



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

66. Jahrgang

9/03

**Fernsehsendungen über den
„wirklichen“ Jesus**

Das Böse – oder das Drama der Freiheit

**Flaschenpost vom „richtigen Leben“
Zum 100. Geburtstag von
Theodor W. Adorno**

**Eberhard Arnold und die
Gemeinschaft der Bruderhöfe**

**Neuer Umgang mit dem Werk
Rudolf Steiners?**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

- Problematische Fernsehsendungen über den „wirklichen“ Jesus** 323

IM BLICKPUNKT

- Karl Kardinal Lehmann
Das Böse – oder das Drama der Freiheit 325

BERICHTE

- Christian Ruch
Flaschenpost vom „richtigen Leben“
Anmerkungen zum 100. Geburtstag Theodor W. Adornos 335
- Michael Utsch
Hundert Jahre Religionspsychologie
Religionsforschung in Amerika und Deutschland 338
- Lutz Lemhöfer
Eberhard Arnold und die alternativ-christliche Gemeinschaft der Bruderhöfe 341

INFORMATIONEN

- Scientology**
Was meint „Mind“? 348
- Islam**
Islamische Bestattungen 348
- Gesellschaft**
Rituale als Thema der Gegenwartskunst
Zur Ausstellung *Rituale in der zeitgenössischen Kunst*
in der Akademie der Künste, Berlin (6. April – 11. Mai 2003) 349

Neuer Gesetzentwurf zur Lebensbewältigungshilfe	351
Rath eröffnet Gesundheits-Akademie	351
In eigener Sache	
EZW-Seminar über „Geheimwissen, Verschwörungstheorien, Neomythen“	352

BÜCHER

<i>Johannes Albrecht Schröter</i> Bilder zur Geschichte der Katholisch-apostolischen Gemeinden / Images of the history of the Catholic Apostolic Church	352
<i>Matthias Fritsch / Martin Lindwedel / Thomas Schärtl</i> Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist Science-Fiction-Filme: Angewandte Philosophie und Theologie	354
<i>Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers</i> Briefwechsel und Dokumente 1901-1925 Neu herausgegeben zur hundertjährigen Wiederkehr der Begründung der anthroposophischen Bewegung 1902-2002	
<i>Lorenzo Ravagli / Günter Röschert</i> Kontinuität und Wandel Zur Geschichte der Anthroposophie im Werk Rudolf Steiners	355
<i>Karl-Heinz Ohlig</i> Religion in der Geschichte der Menschheit Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins	358

ZEITGESCHEHEN

Problematische Fernsehsendungen über den „wirklichen“ Jesus. Vor rund zehn Jahren haben Bücher über den „wirklichen“ Jesus Furore gemacht. Durch Robert Eisenmans Erfolgstitel „Jesus und die Urchristen“ und den Bestseller „Verschlußsache Jesus“ von M. Beigent und R. Leigh sind damals viele Christen verunsichert worden. Dass jene Thesen vom Qumran-Jesus in ihrer angeblich wissenschaftlichen Substanz längst widerlegt sind und wohl kein seriöser Forscher sich auf sie beruft, hat sich freilich nur sporadisch herumgesprochen. Von exegetischer Seite hatte der Neutestamentler Wolfgang Stegemann entsprechende Behauptungen mit Recht als einseitig und gewaltsam eingestuft: „Eine Widerlegung der Thesen im Einzelnen ist müßig“, zumal sie „die differenzierte Fachdiskussion außer acht lassen“ (*Theologische Literaturzeitung* 1994/5).

Heutzutage sind es TV-Dokumentationen, die über den „wirklichen“ Jesus aufzuklären versuchen – und dabei in ähnlicher Weise desorientieren wie damals jene Bücher. Die biblische Darstellung Jesu bewege sich fernab der historischen Wahrheit; eine alternative Biographie müsse geschrieben werden, wie sie Jakobus, der Bruder Jesu, verfasst hätte, wenn er hätte schreiben können. Und dieses Leben Jesu sähe dann ganz anders aus als das, was der christliche Glaube von Jesus bekenne. So die Botschaft der dreiviertelstündigen Sendung „Jesus – Der Mann aus Galiläa“ in der populären Wissenschafts-Reihe „Discovery – Die Welt entdecken“, die das ZDF am Nachmittag des Fronleichnamtags ausstrahlte.

Die in diesem BBC-Film zitierten Wissenschaftler waren freilich – für Laien kaum erkennbar – von den Autoren aus

dem angloamerikanischen Sprachraum zusammengesucht, um gezielt ein nicht-christliches Bild von Jesus zu entwerfen. Das konnten selbst Kirchen- oder Gemeindeblatt-Redaktionen nicht ahnen, die werbend auf den Film hingewiesen hatten. Zu dessen Kronzeugen zählte bezeichnenderweise einer der oben erwähnten Buch-Autoren, nämlich R. Eisenman! Wohl ist die in der Sendung ausgebreitete Grundthese, ein „paulinisches“ Christentum habe sich von den Vorstellungen des Herrenbruders Jakobus unterschieden, nicht einfach abwegig. Aber ihre Durchführung im Blick auf die Gestalt Jesu radikalisiert, übertreibt, verzerrt und simplifiziert. So geht z.B. die Behauptung fehl, Paulus habe im Gegensatz zu Jakobus die Jungfrauengeburt Jesu vertreten. In Wahrheit schmerzt es gerade Befürworter der Tradition von der Empfängnis Jesu durch den heiligen Geist, dass sich bei Paulus hierfür kein Beleg findet! Und wie Jakobus zu dieser Thematik gestanden haben mag, muss ebenso offen bleiben wie die exegetisch diskutierte Frage über das Alter einer eventuellen mündlichen Überlieferung von der Jungfrauengeburt. Demgegenüber konstruierte der Film mittels dieser und anderer Aspekte spekulative Kontrastwelten. Merkwürdig, dass ein öffentlich-rechtlicher Sender wie das ZDF „Aufklärung“ („Discovery“) mithilfe einer Sendung betreiben will, die aus wissenschaftlicher Sicht nur als extrem einseitig bezeichnet werden kann.

Ähnliches muss auch zu dem vom WDR ausgestrahlten Film „Die großen Rätsel: Wer war Jesus wirklich? „Der Sohn Gottes““ festgestellt werden, der in zwei Teilen von zusammen immerhin 90 Minuten am 14. und 21. Juli abends über den Äther ging. Hier wurde die Entmythologisierung des biblisch-kirchlichen Jesusbildes im Unterschied zu der genannten ZDF-Sendung nun nicht in „säkularem“,

sondern in spiritualistisch-gnostischem Interesse betrieben. Der Nazarener sei ein Repräsentant aus dem Reich des Lichts gewesen, demzufolge alle Menschen genauso wie er wesenhaft Kinder Gottes seien. Keineswegs habe man es in Jesus mit dem „eingeborenen Sohn Gottes“ zu tun, wie ihn das kirchliche Credo in exklusivistischer Weise bekenne; auch sein angeblich stellvertretender Tod am Kreuz sei ein irreführendes Interpretament der Kirche. Vielmehr erinnere seine Gestalt an das, was jeder Mensch in seinem innersten Wesen sei. Das gnostische Thomas-Evangelium wurde zitiert, demzufolge Jesus sich als kosmischen Christus verstand, der in allem anzutreffen sei und das Gegenüber von Gott und Schöpfung durchstreiche.

Natürlich spart der religiöse Pluralismus unserer Zeit auch das Medium Fernsehen nicht aus. Kritikwürdig aber ist, dass die genannten Sendungen vorgeben, Jesus in wissenschaftlicher Weise zu beleuchten, während sie in Wahrheit sehr einseitige und insofern irreführende Propaganda aus einer bestimmten weltanschaulichen Perspektive heraus darstellen. Der Zuschauer bekommt Informationen aus Professorenmund serviert, kann aber als Laie schwerlich durchschauen, dass das Konstrukt der Sendung auf willkürlicher, keineswegs ausgewogen informierender Auswahl und Zusammenstellung basiert. Kurz: Er bildet sich sein Urteil aufgrund von Desinformation.

Gewiss handelt es sich bei den im Interview-Reigen immer wieder zitierten Religionswissenschaftlern Gilles Quispel, Keith Hopkins und Elaine Pagels um anerkannte Größen. Doch wenn Programmzeitschriften und der Videotext des WDR erklärten, hier seien „Kirchenhistoriker“ zu „neuen, überraschenden“ Erkenntnissen gekommen, so war das schlicht unzutreffend. Die Erforschung des Gnostizismus

als eines wichtigen spätantiken Phänomens geschieht seit Jahrzehnten auf internationalem Parkett. Was die Sendung präsentierte, war die religiös-weltanschauliche, von gnostischem und insofern antikirchlichem Interesse geprägte Deutung der Figur Jesu durch wenige ausgewählte Gnosisforscher. Es wurde nicht wissenschaftlich über das Jesusbild der Gnosis informiert – das wäre seriös gewesen –, sondern dieses Bild selbst wurde propagiert! Zuschauer mussten den Eindruck gewinnen, als läge die kirchlich verbreitete Christologie historisch weit daneben, während hier die Wahrheit über der Nazarener aufklärend dargeboten werde.

Theologie und Kirche haben allen Anlass, derartige Sendungen zu kritisieren – und zwar zuallererst wegen deren unseriöser Präsentation im Stile wissenschaftlicher Neutralität und Neuigkeit. Sodann muss sie schmerzen, dass dadurch unsagbar viel Informations- und Verkündigungsarbeit in Erwachsenenbildung und Religionsunterricht sowie auf Kanzeln und Kathedern torpediert wird. Was nutzt alle theologisch-wissenschaftliche Ausbildung von Pfarrern, alle universitäre Forschung und alle Finanzierung derselben, wenn populäre Jesus-Bilder von öffentlichen Medien in einer quantitativ schwer zu korrigierenden Weise derart einseitig geprägt werden? Anlass zum Protest haben aber überhaupt alle, die an wissenschaftlicher Seriosität gerade auch auf dem Gebiet der Religion interessiert sind. Es gilt zu realisieren, dass die Redaktionen von öffentlich-rechtlichen Fernsehsendern zunehmend eine verantwortliche Rolle in den religiös-weltanschaulichen Auseinandersetzungen unserer Zeit spielen.

Werner Thiede, Erlangen

Karl Kardinal Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

Das Böse – oder das Drama der Freiheit*

Vortrag, gehalten am 30. Mai 2003 beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin, Werkstatt Weltanschauungen „Ratlos vor dem Bösen? Theologische und philosophische Perspektiven. Wahrnehmung und Wirklichkeit des Bösen“

Die Frage nach dem Bösen und besonders nach seinem Ursprung gehört zu den bedrängendsten Fragen des menschlichen Denkens. Dies gilt gerade auch für die Theologie. Denn wenn Gott ist und wenn er wirklich gut ist, wie kann es dann das Böse überhaupt geben? Dies ist immer auch eine Frage an Gottes Allmacht. Deshalb ist auch die Frage nach dem Bösen, besonders in der Neuzeit, zu einem Problem der „Rechtfertigung“ Gottes angesichts des Bösen geworden. Es bleibt die Frage, ob dies eine ausreichende Problemstellung ist. Aber die Frage kommt immer wieder: Warum, woher, wozu das Böse? Warum gerade ich? Wie vertragen sich das Übel und das Böse mit Gerechtigkeit und gar Liebe? Und immer wieder die Frage: Wo bleibt Gott? Wir müssen noch früher ansetzen.

I. Die Frage des Zugangs zum Bösen

Man spricht schon seit langem von einem Geheimnis des Bösen. Dies gilt ganz besonders, wenn wir nach der Herkunft, ja noch genauer nach dem Ursprung des Bösen fragen. Dafür mag es gut sein, mit einigen Unterscheidungen zu beginnen, die uns die Annäherung an dieses fast undurchdringliche Geheimnis etwas erleichtert.

Seit Leibniz unterscheidet man grundlegend verschiedene Formen des Übels. Das metaphysische Übel besagt eine Unvoll-

kommenheit, wie sie der geschöpflichen Begrenztheit eines bestimmten Wesens zu Eigen ist. Ein Stein gehört zu einer Seinstufe, auf der kein Sehen möglich ist. Das physische Übel bedeutet das Fehlen einer Eigenschaft, auf die ein konkretes Wesen von Natur aus angelegt und ohne die es in seiner vollen Wirklichkeit behindert ist. Dies ist der Fall bei der Blindheit eines Menschen. Demgegenüber besteht das ethisch-moralische Übel in einer freien Willensentscheidung gegen das im Gewissen gewusste Gebot oder Verbot. Es ist dann voll gegeben, wenn es der freien Verantwortung entspringt und also schuldhaft ist. Das Böse im eindeutig moralischen Sinn ist – um im Bereich unserer Beispiele zu bleiben – dann gegeben, wenn ohne Grund und in voller Absicht das Augenglicht zerstört wird. Das Böse im vollen Sinne existiert also nur, wo Freiheit und damit Zurechnung und Verantwortung wirksam sind. Wenn wir künftig vom Bösen sprechen, dann zielen wir auf diese ethisch-moralische Größe. Hier vollzieht sich wirklich das Drama der Freiheit.

In theologischer Hinsicht gibt es daneben freilich auch das Übel, das Leiden der Kreatur und das durch keinen Menschen verschuldete Übel, das Leiden, das durch Seuchen, unheilbare Krankheiten, durch Naturkatastrophen wie Erdbeben und Flutkatastrophen hervorgerufen wird. Nicht umsonst wurde der Optimismus der

Aufklärung durch das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 plötzlich tief erschüttert. Reicht der Verweis auf die Endlichkeit der Welt aus, um solche Erfahrungen aufzuklären? Wie steht es um die Entstehung von Krebszellen, die brutal menschliches Leben zerstören? Kinder sind dem Leiden distanzlos ausgeliefert und können sich nicht protestierend oder sinngebend dazu verhalten. Das Leiden der Kinder fordert in besonderer Weise den Widerspruch heraus. Man braucht nur Dostojewski zu lesen oder auch den Protest von Albert Camus: „Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.“¹ Diese Erfahrungen unverschuldeten und ungerechten Leidens sind wohl das stärkste Argument gegen den Gottesglauben. Sie sind vielleicht mächtiger als alle philosophischen und religionskritischen Argumente. Man hat sie als den „Felsen des Atheismus“ (G. Büchner) bezeichnet. Über die Jahrhunderte hinweg wird aus dieser Erfahrung auch ein Argument geschmiedet, das bei A. Camus folgendermaßen lautet: „Entweder sind wir nicht frei und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig. Alle scholastischen Spitzfindigkeiten haben der Schärfe dieses Paradoxons nichts hinzugefügt und nichts genommen.“²

Kein Wunder, dass der Mensch sich damit nicht zufrieden gibt. Er fragt nach dem Grund des Bösen. Wir haben für bestimmte Erscheinungsweisen des Bösen und für einzelne böse Handlungen eine „Erklärung“: ererbte Verhaltensweisen, Destruktivität, Aggression, Frustration, Sachgesetzmäßigkeiten, repressive Strukturen. Zweifellos bestimmen sie die Freiheit der handelnden Personen mit und legen ob ihres Gewichtes nicht selten die Überzeugung nahe, es gäbe keine wirkliche freie Entscheidung. Bestimmte Begleitumstände

der bösen Tat lassen sich damit begreiflich machen, aber nicht das Böse selbst. Freilich bleibt eine Spannung bestehen zwischen der relativen Freiheit des Individuums und einer gewissen Determination zum Bösen, welche den Einzelnen übersteigt und gelegentlich überwältigt. Wiederholt böse Handlungen können eine Dauerneigung ausbilden und den Willen in eine solche negative, zerstörerische Grundhaltung einüben, dass man fast von einem „inneren Zwang zum Bösen“ sprechen kann.

Je mehr man das Böse in seinem Ursprung und die Freiheit zusammendenkt, um so rätselhafter erscheint es. Wer etwas deuten möchte, sucht nach einer inneren Erhellung, die ein bestimmtes Verhalten auch rechtfertigt. Wer einen unumstößlichen Grund für eine böse Tat sucht, kommt leicht zu Ausreden oder gibt Scheinantworten. Dies hängt nicht nur damit zusammen, dass das Böse sich gerne in seinem eigenen Ursprung verbirgt, sondern dass es einer wirklichen und dauerhaften rechtfertigenden Begründung nicht standhält. Geht man wirklich dem Ursprung des Bösen nach, so entzieht sich der letzte Grund einer bösen Tat uns selbst. Das menschliche Selbst erscheint als ein vieldimensionaler Abgrund, in dem das Innen und das Außen, das Eigene und das Fremde viel weniger zu trennen sind, als wir durchschnittlich annehmen. Das Böse wird „irrationaler“. Je mehr wir ihm einen „Sinn“ geben wollen, um so unbegreiflicher wird es. Es kann aber auch sein, dass endlose Erklärungsversuche das Böse banalisieren. Man kann es in seiner Ungeheuerlichkeit neutralisieren, wenn man es in eine äußerste unbeteiligte Distanz zu sich bringt. Die Neugierde der objektivierenden Reflexion kommt beim Bösen bald an eine Grenze, wo das Leiden des Opfers frevelhaft entschärft wird und der Schrecken des Bösen verloren geht. Kant

hat in diesem Falle die Frage gestellt, ob in einem solchen Zusammenhang die Verteidigung nicht ärger werden kann als die Anklage.³ Andere meinten gelegentlich, die einzige wirkliche Entschuldigung für Gott sei, dass er nicht existiert.

Das Böse ist darum für das Denken ein abgrundtiefes Rätsel. Es lädt immer wieder die Reflexion nach dem Woher und Wohin ein. Es bedeutet durch seine eigene Unverständlichkeit die schärfste Herausforderung an das Denken. Das Verstehen wird bei jeder Annäherung zurückgeworfen oder zum Komplizen. Verstehen nämlich tendiert auf Einverständnis. Von der Gnosis an besteht aber auch die Versuchung, dieses Rätsel des Bösen durch seine zwanghafte Logisierung in Erkenntnis (oder auf Täuschung und Irrtum als einen Mangel an Erkenntnis) aufzulösen. Noch Hegel zeugt von dieser Versuchung des reflektierenden Geistes. Erst recht kann diese entschiedene Provokation des Denkens, das die Undurchdringlichkeit des Bösen darstellt, den Menschen nicht nur zum platten „Erklären“, sondern auch zum redseligen Faseln verleiten. Eine erste Forderung aller Rede über das Böse muss darum die Aufforderung sein, sich dieser abgrundtiefen Rätselhaftigkeit des Bösen bewusst zu bleiben. Die klassische Philosophie und Theologie von Augustinus bis in das Spätmittelalter weiß sehr genau, dass in der Negativität des Bösen Dunkel und Schweigen herrschen: Die Freiheit als Ursprung ist nicht nur letzter Grund, sondern eher nicht mehr vollständig aufzu-lichtender Abgrund.⁴

II. Grundrichtungen einer Antwort

Mit der Berufung auf die geschichtliche Mächtigkeit des Bösen und seinen Ursprung in der Freiheit ist es jedoch nicht getan. Vielmehr muss gefragt werden, welche Freiheit gemeint ist und vor allem

wie die „Realität“ und Wirksamkeit des Bösen näher hin zu verstehen ist. Gerade weil der Mensch das Böse immer schon bei sich und in der Welt vorfindet, muss die Macht des Bösen im Zusammenhang einer Deutung der Gesamtwirklichkeit gefunden werden. Wie soll das Verhängnisvolle, Zwiespältige und Unheimliche des Bösen in der Welt verstanden werden, das über eine einzelne böse Handlung und auch über die Summe einzelner böser Taten hinausreicht? Welcher Art von Wirklichkeit ist das Böse? Ist das begrenzte, endliche Sein in sich gut und böse, zwiespältig oder neigt es im Ganzen zum Bösen hin? Man sieht leicht, dass diese Fragen am Ende nur beantwortet werden können durch eine Erörterung des Sinnes von Sein überhaupt.

Der menschliche Vorrat an großen Auslegungsentwürfen für eine Antwort nach dem Stellenwert des Bösen im Ganzen der Wirklichkeit ist offenbar begrenzt. Das Potenzial der Lösungsmöglichkeiten ist, wie die Problemgeschichte des Bösen aufzeigt, nicht beliebig zu erweitern, so dass sich im Grunde – Mischformen und Varianten innerhalb der einzelnen Typen zugestanden – vor allem drei grundlegende Schemata ergeben:

1. Dualistische Konzeption: Das Böse ist von Uranfang an ein mit Gott gleich ursprüngliches, freilich nicht unbedingt gleichrangiges, aber jedenfalls unabhängiges Prinzip, das für die unterschiedlichen Zustände im Bereich des Bösen im weitesten Sinne verantwortlich gemacht wird. Die Weltgeschichte und die Wirklichkeit überhaupt ist ein beständiger Streit zweier göttlicher oder gottähnlicher Mächte um die Herrschaft.

Ein solcher Dualismus kann mehr ethisch orientiert sein. Er kann aber auch verschiedene Seinsbereiche (geistig/seelisch leiblich, ewig materiell/vergänglich, Sein-

Schein) voneinander grundsätzlich trennen und so die Gesamtwirklichkeit in völlig heterogene Blöcke zerspalten. Durch den „Gegengott“ wird die Einheit der Wirklichkeit gesprengt. Vor allem die Gnosis hat das Böse und die Materie in einem ganz grundlegenden Sinne identifiziert. Andere dualistische Konzeptionen, wie zum Beispiel das iranisch-zoroastrische Denken, betonen die religiös-moralische Grundeinstellung. Manchmal sind es zwei widerstreitende Urprinzipien, die als Spannung und Spaltung in die Gottheit selbst hineingetragen werden.

Durch das christliche Gottesverständnis ist eine solche Dualitätskonzeption freilich unzulässig, da Gott der eine Schöpfer der Gesamtwirklichkeit und der eine Herr der Geschichte ist. Es gibt keine von Gott unabhängige oder ihm entgegengesetzte Macht. Alles, was nicht Gott selbst ist, stammt radikal von ihm her und ist auf ihn bezogen. Gottes Schöpfung kann nur als gut begriffen werden.

Dualistische Konzeptionen treten heute seltener in einer massiven Form auf. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass die abgrundtiefe Macht des Bösen den Menschen immer wieder in Richtung einer dualistischen Antwort verführt, ganz abgesehen von späteren Nachwirkungen der Gnosis in ganz verschiedenen Formen der Weltfeindlichkeit (Manichäismus, Bogomilen, Katharer). Es gibt aber auch bei großen und eindrucksvollen Denkern, wie J. Böhme und dem späten F. W. J. Schelling, Tendenzen in dieser Richtung. Der Dualismus wird nicht selten als System abgelehnt, aber doch in einzelnen Strukturelementen für eine Antwort nach dem Bösen aufgegriffen. Dies wird auch strecken- und spurenweise bei heutigen Theologen erkennbar.⁵

Solche mindestens zwiespältigen Aussagen sind gegen die dualistische Konzeption nicht genügend gefeit.

2. Formen einer monistischen Erklärung: Der eine Urgrund der Welt ist auch der verantwortliche Ursprung des Bösen. Die Schöpfung hat gegenüber dem Schöpfer in ihrer Seinsweise keine Eigenständigkeit. In irgendeiner Weise muss also das Böse auf Gott selbst zurückgeführt werden. Wo dies ausdrücklich geschieht, wird Gottes Sein dämonisiert. Dies ist heute natürlich seltener geworden. Freilich gibt es im Bereich des Satanismus und der Satanskulte durchaus solche Ideen.

Es gibt freilich auch subtile Formen eines solchen Monismus. Gelegentlich werden auch in der Schrift Aussagen sichtbar, die in Abwehr des Dualismus beinahe monistisch wirken. Man vergleiche zum Beispiel: „Der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der das Heil wirkt und das Unheil schafft, ich bin Jahwe, der alles dies wirkt“ (Jes 45,7). Monistische Züge werden auch deutlich, wenn Karl Barth von einer notwendigen Begleitung der Herrlichkeit Gottes durch einen Schatten spricht, sodass Gott das Böse „mitwill“.⁶ Dies ist eine ungewöhnlich faszinierende Interpretation, dass in Gott selbst ein solcher Schatten ist, der vielleicht auch am Ende der Weltgeschichte verschwindet. Das Böse ist zwar das Nichtige, aber dieses ist nicht ohne Gottes Wollen selbstständig neben Gott.⁷

Auch eine andere Variante der monistischen Deutung kann bestechen, wenn nämlich Gott wenigstens so das Böse will, dass es seinen Zielen dient. Die faktische Realität des Bösen tangiert zum Beispiel momentan die harmonische Ordnung der Schöpfung, aber am Ende sorgt das Böse für eine gesteigerte Differenzierung und für eine erhöhte Harmonie der Welt. Die traditionelle Antwort auf die Frage nach dem Stellenwert des Bösen kann diese Gefahr nicht immer vermeiden. Eine noch subtilere Spielart einer solchen Erklärung ist durch den modernen Evolutionismus

denkbar geworden, der sich mit dem eben besprochenen Ansatz verbindet. So glaubt H. Haag⁸, die folgende Überlegung Teilhard de Chardins sei „aller Beachtung wert“: „Was ist aber die unvermeidliche Kehrseite jedes in einem Prozess dieser Art erzielten Erfolges, wenn nicht, dass er mit einem gewissen Anteil von Abfällen bezahlt werden muss? Disharmonie oder physischer Zerfall im Vor-Lebendigen, Leiden beim Lebendigen, Sünde im Bereich der Freiheit: keine in Bildung begriffene Ordnung, die nicht auf allen Stufen folgerichtig Unordnung einschließt ... Wenn (wie man, glaube ich, unvermeidlich einräumen muss) es für Gott, von unserer Vernunft her gesehen, nur eine mögliche Weise des Schaffens gibt – nämlich evolutiv, über den Weg der Einsmachung –, ist das Übel ein unvermeidliches Nebenprodukt, erscheint es als eine von der Schöpfung nicht zu trennende Qual.“ Ähnlich spricht Teilhard de Chardin auch von „einer Menschheit, die mit statistischer Notwendigkeit von Sünde durchtränkt ist“.⁹

Im Grunde ist dies ein außerordentlich verführerischer Gedanke. Man scheint das Böse in einer optimistischen Weltanschauung auflösen zu können. So gibt es z.B. für den Philosophen Spinoza kein Übel, da alles Endliche notwendige Modifikation der einen göttlichen Substanz ist. Immer wieder taucht dieser Gedanke bis zu Hegel auf, der der Überzeugung ist, am Ende werde das Böse eben nicht bleiben. Auch in manchen christlichen Vorstellungen wird das Böse so in eine Konzeption von Vorsehung eingebaut, dass sich das Böse am Ende eben doch in einer neu geordneten Harmonie der Welt positiv auflöst. Solche Konzeptionen, die manchmal auch der Anschauung von der „Allversöhnung“ zu Grunde liegen, stehen in Widerspruch zur grundsätzlichen Unvereinbarkeit des Bösen mit dem Guten. Es gibt

hier eine unversöhnliche Widrigkeit des Bösen, die man nicht ästhetisch oder irgendwie metaphysisch herunterspielen kann. Das Böse bleibt das Böse, Unrecht bleibt Unrecht. Diese bestechende Idee ist immer wieder eine gefährliche Verflüchtigung des bleibenden Schreckens des Bösen, gerade wenn dies immer wieder banaler wird.

Dies sind nur Splitter und Anflüge monistischer Konzeptionen. Es ist auch deutlich geworden, wie solche Fragmente in differenzierteren Systemen sich durchaus mit dualistischen Momenten verbinden können, indem sie zum Beispiel ein polares Wechselspiel unterschiedlicher Rangordnung darstellen. In der Kabbala, der jüdischen Mystik, wird das Böse¹⁰ zu einem Element in Gott selber, das sich der Schöpfung versagt („Selbstverschränkung Gottes in sein eigenes Wesen“). Gleichsam unterirdische Bezüge solcher Auffassungen zu F. Ch. Oetinger (1702-1782), J. Böhme (1575-1624) und besonders zu F. W. J. Schellings berühmter Schrift „Das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809) und erst recht zur Spätphilosophie liegen auf der Hand.¹¹

Eine grobe monistische Antwort würde nicht nur der Heiligkeit Gottes und der Heilsbotschaft des Alten und Neuen Bundes widersprechen, sondern es droht auch die Gefahr, dass das Widersinnige und die Negativität des Bösen bagatellisiert werden und es zugleich als notwendig behauptet wird. Am Ende erscheint es dann überhaupt nur als eine Täuschung. Damit wird man aber der Eigenwirklichkeit des Bösen als Phänomen und vor allem auch der *moralischen* Forderung nicht gerecht.

3. Ursprung aus freier Entscheidung des endlichen Geistes: Die Tradition kennt ein drittes Grundmodell, das wir schon eingangs besprochen haben. Es betrifft nicht das „metaphysische Übel“ (ein letztlich

höchst problematischer Begriff!) und das „physische Übel“, sondern nur das ethisch-moralische Übel, welches in einer Entscheidung des freien Willens gegen das sittlich Gute besteht. Dabei muss noch nicht entschieden werden, ob dieser personal freie Geist ausschließlich im Menschen zu suchen ist.

Diese Antwort schließt zwei wichtige Grundelemente in sich. Die entscheidende Bestimmung des Bösen liegt darin, dass es in einer willentlichen Abwendung freier Wesen vom Guten besteht. Damit wird die Qualität der guten Schöpfung gerettet, außerdem der gute Gott gerechtfertigt. Es fällt kein Schatten auf die Schöpfung in der Absicht Gottes. Das geschöpfliche Wesen ist zwar mit dem Nichts vermischt, aber dies besagt keine grundlegende Beeinträchtigung seiner seinsmäßigen Positivität, zumal die Bezogenheit auf Gott keine Minderung, sondern eine Auszeichnung darstellt. Die Möglichkeit der Unordnung und Abweichung von dieser Bestimmtheit liegt nach der Tradition in der Gegebenheit und Situation der Kreatur, aber es gibt keine irgendwie geartete Notwendigkeit für ein Scheitern. Es gibt außer der Kontingenz keinen Grund für das Böse: „Was fehlbar ist, weist gelegentlich Fehler auf.“¹² Die Gewinnung eines Verständnisses des Bösen wird dadurch nicht leichter, denn neben der Grundlosigkeit des Willens lässt sich auch keine inhaltliche Bestimmung des Bösen angeben, das aus diesem Willen hervorgebracht wird.

Diese ethische Definition des Bösen vom endlichen personalen Geist her verlangt aber von sich aus nach einer Antwort, wie denn nun die „Realität“ des Bösen im Ganzen der Wirklichkeit zu verstehen sei. Diese Frage wird um so dringlicher, je mehr Dualismus und Monismus – auch in differenzierten Formen – als Lösungsmodelle ausscheiden müssen. Die grundsätz-

liche Antwort ist bekannt: Das Böse ist eine Verneinung, ein Mangel und eine Verderbnis des Guten. Es hat keinen eigenen ontologischen Status im Sinne eines substanziellen Seins. Das Böse ist wie ein Parasit am Guten. Im Blick auf sich selbst ist es absurd. Da alles, was ist, gut ist, insofern es ist, ist das Böse in sich widersprüchlich. Es ist die Negation des Guten, von dem es lebt. Die willentliche Abwendung freier Wesen vom Guten ist im Grunde eine selbstzerstörerische Tat.

Diese Konzeption stößt ihrerseits auf Schwierigkeiten, so genial sie im Grundansatz auch ist. Vor allem hat sich faktisch in diese Antwort immer wieder auch ein Restbestand dualistischen Denkens eingeschlichen (Fleisch/Sinnlichkeit – Geist). Die Ablösung von Gott als dem Grund des Guten bringt den Menschen in einen letzten Selbstwiderspruch. Im Bösen vollzieht der Mensch sein Wesen und gibt sich zugleich auf. Das Böse ist die Urform des Widerspruchs und damit letztlich auch einer Art von Selbstmord. Im Wollen des Bösen möchte der Mensch die Differenz zwischen seinem endlichen Wesen und der absoluten Erfüllung in einem anderen auflösen und diesen „Widerspruch“ in ihm allein klären. Er möchte sich selbst radikal von sich aus bestimmen.

III. Das Drama der menschlichen Freiheit

Das Böse steigert sich nochmals in seiner Selbstzerstörung. Und dies gibt zugleich einen Hinweis auf die nähere Deutung des Bösen als eines „Mangels“ an Gutem (*privatio boni*). Die klassische Auslegung des Bösen von Augustinus bis in das neunzehnte Jahrhundert hinein konnte nämlich diese „Schwäche des Willens“ nicht ausreichend verständlich machen. Thomas von Aquin freilich ist damit nicht angemessen gedeutet.¹³ Das Böse ist für ihn eine Bereaubung dessen, was die Wesen haben

müssen, wenn sie das sein wollen, was sie sind. Das Böse ist eine aktive Wesensverletzung, welche das Gute erstickt und das Streben nach dem Guten erlöschten möchte. Das Böse ist mehr als das abstrakt „Negative“, weil das bloße Nichtsein noch nicht das Heillose des Bösen kennzeichnet. Die Verkehrung des Bösen und seine grimmige Zerstörungskraft können von hier aus in den Blick kommen. Zugleich wird deutlich, dass damit auch die klassische Antwort in eine gewisse Nähe zu Schellings Überlegungen kommt, ohne dass Gott mit dem Schatten des Bösen ver wachsen sein muss.

Von da aus ist es auch verständlich, warum man hier in der heutigen Philosophie und Theologie noch weiter denkt. Dabei knüpft man durchaus auch an klassische Überlegungen an. Ähnlich wie man den Mangel an Gutem nicht nur negativ als Fehlen betrachtet, sondern darin auch eine Stellungnahme des Menschen sieht, eben die Verweigerung der Geschöpflichkeit und der Existenz von Gottes Gnade, den Willen, sein zu wollen wie Gott (vgl. Gen 3,5), so erhält das durch die Negation Gottes pervertierte Geschöpf auch etwas Nichtiges. Hier kann man durchaus an Schellings Freiheitsschrift anschließen. Das Nichtige, das sich von Gott trennt, ist immer auch das Eitle, weil es sich übertrieben wichtig nimmt, sich aufbläht und gerade so sich als hohl und nichtig erweist. Die Verweigerung der Gnade führt nicht minder in das Nichts, weil man sich damit auch dem reinen Zorn und Gericht Gottes ausliefert. Ohne die Barmherzigkeit Gottes verliert sich jedoch der Mensch in seiner eigenen Hölle. Schließlich ist der Mensch auch nichtig, weil er in seinem Widerspruch sich selbst in seiner letzten Ausrichtung fremd wird. Dies hat etwas mit der Perversion des eigenen Wesens zu tun. „Das Böse ist deshalb das in sich Widersprüchliche, Perverse, Schizophrene, total

Entfremdete, Absurde, in sich Desorganisierte, das Destruktive und Chaotische. Nach dem Neuen Testament besteht das Diabolische darin, Ja und Nein, Position und Negation durcheinander zu werfen. Das Ja nicht mehr ein Ja und das Nein nicht mehr ein Nein sein zu lassen, ist darum vom Teufel (vgl. Mt 5,37). Das Böse besteht in dem absurden und wahnwitzigen Versuch, die Negation zur Grundlage der eigenen Position zu machen... Im Tun des Bösen maßt sich das Geschöpf an, die Möglichkeit, die Gott durch die Wirklichkeit der Schöpfung ausgeschlossen hat, zu entbinden, die Ordnung des Kosmos wieder aufzulösen und das Chaos zu entfesseln. Dem Bösen gibt das Geschöpf den von Gott ausgeschlossenen Möglichkeiten eine Mächtigkeit. Das Böse ist die Macht des Nichtigen, des Chaotischen und Destruktiven in der Welt.“¹⁴

Das Böse ist grundlegend an den Gegensatz zum Guten gebunden. Ohne Gutes lässt sich Böses nicht denken, umgekehrt bedarf das Gute des Bösen nicht ebenso notwendig, um Gut zu sein. Bloße Verneinung des Guten, Abwesenheit des Guten, Mangel, zu geringer Grad der Teilhabe am Guten treffen trotz aller Richtigkeit die eigentümliche Schärfe des Widerspruchs nicht, der das Böse zum Bösen macht. Das Böse ist mehr als nur moralisches Übel. Zum Unterschied vom Übel oder Schlechten meint nämlich das Böse den gesetzten, gewollten Gegensatz, das bejahete Nein zum Guten. Das Böse ist der engere Begriff als das Übel. Er ist aber auch grundsätzlicher, denn im Bösen kommt die Verneinung des Guten zu sich. Das Böse ist nicht zufällig oder faktisch böse, sondern es ist bewusst gewollt. Eine „Schwäche des Willens“ erreicht noch nicht die Mitte des Bösen. Das Böse ist darum auch in sich selbst widersprüchlich. Es ist zunächst gesetzt, vollbracht, behauptet. Dies hat es gemeinsam mit der Wirklichkeit. Dennoch

ist es negativ. Das vollbrachte Nein zum Guten enthüllt dazu noch einen weiteren Gegensatz. Der böse Wille bestreitet das als solches erkannte Gute und gibt zugleich das in dieser Bestreitung Gesetzte als Gutes aus. Er kann gar nicht anders: Was immer der Wille will, behauptet er damit bereits als gut. „Selbst wer böse sein wollte, nur um böse zu sein, findet es für gut, auszubrechen, anders, eben böse zu sein. Und wer sich vom Bösen nur ungern übermannen lässt, will doch endlich seine Ruhe haben, ist den Widerstand leid und hält die scheinbare Ruhe angesichts des Bösen und so mittelbar diesen selbst im Vollzug für besser, also für gut... Der böse Wille verneint das Gute, streicht ein Gutes durch, zerstört, verzerrt oder verstellt einen guten Gehalt. Zugleich behauptet und setzt er etwas, also einen Gehalt, als gut. In der Tat will der böse Wille je auch ein Gutes, zumindest seine eigene Willensmacht, die als solche ja gut ist. Noch die Selbstzerstörung setzt die Kraft mit der sie sich zerstören kann... als gut. Die Bosheit des Bösen ist so nicht ein Gehalt, sondern die Verunreinigung des Guten mit sich selbst... Alles ist, sofern es ist, gut, es ist gut aber auf das unbedingt Gute hin und nur von ihm her in sich gut.“¹⁵ Das Böse ist also kein selbstmächtiges Etwas, kein selbst Seiendes, sondern je nur im seienden, also grundsätzlich guten Willen. „Da es aus dem Innen des Willens, aus seinem Selberwollen kommt, ist es nicht eine überindividuelle Macht, sondern hat seinen Ort im einzelnen Willen selbst.“¹⁶ Dadurch erhält es eine sekundäre, wenn auch nur scheinbare, so doch wirksame „Selbstständigkeit“. Dies macht auch das Luziferische, das Gleißnerische des Bösen aus. Es ist ein Irrlicht, das einen guten Schein vortäuscht, in Wirklichkeit aber ins Verderben führt. Aber dies verursacht eine eigene Anhänglichkeit und manchmal geradezu auch Verliebtheit in das Morbide

des Bösen. Nicht zufällig heißen Baudelaires Gedichte „Die Blumen des Bösen“. Die Dämonie hat eine eigene Anziehungskraft und sie verstärkt gerade in diesem Schein die Anziehungskraft des Bösen.

In diesem Bereich liegt das eigentliche Geheimnis des Bösen. Das Sein des endlichen Geistes ist der Grund der Möglichkeit des Bösen. Er kann sich verfehlen. Dies ist nicht notwendig, aber es geschieht. Im Entschluss Gottes, sein Bild, sein „Wesen“ im geschöpflichen Ebenbild sein zu lassen, liegt das „Risiko“ einer Verzerrung dieses Ebenbildes.

Der Mensch hat immer, gerade auch in der Religion und im Glauben, nach einer weiteren Antwort gesucht. Der Mythos gibt viele Antworten auf diesen „Abfall“ des Menschen von seinem eigenen Wesen.¹⁷ Selbstverständlich liegt hier auch über den Mythos im Allgemeinen hinaus ein fundamentaler Bezug zur christlichen Erbsündenlehre und zur biblischen Erzählung von der Urverfehlung des Menschen.¹⁸ Dies kann hier leider nicht mehr weiter verfolgt werden.

Bewusst wurde bisher gesagt, dass es sich zunächst einmal um die abtrünnige Entscheidung, das Nein zur Souveränität Gottes von Seiten eines endlichen Geistes handelt, ohne schon zu entscheiden, ob dieser endliche Geist allein den Menschen betrifft oder auch rein geistige Wesen. Dies hängt eng mit den Grundfragen zum Wesen des Teufels zusammen. Wenn es heute eine ganz erstaunliche Hochkonjunktur einer erneuten und vertieften Zuwendung zu den Engeln gibt, dann darf man es nicht von vornherein ablehnen, hier weiter zu denken, ob dieser Gegensatz zu Gott und damit zum Inbegriff des Guten nicht eben eine Grundentscheidung des kreatürlichen Geistes überhaupt ist.¹⁹

Wer das Geheimnis des Bösen klären will, muss sich fragen, wie er seine Deutung im Gesamtkontext dieser Grundmodelle an-

setzen will und versteht. Es gibt zwar synthetische Formen, aber die grundsätzliche Trennschärfe zwischen den einzelnen Antworten lässt sich nicht übersehen. Eine erste Klärung kommt jedenfalls an einer solchen Prüfung nicht vorbei. Differenzierungen sind dann immer noch möglich.

IV. Zur Überwindung des Bösen

Die biblische Religion hat das Böse nicht erfinden, aber sie hat in vielen Ansätzen die Auseinandersetzung mit seiner Existenz aufgenommen. Dabei gilt dies nicht nur für die Hl. Schrift und die Theologie, sondern es gilt auch für den praktischen Umgang mit dem Bösen bzw. dem Übel. Es besteht keine Frage, dass der Christ das Böse, das er vermeiden, ändern oder auch nur vermindern kann, auch vermeiden, ändern, eindämmen und begrenzen muss. In diesem Sinne steht der Christ dem Bösen ganz und gar nicht nur passiv und dulndend, sondern im aktiven Einsatz für das Gute gegenüber. Es ist aber auch eine Aussage des christlichen Glaubens, dass es Böses gibt, das wir mit bestem Willen nicht abschaffen können. Wenn wir versuchen wollten, alles Böse abzuschaffen, dann könnte dieser zum Scheitern verurteilte Versuch nur zu einem fanatischen Totalitarismus mit pseudo-messianischen Zügen führen. Nicht zuletzt deshalb ergeht die Mahnung der Bibel, nicht vor dem Ende zu richten, um nicht mit dem Unkraut auch den Weizen auszureißen (vgl. Mt 13,29). Der Christ muss „nüchtern und wachsam“ sein und „Widerstand in der Kraft des Glaubens“ leisten (1 Petr 5,8f). Er weiß, dass uns am Ende keine böse Macht trennen kann von der Liebe Gottes in Jesus Christus (vgl. Röm 8,39). Darum werden wir erst ganz bei der Vollendung der Welt und der Geschichte vom Bösen befreit werden. Um so wichtiger ist in dieser Zeit das Gebet „Erlöse uns von dem Bösen“ (vgl. Mt 6,13).

Aber dies ist noch nicht alles. In seiner Passion und in seiner Auferstehung hat uns Jesus Christus bereits aus den verhängnisvollen Fängen des Bösen befreit. Die Überwindung des Bösen geschieht dabei doppelt und zugleich in einem. Es ist die Liebe des Sohnes, die in der Hingabe an den Vater den Zwiespalt des endlichen Willens überwindet, selbst zu bestimmen und sich doch bestimmen lassen zu sollen. Und es ist die Liebe Gottes, die den Sohn zur Versöhnung dahingibt. Dies ist das Gericht über das Böse. Dies ist nur möglich, indem der Sohn die Sünde und Schuld der Welt liebend auf sich nimmt. Am Kreuz, dem Inbegriff des Bösen, überwindet er in der Torheit der Liebe das Böse. Dies ist die Geburt des neuen Menschen und der Anfang der neuen Schöpfung. Daraus entsteht immer wieder neu der schon in dieser Zeit wirksame Kampf des Christen mit dem Bösen. Er bleibt in der stetigen Anfechtung, aber heilige Menschen – mit und ohne Heiligsprechung – bezeugen uns, dass dieser Kampf nicht aussichtslos ist. Aber endgültig eingelöst wird er für die Menschheit selbst erst im Gericht. Bis dahin gehört zum Menschen das Drama der Freiheit.²⁰

Der Religion wird manchmal ein falscher Ehrgeiz unterstellt. So glaubt Max Weber, Religion würde es darum geben, weil sie das Theodizee-Problem lösen wollte.²¹ Eher ist das Gegenteil der Fall. Religion und Glaube erhöhen und vertiefen bloß das Geheimnis des Bösen. Die große Philosophie und Theologie wusste, dass sich der letzte Ursprung des Bösen nicht mehr auflichten lässt; in seiner Negativität herrschen, wie z.B. Thomas von Aquin mit einem Augustinus-Zitat sagt, Dunkel und Schweigen.²²

* Zuerst publiziert in: *epd-Dokumentation* 28/2003, 29-36, Frankfurt a. M. vom 7. Juli 2003.

Anmerkungen

- ¹ Die Pest, in: A. Camus, *Das Frühwerk*, Reinbek bei Hamburg 1967, 305.
- ² Der Mythos von Sisyphos, in: *Das Frühwerk*, 449.
- ³ Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: *Werke*, ed. W. Weischedel, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1964, 104-124, vgl. bes. 109.
- ⁴ Vgl. neuestens zur Sache T. Koch, Das Böse als theologisches Problem, in: *Kerygma und Dogma* 24 (1978), 285-320; L. Wenzler, Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev = Symposium 59, Freiburg/München 1978; A. Görres/K. Rahner, *Das Böse*, Freiburg 1982; F. M. Wuketits, Warum uns das Böse fasziniert, Stuttgart 1999; R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München 1997; *Das Böse*, hg. von G. Zacharias, München 1972; *Das Böse*. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, hg. von C. Colpe und W. Schmidt-Biggemann, Frankfurt a. M. 1993; W. Simonis, Woher kommt das Böse? ... wenn Gott gut ist, Graz 1999; L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, *Negativität und Böses*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hg. von F. Böckle u.a., Teilband 9, Freiburg 1981, 147-201 (Lit.). Vgl. auch noch Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, 352ff; P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*. Phänomenologie der Schuld I., Freiburg 1971 (Paris 1960); *Symbolik des Bösen*. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg 1971 (Paris 1960); ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974, 140ff, 217ff, 239ff, 266ff, 284ff; *Lectures* 3, Paris 1994, 19ff, 211ff, 263ff; *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000; dazu J. Greisch, Paul Ricoeur, Grenoble 2001; L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik und Freiheit*, München 1988, 45ff, 262ff; H. Häring, *Die Macht des Bösen*, Gütersloh 1979; C.-F. Geiger, *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, Freiburg 1983; H. Halter (Hg.), *Wie böse ist das Böse?*, Zürich 1988; F. Hermanni/P. Koslowski (Hg.), *Die Wirklichkeit des Bösen*, München 1998 (zur Privationstheorie); zur Erneuerung der Lehre von der Sünde vgl. Chr. Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*, Tübingen 1989, 160ff, 257ff; ders., *Peccatum*. Studien zur Sündenlehre, Tübingen 2003.
- ⁵ Dies trifft auch auf das neue Buch von H. Haag, *Vor dem Bösen ratlos?*, München 1978, 240, zu, wenn dieser erklärt, „dass das Böse im Wesen des Menschen begründet“ sei.
- ⁶ Vgl. *Die Kirchliche Dogmatik* 11/2, Zürich (11942), 185 f. Vgl. zu Barth und Schelling K. Lüthi, *Gott und das Böse*, Zürich 1961.
- ⁷ Auch bei H. Haag klingen Töne an, die in unsere Richtung weisen, wenn von dem Bösen als einem Element der Schöpfung nach Gottes Plan die Rede ist, vgl. *Vor dem Bösen ratlos?*, 238, auch 88f, 240f.
- ⁸ *Vor dem Bösen ratlos?*, 249. (Verweis auf: *Mein Weltbild*. Olten 1975, 60f.)
- ⁹ *Ebd.* (Mein Weltbild, 85, Anm. 37).
- ¹⁰ Vgl. ausführlich G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt a. M. 1973, 49-82.
- ¹¹ Dazu X. Tilliette, *Die Freiheitsschrift*, in: H. M. Baumgartner (Hg.), *Schelling*. Freiburg/München 1975, 95-108, 191 (Lit.); M. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen 1971.
- ¹² Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III, 71.
- ¹³ Vgl. z.B. *Quaestiones disputatae de malo* 1,1, 120. Dazu W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 177f, 212.
- ¹⁴ W. Kasper, *Negativität und Böses*, 195. Vgl. auch ders., *Das theologische Problem des Bösen*, in: W. Kasper/K. Lehmann (Hg.), *Teufel – Dämonen – Besessenheit*, 41-69; ders., *Die Lehre der Kirche vom Bösen*, in: *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*, hg. von R. Schnackenburg, 68-84. Zum Nichtigem vgl. schon früh P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 14f.
- ¹⁵ K. Hemmerle, *Das Böse*, in: *Sacramentum mundi*, I., Freiburg 1967, 617-624, Zitat: 620f; dazu vgl. bes. auch G. Siewerth, *Die Freiheit und das Gute*, Freiburg 1959, 86f; ders., *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954; B. Welte, *Über das Böse*, Freiburg 1969.
- ¹⁶ K. Hemmerle, a.a.O., 622.
- ¹⁷ Vgl. schon die oben genannte „Symbolik des Bösen“, von Paul Ricoeur, aber auch die Akten des Symposiums: *Le mythe de la peine*, hg. von E. Castelli, Paris 1967; *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, hg. von E. Rudolph, Darmstadt 1994; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1986; L. Kolakowski, *Die Gegenwartigkeit des Mythos*, München 1973, und die oben Anm. 4 genannte Literatur.
- ¹⁸ Außer der schon genannten Literatur vgl. dazu bes. G. Siewerth, *Die christliche Erbsündenlehre*, Einsiedeln 1964; vgl. P. Ricoeur, *Fehlbarkeit des Menschen*, 51f; Chr. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, Freiburg 1991.
- ¹⁹ Vgl. dazu meine Überlegungen „Der Teufel – ein personales Wesen?“, in: *Teufel – Dämonen – Besessenheit*. Zur Wirklichkeit des Bösen, hg. von W. Kasper/K. Lehmann, Mainz 1978, 71-98; vgl. auch ders., *Vom Geheimnis des Bösen*. Vorträge zur theologischen Diskussion um die Gestalt des Teufels, in: *Communio* 8/1979, 193-201; *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*, hg. von R. Schnackenburg, Düsseldorf 1979; H. U. von Balthasar, *Theodramatik II./2*, Einsiedeln 1978, 431-455. Vgl. auch K. P. Fischer/H. Schiedermaier (Hg.), *Die Sache mit dem Teufel*, Frankfurt a. M. 1980; B. J. Claret, *Geheimnis des Bösen*. Zur Diskussion um den Teufel, Innsbruck 1997; L. Link, *Der Teufel*. Eine Maske ohne Gesicht, München 1997.
- ²⁰ Dazu H. Spaemann, *Macht und Überwindung des Bösen*, München 1979.
- ²¹ Vgl. *Religionssoziologie I*, Tübingen 1972, 567ff; *Politik als Beruf*, Wissenschaft als Beruf, Tübingen 1994; vgl. bes. H. G. Kippenberg/M. Riesebrodt (Hg.), *Max Webers „Religionsystematik“*, Tübingen 2001, 219, 223, 280f, 319-325; M. Sukale, *Max Weber*, Tübingen 2002, 50ff, 507ff, 542ff, 550ff.
- ²² Dazu genauer W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 215.

Christian Ruch, Zürich

Flaschenpost vom „richtigen Leben“

Anmerkungen zum 100. Geburtstag Theodor W. Adornos

Am 11. September 2003 jährt sich der Geburtstag des Philosophen und Soziologen Theodor W. Adorno zum 100. Mal. Es dürfte unbestritten sein, dass der Frankfurter Denker als einer der geistigen Väter der „Kritischen Theorie“ das geistige Klima im Nachkriegsdeutschland wesentlich mitgeprägt hat.

Die Esoterik der Sprache Adornos und die anscheinend ausweglose, eben: negative Dialektik haben aber auch stets Widerspruch provoziert: jenen der Studenten-Bewegung etwa, die Adorno vorwarf, sich der politischen Praxis zu verweigern; auf der anderen, konservativen Seite wurde er hingegen lange als eine Art geistiger Brandstifter für den in den siebziger Jahren aufflammenden Terror der „Baader-Meinhof-Bande“ bzw. der RAF verantwortlich gemacht.

Einen Vorwurf ganz eigener Art hat in den vergangenen Jahren der deutsche Medienästhetiker und Postmodernist Norbert Bolz immer wieder erhoben: Er unterstellt Adorno, dass es sich bei seiner Philosophie und Soziologie eigentlich um eine Art Etikettenschwindel handle, weil sich dahinter in Tat und Wahrheit eine Theologie verberge: „(...) die Grundwissenschaft der ‚Ästhetischen Theorie‘ [Adornos] ist keine marxistische Soziologie, sondern eine ‚gnostische‘ Theologie. (...) Das grundlegende Verfahren ist folgendes: Erst verpuppt sich die Theologie im Marxismus, und dann versteckt sich der Marxismus in der Ästhetik.“¹

Auf den ersten Blick scheint diese Feststellung völlig unbegründet zu sein, denn angesichts des von Adorno in der Moderne konstatierten totalen Unheils, das in Auschwitz seinen Höhepunkt findet, erscheint ihm alle Metaphysik zumindest verdächtig, wenn nicht sogar selbst zu einer Rechtfertigung des bestehenden Unheils und der Unfreiheit des Menschen mutiert. Adornos berühmter Satz „Das Ganze ist das Unwahre“² ist wohl auch und gerade in diesem Sinne zu verstehen. Zudem hält er der Theologie wie dem Denken generell vor, dass angesichts des totalen Verblendungszusammenhangs, der selbstverständlich auch die Sprache gefangen nimmt und von ihr abgebildet wird, gar nicht (mehr) formuliert werden kann, worin so etwas wie ein „richtiges Leben“ bestehen könnte. Adornos wohl bekanntestes Diktum – „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“³ – stellt so etwas wie ein grundlegendes Credo seines Denkens dar. Nur schon die gedankliche Erfassung eines „richtigen Lebens“ ist „das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist“⁴, und gerade an dieser Unmöglichkeit scheitert es.

Adorno verdächtigt die Religion, die Wiederverzauberung einer längst entzauberten Welt anzustreben, dabei allerdings „einem Hang zum Obskurantismus“ zu frönen, „der viel bösartiger ist als alle beschränkte Orthodoxie von dazumal,

weil er sich selbst nicht ganz glaubt“.⁵ Adorno bezweifelt auch, dass der Mensch des Spätkapitalismus der (Rück-)Bindung im Sinne der „re-ligio“ überhaupt bedürfe, ja er ist überzeugt, dass eine solche die fatalen gesellschaftlichen Verhältnisse sogar nur noch verstärke: „(...) in der Gegenwart gibt es, aller Profanität zum Trotz, eher zuviel Bindungen als zuwenig. (...) Das ins Ungemessene anwachsende Mißverhältnis zwischen gesellschaftlicher Macht und gesellschaftlicher Ohnmacht setzt sich fort in der Schwächung der inneren Zusammensetzung des Ichs, daß es schon nicht mehr aushält, ohne sich mit eben dem zu identifizieren, was es zur Ohnmacht verdammt. Nach Bindungen sucht nur die Schwäche (...).“ Adornos Fazit: Religion gerät „entstellt in den Dienst des Schlechten selber. (...) Die Wendung zur Transzendenz fungiert als Deckbild immanenter, gesellschaftlicher Hoffnungslosigkeit.“⁶

Um so ablehnender beurteilt Adorno auch alle religiösen Surrogate. Aberglaube, Okkultismus und Faschismus sind für ihn nur die zwei Seiten derselben Medaille: „Die Gewalt des Okkultismus wie des Faschismus (...) ist nicht nur die pathetische. Sie liegt vielmehr darin, daß in den minderen Panazeen, Deckbildern gleichsam, das nach Wahrheit darbende Bewußtsein eine ihm dunkel gegenwärtige Erkenntnis meint greifen zu können, die der offizielle Fortschritt jeglicher Gestalt geflissentlich ihm vorenthält.“⁷ Leider scheint der wichtige Beitrag Adornos zur Erforschung solcher Phänomene wie Astrologie und Okkultismus heutzutage etwas in Vergessenheit geraten zu sein. Seine 1952/53 vorgenommene und unter dem Titel „The Stars Down to Earth“ veröffentlichte Analyse von Zeitungshoroskopen der „Los Angeles Times“⁸ kann auch heute noch als wegweisend gelten. Astrologie und Okkultismus werden von

Adorno als „zweite Mythologie“ bezeichnet, in der sich der Monotheismus zersetze, womit „die rechtsprechende Vernunft, die zum Begriff des einen Gottes sich erhoben hatte, (...) in dessen Sturz hineingerissen“ zu werden scheint.⁹ Der Okkultismus ist für Adorno somit nichts weiter als „die Metaphysik der dummen Kerle. Die Subalternität der Medien ist so wenig zufällig wie das Apokryphe, Läpische des Geoffenbarten.“¹⁰

Adornos scharfe Kritik am Irrationalen ändert allerdings nichts an der auch von ihm konstatierten Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Angesichts dessen totaler, ja totalitärer „gesellschaftlichen Hoffnungslosigkeit“, in der alles Schwache, Besondere und Individuelle bedroht ist und tendenziell der Vernichtung anheim fällt, wächst die Sehnsucht der Menschen nach Rettung, Versöhnung und Erlösung – doch ist Erlösung ebenso wie die Utopie nach Adornos Ansicht eben wie gesagt nicht mehr begrifflich fassbar, sondern allenfalls nur noch in Randbereichen und Refugien des Abseitigen sinnlich erfahrbar. Zu einem dieser raren Bereiche potenzieller Erlösung wird bei Adorno die abstrakte Kunst, vor allem die Neue Musik, und sie scheint fast an die Stelle des Erlösers Jesu Christi zu treten: „Alle Dunkelheit und Schuld der Welt hat sie [die Neue Musik] auf sich genommen. All ihr Glück hat sie daran, das Unglück zu erkennen; all ihre Schönheit, dem Schein des Schönen sich zu versagen. Keiner will mit ihr etwas zu tun haben (...). Sie verhallt ungehört, ohne Echo. (...) Sie ist die wahre Flaschenpost.“¹¹

Neue Musik ist Ausdruck des „Anderen“; mit dieser Chiffre umschreibt Adorno Momente des Utopischen und der Erlösung, der Versöhnung von Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Allgemeinem und Besonderem, von Gesellschaft und Individuum. Er belegt diese Chiffre aber quasi

mit einem Bilderverbot, um sie von Anfang an einer notwendigerweise falschen begrifflichen Fixierung zu entziehen: „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.“¹² Wenn aber die Utopie und die Erlösung nicht mehr positiv beschrieben werden können, vermögen sie allenfalls noch in der Negation des Bestehenden sozusagen wie ein Wetterleuchten kurz aufzublitzen: „(...) so sehr alles Glück durch seine Widerruflichkeit entstellt ist, das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen. Jegliches Glück ist Fragment des ganzen Glücks, das den Menschen sich versagt und das sie sich versagen.“¹³ Adornos „Standpunkt der Erlösung“¹⁴ richtet sich in Gestalt der radikalen Negation nicht nur gegen die Welt, sondern er liegt im Grunde auch außerhalb von ihr: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her *auf die Welt scheint*“.¹⁵ Wenig später wird sogar vom „Messianischen Lichte“ gesprochen.¹⁶ Damit zeigt sich aber, dass hier in Gestalt einer Negation alles Bestehenden so etwas wie eine „negative Theologie“ vorliegt, die sich nicht mehr durch eine wie immer geartete Beschreibung der Jenseitigkeit oder durch Aussagen über einen Gott, sondern einzig und allein durch die radikale Negation diesseitiger Verhältnisse definieren kann. Die „vollendete Negativität“ entpuppt sich als „Spiegelschrift ihres Gegenteils“.¹⁷ Natürlich ist zu fragen, ob ein solches Denken noch den Begriff „Theologie“ verdient, denn auch Gott erscheint allenfalls noch durch seine Negation – beispielsweise an der von Adorno immer wieder angesprochenen Selektionsrampe von Auschwitz. Da ein wie immer gearteter positiver Gottesbegriff gänzlich fehlt, ließe sich genauso gut behaupten, dass diese „negative Theologie“ im

Grunde nichts anderes mehr ist als Ästhetik, denn die Erlösungsrefugien werden von Adorno – wie bereits erwähnt – bevorzugt im Bereich der modernen Kunst angesiedelt.

Diese Kunst ist allerdings durch ihre Fremdheit in einer sich selbst entfremdeten Welt eigentlich ebenfalls schon nicht mehr von dieser Welt, insofern stellt sich also durchaus die von Norbert Bolz aufgeworfene Frage, ob Adornos zur Ästhetik geschrumpfte „negative Theologie“ nicht tatsächlich Momente des Gnostischen aufweist. Dagegen lässt sich einwenden, dass Adorno insofern Materialist geblieben ist, als er die für gnostisches Denken typische Überwindung und Abwertung des Materiellen gerade nicht teilt, sondern eher für die Versöhnung von Geist und Materie einsteht. Den großen Religionen hält er gerade dies als Verdienst zugute: „Sie haben ihren Ernst an der Untrennbarkeit des Geistigen und Leiblichen. Keine Intention, nichts ‚Geistiges‘, das nicht in leibhafter Wahrnehmung irgend gründete und wiederum nach leibhafter Erfüllung verlangte.“¹⁸ Kaum ein moderner und wohl schon gar kein marxistischer Denker hat die „Auferstehung des Fleisches“ so ernst genommen wie Adorno!

Dennoch ist seine „negative Theologie“ natürlich keine Alternative für die heutige theologische Praxis. Theodor W. Adornos Verdienst bleibt es jedoch, für die Wahrnehmung eines falsch-positiven Glaubens, der sich – wie die weltanschauliche Beratungspraxis tagtäglich lehrt – oft genug anfällig für Momente des Totalitären zeigt, sensibilisiert zu haben. Vielleicht würde heutige Theologie seinem Werk am ehesten gerecht, wenn die Stellung des Gedankens zum Glauben jenem des Gedankens zum Glück entspräche – als „die Negation eines jeglichen falschen“¹⁹.

Anmerkungen

- ¹ Norbert Bolz, *Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik*, München 1999, 127.
- ² Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (im Folgenden als GS abgekürzt), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, Bd. 4, 55.
- ³ Ebd., 43.
- ⁴ Ebd., 283.
- ⁵ GS, Bd. 10.2, 610.
- ⁶ Ebd., 611f.
- ⁷ GS, Bd. 4, 275.
- ⁸ Siehe GS, Bd. 9.2, 7-120.
- ⁹ GS, Bd. 4, 273.
- ¹⁰ Ebd., 276.

- ¹¹ GS, Bd. 12, 126. Diese Aussage hatte übrigens, wenn auch wohl nicht von Adorno beabsichtigt, fatale Folgen für die Neue Musik, die von einigen ihrer Protagonisten dem faktischen Verbot unterworfen wurde, nicht mehr schön sein zu dürfen, was lange zur Ausgrenzung jener Komponisten beigetragen hat, die sich diesem Verbot widersetzen.
- ¹² GS, Bd. 6, 394.
- ¹³ Ebd., 396.
- ¹⁴ GS, Bd. 4, 283.
- ¹⁵ Ebd.; Hervorhebung von mir, C.R.
- ¹⁶ Ebd.
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ Ebd., 277.
- ¹⁹ GS, Bd. 6, 347.

Michael Utsch

Hundert Jahre Religionspsychologie

Religionsforschung in Amerika und Deutschland

Im Wintersemester 1901/02 wurde der amerikanische Philosoph und Psychologe *William James* an die Universität Edinburgh eingeladen, eine Vorlesungsreihe der schon damals berühmten „Gifford-Lectures“ zu übernehmen. Diese brillanten zwanzig Vorträge über „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ haben bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt und sind in einer neu übersetzten Taschenbuchausgabe leicht zugänglich (Frankfurt 1997, 582 S.). James schuf damit einen klassischen Text verstehender (Religions-)Psychologie. Mit seinem weitgreifenden Religionsverständnis, das auch Naturerlebnisse und außergewöhnliche Bewusstseinszustände einschließt, analysierte er insbesondere die Erfahrungsberichte religiös empfänglicher Menschen. Ein wesentliches Ergebnis der Jamesschen Analysen: Jeder Mensch sehnt sich nach einer ihn selbst übersteigenden Rückbindung. Eine solche Auffassung macht die Religion zu etwas universal Menschlichem, wenn sie auch von dem abweicht, was man gewöhnlich unter Reli-

gion versteht. Der wohl bedeutendste katholische Theologe des letzten Jahrhunderts, *Karl Rahner*, ging ebenfalls davon aus, dass jedem Menschen mit der Fähigkeit zu außergewöhnlichen Erfahrungen ein gleichsam anonymes Wissen von Gott gegeben sei, das ihn auf Gott als eine geheimnisvolle Wirklichkeit verweise. Das bis heute intensiv diskutierte Werk von *William James* lieferte zahlreiche Anstöße für unterschiedliche Wissenschaftszweige. Auch der aufblühenden Religionspsychologie geisteswissenschaftlicher Prägung in Deutschland gab das Buch in den zwanziger und dreißiger Jahren starken Auftrieb. 1914 wurde in Nürnberg die „Gesellschaft für Religionspsychologie“ und eine Fachzeitschrift, das „Archiv für Religionspsychologie“, gegründet. Religionspsychologische Erkenntnisse waren damals Teil der universitären Lehre, und religiöse Fragestellungen wurden in den verschiedenen psychologischen Teildisziplinen untersucht. Durch die beiden Weltkriege hat die

deutschsprachige Forschung und Lehre jedoch den Anschluss an die internationale Religionspsychologie verloren. Während sie in den USA und in den skandinavischen Ländern kontinuierlich weiterentwickelt wurde, fristet diese Spezialdisziplin in Deutschland bis heute ein Schattendasein. Weder eine theologische noch eine religionswissenschaftliche noch eine psychologische Fakultät unterhält einen Lehrstuhl für Religionspsychologie – mit Ausnahme einer Jesuitenhochschule (www.hph.mwn.de). Andere Länder haben in dieser Hinsicht mehr zu bieten: In Belgien, Finnland, Italien, Niederlande, Norwegen und Schweden existieren religionspsychologische Lehrstühle, die sogar in einem Weiterbildungsprojekt vernetzt zusammenarbeiten (www.univie.ac.at/etf/eurorelpsy/). Es gibt aber Hinweise für einen Trendwechsel in Deutschland. Einige jüngere Publikationen dokumentieren ein neuartiges, eher unvoreingenommenes Interesse der Psychoanalyse an der Religion (vgl. hierzu die Literaturliste unter www.ekd.de/ezw/Religionspsychologie.pdf). Häufig wird viel stärker die stützende und Halt gebende Funktion des Glaubens herausgestellt als sein Störungspotential. Der Titel des im Herbst erscheinenden Buches des bekannten Psychoanalytikers Tilmann Moser lautet: „Von der Gottesvergiftung zum erträglichen Gott“. Gesucht wird nach behutsamen psychologischen Erklärungen für ein sehr persönliches Erleben, das sich sowohl krankmachend als auch gesundheitsförderlich auswirken kann. Die diesjährige Tagung der Dachgesellschaft psychoanalytischer Institute beschäftigt sich im September mit der „Psychoanalyse des Glaubens“ (www.dgpt.de). Weiterhin hat die Stiftung eines deutschen Automobilkonzerns im letzten Jahr immerhin 1,6 Millionen Euro für ein größeres deutschsprachiges Forschungsprojekt bereitgestellt ([\[religion.de\]\(http://religion.de\)\), in dem das Gebet als Krisenhilfe sowie die Zugehörigkeit zu neuen religiösen Bewegungen untersucht und ein neuartiger Religiositätsfragebogen entwickelt werden.](http://www.psychology-of-</p></div><div data-bbox=)

Im europäischen Vergleich erstaunt es, dass die Vorbehalte deutschsprachiger Psychologen gegenüber religiösen Fragen immer noch ausgeprägt sind. Hat das etwas mit Schamgefühlen angesichts der nationalsozialistischen Vergangenheit und der nachhaltigen Traumatisierung durch ideologische Verführung zu tun? Dabei verlangen aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen wie das multikulturelle Zusammenleben, der angewachsene politische und religiöse Fundamentalismus sowie der enorme weltanschauliche Orientierungsbedarf angesichts postmoderner Sinnvielfalt eindringlich nach Antworten. Zu ihrer Klärung kann die Religionspsychologie einen entscheidenden Beitrag leisten.

Allerdings helfen hier die umfangreichen amerikanischen Erkenntnisse nur bedingt weiter. Denn bekanntermaßen treten religiöse Phänomene vermittelt, das heißt in historisch und kulturell geprägten Bahnen in Erscheinung. Weil jedoch im Wertekanon, im Lebensgefühl und bei der Sinnorientierung große Unterschiede zwischen den USA und Europa bestehen, haben die dort gefundenen religionspsychologischen Ergebnisse bei uns nur eine begrenzte Aussagekraft. Die persönliche Religiosität kann psychologisch nur unter Berücksichtigung ihrer spezifischen kulturellen Kontexte richtig verstanden und gedeutet werden. Die komplexe Vielfalt des religiösen und spirituellen Erlebens verbietet kulturübergreifende Verallgemeinerungen. Allein das kulturell vielschichtige Europa bietet eine bunte und teilweise widersprüchliche Mixtur religiös-weltanschaulicher Milieus zwischen erstarrtem Traditionalismus, religionsförmigen Versatzstücken, fortschreitender Säkularisierung und neuen re-

ligiösen Aufbrüchen – auch in den Kirchen.

Deshalb war die Neubelebung und Umstrukturierung der europäischen Religionspsychologie dringend überfällig. Seit kurzem versucht die International Association for the Psychology of Religion (IAPR) der europäischen Religionspsychologie wieder ein Gesicht zu geben. Im Mai 2003 hat sie an der Freien Universität Amsterdam einen großen Kongress zum Thema „Hundert Jahre Religionspsychologie“ durchgeführt. Über siebzig europäische Wissenschaftler(innen) trafen sich, um die neuesten Forschungsergebnisse auszutauschen und zu diskutieren. Die deutschen Teilnehmer, deren Zahl sich an einer Hand abzählen ließ, waren von den zum Teil sehr differenzierten Einsichten und Überlegungen überrascht. Ob es um die Probleme der Integration von orthodoxen Juden in London, um das Schulungsprogramm religiöser Konfliktbewältigung in einem schottischen Altersheim oder die Gruppenpsychotherapie mit streng konservativen Christen in einer niederländischen Klinik ging: Die Themenvielfalt belegte mit ihrer Alltagsnähe, wie relevant religiöse Fragen auch im säkularen Europa sind.

Deutlich wurde in Amsterdam jedoch auch, dass die Stellung der Religionspsychologie in den USA und Deutschland mindestens zwei markante Unterschiede aufweist: In den Vereinigten Staaten stellen finanzmächtige Stiftungen von streng konservativen Christen seit Jahrzehnten jährlich zweistellige Millionenbeträge für religionspsychologische Forschungsprojekte bereit (vgl. MD 10/1999, 313-315). Dadurch haben sie der Religionspsychologie in den USA zu einer weithin beachteten Stellung verholfen. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, dass die Geldgeber genau auf die inhaltliche Übereinstimmung mit ihrem eigenen Weltbild achten, was eine ergebnisoffene Forschung kaum möglich

macht. Ein Grund mehr, die religionspsychologischen Befunde aus den USA kritisch zu prüfen!

Ein weiterer Unterschied zwischen der amerikanischen und deutschen Sichtweise liegt darin, dass mit religiösem Erleben und Verhalten in den Vereinigten Staaten sehr viel unbefangener und pragmatischer umgegangen wird. Amerikanische Religionspsychologen interessieren sich weniger für extreme Bewusstseinszustände als für die Auswirkungen einer alltäglichen spirituellen Praxis. Hierzulande wird eine religiöse Erfahrung aus psychologischer Perspektive (immer noch) eher als ein extravaganter Phänomen verbucht. Zunächst werden damit außersinnliche Wahrnehmungen, paranormale Erfahrungen oder transpersonale Bewusstseinszustände in Verbindung gebracht, kaum aber gewöhnliches seelisches Erleben. Amerikanische Religionspsychologen scheinen sich viel stärker dafür zu interessieren, welchen Einfluss traditionell als religiös empfundene Gefühle auf die alltägliche Beziehungsgestaltung nehmen. Und hier tritt – mit aller Vorsicht – Erstaunliches zutage: So fördern „moralische“ Charaktereigenschaften wie Demut und Bescheidenheit das gesundheitliche Wohlbefinden. Der Prozess des Verzeihens wird zunehmend als ein wichtiger Schlüssel für eine gelingende Partnerschaft angesehen und als ein psychotherapeutischer Wirkfaktor untersucht. Und dankbare Menschen fühlen sich – neuen Studien zufolge – im Alltag wohler und können besser mit einer chronischen Erkrankung umgehen (vgl. zum Ganzen den EZW-Text 166 „Psychotherapie und Spiritualität“, Berlin 2002). Universelle religiös-spirituelle Tugenden wie Glaube, Hoffnung und Liebe wären auch für die Europäer des 21. Jahrhunderts von Belang. Es ist Aufgabe der europäischen Religionspsychologie, daraus abgeleitete Hypothesen kulturspezifisch zu überprüfen.

Eberhard Arnold und die alternativ-christliche Gemeinschaft der Bruderhöfe

Es begann in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Rechte und Linke stritten lautstark und nicht selten gewaltsam um ihren Einfluss in Politik und Gesellschaft. Dutzende von Heilspredigern verkündeten Programme zur jeweils einzig richtigen Reform des Lebens und der Menschheit. Da erschienen 1925 in der Zeitschrift „Die Wegwarte“ folgende Sätze: „Alle Revolutionen, alle Vereinsbildungen idealistischer und lebensreformerischer Art treiben uns immer wieder zu der Einsicht, dass der Glaube an das Gute, der Wille zur Gemeinschaft nur durch eines lebendig sein kann: durch das klare Beispiel der Tat. Wir haben nur *ein* Kampfmittel der Verdorbenheit der heutigen Zustände gegenüber. Diese Waffe ist die aufbauende Arbeit der Gemeinschaft der Liebe. Wir müssen in Gemeinschaft leben, weil Gott will, dass wir auf die unklare Sehnsucht der heutigen Menschheit eine klare Glaubensantwort geben.“¹

Leben nach der Bergpredigt: Der erste Bruderhof wird gegründet

Der Mann, der das schrieb, wusste, wovon er sprach. Der Philosoph und Theologe Dr. Eberhard Arnold² hatte nach einer persönlichen Bekehrung sich als Erwachsener neu taufen lassen und damit den sicheren Weg ins evangelische Gemeindepfarramt aufgegeben. Nach einigen Jahren wechselnder missionarischer und publizistischer Tätigkeit gründete er 1920 im Vogelsberg-Dörfchen Sannerz eine neue, christlich-sozialisti-

sche Lebensgemeinschaft, den Bruderhof. Gemeinsam mit seiner Frau Emmy, fünf Kindern und einigen treuen Weggefährten war der gelehrte Professorensohn von Berlin ins ländliche Osthessen gezogen, um nichts weniger zu realisieren als ein konsequentes Leben nach der Bergpredigt. Für ihn hieß das: gemeinsam leben und arbeiten, Verzicht auf privates Eigentum und konsequenter Pazifismus. Das war eine fromme Attacke auf die Grundpfeiler bürgerlicher Ordnung, die ja unbefragt auch in den großen christlichen Konfessionen Geltung hatte. Der fromme Revolutionär sah sich dabei durchaus an der Seite sozialistischer und anarchistischer Kämpfer für eine bessere Welt: „Wir fühlen uns mit ihnen hingezogen und hingedrängt zu allen notleidenden Menschen, zu denen, denen es an Wohnung und Nahrung fehlt und deren geistige Entwicklung durch Sklavenarbeit verkümmert ist. Wir stehen mit ihnen auf der Seite der Besitzlosen, der Entrechteten, der Erniedrigten; und doch sind und bleiben wir fern von jenem Klassenkampf, der mit lieblosen Mitteln die entgegengesetzten Gruppen zu schädigen sucht. Wir lehnen für uns den Verteidigungskrieg des Proletariats ebenso ab wie den Verteidigungskrieg der Nation.“³ Arnold berief sich dabei auf gern verdrängte Traditionen der Kirchengeschichte: auf das gemeinsame Leben der ersten Christen, auf das ursprüngliche Mönchtum, auf Franz von Assisi und die sittenstrengen Täufer-Bewegungen des 16. Jahrhunderts. „Wir müssen in Gemeinschaft leben, weil uns

der selbe Geist dazu drängt, der vom Prophetismus und vom Urchristentum her immer wieder zum Gemeinschaftsleben geführt hat.⁴⁴

Solche Gedanken lagen in der Luft in diesen Anfangsjahren der Weimarer Republik. Wie sechzig Jahre später die Ökologie- und Alternativ-Bewegung zog es die Jugend der Weimarer Zeit heraus „aus grauer Städte Mauern“ aufs Land zu neuen, gemeinschaftlichen Siedlungsformen.⁵ Ein Leben im Einklang mit der Natur war ebenso wichtig wie sozialreformerische Ideale. Der zerrissenen und dekadenten Gesellschaft sollte das Ideal einer harmonischen Gemeinschaft jenseits von Ausbeutung und Unterdrückung vorgelebt werden. Solche hoch fliegenden Pläne gab es von rechts bis links, von völkischen Grüppchen bis zu den Kommunisten, von Neuheiden bis Urchristen. Die Begeisterung für das vermeintlich natürliche Landleben war freilich selten von bauerlicher Sachkenntnis getragen. Das galt auch für den Bruderhof. In ihren Erinnerungen berichtet Eberhard Arnolds Frau Emmy: „Für die Landwirtschaft hatte Eberhard einen alten Freund gewonnen, der jung verheiratet mit seiner Frau zu uns kam. Er war ein ganz lieber Mensch, ein Idealist, aber von Landwirtschaft wusste er wohl kaum etwas. So ließ er als erstes den großen Misthaufen auf dem Hof wegen des nicht schönen Anblicks wegfahren (...). Beim Melken der Kühe saß er zur Belustigung der Bauern mit einer großen Hornbrille vor der Kuh, Verse schmiedend. All das gab nicht viel Vertrauen zu unserer Landwirtschaft.“⁴⁶ Die Naivität in manchen praktischen Dingen war die eine Seite, der heilige Ernst, mit dem dieser Lebensentwurf „aus einem Guss“ praktiziert wurde, die andere. Immer neue Menschen kamen nicht nur zum zeitweiligen Besuch, sondern entschlossen sich zum Bleiben. 70 Mitglieder wurden es bis

1930: Junge Menschen, antibürgerlich und jugendbewegt, fasziniert von der frommen Gruppe und dem bei aller Armut offenen und gastfreien Haus. 1927 zog man um in den größeren „Sparhof“ in der Rhön; neben der Landwirtschaft gab es einen durchaus florierenden Verlagsbetrieb mit erbaulicher wie wissenschaftlicher christlicher Literatur und einem außerordentlich erfolgreichen Liederbuch, das sozialistische Kampflieder und christliche Choräle friedlich nebeneinander druckte und die Stimmung auf dem Hof ausdrückte: „Beim Mittagessen sangen wir aus unserem neuen ‚Sonnenliederbuch‘. Wenn es nach dem Essen Arbeit in der Küche gab, wurde das Harmonium in die Küche geschoben, und wir sangen dort weiter und übten die Lieder. Alle Schulkinder waren mit dabei, marschierten durch die Essstube und sangen ‚Nie, nie woll’n wir Waffen tragen‘, sehr enthusiastisch in drei Sprachen: holländisch, deutsch und englisch.“⁴⁷ Schulkinder gab es viele; neben den eigenen kamen Pflegekinder dazu, die dem Bruderhof zuliefen oder zugewiesen wurden. Zumal er seit 1928 eine gute private Volks- und Mittelschule eingerichtet hatte; ausgebildete Lehrerinnen und Lehrer gab es dort eben mehr als Landwirte. Ökonomisch blieb der Bruderhof freilich immer angewiesen auf Spenden reicher Gönner, auf Geld also aus eben jenen bürgerlichen Lebensverhältnissen, die man doch zu überwinden trachtete. Dass immer genügend zum Überleben zusammenkam, war für Eberhard Arnold mehr als ein frommer Wunsch, nämlich eine Glaubenssache. Seine Enkelin Rosemarie Meier berichtet: „Wie oft ist es passiert, dass in der letzten Minute doch das Nötige kam. Zum Beispiel der Alm-Bruderhof. Wir mussten doch unsere Kinder herausnehmen aus Deutschland. Die suchten einen Platz; die waren erst in der Schweiz, dann sollten sie auch dort

das Land verlassen. Da haben sie's in Liechtenstein probiert. Er hat das Kurhaus dort gesehen, hatte aber gar kein Geld und sollte den Kostenvoranschlag machen. Und da hat er eine Frau besucht im Krankenhaus, die ihm mal geschrieben hat. Die drückte ihm ein Kuvert in die Hand beim Gehen, er machte danach das Kuvert auf: und da war die Summe drin. Solche Sachen – das ist von Gott geschenkt, ja.“⁸

Anders als heute war Arnold damals ein bekannter Mann. Er hielt Vorträge im ganzen deutschen Reich und hatte Kontakt zu Geistesgrößen wie dem evangelischen Theologen Karl Barth und dem jüdischen Philosophen Martin Buber. Eine langjährige Brieffreundschaft gab es mit führenden Köpfen des religiösen Sozialismus wie dem Baseler Professor Leonhard Ragaz. Als Mitorganisator vieler Treffen der Jugendbewegung genoss Arnold Respekt weit über das christliche Lager hinaus. So erinnert sich der jüdische Historiker Hans-Joachim Schoeps, der ihn als Schüler bei einem Treffen der „freideutschen“ Jugendbewegung kennen gelernt hatte: „Er war ein radikaler Christ, wie er glaubte, Christ in der reinen Form, Christ der ersten und letzten Stunde. Aber er bestritt niemals, daß auch in anderen traditionellen Bildungen des Christentums – wenn auch verkürzt und beschränkt – heiliger Geist am Werke sei. Diese Toleranz von seiner Seite machte es möglich, daß er mit uns anderen Freideutschen zusammentreffen konnte, die wir von Hause aus alles andere als Christen waren. Ein großer Teil von uns hat bewußt im Freideutschen Werkbund neben und gegen Eberhard Arnold eine humanliberale Haltung vertreten. Und es ging gut zusammen.“⁹ Dabei war Arnold selbst alles andere als ein Liberaler. Dass die von ihm gegründete Gemeinschaft unter Leitung des Heiligen Geistes stand, war

für ihn ausgemachte Sache. Dazu gehörte auch, dass Gegenkräfte als Werk von Dämonen gedeutet werden konnten, die in einem geistlichen Machtkampf besiegt werden mussten. Selbst Schoeps – ein Gast, kein Mitglied des Bruderhofs – erlebte nach einer zynischen Bemerkung im Gespräch, „daß Eberhard Arnold eine reguläre Dämonenaustreibung an mir vornahm. Es fehlte wenig, daß er mich, einen sechzehnjährigen Jungen, in den geistigen Zusammenbruch getrieben hätte.“¹⁰ Diese Macht traute sich Arnold zu, im Rückgriff auf die Tradition des von ihm hoch geschätzten religiösen Sozialisten und Erweckungspredigers Johann Christoph Blumhardt. Hinzu kam sein überschäumendes Temperament. Daniel Meier, der heute in Sannerz das ursprüngliche Bruderhofhaus erneuert, betont: „Er war ein sehr lebhafter Mensch, warmherzig – aber er konnte auch donnern, wenn's drauf ankam. Aber dann, sobald das Donnerwetter vorbei war, dann hat er den Bruder oder die Schwester auch wieder mit großer Liebe aufgenommen – da war nichts zwischen den beiden. Sondern: was angegriffen wurde, war immer das Falsche, nicht der Mensch.“¹¹

Auf der Suche nach Tradition: Die Beziehung zu den Hutterern

Bei der Suche nach dem Richtigen wurde für Arnold die Tradition der Täufer aus dem 16. Jahrhundert immer wichtiger, so dass er sie persönlich kennen lernen wollte. Ein Jahr lang besuchte Arnold 1930/31 alle Höfe der Hutterer in Amerika und Kanada. Denn im alten Europa hatte dieser Zweig der Täuferbewegung, des linken Flügels der Reformation, keinen Standort mehr. Vieles zog die Bruderhöfler an, etwa die konsequente Ablehnung von Privateigentum und militärischer Gewalt. Anderes war ihnen fremd, so die dem 16.

Jahrhundert entlehnte Tracht mit langen Kleidern und Kopftuchzwang für die Frauen, dunkler Jacke und Hose für die Männer. Besonders sauer stieß den jugendbewegten Deutschen die Ablehnung von Musikinstrumenten und Tanz auf; war doch das gemeinsame Singen mit Klampfen, Flöten und Fiedeln und der keusche Reigentanz aus ihrem Leben kaum wegzudenken. Dennoch betrieb Arnold die Vereinigung mit den Hutterern; so wichtig war ihm der Anschluss an eine größere Tradition und an jahrhundertlange Erfahrung im gemeinsamen Leben. So ließ er sich 1930 als hutterischer „Diener am Wort“ einsetzen und damit den Bruderhof in die Konfessionsfamilie der Hutterer aufnehmen. Eine Beziehung, die nie spannungsfrei blieb. Zeiten der inneren Nähe wechselten mit solchen der Trennung. Seit 1996/97 sind die Bruderhöfe wieder einmal unabhängig, das Beiwort „hutterisch“ auf den bunten Faltblättern ist verschwunden. Der konservative Kleidungsstil ist geblieben, aber immerhin: die Kopftücher der Frauen sind nicht mehr einheitlich schwarz mit weißen Punkten, sondern bunt nach Belieben.

Die Gemeinschaft während der NS-Zeit: Vertreibung und Neubeginn

Besonders wichtig wurden die internationalen Beziehungen des Bruderhofs angesichts der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland. Sein gesamtes Lebenskonzept stand quer zur rassistischen Ideologie und zum pseudo-religiös aufgeplusterten Führerstaat. In einer Rede vom 23. April 1935 formulierte Arnold den Gegensatz in aller Schärfe: „An Stelle des Gottes-Geistes tritt das Menschenblut, an Stelle des Gottes-Atems der materialistische Glaube an die Rasse; an Stelle wahren Friedenswillens die nur scheinbar friedliche Herrschaft des Schwertes und

der Kriegsvorbereitung. Und über das alles eine erbitterte Feindschaft gegen den Jesus der Bergpredigt: der Antichrist gegen Christus.“¹²

Schon im Jahre 1933 gab es die erste Polizei-Razzia auf dem Bruderhof; Ende des Jahres wurde die Schule aufgelöst. Die Kinder – wie später die jungen Männer im wehrpflichtigen Alter – reisten in Nacht- und Nebelaktionen ins Ausland. 1934 wurde der so genannte „Alm-Bruderhof“ in Liechtenstein gegründet, 1936 ein weiterer Bruderhof in England. Im April 1937 lösten die Nazi-Behörden den Rhön-Bruderhof ganz auf;¹³ die Bewohner gingen mit Hilfe ausländischer Freunde, insbesondere der holländischen Mennoniten, ins englische Exil. Eberhard Arnold selbst hat dieses Ende in Deutschland nicht mehr miterlebt; mit nur 52 Jahren war er am 22. November 1935 an den Folgen einer misslungenen Bein-Amputation gestorben. Nachdem die Bruderhöfler als Deutsche nach Kriegsbeginn auch aus England ausgewiesen wurden, siedelten sie sich 1940/41 unter schwierigsten Bedingungen in Paraguay an, dem einzigen Land, das sie aufnehmen wollte. 1954 wurde der erste Bruderhof in den USA gegründet, weitere folgten dort und in England. Heute umfasst die Bruderhof-Gemeinschaft 2500 Mitglieder auf 9 Höfen in den USA, in England und Australien. Versuche, in Deutschland wieder Fuß zu fassen, blieben kurze Episoden. Im August 2002 allerdings konnte das Haus in Sannerz erworben werden, wo damals alles angefangen hatte. Ein neuer Hof soll dort nicht entstehen, wohl aber ein Begegnungszentrum für fragende und suchende Menschen.¹⁴

Die Bruderhof-Gemeinschaft heute

Worauf lässt sich ein, wer heute dem Bruderhof beitreten will? In einer aktuellen Broschüre des Bruderhofs wird das

so beschrieben: „Wir haben kein Privateigentum, sondern wie die ersten Christen teilen wir alles mit allen. Jeder stellt seine Gaben, seine Zeit und Kraft ganz der Gemeinschaft zur Verfügung. Geld und Besitz wird freiwillig zusammengelegt. Dafür wird jeder versorgt, wie er es braucht. Täglich versammeln wir uns zum Singen, zum Beten und zur gemeinsamen Beschlussfassung.“¹⁵ Wie das praktisch aussieht, erläutert Daniel Meier: „Jeder Bruderhof hat eine Küche; eine Stelle, wo man auch fragen kann nach einem Hemd, wenn eins ausgeleiert ist, nach Socken und wer weiß was. Und da wir kein Geld brauchen: Wir haben einen Haushalter, der die Sachen übersieht. Und Autos haben wir auch nur drei oder vier oder fünf auf eine Gemeinschaft von 300 Menschen. Wer immer eins braucht, borgt sich das Auto aus, bringt den Schlüssel wieder zurück, bis zum nächsten Mal.“¹⁶ Aber auch andere Entscheidungen – was einer lernt, wo einer lebt und arbeitet – sind Sache der Gemeinschaft. Private Wünsche sind nicht bedeutungslos, müssen aber hinter Gemeinschaftsbedürfnissen zurückstehen. Und das ist manchmal schwerer als der Verzicht auf eigenes Geld. Das weiß der 23-jährige Barnabas, der zur Zeit in Sannerz bei der Renovierung hilft: „Ich denke, das eigene Geld ist nicht die größte Sache abzugeben; viel schwerer, den eigenen Willen abzugeben in die Gemeinde. Das ist so jeden Tag ein Kampf, kann man sagen, aber es bringt auch Freude.“¹⁷ Barnabas ist auf dem Darvell-Bruderhof in England aufgewachsen. Dort ist er auch zur Schule gegangen – erst als Teenager verlassen die Bruderhof-Jugendlichen das schützende Nest. Das ist den Erwachsenen wichtig: Der Kontakt mit der Gesellschaft draußen, mit deren laxer Moral und lauernden Gewalt soll bis in die Pubertät hinein vermieden werden. Hier schlägt die puritanische Sit-

tenstrenge der alten Täuferbewegung durch. Sexuelle Beziehungen vor der Ehe sind ebenso tabu wie Ehescheidung oder Empfängnisverhütung.¹⁸ Bewunderer loben die Reinheit der Atmosphäre, Kritiker sprechen von Prüderie. Barnabas jedenfalls wird seine zukünftige Frau nicht in der Disco suchen, sondern auf dem Bruderhof: „Es ist wichtig, wenn ich eine Frau will, dass sie auch vom Bruderhof kommt, dass sie auch dasselbe innerliche Fundament hat wie ich habe. Nur auf Jesus kann so eine Familie gebaut sein, die halten wird.“¹⁹

So konservativ die private Moral der Bruderhöfe ist, politisch bleiben sie ihrer linken Tradition treu. Den Militärdienst verweigern sie nach wie vor; erst jüngst haben sie Präsident Bush in einem offenen Brief zum Irak-Konflikt vor der eskalierenden Gewalt und vor einer möglichen Einführung der Wehrpflicht gewarnt. Aber mit der Friedensbewegung demonstriert haben sie nicht – aktive Politik scheint ihnen derzeit zweitrangig zu sein. Daniel Meier betont: „Es gab Zeiten, wo wir gewählt haben; es gab Zeiten, wo wir marschiert sind und demonstriert haben. Wir waren sehr engagiert gegen die Todesstrafe in den Vereinigten Staaten. Aber wir haben immer wieder gemerkt: Das ganze Leben muss sich ändern.“²⁰

Problemanzeigen

Das Siegel für diese totale Änderung des Lebens ist die Taufe. Erst Erwachsene werden getauft, wenn sie nach reichlicher Überlegung Ja sagen zum Leben auf dem Bruderhof. Neulinge müssen eine Art Noviziat durchlaufen, ähnlich wie bei einem katholischen Orden. Die eigenen Kinder sollen eine Zeit lang außerhalb des Bruderhofs gelebt haben, um zu wissen, auf was sie verzichten. Das Taufversprechen wiegt schwer; wer mit der

Gemeinschaft bricht oder wegen schwerer Verstöße ausgeschlossen wird, bleibt im Bann: man spricht nicht mehr mit ihm, es sei denn zur Vorbereitung einer reuigen Rückkehr. Die Bindung an die Bruderhof-Gemeinde gilt als höherwertig selbst gegenüber der Ehe; wenn der eine Teil eines getauften Bruderhof-Paares die Gemeinschaft verlässt, soll der andere Teil trotzdem dort verbleiben und eher die Partnerschaft als die Bindung an den Bruderhof beenden. Das versprechen die Paare schon bei der Hochzeit.²¹ Manche empfinden eine solch enge Bindung nicht als Stütze, sondern als Fessel. So erlebte es Elisabeth-Bohlken-Zumpe.²² Die heute 68-Jährige, wie Rosemarie Meier eine Enkelin des Gründers Eberhard Arnold, musste den Bruderhof mit 26 Jahren verlassen, weil sie sich in ihren heutigen Mann verliebt hatte, der kein Bruderhöfler war. Die gute Gemeinschaft der Kindheit und Jugend lobt sie heute noch, aber Kritik übt sie an der allzu engen Fixierung auf Sünde und Schuld: „Eigentlich macht die Führung aus, ob man schuldig ist oder nicht. Sie fragt z.B. ganz einfach: Ich hab das Gefühl, dass Sie neidisch sind, hochmütig sind. Und dann muss man sofort in sich gehen, wird eigentlich von den Versammlungen ausgeschlossen, bis man erkannt hat, dass man wirklich stolz war. Man muss sich immer wieder beugen, auch wenn man gar nicht diese Gefühle von Stolz gehabt hat. (...) Man darf dann oft an den Mahlzeiten nicht teilnehmen, an Versammlungen nicht teilnehmen, man arbeitet beim Säubern auf dem Hof. Und, ja, das wissen selbst die Kinder dann schon: O, die hat auch wieder was.“²³ Die frühere Krankenschwester, die heute in den Niederlanden lebt, hat den Kontakt zum Bruderhof weitgehend verloren, als sie ohne jede finanzielle Absicherung den Hof verlassen musste. „Wenn man vom Bruderhof weg ist, dann

verliert man nicht nur seine Familie und seine Geschwister; man verliert alle Freunde, man verliert seine Heimat. Man verliert alles, was man gekannt hat, alles, was vertraut war. Man gehört nicht mehr dazu. Und das ist sehr, sehr schwer.“²⁴

Da schlägt die Härte täuferischer Gemeindegerechtigkeit durch: Private menschliche Kontakte sind bei diesen Freikirchen, etwa den Amischen oder den Hutterern, nachrangig gegenüber der Bindung an die Gemeinde. Selbst Menschen, die auf dem Bruderhof aufwuchsen, aber sich nicht taufen ließen – was offiziell akzeptiert ist – berichten von ähnlichen Problemen. So eine weitere Enkelin des Gründers, die pensionierte Journalistin Erdmuth Arnold aus Frankfurt: „Es gab vor allem einen Kontakt zu meinen Eltern die ersten Jahre, aber die waren doch sehr beeinflusst davon, dass man immer wieder mich zurückholen wollte. Das war ganz eindeutig, obwohl man mir auch immer sagte: Das ist eine ganz freiwillige Sache. Aber ich glaube, mein Vater wurde auch von oben her verpflichtet, mich zurückzuholen. Je mehr Kinder einer Familie auf dem Hof blieben, desto angesehener war man. So kam mir das vor. Und so kam das vielen vor, die weggegangen sind.“²⁵ Besonders scharf kritisiert sie die Kontaktsperre sogar über den Tod hinaus: „Kürzlich ist eine Bruderhöflerin gestorben. Und ihre Kinder, die nicht auf dem Bruderhof leben, die sind erst nach dem Tod informiert worden. Und sie haben keine Gelegenheit gehabt, an dem Begräbnis teilzunehmen. Und sie waren entsetzt, dass man sie so verletzen konnte überhaupt, dass man eben diese Beziehung zu den Eltern, zwischen Kindern und Eltern gar nicht berücksichtigt hat.“²⁶

Womöglich verfangen sich die Bruderhöfe hier in den Fallstricken ihres hohen Anspruchs, nicht weniger zu repräsentieren als das Reich Gottes auf Erden.²⁷

Macht- und Richtungskämpfe, wie sie in allen menschlichen Gemeinschaften vorkommen, werden dann rasch zum apokalyptischen Kampf zwischen Licht und Finsternis, der dann nur durch z.T. massenhafte „Säuberungen“ gelöst wird. Es macht die Sache nicht einfacher, dass nahezu alle Beteiligten untereinander verwandt sind; Richtungskämpfe bekommen so rasch die Bitterkeit eines Familienstreits. Eine Begegnung jenseits quälender Gedanken an Schuld und Sühne scheint seitens des Bruderhofes kaum möglich. Daniel Meier betont im Gespräch über den Umgang mit Ehemaligen: „Es ist schwer, weil wir uns was versprochen haben. Ein gebrochenes Gelübde kann man eigentlich nicht überschmieren. (...) Ein Treffen wäre möglich, um sich auszusprechen. Also es muss wirklich ein offenes Treffen sein, wo jeder seine Schuld eingesteht. Und es kann ja auch sein, dass jemand dann nicht mehr zurückkommen würde, aber dass wir sozusagen Freundschaft oder Nicht-Animosität haben ge-

geneinander.“²⁸ Es wäre schön, wenn das Realität würde. Erfahrungsberichte aus dem internationalen Netzwerk ehemaliger Bruderhändler „Keep in touch“ stimmen eher skeptisch.²⁹ Dabei haben doch viele drinnen und draußen eines gemeinsam: den hohen Respekt vor dem Gründer der Gemeinschaft, vor Eberhard Arnold. So sagt auch die Kritikerin Elisabeth Bohlken-Zumpe: „Ich habe eigentlich keine Kritik an meinem Großvater Eberhard Arnold. Ich denke sogar, dass er wie andere große Theologen in Deutschland, wie z.B. Dietrich Bonhoeffer und Alfred Delp und andere zwischen diesen großen Weltkriegen eine wirkliche Aufgabe hatte, um die Menschen zurückzuführen zu Jesus Christus.“³⁰ Denn zweifellos war er ein bedeutender Mann, dieser „heilige Franziskus in Kniebundhosen“, wie ihn ein Zeitgenosse einmal genannt hat.³¹ Er hat nicht nur theoretisch, sondern praktisch ein allzu bürgerlich-behätigtes Christentum in Frage gestellt. Diese Frage bleibt aktuell, auch wenn man seine Antwort nicht teilen mag.

Anmerkungen

¹ Eberhard Arnold, Warum wir in Gemeinschaft leben, New York 1974, 6f, ursprünglich veröffentlicht in: *Die Wegwarte* 10/11, Oktober-November 1925.

² Als gründliche Biographie siehe Markus Baum, Stein des Anstoßes. Eberhard Arnold 1883-1935, Moers 1996.

³ Eberhard Arnold, Warum wir in Gemeinschaft leben, 6.

⁴ Ebd., 8.

⁵ Vgl. Ulrich Linse, „Zurück o Mensch zur Mutter Erde“, Landkommunen in Deutschland 1890-1933, München 1983.

⁶ Emmy Arnold, Gegen den Strom. Das Werden der Bruderhöfe, Moers 1983, 57.

⁷ Zit. nach *Der Pflug* Nr. 58, April 2003, 16f.

⁸ In: Lutz Lemhöfer, Eine neuer Prophet?, Radio-Essay, Hessischer Rundfunk, 27.7.2003.

⁹ Hans-Joachim Schoeps, Rückblicke, München 1963, 46.

¹⁰ Ebd., 45.

¹¹ Siehe Lutz Lemhöfer, Eine neuer Prophet?

¹² Zit. nach Markus Baum, Stein des Anstoßes, 288.

¹³ Ein lebendiger zeitgenössischer Bericht findet sich bei Emmy Arnold, Gegen den Strom, 182-190.

¹⁴ Siehe die Homepages: www.derbruderhof.de und www.sannerzbruderhof.de.

¹⁵ Broschüre „Bruderhof-Gemeinschaft“, o.O., o.J., 3.

¹⁶ Siehe Lutz Lemhöfer, Eine neuer Prophet?

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Johann Christoph Arnold, Die reinen Herzens sind, Metzingen 1997.

¹⁹ Siehe Lutz Lemhöfer, Eine neuer Prophet?

²⁰ Ebd.

²¹ Johann Chr. Arnold, Die reinen Herzens sind, 154.

²² Ihr Leben auf und nach dem Bruderhof beschreibt sie in ihrer Autobiographie „Torches Extinguished“, *Memories of a Communal Bruderhof Childhood in Paraguay, Europe and The USA*, San Francisco 1993.

²³ Siehe Lutz Lemhöfer, Eine neuer Prophet?

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. die Kritik von Arnold Pfeiffer, Das religionskritische Erbe des religiösen Sozialismus, in: *Christ und Sozialist* 2/1998.

²⁸ Siehe Lutz Lemhöfer, Eine neuer Prophet?

²⁹ Auf englisch zugänglich über www.perefound.org.

³⁰ Siehe Lutz Lemhöfer, Eine neuer Prophet?

³¹ J. Harder, Aufbruch ohne Ende, Wuppertal 1992, 102.

INFORMATIONEN

SCIENTOLOGY

Was meint „Mind“? (Letzter Bericht: 3/2003, 116) Ende Mai dieses Jahres tauchte in Zeitschriftenläden und Supermärkten eine neue Zeitschrift mit dem Titel *Mind* bzw. genauer *Free Mind Magazin – Alles was Sie über sich selbst und andere schon immer wissen wollten* auf. Angesprochen wurde der potentielle Käufer mit der Schlagzeile „Die Reise zum ich“ unter Verwendung des Bildes „Die blaue Frau“ von Carl-W. Röhrig. Weiter wurde auf dem Titel ein Beitrag über die Empfindungen der Kinder im Mutterleib sowie über die Fragen des Terrorismus angekündigt. Was man der Zeitschrift nicht ansehen kann – es handelt sich um einen neuen Versuch der umstrittenen Scientology-Organisation, die eigene Ideologie in die Gesellschaft zu tragen. Insofern ist es wohl legitim, dieses „neuandere Magazin“ als Mogelpackung zu bezeichnen.

Die Zeitschrift soll vierteljährlich erscheinen, sie kostet in Deutschland 2,90 Euro und erscheint im Verlag New Era Publications GmbH in 21220 Seevetal-Maschen. Auffällig ist, dass in der Zeitschrift das Wort „Scientology“ nicht vorkommt und durchgängig durch die scientologische Wortschöpfung „Dianetik“ ersetzt wurde. Das ist umso bemerkenswerter, als die beiden Begriffe eigentlich unterschiedliche Inhalte beschreiben. (Streng genommen ist die Dianetik ein pseudowissenschaftliches Selbsthilfeverfahren, Scientology ist eine totalitäre Ideologie.) Die Herausgeber von *Free Mind* scheinen sich für diesen Austausch der Begriffe jedoch entschieden zu haben, weil das Wort „Scientology“ in der deutschsprachigen Öffentlichkeit negativ besetzt ist.

Seltsam ist auch, dass das vorliegende Heft als Ausgabe 02/2003 erscheint, eine Nr. 1 unseres Wissens im Handel aber nie aufgetaucht ist. Auf der zweiten Umschlagseite beschreiben die Herausgeber ihre Zeitschrift, indem sie diese von anderen Lebenshilfemagazinen abgrenzen. „Free Mind geht direkt auf die(se) menschlichen Fragen ein. Und das, ohne in eine für viele schwerverständliche Fachsprache abzuschweifen. (...) Es werden Antworten präsentiert, die aus der Praxis des Lebens gegriffen sind und dem gesunden Menschenverstand entsprechen. (...) Die präsentierten Fakten zeigen frische Gesichtspunkte (...)“

Nun, so richtig frisch sind die vorgetragenen Ideen nicht. Die Zeitschrift greift immer wieder auf L. Ron Hubbard und seine vermeintlich großen bzw. wegweisenden Ideen zurück. Schon beim bloßen Durchblättern von *Free Mind* kann man lernen, was eine „sektiererische Mentalität“ ist: Hubbard hat schon vor Jahrzehnten die richtigen Antworten auf alle Fragen gegeben und alles weitere interessiert nur, solange es das eigene Ideengebäude stützt. Auf der letzten Seite fragt eine Werbung „Wer ist unser grösster Feind? ... Eine überraschende Antwort finden Sie im inliegenden *Buch!*“ Dessen Autor – und das überrascht wiederum niemanden – ist kein anderer als L. Ron Hubbard, dessen „Dianetik, die Entwicklung einer Wissenschaft“ dem Heft als 178 Seiten umfassendes Taschenbuch beigelegt ist.

Andreas Fincke

ISLAM

Islamische Bestattungen. (Letzter Bericht: 6/2003, 224ff, 228ff, 236; 7/2003, 262ff) In Nordrhein-Westfalen wird ab September 2003 bei Bestattungen kein Sargzwang mehr bestehen. Die Details müs-

sen in den jeweiligen Friedhofssatzungen geregelt werden. Damit werden auch Tuchbestattungen nach islamischem Glauben möglich. Die Bestimmungen für Totenasche, die ggfs. auch auf einem besonderen Feld des Friedhofs oder außerhalb des Friedhofs verstreut oder bestattet werden kann, sind eher hypothetisch, da Muslimen Einäscherungen nicht gestattet sind. In zahlreichen Kommunen auch außerhalb von NRW hatte es bereits vorher die Möglichkeit der Bestattung ohne Sarg gegeben (Aachen, Herzogenrath, Aldenhoven, Krefeld, Essen, Paderborn, Soltau, Hamburg u.a.). Die wichtigsten Bestimmungen muslimischer Bestattungen sind folgende:

1. Die Bestattung soll innerhalb von 24 Stunden nach dem Ableben erfolgen;
2. Vorgeschriebene rituelle Waschung des vollständig entkleideten Leichnams;
3. Auf einem freien Platz findet ein Totengebet statt, das Gesicht des Toten soll nach Mekka weisen;
4. Die Grablegung hat in Tüchern zu erfolgen, der Leichnam wird von muslimischen Männern auf den Schultern zum Grab getragen oder auf einer fahrbaren Bahre von möglichst vielen Menschen je abwechselnd gezogen, um allen Teilnehmenden die Möglichkeit zur Mitwirkung zu geben. Seitens islamischer Institutionen sind Sargbegräbnisse als Ausnahme zugelassen.
5. Der Tote soll in einer am Fuß des Grabes ausgehobenen Nische auf der rechten Körperseite liegen und in Richtung Mekka blicken.
6. Die Totenruhe soll bis zur Auferweckung zum Gericht dauern, d.h. die übliche zeitliche Befristung deutscher Grabstätten ist mit muslimischem Brauch nicht vereinbar. Aufwendige Grabpflege und -schmückung ist nicht vorgesehen, Gräber sollen so schlicht wie möglich gestaltet werden. Das islamische Recht geht von getrennten Friedhöfen für Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften aus.

Aufgrund der zahlreichen Probleme in Anbetracht der Kollision mit den in Deutschland üblichen Bestattungsregeln und dem islamischen Brauch ist die islamische Bestattung bisher eher die Ausnahme, die Rückführung in das Herkunftsland die Regel. Jedoch äußern immer mehr eingewanderte Muslime wie auch solche der zweiten Generation den Wunsch, hier beerdigt zu werden, was auch als ein Zeichen der Integrationsbereitschaft gewertet werden sollte. Gesetzliche Regelungen wie die neue aus NRW sollten diesem Wunsch in einer für die Gesamtgesellschaft und die Kirchen vertretbaren Weise entgegenkommen.

Literatur zum Thema: Thomas Lemmen, *Islamische Bestattungen in Deutschland*, Altenberge ²1999; Peter Heine, *Halbmond über deutschen Dächern*, München 1997, 221-229; Antonio Bilbao/Ralf Geisler/Beata Gramse (Hg.), *Nach Mekka gewandt – Zum Umgang türkischer Muslime mit ihren Verstorbenen in der Türkei und in Deutschland*, Amt für Gemeindedienst der Ev.-luth. Landeskirche Hannover, 1997.

Ulrich Dehn

GESELLSCHAFT

Rituale als Thema der Gegenwartskunst. Zur Ausstellung *Rituale in der zeitgenössischen Kunst in der Akademie der Künste, Berlin* (6. April – 11. Mai 2003)¹

Neun rote Fahrradleuchten, angeordnet in Form eines modifizierten I-Ging-Zeichens, blinken vor dem Hintergrund des letzten von drei aneinandergereihten Schwarz-Weiß-Fotos, welche die wolkenverhangenen Bergspitzen der chinesischen Yellow Mountains zeigen. Das Bergmassiv in der Provinz Anhui gehört zu den heiligen Bergen Chinas und ist Ziel von Pilgerreisen. Dem Künstler Yuan Shun gelingt es

in seiner Arbeit *Landscape No 1-3* (2002) durch die Kombination eines Verweises auf die rituelle Praxis der Pilgerfahrt mit den in zeichenhafter Form angeordneten Lämpchen mit den Mitteln der modernen Kunst ein beeindruckendes Meditationsbild zu schaffen.

Ein weiteres Werk, das in der Ausstellung *Rituale in der zeitgenössischen Kunst* zu sehen war, ist die Videoinstallation *Royal Ascot* (1994) des britischen Künstlers Mark Wallinger. Sie besteht aus vier Monitoren, die die Übertragung der Parade von Queen Elizabeth II. auf der Pferderennbahn von Ascot aus vier verschiedenen Jahren ausstrahlen. Die Installation demaskiert auf amüsante Art den immer gleichen Ablauf dieses Rituals politischer Machtdemonstration. Lediglich die von Jahr zu Jahr wechselnden Farben der Kleider und Hüte der Queen und die unterschiedliche Zusammensetzung der in der Kutsche Mitfahrenden zeigen, dass es sich um verschiedene Paraden handelt.

Diese beiden vorgestellten Arbeiten markieren zwei wichtige Pole in der Auseinandersetzung mit dem Thema Ritual in der zeitgenössischen Kunst: Einerseits ist dies die Beschäftigung mit religiösen Ritualen und andererseits mit Ritualen der Macht. Dieser sowohl religiöse als auch profane Bezug zeugt von einem erweiterten (und bisweilen beliebigen) Ritualbegriff, der derzeit gesellschaftlich virulent ist und der auch die Berliner Ausstellung prägte.²

Die Ausstellung in der Akademie der Künste machte das große Interesse an Ritualen in der Kunst deutlich und bot einen Einblick in die Vielfalt der behandelten Aspekte. Die präsentierten Werke stammen von mehr als zwanzig (zum größten Teil jüngeren) Künstlerinnen und Künstlern aus Europa und Asien. Die bevorzugten Medien waren Foto, Video, Installation und Performance. Diese Arbeiten wurden ergänzt durch Zeichnungen von Joseph

Beuys (1921-1986), der damit die lange Tradition des Themas in der Kunst seit den 1950er Jahren bezeugt.

Die meisten Arbeiten nehmen Bezug auf „profane“ Rituale. Wiederholt begegnen die Themen Ritual und Männlichkeit, Ritual und Macht, aber auch das Thema Transformationsrituale. Zwei weitere Beispiele seien schließlich angeführt: Ingeborg Lüscher lässt in ihrer Videoinstallation *Fusion* (1999-2001) die Fußballmannschaften der Grasshopper Zürich und des FC St. Gallen im Winterthurer Stadion zu Musik von Mozart gegeneinander antreten, gekleidet in Designeranzüge, mit Schlips und Kragen. Statt des Balls fliegt gelegentlich ein Aktenkoffer, ein Laptop und ähnliches durch die Luft. Ganz anders beschäftigen sich die Fotos von Ulrike Ottinger mit dem Thema. Ihre Arbeiten zeigen Bilder eines schamanistischen Rituals, d.h. sie bilden Elemente eines Rituals ab, gesehen mit dem ethnografischen Blick einer europäischen Künstlerin.

Die aktuelle Bedeutung des Themas Rituale als Gegenstand der Kunst ist im Kontext eines allgemein steigenden gesellschaftlichen Interesses an Ritualen zu sehen. Das Wort Ritual ist buchstäblich in aller Munde: Man spricht z.B. vom Ritual des Zähneputzens, von ritualisierter medialer Präsenz von Politikern in Talkshows, und das Goethe-Institut informiert auf seiner Homepage unter der Rubrik „Alltag“ über „Rituale und Feste“ in Deutschland³. Beliebig ließe sich diese Aufzählung noch verlängern. Als Tendenz kann indessen festgehalten werden, dass das Wort Ritual vielfach auf Alltägliches bezogen wird und in profanen Kontexten Verwendung findet. Diese „Säkularisierung“ des Begriffs findet sich auch im wissenschaftlichen Diskurs, z.B. in den Sozialwissenschaften, wo Rituale als Ordnung stiftende Formen sozialen Handelns aufgefasst werden.⁴

Das gegenwärtige Interesse richtet sich jedoch auch auf religiöse Rituale, die „wiederentdeckt“ oder weiterentwickelt werden, oder auf die Neukonstruktion von Ritualen als Ersatz für religiöse Rituale. Dies zeigt sich z.B. an dem breit gefächerten und oft individuell zugeschnittenen Angebot von sog. „Ritualberatern“. In ihrem Programm finden sich u.a. Abschiedsrituale, Jahreszeitenrituale, Rituale im Schulalltag, Rituale zur Geschäftseröffnung und zur Ateliereinweihung.⁵

Der künstlerischen Beschäftigung mit dem Thema, so wie sie die Ausstellung in der Akademie der Künste präsentierte, wohnt hingegen oft auch ein kritischer Impetus inne, der Mechanismen von Ritualen vor Augen führt und ihren Inszenierungscharakter deutlich macht. Die Heterogenität der ausgestellten Werke ist zum einen im Zusammenhang mit der Vielfalt der Erscheinungsformen des Phänomens Ritual zu sehen, zum anderen ist sie symptomatisch für die unscharfe Verwendung des Begriffs, von der auch dieses Ausstellungsprojekt nicht frei war.

Anmerkungen

¹ Zu Informationen über die Künstler und das Ausstellungsprojekt vgl. den von den Kuratorinnen Nina Muecke und Angelika Sommer herausgegebenen Katalog: Rituale in der zeitgenössischen Kunst, Akademie der Künste, Berlin 2003.

² Zur Kritik an einem weiter gefassten Ritualbegriff s. Bernhard Lang, „Ritual/Ritus“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. IV, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 442-458, hier: 442-444.

³ Vgl. www.goethe.de/z/50/alltag/rituale/deindex.htm.

⁴ Vgl. Gunter Gebauer, Christoph Wulf, Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, Reinbek bei Hamburg 1998, 114-159.

⁵ Vgl. hierzu z.B. die zwei schweizerischen Anbieter: www.schule-fuer-rituale.ch/, eine „Fachschule für Rituale“, die eine dreijährige berufsbegleitende Ausbildung in Ritualgestaltung und Ritualleitung anbietet, sowie www.ritualnetz.ch/, ein Netzwerk von Ritualberatern.

Debora Dusse, Frankfurt a. M.

Neuer Gesetzentwurf zur Lebensbewältigungshilfe. (Letzter Bericht: 12/1999, 381)

Im Jahr 2002 hatte das Land Bayern Ergebnisse einer Expertise vorgelegt, die auf das erhöhte Missbrauchspotential unkonventioneller Psycho- und Sozialtechniken hinwies. Darauf Bezug nehmend will nun dieses Bundesland eine leicht modifizierte Fassung des schon 1997 von Hamburg (vergeblich) eingebrachten Gesetzentwurfes zur Regelung des schillernden gewerblichen Psychomarktes in den Bundestag einbringen (der Text des Gesetzentwurfes mit umfangreichen Erläuterungen findet sich unter dem Link *Gesetzgebung* auf der Seite www2.justiz.bayern.de). Ob dies angesichts der vielen Schwierigkeiten der Beweislastumkehr, der kurzen Widerspruchsfrist von vier Wochen und der problematischen Eingrenzung des Personenkreises eine Chance hat, erscheint fraglich.

Die alternative Gesundheitsszene befindet sich jedenfalls schon einmal in heller Aufregung: Wer sich über deren Positionen eingehender informieren will, findet dort neben dem Text des Gesetzentwurfes einige Kommentare und auch vorsorglich schon eine gutachterlich-juristische (Gegen-)Stellungnahme (www.frankfurtergesprache.de).

Michael Utsch

Rath eröffnet Gesundheits-Akademie. (Letzter Bericht: 12/2000, 442)

Im Juni hat Dr. med. Matthias Rath ein Tagungszentrum direkt gegenüber der Wittenberger Schlosskirche eröffnet. In dem historischen Gebäude befinden sich nach den Umbaumaßnahmen Schulungsräume und ein Veranstaltungssaal, dem ein Tagungshotel und ein Bio-Restaurant angeschlossen sind (www.dr-rath-academy-wittenberg.de). Dort sollen ab November vornehmlich Beraterschulungen

zum effektiveren Vertrieb von Raths Vitaminkapseln durchgeführt werden. Die von Rath weiterentwickelte „Zellular-Medizin“ verspricht schnelle Erfolge bei Krebs, Asthma und vielen weiteren Erkrankungen. Dabei ergab die bislang weltweit größte Untersuchung aus dem vergangenen Jahr, dass die Einnahme von Multivitamin-tabletten in keiner Weise das Risiko für Herzinfarkte, Schlaganfälle und Krebs mindert.

Michael Utsch

IN EIGENER SACHE

EZW-Seminar über „Geheimwissen, Verschwörungstheorien, Neomythen“. Der dritte Aufbaukurs Weltanschauungsfragen unter dem Thema „Traue niemandem!“ findet in diesem Jahr vom 10. bis 12. November in Berlin statt. Er beschäftigt sich mit Strömungen und Tendenzen, die nach wie vor von gesellschaftlicher Relevanz sind. Spätestens seit dem 11. September 2001 haben Verschwörungstheorien Konjunktur – ob in Büchern, im Internet, in einschlägigen Filmen oder Mystery-Serien. Im Kontext der modernen Säkularität wie auch in neureligiösen Szenen werden vermeintliche Enthüllungen über die angeblich wahren Welthintergründe und Machtverhältnisse verbreitet. Die Prophezeiungen des französischen Arztes und Astrologen Nostradamus, dessen Geburtstag sich in diesem Jahr zum 500. Mal jährt, stoßen von jeher auf großes Interesse. Gibt es einen geheimen Plan für die Zukunft, der in seinen alten Schriften verborgen liegt?

Das EZW-Seminar untersucht in historischer, psychologischer und theologischer Perspektive die Facetten, Entstehungsbedingungen und Konstruktionen dieses „Geheimwissens“ und entwickelt Beurteilungshilfen.

Referenten sind u.a. Bernd Harder (Augsburg), Prof. Dr. Linus Hauser (Gießen), Lutz Lemhöfer (Frankfurt/M.) und PD Dr. Mathias Niendorf (Kiel). Für die Tagungsleitung sind die EZW-Referenten Dr. Andreas Fincke und Dr. Matthias Pöhlmann verantwortlich.

Die Tagungskosten betragen inklusive Übernachtung und Verpflegung 150 Euro, ohne Übernachtung 40 Euro. Die Anmeldung wird bis zum 6. Oktober 2003 erbeten. Wenden Sie sich hierfür bitte an Frau Laube (EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin), Fax 030/28395-212 oder E-Mail info@ezw-berlin.de. Eine rasche Anmeldung ist angeraten, da nur eine begrenzte Anzahl von Plätzen vorhanden ist.

Das ausführliche Tagungsprogramm mit einem Anmeldeformular kann auch im Internet unter www.ezw-berlin.de abgerufen werden.

Carmen Schäfer

BÜCHER

Johannes Albrecht Schröter, Bilder zur Geschichte der Katholisch-apostolischen Gemeinden / Images of the history of the Catholic Apostolic Church, Glaux Verlag, Jena 2001, 352 Seiten, 479 Abb., 39,- €.

Der Verfasser hat sich bereits vor einigen Jahren mit seiner vielfach gelobten Dissertation über „Die Katholisch-apostolischen Gemeinden in Deutschland und der ‚Fall Geyer‘“ (Marburg 1997) einen Namen gemacht (vgl. MD 2/1998, 60f). Es dürfte derzeit in Deutschland keinen Zweiten geben, der über die Geschichte und Gegenwart dieser unauffälligen und stillen Katholisch-apostolischen Gemeinden derart genau informiert ist wie Schröter. Der vorliegende Bildband erschien aus Anlass des 100. Todestages von Francis Valentine

Woodhouse. Der Tod des letzten Apostels der katholisch-apostolischen Bewegung am 3. Februar 1901 bedeutete eine tiefe Zäsur, weil neue Amtsträger nun nicht mehr eingesetzt werden konnten. Damit endete, wie Schröter in seiner Einleitung schreibt, „eine der interessantesten kirchengeschichtlichen Bewegungen der Neuzeit“ (6).

Die Katholisch-apostolischen Gemeinden, heute eine Gemeinschaft von nicht mehr als etwa 4500 Mitgliedern in Deutschland, traten entschieden für die Einheit und Vollendung der Christenheit ein. Sie sahen sich von Gott berufen, die Christenheit zur Einheit des Glaubens, zur „una sancta catholica et apostolica ecclesia“ zusammenzuführen, ein Anliegen, das (man denke nur an die Konflikte um das gemeinsame Abendmahl beim ersten Ökumenischen Kirchentag jüngst in Berlin!) höchst aktuell ist.

Die vorliegende Publikation erscheint – ungewöhnlich genug – zweisprachig, in Deutsch und Englisch, weil ein wichtiges Verbreitungsgebiet der heutigen Katholisch-apostolischen Gemeinden im englischen Sprachraum liegt. Der Bildband enthält knapp 500 Abbildungen und Photographien und ist damit die bisher umfassendste Veröffentlichung von Bildern aus der Geschichte der Katholisch-apostolischen Gemeinden. Gezeigt werden alle wichtigen Personen, Orte und Kirchengebäude des Geschehens. Die Darstellung umfasst die Anfänge der katholisch-apostolischen Bewegung, geht ausführlich auf Albury und London – die zentralen Orte der Katholisch-apostolischen Gemeinden – ein und dokumentiert die Ausbreitung dieser Bewegung des 19. Jahrhunderts in Europa, in Nordamerika, Australien und Neuseeland.

Es ist erstaunlich, wie viele Photographien aus dem 19. Jahrhundert erhalten sind. Der überwiegende Teil der Abbildungen

war bisher unveröffentlicht und wurde vom Autor mit großer Akribie und Geduld aus privaten Archiven zusammengetragen. Es mag verwundern, dass die Porträts ihrer Autoritäten für die Katholisch-apostolischen Gemeinden einen solch hohen Stellenwert besitzen. Der Verf. erklärt die Bedeutung dieser „oft liebevoll in Collagen“ zusammengestellten Bildnisse einerseits mit dem Bemühen um Identifikation und Nähe mit den leitenden Amtsträgern, andererseits aber auch mit dem Versuch, in der Phase des „Aussterbens“ der Amtsträger diese gleichsam „festzuhalten“ (6).

Es ist hier nicht der Ort, um auf die vielen interessanten Details einzugehen, die Schröters Publikation bietet; deshalb nur ein Beispiel: Es dürfte kaum bekannt sein, dass Friedrich Wilhelm IV. von Preußen der katholisch-apostolischen Bewegung erstaunlich aufgeschlossen gegenüberstand. Es gab offenbar gewisse Berührungspunkte zwischen seinen religiösen Vorstellungen und dem katholisch-apostolischen Glaubensgut. Dies ging so weit, dass er Heinrich Thiersch im Jahre 1849 sogar in Berlin empfing. Dieser schildert in einem beglückten Brief seiner Frau die ungewöhnliche Begegnung (179).

Dem Bildband ist eine Einleitung vorangestellt, die in der gebotenen Kürze in die Geschichte bzw. die Abbildungen einführt. Zwangsläufig verweist Schröter immer wieder auf seine ausführliche Darstellung von 1997, was beim Leser (zu Recht!) den Eindruck erweckt, dass die beiden Publikationen sich gegenseitig ergänzen. Der vorliegende Band stellt nicht nur eine Fundgrube für jeden dar, der an der Geschichte und dem geistlichen Anliegen der Katholisch-apostolischen Gemeinden interessiert ist, auch Anhänger der Neuapostolischen Kirche finden hier eine Fülle von Informationen über die Wurzeln ihrer Kirche, die ja aus der katholisch-apostolischen Bewegung her-

vorgegangen ist. An dieser Stelle sollte auch auf das beigefügte Personenregister hingewiesen werden, das, versehen mit biographischen Angaben, zahlreiche Erläuterungen zu Personen präsentiert, über die man sonst nur schwer Auskunft erhält.

Bei so viel Anerkennung sei auch etwas Kritik gestattet: Es ist schade, dass sich in der Publikation kein Wort über die Person des Verf. findet. Was hat ihn bewegt, das Material für ein derart ungewöhnliches Buch zusammenzutragen? Wo steht er selbst? Auch das hätte viele Leser sicherlich interessiert.

Andreas Fincke

Matthias Fritsch / Martin Lindwedel/ Thomas Schärfl, Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist. Science-Fiction-Filme: Angewandte Philosophie und Theologie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2003, 162 Seiten, 14,90 €.

Das Zitat im Buchtitel ist legendär geworden: In jeder Folge der TV-Serie „Raumschiff Enterprise“ waren diese bedeutungsschwangeren Worte zu hören. Ob *Star Wars*, *Alien*, *Star Trek* oder *Matrix* – Science-Fiction-Filme erzählen mythische Geschichten, und sie neigen zu Fortsetzungen, aus denen richtige „Sagas“ werden können.

Als „wissenschaftliche Rechtfertigung einer verschämten Leidenschaft“ bezeichnet das Autorentrio sein Buch über moderne Mythen einer technisch-rationalen Welt. Die – bedingt durch vorangegangene theologische Analysen (z.B. Linus Hauser) – nicht mehr ganz unendlichen Weiten des neomythischen Bestands moderner Science-Fiction-Filme werden mit kundigen Analysen in den Blick genommen. Eine erste Grundlegung (9-51), die auch einen kurzen Abriss der einschlägigen Filmgeschichte bietet, unter-

sucht u.a. den modernen Mythos und analysiert mit Hilfe von Oberflächen- und Tiefensemantik Sinndeutung und Religiosität dieses heterogenen Genres.

Im Medium Science-Fiction-Film können die Autoren gar ein funktionales Äquivalent von Religion erblicken. Die Kernbotschaft lautet: „Das Ideal einer globalen, zivilen Menschheitsgemeinschaft, die dem Neuen und Unvordenklichen Achtung entgegenbringt, ihren Ort im vielfachen Gefüge der Natur sucht und die gezogenen ethischen Grenzen nicht überschreitet, wird gerade in einem Genre, das das kollektive Schicksal der Menschheit im Einzelschicksal von Protagonisten zu spiegeln sucht, beschworen.“ (51)

Ein zweites Kapitel befasst sich auf über 50 Seiten mit philosophischen und theologischen Schlaglichtern (metaphysische Probleme, Science Fiction und Ethik, religiöse Aspekte). Bei letzterem arbeiten die beiden katholischen Theologen und der Filmhistoriker bei der Science Fiction (SF) besonders drei Motive heraus: ein monistisches Wirklichkeitsverständnis, der Kampf zwischen Dunkelheit und Licht sowie *das Licht aus einer anderen Welt*.

Besonders interessant ist das dritte Kapitel mit einem kurzen Streifzug durch unterschiedliche SF-Fabelwelten, wobei das Neuarrangement alter Mythen (*Star Wars*), die dunkle Seite des SF (*Alien*), Sein und Schein (*Matrix*) sowie Gegenwelt und Utopie (*Star Trek*) im Zentrum stehen. Ein umfangreiches Register mit Film- und Serientiteln, Filmfiguren, -namen und -orten sowie mit Regisseuren, Produzenten und Darstellern rundet das Büchlein ab. Empfehlenswert ist die Lektüre nicht nur für Liebhaber dieses Filmgenres, sondern auch für Religionslehrer, die sich über die Neomythen der gängigen SF-Filme theologisch orientieren möchten.

Matthias Pöhlmann

Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers, Briefwechsel und Dokumente 1901-1925. Neu herausgegeben zur hundertjährigen Wiederkehr der Begründung der anthroposophischen Bewegung 1902-2002, Hgg. Hella Wiesberger / Julius Zoll (= Gesamtausgabe, Bd. 262), Rudolf Steiner Verlag, Dornach 2002, 512 Seiten, 48,- €.

Lorenzo Ravagli / Günter Röscher, Kontinuität und Wandel. Zur Geschichte der Anthroposophie im Werk Rudolf Steiners, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 2003, 439 Seiten, 30,- €.

Eine schleichende Revolution vollzieht sich im Umgang mit dem Werk Rudolf Steiners (1861-1925), des Begründers der Anthroposophischen Gesellschaft: Seit einigen Jahren wird sein Oeuvre nach veränderten Editionsprinzipien herausgegeben. Ein Beispiel ist dafür die neue Edition seines Briefwechsels mit Marie von Sivers, die 1914 seine zweite Frau wurde. Die Korrespondenz erstreckt sich über die gesamte theosophische und anthroposophische Phase (1901 bis 1925) und vermittelt aus der Perspektive einer vertrauten Zweierbeziehung Einblicke in Steiners Auffassungen und in ihre Genese sowie in das Vereinsleben. Reizvoll ist auch der Blick auf das alltägliche Leben des verehrten „Herrn Doktor“. Man erfährt, wie Steiner in den frühen Jahren eigenhändig Zeitungen versandte, wie seine Frau seine Vortragsreisen organisierte und wie er im privaten Raum über Menschen urteilte.

Aber all dies konnte man schon 1967 in der ersten Ausgabe der Briefe nachlesen. Nur wenige Funde sind hinzugekommen, darunter allerdings ein Brief, in dem Marie von Sivers gegenüber Edouard Schuré über Steiners frühere Inkarnation als Thomas von Aquin spricht. Revolutionär ist die Neuedition durch ihre Edi-

tionsprinzipien. In der Erstaussgabe hatten die Herausgeber in der Tradition der älteren Gesamtausgabe munter in den Textbestand eingegriffen: zwar nicht durch die Veränderung des Textbestandes, wie in anderen Bänden, wohl aber durch das Weglassen von Textteilen. So ist der Name von Theodor Reuß, von dem Steiner sein Freimaurerpatent gekauft hatte, nicht mehr durch ein X ersetzt, auch die zärtlichen Anreden („Meine liebe Maus!“, „Lieber Elefant!“) dürfen jetzt erscheinen. Mit diesen Briefen ist uns der Mensch hinter „dem Doktor“ wieder näher gekommen. Auch in der Kommentierung weht ein neuer Geist. Anmerkungen, die sich in den letzten Jahren verstärkt in der Gesamtausgabe finden, reichern auch diesen Band an, unter anderem aus den im Dornacher Archiv offenbar reichlich vorhandenen Informationen über die Mitglieder der Theosophischen/Anthroposophischen Gesellschaft zu Steiners Lebenszeit. Dazu treten Zusammenstellungen der jeweils wichtigsten Ereignisse eines Jahres. Steiner wird damit in seine Umwelt kontextualisiert. Dies mag in der Außenperspektive banal erscheinen, erhält jedoch seine Brisanz angesichts einer anthroposophischen Rezeptionsgeschichte, die Steiners Äußerungen vielfach wie zeitlose Offenbarung behandelte und die historischen Bindungen seiner „Erkenntnisse der höheren Welten“ leugnete. Es gibt weiterhin viele Anthroposophen, die in dieser normativen Perspektive die Historisierung Steiners im vorliegenden Band für den falschen Weg im Umgang mit seinem Werk halten. Innerhalb der anthroposophischen Optionen für die Interpretation Steiners ist dieser Band ein mutiges Signal der historiographischen Öffnung. Gleichwohl befriedigt diese Kommentierung nicht, und ich nenne dafür drei Gründe:

1. Die Herausgeber besitzen zwar eine intime Kenntnis des Dornacher archivalischen Materials, doch steht dem keine Einbeziehung der Forschung zur Seite. Dass es inzwischen etwa Arbeiten über Reuß oder über die theosophische Geschichte um 1900 gibt, erfährt man mit keinem Wort. Auch in anderen neueren Bänden der Gesamtausgabe wird nichtanthroposophische Literatur, kritische allzumal, meist ignoriert. Ich vermag nicht zu entscheiden, ob dahinter eine Überlastung der Mitarbeiter in der Nachlassverwaltung, Unkenntnis der Forschung oder doch noch der Versuch steht, Steiner von der allgemeinen Geschichte abzukoppeln.

2. Über viele persönliche Kontexte fehlen Informationen. Beispielsweise wird Steiners Beziehung zu Ita Wegman nicht erläutert, obwohl die einschlägigen Texte seit Jahren publiziert sind. Dieses Verhältnis betraf die Beziehung zu seiner Frau im Kern und gehört deshalb auch bei sparsamster Kommentierung in die Anmerkungen. Unbedarfte Leser werden die Stellen, in denen er seine Frau um Verständnis für das Verhältnis zu Wegman bittet, nicht einmal erkennen, geschweige denn verstehen. Aber das dahinter stehende Problem reicht tiefer. Wegman wurde 1935 aus der Anthroposophischen Gesellschaft ausgeschlossen und verfiel einer Art *damnatio memoriae* seitens der siegreichen Orthodoxie. In der jetzigen Form der Edition kann man den Eindruck haben, dieser Konflikt werde mit den subtilen Mitteln des Verschweigens fortgeführt – aber vielleicht haben sich die Herausgeber auch nur um eine Positionsbestimmung zwischen verschiedenen Richtungen in der Anthroposophischen Gesellschaft gedrückt.

3. Ein lesetechnisches Problem bilden mitunter die Abkürzungen. Es wäre sinnvoll, sie nicht nur bei der Erstnennung aufzulösen. Hinter „L.E.“ in einem späten

Brief vermutet kein unbedarfter Leser „Lieber Elefant“.

Gegenüber diesen Mängeln ist die editorische Grundsatzentscheidung, die in diesem Band und auch in anderen neueren Bänden der Gesamtausgabe sichtbar wird, uneingeschränkt positiv zu werten: Es gibt die Bereitschaft, alte Vorbehalte der Veröffentlichung von Steiners Werk zu revidieren. Dahinter stehen einzelne ältere Mitglieder des Archivs wie Hella Wiesberger, vor allem aber eine neue Generation von Editoren, namentlich Walter Kugler, der Leiter der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung. So wurden in den letzten Jahren Texte, die Steiner später veränderte, in ihren Erstausgaben nachgedruckt (allerdings oft erst, wenn der Debatte um unterschiedliche Aussagen Steiners nicht mehr auszuweichen war). Oder: Gegen massive Widerstände hat man „esoterische“ Dokumente wie diejenigen von den freimaurerischen Zeremonien, andere Materialien der „Esoterischen Schule“ oder die „Priesterkurse“ gedruckt (als aber manche Texte schon als Graue Literatur zirkulierten und deren Urheberrechtsschutz vor dem Ablauf stand). Gleichwohl: Dazu gehörte einiger Mut, weil der Vorwurf des Verrats an Steiners esoterischem Erbe schnell bei der Hand war (wobei ich durchaus Verständnis für eine Verweigerung gegenüber dem Druck gehabt hätte, der Öffentlichkeit alles zugänglich zu machen). Wieweit diese Publikationen letztlich wirklich vollständig sind, ist von außen kaum zu entscheiden. Aber die Bereitwilligkeit, bislang streng gehütetes Material zu veröffentlichen, und die Bereitschaft, mögliche Anschlussstellen Steiners an den Zeitgeist herzustellen, ist den Dornacher Archivaren hoch anzurechnen und wird das Gespräch mit Nichtanthroposophen und der universitären Forschung sicher beflügeln.

Eine Revolution auf leisen Sohlen findet sich auch in der Interpretationsliteratur zu Steiners Werk. Dabei spielt eine schon zu Lebzeiten Steiners polemisch diskutierte Frage eine zentrale Rolle: In welchem Verhältnis steht Steiners vortheosophisches Denken zu seiner theosophischen Theoriebildung? Es gab nur einzelne Versuche von Anthroposophen, gegen das Dogma einer weitgehenden Kontinuität, das noch Steiner formuliert hatte, auf tiefe Wandlungen hinzuweisen – von Brüchen wagte man kaum zu sprechen: Etwa Christoph Lindenberg's Überlegungen zu Steiners Verhältnis zum Christentum (Individualismus und offenbare Religion, 1970) oder Wolfgang Klinglers Erwägungen zu Steiners Anthropologie (Gestalt der Freiheit, 1986). Aber selbst diese wohlmeinenden Versuche, Steiner besser zu verstehen, indem man das Prokrustesbett einer „zeitlosen“ Kontinuitätstheorie aufbrach, führten zu scharfen, z. T. wüsten Polemiken. Aber die Zeiten ändern sich. 1996 stürzte eine Redaktion des „Goetheanum“, des offiziellen Organs der Anthroposophischen Gesellschaft, über eine doktrinär vertretene Kontinuitätsthese, als Lindenberg's Buch neu aufgelegt wurde. Vor diesem Hintergrund sind Aufsätze des Anthroposophen Günter Röschert in dem mit Lorenzo Ravagli verfassten Band *Kontinuität und Wandel* zu lesen. Röschert hat seit Ende der achtziger Jahre Aufsätze zu Steiners Denken um 1900 veröffentlicht, zu den Jahren also, in deren Zentrum Steiners Eintritt in die Theosophie (1900/02) steht. In seinen Artikeln zu Steiners Position zwischen dem spinozistischen und theosophischen Monismus, zu seinem Goethebild in den 1890er Jahren und zu seinen Annäherungen an das Christentum kurz nach 1900 macht Röschert in nüchterner Argumentation deutlich, dass es – wie im Titel des Sammelbands an zweiter Stelle zu lesen –

„Wandel“ bei Steiner gibt. Steiners kurvenreicher Weg vom deutschen Idealismus zur Theosophie wird mit Röschers Studien nun besser verständlich.

Aber der Weg zu einem intimen Verständnis Steiners ist noch weit. Das liegt einmal an Röschers Intention: Er will es ermöglichen, Steiners Gesamtwerk mit Hilfe eines historischen Zugriffs existentiell zu rezipieren, und diese Absicht drückt sich auch in der Zusammenstellung mit weltanschaulichen Aufsätzen Lorenzo Ravaglis aus, denen die Überlegungen Röschers nachgeordnet werden. Als Folge des weltanschaulich begründeten Primärinteresses an „Kontinuität“ – so das erste Titelstichwort – diskutiert Röschert mögliche Brüche in Steiners Lebensgang nicht in ausreichender Deutlichkeit. Aber m. E. ist etwa der Frage einer atheistischen Phase vor 1900 nicht auszuweichen. Und auch der Diskussion, wie der Allgemeingültigkeitsanspruch von Steiners Philosophie mit seiner Beschränkung auf die Theosophie nach 1900 zusammenzubringen ist, wird man auf Dauer nicht mit einem (immerhin vorhandenen) Hinweis in den Anmerkungen entgehen können.

Zum anderen bewegt sich auch Röschert nur in den Mauern der anthroposophischen Literatur. Die ältere nichtanthroposophische, zugegebenermaßen teilweise polemische Literatur, die die Frage von Kontinuität und Wandel schon vor Jahrzehnten diskutiert hat, kennt oder nennt er nicht. So muss Röschert das Rad dieser Debatte neu erfinden. Gravierend wirkt sich auch der Verzicht auf Literatur zu den Kontexten von Steiners Denken aus. Seit Jahren wird über Monismus, Haeckel oder Goetherezeption geforscht, aber nichts davon findet sich bei Röschert. Dass diese kulturhistorischen Debatten nicht zu Röschers Profession gehören, wie dem Klappentext zu entnehmen ist, ist eine nachvollziehbare Entschuldigung – aber

die hält nicht auf Dauer. In der Folge sind Steiners Bezüge zur zeitgenössischen Kultur nur sehr dünn sichtbar, werden Querverbindungen und Abhängigkeiten abgedunkelt, ein, wie gesagt, im Kontext der Anthroposophie weltanschaulich brisanter Punkt. Aber diese Vorbehalte im Detail sollen nicht Röscherts Mut zu unorthodoxen Wegen relativieren: Er öffnet den Blick auf neue Aspekte der Steiner-Interpretation, und dies ist ein hohes Gut. Wenn man aber die Debatte jenseits von Anthroposophen sucht, und das möchte ich weder bei den Herausgebern von Steiners Briefen noch bei Röschert in Frage stellen, muss man sich auf die Debatten außerhalb des anthroposophischen Milieus einlassen.

Helmut Zander, Berlin

Karl-Heinz Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 272 Seiten, 24,90 €.

Schon der Titel des Buchs des katholischen Saarbrücker Religionswissenschaftlers lässt ahnen, dass es nicht einfach um eine weitere Darstellung der allgemeinen Religionsgeschichte geht. Es geht vielmehr um die Entfaltung eines Konzepts, das Ohlig im Eingangskapitel („Was ist Religion?“) darlegt, und das er im ausklingenden Kapitel („Einige Ergebnisse“) abschließend in Anwendung bringt. Hinter der unüberschaubaren Vielfalt der religiösen Traditionen, Phänomene, Clan- und Stammesreligionen, lokalen Kulte, Hoch- und Weltreligionen meint Ohlig eine Systematisierbarkeit der religiösen Traditionen und Phänomene ausmachen zu können. Dabei legt er ein besonderes Gewicht auf die Religionen in prähistorischer Zeit (die Steinzeit wird auf 90 Seiten dargestellt), die ihm für das, was Religion sei, besonders „konstitutiv und

aufschlussreich“ erscheint. Religion sei die Erarbeitung der Sinnfrage in ihren vielen Facetten: Religion wird vom letztlich rationalen Problem der Sinnfrage immer wieder neu angestoßen, kann und soll aber inhaltlich nicht definiert werden. Dies erweist sich auch als schwierig, weil Ohlig mit einem Begriff („Sinn“) aus dem Diskurs der Gegenwart einen Zusammenhang herstellt, der von prähistorischen Zeiten bis in den Bereich der Moderne reicht, und solchermaßen entfernte Zeiträume verklammern soll.

Die ersten 135 Seiten des Buches gelten den religiösen Äußerungen frühester archäologisch erforschbarer Zeit und dem, was als Naturreligiosität, Stammesreligiosität, primäre religiöse Erfahrung etc. bezeichnet worden ist. Ohlig wendet auf den Bereich der Stammes-, Natur- und Volksreligiosität den Begriff „Hochreligionen“ an im Unterschied zu dem, was er dann als Universalreligionen (herkömmlich „Weltreligionen“ oder „sekundäre Religionserfahrung“) bezeichnet. Da ihm mehr an der Entfaltung seines Konzepts als an der materialen Darstellung der Religionsgeschichte liegt, kann er auch die „universalen Religionen“, die traditionell Gegenstand der üblichen Überblicke sind, auf ca. 70 Seiten (!) zum Islam dienen nur dazu, diesen kurz, aber prägnant als Variante des strengen Monotheismus zu präsentieren – ausführlicher hat Ohlig sich zum Islam in seinem 2000 erschienenen Buch „Weltreligion Islam“ geäußert. Als synchrone Religionsystematik schlägt er die beiden „Optionen“ Monismus und Monotheismus vor, entlang der Linien, die bereits v. Glase-napp, Küng, Sundermeier und viele andere gezogen haben (226ff). Neben der gelegentlich aufblitzenden Einsicht, dass sich „hochreligiöse“ und „universalreligiöse“ Elemente an vielen Stellen überlagern, scheint der Verfasser doch davon auszuge-

hen, dass diese Typologie im Wesentlichen entlang den „offiziellen“ Religionsgrenzen aufrecht zu erhalten ist. Vorbereitet durch die mittelalterliche Geistesgeschichte gibt es in der Neuzeit eine durch die Moderne verstärkte „kritische Wende“, als deren Resultat Religion begrenzt und auf ihre „eigentliche Aufgabe“ (246) konzentriert wurde, nämlich die intensiviertere Bearbeitung der Sinnfrage, aus der, laut Ohlig, die vor der „kritischen Wende“ eingeschlossenen Funktionen ausklammerbar sind. „Kritische Wende“ gilt hierbei offenbar als ein Wort für die meisten Bestandteile des Begriffs „Säkularisierung“. Für Ohlig selbst ist das Fazit aus der kritischen Wende: „Gott, was auch immer unter diesem Begriff verstanden wird, ist nicht Gegenstand, sondern transzendentes und erhofftes Woraufhin unserer Welt- und Geschichtsdeutung: Kritisch gewendet muss der Satz ‚Gott ist‘ als Extrapolation religiöser Welt- und Geschichtserfahrung gelesen werden...“ (21).

Der Singular „Religion“ im Titel ist, wie schon erwähnt, ernst gemeint. Das Buch ist nicht als religionsgeschichtlich materialer Überblick, sondern als Monographie zu einem spezifischen Religionsbegriff zu verstehen, der in seiner Weite besticht, aber auch einige Fragen offen lässt, so auch die, ob die Suche nach Sinn, eine aus dem neuzeitlichen Diskurs des auf sich selbst zurückspiegelnden Individuums entstandene Attitüde, wirklich ein zutreffendes Interpretament für religiöse Kulturen darstellt, in denen es allererst um die Verhältnisbestimmung von Mensch und umgebender Natur/Wirklichkeit geht (klassische Schamanen waren erst zweitrangig „Sinn-“, sondern zunächst Lebens- und Gesundheitsspenden) – um nur eine der möglichen Problem- anzeigen zu benennen.

Für Freunde des Ohligschen Konzepts ist das Buch eine niveauvolle und gewinnbringende Lektüre. Für andere mag die ein-

leitende Diskussion der Religionsbegriffe, die sehr summarisch ausfällt und gar zu schnell auf die angeblich einzig sinnvolle, nämlich die Sinnfrage zuführt, zu knapp und interessegeleitet ausfallen. Viele Partien des Buchs jedoch stecken voll von prägnanten Beobachtungen, aus denen auch jeder lernen kann, der nicht unbedingt dem Rahmenkonzept zustimmt.

Ulrich Dehn

AUTOREN

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

Debora Duse M.A., geb. 1967, Religionswissenschaftlerin und Skandinavistin, Frankfurt a.M.

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

Bischof Prof. Dr. Dr. Karl Kardinal Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz.

Lutz Lemhöfer, geb. 1948, kath. Theologe und Politologe, Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg.

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

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der Ökumenischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Zürich.

Carmen Schäfer, geb. 1949, Germanistin, Redakteurin der EZW.

PD Dr. theol. habil. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, lehrt Systematische Theologie an der Theolog. Fakultät der Univ. Erlangen-Nürnberg.

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

Dr. Helmut Zander, geb. 1957, Politologe, Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Wissenschaftsgeschichte am Institut für Geisteswissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin.

IMPRESSUM

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

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

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

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

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
EKK, Konto 660000, BLZ 25060701.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 100253, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 17 vom 1. 1. 2003.

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