auszugehen, diese mit einem Metaglauben konfrontiere, der durch die Hintertür den imperialistischen Anspruch der Unterwerfung unter die eigene Partikularität erhebe, während er zugleich eine „alle Religionen überschauende Vogelperspektive“ anbiete.⁴⁹ Außerdem sieht er die Gefahr, dass mit der Relativierung des Wahrheitsbegriffs im interreligiösen Dialog der Wahrheitsbegriff als solcher auf dem Spiel stehen könne, obwohl die pluralistische Option eigentlich mit dem Anspruch antrat, die Wahrheitsfrage mit der Anerkennung der Religionen zu verbinden. Er optiert deutlich für eine positionelle, perspektivische Religionstheologie, die unter dem Vorzeichen eines „rehabilitierten“ Absolutheitsbegriffs steht: Absolutheit als nach innen gerichtet verstanden, als Charakteristik des doxologischen Zeugnisses auf dem Weg des eigenen Glaubens, nicht als Verhältnisbestimmung anderen Religionen gegenüber.⁵⁰

Während sich die Kritik an einer unzulässigen „privilegierten Metaperspektive“ durch Bernhardts Arbeiten hindurchzieht, versucht er sich selbst konstruktiv an verschiedenen Variationen des Inklusivismus: In seinem engagierten Plädoyer für eine „größere“ Ökumene entdeckt er den universalen Heilswillen und die Gnade Gottes auch in anderen Religionen – von der Diktion her ist er hier nicht weit von Rahnerschen Positionen entfernt.⁵¹ Christozentrismus weise nicht auf die Grenzen, sondern auf die Mitte des christlichen Glaubens hin. „Von dieser Mitte her wird Gottes universaler, grenzenloser Heils-

wille erkennbar, dessen Annahme die theologische Anerkennung anderer Religionen erst ermöglicht und zur ständigen Horizontüberschreitung treibt.⁵² In einem späteren Beitrag wiederum akzentuiert er den Inklusivismus pneumatologisch und macht sich nun ausdrücklich trinitätstheologische Argumentation zu Eigen. Er stellt heraus, dass Religionstheologie aus dem Herzen christlicher (Trinitäts-)Theologie zu gewinnen sei, aber zugleich auch immer schon „die unverstellt wahrgenommene Wirklichkeit der Religionen im Blick haben“ muss (dies gegen Gäde).⁵³ Auch hier spricht Bernhardt von der „schöpferischen und inspirierenden Präsenz Gottes in der gesamten geschaffenen Wirklichkeit“ als Aspekt der Trinitätstheologie und deutet nun „die biblische Überlieferung von der universalen Wirksamkeit des Geistes“ als „hermeneutischen Schlüssel“ zur Interpretation religiöser Erscheinungen und interreligiöser Begegnungserfahrungen: Von dieser Grundlage aus kann mit der Präsenz des „schöpferischen, heilenden und erleuchtenden Geistes“ auch in den anderen Religionen gerechnet werden. Neben dieser hermeneutischen Aufgabe bestehe die zweite Aufgabe einer Religionstheologie darin, die aus interreligiösen Begegnungen geschöpften Erkenntnisse und Erfahrungen theologisch im Lichte der Christusbotschaft zu reflektieren und zu werten.⁵⁴

Bernhardts unterschiedliche Akzente innerhalb eines inklusivistischen Ansatzes zeigen deutlich, dass christlicher Glaube einen Absolutheitsanspruch im buchstäblichen Sinne nicht erheben kann, insofern als ein „Abgelöstsein“ des biblisch bezeugten trinitarischen Geschehens von zentralen Ereignissen der anderen Religionen nicht möglich ist. Bernhardt streift aber die tendenziell vereinnahmenden Elemente des Rahnerschen Denkens ab, indem er nicht die Religionswelt in ihrer

„anonymen Christlichkeit“ umarmt, weil dort christliche Glaubenselemente zu finden seien⁵⁵, und er nimmt gleichzeitig die Motive der „Pluralisten“ sehr ernst⁵⁶, ohne jedoch einer der ihnen zu werden (obwohl ihm dies vielerorts unterstellt wird⁵⁷).

Auch die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (1991) sieht eine trinitarische und moderat inklusivistische Verankerung vor. Das Handeln des dreieinigen Gottes offenbart sich als Mission im Heiligen Geist, als Dialog im Wort Gottes (Jesus Christus) und als Konvivenz aus dem Welthandeln des schöpferischen Gottes, dessen Handeln auch den Religionen gilt.⁵⁸ Mit diesem Hinweis auf Gottes schöpferisches Welthandeln, das auch in den Religionen auf uns zukomme, wird hier eine theologische (nicht pneumatologische), im Handeln der Kirche verankerte Grundierung vorgezogen, die auf eine in drei Aspekte zu entfaltende Konvivenz abzielt: gegenseitige Hilfeleistung, wechselseitiges Lernen und gemeinsames Feiern. Dieser theozentrische Ansatz, der auf Vorarbeiten Theo Sundermeiers⁵⁹ beruht, hat gegenüber dem christozentrischen Inklusivismus alten Typs den Vorteil, dass er mit der schöpfungstheologischen Grundierung, die kosmische Weite hat, keine theologisch problematische Vereinnahmung vornimmt, sondern in die aller Spaltung vorausliegende von Gott gewollte schöpfungswite Gemeinschaft einlädt. Ähnliches kann für die pneumatologische Verankerung gesagt werden: Der Geist löst Verengungen und Spaltungen auf und führt in die Weite der ganzen Schöpfung und der Religionen.

Eine andere pneumatologische Annäherung

Insbesondere das Stichwort der Pneumatologie regt zu weiteren Überlegungen an. Während auf der einen Seite dem Gedan-

ken Bernhardts zuzustimmen ist, dass das der Welt zugewandte Wirken des Geistes Gottes als Werkzeug der Erfahrbarkeit Gottes auch in den Religionen identifiziert werden könne, ist auf der anderen Seite zu fragen, wie weit dieser Gedanke, resp. seine Formulierung bei Bernhardt, sich von einer christlichen, diesmal geisttheologischen, Vereinnahmungsgefahr der anderen Religionen entfernt hat, die stets dem Rahnerschen Modell attestiert wurde. In jedem Falle ist dem Ansatz zuzustimmen, dass eine christliche Theologie der Religionen aus dem Grunde und Herzen des christlichen Glaubens kommen soll und zugleich in der Lage sein muss, den Gläubigen anderer Religionen Respekt zu zollen als Menschen auf je ihrem Weg der Heilssuche und Sinnengewinnung.

Pneumatologische Entwürfe der letzten Jahre haben noch einmal stärker als bisher die kommunikatorischen und erfahrungsbezogenen Aspekte der biblischen Überlieferung über den Geist Gottes herausgearbeitet.⁶⁰ Vom hebräischen *ruah*-Gedanken her ist der Geist als ein Geist des Lebens zu verstehen, und er kann sich metaphorisch sowohl in den lebensbezogenen Elementen des Windes und Atems als auch des Feuers, Wassers und allgemein der Energie niederschlagen. Der freiheits- und lebenspendende Charakter des Geistes (2 Kor 3,17; 1 Kor 15,45) wird ergänzt durch seine Eigenschaften als Träger von Lebenskraft und Energie, als der Spender von Raum und Gestalt. Auch zwischenmenschliche Beziehungen sind durch „Krauffelder“ und Rhythmen bestimmt, durch Anziehung und Abstoßung, durch Freisetzung neuer Energien und „Lebensgeister“.⁶¹ Gotteserfahrung ist eng mit zwischenmenschlicher Erfahrung verbunden. Die eine verschränkt sich mit der anderen, die meisten Bilder für Gotteserfahrung stammen aus dem zwischenmenschlichen Bereich. Der Geist wird als Feuer und

Wind zum Kommunikationsträger und -instrument. Im Pfingstereignis finden Menschen zusammen und werden gleichzeitig zum Ausströmen und Mitteilen befähigt. Gaben werden vitalisiert und aktualisiert, Zerstreuungen und Verwirrungen zurückgenommen. Wunden der Kommunikation und des Soziallebens werden in einem neuen Kraftfeld geheilt. Der Geist Gottes tritt auf als „öffentliche Kraftfelder konstituierendes Kraftfeld“ (Welker).⁶²

Der Geist ist das kommunikative Element des christlichen Glaubens und der glaubenden Gemeinschaft; er konstituiert die Sensibilität der Glaubenden und bezeugend Kommunizierenden untereinander und zu Andersgläubigen. Dabei ist es möglich, auf dem gleichen „Frequenzbereich“ der gläubigen Kommunikation korrespondierende Elemente in anderen religiösen Traditionen zu identifizieren. Im ostasiatischen Raum kommt die Vorstellungswelt des *Ki* (*Qi*) der Kommunikations- und Kraftfeldvorstellung des *ruah/pneuma* der jüdisch-christlichen Tradition nahe: In beiden Fällen geht es nicht nur um Energiefluss und „Informationsweitergabe“ im umfassenden Sinne, sondern um die Kommunikation von Leben (*smut*), von geistig-körperlich-geistlichem Wohlsein und Heilsein. Zum chinesischen *Ch'i* (= *Qi* bzw. japanisch *Ki*) schreibt Moltmann: „Es ist Lebenskraft und Lebensraum, Lebenszeit und Lebensbeziehungen in einem... Weil es das Zwischen zwischen allen Dingen ist, kann es die universale Sympathie aller Wesen wirken.“⁶³ Der hinduistische Gedanke des *prana* ist hier zu nennen.⁶⁴ Es geht um einen Gleichklang auf vergleichbaren Frequenzen, zu dem Christen über ihren Glauben an den Geist Gottes und des Lebens gelangen können. Der von Gott gesandte Geist drückt seinen Kommunikations-, Gemeinschafts- und Be-Lebungswillen aus. Er versetzt uns in das Kraftfeld des Evangeliums

Jesu Christi, dessen Frequenzen in der Lage sind, auch kommunikative Elemente aus anderen Religionen zu empfangen. Dieser Gedanke lässt die Möglichkeit offen, dass das Wirken des Geistes Gottes auch in anderen Kontexten und Religionen erwartbar und spürbar ist, er ist aber nicht unbedingt auf sie angewiesen, um die Begegnung mit den Religionen zu ermöglichen und zu fördern.

Ein pneumatologisch orientiertes Konzept der oben entfalteten Art vermeidet die ver-einnahmenden Bestandteile eines inklusivistischen Ansatzes alten Typs, verweist

aber auf die theologisch begründete Interaktions- und Gemeinschaftsmöglichkeit der Religionen. Dabei mag es durchaus erforderlich werden, „Geister“ zu scheiden, die sich ungeistlich und ein ganz eigenes Anliegen betreibend in die Kommunikation hineindrängen. Christen werden der Hilfe des Geistes Gottes und Christi und seiner einzigartigen Kommunikationsbefähigung bedürfen, um zu unterscheiden, ob es jeweils das gute und wahre geistmäßige Entsprechungselement von Seiten der Gesprächspartner ist, das sich ihnen zum Gespräch anbietet.⁶⁵

Anmerkungen

¹ Vgl. Ulrich Schoen, Bi-Identität. Zweisprachigkeit, Bi-Religiosität, doppelte Staatsbürgerschaft, Zürich/Düsseldorf 1996.

² Diese Kategorisierung wurde, soweit ich es sehe, erstmalig aufgebracht, als John Hick 1983 seinen eigenen Entwurf als „pluralistische Religionstheologie“ bezeichnete. Zu ihrer Entfaltung vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München-Neuried 1997, sowie zahlreiche andere Beiträge des Autors, in denen er u. a. nachzuweisen versucht, dass es außerhalb dieser drei Modelle keine theologische Denkmöglichkeit gebe, sofern man nicht ohnehin für den Atheismus optiere (z. B. Das Problem divergierender Wahrheitsansprüche im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie, in: Hans-Gerd Schwandt [Hg.], *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt a. M. 1998, 39–58, und *Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums*, in: Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau, Udo Tworuschka [Hg.], *Hoffnungszeichen globaler Gemeinschaft [= Religionen im Gespräch 6]*, Balve 2000, 39–55). Ob alle vorhandenen Vorschläge sich den betr. Kategorien einordnen lassen, ist vermutlich eine Ermenssfrage. Im Blick auf die bisherigen Konzepte der Theologiegeschichte spricht mehr für als gegen die flächendeckende Anwendbarkeit der Triade. Die Diskussion reibt sich meist an der Argumentation Schmidt-Leukels, dass die Triade logisch und theologisch umfassend und unausweichlich sei. Andreas Grünschloß fügt, ohne die Triade grundsätzlich infragezustellen, die Kategorie des „Exotismus“ bzw. „Inferiorismus“ bzw. „exotistischen Inferiorismus“ hinzu. Gemeint ist damit die Übernahme eines „attraktiven“ Elementes aus einer anderen Religion, um ein vermeintliches Defizit bzw. eine „Leerstelle“ im Lehrsystem des eigenen Glaubens zu füllen. Ob diese Variante als religionstheolo-

gisches Modell und zusätzliche Kategorie zu betrachten wäre und nicht eher eine dialog- und konversionsbezogene Dynamik formuliert, bliebe zu diskutieren. Er schlägt zudem eine Nomenklatur vor, die stärker die Selbstreflexivität der interreligiösen Hermeneutik berücksichtigt (vgl. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, u. a. 22 ff).

³ Insbesondere sein Hauptwerk „Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod“ (München 1996) sowie die Aufsatzsammlung „Gott und seine vielen Namen“ (Frankfurt a. M. 2001) sind zu berücksichtigen.

⁴ Vgl. Hendrik Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zürich 1940 (engl. Original: *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938), unter dem Einfluss von Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I,2*, Zürich 1960 (Ersterscheinen 1938), dort § 17: Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion.

⁵ Gütersloh 2000, dort insbesondere 25.

⁶ In Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Für einen kritischen Dialog der Religionen, Hannover 1999.

⁷ Vgl. besonders *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

⁸ Vgl. M. v. Brück / Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997, bes. 638 ff.

⁹ Vgl. R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996.

¹⁰ Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1988 (1949), 19–48. Zu einer kritischen Auseinandersetzung vgl. u. a. U. Dehn, *Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus. Das Beispiel Uehara Senroku, Ammersbek bei Hamburg* 1995, u. a. 240–244.

¹¹ Gott und seine vielen Namen, Frankfurt a. M. 2001, 51 f.

¹² Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 49 f.

¹³ Unter dem Stichwort der „voraxialen Religion“ werden diese Phänomene benannt, und auch das Nebeneinander von religionsphilosophischem Diskurs und Volksfrömmigkeit wird wahrgenommen (u. a. Religion 276), aber konzeptionell nicht ausreichend ernst genommen (vgl. u. a. Religion, 35 ff).

¹⁴ Gott und seine vielen Namen, 102 f.

¹⁵ Vgl. Gott und seine viele Namen, 58; Religion, 274 ff. Zur Diskussion um einen oder mehrere Götter im Gespräch zwischen den Religionen vgl. u. a. Udo Tworuschka, Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen, in: R. Kirste / P. Schwarzenau / U. Tworuschka (Hg.), Hoffnungszeichen globaler Gemeinschaft (= Religionen im Gespräch 6), Balve 2000, 13–38.

¹⁶ Vgl. Transzendente Elementarlehre, II. Teil, I. Abt. II. Buch, I. Hauptstück, Hamburg (Felix Meiner) 1956, 287 ff.

¹⁷ Ein sich von Ernst Troeltsch her verstehender und das Denken der Religionsphänomenologie würdigender Ansatz wurde von Wolfhart Pannenberg vorgeschlagen. Pannenbergs Ansatz stellt eine Art Zusammenfluss aus phänomenologischen, inklusivistischen und Hegelschen Elementen sowie einiger Anliegen der pluralistischen Option dar (vgl. u. a. Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1979, 252–295).

¹⁸ Religion, 271.

¹⁹ U. a. Gott und seine vielen Namen, 80–82.

²⁰ A.a.O., 62.

²¹ Die Auseinandersetzung konzentriert sich im deutschen Sprachraum insbesondere auf Perry Schmidt-Leukel, dem aufgrund seiner theologischen Optionen das diözesane Nihil obstat zur Venia legendi verweigert wurde. Vgl. als weitgehend an seine Adresse gerichtet Andreas Feldtkeller, Interreligiöser Dialog und Pluralistische Religionstheologie – ein Traumpaar?, in: ÖR 2000, 273–286; vgl. auch ders., Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religionstheologie?, in: Evangelische Theologie 1998, 445–460. Vgl. ferner den Band R. Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg i. Br. 1996, 118–131, 131. Scharfe Kritik übt Gerhard Gäde, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998. Zur Auseinandersetzung mit Gäde vgl. u. a. P. Schmidt-Leukels Besprechung in: R. Kirste / P. Schwarzenau / U. Tworuschka (Hg.), Die dialogische Kraft des Mystischen (= Religionen im Gespräch 5), Balve 1998, 592–603. Allgemein weiß die zweijährlich erscheinende Reihe „Religionen im Gespräch“ (RiG) sich im Wesentlichen der pluralistischen Religionstheologie verpflichtet. Vgl. ferner Reinhold Bernhardt, Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen, in: ÖR 2000, 287–

301, bes. 293–296. Als profiliertes Kritiker von einem trinitätstheologischen Ansatz her gilt auch Gavin D’Costas (u. a. Theology and Religious Pluralism, New York 1986; Christ, the Trinity, and Religious Plurality, in: ders. (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll 1990, 30–46).

²² Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland, Hannover 2000, u. a. 26 f.; Bernhardt, Trinitätstheologie, a.a.O., 296–299.

²³ Vgl. Sri Chinmoy, God is ..., New York 1996.

²⁴ „... naturalist religions of transempirical realization“ (The Christian Message, 142).

²⁵ Vgl. H. Kraemer, Why Christianity of All Religions? London ²1962, 94. Diesem Verdikt fällt auch der Buddhismus des Reinen Landes anheim (177 ff), der auch in KD I,2 gewürdigt wird (s. u.).

²⁶ Darauf weist Perry Schmidt-Leukel hin (Theologie der Religionen, 144 f).

²⁷ Vgl. A. N. Sudarisanam / D. M. Devasahayam (Hg.), Rethinking Christianity in India, Madras 1938.

²⁸ Vgl. Mission und interreligiöser Dialog (= Bensheimer Hefte 93), Göttingen 1999, 74 f.

²⁹ KD I,2, 327.

³⁰ Kraemer, The Christian Message, 177–181; Barth, KD I,2, 327–377.

³¹ KD I,2, 376.

³² Vgl. hierzu Bertold Klappert, Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen „Trials“ zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: R. Weth (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000, 98–122, bes. 114 f. Klappert bezieht sich insbesondere auf Briefäußerungen Barths aus seinen letzten Lebensjahren, seinen Gedanken, eine „Theologie des Heiligen Geistes als eines noch umfassenderen Unternehmens“ zu entwickeln, sowie auf eine Gesprächsnotiz von Jürgen Fangmeier von einer Begegnung mit Barth 1968.

³³ Vgl. KD IV,3, § 69. Vgl. auch Heinrich Balz, Barmen I und die Bekenntnisproblematik im Blick auf die Jungen Kirchen, in: W. Hüffmeier (Hg.), Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle. Barmen I und VI, Gütersloh 1994, 268–298; U. Dehn, Das Andere in mir. Einige notdürftig geordnete Gedanken zum Dialog zwischen Religionen, in: D. Becker (Hg.), Mit dem Fremden leben (FS Theo Sundermeier), Teil I: Religionen – Regionen, Erlangen 2000, 93–105, bes. 97 f. Vgl. auch die eingehende Analyse von KD § 17 bei Reinhold Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, ²1993, 149–173.

³⁴ Dies trifft z. B. auf Friedrich-Wilhelm Marquardt und Bertold Klappert für den christlich-jüdischen und auf Eberhard Busch für den christlich-islamischen Dialog zu. Busch war der Vorsitzende der EKD-Kommission, deren Arbeit in die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ (Gütersloh 2000) einmündete.

³⁵ R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee

- des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963 (Ersterscheinen 1917).
- ³⁶ Vgl. Adolf von Harnacks Rektoratsrede „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ (1901), in: ders., Reden und Aufsätze II/1, Gießen 1904, 159 ff, und Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Vortrag gehalten am 3. 10. 1901, in: ders., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, und zwei Schriften zur Theologie, München/Hamburg 1969, 11–131.
- ³⁷ Nicht umgekehrt, wie Martin Reppenhausen in seinem religionstheologischen Überblick nahe legt (vgl. ders., Aspekte einer Theologie der Religionen, in: Ralph Pechmann / M. Reppenhausen [Hg.], Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, Neukirchen-Vluyn 1999, 91–113, bes. 95).
- ³⁸ Vgl. J. Hick, Die christliche Sicht anderer Religionen, in: ders., Gott und seine vielen Namen, Frankfurt a. M. 2001, 33–43, 36 f.
- ³⁹ Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils, Bd. VII, Trier 1966.
- ⁴⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000, Bonn, 4 (Abschnitt 2).
- ⁴¹ Vgl. a.a.O., 19 (Abschnitt 15).
- ⁴² Vgl. u.a. Karl Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln-Zürich-Köln ²1964, 136–158; ders., Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 545–554; ders., Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 498–515; ders., Bemerkungen zum Problem des „Anonymen Christen“, in: Schriften zur Theologie X, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 513–546.
- ⁴³ BG IX, 23, vgl. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen, 172.
- ⁴⁴ Vgl. J. N. Farquhar, The Crown of Hinduism, 1913; vgl. als Überblick Robin Boyd, An Introduction to Indian Christian Theology, Madras ²1975; Felix Wilfred/M. M. Thomas, Theologiegeschichte der Dritten Welt: Indien, München 1992 (zu Salter und Farquhar dort 28f).
- ⁴⁵ Vgl. Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien, Stuttgart 1970. Zur Darstellung und Würdigung vgl. zuletzt Lieneemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog, 146–155.
- ⁴⁶ Madras 1970 (dt: Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum, Göttingen 1989).
- ⁴⁷ Vgl. Hans Küng, Gibt es die eine wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie, in: ders., Theologie im Aufbruch, München 1987, 274–306.
- ⁴⁸ Auf einen verdienstvollen Versuch in dieser Richtung wie z. B. die insbesondere in ihrem letzten Teil (Grundsätzliche Erwägungen) weithin dem Denken Theo Sundermeiers verpflichtete Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (hg. von Arnoldshainer Konferenz und VELKD, Gütersloh ²1991) wird weiter unten eingegangen.
- ⁴⁹ Der Absolutheitsanspruch des Christentums 225, 228 f.
- ⁵⁰ Vgl. a.a.O., 236–239.
- ⁵¹ Auf dem Weg zur „größeren“ Ökumene: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Theologie, in: R. Kirste u. a. (Hg.), Vision 2001 – Die größere Ökumene, Köln 1999, 23–50, u. a. 47.
- ⁵² A.a.O., 48.
- ⁵³ Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen, in: ÖR 2000, 287–301, 296.
- ⁵⁴ A.a.O., 297 f.
- ⁵⁵ Dem Argument der Vereinnahmung könnte eine Anekdote entgegengehalten werden, die Rahner berichtet: Er wurde von Nishitani Keiji, dem zen-buddhistischen Religionsphilosophen der „Kyoto-Schule“, gefragt, was er dazu sagen würde, wenn dieser ihn seinerseits als „anonymen Zen-Buddhisten“ bezeichnen würde. Dem „mutualen Inklusivismus“ Rahners entsprach es, dass er antwortete: „Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch solche Interpretation nur geehrt...“ (Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 276).
- ⁵⁶ Bernhardt gebührt das Verdienst, u. a. mit seiner Dissertation (Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 1990) und seinem Sammelband „Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen“ (Gütersloh 1991) diese im deutschsprachigen Raum bekannt gemacht zu haben.
- ⁵⁷ So zuletzt von Martin Bauschke in seinem ansonsten herausragenden Buch „Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie“, Köln 2000, 23.
- ⁵⁸ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, 117–132.
- ⁵⁹ Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: W. Huber / D. Rischl / T. Sundermeier, Ökumenische Existenz heute (Bd. 1 der gleichnamigen Reihe), München 1986, 49–100.
- ⁶⁰ Vgl. u. a. Jürgen Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991; Michael Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992
- ⁶¹ Vgl. Moltmann, Geist des Lebens, 287–291.
- ⁶² Vgl. Moltmann a.a.O., 291–294; Welker, Gottes Geist, 224–231.
- ⁶³ J. Moltmann, Lao-tse's Tao-tê-king mit westlichen Augen gelesen, in: D. Becker (Hg.), Mit dem Fremden leben (FS Theo Sundermeier), Teil 2, Erlangen 2000, 123–138, 136.
- ⁶⁴ Auf diese und andere Parallelen wird in der Literatur zu Reiki gern verwiesen, um die allgemeine menschliche Verbreitung des Gedankens und Phänomens der „universalen Lebensenergie“ zu unterstreichen. Vgl. u. a. Bodo J. Baginski / Shalila Sharamon, Reiki Universale Lebensenergie, Essen ¹³1997, 15f.
- ⁶⁵ Bernhardt spricht in vergleichbarem Zusammenhang von der „Konformität mit der Geisteshaltung, von der Jesus erfüllt war“ (a.a.O., 297).

Hansjörg Biener, Nürnberg

Christliche Missionsendungen von der arabischen Halbinsel

Wenn Osama bin Laden es bemerkt hätte, hätte er es wohl als weiteres Zeichen der westlichen Korruption der Herrscherhäuser gesehen: Seit Juli 2001 werden von der arabischen Halbinsel aus umfangreiche christliche Missionsendungen für Afrika und Asien ausgestrahlt.¹ Dies ist um so bemerkenswerter, weil die einheimischen christlichen Kirchen in den meisten arabischen Staaten keinen Zugang zum Rundfunk haben. Seit dem 1. August 2001 hat der britische Senderbetreiber und Sendezeitmakler Merlin Communications² die volle Verantwortung für den Sendezeitverkauf bei der Kurzwellenstation Al Dhabbaya in den Vereinigten Arabischen Emiraten und macht die Großsendeanlage auch christlichen Anbietern zugänglich.

Die Kurzwellenanlage von Al Dhabbaya

Mit Öl-Millionen errichtete das Golfemirat Abu Dhabi in den frühen 80er Jahren eine großzügig ausgelegte Mittel- und Kurzwellenanlage in Al Dhabbaya.

Die „Stimme der Vereinigten Arabischen Emirate aus Abu Dhabi“ bekam hier vier 500-kW-Kurzwellensender mit 41 feststehenden und zwei drehbaren Richtantennen. Sender dieser Leistung wurden in den 80er Jahren von vielen Auslandsdiensten installiert.³ Eigentlich waren sie aber schon damals überdimensioniert, es sei denn, man sendete in Zielgebiete mit Störsendern, also etwa nach Osteuropa, die UdSSR oder China. Die ersten Testsendungen waren ab Februar 1985 zu hören, und

ab April 1985 setzte das Golfemirat, wie in vielen arabischen Ländern üblich, einfach den arabischen Inlandsdienst auf die Kurzwelle um. 1988 bis 1996 brachte die „Stimme der Vereinigten Arabischen Emirate“ außer dem arabischen Inlandsdienst gegen Mitternacht europäischer Zeit auch zwei Stunden in Englisch. Eine halbe Stunde wurde vom englischen Inlandsdienst Capital Radio übernommen, sonst gab es Beiträge über den Islam, unter anderem eine Lesung des Korans mit englischer Übersetzung und Interpretation. Diese ausführlichen Koransendungen hatten bzw. haben übrigens in Serien über die Welt des Islam ein kürzeres Gegenstück im englischen Programm von „UAE Radio Dubai“, der anderen Kurzwellenstation in den Emiraten.⁴ Ab Juli 2000 strahlte Abu Dhabi ein zweites arabisches Programm auf Kurzwelle aus, das sich ganz mit dem Koran bzw. dem Islam beschäftigte. Solche vielstündigen „Spartenprogramme Religion“, wie man im Westen sagen würde, werden seit den 60er Jahren in einer Reihe arabischer Staaten ausgestrahlt.⁵

Im Jahr 2001 wurden in den Golfemiraten einige Radioprogramme privatisiert, und für die Kurzwellenstation von Al Dhabbaya kam man mit Merlin Communications ins Geschäft. Man kann dies auch so lesen, dass die Kurzwellenanlage trotz des Prestigecharakters ihre Zwecke für die „Stimme der Vereinigten Arabischen Emirate“ nicht erfüllte und man sich von einer Vermietung eine bessere Kosten-Nutzen-Relation verspricht. In einer Pressemittei-

lung sah Rory MacLachlan, Merlins Director of International Communications & Digital Services, ein großes Potential für den Sendezeitverkauf: „Die Emirate liegen im Herzen der Gebiete, wo ein Großteil der Kurzwellenhörerschaft der Welt lebt. Merlin bietet die Station derzeit einer ganzen Reihe von Auslandsdiensten an, die in ihr eine einzigartige Chance sehen. Kunden wie der BBC World Service, Radio Canada International und Nippon Hoso Kyokai haben sofort zugegriffen.“⁶ So sendet Radio Canada International bereits seit 25. März 2001 aus Al Dhabbaya, und den erwähnten Auslandsdiensten schlossen sich andere an (z. B. für zusätzliche Sendungen im Zusammenhang mit dem Afghanistan-Krieg).

Christliche Missionssendungen aus dem Herzland des Islam

Bemerkenswerterweise bot Merlin Communications die Sendezeit auch religiösen Programmbietern an. Für christliche Anbieter liegt Al Dhabbaya strategisch günstig für Missionssendungen in das so genannte „10/40 Fenster“. In 55 von 62 afrikanischen und asiatischen Ländern zwischen dem 10. und dem 40. Grad nördlicher Breite sind, so Missionsstrategen, die verschiedenen Ausprägungen von Islam, Hinduismus oder Buddhismus die Hauptreligion. Schon im April 2001 kündigte der US-amerikanische Sendezeitmakler World Beacon⁷ Testsendungen an, doch blieben christliche Missionsprogramme von der arabischen Halbinsel noch monatelang ein Papierprojekt.

Als erster christlicher Anbieter sendete Family Radio⁸ ab dem 26. Juli 2001 drei Stunden täglich aus Abu Dhabi. Die evangelikal-fundamentalistische Radioarbeit betreibt in den USA eine landesweite nicht-kommerzielle Sendekette und mit WYFR Okeechobee (Florida) die größte

private Kurzwellenstation der USA. Zu ihren Sendungen gehören seit 1974 auch Programme in deutscher und arabischer Sprache. Der Sendeblock aus Al Dhabbaya ergänzt die Sendungen in Englisch und Hindi, die Family Radio seit 1981 bzw. 1987 aus Taiwan für Indien ausstrahlt; Arabisch kommt weiterhin über Kurzwellensender in den USA und Großbritannien.

Ab dem 1. August 2001 waren dann auch fünf Stunden täglich von Adventist World Radio über Al Dhabbaya zu hören. Adventist World Radio wurde 1971 als internationale Radiomission der Siebenten-Tags-Adventisten gegründet und sendet wöchentlich etwa 1200 Stunden in über 50 Sprachen.⁹ Laut AWR-Präsident Don Jacobsen gibt es seitens der Regierung keine inhaltlichen Beschränkungen für die Programme. Lediglich in hebräischer Sprache dürfe nicht gesendet werden. Trotzdem fällt auf, dass Adventist World Radio die Station nicht für den Nahraum einsetzt, sondern Arabisch und Farsi weiter von anderen Standorten bedient werden. Der erste Sendeplan umfasste ab 1. August 2001 vier Stunden für das Horn von Afrika und eine für Asien. Mit dem 28. Oktober 2001 wurde der Sendeplan für den Nahen und Mittleren Osten und nach Südasien auf 13,5 Sendestunden täglich ausgebaut. Die Programme in nun 20 Sprachen¹⁰ dürften in ihren Zielgebieten durch die geographische Nähe wesentlich besser zu hören sein als von den bisher genutzten Stationen in Europa, Russland und auf Guam.

Seit dem 1. September 2001 werden auch die lange angekündigten Programme der World Beacon über die Station Al Dhabbaya ausgestrahlt. Künftig will der Sendezeitmakler sein vierstündiges Sammelprogramm für Afrika auf der südafrikanischen Kurzwelle 3230 kHz ausstrahlen und auf einer höheren Frequenz aus Al Dhabbaya

für die übrigen afrikanischen Zielgebiete. Die dafür bisher aus Großbritannien betriebene Frequenz entfällt.

Christliche Missionssendungen in arabischer Sprache

Auch wenn die Kurzwellenstation Al Dhabaya nicht für solche Sendungen genutzt wird, sollte man noch einen Blick auf christliche Sendungen in arabischer Sprache werfen.¹¹ Man rechnet mit etwa 17 Mio. Arabisch sprechenden Christen und Christinnen in Europa, Nordafrika und im Nahen Osten. Wie erwähnt sind die Möglichkeiten einheimischer Kirchen für christliche Sendungen in den Inlandsprogrammen der arabischen Welt außerordentlich gering. Nahe liegenderweise wurden christliche Sendungen in arabischer Sprache darum eine Domäne von Interessenten im Ausland.

Die christliche Rundfunkmission in arabischer Sprache hatte erste Anfänge in den späten 40er Jahren. Seinerzeit sendete die Lutherische Stunde eine arabische Version des damals weltgrößten nicht-staatlichen Rundfunkprogramms in der Internationalen Zone von Tanger, musste die Ausstrahlung wegen des Widerstands der islamischen Geistlichkeit aber bald wieder ein-

stellen. Regelmäßigere Sendungen kommen außer von Radio Vatikan mehrere Stunden täglich über die Mittelwellen von Trans World Radio aus Frankreich und Zypern sowie viele Stunden täglich auf Kurzwelle von einer ganzen Reihe protestantischer Anbieter. Besonders erwähnenswert sind FEBA-Radio Seychelles, das 1975 eine Produktionsstätte in Beirut übernahm und sie trotz mehrerer Zerstörungen im libanesischen Bürgerkrieg heute noch hat, und HCJB World Radio, das seine arabischen Sendungen erst 1991 (Golfkrieg!) aufnahm und 2001 zusammen mit einem traditionellen Programmpartner von Trans World Radio ein 24-stündiges christliches Satellitenprogramm in Arabisch begonnen hat. Seit 1996 gibt es mit Sat-7 auch schon ein christliches arabisches Satellitenfernsehen.

Wenn Osama bin Laden sie bemerkt hätte, hätte er die christlichen Sendungen von der arabischen Halbinsel als weiteres Zeichen der westlichen Korruption der Herrscherhäuser gesehen, und vielleicht hätten andere Muslime ähnliche ungute Gefühle, wenn christliche Rundfunksendungen vom Herzland des Islam ausgehen. Man kann sie aber auch als Zeichen eines sehr großen Pragmatismus im Geschäftsalltag sehen.

Anmerkungen

¹ Über Rundfunk in der arabischen Welt vgl. Douglas Boyd, *Broadcasting in the Arab World: A Survey of the Electronic Media in the Middle East*, Philadelphia: Temple University Press, 1982; 2. bzw. 3. Auflage Iowa State University Press, 1993, 1999. Untersuchungen über die Hörerschaft und Einschaltquoten sind teuer und werden dementsprechend selten in der Breite veröffentlicht. Im dem einzigen erschienenen Band einer ursprünglich geplanten Reihe der BBC-Hörerforschung finden sich zwei Einblicke in die arabische Welt: *Global Audiences. Research for Worldwide Broadcasting 1993*, hg. von Graham Mytton, London: John Libbey, 1993, 169–177 und 179–200.

² www.merlincommunications.com. Merlin Communications übernahm 1997 bei der Privatisierung der BBC-Sendeanlagen zahlreiche Kurzwellenstationen

weltweit und schloss weitere Sendezeitverträge ab, so dass man Interessenten für internationale Rundfunksendungen weltweit maßgeschneiderte Angebote machen kann.

³ Auch religiöse Sender beteiligten sich am Wettbewerb der Sendestärken: 1975 war Radio Vatikan die erste christliche Rundfunkstation mit einem 500-kW-Kurzwellensender, 1981 folgten die protestantischen Radiomissionen HCJB World Radio in Ecuador und Trans World Radio Monte Carlo mit ihren bis heute einzigen 500-kW-Sendern. 1987 und 1989 nahm die Christliche Wissenschaft an zwei US-Standorten insgesamt drei 500-kW-Sender in Betrieb und 1992 das katholische Eternal Word Television Network bei Birmingham vier.

⁴ Diese akademisch orientierten Sendereihen sind sehr liebevoll gemacht und versuchen, dem Hörer die

„arabische = islamische“ Welt nahe zu bringen. Man kann sie durchaus als islamische Missionsprogramme bezeichnen, denn sie beschreiben nicht nur, sondern warben auch. Umstrittene Seiten wie der Schleier wurden auf unarabischen Einfluss geschoben, worin auch Polemik gegen den fundamentalistischen Islam im Iran enthalten war

⁵ Die ältesten Spartenprogramme kommen aus Ägypten (*1964), Saudi Arabien (*1972) und Libyen (*1975).

⁶ Pressemitteilung von Laura Jelf, 27. 7. 2001, auch auf der Homepage www.merlincommunications.com zu finden.

⁷ www.worldbeacon.net. Im März 2000 schlossen die US-amerikanische Affiliated Media Group aus Jacksonville, Florida, und Merlin Communications den Vertrag über Sendezeit für eine African Beacon. Der amerikanische Sendezeitmakler wollte für ein religiöses Sammelprogramm Radiomissionen mit afroamerikanischem Hintergrund für Missionssendungen nach Afrika interessieren. Die World Beacon begann am 3. April 2000 mit einem African Service

für die englischsprachigen Regionen Afrikas. Jeweils vier Stunden werden dafür auf Kurzwellensendern in Südafrika und Großbritannien bereitgestellt.

⁸ www.familyradio.com, zur älteren Geschichte: Biener, Hansjörg, Christliche Rundfunksender weltweit. Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz (Calwer Theologische Monographien, Bd. C 22), Stuttgart 1994, 105–108.

⁹ www.awr.org, zur älteren Geschichte: Hansjörg Biener, a.a.O., 225–234. Die erste Sendemöglichkeit war 1971 Radio Trans Europa in Portugal. Inzwischen verfügt man über eigene Sendeanlagen in Italien und auf Guam und mietet Sendezeit an weiteren Standorten an, neben Al Dhabbaya vor allem in Deutschland, Österreich und Südafrika.

¹⁰ Englisch, für Afrika Amharisch, Afar, Oromifa, Somali und Tigrigna, für den Mittleren Osten Dari und Urdu, für Südasien Bangla, Hindi, Kannada, Malayalam, Marathi, Nepali, Punjabi, Sinhala, Tamil, Telugu, sowie für das restliche Asien Russisch und Mandarin-Chinesisch.

¹¹ Vgl. Hansjörg Biener, a.a.O., 197–207.

Hans-Jürgen Twisselmann, Büsum

Jehovas Zeugen – Bewahrer der christlichen Erlösungsbotschaft?

Bei ihren Besuchen in der Wohnung von „Interessierten“ sprechen die Zeugen Jehovas (ZJ) gelegentlich auch über das „Lösegeld Christi“. Dies geschieht dann zumeist in einer Weise, dass man meinen könnte, sie allein hätten das Evangelium unverfälscht bewahrt. „Der Wachturm“ hat ihnen diese hohe Selbsteinschätzung vermittelt. Er spricht vom „Versagen der Christenheit, eine klare Erlösungslehre zu formulieren“. Noch mehr: „Das Lösegeld, der Glaube, dass Jesus im Austausch gegen die sündige Menschheit starb, ... Fundament des wahren christlichen Glaubens“, sei seit langem „Gegenstand der Kritik und des Spotts von seiten der Theologen“. Die Christenheit habe es zugunsten unbiblischer Satisfaktionstheorien aufgegeben.¹ Im Gegensatz dazu habe C. T. Russell, der Gründer der Zeitschrift

„Der Wachturm“ und der Zeugen Jehovas, sich von der allgemein akzeptierten Theologie getrennt, das „Lösegeld“ verteidigt, und dies sei ihre Haltung bis heute.² Zunächst deshalb ein Blick auf „Lösegeld“-Lehren der Wachturm-Gesellschaft (WTG) in ihrer Frühgeschichte:

Wechselnde Deutung des „Lösegeldes“ in der Frühzeit der WTG

Allein in der Amtszeit C.T. Russels, des ersten Präsidenten der WTG, wurden drei einander widersprechende „Lösegeld“-Deutungen vertreten.

- Die erste Deutung: Jesus Christus starb für die Kirche (gemeint ist die Gesamtheit der an ihn Glaubenden) *und* für die ganze Welt.³
- Die zweite Deutung: Jesus Christus er-

kaufte nur die Kirche durch seinen Opfertod. „Die Welt ist noch nicht erkauft“ (Überschrift); der Loskaufpreis „noch nicht angewandt ... für die Sünden der Welt“. Das geschieht erst am Ende des „Evangeliumszeitalters“; dann wird der neue Bund in Kraft treten und seine Segnungen der ganzen Welt offen stehen.⁴

- Die dritte Deutung: Der Loskaufpreis wurde bisher weder für die Kirche noch für die Welt angewandt. Er war, als Jesus zum Himmel aufgefahren ist, überhaupt noch nicht bezahlt. Er wurde vielmehr „in den Händen der Gerechtigkeit deponiert“, ist damit seither sozusagen abrufbereit.⁵ Passenderweise spricht Russell deshalb von der „Philosophie des Lösegeldes“.

Russells Nachfolger, J. F. Rutherford, hat dessen letzte Deutung übernommen und unter Verwendung derselben Begriffe in seinen Schriften vertreten. Im „Wachstum“ vom 1. 5. 1925 schrieb er unter der Überschrift „Die Philosophie des Lösegeldes“: „Bezahlte Jesus den Loskaufpreis auf Golgatha? Oder verwandte er ihn um jene Zeit zu Nutzen irgendjemandes? Er tat nichts von beiden... Als Jesus im Himmel erschien, deponierte er, anstatt die Schuld für Adam und seine Nachkommenschaft zu bezahlen und sie zu befreien, dies Verdienst in den Händen der Gerechtigkeit...“⁶ Etwa 20 Jahre später jedoch kehrte Rutherfords Nachfolger im Präsidentenamt, N. H. Knorr, zumindest im Ansatz zur ersten Ansicht Russells zurück, indem er erklärte: „Jesus hat das ‚Lösegeld für alle‘ gegeben“ und ist Mittler für die, die „durch ihn ... in den Bund mit Gott eintreten“.⁷

Auch das hatte Russell in den letzten Jahren seines Wirkens bestritten, u. a. mit der Begründung, es sei doch „kein Vermittler nötig ... zwischen *Freunden*“. Den Einwand eines Kritikers, vor vier Jahren habe Russell noch eines Mittlers bedurft, jetzt aber nicht mehr; er habe offenbar die „ge-

genwärtige Wahrheit“ verlassen, antwortete er: Nein, er habe sie nicht verlassen, sondern sie vermehrt. Das Licht habe etwas mehr von der Dunkelheit vertrieben.⁸ Diese Erklärung für Korrekturen in der Wachstumlehre, wonach „das Licht immer heller“ werde – bis heute von den ZJ immer wieder bemüht – wurde jedoch durch die partielle Rückkehr der WTG zur ersten „Lösegeld“-Deutung Russells und durch die Verwerfung seiner späteren Deutung längst ad absurdum geführt. Sind nicht Russells wechselnde „Lösegeld“-Deutungen und die spätere diesbezügliche Lehrentwicklung der WTG eher vor dem Hintergrund seiner persönlichen geistigen Entwicklung zu sehen? Nach eigenem Bekunden war er als junger Mann nach seinem Bruch mit den Presbyterianern und später auch mit der liberalen Kongregationalistenkirche dem rationalistischen Zeitgeist verfallen! Erst durch die Begegnung mit Jonas Wendell, Prediger einer adventistischen Splittergruppe, fand er zum Glauben zurück, natürlich im Sinne des endzeitorientierten adventistischen Verständnisses. Die „Second Adventists“ aber sind auch als – wenn auch späte – Ausläufer der amerikanischen Erweckungsbewegung anzusehen.

Es überrascht daher nicht, dass sich in der Russellschen Bibelforscherbewegung immer wieder Spuren „erwecklicher“ Predigt und Frömmigkeit finden – besonders in ihrem damaligen Liedgut – und bis in unsere Zeit hinein wurden bei den ZJ-Taufen folgende Fragen an die Täuflinge gerichtet: „Hast du erkannt, daß du vor Jehova Gott ein Sünder bist und der Rettung bedarfst, und hast du vor ihm anerkannt, daß diese Rettung von ihm, dem Vater kommt, und zwar durch seinen Sohn Jesus Christus? – Hast du dich aufgrund dieses Glaubens an Gott und seine Rettungsvorkehrung Gott rückhaltlos hingegeben, um fortan seinen Willen zu tun, wie er ihn

dir unter der erleuchtenden Kraft des Heiligen Geistes durch Jesus Christus und durch die Bibel offenbart?“ Diese „Tauffragen“, die „Der Wachturm“ in seiner Ausgabe vom 15. 8. 1968, 489, abdruckte, wurden inzwischen durch eine neue Fassung ersetzt, die „Der Wachturm“ vom 1. 6. 1985 veröffentlichte. Selbst in ihr findet sich noch – gleichsam ein Nachhall aus der Zeit der Erweckungsbewegung – die erste Frage: „Hast du auf der Grundlage des Opfers Jesu Christi deine Sünden bereut und dich Jehova hingegeben, um seinen Willen zu tun?“ In der zweiten Frage jedoch wird der Täufling jetzt auf die „theokratische Organisation“ eingeschworen: „Bist du dir darüber im Klaren, daß du dich durch deine Hingabe und Taufe als ein Zeuge Jehovas zu erkennen gibst, der mit der vom Geist geleiteten Organisation Gottes verbunden ist?“

Nach diesem skizzenhaften Rückblick in die Geschichte der WTG stellt sich die Frage nach der gegenwärtigen Deutung dessen, was die ZJ als die Lehre vom „Lösegeld“ oder vom „Loskaufopfer“ Christi bezeichnen. Hat sich bei den ZJ – über die oben angedeuteten Spuren hinaus – etwas vom Geist der Erweckungsbewegung erhalten, oder setzte sich der Geist des Rationalismus durch, verbunden mit apokalyptischen und oft spekulativen Glaubenselementen, die ja *auch* zum „Second-Adventists“-Erbe gehören?

Die heutige Deutung des „Lösegeldes Christi“ bei den Zeugen Jehovas

Als ein junger Zeuge einem an der Wachturmlern interessierten Realschullehrer das Erlösungswerk Christi ganz im Sinne der ZJ-Religion erklärt hatte, zeigte sich der Lehrer sehr beeindruckt: „Das hat mir noch nie jemand so genau erklärt; in der Kirche wird einem ‚das Leiden und Sterben Jesu für uns‘ ja einfach so um die Oh-

ren geschlagen...“ Er fügte jedoch mit einem kritischen Unterton hinzu: „Das was Sie lehren, ist aber alles sehr rational.“ Dachte er dabei etwa auch daran, dass zwischen Rationalität und Rationalismus die Grenzen fließend sind?

Der junge ZJ hatte die offizielle Wachturmlern über das „Lösegeld Christi“ etwa so zusammengefasst: „Der Wachturm“ verdeutlicht das hier Gemeinte gern durch eine Illustration. Diese zeigt eine traditionelle Waage mit den beiden Waagschalen; in der einen steht Adam, in der anderen Jesus Christus. Durch die Auflehnung des ersten vollkommenen Menschen gegen Gott war die Waage aus dem Gleichgewicht geraten. Indem Jesus, der andere vollkommene Mensch, sein eigenes Leben in die Waagschale warf, wurde das Gleichgewicht wiederhergestellt. Eines der neuesten Lehrbücher der ZJ beschreibt dies wie folgt: „Weil durch die Sünde eines Menschen (Adams Sünde) alle Menschen zu Sündern geworden sind, [konnte] das vergossene Blut eines anderen vollkommenen Menschen (eines zweiten Adams) die Waage der Gerechtigkeit wieder ins Gleichgewicht bringen, weil es einen entsprechenden Wert“ darstellte. Auf diese Weise konnten Adams Nachkommen erlöst werden.⁹

Die Wirkung des Loskaufopfers Christi

Bedeutet das nun Erlösung für die ganze Menschheit? Die Antwort der WTG (in ihrem Lexikonwerk „Einsichten über die Heilige Schrift“) wirkt widersprüchlich. Einerseits heißt es zum Stichwort „Lösegeld“ unter der Überschrift „Die Rolle Jesu Christi als Erlöser“: „Dadurch, daß Jesus mit dem vollen Wert seines Loskaufopfers vor Gott, der absolute Gerechtigkeit fordert, im Himmel erschien, erkaufte er die Menschheit...“ Andererseits wird – gleich danach – die Auswirkung des Löse-

geldes beschränkt auf die bekannten zwei „Klassen“ in den Reihen der ZJ:

1. „Auf diese Weise erwarb er sich eine Braut, eine *himmlische* Versammlung, die aus seinen Nachfolgern besteht.“ Diese sollen einmal „mit Christus als Priester dienen und mit ihm als ‚Könige über die Erde regieren‘“. Neben ihnen wird eine weitere „Klasse“ (im Sinne der bekannten WTG-Lehre) erwähnt:

2. Menschen, die gemäß der Wachtturnlehre „*irdische* Untertanen des Königreiches Christi sein“ werden, und die ebenfalls „Nutznießer des Lösegeldes“ sind.¹⁰

Wer aber ist denn nun durch Christi Loskaufwerk erlöst, die Menschheit als Ganzes oder die beiden ZJ-„Klassen“? Nach der ZJ-Argumentation müsste doch die ganze Menschheit durch Christus erlöst sein! Ein Zeuge Jehovas wird hier sicherlich sagen: „Im Prinzip ja!“ Aber heute schon unmittelbar „angewandt“ wird das Lösegeld Christi nur auf die Glieder der „*himmlischen Klasse*“, von der nur noch ein kleiner „Überrest“ auf Erden lebt (ca. 8600), und zwar unter den ZJ. Nur sie können, nachdem sie „den Schritt der Hingabe an Gott getan“ haben, „nun von Gott gerechtfertigt oder gerechtesprochen werden“. Sie empfangen auf diese Weise das Recht auf vollkommenes menschliches Leben auf Erden,¹¹ das sie jedoch in Jesu Nachfolge Gott – gleichsam als Opfer – zurückgeben, und „Gott, der solche Personen ... auserwählt, nimmt das Opfer ... durch den Hohenpriester [Christus] an...“¹²

Dagegen muss die „*irdische Klasse*“, zu der fast 6 Millionen aktive ZJ weltweit gehören, dazu etwa 8 Millionen Randsiedler und Neuinteressierte, sich noch sehr lange gedulden, bis Christi Lösegeld sich für sie voll auswirkt. „Der Wachtturn“ sagt von den Gliedern dieser „Klasse“, die sich schließlich um ein gottgefälliges Leben bemühen, dass sie heute

schon „ein Zeichen der Vergebung empfangen“.¹³ Aber erst: „wenn sie die Schlußprüfung nach dem Millennium bestehen, wird Gott sie ebenfalls für gerecht erklären und ihnen ewiges Leben auf der Erde garantieren“! – „Auf diese Weise werden sie die Fülle menschlicher Vollkommenheit erreichen“, und dabei „wird der Hohepriester ihnen helfen“.¹⁴

Bevor jedoch das Lösegeld Christi in vollem Umfang auf sie „angewandt“ wird, müssen sie sich dessen als würdig erweisen: „Die große Volksmenge ... muß beweisen, daß sie es verdient, ... von Gott beschützt zu werden. Das Überleben [des Schlußkriegs von ‚Harmagedon‘] wird somit ein Beweis für eine beachtenswerte verdienstliche Tat sein.“ Oder an anderer Stelle in demselben Werk: „Das ‚Gesetz der Sünde und des Todes‘ muß getilgt werden. Während die Glieder der ‚großen Volksmenge‘ immer mehr wirkliche, dauerhafte Gerechtigkeit in sich selbst kultivieren, wird ihnen entsprechend physische Heilung und Besserung gegeben werden.“ Als Ergebnis dieser Selbstkultivierung wird der „großen Volksmenge“ gewährt werden, „zu menschlicher Vollkommenheit emporgehoben zu sein. Nun wird sie in der Lage sein, aufgrund ihrer eigenen Gerechtigkeit vor dem Gott der Heiligkeit zu stehen.“¹⁵

Es kann somit kein Zweifel bestehen, dass die Wirkungen des Lösegeldes Christi für die Masse der heutigen ZJ weitgehend erst im „Tausendjährigen Reich“ erwartet werden, und zwar aufgrund ihrer eigenen Verdienste. Im genannten WTG-Buch wird dies mit den Worten bekräftigt: „Aufgrund ihres eigenen Verdienstes wird Jehova Gott alle vollkommen gemachten Menschen, die in jener abschließenden Prüfung ... standgehalten haben, rechtfertigen und als gerecht erklären. Er wird sie als seine Söhne durch Jesus Christus adoptieren und anerkennen.“¹⁶

Damit wird zugleich deutlich, dass die „irdische Klasse“ der heutigen ZJ hier und heute noch keinen Zugang hat zur Gotteskindschaft durch den Glauben an Jesus Christus und zur „Gerechtigkeit aus Gnade“. Das oben zitierte Buch erklärt lapidar: „Die große Volksmenge ... benötigt ... keine Rechtfertigung durch den Glauben.“¹⁷ Konsequenterweise wird ihr auch das Heilige Abendmahl vorenthalten. Dem Gros der ZJ ist beim einmal jährlich gefeierten „Gedächtnismahl“ nur eine Beobachterrolle zugeordnet.

Stellungnahme

Ihren eingangs erwähnten Anspruch, Bewahrerin des „Lösegeldes, des Fundaments des wahren christlichen Glaubens“ zu sein, hat die WTG damit widerlegt. Der selbst ernannte Deichgraf sorgte selber für den Dammbbruch. Spekulationen über die angebliche „unsichtbare Parousie Christi 1873/74“ (nach heutiger Lehre 1914!) und das damit verbundene „Ende der himmlischen Berufung“ führten zur Herausbildung der genannten zwei „Klassen“ und damit zu fatalen Folgen:

1. Diejenigen unter den Zeugen, denen man eine „irdische Hoffnung“ zugeordnet hat, können nur tief enttäuscht sein, denn die WTG-Lehre bestreitet ja gerade das, was nach der Bezahlung des „Lösegeldes“ – der Begriff kommt bekanntlich aus der Terminologie des Sklavenhandels in der Welt der Antike – zu erwarten ist: Erlösung aus der bisherigen Knechtschaft! Die Betroffenen müssen sich wie ein Sklave fühlen, der sich über das zu seiner Befreiung unverdienterweise bezahlte Lösegeld freut, dem man nun aber die enttäuschende Auskunft gibt: „... zu früh gefreut! Du musst dir die Befreiung selber verdienen und dann die Schlussprüfung bestehen; erst dann kommst du frei!“

2. Indem die WTG die unmittelbare Wir-

kung des „Lösegeldes Christi“ auf eine verschwindend kleine Minderheit beschränkt, setzt sie sich in krassen Widerspruch zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Universalität der durch Christus uns erworbenen Erlösung:

– Hat nach 1. Tim 2,6 Jesus Christus „sich selbst gegeben zur Erlösung für alle“ (Menschen), so liest die WTG hinein: „... alle Arten von Menschen“.¹⁸

– Der Apostel Paulus sagt von der uns durch Christus aus Gnade geschenkten „Gerechtigkeit Gottes“, sie sei „für alle, die glauben“ (Röm 3,22); die WTG widerspricht: Nein, nur für 144 000 „Auserwählte“.

– Der Herr Jesus selbst wandte sich an alle seine Jünger, als er den Abendmahlskelch nahm und sprach: „Trinket alle daraus...“; auch hier widerspricht die WTG: Nein, nur für die 144 000...

Da, ihrer Lehre zufolge, diese „Klasse“ – vor allem im ersten Jahrhundert n. Chr., dann aber auch durch die Bibelforscherbewegung bis 1935 – im Wesentlichen bereits „eingesammelt“ sei, bleibt für die große Masse der ZJ nur ein Stand *außerhalb* der erwirkten Erlösung. Während es für andere vergleichbare Gruppen stets kennzeichnend ist, dass sie die Segnungen des Erlösungswerkes Christi für sich allein reklamieren, stehen wir bei der WTG vor dem eigenartigen Phänomen, dass sie die große Mehrheit ihrer Anhänger vom gegenwärtigen „Heil in Christus“ gleichsam „aussperrt“!

3. Weil diesen Menschen der Zugang zur „Gerechtigkeit aus Gnade“ versperrt wurde, setzen sie zwangsläufig ihr Vertrauen auf die von ihnen geforderten eigenen Verdienste und kommen so – trotz Römerbrief und Reformation – wieder unter das „Gesetz der Werke“, wie die oben zitierten Auszüge aus WTG-Schriften zeigen, mit all den verheerenden Konsequenzen. Dazu gehört auch die Gefahr permanen-

ter psychischer und physischer Überforderung, von denen Insiderberichte in erschütternder Weise Zeugnis ablegen.¹⁹ Dass die Schriften der WTG – und demgemäß auch ihre gelehrigen Schüler – von der Notwendigkeit *eigener* Verdienste und gleichzeitig von Gottes „unverdienter Güte“ sprechen, gehört zu den unauflöselichen Widersprüchen innerhalb der Wachturmlere – und zugleich zum Neuen Testament. Röm 11,6: „Ist's aber aus Gnade, so ist's nicht aus Verdienst der Werke, sonst wäre Gnade nicht Gnade!“
4. Nachdem die WTG-Lehre eine folgenschwere „Abwertung des Lösegeldes“ vornahm durch Beschränkung seiner Auswirkungen, überrascht es nicht, dass sie dies „Fundament des christlichen Glaubens“ längst auf den zweiten Platz verwiesen hat. Seit Jahrzehnten wird sie nicht müde zu betonen, die Predigt von „Jehovas Königreich“ habe absoluten Vorrang vor der

Errettung von Menschen, weil „durch das Königreich der Name, das Wort und die Oberhoheit Jehovas gerechtfertigt“ werden.²⁰ Dies wurde zwar in jüngerer Zeit leicht modifiziert: *Nur* die Souveränität Gottes müsse gerechtfertigt werden; Gottes Name dagegen sei zu *heiligen*²¹. An der alten Rangfolge jedoch änderte sich nichts: Christi Erlösungswerk – auf dem zweiten Platz! Vielleicht würde das Gemeinte klarer, wenn man formulieren würde: „Gottes Ehre hat Vorrang vor der Erlösung von Menschen“. Aber handelt es sich hier wirklich um eine Alternative oder gar um einen Gegensatz? Sowohl die Reformatoren als auch die Schreiber des Neuen Testaments stellten in ihrer Verkündigung „das Wort vom Kreuz“ und unsere Errettung aus Gnade in den Vordergrund.²² Sie waren dabei dessen gewiss, dass gerade dadurch Gott zu seiner Ehre kommt (Röm 15,7; 3,25; 11,30–36).²³

Anmerkungen

- ¹ „Der Wachturm“ vom 15. 2. 1991, 4.
- ² Ebd., 7.
- ³ So 1904 in C. T. Russell, „Die neue Schöpfung“, Band 6 seiner „Schriftstudien“ (Ausgabe v. 1920, 160).
- ⁴ C. T. Russell in: THE WATCH TOWER vom 1. 4. 1912 (engl.), reprints 4998, und vom 15. 3. 1913, reprints 5240.
- ⁵ THE WATCH TOWER vom 15. 10. 1916 (engl.), reprints 5972.
- ⁶ „Der Wachturm“ vom 1. 5. 1925, 134 f.
- ⁷ „Gott bleibt wahrhaftig“, deutsch 1948, 111.
- ⁸ C. T. Russell in: THE WATCH TOWER vom 15. 9. 1910 (engl.), 291 f.
- ⁹ „Unterredungen anhand der Schriften“ (1985), 290.
- ¹⁰ „Einsichten über die Heilige Schrift“, Band 2 (1992), 232.
- ¹¹ „Gott bleibt wahrhaftig“, revid. Fassung von 1952 (engl.), deutsch 1958, 323, Abs. 13.
- ¹² A.a.O., 322, Abs. 12; 223, Abs. 14.
- ¹³ „Der Wachturm“ vom 1. 11. 1954 unter der Überschrift „Gerechtes gesprochen durch Jehova“.
- ¹⁴ „Der Wachturm“ vom 15. 11. 1995, 19, Abs. 17 und 15.
- ¹⁵ „Ewiges Leben in der Freiheit der Söhne Gottes“ (1967), 369, Abs. 57; 388, Abs. 24, 25.
- ¹⁶ A.a.O., 396, Abs. 39.
- ¹⁷ A.a.O., 387, Abs. 22

- ¹⁸ Vgl. ihre eigene „Neue-Welt-Übersetzung der Heiligen Schrift mit Studienverweisen“ (1986) in der Anm. zu 1. Tim 2,6: „alle Arten von Menschen“.
- ¹⁹ Veröffentlicht z. B. in der Vierteljahresschrift „Brücke zum Menschen“ Nr. 143 und 145, Bezugsadresse s. Anm. 23.
- ²⁰ „Der Hauptzweck des Kommens Jesu auf die Erde [bestand] nicht darin, die Menschheit zu erlösen und zu erretten“ (WTG-Buch „Die Wahrheit wird euch frei machen“, 1946, 252). Noch 1982 schrieb „Der Wachturm“ vom 15. 5. 1982, 24, Abs. 13: „Schließlich erkannten diese treuen Diener Gottes, daß die große Streitfrage, der die Menschheit gegenübersteht, die Rechtfertigung des Namens Jehova ist, und daß diese wichtiger ist als die Rettung von Menschen. Das war tatsächlich ein Lichtblitz, der heller erstrahlte als alles andere, was sie bis dahin erkannt hatten.“
- ²¹ „Der Wachturm“ vom 15. 5. 1995, 25, Abs. 17.
- ²² 1. Kor 1,18.23; 2,2; Eph 2,8.
- ²³ Eine umfassendere Auseinandersetzung mit dem „Lösegeld“ – als *einer* von mehreren Interpretationen des Kreuzestodes Jesu im Neuen Testament! – sowie mit der Deutung des „Lösegeldes“ durch die WTG erfolgte in zwei Beiträgen des Verfassers, die in der Quartalsschrift „Brücke zum Menschen“ (Nr. 127 und 128) veröffentlicht wurden. Beziehbar beim Bruderdienst, Rosengrund 35, 25761 Büsum.

Anthroposophie in der säkularen Gesellschaft

Thesen zur Attraktivität einer esoterischen Weltanschauung*

I. Die „säkulare Gesellschaft“ und ihre Protestbewegungen

1. Säkularisierungsprozesse können als begrüßenswerte Folge der Unterscheidung zwischen Religion und Politik angesehen werden. Im historisch ursprünglichen Sinn bezeichnete Säkularisierung den Übergang des Kirchengutes in weltliches Eigentum. Die „weltliche ‚Beerbung‘ ursprünglich christlicher ‚Güter‘“ ist nicht zu problematisieren, sondern zu unterstützen (Eberhard Jüngel). Freilich gibt es Säkularisierung auch als Entkirchlichung und Entchristlichung der Gesellschaft, als zunehmende Verdieesseitigung des Lebens, verbunden mit dem Verzicht auf alltagsrelevante religiöse Orientierungen.

2. In geschichtlicher Perspektive vollzog sich Säkularisierung Hand in Hand mit einem rasanten wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Die Herrschaft der instrumentellen Vernunft mit ihrer Verdinglichungssucht provozierte Gegenkräfte. Die analysierbare und durchschaubare Welt ließ den Himmel zu einem „gottleeren Raum werden, das Jenseits zu einem Phantasieprodukt“ (Kurt Hutten). Säkularisierung hat weltbildhafte Implikationen.

3. Zahlreiche religiöse und weltanschauliche Bewegungen (z. B. Okkultismus, Spiritismus, Astrologie, gnostisch-esoterische Weltdeutungen) lassen sich als Protest gegen ein säkulares Wirklichkeitsverständnis verstehen. Sie entwerfen „nichtsäkulare“ Weltkonzeptionen, die im Einzelnen sehr verschieden sein können. Gemeinsam ist ihnen das Interesse an übersinnlichen

Mächten und Kräften, deren Existenz von säkularen Weltkonzeptionen bestritten wurde. Die Anthroposophie ist eine Weltanschauung, die sich als Alternative und im Gegenüber zu einem geheimnisleeren Wirklichkeitsverständnis der Moderne versteht. Auch die Entstehung der Christengemeinschaft lässt sich als „Antwort auf eine geistesgeschichtliche Krisensituation“ be-greifen, hervorgerufen durch die „Säkularisierung des Weltbildes“ (Kurt Hutten).

II. Was ist Anthroposophie?

1. Wer erläutern will, was Anthroposophie heißt, muss von Rudolf Steiner (1861–1925) reden, von Steiners Überzeugung, einen höheren Menschen zu entwickeln, der sein Erkenntnisvermögen zu steigern vermag und Zugang zu verborgenem, okkultem Wissen gewinnen kann. Die Anthroposophie versteht sich als „Weisheit vom Menschen“, als „Geisteswissenschaft“, wobei man darunter nicht die klassische hermeneutische Disziplin zu verstehen hat, sondern einen intuitiv geprägten esoterischen Erkenntnisweg. Dieser Erkenntnisweg unterscheidet sich gleichermaßen von den Paradigmen natur-wie auch geisteswissenschaftlicher Forschung. „Anthroposophie ist ein Erkenntnisweg, der das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltall führen möchte. Sie tritt im Menschen als Herzens- und Gefühlsbedürfnis auf“ (Rudolf Steiner). Zur Verwirklichung seiner Absichten greift Steiner auf Traditionen unterschiedlichster Art zurück: u. a. auf Elemente der jüdisch-christlichen Tradition, der Mystik, des deutscher Idealismus, der modernen

Naturwissenschaft (Ernst Haeckel), der Astrologie), östlicher Religiosität, der esoterischen Theosophie (Helena Blavatsky). „Steiner verbindet und deutet dies alles auf seine ihm eigene Weise und wird dabei geleitet von einem persönlichen Wissen, das er selbst nach seiner Meinung durch Einblick in eine Art unsichtbare Weltchronik (sie heißt bei ihm ‚Akasha-Chronik‘) gewonnen hat“ (Die Waldorfschule aus evangelischer Sicht, erarbeitet vom Ausschuß für Jugend und Bildung der Württembergischen Evangelischen Landessynode, 1989, 12).

Dabei macht Steiner auf ein Vierfaches aufmerksam: 1. „Es gibt eine Erkenntnisart, die sich auf das ‚Unoffenbare‘ in den Welterscheinungen bezieht. 2. Diese Erkenntnisart begründet eine Wissenschaft. 3. Die Methode dieser Wissenschaft führt zur unmittelbaren Geistschauung, d. h. sie macht das Unoffenbare zum ‚offenbaren Geheimnis‘. 4. Die Anwendung dieser Methode steht grundsätzlich jedem offen, der geheimwissenschaftliche oder esoterische Erkenntnisse erzielen will.“ (Michael Frensch)

2. Anthroposophie ist ein geheimwissenschaftliches System, eine esoterische Weltanschauung, für die unter anderem charakteristisch ist:

- die Annahme einer Entsprechung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos;
- eine intuitiv geprägte Weltanschauung, die auf Einheit und Ganzheitlichkeit zielt und alle Dinge im Spannungsfeld zwischen Stoff und Geist in Blick nimmt, wobei sich das Erkenntnisstreben auf die Welt des Geistes richtet;
- die Anschauung vom Astralleib des Menschen, einem feinstofflichen Organismus, der den Charakter eines Energiemantels hat und den grobstofflichen Bereich umgibt;

- die Lehre von der sog. Seelenreise des Menschen und den Sphären der jenseitigen Entwicklung. Steiner war der Überzeugung, dass sich der Mensch durch Reinkarnation und Karma weiterentwickelt zu höherer Vollkommenheit.

3. Zum theoretischen System „Anthroposophie“, das ganz auf die Person Rudolf Steiners konzentriert ist, gehören die Entwicklung praktischer Lebensformen und zahlreiche „reformerische“ Aktivitäten, die ebenfalls durch ihn initiiert wurden. „Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft“ so lautet der Titel eines Buches Steiners aus dem Jahre 1919, in dem er den Gedanken einer Dreigliederung des sozialen Organismus vertritt: „Freiheit für das Geistesleben, Gleichheit für das Rechtsleben, Brüderlichkeit für das Wirtschaftsleben.“ 1919 wurde die „Freie Waldorfschule“ in Stuttgart gegründet, 1920 die neue erweiterte Heilkunst und das „Klinisch-therapeutische Institut“ in Stuttgart. Im gleichen Jahr wurde das pharmazeutische „Weleda-Werk“ ins Leben gerufen. 1924 begründete Steiner die „biologisch-dynamische Wirtschaftsweise“ (Landwirtschaft) und die Heilpädagogik. Anfang der 20er Jahre baten Theologen Rudolf Steiner um Rat für ihre pastorale Tätigkeit. 1922 kam es zur Gründung der Christengemeinschaft, deren erster Leiter Friedrich Rittelmeyer wurde. 1925 erschien kurz nach Steiners Tod die von ihm und Ita Wegmann erarbeitete Schrift „Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen“.

4. Anthroposophische Theorie und Praxis stehen im engen Zusammenhang. Anthroposophie bezieht sich also gleichermaßen auf praktische Weltgestaltung (Erziehung, Medizin, Pharmakologie, Landwirtschaft, Architektur, Theater, Kunst etc.) wie auf

ein spezifisch religiös-weltanschauliches Selbstverständnis. Kirchen und Theologen sind entsprechend herausgefordert, sich mit beidem zu befassen und auseinander zu setzen: mit praktischen anthroposophischen Initiativen und dem mit ihnen verbundenen theoretischen System.

5. In der Anthroposophie kommt es zu einer Bejahung zahlreicher biblischer Inhalte, die freilich im Rahmen von Steiners Weltanschauung eine neue, veränderte Deutung erhalten. Obgleich das Christusgeschehen in Steiners Schau der Welt- und Menschheitsgeschichte eine zentrale Stellung einnimmt, unterscheidet sich seine spekulative Christologie durchaus grundlegend vom Verständnis Jesu Christi in der kirchlichen Tradition. Ähnliches gilt für das Verständnis des Menschen, Gottes, des Geistes, etc. Das Grundthema der Anthroposophie ist „das Verhältnis von Geist und Stoff. Das Grundthema der Bibel ist das Verhältnis von Gott und Welt bzw. Mensch.“ (K. Hutten)

III. Attraktivität und Grenzen der Anthroposophie

1. Die Anthroposophie ist modernitäts- und zeitgeistkonform: in ihrer Suche nach sanfter Medizin, einem respektvollen Umgang mit der Erde, alternativen Lebensformen, Stärkung der Selbstheilungskräfte des Menschen. Sie ist attraktiv als religiös-weltanschauliche Gegenwart, als Protest gegen Rationalitätsdominanz, gegen die Trennung von Geist und Materie, gegen ein materialistisches Welt- und analytisches Wissenschaftsverständnis. Die Medizin soll schonende Verfahren anwenden und auf den ganzen Menschen schauen und nicht nur auf sein krankes Organ. Der Landbau soll Kunstdünger und chemische Schädlingsbekämpfung vermeiden und ökologisch angemessen sein. Das anhal-

tende Interesse an anthroposophischen Angeboten profitiert von den Schattenseiten des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts und dem einseitig zweckrationalen Umgang mit der Wirklichkeit. Ihre Resonanz verdankt die Anthroposophie weniger ihrem theoretischen Überbau, sondern ihren alternativen Gestaltungsimpulsen. Die verschiedenen anthroposophischen Angebote ermöglichen zugleich unterschiedliche Formen der Teilnahme und Identifikation. Viele Menschen, die einzelne anthroposophische Angebote in Anspruch nehmen, bleiben der Anthroposophie als Weltanschauung gegenüber distanziert.

2. Die Anthroposophie bietet Sinnorientierung auf dem Hintergrund eines bestimmten Weltbildes mit starker Betonung des individuellen Menschen und seiner Fähigkeiten. Sie ist Ausdruck der Suche nach religiöser Unmittelbarkeit. Von Rudolf Steiner wird häufig hervorgehoben, dass er seine Erkenntnisse nicht aus Büchern, sondern durch unmittelbare Eingebungen gewonnen habe. Anthroposophische Theorie und Praxis geht auf das Bedürfnis nach Ganzheitlichkeit, Individualität und Freiheit ein. Sie stellt Menschheitsfortschritt durch individuellen Fortschritt in Aussicht und ist verbunden mit einer entwicklungsorientierten Spiritualität und vermittelt eine umfassende geistige Weltdeutung, die ihrem Selbstverständnis nach auf Bekenntnisverpflichtungen verzichtet und zugleich praktisch bestimmt ist.

3. Menschsein wird in der Anthroposophie primär als durch den Geist konstituiert verstanden. Die These, dass der Geist die Materie regiert, wird jedoch der beanspruchten Ganzheitlichkeit nicht gerecht. In der Auseinandersetzung mit der Anthroposophie haben die christlichen Kirchen immer wieder mit Recht darauf hingewiesen, dass

INFORMATIONEN

ASTROLOGIE

das anthroposophische Welt- und Menschenverständnis sich christlich nicht einholen lässt. Christlicher Schöpfungs- und Erlösungsglaube wie auch die christliche Eschatologie (Auferstehungshoffnung) stehen in Spannung zu den grundlegenden Perspektiven der Anthroposophie. Menschsein wird in entwicklungsorientierter (vgl. die Vorstellungen von Karma und Reinkarnation), weniger in beziehungsorientierter Perspektive gedeutet und verstanden. Die biblischen Sprachformen verdeutlichen hingegen das Menschsein des Menschen als ein Leben in Beziehungen. Die zentralen Begriffe der Bibel wie z.B. Sünde, Glaube, Rechtfertigung, Ver-söhnung sind Beziehungsbegriffe. Auch die Gottebenbildlichkeit verweist auf ein Beziehungsgeschehen.

4. Durch die Anthroposophie sind esoterische Weltdeutungen einem größeren Kreis von Menschen zugänglich gemacht worden. In dieser Hinsicht steht die Anthroposophie in einer Verbindung mit der modernen Esoterikwelle, obgleich beides zu unterscheiden ist und Anthroposophen einer konsumorientierten postmodernen Gebrauchsesoterik kritisch gegenüberstehen.

5. Einem wissenschaftlichen Anspruch genügt die Anthroposophie nicht. Ihre Erkenntnisse und gestalterischen Impulse sind allein auf dem Hintergrund der spekulativen Geistesschau Rudolf Steiners plausibel. Steiners Denken hat innerhalb der Anthroposophie einen normativen Charakter. Es wird einer an sich notwendigen kritischen Diskussion weithin entzogen.

* Die Thesen wurden formuliert für einen Vortrag, den der Verfasser am 22. Juni 2001 auf einer Fachtagung aus Anlass des zwanzigjährigen Bestehens des Arbeitskreises Sekten e.V. Herford gehalten hat. Die Tagung war dem Thema „Anthroposophie und anthroposophische Pädagogik“ gewidmet und fand vom 22. bis 23. Juni 2001 in Haus Reineberg statt.

Interesse an Astrologie und Horoskop nimmt in Deutschland zu. (Letzter Bericht: 6/2001, 208; 9/2001, 281 ff) Nach einem Bericht des Instituts für Demoskopie Allensbach vom November 2001 („allensbacher berichte“ 25/2001) wächst hierzulande das Bedürfnis, anhand von Zeichen und Vorzeichen mehr über „die großen Geschehnisse der Zeit“ und über „das jeweils persönliche Schicksal“ zu erfahren. Seit den 80er Jahren hat sich das Interesse an Horoskopen deutlich gesteigert. So gab im Jahr 1982 die Hälfte der Bevölkerung in Westdeutschland (50 Prozent) an, „dass sie regelmäßig oder hin und wieder in Zeitungen und Zeitschriften Horoskope studieren“. Mittlerweile sagen das 77 Prozent der Westdeutschen und 78 Prozent der Ostdeutschen. Lediglich 23 Prozent schauen der Umfrage zufolge „nie oder fast nie in die astrologischen Tages- oder Wochenmeldungen, die es in zahlreichen Zeitungen gibt“ (vgl. hierzu MD 11/1996, 331 f).

Besonders unter den Jüngeren (unter 30 Jahre) sind die Horoskopspalten beliebt: 79 Prozent lesen hin und wieder ihr Horoskop, bei den über 60-Jährigen sind es 73 Prozent. Die jeweilige Schulbildung oder politische Haltung scheint dabei keine Rolle zu spielen: „Zwischen siebzig und achtzig Prozent in jeder Gruppe lesen in den Zeitungen auch die astrologischen Deutungen und Vorhersagen.“ Dem Bericht zufolge nehmen vor allem Frauen die Horoskope und die Astrologie ernst: „58 Prozent der Frauen, die ihr Horoskop in den Zeitungen mehr oder weniger kontinuierlich im Blick haben, haben in der Vergangenheit auch die Erfahrung gemacht, dass ihr Horoskop ‚oft‘ oder zu-

mindest ‚ab und zu‘ gestimmt hat. Von den Männern, die Horoskope lesen, sagen das nur 44 Prozent.“

Besonders interessant erscheint der Hinweis: Das Bedürfnis, Horoskope in Zeitungen zu lesen, entspringt weniger dem Glauben an Astrologie und Horoskope als vielmehr einem Unterhaltungsbedürfnis. Das Allensbacher Institut teilt hierzu mit: „Es macht einfach Spaß, hin und wieder nachzuschauen, was die Sterne sagen und ob die Hinweise, die uns das Horoskop gibt, wenigstens im Ansatz irgendwie stimmen. Wer sich mit Astrologie beschäftigt, weiß, dass Astrologen – anders als die all-gemeingehaltenen Zeitungshoroskope – für ihre Gutachten mehr persönliche Daten benötigen als nur die groben Tierkreiszeichen. Aber auch im Blick auf eine solche differenzierte Astrologie gilt, was schon die demoskopischen Daten zu den Zeitungshoroskopen zeigen: Ernst genommen wird die Astrologie sehr viel häufiger von Frauen als von Männern. 26 Prozent der Frauen in Deutschland sagen, man sollte sich mit Astrologie ernsthaft beschäftigen, von den Männern sagen das dagegen nur 11 Prozent.“

Matthias Pöhlmann

SCIENTOLOGY

UPS und Scientology. (Letzter Bericht: 12/2001, 418 f) Der Verein Aktion Bildungsinformation (ABI) aus Stuttgart darf weiter behaupten, dass es zwischen dem amerikanischen Paketdienst United Parcel Service (UPS) und Scientology Verbindungen gebe und dass die Managementtechniken von UPS denen der Scientology-Organisation ähneln. Das hat das Kammergericht in Berlin im November 2001 entschieden (vgl. Stiftung Warentest, „test“ Nr. 11, November 2001). Aus Sicht der Verbraucherschützer sei dies tatsäch-

chengeschützte Meinungsäußerung – so die Richter. Der Stuttgarter Verein hatte inhumane Arbeitsbedingungen, Schikanen gegenüber Mitarbeitern, Manipulationen von Betriebsratswahlen und gesetzwidrige Arbeitszeiten bei UPS ausgemacht und kritisiert.

UPS wollte weiterhin der ABI gerichtlich die Behauptung untersagen lassen, wonach der Paketdienst an Senatsabgeordnete in den USA bis zu 240000 US-Dollar gezahlt habe. Es ging in diesem Zusammenhang um die Abstimmung zu einer Resolution, in der Deutschland Menschenrechtsverletzungen vorgeworfen werden. Zur Erinnerung: Scientology hatte sich seinerzeit darum bemüht, auch in Deutschland als Religion mit Steuerprivilegien anerkannt zu werden.

Drei Bundestagsabgeordnete haben angesichts der geschilderten Auseinandersetzung ihre Mandate im Beirat von UPS niedergelegt.

Brigitte Hahn, Münster

PSYCHOLOGIE / PSYCHOTHERAPIE

Qualitäts-Siegel für psychologische Beratung im Internet. Das Bedürfnis nach einer preisgünstigen Erstberatung in persönlichen Notlagen steigt ähnlich rasant wie die Zahl der Webseiten, die wohlfeile Hilfe anbieten. Um eine psychologische Praxis eröffnen zu dürfen, ist ein jahrelanges Studium mit anschließender therapeutischer Zusatzausbildung notwendig. Im Internet kann dagegen jedermann psychologische Dienste anbieten. Doch wie soll der User mit seinen sensiblen Anliegen zwischen einem seriösen Anbieter und einem unqualifizierten Scharlatan unterscheiden? Der Berufsverband Deutscher Psychologen (BDP) stellte kürzlich auf dem Kongress für angewandte Psychologie in Bonn ein Siegel

zur psychologischen Beratung im Internet vor. Nur etwa die Hälfte der Anbieter von psychologischer Onlineberatung seien fachlich orientiert, haben BDP-Recherchen ergeben. Bei den restlichen 50 Prozent handele es sich entweder um ausgebildete Pädagogen, Sozialarbeiter oder Heilpraktiker. Im schlimmsten Fall bilde sich der Anbieter autodidaktisch weiter.

Mit dem Siegel will der Verband dem sich ausbreitenden Wildwuchs entgegenwirken und die Gefahr der Irreführung für Ratsuchende minimieren. Um das neue Qualitätssiegel des Berufsverbandes zu erhalten, muss der Internet-Anbieter sechs Kriterien erfüllen. Dazu gehört unter anderem der Nachweis des Psychologie-Diploms sowie ausreichender Kenntnisse in Gesprächsführung und Krisenintervention. Der Bewerber verpflichtet sich zur Verschwiegenheit und hat außerdem die Sicherheit der gewonnenen Daten zu gewährleisten. Außerdem wird auf der Homepage der obliquatorische Hinweis erwartet, dass die Online-Beratung in vielen Fällen den Gang zu einem psychologischen Berater nicht ersetzen kann. Das Siegel trägt in der Mitte das Symbol des Berufsverbandes BDP. Verstöße gegen die Leitlinien werden mit dem Entzug des Siegels geahndet.

Michael Utsch

Auf der Grundlage von § 11 Niedersächsisches Pressegesetz ist die Redaktion zum Abdruck der nachstehenden Gegendarstellung gesetzlich verpflichtet.

UNIVERSELLES LEBEN

Gegendarstellung

Im Materialdienst 11/2001 wird unter der Überschrift UNIVERSELLES LEBEN auf die Zeitschrift „Das Friedensreich“ 10/2001 Bezug genommen und u.a. ausgeführt: „In der zitierten Zeitschrift ist auch ein Beitrag des UL-Senders ‚Radio Santec‘ zu den Ereignissen in Amerika abgedruckt. ... Es wird gefragt, ob sich in den Terroristen jene Seelen inkarniert haben, ‚die seinerzeit großes Leid durch sogenannte Christen zu ertragen hatten und die heute auf Rache sinnen‘ (33). Denn: ‚Was wir früher angerichtet und nicht bereinigt haben, kann jetzt, in dieser Einverleibung, auf uns zukommen und uns mit den Menschen zusammenführen, an denen wir uns früher versündigt haben und umgekehrt, damit wieder gutgemacht werden kann, was wir uns gegenseitig zugefügt haben‘ (12).“

Der *Materialdienst* vermittelt damit den Eindruck, das Zitat von der Zusammenführung von Menschen, „damit wieder gutgemacht werden kann, was wir uns gegenseitig angetan haben“, sei auf die Terroristen bezogen. Dies ist nicht richtig. Das Zitat befindet sich in einem anderen Artikel und bezieht sich nicht auf die Rache, von der in der zunächst zitierten Passage die Rede ist.

Marktheidenfeld-Altfield, 28. 11. 2001

Verlag DAS WEISSE PFERD GmbH
gez. Dieter Potzel
gez. Matthias Holzbauer

Geschäftsführer

BÜCHER

Günter Ewald, *An der Schwelle zum Jenseits. Die natürliche und die spirituelle Dimension der Nahtoderfahrungen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001, 192 Seiten, 32,85 DM.

An den Anfang seines neuen Buches über Nahtoderfahrungen (NTE) hat der Verfasser eine Reihe von neuen Fallbeispielen gestellt. Diese Berichte von NTE folgen einem Grundmuster, durch das das sog. „Standardmodell“ von R. Moody bestätigt wird. Nachdem Hubert Knoblauch (in: Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung, Freiburg u. a. 1999, 23) dieses Standardmodell als „Mythos“ abqualifiziert hatte, belegt Ewald überzeugend, dass diese Abwertung unberechtigt ist und auf einem Missverständnis beruht.

Ernst zu nehmende Kritik kommt freilich von anderer Seite: Medizinische Versuche haben ergeben, dass durch Einnahme der Droge Ketamin Erlebnisse hervorgerufen werden können, die denjenigen in Todesnähe erstaunlich ähneln, und es taucht die Frage auf, ob die Erfahrungen in Todesnähe nicht einfach auf chemische Reaktionen im Gehirn zurückzuführen sind. Ewald beantwortet diese Kritik mit einem Argument, das schon in seinem Buch „Ich war tot. Ein Naturwissenschaftler untersucht Nahtoderfahrungen“ (1999) eine große Rolle gespielt hatte. Er greift auf die These des Neurologen Michael Schröter-Kunhardt zurück, der gemäß Nahtoderfahrungen im genetischen Code des Menschen verankert sind. Dadurch werde verständlich, dass dies im Menschen angelegte Programm durch verschiedene Faktoren ausgelöst werden könne (zum Beispiel durch Drogenkonsum, Stress, Todesnähe usw.).

Wenn nun diese NTE zur Natur des Menschen gehören, kann die Evolution des Lebendigen nicht allein mit Hilfe der Kategorie „Überlebensvorteil“ erklärt werden. In die Evolution spielt auch eine „übersteigende Dimension“ hinein. Vor allem aber müssten die NTE dann universalen Charakter besitzen und an vielen Stellen in der Menschheitsgeschichte nachweisbar sein.

Um solche Spuren von NTE zu entdecken, begibt sich Ewald auf grenzüberschreitende Erkundungsgänge in die Gefilde verschiedener Wissensbereiche: Frühgeschichtliche Forschung, Religionswissenschaft, Theologie und Parapsychologie: Da NTE übersinnliche Elemente enthalten, sucht Ewald nach Para-Fähigkeiten, die bereits im Tierreich zu Tage treten, und findet sie z. B. in der telepathischen Kommunikation der Termiten. Belege für die religionsstiftende Funktion von NTE entdeckt er im Amida-Buddhismus. Überhaupt ist Religion als Empfindung für das Numinose (nach R. Otto) für Ewald eng mit NTE verbunden (Die Momente „Überwältigtsein“, „Sprachlosigkeit“ und „Glückseligkeit“ entsprechen sich jeweils). Erste Regungen religiöser Scheu angesichts des Unheimlichen findet der Verfasser – unter Berufung auf den Theologen Georg Baudler – bereits beim „Regentanz der Schimpansen“. Gegenstände, die beim Frühmenschen als eine Art Amulett gedient haben dürften, weisen darauf hin, dass das Gespür für das Heilige die Menschwerdung von Beginn an begleitet hat.

In dem Mut zum grenzüberschreitenden Denken und den damit verbundenen Impulsen und Fragen liegt der Reiz des Buches von Ewald. Bei seinen Exkursionen in andere Fachbereiche kann er sicher nicht immer mit der Zustimmung der jeweiligen Fachleute rechnen. So wird man auf theologischer Seite zögern, zuzugestehen, dass Vorgänge um Tod und Auferstehung Jesu

eine große Nähe zu Nahtoderfahrungen hätten (159). Das ändert nichts daran, dass gerade Theologen, wenn sie der Enge innertheologischer Dispute entfliehen wollen und an neuen Aspekten des Gespräches von Theologie und Naturwissenschaft interessiert sind, bei Ewalds Buch an der richtigen Adresse sind.

Wennemar Schweer, Rheda-Wiedenbrück

Gerd Lüdemann, Paulus, der Gründer des Christentums, zu Klampen Verlag, Lüneburg 2001, 270 Seiten, 38,- DM.

Nach seinen Jesusbüchern („Jesus nach 2000 Jahren“ und „Der große Betrug“), die den Anspruch erheben, das aufzuführen, „was Jesus wirklich sagte und tat“, hat Gerd Lüdemann jetzt ein 270 Seiten umfassendes Paulusbuch vorgelegt. Der Titel enthält die nicht gerade neue und originelle These seiner Ausführungen, dass nicht Jesus, sondern Paulus der Gründer des Christentums gewesen sei. Ansonsten betont Lüdemann, dass sein Buch in Kontinuität zu bisherigen Forschungen stehe. Methodisch sieht er sich der religionsgeschichtlichen Schule und ihrer Vorgehensweise verpflichtet. Bereits im Vorwort wird „das Ziel der Unparteilichkeit“ unterstrichen und die „alleinige Absicht, ihn [Paulus; R. H.] zu verstehen“ (10). Allzu viel Verständnis wird Paulus jedoch nicht entgegen gebracht. Denn gleichzeitig sagt Lüdemann, der Anspruch des Apostels müsse zurückgewiesen werden. Dieser habe „die griechische Aufklärung verteufelt“ und „Vernunft durch blinden Glauben ersetzt“. Mit seiner in den Briefen verschiedentlich erwähnten Berufung auf die Begegnung mit dem auferstandenen Christus (Damasusvision) sei er „einer Selbsttäuschung erlegen“ (10). So wird zu Beginn des Buches ansatzweise ausgesprochen, worum es eigentlich geht. Es geht um Christentums-

kritik. Lüdemann setzt historische Forschung zur Distanzierung gegenüber Paulus ein, darüber hinaus zur Infragestellung christlicher Wahrheitsansprüche. „Forschung über Paulus hat den gleichen Vorteil wie Forschung über Jesus. Indem sie diese beiden Gestalten aus der Anfangszeit des Christentums dorthin zurückversetzt, wohin sie gehören – ins erste Jahrhundert –, wirkt sie befreiend und macht eine dringend nötige Emanzipation von der christlichen Vergangenheit erst möglich“ (231).

Der Verfasser schreibt als enttäuschter „Aussteiger“ aus der evangelischen Kirche, um die Verlässlichkeit der christlichen Zeugen und die Substanz ihrer Überlieferungen in Frage zu stellen. Man kann kein Kapitel seines Buches verstehen, ohne dieses erkenntnisleitende Interesse zu kennen. In zehn Kapiteln erfolgt die kritische Annäherung an Paulus (u. a. „Chronologie und Leben des Paulus“, „Paulus, der Jude“, Paulus, der Christus“, „Paulus, der Gründer des Christentums“). Die wissenschaftliche Literatur wird eklektisch aufgegriffen. Ein wesentlicher Gedanke ist der Versuch, aufzuzeigen, „dass Paulus und Jesus verschiedene Botschaften verkündigten. ... Es ist völlig unbegründet, dass jemand wie Paulus sich auf Jesus bezieht, den er niemals kennen gelernt hat“ (196).

Unter einer sachlich und wissenschaftlich gebenden Darstellung zum Leben und zur Theologie des Paulus (ausführliche Zitation und Erläuterung der Texte), geht es Lüdemann um den Aufweis der Unbegründetheit des christlichen Glaubens wie ihn Paulus verstand und die christlichen Kirchen ihn weitertragen. „Jesus wurde gar nicht körperlich auferweckt. Entweder verweste sein Leichnam, oder Geier und Schakale fraßen ihn direkt vom Kreuzesbalken weg“ (222). Paulus ist „als falscher Zeuge anzusehen“ (228ff). Hart

ins Gericht geht er mit der „Sühnetheologie“ des Paulus. „Wenn Paulus ... über die Bedeutung des Blutes Jesu als Sühnemittel für die Sünden anderer spricht, läuft es mir kalt den Rücken herunter.“ Vorgeworfen wird Paulus auch eine „bizarre Verzerrung des Judentums“ (223). „Antijudaismus ist ... die Kehrseite des ‚Christus allein‘, gewissermaßen die linke Hand der Christologie oder ihr Schatten“ (211). Für Lüdemann war Paulus ein nach allen Seiten offener Kleingeist, bestimmt durch „eine auf mystische Erfahrungen gegründete Religion“. Er war „der intellektuellen Herausforderung Griechenlands nicht gewachsen“ (243). Sein Erfolg lag nicht in der Überzeugungskraft seiner Botschaft, sondern „im Geist der Zeit“ begründet. „Die Welt war des Denkens müde geworden“ (244). Immer wieder greift Lüdemann auf Friedrich Nietzsche als Gewährsmann für seine Überlegungen zurück. Ob er sich auf Nietzsche mit Recht berufen kann, müsste im Einzelnen geklärt werden. Auch Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann werden eklektisch zur Stützung der eigenen Position herangezogen. Ihnen wird freilich Inkonsequenz vorgehalten (224 f).

Das Buch verfolgt denunziatorische Absichten. Es endet in einem „Epilog“, den der Verfasser bezeichnenderweise unter die Stichworte „Nachruf auf Paulus“ (233 ff) stellt. Eine stringente Argumentation fehlt dem Buch. Auch der distanziertere Methodologie der religionswissenschaftlichen Schule wird der Verfasser nicht gerecht. Er verwischt die Grenze und notwendige Unterscheidung zwischen geschichtswissenschaftlicher Forschung und persönlicher Weltanschauung, zwischen distanzierter Deskription und religiös-weltanschaulicher Beurteilung. Im Vorwort kündigt Lüdemann an, dass sein Buch als „Vorläufer einer größeren Arbeit“ (8) zu verstehen sei, in der alle aus seiner Sicht echten Paulusbriefe neu übersetzt

und kommentiert werden. Es wird aus seiner Feder zu diesem Thema noch Weiteres zu erwarten sein. Seriöse Paulusforschung muss heute auf dem Büchermarkt mit Lüdemann konkurrieren, dessen Bücher eine erstaunliche Resonanz finden. Sie sollte sich darüber im Klaren sein.

Reinhard Hempelmann

AUTOREN

Dr. theol. Hansjörg Biener, geb. 1961, seit 2000 Koordinator der Ständigen Kommission für Friedenserziehung in Nürnberg.

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

Brigitte Hahn, geb. 1953, Dipl.-Pädagogin, Referentin für Aus- und Fortbildung, Referentin für Sekten- und Weltanschauungsfragen, Supervisorin und Gruppenanalytikerin, Bistum Münster.

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

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

Dr. theol. Wennemar Schweer, geb. 1940, Pfarrer in Rheda-Wiedenbrück.

Hans-Jürgen Twisselmann, geb. 1931, Pastor i. R., Schriftleiter d. Quartalschrift „Brücke zum Menschen“ des „Bruderdienstes“ (Arbeitsgemeinschaft für Hilfe an Sektenopfern), Büsum.

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

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeiengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 100253, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmolli.
Es gilt die Preisliste Nr. 16 vom 1. 1. 2002.

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

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

*Fortbildungskurs für die Beratungsarbeit
bei Weltanschauungsfragen*

Das Eigene und das Fremde

Umgang mit religiösen Erfahrungen und
Standpunkten

*Multikultur oder „christliches Abendland“
Toleranz oder Feindschaft
Beliebigkeit oder Standpunkt
Offenheit oder Ideologie
Harmonie oder Abgrenzung?*

Wie gehe ich als Christ/in mit der weltanschaulichen Vielfalt und religiösen Gegensätzen um? Die undurchsichtige Pluralität macht es nötig, die eigene Perspektive und den eingenommenen Standort deutlich wahrzunehmen. Erst dann kann eine sachgemäße Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten, ungewöhnlichen Erfahrungen und fremden Überzeugungen gelingen. Dazu möchte das Seminar durch Impulsreferate, kreative und visuelle Medien Anstöße vermitteln und beitragen.

Leitung: Dr. Gabriele Lademann-Priemer,
Dr. Michael Utsch

Termin: 22. bis 24. Februar 2002

Ort: EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin

Zielgruppe: Berater/innen, Therapeuten/innen,
Sozialarbeiter/innen

Kosten: DM 290,- (inkl. Übernachtung und
Verpflegung)

Einzelheiten unter: www.ezw-berlin.de