

ISSN 0721-2402 H 54226

MATERIALDIENST



65. Jahrgang

Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

4/2002

Lust auf „Okkultur“?
Schwarze Themen im Monumentalsound

Shin-Buddhismus und
evangelischer Glaube

Die Wiederkehr des Bösen im Film

Neuheiden, Okkultgruppen und
Neosatanisten unter einem Dach?

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

INHALT

ZEITGESCHEHEN

- Lust auf „Okkultur“? Schwarze Themen
im Monumentalsound** 97

IM BLICKPUNKT

- Hans-Martin Barth
Shin-Buddhismus und evangelischer Glaube
Eine Auseinandersetzung mit Daisetz T. Suzuki 99

BERICHTE

- Jörg Herrmann
Die Wiederkehr des Bösen im Film 107
- Matthias Pöhlmann
Problematische Allianzen
Neuheiden gründen mit Okkultgruppen und
Neosatanisten eigenen Dachverband 116

INFORMATIONEN

- Gesellschaft**
Skrupellose Sektenbeauftragte? 123
- Tvind-Humana-Leiter in Untersuchungshaft 124
- Islam**
Zentralrat der Muslime (ZMD) veröffentlicht
Islamische Charta 125
- Neuer Vorstand des Islamrats 126
- Verein zur Förderung der psychologischen
Menschenkenntnis (VPM)**
VPM aufgelöst 126
- Mormonen**
Rau besucht Hinckley 127
- Evangelikale**
Arthur-S.-DeMoss-Stiftung tritt an deutsche Öffentlichkeit 127

BÜCHER

- John Hick*
Gott und seine vielen Namen 128

ZEITGESCHEHEN

Lust auf „Okkultur“? Schwarze Themen im Monumentalsound. „Aufgeschlagen liegt es da, seit Menschengedenken bewacht vom Herrn der Schatten, das Buch mit den düsteren Legenden, verfasst vom Atem der Zeit. Nur alle Tausend Jahre wird den Sterblichen Einblick gewährt, auf dass die Botschaft nie in Vergessenheit gerate. Die Botschaft der Offenbarung...“ Mit diesen Worten, vorgetragen von der markanten wie voluminösen deutschen Stimme des international bekannten Schauspielers Oliver Reed, beginnt die neueste CD „Finsternis“ der deutschen Gruppe „E Nomine“, die im Januar 2002 veröffentlicht wurde und sich zum Kassenschlager entwickelt. Auf der Internetseite heißt es: „E Nomine ist der Dance-Akt, dessen Stimme die Dancefloors der Clubs vibrieren lässt.“ Mit ihrem neuen Album „Finsternis“ habe – so die Plattenfirma – „E Nomine“ einen „neuen Musiktrend initiiert und eindrucksvoll untermauert“. Aufwändig ist das Werk in jedem Fall: Von einer einjährigen Produktionszeit und absurden Produktionskosten ist die Rede. An den Aufnahmen waren nicht nur der 90-köpfige Chor und das Orchester der Deutschen Oper Berlin, sondern auch die bekannten deutschen Stimmen von Jack Nicholson, Anthony Hopkins, John Malkovich und Nicolas Cage beteiligt. Über die deutsche Synchronstimme von Robert De Niro, Christian Brückner, heißt es in der Werbung, sie ginge „dermaßen unter die Haut, dass man eine Gänsehaut nach der anderen bekommt...“ Die Plattenfirma ist sich sicher: Diese Fusion aus beidem (Chor bzw. Orchester und markanten Stimmen) „sorgt für ‚Monumental Dance‘ der nächsten Generation“. Der Inhalt spricht für sich, der CD-Titel „Finsternis“ ist Programm. Die ein-

zelnen Titel bieten ein wahrhaft schattenreiches Spektrum: Mitternacht, Wolfen (Das Tier in mir), Draculs Bluthochzeit, Séance, Das Böse, Hexenjagd, Der Exorzist, Herr der Schatten, Angst, Exitus und Aus dem Jenseits. Die einzelnen Titel werden durch so genannte „Interludes“ (Zwischenstücke mit gesprochenem Text) miteinander verbunden, was „für ein weiteres Highlight im Hörerlebnis“ sorgen soll. Die Auswahl dieser düsteren Themen überrascht umso mehr, als „E Nomine“ 1999 im Album „Das Testament“ biblische Themen und Zitate (Vaterunser, Psalm 23) aufgegriffen und mit dem eigenwilligen Monumentalsound unterlegt hatte.

Beide Produkte von „E Nomine“ zeigen im direkten Vergleich: Markante Stimmen sind unverwechselbar, Inhalte und Themen – ob hell oder dunkel – bleiben dagegen austauschbar und letztlich beliebig. Dies hängt auch von marktstrategischen Erwägungen der „Macher“ ab. Doch nicht nur die Kommerzialisierung allein ist dafür ausschlaggebend. Offenbar liegt in den dunklen Themen und Motiven, die „E Nomine“ literarischen und filmischen Vorlagen (u.a. Dracula, Der Exorzist) entlehnt und neu inszeniert, ein besonderer Reiz. In Teilen der jugendlichen Subkultur, etwa bei den Gothics, sind „schwarze Themen“ geradezu Programm. Auch ein Blick ins Internet beweist: Vampirismus, Düsteres und auch Nekrophilie finden sich im Netz zuhauf.

Mit der CD „Finsternis“ zeichnet sich die gezielte Kommerzialisierung dunkler Themen als neuer Musiktrend ab – mit der Folge, dass sie nun auch breite Teile der Musik- und Clubszene erreichen. Über Geschmack lässt sich bekanntlich streiten. So wird im „Forum“ der Internetseite kontrovers über die Rezeption der neuesten CD diskutiert. Einer schreibt, er höre die Musik ohne an Gott oder Satanismus zu denken. Ein anderer sieht in den Texten

„eine Gratwanderung zwischen Perversion und Faszination“. Manche äußern die Befürchtung, dass diese Musik auch für satanistische Umtriebe missbraucht werden könnte. In einem anderen Beitrag heißt es: „Mir persönlich gefallen die Lieder von E Nomine gerade deswegen, weil sie keine Liebeslieder sind ... und (nicht) nur von Friede, Freude, Eierkuchen handeln, sondern auch von den Schattenseiten des Lebens und des Glaubens.“ Er argumentiert mit dem klassischen Dualismus: „Denn wenn jemand an Gott und Engel glaubt, dann kann er Dämonen nicht leugnen.“

Die ästhetisiert-gruselige musikalische Inszenierung hat nicht nur Unterhaltungs-, sondern auch Erlebniswert. Die CD „Finsternis“ thematisiert verdrängte Themen aus dem gesellschaftlichen Schattenreich.

Auf der Suche nach ersehnten „Kicks“, nach Formen, um sich von der als langweilig empfundenen Anderswelt der „Normalbürger“ abzugrenzen, sind viele musikalische Wege, Inszenierungen und Ausdrucksformen möglich. Tabubrüche sind einkalkuliert. „E Nomine“ ist nur ein Beispiel unter vielen. Vor einer vorschnellen „Dämonisierung“ sollte man sich allerdings hüten. Einen wichtigen Hinweis, das Werk so einzuordnen, wie es vielleicht gemeint sein könnte, liefert das jüngste Produkt selbst. So findet sich ein kleingedruckter Schriftzug auf der Rückseite des Albums, das nicht nur über die Namen der Produzenten, sondern auch über das „Label“ der Plattenfirma Aufschluss gibt. Schlicht und einfach heißt es da: „Zeitgeist“.

Matthias Pöhlmann

Hans-Martin Barth, Marburg

Shin-Buddhismus und evangelischer Glaube

Eine Auseinandersetzung mit Daisetz T. Suzuki*

Buddhismus begegnet in vielfältigen Gestalten. Schon seit langem fiel die besondere Nähe zwischen Shin-Buddhismus und evangelischem Glauben auf.¹ Der japanische Gelehrte Daisetz T. Suzuki (1870–1966), der durch zahlreiche Veröffentlichungen auch im deutschen Sprachraum bekannt geworden ist, hat in einem kleinen Text Shin-Buddhismus und Christentum miteinander verglichen.² Ich möchte im Folgenden auf seine Darstellung reagieren. Suzuki benennt fünf Vergleichspunkte und beginnt – christlich gesprochen – mit der „Gotteslehre“. Ich schließe mich seiner Problem-Anordnung an, obwohl christlicher Glaube mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus einsetzen würde.

1. Amida und der Gott Jesu Christi

1.1. Das Problem des Schöpfungsglaubens

Daisetz T. Suzuki findet, Amida entspreche in gewisser Weise der christlichen Vorstellung von Gott. Hier stellt sich allerdings bereits die Frage, ob es nicht sachgemäßer wäre, Amida eher als Entsprechung zu Christus zu verstehen – im Sinne einer bzw. der letztgültigen Manifestation transzendenter Heilsmacht.

Suzuki sieht den Unterschied nun vor allem in der buddhistischen Ablehnung der Vorstellung eines Schöpfers, den er nach dem Modell des Theismus interpretiert.

Christlicher Glaube muss jedoch den Schöpfer nicht notwendig personal-anthropomorph denken. In Aufnahme mystischer Tradition sieht z. B. P. Tillich Gott als das Sein-Selbst und in diesem Sinn als transpersonale Begründung alles Seienden. Aber schon das Bekenntnis zum dreieinen Gott verbietet eine anthropomorph-theistische Engführung. Gott als Schöpfer begründet und durchwirkt alles Seiende, und sein Schöpfungswirken ist von vornherein ausgerichtet auf Erlösung und Vollendung – dies will das Bekenntnis zum dreieinen Gott zum Ausdruck bringen. Aber aus buddhistischer Perspektive zeigt sich hier noch ein anderes Problem.

1.2. Das Theodizeeproblem

Suzuki stößt sich vor allem an dem im Schöpfungsglauben implizierten Theodizee-Problem: Gott werde so zur Letztbegründung auch des Bösen. Dieses aber sei ausschließlich Sache der karma-bedingten Individuen („all our own doings“, 58).

Für Christen und Christinnen bleibt hier allerdings die Frage nach der Erst-Entstehung von Karma offen – und die Vorstellung unbefriedigend, dass es etwas geben sollte, das mit dem letzten Grund des Seins, der durchaus als ein Jenseits von Sein und Nichtsein gedacht werden kann, schlechterdings nichts zu tun haben soll. Dies erscheint aus christlicher Sicht als dualistisch, was Suzuki offenbar akzeptiert, aber sozusagen in Kauf nimmt.

Im übrigen kann auch Suzuki Amida bezeichnen als „a kind of melting-pot of good and evil, in which faith alone retains its absolute value“ (59). Warum sollte es dann unmöglich sein, Gott in Analogie dazu als Verursacher von Gutem wie Bösem zu denken, in dem gleichwohl die Liebe allein alles bestimmt?

Hinzu kommt die Frage, wie denn „gut“ und „böse“ zu definieren sind. Schon nach irdischer Erfahrung kann zunächst als böse Erscheinendes sich schließlich als sehr gut herausstellen; theologisch gesagt: Selbst die Sünde, die ich selbst auf mich lade oder einem anderen gegenüber begehe, kann für diesen oder für mich letzten Endes heilsame Auswirkungen haben und zum Guten ausschlagen.

1.3. Die Ambivalenz von Liebe

„Amida is the pure embodiment of love“ (58). Christen und Christinnen würden dies von Jesus Christus behaupten, aber dann auch näher erläutern wollen. Die Ambivalenzen irdischer Liebe sind allzu deutlich. Da Menschen von sich aus nicht mit letzter Sicherheit sagen können, worin „wahre“ Liebe besteht, bedarf es hier der Präzisierung. Liebe zu empfangen, bedeutet zwar tatsächlich, einer freundlichen, vielleicht sogar rettenden, alles bestimmenden Zuneigung zu begegnen und ihrer gewiss zu werden. Liebe kann sich aber auch als Widerstand äußern. Sie hat zudem ihre Geschichte; auf Seiten des Menschen wächst und vertieft sie sich gerade als angefochtene Liebe. Diese Beschreibung ist immer noch anthropomorph. Christen und Christinnen überlassen es Gott, wie er seine Liebe äußern und verwirklichen wird. Glauben heißt in diesem Zusammenhang: Unter den Herausforderungen eines scheinbar lieblosen Gottes der liebenden, rettenden Zuneigung Gottes gewiss zu bleiben und immer gewisser

zu werden. Dann sagt der Glaubende, wie es Paulus formuliert: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben“ – weder Erfreuliches noch Unerfreuliches, weder Angenehmes noch Unangenehmes – „weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn“ (Röm 8,39). Liebe Gottes ist präzise die Liebe, die „in Christus Jesus“ ist und allein von hierher definiert werden kann.

2. Gottes Selbstvergegenwärtigung

2.1. Rationalisierte Kontingenz-Erfahrung

Suzukis zweiter Punkt: „In Christianity God requires a mediator, to communicate with his creatures ... an innocent victim in order to save souls ...“ (59).

Eine eher schlichte, oft auch fundamentalistische Dogmatik kann diesen Eindruck erwecken. Aber es handelt sich dabei um eine nachträgliche Rationalisierung, wie sie – auf hohem intellektuellem Niveau – einst von Anselm von Canterbury vorgebracht wurde. Ausgangspunkt des christlichen Glaubens war und ist aber nicht die Überlegung, wessen Gott (oder der Mensch) bedarf, sondern ganz elementar die Begegnung mit der Gestalt, der Botschaft und dem Geschick Jesu von Nazareth. Erst unter dieser Begegnung wurde dem ersten Glaubenden bewusst: In diesem Menschen vermittelt, vergegenwärtigt sich Gott selbst – und auch der Kreuzestod darf im Kontext solcher Selbstvermittlung und Selbstvergegenwärtigung inmitten seiner Schöpfung verstanden werden. Erst unter diesem Eindruck bestätigte sich, was vorher als Ahnung vorhanden gewesen sein mag: dass der Mensch sich selbst und dem Grund und dem Ziel seines Lebens entfremdet ist und insofern einer Vermittlung bedarf – in einem Ausmaß, für das nur Gott selbst, der Grund und das Ziel allen

Lebens, aufkommen kann. Dies ist nach buddhistischem Verständnis nicht nur in einem „symbolischen“, übertragenen Sinn gemeint.

2.2. Die Begründungsproblematik von Symbolen

Auch Suzuki konzediert die Notwendigkeit einer Vermittlung, und er sieht sie gegeben in Amidas unübertrefflichem Gelübde, das in Shinrans Shoshinge mit hymnischen Worten besungen wird.³ Suzuki sieht die Differenz zum Christentum darin, dass dieses konkrete Bilder verwende, während das *Namu-amida-butsu*, die gläubige Verehrung Amidas, sich eher abstrakt darstelle. Dass er in der historischen Konkretion keinen Vorteil erkennen kann, wird er später ausführen.

Christen können schwer nachvollziehen, inwiefern Heil im Gelübde Amidas, einer noch dazu historisch kaum fassbaren Gestalt, begründet sein soll. Ein Christ wird Amidas Gelübde allenfalls als ein Symbol verstehen für einen ewigen transzendenten Liebeswillen, der über allen Menschen steht und auf den sich zu verlassen sie eingeladen sind. Wieso dieser Liebeswille aber mit dem Namen Amida und dem *Namu-amida-butsu* verbunden und durch ein Gelübde begründet sein soll, ist ihm wohl genauso schwer verständlich wie dem Buddhisten der Glaube der Christen an den Gekreuzigten. Shinrans Shoshinge argumentiert denn auch nicht, zählt aber – wohl doch zur Selbstvergewisserung – bestimmte Autoritäten aus der buddhistischen Tradition auf. Christen würden demgegenüber weniger auf irdische Autoritäten verweisen als zur Begegnung mit dem in der Bibel bezeugten Gott Jesu Christi einladen, wie sie in Predigt, Bibellektüre und christlicher Praxis sich vollzieht. Welche Funktion hat dabei die konkrete Geschichte?

2.3. Stellenwert des Historischen

Suzukis dritter Einwand: Christen meinen sich auf historische Fakten zu beziehen, während der Shin-Buddhismus eine metaphysische Konstruktion biete. Aber „... there is no more reality in what is known as historical fact than in what is considered psychological or metaphysical.“ Bestimmte Behauptungen über den „historischen“ Jesus seien ohnehin nur Fiktion (60). Dieses Urteil impliziert natürlich eine bestimmte Ontologie. Auch christlicher Glaube geht nicht von einer vorgefassten Ontologie aus, in die sich Glaubensaussagen dann einordnen müssten. Auch für Christen ist der Auferstandene nicht weniger real als der irdische Jesus von Nazareth – eher könnte man sagen: im Gegenteil (vgl. II Kor 5,16f). Aber dass der Auferstandene und heute sich den Glaubenden Vergegenwärtigende zugleich in dem historischen Menschen Jesus von Nazareth unsere irdische Alltagswelt geteilt und erlitten hat und in ihr seine uns Menschen verständlich werdende Botschaft in Logien und Gleichnissen mitgeteilt hat, das verändert den Blick auf die Geschichte und die Alltagsrealität: Sie ist damit in all ihrer Relativität, in ihren beglückenden Freuden und bedrängenden Leiden von Gott gewürdigt, neu qualifiziert und dem ewigen Heil zugeordnet. Nicht um die Historizität als solche geht es dem christlichen historischen Interesse, sondern um die neue Wahrnehmung der geschichtlichen Welt, die sich aus dem Glauben an Gottes Selbstvergegenwärtigung in Jesus Christus ergibt.

2.4. Möglichkeitsbedingungen für Kenosis

Suzukis Einwand greift jedoch tiefer: „History is karmic“, Amida aber „is above karma“; in einer fast dem Christentum entlehnten Sprache führt er aus: „all karmic

events have their origin in Amida and return to him, he is the alpha and omega of all things“ (60; vgl. I Kor 8,6; Apc 1,8).

Die Frage, wie der ewige Logos die irdische, sündige Welt betreten haben kann, hat in der Tat auch die Christen lange beschäftigt. Einerseits wollten sie an der Sündlosigkeit Jesu festhalten – andererseits ihn doch ganz als einen der ihren erkennen – „in der Gestalt des sündigen Fleisches“ (Röm 8,3). Eine rational befriedigende Lösung ist ihnen nicht gelungen; die ihnen elementare Intention haben sie gegen alle rationalen Einwände verteidigt: Jesus Christus ist „wahrer Mensch“ und „wahrer Gott“. Er hat gerade darin seine Ehre und seine unüberbietbare Würde, dass er an seiner – buddhistisch gesprochen – akarmischen Situation nicht festhielt, sondern sich ihrer entäußerte und ein Mensch wurde, gehorsam bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,6–12). Leistet nicht in vergleichbarer Weise Amida als Bodhisattva Verzicht auf das ihm zustehende Nirvana, um den Menschen zu helfen? Für Christen allerdings drückt sich die göttliche Kenosis in der Kreuzigung des historischen Menschen Jesus von Nazareth tiefer aus als in einem – symbolischen – Gelübde einer – symbolisch zu verstehenden – Heilsgestalt.

3. Die Provokation des Kreuzes

3.1 *Das Kreuz als Ausdruck der karmischen Welt*

Aber, so Suzukis nächster Einwand, der Crucifixus auf dem Altar oder am Straßenrand sei – jedenfalls für Buddhisten – „not a very pleasant sight“, eher „the symbol of cruelty and inhumanity“, eine Erinnerung an primitive barbarische Opferriten (61).

Dieses Empfinden wird heute von vielen Christen, vor allem Christinnen, geteilt,

und ich gestehe, dass auch meinem Glauben und Fühlen ein Symbol der Auferstehung und des Lebens mehr entspreche als der Crucifixus. Andererseits kann ich das Zeichen des Kreuzes doch auch verstehen als eine Erinnerung daran, dass die hier zur Darstellung gebrachte Grausamkeit und Unmenschlichkeit der – buddhistisch gesprochen – karmischen Welt von Gott in Jesus Christus erlebt, erlitten und erlöst ist. Mit solcher Grausamkeit ist es nun vorbei, auch wenn sie an zahllosen Stellen noch sich austobt und erlitten wird. Sie hat keine Zukunft! Sie hat in dem gekreuzigten Gottessohn ihren Höhepunkt erreicht und ist nun erledigt, und ich bin eingeladen, das Meine dazu beizutragen, dass die durch den Kreuzestod des Gottessohns geschaffene neue Situation der Überwindung des Karmischen sich auch in mir und meinem Umfeld durchsetzt. Dies impliziert den Glauben an die Leben schaffende Kraft des Gekreuzigten und die in diesem Glauben sich einstellende Bereitschaft zu Opfer und Selbsthingabe.

Mit entwaffnender Ehrlichkeit sagt Suzuki – und spricht damit aus, was nicht nur Buddhisten so erleben: „Buddhists do not wish to have the idea of self-sacrifice brought before their eyes in such bloody imagery“ (61). Dem natürlichen Empfinden von Christen und Christinnen ergeht es ja nicht anders. Andererseits fordert der Crucifixus die Glaubenden dazu auf, die Augen vor der Grausamkeit und Unmenschlichkeit der sich noch unerlöst, noch ungebrochen karmisch gebenden Welt nicht zu verschließen. Vielleicht können Buddhisten Zugang zu dieser Sicht gewinnen, wenn sie sich daran erinnern, dass sie ja auch in ihrer eigenen Tradition dazu eingeladen werden, das eigene Sterben und den Tod zu meditieren, sogar den eigenen Leichnam, die Verwesung. Sollte sich nicht auch die Meditation eines fremden Leichnam als sinnvoll erweisen kön-

nen, der meditative Blick auf den Leichnam dessen, der in das Reich der Leichname eingetreten ist, es von Grund auf verwandelt hat und mit ewigem Heil und Leben zu erfüllen verspricht?

3.2 Wahres Leben inmitten von Agonie

„The Buddhist idea of death“, sagt Suzuki, „is rest and peace, and not agony“ (61). Dies ist bei Christen nicht anders, aber – „rest and peace“ durch den Tod hindurch, „rest and peace“, die sich schon im Leben mit all seinen Höhen und Tiefen und all seinen Agonien bewähren. Es hat nach christlicher Auffassung keinen Sinn, die Augen vor der karmischen Welt zu verschließen und sich auf „rest and peace“ zu konzentrieren. Mitten in der Hölle karmischen Daseins greift der ewige Gott in der Gestalt Jesu Christi durch seinen heiligen Geist nach Menschen und weckt in ihnen die Zuversicht, dass die Agonie nicht das Letzte sein wird und dass die an ihn Glaubenden sich im Schatten des Gekreuzigten am Kampf gegen alles Kreuzigen und Gekreuzigt-werden beteiligen dürfen.

4. Stellvertretende Versöhnung?

4.1 „Verdienst-Übertragung“

An unerwarteter Stelle entdeckt Suzuki eine Parallele zwischen Christentum und Shin-Buddhismus: im Gedanken der Übertragung von Verdiensten. Freilich endet die Analogie hier auch schon wieder: Amidas Verdienste wirken kreativ in die irdische Welt hinein, während nach christlicher Auffassung jemand sterben müsse, dessen Verdienste dann auf andere zum Ausgleich von deren Fehlern übertragen werden müssten: Stellvertretende Versöhnung sei somit notwendig. Versöhnung in diesem Sinne aber gebe es im Buddhismus ebenso wenig wie Stellvertretung: „... the

debt incurred by one person is to be paid by him and not by another“ (61). Dazu ist aus christlicher Sicht zweierlei zu sagen.

Die Rede vom „Verdienst“ Christi kommt in dieser Form im Neuen Testament nicht vor. Sie hat sich in den christlichen Sprachgebrauch eingeschlichen, als man „Verdienste“ Christi und der Menschen – etwa der „Heiligen“, aber auch der Gläubigen – miteinander in Beziehung setzen wollte. Aber auch in diesem Zusammenhang ist „Verdienst Christi“ symbolischer Ausdruck dafür, dass Gott selbst in Jesus Christus etwas geleistet hat, das der Mensch selbst nicht leisten kann, ihm aber zugute kommen soll. Im Sinne eines berechenbaren Ausgleichs wäre es selbst nach römisch-katholischem Verständnis, wo dieser Begriff stärker zuhause ist als in der evangelischen Theologie, eine Fehlinterpretation, wollte man Christi „Verdienst“ als eine von der Liebe Gottes gleichsam ablösbare Leistung betrachten.

4.2 Stellvertretung als Lebensgesetz

Gewichtiger ist Suzukis zweiter Einwand an dieser Stelle: ‚Jeder bezahlt für sich‘.

Diese Überzeugung klingt vernünftig, und sie begegnet auch in alten Schichten der biblischen Tradition. Es war aber die Erfahrung der ersten Glaubenden angesichts ihrer Begegnung mit der Gestalt und dem Geschick Jesu Christi, dass sie erkannten: Der Mensch kann nicht für sich bezahlen! Wenn Gott sich so weit seiner Gottheit entäußert, dass er sich in dem Gekreuzigten für das Heil der Welt hingibt, dann kann offenbar der Mensch von sich aus nicht seine Unheilssituation abarbeiten, mit dem Grund und Ziel seines Lebens, dem er entfremdet ist, quitt werden. Über dieser Erfahrung erschloss sich die andere Erkenntnis: In irgendeiner Form lebt jeder Mensch davon, dass andere für ihn bezahlen. Eltern „bezahlen“ für ihre

Kinder, Lehrer für ihre Schüler; Reiche leben auf Kosten der Armen, Mächtige auf Kosten der Schwachen. Stellvertretung ist ein Lebensgesetz, das aber darin zur Erfüllung gelangt, dass nicht einer den anderen ausbeutet, sondern sich mit seinem materiellen, intellektuellen und spirituellen Sein dem anderen zur Verfügung stellt – in Analogie zu dem in Jesus Christus sich seiner selbst entäußernden Gott: „Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Jesus Christus entspricht ...“ (Phil 2,5). Damit sind Konsequenzen für das Verhalten der Glaubenden angesprochen.

5. Konsequenzen für die Ethik

5.1 Karma und alter Adam

An dieser Stelle ist aufzunehmen, was Suzuki über die Auswirkungen des Vertrauens auf Amida schreibt. Als Bürger dieser Welt, meint er, hätten wir immer vor Augen, ob wir Gutes oder Böses tun. Aber auch wenn wir dessen bewusst werden, dass wir Gutes tun, sei dies ein Zeichen unserer „selfhood“; gerade sie jedoch disqualifiziere uns und mache uns zu Menschen, die nicht als Anwärter auf das Reine Land gelten können (59). Der wahrhaft auf die Andere Kraft (*tarikī*) Vertrauende dagegen kümmerge sich nicht mehr um seine karmische Existenz, obwohl sie sich eben auf Erden noch weiter auswirken müsse. Sie werde sich selbst überlassen, während das, was vom Karma nicht erfasst werde, für den Vertrauenden selbst unbewusst in ihm wirke und ihn zum Reinen Land führe (61). Eindrucksvoll wird dies übrigens zur Darstellung gebracht von Kiyozawa Manshi: „Peace beyond Ethics“⁴¹ Jeder, der sich bemühe, seinen ethischen Prinzipien zu entsprechen, werde finden, dass dies unmöglich sei. „I have suffered a great deal under that impossible burden. Had I no

other prospect than to bear that impossible burden, I would have committed suicide long ago.“⁴⁵

Dies könnten Worte Martin Luthers sein! In einem seiner Lieder schreibt er: „... die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Höllen muß ich sinken.“⁴⁶ Kiyozawa Manshi erinnert an den armen General Taira no Shigomori, der zwischen seinen verschiedenen Loyalitäten nicht klar kam. Statt nach ethischen Imperativen zu fragen, gelte es, alle Verantwortung Tathagata zu überlassen; dann würden wir in Dankbarkeit leben – und „the self is nullified“ (44). Der Dualismus zwischen Gut und Böse sei damit überwunden. Das karmische Leben mag sich noch totlaufen; es hat keine Bedeutung mehr. Lässt sich auch das noch als Luthers Erfahrung und Sicht identifizieren? Ja und nein!

5.2 Leben und Wachsen im Glauben

Einerseits fragt auch der an Christus Glaubende nicht mehr nach Gut und Böse; seine ethischen Maßstäbe können sich je nach Situation verschieben, ihm ist erlaubt, neue Gottesgebote, neue Dekaloge aufzustellen⁷. Ja, nach einem oft zitierten Wort aus einem Brief Luthers an Melancthon darf und soll der Christ bewusst wagen zu sündigen: „Sündige tapfer, aber noch tapferer vertraue und glaube an Christus, der über Sünde, Tod und Welt Sieger ist!“⁴⁸ Der Christ gibt die Verantwortung nicht ab, sondern er übernimmt sie bewusst – in dem Wissen, dass er nun möglicherweise oder sogar sicher einen Fehler macht: Nichts kann ihn verdammen – Christus ist hier (Röm 8,33)!

Andererseits entdeckt sich auch der Glaubende immer wieder als jemanden, der nicht glaubt, als jemanden, der – mit Kiyozawa Manshi gesprochen – zurückfällt „into the realm of self“ (43). Es bleibt ihm

nicht verborgen, dass er nicht lebt, wie er aus dem Glauben heraus leben könnte, wie er vor Gott leben müsste. Er begegnet – in der Sprache Luthers und der Bibel – dem „Gesetz“. Auch buddhistische Autoren sprechen von dem „Gesetz“, nämlich vom Gesetz des Karma. Aber dieses Gesetz hat offenbar einen anderen Stellenwert. Nach evangelischer Auffassung fordert die Konfrontation mit dem in diesem negativen Sinn negativ verstandenen Selbst, mit dem „Gesetz“, den Menschen immer neu dazu heraus, seiner Angewiesenheit auf die Gnade bewusst zu werden und sich dem Evangelium zuzuwenden. Er wird das „Herr, erbarme dich“ noch inniger zu sprechen lernen; die Schuld wird ihm zur „felix culpa“. Auf diese Weise wird das, was Buddhisten als karmische Existenz bezeichnen mögen, nicht nur sich selbst überlassen, sondern entschlossen angegriffen. Es kommt zu einem Prozess des inneren Wachstums und zu zunehmender Vertiefung des Glaubens. Schließlich wird das Selbst der Glaubenden, weil es sich von Gott gewollt und trotz seiner karmischen Bedingtheit bejaht weiß, sich auch selbst bejahen und in den Koordinaten seiner irdischen Existenzbedingungen verwirklichen – in Dank und Lebensfreude, in Liebe und Hingabebegehrtheit.

6. Die Begrenztheit soteriologischer Anthropozentrik

6.1 Heil jenseits von Heilsverlangen

Suzuki verkennt nicht die große Nähe zwischen der christlichen und der (shin-)buddhistischen Glaubenserfahrung. Er meint sogar: „the truth or fact, psychologically speaking, remains the same with Christians and Buddhists: it is the experience of a leap from the relative plane of consciousness to the Unconscious“ (62).

Freilich, nur wenn er mit „Unconscious“ die freie Spontaneität und Authentizität des Glaubens meint, kann ich ihm – und auch dann nur partiell – recht geben. In der Tat lädt der christliche Glaube zu einem frohen, unskrupulösen, zugleich bewussten und dankbaren, mit Lust verantwortlich geführten Leben ein. Aber er findet seine tiefste Begründung und Legitimation nicht, wie es in Suzukis Interpretation scheinen könnte, in „soteriologischer Effektivität“ (um einen Ausdruck von John Hick zu gebrauchen). Christlicher Glaube kommt nicht darin zum Ziel, dass er zu psychologisch (oder soziologisch) befriedigenden Ergebnissen führt. Christlicher Glaube ist nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch. Er passt nicht in das Feuerbachsche Schema von Wunsch und Wunsch-Erfüllung. Das wird besonders deutlich an der reformatorischen – und dem Buddhismus gewiss fremden Rede von – Rechtfertigung. Letztendlich geht es beim Lauf der Welt nicht darum, dass die Menschen glücklich werden oder ein transzendentes Heil finden, sondern darum, dass vor Gott alles „recht“ wird, dass alles seinem Willen entspricht. Der wahrhaft Glaubende würde sogar dann einwilligen, wenn Gott ihn zu ewiger Verdammnis verurteilen würde – falls damit tatsächlich Gottes Recht und Ehre hergestellt würde („resignatio ad infernum“). Gottes Recht und Ehre verwirklicht sich aber darin, dass der Mensch gerettet wird und dass in einem neuen Himmel und einer neuen Erde Gerechtigkeit wohnen werden (II Petr 3,13).

6.2 Erfahrung jenseits von Erfahbarkeit

Suzuki schließt seinen Vergleich zwischen Buddhismus und Christentum mit der skeptischen Frage, was es für Christen denn bedeute, wenn sie vom „Leben in Christus“ sprechen: „... I wonder if by this

they mean our going through all the spiritual experiences individually and personally of Christ himself, instead of our merely believing in Christ as divine mediator“ (62). Er wünscht sich – und den Christen –, dass sie nicht nur eine metaphysische Behauptung nachsprechen, sondern echte Erfahrungen machen, die mit Sterben und Erweckt-werden zum Leben zu tun haben.

Ich denke, Suzuki könnte Zeugen des christlichen Glaubens entdecken, die glaubhaft von solchen Erfahrungen berichten. Der Name Dietrich Bonhoeffer fällt mir in diesem Zusammenhang ein, Mutter Teresa, Albert Schweitzer, Martin Luther King ... Christen und Christinnen zögern im Allgemeinen, von ihren inneren Erfah-

rungen zu sprechen, wie Buddhisten vermutlich zögern, die Erfahrung des *satori* zu beschreiben. Zu sehr sind wir uns der Konditionen unserer irdischen Existenz bewusst, innerhalb derer wir solche Erfahrungen machen. Vor allem aber wird uns im Glauben deutlich, dass die Erfahrung des lebendigen Christus zu groß ist, als dass sie innerhalb der Grenzen von Raum und Zeit im Vollsinn „gemacht“ und umfassend „beschrieben“ werden könnte. Der Glaube führt über die Erfahrung hinaus zu einer Erfahrung unabhängig von allen Erfahrungen, jenseits aller Erfahrbarkeit. Denn die erfahrbare Welt als solche ist ihm nicht das Letzte. Darin wiederum sind sich Christen und Buddhisten einig.

Anmerkungen

* Überarbeitete Fassung eines Textes, der im März 2001 an der buddhistischen Otani-Universität in Kyoto/Japan vorgetragen und diskutiert wurde.

¹ Vgl. Karl Barth, KD I/2, 373-377, sowie H.-M. Barth, E. Minoura, M. Pye, Buddhismus und Christentum. Jodo Shinshu und Evangelische Theologie, III. Rudolf-Otto-Symposium am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg in Zusammenarbeit mit der Otani-Universität, Kyoto, Hamburg 2000. Japanische Ausgabe Kyoto 2000.

² Shin Buddhism and Christianity Compared, in: E.

Andreasen (Hg.), Popular Buddhism in Japan. Shin Buddhist Religion and Culture, Honolulu 1998, 58-62 (= Collected Writings on Shin Buddhism, Shinshu Otaniha, Kyoto 1973, 57-61). Die in Klammern genannten Ziffern beziehen sich auf die Ausgabe von E. Andreasen.

³ E. Andreasen, 33-37.

⁴ Ebd. 42 f.

⁵ My Religious conviction, ebd. 44-46; Zitat: 45.

⁶ Evangelisches Gesangbuch 341,3.

⁷ M. Luther, WA 39/1,47.

⁸ M. Luther, WA.B 2, 370-373; Nr. 424.

Jörg Herrmann, Berlin

Die Wiederkehr des Bösen im Film

Nach den Anschlägen vom 11. September war wieder vermehrt vom Bösen die Rede. So konnte man lesen, dass das Böse „seine Fratze um exakt acht Uhr und 42 Minuten Ortszeit“ gezeigt habe.¹ Die Alltagssprache reichte offenbar nicht mehr aus, um den Schrecken der Katastrophe zu beschreiben. Neben Begriffen aus dem Feld des Religiösen war es auch das Zeichenrepertoire des Films, auf das zurückgegriffen wurde. Die in der Zeit kurz nach den Anschlägen des öfteren zu hörende Wendung „wie im Film“ bezog sich dabei auf konkrete Bilder, auf Filmsequenzen, die Aspekte der Katastrophe vorweggenommen hatten, etwa aus dem Science-Fiction-Film „Independence Day“.

Dass imaginative Antizipationen des 11. September ausgerechnet im Film zu finden sind, hat viele Gründe. Einer ist sicher, dass der Film von Anfang an eine Affinität zum Abgründigen hatte, dass er die Kritik der ästhetischen Moderne an der Klassik noch einmal radikalisierte und gegenüber ihrem Kult des „Guten, Wahren und Schönen“ das Laszive, den Schrecken und den Schock ins Bild setzte und auch setzen wollte und nach wie vor will.² Film, das war von Anfang an ein gehöriger Schuss Jahrmarkt und Zauberei, da ging es von Anfang an immer auch um Ungeheuer, Verbrecher und Dämonen. Um ihren Schrecken und ihre Faszination. Um das Ungeheuerliche und um die Entgrenzung der Imagination des Destruktiven. Diese Orientierung, dieses Interesse an den Abgründen unterscheidet den Film und das Kino aber nicht nur von der Klas-

sik und ihren Derivaten. Es unterscheidet es auch vom kirchlichen Christentum der Gegenwart. Der Theologe Manfred Josuttis beklagt die Langeweile vieler Gottesdienste. Seine Kinoerfahrungen seien demgegenüber zumeist aufregend und weiterführend gewesen. „Diese unterschiedliche Wirkung“, so Josuttis' Deutung, „hängt meiner Einschätzung nach auch damit zusammen, dass der Gottesdienst immer nur eine Heilsgeschichte erzählt, die auf die Dauer deswegen unglaubwürdig wirkt, weil das Böse darin gar nicht mehr vorkommt. Im Gottesdienst ist alles so aufdringlich positiv, der gute Gott, der vorbildliche Jesus, die freundlichen Menschen. Das ist ein erstaunlicher Tatbestand. Im Zeitalter der Lebensgefahr kann man in der Kirche nicht mehr sagen, was gut und was böse ist und was es heißt, gegen das Böse zu kämpfen. In sehr vielen Filmen dagegen wird die Realität des Bösen viel offener eingefangen, wird auch deutlicher gezeigt, was es bedeuten kann, in den Kampf gegen das Böse hineinzugeraten, und wird uns auch nicht vorgegaukelt, das Ende des Kampfes sei schon entschieden.“³

Wenn es also um die Wiederkehr des Bösen im Film gehen soll, so muss man vor dem Hintergrund dieses offenbar grundsätzlichen Interesses des Films am Bösen feststellen, dass im Grunde die gesamte Filmgeschichte zur Debatte steht. Da es hier aber um keinen filmhistorischen, sondern um einen eher zeitdiagnostischen Beitrag gehen soll, will ich mich, bis auf wenige Ausnahmen, auf relativ aktuelle

Filme beschränken. Was sagt das Kino der letzten Zeit – etwa der letzten zehn Jahre – über das Böse? Welche Rolle spielt dieses Thema in den aktuellen filmischen Selbstwahrnehmungen der Gesellschaft? Filme sind ja, so der Film- und Kulturtheoretiker Siegfried Kracauer, „Tagträume der Gesellschaft“. Sie spiegeln und deuten die Gegenwart, sie erzählen von ihren Träumen und Alpträumen. Sie sagen darum auch viel über den Gegenwartsdiskurs über das Böse. Wie hat sich dieser Diskurs verändert? Wie stellt er sich heute im Kino dar?

Um den begrifflichen Diskurs über das Böse und den Film sinnvoll aufeinander beziehen zu können, empfiehlt es sich, noch einen Moment bei den diskursiven Bestimmungen des Bösen zu verweilen, um von dort aus mit größerer Klarheit im Kopf das Kino betreten zu können. Das Böse ist zunächst ein vieldeutiger Begriff. Ein Wort für das Destruktive, die Gewalt, das Chaos. Gegenbegriff des Guten. Im Mittelalter vom Teufel verkörpert, in der Aufklärung anthropologisiert, hat das Böse hierzulande etwa seit der Mitte der 90er Jahre wieder eine verstärkte Konjunktur in den gegenwartskulturellen Diskursen – zunächst im Kino, dann auch in den Printmedien. Ein Markstein ist Rüdiger Safranski Buch „Das Böse. Oder das Drama der Freiheit“ von 1996. Safranski beobachtet: „Das Böse hat aufgehört, lediglich ein Name zu sein für das im engen Sinne Moralische. Es hat wieder einen kryptoreligiösen Unterton bekommen.“⁴ Erstaunlicherweise sind es gerade naturwissenschaftliche Debatten, die, so Safranski, diesen religiösen Konnotationen Vorschub leisten. So konfrontieren die Forschungen über chaotische Prozesse mit prinzipieller Unberechenbarkeit, so deuten die Entropietheorien auf ein prinzipielles Nachlassen strukturbildender Kräfte.

Das Böse als kulturelle Deutungskategorie

Ich will diesen Debatten an dieser Stelle nicht weiter nachgehen, nur in Erinnerung bringen, dass das im Zuge von Aufklärung und Moderne anthropologisierte und rationalisierte Böse im 20. Jahrhundert mit Macht und in vielfältiger Form wiederkehrt. Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden: die Ebene gesellschaftlicher Realität und die Sphäre des Kulturellen – in der das Böse wiederum als Deutungskategorie auftaucht und als Phänomen, das sich dieser Kategorie zuschreiben lässt. Für das Destruktive in der Wirklichkeit stehen die Namen Auschwitz, Hiroshima, Ruanda, Srebreniza und neuerdings auch New York. Die Renaissance des Bösen in der Sphäre des Kulturellen hat sehr viele Gesichter. Sie erscheinen nicht zuletzt auf der Leinwand des Kinos.

Es gibt sogar ein ganzes Filmgenre, das darauf spezialisiert ist, aus dem Bösen Unterhaltungskapital zu schlagen. Ich meine den Horrorfilm. Ein klassisches Beispiel ist Roman Polanskis „Rosemaries Baby“ von 1967. Eine teuflische Weihnachtsgeschichte könnte man diesen Film nennen. Eine Frau wird darin durch dämonische Einwirkungen schwanger und gebiert ein Kind des Teufels. Der Film beginnt damit, dass sie und ihr Mann ein Apartment in einem alten Haus anmieten. Der Blick der Kamera fällt wie zufällig für einige Sekunden auf den Boden des Hausflurs. An einer Stelle ist die regelmäßige Struktur des Steinmosaiks zerstört. Die Kamera bleibt auf der Fläche abgelöster, ungeordneter Steine einen Moment hängen. Das Bild ist eine sinnfällige Vorausdeutung auf das Diabolische der weiteren Entwicklung, auf die Zerstörung der Ordnung.

Das Böse zerstört die Ordnungen des Lebens.⁵ Ist deshalb schon jede Unordnung böse? Es gibt ja auch, so muss man einwenden, ein kreatives Chaos, das Neues

entstehen lässt. Und es gibt eine Art von Ordnung, die dämonische Züge trägt. Man denke an die Ordnungen des Nationalsozialismus, an die Aufmärsche, Paraden, Uniformen, Fahnen und Hakenkreuze. Eines haben diese Ordnungen des Totalitarismus jedoch mit dem Chaos gemeinsam: sie sind nicht minder destruktiv. Man könnte das Böse vor dem Hintergrund dieser Überlegungen als eine Metapher für das Destruktive interpretieren, eine Metapher mit einem religiösen Beiklang. Daneben scheint mir noch ein weiterer Bedeutungsaspekt wesentlich: die Verbindung des Bösen mit der Thematik des Verhältnisses von Eigenem und Fremdem. Zur Phänomenologie des Bösen gehört, dass es immer als ein Eindringen von etwas Fremdem ins Eigene beschrieben wird. Als eine Grenzüberschreitung, als ein Übergriff des Fremden. Und dieses Fremde ist bedrohlich. Der Psychoanalytiker Christian Schneider hat es in einem Zeitungssessay über die Renaissance des Bösen nach dem 11. September so ausgedrückt: „Das Böse ist der Gegenstand und das Produkt unserer universalisierten Angst vor dem universalisierten Anderen als Fremdem.“⁶

Die Gestalt des Bösen in den einschlägigen Filmgenres

Wo und wie erscheint dieses Böse nun im Film? Ich hatte schon auf den Horrorfilm hingewiesen. Es gibt vier Genres, die eine besondere Affinität zum Bösen haben. Darunter sind die drei Genres zu finden, die die Nachfolge von Märchen und Mythos am deutlichsten angetreten haben: der Horrorfilm, der Fantasy-Film und der Science-Fiction-Film.⁷ Hinzu kommt der Thriller. Er bewegt sich in der Nähe zum Horrorfilm, die Übergänge sind fließend. Georg Seeßlen hat herausgearbeitet, dass das Bedrohliche in diesen Genres aus je-

weils anderen zeitlichen und räumlichen Richtungen in das Leben der Protagonisten einbricht. Im Horrorfilm kommt es nach dieser Typologie seiner Erscheinungsweisen zumeist aus der Tiefe, aus Höhlen und Grüften, letztlich aus der Hölle. Auch im Thriller lauert es gern in der Tiefe. Man denke zum Beispiel an „Das Schweigen der Lämmer“. Die FBI-Agentin Clarice Starling muss viele Treppen hinabsteigen, um bis zur Zelle des inhaftierten Serienmörders und früheren Psychiaters Hannibal Lecter vorzudringen. Er sitzt ganz tief unten. In der Hölle sozusagen. Im Fantasy-Film hingegen gehören die Bösewichte zur fantastischen Lebenswelt. Sie begegnen in der Horizontale der fantastischen Normalität, als Schwertkämpfer, Zauberer oder andersartige Finsterlinge. Im Science-Fiction ist die Bedrohung in der Regel von oben zu erwarten, aus dem All. Es kommt mit böswilligen Außerirdischen, tödlichen Mikroben oder bedrohlichen Meteoriten – so in „Armageddon“, in dem ein auf die Erde zurasender Meteorit im letzten Augenblick gesprengt werden muss.

Science-Fiction-Filme

Wie nun genau erscheint das Böse im Film? Wie sieht es ganz konkret aus, wenn es nicht gerade als konventioneller Meteorit oder Virus in Erscheinung tritt? Diese Frage ist vor allem im Blick auf den Science-Fiction interessant. Denn in diesem Genre existieren die wenigsten Begrenzungen. Bewegen sich Horrorfilm, Thriller und Fantasy-Film immer noch mehr oder weniger im fantastisch erweiterten Raum des Menschlichen, so ist im Science-Fiction die Ankunft des ganz Anderen möglich, der Aliens, der Nicht-Menschen aus dem All. Der Science-Fiction kann der Vorstellungskraft freien Lauf lassen. Die Ergebnisse sind vor diesem

Hintergrund jedoch eher enttäuschend. Denn das Böse, die Aliens der Science-Fiction-Filme sehen sich erstaunlich ähnlich. Ihre Körper sind zumeist Patchworks aus menschlichen, tierischen und anorganischen Formen. Sie ähneln Insekten oder anderen ekelerregenden Tieren, sie entpuppen sich manchmal auch als Zwitter aus menschlichen Körperformen und Maschinenteilen, sie sind oftmals schleimig oder gepanzert oder beides zugleich, Wesen eben, die an der Grenze operieren, an der Grenze von außen und innen, von Formaufbau und Formzerstörung.⁸ Man denke zum Beispiel an den Film „I Married a Monster from Outer Space“. Während sich die Heldin in der Hochzeitsnacht erwartungsvoll auf dem Hotelbett räkelt, sehen wir Zuschauer für einen Augenblick im Licht eines Blitzes das wahre Gesicht ihres Mannes. Er ist eine außerirdische Riesenameise.⁹ Oder man denke an die Aliens aus dem gleichnamigen Science-Fiction-Filmzyklus, die wie känguruähnliche Monster-Insekten aussehen, denen ständig ätzender Schleim aus dem Maul rinnt, Spuren der Auflösung und Verätzung hinterlassend.

Auch die Ästhetik von Ekel und Bedrohung bedient sich im Zeichenrepertoire unserer Erfahrung. Es kann ja auch nicht anders sein. Das noch nie Gesehene lässt sich nicht darstellen. Darum können die Aliens nichts anderes sein als gewagte Kombinationen aus allem, wovor uns ekelt und was uns erschreckt. Falls das Böse hingegen etwas sein sollte, das sich je und je offenbart, das aus einem Jenseits heraus in unsere Welt eindringt, müsste auch dafür das Bilderverbot gelten. Der perfideste Schrecken wird denn auch durch dasjenige Böse erzeugt, das nicht im Bild erscheint. Denn das abgebildete, das sichtbare Böse hat schon allein durch sein Erscheinen im Diesseits der Erfahrung viel von seiner Unheimlichkeit verloren.

Horrorfilme

Um diese unsichtbare Art des Bösen geht es vor allem im Horrorfilm. Ein eindrucksvolles Beispiel der letzten Zeit ist der Film „Das Blair Witch Projekt“ von 1999. Darin verschwinden drei Filmstudenten in einem Wald, wo sie Aufnahmen für eine Dokumentation über eine lokale Hexenlegende machen wollten, zunächst spurlos. Ein Jahr später wird eine Tasche mit Filmmaterial gefunden. Der Film gibt sich als eine Rekonstruktion dieses Materials aus. Er bezieht seinen Reiz aus dem Spiel mit dem Versprechen und dem Entzug von Bildern des Bösen.

Zu den Klassikern des Genres zählt neben dem schon erwähnten Film „Rosemaries Baby“ „Der Exorzist“ von 1973. Zusammen mit „The Texas Chainsaw Massacre“ (1974) begründet er das Genre des modernen Horrorfilms, der den Schrecken ins Alltägliche einbrechen lässt und seine Darstellung mit Hilfe von Spezialeffekten wirkungsvoll unterstreicht. Die Modernität von „Der Exorzist“ lässt sich auch daran ablesen, dass der Film just in diesem Jahr noch einmal technisch aufgefrischt und als Director's Cut wieder in die Kinos kam. Kehrt damit auch der Teufel ins Kino zurück? Auf jeden Fall gibt es nach wie vor ein Interesse an Filmen, in denen Teufel und Dämonen von Kindern Besitz ergreifen und sich auf diesem Weg aus der Vormoderne auf der postmodernen Leinwand zurückmelden. Neben „Der Exorzist“ ist auch „The Calling“ zu nennen, der letztes Jahr in die Kinos kam, die Kritik allerdings nicht zu überzeugen vermochte und vom katholischen „filmdienst“ wohl zu Recht als „unorigineller Horrorfilm“ abqualifiziert wurde.

Blicken wir zunächst noch einmal auf „Der Exorzist“ von 1973. Regan McNeil, ein 12-jähriges Mädchen, wird vom Teufel heimgesucht. Nur Exorzismus kann noch

helfen. Der Hokuspokus wird von Pater Karras vorgenommen, der zugleich Psychiater ist und also moderne und vormoderne Deutungen und Therapien für Regans Zustände in seiner Person vereint. Der Exorzismus, den er zusammen mit einem teuflischerfahrenen Pater veranstaltet, ist schließlich erfolgreich. Das Mädchen wird befreit. Die Padres müssen jedoch sterben. Das Thema des sexuellen Missbrauchs schwingt immer mit, wird aber nicht explizit ausgearbeitet.

Hartmut Heuermann hat den Film „als Paradigma des Dämonischen in der gegenwärtigen Medienkultur“ gedeutet.¹⁰ Der Film inszeniert einen Konkurrenzkampf zwischen zwei Weltbildern, der zugunsten der Dämonologie und gegen die Wissenschaft entschieden werde. Das Neue kapituliert vor dem Alten, der Logos vor dem Mythos. In psychologischer Perspektive könne man von einer Wiederkehr des Verdrängten sprechen. In jedem Fall sei „Der Exorzist“ ein exponiertes Beispiel für die regressiven Tendenzen gegenwärtiger Medienkultur.

In der Reanimation Satans werde der Abspaltungsprozess wieder aufgenommen und fortgeschrieben, der der Mythogenese des Teufels zugrunde liegt. Denn es ist die dualistische Auflösung von Ambivalenzerfahrungen, die die Satansfigur aller erst hervorbringt, ihr in den jüdischen Legendenbüchern um das Jahr Null herum immer mehr Konturen verleiht und sie damit zugleich in die Traditionsgeschichte des Christentums einschreibt. Das Christentum ließ sich zu seinem eigenen Schaden von dieser Tradition mehr infizieren als das Judentum selbst, das, wie Dagmar Scherf bemerkt, die „Satansfratzen“ als „zeitbedingtes Produkt der Überfremdungsgangst ihrer Vorväter“ einzuordnen vermochte und sie darum auch wieder fallen lassen konnte.¹¹

Die protestantische Theologie hat das diabolische Erbe ebenfalls vorwiegend kri-

tisch gesichtet. Anders der Katholizismus, der weiterhin unbeirrt an der Persönlichkeit Satans festhält. Offensiv gepflegt wird diese Tradition jedoch vor allem von der populären Medienkultur. Ein markantes Beispiel der letzten Zeit ist der Film „Im Auftrag des Teufels“ von 1997. In diesem Film, dessen Kinostart in Deutschland im Januar 1998 mit einer Vorführung in einer Hamburger Kirche begann, wird der junge, erfolgreiche Anwalt Kevin Lomax von einer großen New Yorker Kanzlei angeworben. Deren Chef entpuppt sich als der Teufel höchstpersönlich, der Lomax dazu bringen will, mit seiner Halbschwester den Antichristen zu zeugen. Doch Lomax widersteht und erschießt sich. Der Film nimmt Motive des Teufelsglaubens auf und schreibt die darin auch enthaltene Qualifizierung des Weiblichen und der Sexualität als Sünde fort – das Motiv des Inzests spielt hier wie generell im Kontext dieser Traditionen eine wichtige Rolle –, entfaltet zugleich aber auch ethische Fragen. Insgesamt scheint – wie Andreas Mertin gezeigt hat – eine kritische Verwendung des Films in religionspädagogischen Kontexten möglich.¹²

Ein weiterer sehr erfolgreicher Horrorfilm, der ebenfalls an vormoderne Traditionen anknüpft und den Dualismus von Diesseits und Jenseits aufgreift, ist der Film „Der sechste Sinn“. Darin wird ein kleiner Junge von Visionen verfolgt, in denen gewaltsam zu Tode Gekommene ihn aus dem Jenseits heraus bedrängen, sich ihrer Schicksale anzunehmen.

Zwei Aspekte der filmischen Inszenierung von Gewalt

Halten wir fest: Konstruiert der Science-Fiction das Böse als Wesen, das aus der Zukunft und aus dem All in unsere Welt einbricht, so hat der Horrorfilm eine Tendenz, die vormodernen Traditionen des

Diabolischen aufzugreifen und effektiv zu reinszenieren. In den neunziger Jahren stehen beide Genres im Kontext eines Filmangebots, bei dem ganz generell eine vermehrte Auseinandersetzung mit den Themen Gewalt und Identität beobachtet werden kann.¹³

Versteht man das Böse im oben genannten weiteren Sinne als Metapher für Destruktivität, so wäre seine filmische Präsenz in den 90er Jahren nicht zuletzt auch als eine so vorher noch nicht gesehene Inszenierung von Gewalt zu charakterisieren. Das Besondere und zugleich Beängstigende dieser neuen Gewalt im Film ist ihre kontingente Motivlosigkeit auf der einen Seite und ihre ästhetische Instrumentalisierung im Sinne einer sensualistischen Wirkungsästhetik des Schocks auf der anderen Seite.

Ein markantes Beispiel für die Verbindung beider Aspekte ist Quentin Tarantinos „Pulp Fiction“ von 1994. Diese 1994 in Cannes mit der goldenen Palme ausgezeichnete schwarze Komödie verknüpft mehrere Episoden zu einer komplexen Struktur. Zwei Profikiller, Vincent und Jules, sollen für ihren Auftraggeber Marcellus Wallace einen Koffer zurückholen. Er befindet sich in den Händen von ein paar Gunganoven, die nichts zu lachen haben, als sie eines Morgens von den beiden Profis überrascht werden. Jules zitiert (angeblich) aus dem Buch Hesekiel, bevor er den ersten der abtrünnigen Partner exekutiert, ohne eine Miene zu verziehen. Einer der jungen Männer konnte sich im Bad verstecken. Er kommt schließlich hervor und feuert aus nächster Nähe auf die Eindringlinge. Doch, oh Wunder, alle Schüsse gehen daneben. Für Jules handelt es sich um ein Wunder im religiösen Sinne, um eine gnadenhafte Verschonung Gottes. Vincent meint, sie hätten einfach Glück gehabt. Der Angreifer wird auf der Stelle exekutiert. Nun ist nur noch ein ge-

wisser Marvin übrig, den die beiden Racheengel im Auto mitnehmen.

Genau in dem Augenblick, in dem Vincent die theologische Diskussion über das Wunder im Auto wieder aufgreift und sich fragend zu Marvin umdreht, die Pistole in der Hand, löst sich ein Schuss und tötet Marvin, wahrscheinlich weil, wie Vincent dann entschuldigend bemerkt, das Auto „über'n Hubbel gefahren“ ist. Gott, das religiöse Wort für den Ursprung des Lebens und seine Ordnung, fällt genau in dem Moment in Vincents Äußerung, in dem der Schuss sich zufällig löst, in dem also auf der Wirklichkeitsebene absolute Kontingenz herrscht, tödliches Chaos. Hier wird ein extremer Kontrast aufgebaut, semantische Einheiten dekonstruieren sich gegenseitig durch die Art und Weise, wie sie aufeinander bezogen werden.

Marvin muss sterben. Einfach, weil das Auto über einen Hubbel fährt, und ein Schuss sich löst, als Vincent sich mit der Knarre in der Hand zur Rückbank umdreht. Vor 2000 Jahren wäre das nicht passiert. Die Komplexität unserer technisierten Welt mit Autos, Revolvern, Kernreaktoren und Marssonden erzeugt ein Techno-Böses neuer Qualität, generiert böse Zufälle neuer Art. Das ist das eine. Das andere ist das ästhetische Spiel mit der Gewalt. Tarantino selbst erklärte dazu: „Ich nehme Gewalt nicht sonderlich ernst. Ich finde sie Spaßig. ... Für mich ist Gewalt eine rein ästhetische Sache. Wer sagt, er möge keine Gewalt im Kino, könnte auch sagen, er möge keine Tanzeinlagen im Kino. Wenn man Gewalt im Kino zeigt, wird es immer eine Menge Leute geben, die das nicht mögen, weil es ein Berg ist, den sie nicht hinaufkommen. Und sie sind keine Arschlöcher. Sie wollen da nicht rauf. Und sie müssen es ja auch nicht.“¹⁴

Im Blick auf die Intensität der filmischen Gewaltdarstellungen in den 90er Jahren

ist „Pulp Fiction“ ein noch eher gemäßigtes Beispiel. Wesentlich härter geht es in „Natural Born Killers“ zu. Dieser mit einem Schuss Dämonologie gewürzte Film von Oliver Stone, ebenfalls aus dem Jahr 1994, ist eine einzige Gewaltorgie, in der das mordende Liebespaar Micky und Mallory in drei Wochen 52 Menschen umbringt.

Die Gewalt erzeugt Medienprominenz und bald richten sich alle Fernsehkameras auf das durchgeknallte Mörder-Duo. Stone geht es nicht zuletzt um die Wechselwirkung von Mediatisierung und Gewalt und den Verlust von Mitgefühl. Tragischerweise ist sein Film selbst Anlass für eine Nachahmungstat geworden. Der Film zeigt auch, dass das Gewaltthema mit der Identitätsfrage eng verknüpft ist, dass Gewalt als Störung der Identitätsbildung gedeutet werden kann, als verzweifelter Versuch, der Leere zu entkommen und sich durch Gewalttätigkeit die Anerkennung und Resonanz zu verschaffen, die auf anderen Wegen nicht erlangt werden kann.

Darin wären die Gewaltfilme der letzten Zeit eine Spiegelung konkret beschreibbarer gesellschaftlicher Probleme. Das sind sie sicher auch. Aber sie sind mehr. Denn sie zeigen immer wieder auch Gewalt ohne Erklärung, reine, kontingente Gewalt. Serienkiller, die grundlos morden wie in „Henry – Portrait of a Serial Killer“ (1989). Die Gewalt in diesem Film ist, so schreibt Georg Seeßlen, „weder von einem Sinn gestiftet, noch produziert sie Sinn. Sie ist selbst an die Stelle von Sinn getreten“.¹⁵

Das kontingente Einbrechen von Gewalt lässt sich auch im Science-Fiction der 90er beobachten. Ich hatte eingangs schon auf „Independence Day“ (1996) angespielt, den Film von Roland Emmerich, der die Katastrophenbilder aus New York vorwegnahm. Außerirdische greifen die

Erde mit überdimensionalen Raumschiffen an. Ein Grund ist zunächst nicht sichtbar. So sind die Aliens nun einmal: einfach böse. Der Präsident der Vereinigten Staaten erkennt im Verlauf der Auseinandersetzung: „Sie sind wie Wanderheuschrecken. Sie wandern von Planet zu Planet. Ihre ganze Zivilisation. Wenn alle natürlichen Ressourcen ausgebeutet sind, ziehen sie weiter. Und wir sind die nächsten.“ Schließlich gelingt es der Weltmacht Nummer eins doch noch, die Angreifer ausgerechnet am Independence Day zu vernichten.¹⁶

In „Independence Day“ läuft die Sache auf eine Schwarz-Weiß-Dramaturgie hinaus. Der Film lebt vom Dualismus des Kampfes zwischen den Guten und den Bösen. Die genannten Gewaltfilme sind im Vergleich komplexer. In ihnen ist die Destruktivität anonym, systemischer, kontingenter. Sie bricht kontingent als eine Art Emergenzphänomen aus den Systemen der Gesellschaft hervor, zufällig, absichtslos. Es gibt zwar Täter, aber ihre Subjektivitäten und Motivationslagen sind unwichtig. In ihnen kommt nur etwas zum Ausbruch. In ihren Körpern verdichtet und artikuliert sich strukturell und doch diffus und kausal kaum rekonstruierbar angestaute Destruktivität. Ein Film, in dem diese Frage des systemischen und zugleich zufälligen Bösen eine zentrale Rolle spielt, ist Michael Hanekes „71 Fragmente einer Chronologie des Zufalls“ (1994). Darin erzählt Haneke die Geschichte eines Amoklaufes, der durch Kleinigkeiten ausgelöst wird, der aus einer Chronologie von Zufällen hervorbricht und ebenso zufällig wie wahllos tötet. Die Tat ähnelt in ihrer Motivlosigkeit dem Entgleisen eines überkomplexen Systems. Sie lässt an Ereignisse wie das Zugangsglück von Eschede denken. Solche Ereignisse und Filme konfrontieren mit der Erfahrung der Kontingenz und Absichtslosigkeit des

Bösen, mit einer Qualität von Destruktivität, die auch in den Kulturwissenschaften schon seit einiger Zeit als ein in dieser Intensität bisher noch nicht präsent und in höchstem Maße irritierendes Phänomen wahrgenommen wird.¹⁷ Der Publizist Florian Rötzer konstatiert: „Das absichtslose Böse oder das Systemböse ist deshalb so irritierend, weil man es nur schwer identifizieren kann, weil die Täter verschwinden und weil man es nicht in den Griff bekommen kann.“¹⁸ Rötzer beschreibt diese neue Form der Destruktivität als eine mögliche Konsequenz der Unberechenbarkeit komplexer Systeme, wie sie durch das Ineinandergreifen von komplexen Technologien und sozialen Organisationen entstehen. Rötzers Diagnose: „Das absichtslose, systemische Böse ist nicht böse genug, um es als Gegner identifizieren, ausgrenzen und bekämpfen zu können: Es geht mitten durch uns hindurch.“¹⁹

Man könnte auch von einer neuen Ubiquität des Techno-Bösen sprechen. Ein letztes Filmbeispiel kann diesen Aspekt vielleicht noch weiter verdeutlichen. Ich denke an die vorerst letzte Folge des Alien-Zyklus „Alien – Die Wiedergeburt“ von 1997. Darin wird die Heldin Lieutenant Ripley aus einem Blutstropfen zu neuem Leben erweckt. Und mit ihr das Wesen aus dem All. Waren in den drei vorangegangenen Filmen die Rollen klar verteilt und Ripley die Hauptgegenspielerin der Aliens, so verschmelzen Mensch und Monster in diesem Film in verschiedenen Varianten zu einer neuen Einheit. Ripley denkt und fühlt wie ein Mensch, aber ihr Blut besteht wie das der Aliens aus Säure.

Von den Aliens wird Ripley als Verwandte angesehen. Das Alien, das sie in sich trug, gebiert schließlich ein weiteres Hybridwesen, einen auch physiognomisch als solchen ausgewiesenen Zwitter aus Mensch

und Alien. Es gibt keinen Ausweg, könnte man den Film deuten. Das Böse ist in uns und unter uns. Wir können es nicht ausgrenzen. Wir können nur um seine Existenz wissen und mit ihr rechnen.

Mit dieser Perspektive, die Destruktivität als eigene Möglichkeit wahrzunehmen, sind wir auf eine Weise wieder bei der christlichen Sündenlehre angekommen. Wir sind immer auch auf uns selbst verwiesen. Das systemische Böse ist im System, aber eben auch in uns selbst, den Teilsystemen. Und diesen eigenen Anteil, die subjektive Möglichkeit zum Bösen können wir (als Moment menschlicher Freiheit) wahrnehmen. Diesen Moment auszugrenzen, diesen Anteil zu leugnen, ist gefährlich und überlässt die Destruktivität sich selbst.

Wir können auch den 11. September in dieser Perspektive lesen: als eine Wiederkehr des Ausgegrenzten, in diesem Fall eines angesammelten Amerika-Hasses, der sich so einkapseln und aufbauen konnte, weil er nicht mehr kommunizierbar war und zudem durch religionskulturelle Faktoren zusätzlich stimuliert und immunisiert war. Dabei spielte eine dualistische Weltansicht und die wahnwitzige Hoffnung auf ein jenseitiges Paradies eine wichtige Rolle.

Das Ausgegrenzte wieder kommunizierbar zu machen, ist, denke ich, der einzige Weg, der auf die Dauer helfen kann, vorhandene Hass-Potentiale in zivilisierte Bahnen zu lenken. Dass Religion hier einen erheblichen Einfluss haben kann, konstruktiv wie destruktiv, ist deutlich. Der Glaube etwa, sich mit einem Selbstmordattentat ins Paradies bomben zu können, fördert mit Sicherheit die Bereitschaft zu einer solchen Tat. Ebenso eine Sicht der Weltgeschichte, in der die Guten und die Bösen, die Freunde und die Feinde eindeutig identifiziert sind. Die Dekonstruktion dualistischer Traditionen ist

darum nach wie vor bitter notwendig. Darauf macht uns nicht zuletzt die Wiederkehr des Bösen im Film aufmerksam, insbesondere in ihren regressiven Spielarten im Horrorfilm. Je mehr wir das Böse nur im Anderen, im Feind oder im Jenseits verorten, desto mehr überlassen wir es seiner Eigendynamik. Und dann sind wir gerade nicht in der Lage, es in den Griff

zu bekommen. Der Psychoanalytiker Christian Schneider schreibt: „Das Böse ist die Unmenschlichkeit des Menschen, die wir im Anderen erkennen. Man kann es verharmlosen, bestreiten oder anerkennen. Nur eines nicht: Man kann es nicht bewältigen, solange wir es prinzipiell, aus Gründen des Selbstschutzes, nicht auch bei uns sehen.“²⁰

Anmerkungen

¹ Zitiert nach Christian Schneider, Die Renaissance des Bösen, taz vom 29./30. September 2001.

² Vgl. dazu auch Gertrud Koch, Der böse Blick der Kamera. Anmerkungen zu einer Ästhetik des Bösen in Orson Wells „Im Zeichen des Bösen“, in: Gemeinschaftswerk Evangelischer Publizistik (Hg.), Die Ästhetik des Bösen, Arnoldshainer Filmgespräche Band 4, Frankfurt a. M. 1987, 96-100.

³ Manfred Josuttis, Die Unerkennbarkeit des Bösen, in: Gemeinschaftswerk Evangelischer Publizistik (Hg.), Die Ästhetik des Bösen, a.a.O., 10-16.

⁴ Rüdiger Safranski, Das Böse oder das Drama der Freiheit, in: Konrad Paul Liessmann (Hg.), Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen, Wien 1997, 15-35, 17.

⁵ Das griechische Wort für Teufel lautet „Diabolos“ und bezeichnet jemanden, der eine Ordnung zerstört, den, so könnte man wörtlich übersetzen, „Durcheinanderwerfer“.

⁶ Christian Schneider, Die Renaissance des Bösen, a.a.O.

⁷ Vgl. Georg Seeßlen, Watch the Sky! Invasion der Aliens, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, Hofgeismar, 15. Februar 1998, 1.

⁸ Vgl. auch Georg Seeßlen, a.a.O., 1, 6.

⁹ Den Hinweis auf diesen Film verdanke ich Georg Seeßlen, vgl. ders., a. a. O., 9.

¹⁰ Hartmut Heuermann, Medien und Mythen. Die Bedeutung regressiver Tendenzen in der westlichen Medienkultur, München 1994, 282.

¹¹ Dagmar Scherf, Der Teufel und das Weib. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche, Frankfurt a. M. 1990, 77.

¹² Andreas Mertin, Das Böse: Ein altes, stets neues Problem – filmisch betrachtet, in: Inge Kirsner, Michael Wermke (Hg.), Religion im Kino. Religionspädagogisches Arbeiten mit Filmen, Göttingen 2000, 151-161.

¹³ Vgl. Werner Faulstich, Helmut Korte, Der Film zwischen 1977 und 1995: ein Überblick, in: dies. (Hg.), Fischer Filmgeschichte Band 5: Massenware und Kunst 1977-1995, 11-20.

¹⁴ Peter Körte, Tarantomania, in: Rober Fischer, Peter Körte, Georg Seeßlen, Quentin Tarantino, Berlin 2/1998, 7-70, 50f.

¹⁵ Georg Seeßlen, Terror und Langeweile. Eine neue Form der Gewalt im Kino: „Henry“, „Mann beißt Hund“ und „Romper Stomper“, in: Freitag vom 2. April 1993, 9-11.

¹⁶ Der mit amerikanischem Patriotismus angefüllte Film wurde von der Kritik unter anderem als subtile Kriegspropaganda gedeutet, vgl. Jan Schulz-Ojala, Wollt ihr den totalen Film? Schon vor dem Start eine Legende: „Independence Day“. Das Ufo-Spektakel tut so, als ginge es um Weltsolidarität. Tatsächlich schürt es die Lust auf Krieg, in: Der Tagesspiegel vom 18.9.1999.

¹⁷ In bestimmter Hinsicht lassen sich auch die Anschläge vom 11. September in diesem Kontext deuten. Navid Kermani führt in der „taz“ vom 20. November 2001 aus: „All diese Terrorakte zeugen von einem allgemeinen pathologischen Hass, der, anders als bei den Anschlägen der RAF, der ETA oder der palästinensischen Hamas, nicht mehr mit einem konkreten, identifizierbaren Motiv einhergeht. Der bekenntnislose Terror richtet sich gegen einen Feind, der zur Abstraktion geronnen ist, gegen eine schon metaphysisch zu nennende Übermacht.“

¹⁸ Florian Rötzer, Das Böse, in: Christoph Wulf (Hg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim/Basel 1997, 927-938.

¹⁹ Ebd., 936.

²⁰ Christian Schneider, Die Renaissance des Bösen, a.a.O.

Problematische Allianzen

Neuheiden gründen mit Okkultgruppen und Neosatanisten eigenen Dachverband

„Erhaltung und Förderung der Naturreligion und Arkandisziplin“

Wie bereits im letzten Jahr angekündigt (vgl. MD 2/2001, 73-75), haben neuheidnische und okkult-magische Gruppen am 12. Januar 2002 in Wiesbaden einen eigenen Dachverband unter der vorläufigen Bezeichnung *Gesellschaft für die Erhaltung und Förderung der Naturreligion und Arkandisziplin (GENA)* gegründet. Der Eintrag in das Vereinsregister steht zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch aus.

Fünzig Personen aus „16 verschiedenen naturreligiös-heidnisch-schamanischen und hermetisch/arkanen Gruppen“ sollen an der Gründungsveranstaltung teilgenommen haben. Nach offiziellen Angaben variiert die Mitgliederzahl der einzelnen Gemeinschaften etwa zwischen zehn und vierzig Personen. Zwei weitere Gruppen sollen dem Dachverband „auf dem Postweg“ beigetreten sein. Die Gesamtzahl der Personen, die den einzelnen Gemeinschaften angehören, beläuft sich eigenen Angaben zufolge auf rund 500 bis 600.

Unter den Teilnehmern der Gründungsveranstaltung – so Mitinitiator Federico Tolli von der „Pansophischen Gesellschaft“ – war „gewissermaßen als Ehrengast“ auch Professor Wolfgang Deppert von der Universität Kiel anwesend. Deppert, der Erster Vorsitzender der *Sokrates Studienorganisation (soso)* und Mitglied bei den deutschen Unitariern ist, hielt – so die Pressemitteilung – „als Gastredner ein Referat über seine Verbandserfahrung bei

den deutschen Unitariern“. Tolli, der ebenso wie dieser Mitglied der Sokratischen Studienorganisation ist,¹ berichtet im Interview, Wolfgang Deppert habe „mit einer beherzten Rede und ganz im Sokratischen Sinne die Bedeutung der Kommunikation mit Anderen für unsere Selbsterkenntnis ob nun als Einzelperson, als Gruppe oder Community hervorgehoben“, was Tolli als „außerordentlich ermutigend und hilfreich für uns an diesem Tag“ empfand.

Die Gründung des Dachverbandes ist das Ergebnis eines längeren Prozesses. Auf den so genannten „Heidentagen“, die der *Yggdrasil-Kreis* in den letzten Jahren durchführte, wurden dafür wichtige Weichen gestellt. Über das Internet, besonders über den „Online-Bereich New Aeon City“ kam es im Vorfeld zu weiteren Sondierungsgesprächen und Absprachen. Der neu gegründete Dachverband GENA verfügt über acht Vorstandsmitglieder, die namentlich nicht genannt werden. Federico Tolli und Volkert Volkmann (Yggdrasil-Kreis) scheinen hierbei eine wichtige Rolle gespielt zu haben.

Im Gegensatz zu anderen neuheidnischen Organisationsformen in Deutschland, auf die im Weiteren noch eingegangen wird, liegt der Akzent bei GENA deutlich auf einer okkultistischen bzw. thelemitischen bzw. neosatanistischen Ausrichtung. Dies belegen insbesondere die einzelnen, in der Pressemitteilung namentlich nicht weiter genannten Gruppen, die dem Dachverband beigetreten sind.

In der öffentlichen Erklärung des Vorstandssprechers Michael Hamm von der *Pansophischen Gesellschaft e.V.* vom Februar heißt es lediglich, dass der heidnisch-okkulte Dachverband seine Arbeit ab Februar 2002 offiziell aufnehmen wird. Die Initiatoren streben als Ziel „die gesellschaftliche Anerkennung unserer Religion“ in Deutschland und Europa an. Der Dachverband will darüber hinaus „eine Plattform der Begegnung werden, in dem das Prinzip einer ‚multireligiösen‘ Gesellschaft“ verwirklicht werde. Als weitere Ziele werden in der Pressemitteilung der Naturschutz und die Förderung des ökologischen Landbaus aufgeführt. In der Präambel heißt es: „Wir glauben an die Beseeltheit der gesamten Natur. Das Göttliche (kommt von Godh, das Gute) spiegelt sich in jedem Stern, in jedem Stein, in jeder Pflanze, jedem Tier und jedem Menschen wider.“

Eigenen Angaben zufolge will der Dachverband „verstärkt Verleumdungen und falschen Darstellungen in der Öffentlichkeit“ entgegentreten und sich gegenüber rechtsextremistischen Tendenzen abgrenzen. Wörtlich heißt es in der Erklärung von Mitinitiator Michael Hamm: „Unser Einsatz für eine ‚multireligiöse Gesellschaft‘ wendet sich massiv gegen das Opfern von Kindern bei ‚exorzistischen‘ Ritualen, wie in Klingenberg geschehen, die jüngst geschehenen sogenannten ‚Satanistenmorde‘, und natürlich gegen religiöse Intoleranz sowie die daraus entstehenden Konflikte in Palästina, Nordirland und Nordindien und anderswo auf der Welt. Dies sind alles Zeugnisse von (einem) dogmatischen Religionsverständnis, das eben nicht im Sinne der demokratischen Grundordnung handelt.“ Nach Meinung von „Vorstandsfrau“ Zora Iris Maier sollen „destruktive Kulte“ nicht zum Dachverband zugelassen werden. Eine entsprechende Prüfung werde „auf Grundlage

der geltenden Gesetze und Sitten der europäischen Gemeinschaft sowie der jeweiligen Staaten (z.Zt. Österreich und Deutschland)“ vorgenommen.

Die Initiatorengruppen

Zu den drei Initiatorengruppen zählen neben dem von Volkert Volkmann geleiteten *Yggdrasil-Kreis*² (Frankfurt/Main) die Vereinigung *Pansophia / Pansophische Gesellschaft* (Erster Vorsitzender: Federico Tolli) und die seit 1993 in Kaiserslautern bestehende „thelemitische“ bzw. neosatanistische Gemeinschaft *Communitas Saturni*.

Auf die beiden letztgenannten Gruppen, über die es bisher keine bzw. nur knappe Informationen gab, soll im Folgenden näher eingegangen werden.

- Die *Pansophische Gesellschaft* wurde im Jahr 2000 in Hamburg von Federico Tolli, Axel M. Gruner und weiteren Personen gegründet. Mit ihrer Selbstbezeichnung knüpft sie offensichtlich bewusst an ältere Vorbilder an.

Die *erste und damit älteste* Pansophische Gesellschaft, die von 1924 bis 1926 in Berlin unter der Leitung von Heinrich Tränker alias „Meister Rechartus“ in Berlin bestand, wird herkömmlich in das Vorfeld der *Fraternitas Saturni* eingeordnet.³ Ursprünglich ging sie aus einem noch vor dem Ersten Weltkrieg gegründeten esoterischen Studienkreis (Pansophische Societät) hervor, den Tränker von einer theoretisch in eine praktisch arbeitende Loge umfunktionierte und „Pansophische Loge der Lichtsuchenden Brüder Orient Berlin“ nannte. Mit der Bezeichnung „Loge“ sollten Bezüge zur regulären Freimaurerei hergestellt werden, die sich inhaltlich nicht zur Deckung bringen lassen. Durch Tränker stieß auch Eugen Grosche, der durch diesen den Logennamen Gregor A.

Gregorius erhalten hatte, zu der Pansophischen Gesellschaft und übernahm darin die Funktion des Schriftführers. Jahre später, bedingt durch den Auftritt Aleister Crowley's in der magischen Szene, kam es zu internen Differenzen. 1926 spaltete sich ein Großteil der „pansophischen“ Mitglieder ab und formierte sich unter der Leitung Grosches neu in der von ihm gegründeten *Fraternitas Saturni*, die sich stärker an Crowley orientierte⁴ und das von ihm propagierte Thelema-Gesetz („Tue, was du willst, sei das ganze Gesetz“) übernahm.⁵

Axel M. Gruner gründete 1995 die *zweite* Pansophische Gesellschaft. Sie sollte nach seinen Vorstellungen ebenfalls als „Loge“ arbeiten und sich stärker als die erste Gründung um soziale und kulturelle Themen bemühen. Ihr war jedoch wenig Erfolg beschieden. Schon nach zwei Jahren musste sie ihre Arbeit einstellen.

Die *jetzige und damit dritte* Neugründung der Pansophischen Gesellschaft will neben einer politischen und wissenschaftlichen Ausrichtung auch den okkultistischen Anspruch wieder aufgreifen. Sie will sich „für das Prinzip einer ‚Multireligiösen‘ Gesellschaft“ einsetzen und beruft sich dabei auf den Renaissance-Humanisten Comenius.

Neben den etablierten Wissenschaften befasst sich der Verein nach eigenen Angaben mit der Erforschung des Paranormalen und Okkulten. In einem Selbstportrait, das der Pressemitteilung beigelegt ist, heißt es: „Die Pansophia ist eine Vereinigung von Mitgliedern verschiedenster Gruppen aus dem esoterischen Umfeld, die das Thema bearbeiten wollen. Akademische Laufbahn oder gleichwertige Arbeiten sind Zugangsvoraussetzung. Ziel ist die Errichtung eines unabhängigen Religionswissenschaftlichen Instituts.“ Nach den Informationen auf der Internetseite⁶ geht der Verein von einem esoterischen „Allwissen“ aus.

In erster Linie für als Plattform für „alle Freidenker und Freireligiösen“ gedacht, fanden sich in der *Pansophischen Gesellschaft Deutschland* Menschen „aus Wirtschaft, Kultur und Religion“ zusammen. Sie will sich nach eigenen Angaben „nicht ungefragt in die Belange der einzelnen Gruppen, Organisationen und Personen“ einmischen, da sie „eine Form der Zusammenarbeit auf übergeordneter Ebene“ darstellt. Wie aus einer Selbstdarstellung an anderer Stelle hervorgeht, will die Pansophische Gesellschaft sich einsetzen „gegen die religiöse Verfolgung von bekennenden Thelemiten und anderen Gruppen, die in ihrer Struktur nicht totalitär sind“.⁷

Positiv wird von der Pansophischen Gesellschaft auch der Begriff „Thelema“ (Wille) aufgegriffen. Er dient gleichsam als Motto: Die Entwicklung des Menschen findet ihren Höhepunkt im Leben seines Willens. Wie es heißt, könne sich die „Willensfindung“ des Menschen auf vielerlei Weise vollziehen.⁸

- Die *Communitas Saturni* versteht sich als „thelemitische Gemeinschaft ausgewählter Mitglieder, die sich entschlossen haben, den Weg Saturns zu gehen“. Auf der einschlägigen Internetseite heißt es weiter: „Als okkulte Freimaurer-Loge arbeitet die *Communitas Saturni* am geistigen Tempelbau der Menschheit, indem die Mitglieder sich und andere geistig und magisch zu veredeln suchen, um dadurch einen allgemeinen Menschheitsbund herbei zu führen, den sie im Kleinen bereits darstellt. Denn wenn wir uns weiterentwickeln, verändern wir auch die menschliche Gesellschaft. Dabei berufen wir uns auf Gregor A. Gregorius, den Begründer der neuzeitlichen Saturn-Logen.“⁹ Wie „Großmeister“ Hans Georg Illig in der Pressemitteilung zitiert wird, soll es sich um „eine Wissensloge“ handeln, „die

keinerlei politische und wirtschaftliche Ziele verfolgt und sich zu den demokratischen Grundgesetzen bekennt". Der Okkultorden wurde – so die Mitteilung – 1993 durch den Großmeister Immanuel gegründet, „der das Großlogenpatent der 1926 gegründeten Fraternitas Saturni an die Loge Communitas Saturni übertragen hat“.

Weiter heißt es zur Entstehung: „1997 erhielt dann auch die Schwesterloge der Communitas Saturni GAG (Geschlossene Adepten Gruppe) die selben Rechte. Die Communitas Saturni arbeitet traditionell mit den Originalritualen von Gregor A. Gregorius und nach dem freimaurerischen Grade-System des Alten und Angenommenen Schottischen Ritus. Die Namensgebung Communitas (= Gemeinschaft) statt Fraternitas (= Bruderschaft) bringt zum Ausdruck, daß die Communitas Saturni außerhalb der Polaritäten arbeitet und sowohl männliche als auch weibliche Mitglieder aufnimmt.“

Auf ihrer offiziellen Internetseite lässt die Fraternitas Saturni (FS) verlauten, dass es sich bei der Communitas Saturni nicht um eine Abspaltung von der FS handelt.¹⁰ Deren Großmeister Immanuel habe „eine ganze Reihe von Organisationen gegründet, von denen er jeweils Großmeister war“. Zwar sei Immanuel bis April 1983 Mitglied der Fraternitas Saturni „im Meistergrad (18°)“, jedoch niemals „Großmeister“ gewesen.

Weitere Mitglieder des Dachverbandes

Leider wird in der offiziellen Pressemitteilung die Liste der beteiligten Gruppen nicht mitgeteilt. Auch auf persönliche Anfragen bei den Mitinitiatoren erhielt der Autor bislang keine Antwort. Wie eigene Recherchen ergaben, sollen dem Dachverband u.a. außerdem folgende Gruppen angehören¹¹:

- die *Societas Hermetica zur Förderung der hermetischen Wissenschaften*¹²: Die Gesellschaft wurde Ende 1998 in Hamburg gegründet und Anfang 1999 in das Vereinsregister der Hansestadt eingetragen. In ihrer Satzung heißt es: „Der Verein verfolgt durch Förderung und Verbreitung esoterischer Studien ausschließlich gemeinnützige Ziele und zwar im besonderen durch: Erforschung, Dokumentation und Bewahrung hermetischer Studieninhalte und Wissenschaften in ihren einzelnen Disziplinen als kulturelles Welterbe, sowie damit verbundener Personen, Bewegungen und Organisationen. ... Finanzielle und logistische Förderung von besonderen Organisationen und Personen, die mit den hermetischen Wissenschaften in Verbindung stehen. ... Publikation ausgesuchter Forschungsergebnisse oder Dokumente zum Zwecke der Information eines größeren Interessentenkreises.“ Die Societas Hermetica versteht sich als „weltanschaulich, politisch oder religiös neutral“ und ist laut Satzung „von keiner Kirche, Sekte oder Partei abhängig und steht allen Menschen guten Willens offen, die sich mit den Zielen des Vereins identifizieren können“.

- die *Heidnische Gemeinschaft Berlin* (Michael Pflanz): Die Heidnische Gemeinschaft e.V. präsentiert sich als „die einzige heidnische Vereinigung in Berlin und Dachorganisation der Berliner Heiden“. Sie wurde 1985 gegründet. Bis 1991 war ihr Vorsitzender Geza von Nemenyi, der im gleichen Jahr die Germanische Glaubens-Gemeinschaft gründete.¹³ Seit dieser Spaltung ist die Mitgliederzahl der Heidnischen Gemeinschaft deutlich gesunken. An ihre Mitglieder wird das Mitteilungsblatt „Der Runenstein“ versandt. Weiter heißt es im Internet: „Wir erforschen nicht nur die Religion des Heidentums, wir praktizieren diese Kultform“.

auch im täglichen Leben, helfen einander, sind uns in Freundschaft verbunden und erkennen unsere unterschiedlichen Standpunkte an. Neben unseren Feiern bieten wir auch Arbeitsgruppen mit heidnisch-religiöser Ausrichtung an.¹⁴

- der in Hagen-Holzhausen ansässige *Urda-Clan* von Leif-Thorsten Kramps, der auch „Die Stachelbeere – Rundbrief für Bioregionalismus und spirituelle Ökologie“ herausgibt. Kramps zelebriert regelmäßig „Jahreskreisfeste“ mit der Loge „Dragon Rouge“, die sich eigenen Angaben zufolge mit den „dunklen Seiten der Magie“ beschäftigt.¹⁵

- *Odinic Rite Deutschland*: In der Selbstdarstellung heißt es: „Odinic Rite Deutschland e.V. (ORD) ist eine heidnische Gemeinschaft, die auf der Grundlage der Edda und der historischen Überlieferung die heimische germanische Naturreligion ausübt. Wir fühlen uns dem authentischen Geist des germanischen Heidentums verpflichtet und verfolgen abschließlich religiöse Ziele.“¹⁶

- *R.A.U.R. (Der Reformierte Alte und Universelle Ritus)*, nach eigenen Angaben ein ca. 1995 gegründeter und vermutlich in Aachen ansässiger „esoterischer und initiiender Orden“, der im Gegensatz zur herkömmlichen Freimaurerei „die Existenz der geistigen und seelischen Welten“ anerkennt.¹⁷

- die „*Thelema Society*“: Die Gesellschaft geht zurück auf Michael D. Eschner, der 1982 in Berlin den Thelema-Orden des *Argentum Astrum* gründete. Dessen Ziel sollte die Verbreitung des „*Liber Al vel Legis* – Gesetz von Thelema“ sein. 1992 wurde Eschner, dessen Verein sich 1985 in „Netzwerk Thelema“ umbenannte und seither im Landkreis Lüchow-Dannenberg

ansässig ist, zu einer sechsjährigen Gefängnisstrafe verurteilt, „weil er eine Anhängerin mit Zigarettenglut gequält und vergewaltigt hatte“.¹⁸ 1993 konstituierte sich die Gruppe – ohne Eschner, der im Gefängnis saß –, unter der Bezeichnung *Ethos Gemeinschaft Thelema* (EGT). Zum gegenwärtigen Zeitpunkt tritt die Gruppe unter der Bezeichnung *Thelema Society* auf. Ihr Ziel: „Entwicklung der aktiven Mitglieder zu Menschen des Neuen Aeons: Kundalini und Wahrer Wille“ sowie „Mitwirkung am Aufbau des Neuen Aeons“. Eine zentrale Rolle spielt dabei die einschlägige Website, die derzeit ein magisches Forum für rund 1800 registrierte Nutzer darstellt.

- *New Wizards*: Nach eigenen Angaben handelt es sich um eine „thelemitische mystisch-magische Gruppierung“, die Mitte Oktober 1989 in Linz, Österreich, gegründet wurde und seit 1990 ihren Sitz in Wien hat. Sie bedient sich u.a. der Inhalte des O.T.O., der Henochischen Magie, der hinduistischen Shiva-Kulte, nordischer Runenkulte, des Voodoo, des *Necronomicon*, der Hexenkulte und der Chaosmagie. Es scheinen enge Beziehungen zu Eschners *Thelema Society* zu bestehen. Auf einer anderen Internetseite heißt es: „Die *New Wizards* sind ein organisierter Zusammenschluss von Personen zum Zweck der Forschung, Lehre und des Lernens sowie der Kooperation auf dem Gebiet der Weiterentwicklung. Dies geschieht

- a) Mittels der von Aleister Crowley und anderen als *Magick* bezeichneten Methoden.

- b) Auf der Basis der Inhalte, Ziele und Ideen die als Gesetz von Thelema bekannt sind und im *Liber Al vel Legis* niedergeschrieben wurden.“

Das Ziel sei u.a. die permanente Weiterentwicklung eines „eklektischen, techni-

schen und professionellen Standards zur möglichst sicheren und effizienten Praxis der Ausbildung der als Magick bezeichneten Entwicklungsprozesse und Fähigkeiten.

... Von Strukturen der praktischen und theoretischen Zusammenarbeit mit anderen spirituellen und parapsychologischen Ansätzen, Richtungen und Organisationen um von diesen zu lernen und diese soweit sinnvoll innerhalb der New Wizards zu integrieren¹⁹. Die Gruppe hat sich einen „Ethischen Thelemitischen Codex“ gegeben, der für alle Mitglieder der New Wizards verbindlich ist. So heißt es ganz im Crowley'schen Sinne: „Tu was du willst soll das ganze Gesetz sein. Dieses Gesetz gilt für alle.“ Als grundlegende Ziele, die alle „bewußten Lebensformen gemeinsam haben“, werden genannt: „Überleben und Gesundheit, Sicherheit, funktionales Wissen und Verständnis, die Existenz passender Beziehungen und die Möglichkeit der Weiterentwicklung, da diese Ziele der Existenz als bewußte Lebensform implizit (letztbegründet) angehören.“ In einem späteren Abschnitt des „Ethischen Thelemitischen Codex“ heißt es: „Wenn es nicht möglich sein sollte, gemeinsame Ziele zu verwirklichen und die Notwendigkeit von Notwehr auftreten sollte, ist die Beendigung der Kommunikation und die Verwendung sekundärer Gewalt, Lüge oder Herabwürdigung legitim, bis die Möglichkeit der Kommunikation erneut etabliert werden kann.“

Ein Dachverband ohne Transparenz

1. In Deutschland handelt es sich bei der neugegründeten *GENA* neben *Steinkreis*, *Rabenclan* und der deutschen *Pagan Federation* mittlerweile um den vierten übergeordneten Interessensverband für Magier und Neuheiden. Somit ist mit einer weiteren Ausdifferenzierung der un-

terschiedlichen Richtungen der neuheidnischen Bewegungen zu rechnen. So rief die Gründung des Dachverbands innerhalb des neuheidnischen Spektrums ohnehin ein eher verhaltenes bis kritisches Echo hervor. Manche neuheidnische Richtungen erklärten bereits im Vorfeld, sie hätten kein Interesse daran, „mit manchen Gruppen oder Personen“ zusammenzuarbeiten. Auf der Homepage der „Wicca-Priesterin“ Elisabeth Schibli-Lazzaro heißt es: „...glücklicherweise wurde das Kind nicht mit dem Bade ausgeschüttet, und der Dachverband zeigt sich in einem anderen Gesicht als befürchtet... Zumindest in der Beschaffenheit grenzt er sich also von etablierten Vereinen wie Pagan Fed und Rabenclan ab und wird so bestimmt eine Lücke füllen. Ob er allerdings die Erwartungen erfüllt, kann nur die Zeit sagen.“²⁰ Wesentlich härter geht die Internetseite der neuheidnischen Zeitschrift „Der Hain“ des ehemaligen Mitglieds der Heidnischen Gemeinschaft, Matthias Wenger²¹, mit der inhaltlichen Ausrichtung des Dachverbandes ins Gericht. Dort findet sich unter der Überschrift „Dächer ohne Wände“ ein kritischer Artikel, der besonders die Präambel des Dachverbandes aufs Korn nimmt: „Ein explizites Glaubensbekenntnis zur ‚Beseeltheit‘, ‚Leben im Einklang mit der Natur‘, ‚Unsterblichkeit der Seele‘, ‚Feier der vier Naturfeste‘ etc. pp. zeugt nicht nur von einem protestantisch geprägten Überzeugungs-Strip-tease. Es offenbart zugleich auch die schreiendste Unkenntnis über die Retortenhaftigkeit dieser Formulierungen gegenüber den archaischen Religionen – es zeigt auch die Naivität gegenüber den perversen Machtstrukturen der hermetischen Orden, deren Clou gerade die absolute Loslösung von allen natürlichen Voraussetzungen darstellt. Es deutet also alles darauf hin, daß hier Fremde in Blindheit zueinander streben, möglicherweise

ins Leere gestikulieren und statt einer neuheidnischen Lobby einer Totgeburt zum Leben verhelfen.“²²

2. Den einzelnen Gruppen ist daran gelegen, sich in der Öffentlichkeit Gehör und auch größeres Gewicht zu verschaffen. Außerdem wollen sie offensichtlich positive Imagepflege betreiben. Volkert Volkmann vom Yggdrasil-Kreis sagte hierzu in einem Interview: „Immer wieder werden einzelne Gruppen diffamiert, mit Rechts-extremen oder sogenannten Satanisten in einen Topf geworfen. Das Bedürfnis, sich hier deutlich abzugrenzen, ist jetzt einfach da.“²³ Doch ungeklärt bleibt, weshalb die Zusammenarbeit mit thelemitischen Richtungen bzw. mit der äußerst problematischen Thelema Society gesucht wird, deren einzelne Mitglieder wiederum innerhalb des Dachverbands wichtige Aufgaben übernehmen sollen. Ihre bisherige Zeitschrift „AHA“ soll sogar als Zeitschrift des Dachverbandes im Gespräch sein. So berichtet Volkert Volkmann alias „Druide Fearrac Dearraich“: „Wir werben uns im Internet, was schon weit fortgeschritten ist. Bereits in der Zeit vor dem Dachverband sind Netzwerke entstanden, die die Entstehung des Dachverbandes wohl auch gefördert haben, so z.B. das Celtsun-Netz, das Yggdrasil-Wyrdweb, New Aeon City (NAC), das Reflex der Thelema Society und das ‚AHA-Magazin‘ des Tiphareth-Verlages. TV, Radio und Printmedien stehen wir, trotz vieler schlechter Erfahrung offen gegenüber. Wir haben in den Vorstand eine Pressesprecherin gewählt und die beiden Beisitzerinnen sind diesem Arbeitsbereich zugeordnet.“²⁴ – Angemerkt sei noch, dass Volkmann eigenen Angaben zufolge seit über zwei Jahrzehnten Mitglied im „neosatanistischen“ – im Sinne der Lehre von der Selbstvergottung des Menschen²⁵ – O.T.O. (= Ordo Templi Orientis) ist²⁶.

3. Wie lange der Dachverband in seiner gegründeten Form tatsächlich bestehen wird bzw. bestehen kann, bleibt abzuwarten. Die Erfahrungen der Vergangenheit lehren, dass es infolge von persönlichen Differenzen in diesem weltanschaulich-religiösen Bereich immer wieder zu Unstimmigkeiten und auch zur Beendigung von „Arbeitskontakten“ gekommen ist. So manche der im Dachverband organisierten Gruppen besteht erst seit kurzer Zeit, und die jeweiligen Mitgliederzahlen sind ohnehin gering. Insofern dürften sich die von Tolli und Volkmann geäußerten großen Pläne und Ziele von GENA möglicherweise schon bald als überzogen und illusionär herausstellen.

4. Unter weltanschaulichem Aspekt darf das, was die im Dachverband zusammengefassten Gruppen eint, nicht zu gering eingeschätzt werden: Dies betrifft insbesondere eine christentumskritische bzw. antichristliche Grundhaltung, das neugnostische bzw. neosatanistische Menschenbild und die Hochschätzung von Magie im weitesten Sinne, die in thelemitischen Richtungen als Macht- bzw. „Selbstvergöttlichungsinstrument“ des Menschen einen sehr hohen Stellenwert besitzt.

5. Der Dachverband will – wie es die Selbstbezeichnung zum Ausdruck bringt – auch die Arkandisziplin fördern. Es liegt auf der Hand, dass trotz vielfältiger publizistischer Pläne und öffentlichkeitswirksamer Aktionen der offiziellen Sprecher von der neuheidnisch-okkulten GENA viele Dinge sprichwörtlich im „Okkulten“, im Verborgenen bleiben bzw. gehalten werden, so etwa die Namen von umstrittenen Gruppen. Diese Geheimniskrämerie kann von den Verantwortlichen wohl kaum mit einer höheren Form von „Arkandisziplin“ erklärt oder gar entschuldigt werden.

Anmerkungen

- ¹ Steffen Siegert, Wie steht's denn nun um den Dachverband? Interview mit Volkert Volkmann und Federico Tolli, in: AHA 1/2002 (online-Ausgabe); im Internet abrufbar unter www.new-aeon.de (16.2.02).
- ² Vgl. hierzu MD 2/2001, 73ff.
- ³ Hans-Jürgen Glowka, Deutsche Okkultgruppen 1875-1937, München 1981, 76.
- ⁴ Ebd., 77.
- ⁵ Vgl. Friedrich-Wilhelm Haack, Die Fraternitas Saturni (FS) als Beispiel für einen arkan-mystogenen Geheimorden des 20. Jahrhunderts, München 1990, 19; vgl. auch Hans-Jürgen Ruppert, Satanismus. Zwischen Religion und Kriminalität, EZW-Texte 140, Berlin 1998, 15ff.
- ⁶ Unter www.pansophia.de.
- ⁷ Zitiert nach einer Selbstdarstellung von Michael Langner, Die Pansophische Gesellschaft. Eine Alte Idee im neuen Licht, in: AHA 4/2001 (online-Ausgabe: www.new-aeon.de/newaeon, 25.2.02).
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Vgl. im Internet: www.comunitas-saturni.de.
- ¹⁰ Vgl. die offizielle Internetseite der Fraternitas Saturni: www.fraternitas.de/faq/comunitas_saturni.htm (13.2.02). Außerdem gibt es in Deutschland den „Ordo Saturni“, der sich – so die FS – „für den legitimen Erben und Nachfolger des von Gregorius gegründeten Ordens hält oder zumindest gerne den Anschein erweckt“.
- ¹¹ Vgl. die Hinweise auf der (neuheidnischen) Homepage www.derhain.de/Dachverband0102.html.
- ¹² Unter <http://home.t-online.de/home/Societas.Hermetica/satzung.htm>.
- ¹³ Vgl. hierzu MD 4/1997, 106ff und 114ff.
- ¹⁴ Vgl. www.heidnische-gemeinschaft.de
- ¹⁵ Vgl. www.dragonrouge.net/thagirion/ (27.2.02).
- ¹⁶ Zur Selbstdarstellung: vgl. www.geocities.com/odinicde/ (26.2.02).
- ¹⁷ Vgl. die Selbstdarstellung unter www.raur.de.
- ¹⁸ Hans-Jürgen Ruppert, Satanismus, a.a.O., 30.
- ¹⁹ Vgl. im Folgenden: www.new-aeon.de/newaeon/index.php?act=view_location&locationid=320 (26.2.02). Die nachfolgenden Zitate beziehen sich auf diesen Fundort.
- ²⁰ Vgl. hierzu www.sternenkreis.de/news/dachverband.html (27.2.02).
- ²¹ Vgl. Stefanie von Schnurbein, Göttertröst in Wendezeiten. Neugermanisches Heidentum zwischen New Age und Rechtsradikalismus, München 1993, 36f.
- ²² Vgl. www.derhain.de/Dachverband0102.html (16.2.02).
- ²³ Steffen Siegert, Wie steht's denn nun um den Dachverband?, a.a.O.
- ²⁴ Volkert Volkmann im Interview: www.hexenkreisyggdrasil.de/interview/interview.html (19.2.02).
- ²⁵ Zum „Neosatanismus“ des O.T.O. vgl. die Überlegungen von Friedrich-Wilhelm Haack, Anmerkungen zum Satanismus, München 1991, 125-127.
- ²⁶ Heidentum – Ein Interview mit Fearrac Dearraich, vgl. Internetseite von Anm. 24.

INFORMATIONEN

GESELLSCHAFT

Skrupellose Sektenbeauftragte? Ende vergangenen Jahres fand sich in der „Zeitschrift für Rechtspolitik“ (ZRP), Heft 11/2001, 495-500, ein Aufsatz von Martin Kriele zum Thema „Religiöse Diskriminierung in Deutschland“. Zu diesem Thema, genauer gesagt: zu seiner Wahrnehmung dieser Fragestellung hat der Autor, emeritierter Professor für öffentliches Recht und Mitherausgeber der genannten Zeitschrift, schon häufiger publiziert. Zuvor hatte Kriele in dem von Gerhard Besier und Erwin K. Scheuch herausgegebenen Werk „Die neuen Inquisitoren. Religionsfreiheit und Glaubensneid“ der Arbeit der kirchlichen Sekten- und Weltanschauungsbeauftragten „faschistoide Züge“ attestiert (vgl. dazu MD 8/1999, 251f). In fröhlicher Unbekümmertheit unterstellte er ihnen obendrein Ressentiments gegen jede Form „differenzierter Geistigkeit“. Vor diesem Hintergrund ist es beinahe schon schmeichelhaft, wenn Kriele nunmehr den kirchlichen Sektenbeauftragten nur noch Realitätsverlust und Skrupellosigkeit nachsagt bzw. wenn sie in seinen Augen „seltsame Charaktere“ sind (vgl. ZRP, 496ff). Nun ist der Umgang mit Pauschalurteilen dieser Art immer wenig ersprießlich und man fragt sich, ob eine Entgegnung Sinn macht. Da aber der Text in bestimmten Kreisen herumgereicht wird, soll zumindest auf die falschen Tatsachenbehauptungen kritisch eingegangen werden. So unterstellt der Autor Zusammenhänge zwischen kritischen Äußerungen eines Sektenbeauftragten zum „Schöpferischen Zentrum OASE“ (in 23730 Neustadt/Holstein) und einem Brandanschlag auf dieses Haus: „Gegen (das Zentrum OASE) entfesselte der für die Region zuständige Sekten-

beauftragte eine Kampagne der üblen Nachrede. Willfährige Journalisten stellen sich in seinen Dienst. Kurz darauf ging das riedgedeckte Haus, während die Mitglieder darin schliefen, in Flammen auf. Die Kriminalpolizei stellte Brandstiftung fest. Die Täter sind bis heute nicht gefunden. Bevölkerung und Medien unterließen die sonst übliche Mithilfe bei der Aufklärung. Der Sektenbeauftragte wurde Bundestagsabgeordneter und erhielt trotz dieser Geschehnisse das Bundesverdienstkreuz.“

Da kein Name genannt wird, ist unklar, welcher Sektenbeauftragte gemeint sein könnte. Dr. Hans-Peter Bartels (SPD), Mitglied des Deutschen Bundestages und Mitglied des Verteidigungsausschusses schrieb am 18. Dezember 2001 in einem Leserbrief an die „Zeitschrift für Rechtspolitik“: „Da ich von 1995 bis 1998 Leiter der Informations- und Dokumentationsstelle ‚Sekten und sektenähnliche Vereinigungen‘ bei der Ministerpräsidentin des Landes Schleswig-Holstein war und 1998 für den Wahlkreis Kiel in den Bundestag gewählt wurde, könnte es sein, dass mit Ihrer phantasievollen Schilderung ich gemeint sein soll. An Ihrer Geschichte wären dann allerdings allein diese zwei Tatsachenbehauptungen korrekt. Ihre Unterstellungen der ‚üblen Nachrede‘, des Indienststellens ‚willfähriger Journalisten‘ und implizit der geistigen Brandstiftung sind ebenso infam wie Ihre freundliche Nachricht von der angeblichen Verleihung des Bundesverdienstkreuzes mir neu ist.“ Der Brief endet mit dem Hinweis an Martin Kriele: „Sie sollten als renommierter juristischer Hochschullehrer auf solchen Unfug verzichten können.“

Die Urheber des Brandanschlags auf die OASE konnten bis heute nicht ermittelt werden. Man fragt sich schon, warum ein anerkannter Jurist solche Verschwörungstheorien konstruiert. Eine Deutung bietet Ingo Heinemann (Aktion für Geistige und

Psychische Freiheit – AGPF) an. Auch er schrieb einen Leserbrief, den die Redaktion der Zeitschrift ZRP jedoch nur stark verkürzt abdrucken wollte. Zu den gestrichenen Passagen gehört der Hinweis von Heinemann, dass Kriele möglicherweise die nötige Distanz zum Thema fehlt. „Seine Ehefrau Alexa Kriele bietet auf diesem Psychomarkt u.a. Heilung und Gewichtsreduzierung mittels angeblicher Eingebungen von Engeln an. Über die Rolle ihres Ehemannes sagte sie im Fernsehen (Boulevard Bio am 7. 3. 2000 zum Thema ‚Die Geister, die ich rief‘): ‚Also, um ehrlich zu sein – wäre er nicht gewesen, es gäbe kein einziges Buch und wahrscheinlich auch nicht die Engelstunden... Und die Bücher sind nur möglich, weil er das gesprochene Wort in geschriebenes Wort umredigiert.‘ Kriele ist also nicht nur Ghostwriter, sondern möglicherweise auch Initiator des Angebots.“ (Vgl. hierzu auch MD 5/2000, 157ff.) Es drängt sich der Verdacht auf, dass Martin Krieles Feindbild Ausdruck der Solidarisierung mit seiner Gattin und deren ungewöhnlicher Arbeit als „Engeldolmetscherin“ ist. Falls dem so ist, helfen keine Argumente. Schade nur, dass die Engel, mit denen Alexa Kriele zu kommunizieren glaubt, ihren Gatten nicht vor fehlerhaften und unsachgemäßen Darstellungen schützen. Aber vielleicht wollen sie das auch gar nicht. (Zahlreiche Dokumente zum Thema finden sich unter: <http://www.AGPF.de/kriele1.htm>.)

Andreas Fincke

Tvind-Humana-Leiter in Untersuchungshaft. (Letzter Bericht: 2/2002, 61f) Am 17. Februar 2002 wurde der Däne Amdi Petersen, Gründer und Leiter der Tvind-Humana-Bewegung, in Los Angeles festgenommen. Dem Leiter des unübersichtlichen Firmen-Imperiums wird organisierte Kriminalität vorgeworfen. Dazu haben die

amerikanischen Behörden zahlreiche Dokumente freigegeben, die sie im Laufe des letzten Jahres gesammelt haben. Wenn Petersen nach Dänemark ausgeliefert wird und sich vor Gericht verantworten muss, rechnen Steuerexperten mit einer hohen Haftstrafe. Die Tvind-Schulen und die Humana-Projekte dürften großen öffentlichen Schaden nehmen, wenn sie nicht dokumentieren können, dass sie sich von Petersen getrennt haben.

Michael Utsch

ISLAM

Zentralrat der Muslime (ZMD) veröffentlicht Islamische Charta. (Letzter Bericht: 3/2002, 83ff und 91f). Als ein wichtiges Votum in die aufgeheizte Debatte nach dem 11. September 2001 hinein verabschiedete der Zentralrat am 3. Februar 2002 einstimmig seine „Islamische Charta“ (www.islam.de/?site=sonstiges/events/charta) und gab sie am 20. Februar 2002 an die Öffentlichkeit.

Für Beobachter am interessantesten sind von den insgesamt 21 Abschnitten die Abschnitte 10 bis 13, in denen herausgestellt wird, dass Muslime in aller Welt sich nach islamischem Recht jeweils an die lokal gültige Rechtsordnung zu halten haben (10). Abschnitt 11 spricht ein eindeutiges Ja zum Grundgesetz einschließlich des Rechtes auf Wechsel der Religion – ein wichtiges Wort, auf das so mancher skeptische Kritiker gewartet hatte. Abschnitt 12 grenzt sich deutlich von islamistischen Strömungen ab, indem einem „klerikalen ‚Gottesstaat‘“ eine klare Absage erteilt wird. Begrüßt wird das „System der Bundesrepublik Deutschland“, in dem Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen seien. Der deutsche Zustand, der ja in der Tat keine Trennung von Staat und Religion im engeren Sinne darstellt, wird

hier sicherlich korrekt charakterisiert. Auch zu der „westlichen Menschenrechtserklärung“ (gemeint sein dürfte die UN-Menschenrechtscharta, der ironische Unterton ist nicht zu überhören) gebe es vom Menschenrechtsverständnis des Koran keinen Widerspruch. In Abschnitt 14 wird einerseits die europäische Kultur auf ihrem spezifischen Hintergrund bejaht und auch auf den Beitrag der islamischen Philosophie und Zivilisation zur hiesigen Kultur hingewiesen. Wenn in Abschnitt 15 das Vernunftgebot des Koran erwähnt wird und ein „zeitgenössisches Verständnis der islamischen Quellen“ gefordert wird, „welches dem Hintergrund der neuzeitlichen Lebensproblematik und der Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa Rechnung trägt“, so kann man dies auch als vorsichtige Bejahung eines hermeneutisch vielschichtigen und aufgeschlossenen Umgangs mit dem Koran und der Sunna lesen. Exegetische Experimente am Koran (Mohammed-biographische, historische, philologische Lesarten) hat es bereits in der islamischen Welt gegeben, aber eine deutliche öffentliche Förderung kritischer Methoden ist nach wie vor ein Desiderat.

Der Zentralrat betont schließlich ausdrücklich seine Verantwortung, sich gemeinsam mit anderen gesellschaftlichen Gruppen an der Gestaltung der Gesamtgesellschaft zu beteiligen (Umwelt, Integration der Minderheiten, Tierschutz, Einsatz gegen Fremdenfeindlichkeit, Sexismus, Gewalt u.a.). Zugleich stellt Abschnitt 20 noch einmal die Themen zusammen, denen der Zentralrat sich als dezidiert islamische Interessenvertretung verpflichtet weiß. In den Abschnitten 1 bis 9 werden die zentralen Bestandteile des islamischen Glaubens als Grundlage der Charta aufgeführt.

Diese Erklärung sollte mehr als willkommen sein in einer Zeit, in der so manche

Interviewäußerung des ZMD-Vorsitzen- den Nadeem Elyas skeptische Stimmen auf den Plan gerufen hatte. Sie ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg des Islam in die westliche Gesellschaft hinein. Erfolgreich wäre, wenn auch der umstrittene Islamrat sich zu einer Erklärung dieser Art durchringen könnte. Nachdem es in der letzten Zeit mehrfache Annäherungsver- suche des Islamrats an den Zentralrat mit Blick auf einen Zusammenschluss gab, kann die Islamische Charta vielleicht auch als strategischer Schritt zur Klärung der „Bedingungen“ betrachtet werden.

Ulrich Dehn

Neuer Vorstand des Islamrats. Der Islam- rat für die Bundesrepublik Deutschland mit Sitz in Bonn, neben dem Zentralrat der Muslime in Deutschland einer der großen muslimischen Dachverbände, hat seit dem 26. Januar 2002 einen neuen Vorstand. Der langjährige Vorsitzende Ha- san Özdoğan wurde abgelöst, an seine Stelle trat Ali Kizilkaya. Die drei neuen Stellvertreter sind Yusuf Hocaşade, Ahmed Mahmoud und Tekittin Köksoy. Auch neu gewählt wurde der Generalsekretär, nun- mehr Cafer Yalnızyasar. Der Vorsitz der geistlichen Verwaltung (der Scheikh-ul Is- lam) bleibt unverändert bei Sükrü Bulut, der dieses Amt bereits seit November 1995 innehat. Bulut ist Mitglied des Jama- at un-Nur, eines kleineren der insgesamt 17 Mitgliedsverbände. Kizilkaya, wie sein Vorgänger ein führender Vertreter des größten Islamratsmitgliedsverbandes Milli Görüs (IGMG), hat sich ausdrücklich für einen verstärkten Dialog der Religionen und einen deutschsprachigen islamischen Religionsunterricht im Rahmen von Grundgesetz Art. 7,4 ausgesprochen; er wünscht sich in einer ersten Pressemittei- lung eine bessere Aufklärung über den Is- lam in der deutschen Öffentlichkeit sowie

eine bessere Vermittlung des Demokratie- potentials dieser Religion. Der Islamrat steht in dem Ruf, von dem mit Abstand größten Mitgliedsverband Milli Görüs (ca. 27 000 Mitglieder) dominiert zu sein. Die IGMG, eine Organisation mit engen perso- nellen und institutionellen Verflechtungen zur islamistischen Partei des ehemaligen türkischen Ministerpräsidenten Necmettin Erbakan, steht unter Beobachtung des Ver- fassungsschutzes und ist des Öfteren durch „islamistische“ Äußerungen in Reden und Veröffentlichungen aufgefallen. Auch die türkische Zeitung „Milli Gazete“, die der Bewegung nahe steht, gerät immer wieder ins Visier der deutschen Verfassungsschüt- zer. Schwer abzuschätzen ist, wie stark die auf Liberalisierung und Demokratisierung drängenden Fraktionen innerhalb der IGMG sind und welchen Kurs der neue Is- lamratsvorsitzende fördern wird.

Ulrich Dehn

VEREIN ZUR FÖRDERUNG DER PSYCHOLO- GISCHEM MENSCHENKENNTNIS (VPM)

VPM aufgelöst. (Letzter Bericht 5/1999, 154f) Am 3. März 2002 hat der VPM auf einer Generalversammlung in Zürich seine Auflösung beschlossen. Nach eigen- en Angaben habe der Verein seine Ziele weitgehend erreicht. Darüber hinaus seien die Publikationen beim Verlag Men- schenkenntnis weiterhin verfügbar. Wäh- rend einige Sektenexperten darin ein Ab- lenkungsmanöver sehen und mutmaßen, das engagierte Vereinsmitglieder neue Gruppen gründen werden oder als „Tritt- brettfahrer“ bei anderen Bewegungen ein- steigen könnten, bedeutet die Vereinsauf- lösung jedenfalls das Ende einer Psycho- gruppe, die sich mit ihrer zunehmenden Radikalisierung selber immer mehr ins Abseits manövrierte.

Michael Utsch

MORMONEN

Rau besucht Hinckley. (Letzter Bericht: 2/2002, 47f) Bundespräsident Johannes Rau weilte gegen Ende der XIX. Olympischen Winterspiele für vier Tage in Salt Lake City. Außerhalb des offiziellen Programms besuchte er den 91-jährigen Präsidenten der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen), Gordon B. Hinckley. Wie die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ am 25.2.2002 berichtet hat, war es „in erster Linie Neugier“, die den Bundespräsidenten zu Hinckley geführt hatte. Rau habe auch versucht, theologische Fragen zu diskutieren, dabei aber „eine gewisse Zurückhaltung Hinckleys gespürt“. So soll der Bundespräsident beispielsweise nach der Einstellung der Mormonen zur Gentechnologie gefragt haben. Aus der Antwort konnte er schließen, „daß sich die Mormonen darüber noch keine feste Meinung gebildet hätten“.

Wie die FAZ weiter berichtet, empfand Rau auch die Ausführungen über die Rolle der Frau in der Mormonenkirche als nicht befriedigend. Der Bundespräsident dürfte unter anderem daran Anstoß genommen haben, dass Frauen kein Priesteramt bekleiden können. Die Mormonen, so soll Rau laut FAZ festgehalten haben, „ließen sich nicht auf theologische Grundsatzdiskussionen ein. Hinckley hat auch in Gesprächen mit anderen immer wieder betont, daß die Mormonenkirche nicht mit anderen Religionsgemeinschaften konkurriere.“

Es wäre zu fragen, ob man theologische Gespräche mit dem Adjektiv „konkurrieren“ beschreiben kann. Der Bundespräsident scheint jedenfalls Interesse an weiteren Begegnungen angedeutet zu haben. Dabei dürfte Hinckleys Stellvertreter, Thomas S. Monson, eine wichtige Rolle spielen. Monson gilt bei den Mormonen als Kenner und Freund Deutschlands; er hatte

in der Vergangenheit nicht nur Kontakt mit Raus Vorgänger Gustav Heinemann, sondern auch mit Erich Honecker. Anfang der achtziger Jahre hatte Monson dem Staatsratsvorsitzenden der DDR die Erlaubnis zur Errichtung des ersten Mormonentempels auf deutschem Boden im sächsischen Freiberg abgerungen – damals eine kleine Sensation! Der Tempel konnte bereits 1985 eingeweiht werden.

Übrigens scheint den Mormonen bei der Vorbereitung der Begegnung mit dem Bundespräsidenten entgangen zu sein, dass Johannes Rau ein bibelfester evangelischer Christ ist. So war in der FAZ zu lesen: „Erst als sich der Bundespräsident mit einem Bibelzitat verabschiedete, habe man gemerkt, daß man es mit einem frommen und religiösen Mann zu tun hatte.“

Andreas Fincke

EVANGELIKALE

Arthur-S.-DeMoss-Stiftung tritt an deutsche Öffentlichkeit. (Letzter Bericht: 2/2002, 33f) Die Arthur-S.-DeMoss-Stiftung hat ihr Informationsverhalten gegenüber der Öffentlichkeit in Deutschland geändert. Am 22.1.2002 wurde in Hamburg eine Pressekonferenz abgehalten. Dabei wurden die Arbeit der Stiftung und Absichten und Hintergründe der Aktion „Kraft zum Leben“ erläutert. Bisher hatte man auf öffentliche Stellungnahmen verzichtet, meinte Mark DeMoss, der Sohn des Stiftungsgründers, und dabei in Kauf genommen, dass Initiativen der Stiftung nicht immer richtig verstanden würden. Mark DeMoss ordnete die Stiftung dem konservativen Spektrum des evangelikalen Protestantismus zu wie es auch von der Billy Graham Association repräsentiert wird.

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

John Hick, Gott und seine vielen Namen, aus dem Englischen von Ilke Ettemeyer und Perry Schmidt-Leukel, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2000, 215 Seiten, 16,- €.

Hick, profiliertes Vordenker der pluralistischen Theologie der Religionen, wird hier mit einigen seiner frühen Arbeiten vorgestellt, die bereits 1985 auf Deutsch erschienen sind. Die Übersetzung wurde für die Neuausgabe gründlich überarbeitet. Aus dem Fundus zahlreicher interreligiöser Dialoge und einem breiten religionsgeschichtlichen Wissen heraus hat Hick bereits in den siebziger Jahren die Idee entwickelt, dass es allen Weltreligionen, die durch den Paradigmenwechsel der „Achsenzeit“ gezeichnet sind, um eine Hinwendung zum gemeinsamen Ziel, Gott, geht. Das Konzept der Achsenzeit beruft sich auf Karl Jaspers und bezeichnet die Zeit zwischen 800 und 200 v. Chr., in der große Gestalten der Geistesgeschichte wie der Buddha, Mahavira, Konfuzius, Laotse, Platon und die wichtigen hebräischen Propheten auftraten. Die Tatsache, dass es trotz der einen unfasslichen Größe „Gott“ viele verschiedene Religionen gibt, erklärt Hick damit, dass die Offenbarung in unterschiedlichen Situationen und Kontexten unterschiedlich erfahren wurde. Sie treffen sich jedoch in einem Numinosen – hier nimmt er Kants Unterscheidung von Noumenon und Phaenomenon auf. Religiöse Traditionen haben einen Wandel von Selbstbezogenheit zur Wirklichkeitsbezogenheit durchgemacht, angeregt durch den religions- und geistesgeschichtlichen Umbruch in der Achsenzeit. Das imposante Denkgebäude Hicks zielt auf eines ab: den Dialog zwischen den Religionen, der dringender denn je ge-

worden ist, zu erleichtern und zu begründen. Bei allen Fragen, die an sein Denken erlaubt sind, ist dieses Anliegen, immer wieder in gut lesbaren Anläufen aus verschiedenen Perspektiven dargelegt, ernst zu nehmen.

Der Band wird beschlossen von einer umfassenden Einbettung der Beiträge in das gesamte Denken Hicks durch Perry Schmidt-Leukel, einen herausragenden Kenner des Hickschen Ansatzes. So wird dieses Buch kongenial abgerundet und vermittelt einen guten Eindruck vom Denken des frühen Hick, das seit einigen Jahren ergänzt wird durch sein 1996 auf Deutsch erschienen Hauptwerk „Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod“ (vgl. MD 6/1999, 189f).

Ulrich Dehn

AUTOREN

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, geb. 1939, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Fachbereich Ev. Theologie der Philipps-Universität Marburg.

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

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

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

Dr. theol. Jörg Herrmann, geb. 1958, Studium der ev. Theologie und der Literaturwissenschaft, wissenschaftl. Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie der Theol. Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

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

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 660000, BLZ 25060701.

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.

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