Carola Meier-Seethaler, geboren 1927 in München, wo sie Philosophie studierte und mit einem Thema aus der Ethik promovierte. Parallel dazu Psychologiestudium und Ausbildung zur Psychotherapeutin.
Nach leitender Tätigkeit an Erziehungsberatungsstellen Heirat und Übersiedlung in die Schweiz.
Langjährige Lehrtätigkeit an einer Sozialen Fachschule in Bern.
Ab 1978 eigene Psychotherapeutische Praxis.
Die Autorin ist verwitwet und hat zwei Töchter und zwei Enkelkinder.

Publikationen: Ursprünge und Befreiungen.
Eine dissidente Kulturtheorie, Zürich 1988
Neuherausgabe: www.opus-magnum.de.

Von der göttlichen Löwin zum Wahrzeichen männlicher Macht.
Ursprung und Wandel grosser Symbole, Zürich 1993,
Neuherausgabe: www.opus-magnum.de

Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München 1997. Jenseits von Gott und Göttin.
Plädoyer für eine spirituelle Ethik, München 2001.

Das Gute und das Böse. Mythologische Hintergründe des Fundamentalismus in Ost und West, Stuttgart 2004,
Neuherausgabe: www.opus-magnum.de

Macht und Moral. 16 Essays zur Aufkündigung patriarchaler Denkmuster, Zürich 007, Neuherausgabe: www.opus-magnum.de

Neue Spitzentechnologien und die Globalisierung fordern zu völlig neuen ethischen Entscheidungen heraus, auf die unsere traditionellen religiösen und moralischen Maßstäbe nicht zugeschnitten sind. Carola Meier-Seethaler zeigt in ihrem provozierenden Buch, daß der Glaube an einen gütigen Vatergott – oder eine Göttin – uns ebenso wenig einer verantwortlichen Lösung näherbringt wie der Rückzug auf rein pragmatische Übereinkünfte. Indem sie den drei großen Religionsmodellen der Menschheitsgeschichte – dem zyklischen Naturverständnis, dem hierarchischen Religionsmodell und den Erlösungsreligionen – nachgeht, führt sie die Leserinnen und Leser hin zu einer spirituellen Ethik, die ohne Vater- oder Muttergottheiten auskommt, aber das mystische Erlebnis der Allverbundenheit ernst nimmt, die unseren Emotionen ihr Recht gibt und den Begriffen der Menschenwürde und der Würde der Kreatur ihre nachfühlbare Qualität verleiht.

Carola Meier-Seethaler wurde in Philosophie promoviert, ist diplomierte Psychologin und hat bis vor wenigen Jahren als Psychotherapeutin in der Schweiz gearbeitet. Durch zahlreiche kulturphilosophische Schriften und Vorträge ist sie einem größeren Publikum bekannt geworden. Bei C.H. Beck erschien „Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft“ (³2001). Die Autorin wurde mit dem Buchpreis der Stadt Bern ausgezeichnet und ist Mitglied der Nationalen Ethikkommission der Schweiz im Bereich Humanmedizin.

Carola Meier-Seethaler

Jenseits von Gott und Göttin

Plädoyer für eine spirituelle Ethik

Alle Rechte opus magnum 2014

1. Auflage erschien im Beck-Verlag, 2001
2. Durchgesehene Auflage im Verlag www.opus-magnum.de, Stuttgart 2014
Die Bildvorlagen stammen aus dem Privatarchiv der Autorin
Alle Rechte vorbehalten

Inhalt

Dank 8
Einleitung 9

Erster Teil
Religionsmodelle in Vergangenheit und Gegenwart
Seite 22

1. Das zyklische Naturverständnis und der rituelle Umgang mit dem Numinosen 25

Totemismus, Schamanismus und die Herrin der Tiere 27 – Das Opfer 31 – Das Tabu als lebens- und friedenserhaltender Bann 37 – Die zentrale Rolle des Weiblich-Numinosen und die Symbolsprache des zyklischen Modells 41 – Filialisierung statt Polarisierung 45 – Die ornamentale Leben-Tod-Symbolik 47 – Die zweiköpfigen Tiere und das Yin-Yang-Diagramm 50 – Die Lebensgrundstimmung im zyklischen Religionsmodell 54

2. Das hierarchische Religionsmodell und die patriarchale Gesellschaftsstruktur 55

Das biologische Erbe 56 – Die Entstehung des Patriarchats 58 – Die patriarchale Göttergenealogie im Rahmen polytheistischer Religionssysteme 59 – Der strafende Gott und das weltliche Gericht 61 – Die Diskriminierung der Frau 63 – Die Identität des patriarchalen Mannes als Krieger und Kulturbringer 66 – Das monotheistische Religionssystem und der Gottesbund 69 – Die Rolle der Moral im hierarchischen Religionsmodell 72 – Das ungelöste Theodizeeproblem 74 – Der eifersüchtige Gott und der Heilige Krieg 76

3. Das eschatologische Weltverständnis und die Erlösungsreligionen 78

Die Erlösung von Gewaltherrschaft und Krieg 81 – Die Erlösung vom Leiden und aus dem Kreislauf der Geburten 85 – Der radikale Erlösungsweg Buddhas 88 – Die Erlösung von der Sündenschuld 94 – Die Erlösungsbotschaft der Mysterienkulte 97

4. Das Christentum im Schnittpunkt der Religionen 105

Die Botschaft Jesu 106 – Die Hinrichtung Jesu 108 – Die junge Kirche und die Anfänge der christlichen Theologie 109 – Die Abwehr gegen und die Vermischung mit heidnischen Glaubensinhalten 111 – Die Bedeutung der griechischen Philosophie für die christliche Dogmatik 117 – Der Siegeszug des Christentums 119 – Christliche Aneignung heidnischen Religionsguts 120 – Der Manichäismus als Gegenspieler der jungen Kirche 123 – Schwerpunkte mittelalterlicher Theologie 125 – Das Spannungsverhältnis zwischen Theologie und Mystik 129

Zweiter Teil
Jenseits der Illusionen
Seite 133

1. Religionskritik im Zeichen der Aufklärung 133

Der Rückzug auf agnostische, deistische oder pantheistische Positionen 135 – Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 139 – Der Verzicht auf die Gottesidee und die Demaskierung der Religion als Illusion und Kompensation 142 – Der Verrat an der Aufklärung 151

2. Das Heilige und das Gute 156

Die vierfache Bedeutung des Heiligen: das Numinose, das Mystische, das Heile und das heiligmäßige Leben 157 – Die spirituelle Dimension der Ethik 161 – Der andere Transzendenzbegriff oder: Diesseits von Gott und Göttin 168 – Die spirituelle „Gemeinschaft der Heiligen“ 175

3. Welche Zukunft hat das Christentum? 180

Schritte in die Moderne 180 – Politische Theologie und Befreiungstheologie 185 – Feministische Theologie 190 – Von Gott, dem Erlöser, zum erlösten Gott 198 – Welche Zukunft haben die christlichen Kirchen? 203

4. Ausdrucksformen a-theistischer Spiritualität 206

Die westliche Rezeption östlicher Spiritualität 207 – A-theistische Mystik 211 – Mystik als Widerstand 215 – „Zivilreligion“ in der pluralistischen Gesellschaft 218 – Ausdrucksformen spirituellen Zu-

sammenhalts in neuen Kontexten 222 – Ritus, Fest und die symbolschaffende Kunst 229

Ausblick 236

Anhang

Literatur 240

Nachweis der Bildzitate 250

Namenregister 251

Sachregister 257

Dank

Allen Personen, die mir zum vorliegenden Buch Anregungen gegeben oder mich auf einschlägige Literatur aufmerksam gemacht haben, möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen. Am meisten Unterstützung fand ich bei Herrn Dr. Ulrich Nolte, Lektor des Verlags C.H. Beck München.

Herrn Prof. Dr. Arnold Künzli danke ich für seine kritische Durchsicht und die ergänzenden Hinweise zu meinen Ausführungen über Karl Marx.

Unentbehrlich für die Abschnitte zur jüdisch-christlichen Religionsgeschichte war mir die Hilfe meiner Schwester Angelika Seethaler, Theologin mit den Schwerpunkten Altes und Neues Testament.

Besonders dankbar bin ich meiner langjährigen Freundin Stella Janko für die Reinschrift des Manuskripts und die Bewältigung der Computerarbeit.

Bern, im Februar 2001

Einleitung

Seit dem Einsturz des mittelalterlichen Weltbilds durch die Entdeckungen von Kopernikus und Galilei befindet sich die christliche Theologie auf einem kontinuierlichen Rückzug: in eine erstarrte Verteidigungsstellung ihre konservativen Vertreter, in immer verwegenere Rettungsversuche fundamentaler Glaubensinhalte ihr progressiver Flügel.

Nietzsches Diktum vom Tod Gottes, mit dem er schonungslos aussprach, was die naturwissenschaftliche Denkrevolution längst vorgezeichnet hatte, steht von da an wie ein Menetekel vor jeder theologischen Reflexion. Und schließlich drängten in der Mitte des 20. Jahrhunderts die grauenvollen Ereignisse des Holocausts, die alle bisherigen Erfahrungen der Gottverlassenheit überstiegen, zu der Frage: Ist Theologie nach Auschwitz überhaupt noch möglich?

Auf Grund dieser Erschütterung ist während der letzten fünfzig Jahre in die Theologie beider christlicher Konfessionen mehr Bewegung gekommen als in den fast fünfhundert Jahren seit der Reformation. Nachdem sich das Theodizeeproblem als das der moralischen Rechtfertigung Gottes mit nunmehr letzter Schärfe gestellt hatte, verabschiedeten sich die führenden Stimmen sowohl der *politischen Befreiungstheologie* als auch diejenigen der *feministischen Theologie* von der jahrtausendealten Idee des allmächtigen Gottes. Die behauptete Übereinstimmung seiner Allmacht und seiner Allgüte war undenkbar geworden.

Seither kreist die progressive theologische Denkbewegung um die Frage, was das metaphorische Sprechen von Gott noch beinhalten kann, wenn daraus die Idee des Weltenherrschers und Weltenlenkers eliminiert wird. Darauf gibt es radikalere und weniger radikale Antworten, solche, die einen transzendenten Gottesbegriff und eine eschatologische Heilserwartung retten wollen, und andere, die von „diesseitiger Transzendenz“ und einem „atheistischen Glauben“ an Gott sprechen (D. Sölle 1986). Bei den radikaleren Formulierungen liegt der Akzent auf einem *dynamischen*

Gottesbegriff: Gott wird nicht mehr als Substantiv, sondern als Verbum formuliert, als die Erfahrung eines Handelns in Beziehung verstanden (C. Heyward 1986), womit die Grenzen zwischen Religion und Ethik auf eine ganz neue Weise fließend werden.

Mit der Abwendung von einer ontologisch-metaphysischen Definition Gottes wird die dogmatische Dreifaltigkeitslehre ebenso in Frage gestellt wie die herkömmliche *Christologie*. Jesus ist nicht mehr als die zweite Person des einen Gottes zu verstehen, sondern als ein menschlicher „Stellvertreter" Gottes (D. Sölle 1982), der sich in letzter moralischer Unbedingtheit auf die „göttliche" Berufung zur Menschlichkeit eingelassen hat. Konsequent zu Ende gedacht, fällt damit der christliche Exklusivitätsanspruch gegenüber anderen Religionen. Die christliche Botschaft versteht sich dann nicht mehr als einmalige Offenbarung Gottes und überzeitliche Wahrheit, sondern als Aufforderung zur gelebten Nachfolge Jesu in der kulturübergreifenden Solidarität mit allen Leidenden und Unterdrückten (J. B. Metz u. a. 1996).

Aus philosophischer Sicht stellt sich allerdings die Frage, ob es sich bei diesen radikalen Positionen nicht um eine Selbstauflösung der Theologie handelt: Wozu überhaupt noch die Rede von Gott, wenn sie sich nicht mehr auf eine jenseitige Größe bezieht? Wäre es nicht mutiger, einen Gottesbegriff ganz fallenzulassen, der in der christlichen Tradition immer mit dem des Schöpfers, des absoluten Bewußtseins und, in der Vater-Metapher, mit der Idee des personalen Ansprechpartners verbunden war?

Tatsächlich nähert sich das von kirchlichen Dogmen emanzipierte theologische Denken der Grundhaltung der *Mystik* an. Und diese Grundhaltung verband das Göttliche, besonders in den östlichen Kulturen, stärker mit der Metapher einer alles umfassenden schöpferischen Energie als mit personalen Bildern. Dennoch bleiben zwischen der Mystik einer radikalen christlichen Theologie und den verschiedenen Ausprägungen des Buddhismus wesentliche Unterschiede bestehen, und noch schärfer ist sie vom schillernden Angebot des Esoterik-Marktes abzugrenzen, bei dem es mehr um individuelle Lebenshilfe denn um eine mystische Gesamtschau geht.

Die mystische Gotteserfahrung der radikalen Theologie bleibt immer konkret, ja alltäglich, und ihr Bewußtsein von der Verbundenheit aller Menschen mit der gesamten lebendigen Natur

schließt auch *politischen Widerstand* ein (D. Sölle 1997). Diese auf den ersten Blick verwirrende Kombination von einem neuen christlichen Selbstverständnis, religiöser Mystik und politischem Engagement fordert zu einer philosophischen und religionswissenschaftlichen Standortbestimmung heraus, die in der theologischen Debatte gerade erst beginnt (E. Drewermann 1993, 1998). Allerdings gab die feministische Gesellschafts- und Kulturkritik seit längerem wesentliche Anstöße zu einer solch grundsätzlichen Revision, so daß es kein Zufall ist, wenn sich die Denkwege der Befreiungstheologie so oft mit denen der feministischen Theologie überschneiden. Beide sind herrschaftskritisch und entschlossen, sich aus der Unmündigkeit gegenüber dogmatischen Glaubensvorstellungen zu befreien.

Wenn ich als Nicht-Theologin versuche, etwas zu dieser Standortbestimmung beizutragen, so gehe ich zum einen vom Standpunkt einer philosophischen Ethik aus, die sich der phänomenologischen Methode verpflichtet fühlt (C. Meier-Seethaler 1997), zum anderen von mythengeschichtlichen und kulturhistorischen Hintergründen aus feministischer Sicht (C. Meier-Seethaler 1992, 1993).

Im ersten Teil dieses Buches setze ich mich mit Exponenten der gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Diskussion auseinander und versuche, die Fülle der religiösen Phänomene thematisch und morphologisch zu bündeln. Grundlage dafür bildet die Tatsache, daß sich ähnliche mythische Motive weltweit wiederholen und daß es zu bestimmten kulturgeschichtlichen Epochen typische Motivbündelungen gibt, in denen sich sowohl das Verhältnis der Menschen zu den transzendenten Mächten als auch die jeweilige gesellschaftliche Organisation spiegeln. Dabei lassen sich drei mehr oder weniger in sich geschlossene Religionsmodelle unterscheiden: ein *zyklisches Naturverständnis*, in welches das menschliche Leben eingebunden ist, ein *hierarchisches Religionsmodell*, bei dem die Herrschaft im Himmel und auf Erden einander entsprechen, und das *eschatologische Modell*, in dem sich die religiösen Hoffnungen auf die Endzeit bzw. den Anbruch eines erlösten Weltzustandes richten.

Selbstverständlich gibt es Überlagerungen und Vermischungen zwischen diesen Modellen sowie Neuinterpretationen alter Glaubensinhalte und Symbole. Das wahrscheinlich ursprünglichste

Religionsmodell, wie es uns zum Teil noch heute bei indigenen Völkern begegnet, ist das zyklische Naturverständnis, das die menschlichen Lebenserfahrungen mit dem kosmischen Rhythmus von Werden, Vergehen und Neuentstehen zusammenklingen läßt. Hier gibt es eine Fülle religiöser Kraftfelder, Geister und göttlicher Gestalten, deren Kompetenz nicht in ein festes System gebracht werden kann. Und hier entspricht das religiöse Empfinden am reinsten der von *Rudolf Otto* beschriebenen Qualität des *Numinosen* (R. Otto 1997). Das heißt, es findet noch keine moralische Bewertung des Göttlichen statt, vielmehr verbleibt das religiöse Gefühl in der Ambivalenz zwischen dem Erschaudern angesichts einer übermächtigen und schreckenerregenden Natur (*tremendum*) und der ehrfürchtigen Bewunderung ihrer grandiosen Gestaltungskraft (*fascinosum*). Trotz oder gerade wegen ihres Ausgeliefertseins an das Unheimliche suchten die frühen Menschen die Annäherung an die numinosen Mächte, um sie durch Ehrfurchtsbezeugungen und Opfer zu besänftigen.

Das *Menschenopfer*, das dabei eine zentrale Rolle spielt, erfuhr durch die vielbeachtete Theorie von *René Girard* (1992) eine soziologische Interpretation, wonach das Menschenopfer nicht nur die Sakralgemeinschaft, sondern das Sakrale als solches konstituiert. Girard leitet die Opferpraxis aus gruppendynamischen Prozessen ab, bei denen sich aufgestaute Aggressionen infolge von Konflikten um Ressourcen (Nahrung, Frauen, Waffen) entladen. Was durch einen spontanen (Gründungs-)Lynchmord zur vorübergehenden Katharsis und Befriedung der Gruppe geführt habe, werde in der Folge ritualisiert: In regelmäßigen Abständen wird ein von der Gruppe bestimmter „*Sündenbock*" geopfert, um damit chaotische Gewaltausbrüche zu vermeiden bzw. sie zu kanalisieren und den Gruppenzusammenhalt zu festigen. Mit anderen Worten, das Opfer an die Götter stellt nur die nachträgliche ideologische Rechtfertigung eines internen Gruppenprozesses dar.

Meines Erachtens wird dieser Erklärungsversuch den archaischen Religionsformen nicht gerecht, bei denen es zwar einen Zusammenhang zwischen dem „Entsetzlichen" und dem Sakralen gibt, der aber viel stärker den Ängsten der Menschen geschuldet ist als einem angeblich maßlosen Rivalitäts- und Aggressionspotential. Sehr viel plausibler scheint mir die Opfertheorie *Walter Burkerts* in ihrer Neufassung (1998) zu sein. War er in seinem früheren

Werk (1972) von der heute überholten Aggressionstheorie Konrad Lorenz' ausgegangen, so bringt er nun die in den Frühkulturen verbreitete, freiwillige Selbstverstümmelung mit animalischen Schutzmechanismen in Zusammenhang. Er zieht eine Parallele zwischen der Opferung eines eigenen Körperteils, etwa eines Fingerglieds, und dem Abstoßen eines Schwanzteils bei gewissen Reptilien. Von da aus wäre die *Selbstopferung* eines Gliedes der Gruppe zur Rettung der Gemeinschaft als logische Fortführung dieses Vorgangs zu sehen. Jedenfalls gibt es Hinweise darauf, daß die ursprüngliche Form des Menschenopfers ein freiwilliger Akt derjenigen war, die sich aufgrund der religiösen Tradition dazu berufen fühlten.

Überdies geht Girard in seiner Analyse ausschließlich von der Männergruppe und von patriarchal gefärbten Mythen aus. Dabei wird übersehen, daß Menschenopfer gerade auch in nicht-patriarchalen, matrifokalen Gemeinschaften praktiziert wurden und daß die göttlichen Adressaten, denen sie galten, häufig *weibliche Gottheiten* waren. Noch in der vorklassischen Antike erhielten große Göttinnen wie Artemis oder Anath Menschen- und Tieropfer, weil man in ihnen die Herrinnen über Leben und Tod sah. Über lange Perioden der Kulturentwicklung hinweg scheint eine bevorzugte Konnotation des Numinosen mit dem Weiblichen bestanden zu haben, abgeleitet von der offensichtlichen Fähigkeit der Frau, Leben hervorzubringen. Auch besteht eine Affinität zwischen Mythensystemen, in deren Zentrum Göttinnen stehen, und einer *zyklischen Natur- und Lebensauffassung*, in welcher der Tod nur eine Phase im Rhythmus von Leben, Sterben und Neugeburt darstellt. Das dazugehörige Symbolsystem kennt weder den Antagonismus zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, noch zwischen dem absolut Guten und dem absolut Bösen. Es geht vielmehr um die Balance zwischen lebensfördernden und lebensbedrohenden Kräften, zwischen menschlichen Bedürfnissen und den Ressourcen der Natur und nicht zuletzt um den friedenssichernden Ausgleich innerhalb der Gemeinschaft durch ein System des gegenseitigen Gebens und Nehmens (vgl. M. Godelier 1999).

In den meisten Teilen der Welt wurde diese zyklische Weltsicht früher oder später durch ein *hierarchisches Religions- und Gesellschaftsmodell* abgelöst. Vielfach geschah dies auf gewaltsame Art, was sich sowohl an den Mythen indigener und früher Hochkultu-

ren als auch an historisch-soziologischen Befunden ablesen läßt. Aus der Rechtsgeschichte Sumers und Babyloniens ist der Prozeß der patriarchalen Machtergreifung zu rekonstruieren, durch den die ursprünglich ebenbürtige Stellung der Frau immer mehr beschnitten wurde. Diesem soziologischen Vorgang läuft die Hierarchisierung des Pantheons durch *männliche Hochgötter* parallel (G. Lerner 1991). Dieser Kulturumbruch in der Frühphase der Hochkulturen wird allerdings von der Mehrzahl der Humanwissenschaftler weitgehend ignoriert, während er in die Kunstgeschichte Eingang fand und zu neuen Aufschlüssen über frühantike Kunstwerke führte (E. Reeder 1996).

Das während des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrtausends hervortretende patriarchal-hierarchische Religionsmodell zeichnet sich durch sein antagonistisches Lebensgefühl und ein *polarisierendes Symbolsystem* aus. Nun wird der Kosmos in ein Oben und Unten zerschnitten, der männlich-göttliche Geist der weiblich-irdischen Materie entgegengesetzt und davon ausgegangen, daß nur die himmlischen Ordnungskräfte das Chaos der chthonischen Mächte bändigen können. Damit entsteht eine kosmische Wertehierarchie, die den Sturz oder zumindest die Unterordnung älterer Gottheiten rechtfertigt: Der babylonische Sonnengott Marduk tötet die chthonische Schöpfergöttin Tiamat, Perseus enthauptet die Göttin Medusa, nachdem beide Göttinnen zu dämonischen Ungeheuern erklärt worden waren. Im hierarchischen Religionsmodell wird *Kampf zum Leitprinzip* im Himmel wie auf Erden, wobei der Sieg der mythischen Lichthelden im Sieg der kriegerischen Eroberer über fremde Völker seine Parallele findet. Dem entsprechen in Kult und Sitte die Demutsbezeugungen gegenüber göttlichen und weltlichen Autoritäten. Die Anrede „Herr“ gilt nun dem Hochgott ebenso wie dem Herrscher, und die Demutsgesten der Beter sind die gleichen, mit denen sich die Untertanen ihrem Herrscher nähern, wenn sie Haupt und Knie beugen oder sich niederwerfen (W. Burkert 1998).

Die Hierarchisierung des Kosmos und der Gesellschaft schließt aber noch kein ethisches System im eigentlichen Sinne ein. Zunächst geht es um die Vorrechte der Oberen und die Einforderung des Gehorsams von den Unteren. Götter und Herrscher bleiben in ihrem Zorn unberechenbar, Rache und Strafe ist ihr Teil, Schuld und Sühne das der Unterdrückten und sich Verneigenden. Jahrtau-

sendelang galten Krankheit und vorzeitiger Tod, Mißernte, Armut und jegliches Unglück als selbstverschuldete Übel und göttliche Strafen. Freilich standen die herrschenden Klassen ihren Göttern sehr viel näher, in deren Namen sie die irdische Herrschaft ausübten. Ethik ist in diesem Zusammenhang immer *Klassen- oder Kastenmoral*, die dem Adel von Natur aus Edelmut, den Unterjochten von Natur aus Gemeinheit zuschreibt. Dies wird befestigt durch ein Rechtssystem, das zwar die Willkür der Herrschenden bändigt, gleichzeitig aber ihre Privilegien sichert.

Auch die Tatsache, daß das hierarchische Glaubenssystem das Menschen- und Tieropfer immer mehr in den Hintergrund drängte, um es schließlich als barbarisches Relikt zu verdammen, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in Wahrheit nur die Begründung für das „sanktionierte" Töten geändert hatte. *An die Stelle des Menschenopfers* traten *die Todesurteile*, in deren Vollstreckungspraxis die vielfältigen Formen des Menschenopfers weiterlebten. Im übrigen bestand bei Griechen und anderen indoeuropäischen Stämmen beides noch lange nebeneinander, nur daß nun Kriegsgefangene statt Angehörige der eigenen Gruppe den Göttern der Sieger geopfert wurden. Hier wäre in gewissem Sinne von Sündenböcken zu sprechen, genauer, von Ersatzopfern.

Eine grundsätzliche Veränderung bahnt sich erst mit der Herausbildung des *monotheistischen Religionssystems* an, wie es in Israel entstand, bzw. mit dem ungefähr gleichzeitigen dualistischen Religionsentwurf des alten Persien. Nun werden *ethische Prinzipien* zum zentralen Thema: In Israel schließt Gott einen *Bund mit seinem Volk* und verspricht ihm Rettung und Gerechtigkeit auf Erden, solange es selbst die göttliche Satzung befolgt. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß auch die Gläubigen von ihrem Gott Gerechtigkeit erwarteten und bei unverdienten Schicksalen mit ihm haderten, wie es das Buch Hiob auf so erschütternde Weise vor Augen führt. Im Gegensatz dazu spaltet die Lehre *Zarathustras* den Seinsgrund in die Macht des Guten und die Macht des Bösen auf, die im Kampf miteinander liegen, der letztlich mit dem Sieg des Guten enden wird.

Beide Systeme münden im Laufe ihrer Entwicklung in das dritte Religionsmodell ein, in das *eschatologische* Religionsverständnis mit seinem Erlösungsziel. Damit erhält das Religiöse die Dimension der Heilserwartung, sei es als Erwartung des Gottesreiches

auf Erden wie im Judentum, sei es die Hoffnung auf ein baldiges oder zukünftiges Weltende und Weltgericht, dem eine neue, jenseitige Existenzform folgt wie im Christentum oder auch im Manichäismus (abgeleitet vom altpersischen Glauben) und im Islam.

Voraussetzung für die eschatologische Sicht ist das Empfinden eines *profunden Ungenügens am Bestehenden*. Weder im zyklischen noch im hierarchischen Religionsmodell wird der Weltzustand als ganzer in Frage gestellt. Konnten sich die Menschen in ihrer kosmischen Eingebundenheit mit den Schicksalsmächten versöhnen, weil sie ihre Lebenshoffnung an die transpersonale Lebenserneuerung knüpften, so drängte sich im hierarchischen Modell zumindest den Herrschenden keine Erlösungssehnsucht auf. Griechen und Römer trachteten nach einem möglichst unbeschwerten und erfüllten Leben und überließen das Privileg der Unsterblichkeit ruhmreichen Helden und Halbgöttern. Die unterdrückten Schichten aber pflegten neben der offiziellen Staatsreligion weiterhin die in den Untergrund gedrängten, autochthonen Religionsformen mit ihren Schutzgeistern und ihrem Abwehrzauber. Erst als die Kriegswirren der sich bekämpfenden Großreiche immer weitere Gebiete umfaßten, der Kriegsdienst immer drückender und das Heer der Sklaven und Entrechteten immer größer wurden, war der Boden für die verschiedensten Erlösungsreligionen bereitet, wie sie in der Spätantike in Gestalt der *Mysterienkulte* alle römischen Provinzen überschwemmten. Hervorgegangen aus uralten Vegetationsriten, versprachen die Geheimkulte der *Magna Mater (Kybele*), der *Isiskult* oder die Spätform der *Eleusinischen Mysterien* den Eingeweihten persönliche Unsterblichkeit; *Mithraskult* und Manichäismus verkündeten die mystische Teilhabe an einem Lichtheros, der die Finsternis überwinden werde.

Bekanntlich entstanden vor diesem Hintergrund einer kollektiven Erlösungssehnsucht auch die ersten christlichen Gemeinden, die eine ganze Reihe von rituellen und spirituellen Elementen aus den Mysterienkulten übernahmen. Dazu kam der philosophische Einfluß des *Platonismus*, aus dem die ersten Kirchenväter ihre asketische Lehre von der Befreiung der Seele aus dem Kerker des irdischen Leibes schöpften; eine Vorstellung, die Platon seinerseits aus der *Orphik*, die als älteste Erlösungsreligion überhaupt gelten kann, bezog. So stand die *christliche Theologie*

im Schnittpunkt der unterschiedlichsten religiösen Bewegungen und verschmolz bestimmte Elemente aus allen drei genannten Religionsmodellen: Archaische Mythen von Tod- und Auferstehung eines Vegetationsgottes mit der Kreuzestheologie, den Sieg des Lichts über die Finsternis mit der Idee des Erlösers aus menschlicher Sündenverfallenheit, und schließlich das hierarchische Religionsmuster mit der Vorstellung von Christus als Pantokrator (Weltenherrscher), nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war.

In der *Verbindung von Erlösungs- und Staatsreligion* lag und liegt das verhängnisvolle Potential für Fundamentalismus, religiöse Intoleranz und Glaubenskriege, aus dem so unsägliche Leiden für Völker und Einzelne hervorgingen. Dies gilt ausnahmslos für alle Religionen, die den Anspruch auf geoffenbarte Wahrheit erheben und deren Verkündigung mit Hilfe weltlicher Gewalt durchsetzen. Im Christentum potenzierte sich dieses destruktive Potential durch seinen Anspruch auf die alleinseligmachende Wahrheit, während andere Weltreligionen zumindest theoretisch verschiedene Offenbarungen anerkennen. Die große Ausnahme bildet der *Buddhismus*, der ebenfalls als Erlösungsreligion gelten kann, der aber nie an ein bestimmtes Gottesbild gebunden war und deshalb weder dogmatische Lehrmeinungen noch eine zentrale Kirchenorganisation gründete. Unter anderem erklärt dies die große Anziehungskraft der buddhistischen Lehre auf europäische Denker bis in unsere Gegenwart.

Nach diesem freilich nur summarischen religionshistorischen Überblick folgt im zweiten Teil meines Buches die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Religionskritik sowie mit den radikalen Positionen der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie.

Anknüpfend an *Voltaire, Kant, Schleiermacher* und *Feuerbach* geht es zunächst um die Aufklärungsposition, um *„Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft"*. Hatten die frühen Aufklärer vor allem gegen die Dogmatik der Kirchen und gegen die Unmenschlichkeit der Glaubenskämpfe protestiert, so erteilte Kant jeder metaphysischen Spekulation eine endgültige Absage. Aber während er Gott und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft immer noch einforderte, interpretierte sie Feuerbach als bloße Projektionen menschlicher Ängste und Sehnsüchte. *Marx*

lieferte dazu die gesellschaftskritische Variante, wenn er die Religion als Opium des Volkes und als Deckmantel der Herrschaft entlarven zu können glaubte.

So wenig eine derart reduktionistische Sicht dem Phänomen des Religiösen im Ganzen gerecht wird, so unbestreitbar ist der psychische Mechanismus von Projektionen wie auch die Notwendigkeit, sie zu durchschauen und zurückzunehmen. Dies gilt für die Projektionen patriarchaler Herrschaftswünsche ebenso wie für die Vergöttlichung von Naturkräften oder die Projektion archaischer Erfahrungen auf weibliche Gottesbilder. Gerade weil ich mich in meinen früheren Arbeiten intensiv mit weiblichen Religionssymbolen beschäftigte und es nach wie vor für obligatorisch halte, die patriarchale Mythentransformation zu analysieren, um das einseitig androzentrische Welt- und Menschenbild zu korrigieren, möchte ich mich entschieden von feministischen Tendenzen abgrenzen, die sich einem neuen Göttinnenkult zuwenden. Nicht zuletzt hat diese Absicht zur Wahl meines Titels „Jenseits von Gott und Göttin" in bewußter Anlehnung an *Erich Fromms* Schrift „*Jenseits der Illusionen*" (1962) geführt, dessen Originaltitel nun über dem zweiten Teil meines Buches steht.

Jedenfalls ist der Versuchung zu widerstehen, der patriarchalen Ideologie eine neue Form von Ideologie entgegenzustellen, in der matrizentrische Religions- und Lebensformen idealisiert und – ausgesprochen oder unausgesprochen – das Weibliche als solches höher als das Männliche bewertet wird. Dabei bliebe auf der Strecke, was für die Emanzipation beider Geschlechter aus ihren Rollenzwängen grundlegend ist: die Rücknahme der patriarchalen Polarisierung der Geschlechter und der einseitigen Wesenszuschreibungen an sie.

Was aber bleibt jenseits der Illusionen? Zu den Befürchtungen eines konservativen Denkens gehört die Vorstellung, daß mit der Entfremdung von der Religion die Auflösung ethischer Verpflichtungen Hand in Hand gehe, weil Religion und Ethik aufs engste zusammengehören. Doch so wahr es ist, daß Religionen immer auch ethische Gebote vermitteln, so läßt sich auch der umgekehrte Zusammenhang zeigen: Auch eine gegenüber metaphysischen Vorgaben autonome *Ethik schließt das Heilige ein,* jedenfalls wenn wir es nicht nur im Sinn des Numinosen, sondern auch als das Heile verstehen. Jede Ethik, die mehr sein will als bloße Vertrags-

und Pflichtethik, hat einen spirituellen Kern, wenn sie sich auf etwas unbedingt zu Erhaltendes bezieht. Schon in der Lebensbejahung, der Liebe zur Mitwelt und in der Sorge um ihre Existenz schwingt die Wahrnehmung des Heiligen mit, wie sie sich in der Rede von der *Menschenwürde* und von der *Ehrfurcht vor dem Leben* äußert.

Mit diesem spirituellen Kern der Ethik befaßt sich das Kapitel „Das Heilige und das Gute", und darauf bezieht sich auch die Unterüberschrift des Buches. Der Begriff „spirituelle Ethik" ist zwar ungewöhnlich, aber er nimmt programmatisch vorweg, worum es mir vor allem geht: um eine Verständigung zwischen sogenannten Gläubigen und sogenannten Ungläubigen. Der gemeinsame Bezugspunkt ist die mitgeschöpfliche Verantwortung, die letztlich auf einer mystischen Erfahrung der Allverbundenheit beruht.

Den Fragen nach der *Zukunft des Christentums* gehe ich von verschiedenen Ansätzen her nach: Von den Schritten in die Moderne, wie sie liberale protestantische Theologen schon an der Wende zum 20. Jahrhundert und katholische Theologen seit dem Zweiten Vatikanum (1962–1965) vollzogen, sodann aus der Sicht der Befreiungstheologie und derjenigen der feministischen Theologie. Zentrale Themen sind die „Entmythologisierung" des Christentums, die Kritik an der traditionellen Kreuzestheologie sowie das soziale Engagement der Kirchen. Dabei zeigt sich, daß sich theologische und humanistische Positionen einander immer stärker annähern, je mehr der exklusive Anspruch auf göttliche Offenbarung aufgegeben wird. Bei der Suche nach einem Weltethos (Küng 1990) stellt sich allerdings die Frage, in welcher Form solche Inhalte vermittelt und lebendig erhalten werden können. Deshalb gehe ich im letzten Kapitel den möglichen Formen einer *a-theistischen Spiritualität* nach, in der Überzeugung, daß ein Funke mystischer Erfahrung auch außerhalb jeder Konfession und frei von jedem elitären Anspruch zur menschlichen Existenz gehört. Er entspringt zu gleichen Teilen der Erfahrung allseitiger Abhängigkeit und Verbundenheit und dem unabweisbaren Gefühl, als Mensch eine Mitverantwortung für den Lauf der Dinge zu tragen.

Im Unterschied zu mystischen Traditionen pantheistischer oder esoterischer Art gibt sich eine illusionslose Spiritualität weder der

kritiklosen Heiligsprechung der Natur hin, noch erwartet sie letzte Erleuchtung aus rein kontemplativer Innenschau. Anlaß zu mystischen Erfahrungen können ganz unterschiedliche Begebenheiten sein: punktuelle Erfahrungen von kreatürlicher Lebenslust, von Fülle und Schönheit in der Natur, besonders aber die Erfahrung der Kommunikationsfähigkeit zwischen Menschen, zwischen Mensch und Tier oder auch zwischen Tieren über die Artgrenzen hinweg.

Nicht-theistische Spiritualität geht aber nicht nur aus persönlichen Erfahrungen hervor, sondern sucht die Gemeinschaft mit anderen, die bereit sind, das Leben in der Fülle seiner Gestaltungen und Entwicklungsmöglichkeiten gegen Mißachtung, zynische Kommerzialisierung und den Zugriff anthropozentrischer Herrschaft zu schützen. *Mystik und Widerstand*: Was sich auszuschließen scheint, kann stärkend aufeinander einwirken, wenn aktiver Widerstand die Mystik aus egozentrischer Selbstversponnenheit weckt, und wenn umgekehrt die mystische Grundhaltung den Widerstand von Fanatismus und Gewalt zurückhält. Allerdings erwachsen dem gemeinsamen Handeln auf dem Boden unserer betont individualistischen Kultur auch schwerwiegende Probleme: Gibt es denn überhaupt noch symbolische Handlungen, mit denen wir uns der gemeinsamen Liebe zum Leben, der gemeinsamen Trauer um Lebensverluste und des gegenseitigen Vertrauens versichern? Oder sind die Reste der traditionellen religiösen Rituale nur noch ästhetische Übermalungen des Banalen?

Das gegenwärtig hohe Interesse an Symbolik scheint mir nicht zufällig zu sein. Es spricht für das *Bedürfnis nach symbolischer Kommunikation* über den Informationscharakter rationaler Signale hinaus, für das Bedürfnis nach emotionalem Konsens über Erfahrung von Lebenssinn und über die Bereitschaft zum solidarischen Handeln. Dazu haben seit urdenklichen Zeiten die Feste gedient, aus denen alle Künste hervorgingen. Aber gibt es heute noch Feste, die mehr sind als gesteigerter Erlebniskonsum oder eine allzu leicht ins Chauvinistische umkippende Gruppenseligkeit? Welche Rolle kann die Kunst als Vermittlerin symbolischer Inhalte heute spielen, nachdem sie sich aus sakralen Zusammenhängen gelöst und weitgehend privatisiert hat? Und was wird mit unseren größtenteils leerstehenden Kirchen geschehen, die einmal sakrale Begegnungsräume für die ganze Gemeinschaft waren?

Immerhin bahnen sich außerhalb und innerhalb der Kirchen *neue Formen der spirituellen Begegnung* an, die sich zu Foren interkonfessionellen Austauschs entwickeln könnten: Zu Orten der Besinnung und der Manifestation ethisch-politischer Überzeugungen, die allen Gliedern der Gemeinschaft offenstehen und an denen die Grenzen zwischen sogenannten Gläubigen und sogenannten Ungläubigen durchlässig sind.

Erster Teil
Religionsmodelle in Vergangenheit und Gegenwart

Jeder idealtypischen Klassifizierung kultureller Phänomene haftet etwas Willkürliches an, und das macht sie kritisierbar oder doch relativierbar. In der religionswissenschaftlichen Literatur gibt es die verschiedensten Kriterien zur Einteilung religiöser Phänomene, wenn etwa von Hochreligionen und Primitivreligionen die Rede ist, von polytheistischen, monotheistischen oder pantheistischen Systemen, von Animismus, Offenbarungs- oder Mysterienreligionen.

Ohne diesen Einteilungen ihre Berechtigung abzusprechen, gehe ich aus mehreren Gründen nicht von ihnen aus. Am entschiedensten vermeide ich die *Unterscheidung von Hoch- und Primitivreligionen*, die aus einer wertenden, meist eurozentrischen Perspektive erfolgt und von der Religionswissenschaft selbst längst kritisiert worden ist (H. G. Kippenberg 1997, S. 89–92). Sie ist schon deshalb fragwürdig, weil es bei dieser Abgrenzung außerordentlich fließende Übergänge gibt. So kennen sogenannte Primitivreligionen abstrakte Vorstellungen von einer in der gesamten Lebenswelt wirkenden göttlichen Kraft – im Indianischen als „manitu", im Afrikanischen als „ase" bezeichnet –, und umgekehrt werden auch in Hochreligionen konkrete Gegenstände als Reliquien verehrt, die sich von den etwas verächtlich so genannten Fetischen nicht grundsätzlich unterscheiden. Die Parteinahme für die sogenannten Hochreligionen erwies sich zudem als höchst verhängnisvoll, wenn wir an die frühen Missionierungen denken, die oft mit soviel Unverständnis, Respektlosigkeit und Grausamkeit vorangetrieben wurden.

Als unhaltbar muß die Bezeichnung „*Naturreligion*" gelten, denn wie es keine Naturvölker, sondern nur Kulturvölker gibt, so sind sämtliche Religionsphänomene kulturelle Erscheinungen par excellence. Und wenn darüber hinaus von „übernatürlicher" Religion (A. Anwander 1949) gesprochen wurde und man sich dabei

auf die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung berief, so stehen dem andere Offenbarungsreligionen mit zumindest ähnlichen Ansprüchen gegenüber.

Viel unverfänglicher sind *Gliederungen phänomenologischer Art*, die sich auf bestimmte Typen der Religionsausübung beziehen. So läßt sich das Ritual als religiöse Handlung vom Mythos als religiöser Erzählung unterscheiden, die magische Absicht, mit der ein individueller oder kollektiver Zweck verfolgt wird, von der mystischen Versenkung, die sich die Vereinigung mit dem Göttlichen zum Ziel setzt. Freilich sind auch hier die Übergänge fließend und lassen sich alle diese Faktoren bei den unterschiedlichsten Religionssystemen ausmachen. Dazu treten *soziologische Kriterien* wie die Herausbildung von Priesterkasten, offiziellen Staatsreligionen oder von Geheimkulten sowie die Unterscheidung zwischen der scholastischen Theologie der Gelehrten und der daneben praktizierten Volksfrömmigkeit.

Zwar nicht unabhängig von all diesen Kriterien, aber dennoch eine eigenständige, umfassende Theorie bildet schließlich die *religionspsychologische Methode*, wie wir sie bei *Schleiermacher* und *Rudolf Otto*, bei *Ludwig Feuerbach* und auch bei jüngeren Ansätzen wie dem von *René Girard* finden. Wenn ich selbst den religionspsychologischen Ansatz wähle, so deshalb, weil an der Wurzel aller Religionsbildung psychische Erschütterungen stehen, die mit den menschlichen Existenzbedingungen als solchen gegeben sind. Die unvermeidliche Kehrseite des menschlichen Bewußtseins ist das Wissen um den Tod, die Trauer um die Toten und die Erfahrung der Ohnmacht gegenüber den Naturgewalten. Dies alles wirft Sinnfragen auf, welche die Natur unbeantwortet läßt. Deshalb sehe ich in der *Existenzangst* und in der *Trauer* die Basis sowohl für die Religion als auch für die Philosophie, die über weite Strecken Hand in Hand, später getrennte Wege gingen, aber im Denken der Theologen nie ganz voneinander lassen konnten.

Auf der Suche nach Kriterien für in sich kohärente Religionsmodelle scheint mir die *kollektive Weltstimmung* grundlegend zu sein, die sich neben den schon genannten existentiellen Grundgegebenheiten aus den jeweils materiellen und sozialen Bedingungen ergibt. Jedenfalls stehen die Art, wie das gesellschaftliche Zusammenleben wirtschaftlich, verwandtschaftlich und politisch

organisiert ist, und das religiöse Symbolsystem in enger Wechselwirkung zueinander. Aus dieser Perspektive gelange ich zu drei unterschiedlichen Religionsmodellen, die sich allerdings im historischen Verlauf gegenseitig überlagern.

Das *zyklische Religionsmodell* in seiner ursprünglichsten Form entspricht einer Stammesgesellschaft ohne ausgeprägte soziale Schichtung, die matrilineal (nach mütterlicher Abstammung) oder bilateral (nach mütterlicher und väterlicher Abstammung) organisiert ist. Das *hierarchische Modell* geht immer mit patriarchaler Herrschaft einher, sei sie innerhalb einer Stammesgesellschaft oder als Herrschaft über unterworfene Völker etabliert. In zivilisatorisch hochentwickelten Kulturen wird ein bestimmtes hierarchisches Religionsmodell sehr oft zur streng geregelten Staatsreligion und damit auch in Macht- und Gewaltstrukturen eingebunden. Erst auf dem Boden von Gewaltherrschaft über breite Bevölkerungsschichten und der Unterdrückung kultureller Minderheiten bilden sich *Erlösungsreligionen mit eschatologischem Charakter*. Sie stellen der unerträglichen Gegenwart das Weltgericht und ein kommendes Reich Gottes oder auch einen ganz persönlichen Erlösungsweg entgegen.

Es wäre aber falsch, die drei genannten Religionsmodelle als Teile einer kulturellen Evolution zu sehen, die mit innerer Notwendigkeit so verläuft. Nicht nur standen zyklische und hierarchische Modelle schon sehr früh nebeneinander, sondern das zyklische Modell, das uns bereits im Jungpaläolithikum begegnet, hielt sich in verschiedenen Weltgegenden bis zum heutigen Tag. Immerhin zeigt sich bei ihrer Überlagerung eine einseitige Richtung an. Soweit wir dies überhaupt rekonstruieren können, werden zyklische Modelle von hierarchischen überlagert und nicht umgekehrt, und setzt das eschatologische Modell das hierarchische voraus.

Nur scheinbar spielt sich in hochkomplexen Zivilisationen der umgekehrte Vorgang ab, wenn etwa die hellenistischen und römischen Mysterienkulte auf uralte Vegetationsriten zurückgreifen. Es ist aber nicht zu vergessen, daß sich dabei sowohl die Weltstimmung als auch der Kern der religiösen Tröstung grundsätzlich wandeln: Sie bestehen nun nicht mehr im Glauben an die kosmische Lebenserneuerung und die Wiedergeburt des Lebens in der Sippe, sondern in der Hoffnung auf persön-

liche Leidensbewältigung und jenseitiges Leben. Daher sind äußerlich ähnliche Kulte einmal dem zyklischen, ein andermal dem eschatologischen Religionsmodell zuzurechnen, sofern sich das Modell am subjektiven Religionsempfinden und an der Funktion des Religiösen für ein Kollektiv oder für das Individuum orientiert.

1. Das zyklische Naturverständnis und der rituelle Umgang mit dem Numinosen

> Unter den Sterblichen wechselweis
> kreist das Leben, und sie geben
> wie Läufer die Fackel sich weiter.
> *Lukrez*

Um das zyklische Religionsmodell annäherungsweise zu erschließen, stehen uns im wesentlichen drei Quellen zur Verfügung: Die archäologischen Funde, die frühesten schriftlichen und ikonographischen Überlieferungen in den ersten Phasen der Hochkulturen und die religionsethnologischen Befunde der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Jede dieser Quellen hat spezifische Vor- und Nachteile, und nur aus ihrer Zusammenschau ergibt sich ein ganzheitliches Bild. Zeichnen sich die archäologischen Quellen durch handfeste materielle Spuren aus, so bleiben sie freilich stumm. Dagegen sprechen die historischen Schriftquellen zwar direkt zu uns, doch werden sie durch tendenziöse Berichterstattung verzerrt, da sie erst einsetzen, nachdem das zyklische Religions- und Gesellschaftsmodell vom hierarchisch-patriarchalen überlagert wurde. Am ehesten sind die Reste vorpatriarchaler Religions- und Lebensformen an heute noch existierenden Ethnien zu studieren, aber auch dies mit der Einschränkung, daß sie keine in sich geschlossenen Gebilde mehr darstellen, sondern von Kolonialisierung und Missionierung beeinflußt sind und neuerdings durch wirtschaftliche Globalisierung ihrer Lebensgrundlagen beraubt werden. Erschwerend kommt hinzu, daß die ethnologische Forschung seit ihrem Beginn vor rund 150 Jahren von eurozentrischen und patriarchalen Vorurteilen ausging und daß, seit sich dies positiv verändert hat, die indigenen Kulturen als ihr

Gegenstand so rasch wie nie zuvor von der Bildfläche verschwinden.

Bei aller Lückenhaftigkeit der Quellen zeichnet sich jedoch ab, daß das zyklische Weltbild weit über den Bereich des Religiösen im engeren Sinn hinausgeht, vielmehr den ökologischen Umgang mit der Natur ebenso einschließt wie den zwischenmenschlichen Umgang unter den Gruppenmitgliedern. Im Zentrum aller seiner Rituale und Gepflogenheiten steht das *Prinzip des Ausgleichs*, sei es in Form des Opfers an die numinosen Mächte, in Form der Schonung der natürlichen Ressourcen oder als reziproke Tauschwirtschaft bei den ökonomischen Bedürfnissen der Gruppe. Zudem wird uns der Zugang zu dieser Religionsform durch die Tatsache erleichtert, daß sich weltweit ähnliche Symbolbilder und mythische Erzählmuster bei vor- und frühgeschichtlichen Kulturen finden, und daß sich in heutigen Ethnien nahezu identische Vorstellungsmuster immer noch nachweisen lassen. Das gegenwärtige Interesse an Kulturformen, die im Einklang mit der Natur leben und in ihrer gesellschaftlichen Organisation relativ egalitär, d. h. herrschaftsfrei, strukturiert sind, verdanken wir einerseits der ökologischen Bewegung der letzten Jahrzehnte und andererseits der parallel dazu entstandenen feministischen Patriarchatskritik.

Der auffälligste Unterschied zwischen unserem herkömmlichen Symbolsystem und dem vorpatriarchaler Kulturen besteht darin, daß unsere Weltsicht eine polarisierende ist und auf den verschiedensten Ebenen Gegensätze konstruiert: den Gegensatz zwischen Natur und Kultur, zwischen Leib und Geist, weiblichem und männlichem Prinzip und, am ausschließlichsten, den Antagonismus von Leben und Tod. Dagegen existieren im *zyklischen Weltverständnis überall Verwandtschaften und Übergänge*: die Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier und der gesamten Lebenswelt überhaupt, die Einbettung des menschlichen Lebenszyklus in den kosmischen Rhythmus der Gestirne und Jahreszeiten sowie Leben und Tod als gleichberechtigte Phasen des zyklischen Wandlungsgeschehens von Werden, Vergehen und Wiedergeburt.

Am greifbarsten wird diese völlig andere Weltsicht vielleicht am Phänomen des Totemismus, das die Gelehrten seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts faszinierte. Nach heftigen Disputen und einseitigen Interpretationen u. a. durch *Sigmund Freud* (Totem und Tabu, 1913) hat sich aus Studien der Aborigines in Australien und der Wildbeutervölker Afrikas und Amerikas ein komplexes und dennoch kohärentes Bild der totemistischen Weltsicht ergeben. Besonders die dazugehörigen Schöpfungsmythen machen deutlich, wie umfassend der Begriff des Totem ist. Er beschränkt sich nicht auf bestimmte Tierarten – und auch unter diesen nicht auf Nutztiere oder den Menschen besonders gefährliche Tiere –, sondern kann sämtliche Pflanzen- und Tierarten und darüber hinaus die Gestirne und regionale Landschaftsteile wie Berge, Gewässer oder andere Ausschnitte besonderer Prägung betreffen.

Die Schöpfung des überblickbaren Kosmos wird einem Urelternpaar zugeschrieben, meist einer Ahnfrau und einem Tiermenschen – ein Motiv, das sich in unzähligen Varianten in den Eskimomärchen findet –, und diese Urahnen haben an ganz bestimmten Stellen des Landes die heimischen Tier- und Pflanzenarten und deren Umwelt geschaffen. Dabei entstehen die Lebenswelt und der Mensch gleichzeitig – bei den Aborigines in der sogenannten Traumzeit –, und deshalb gibt es auch keine gesonderte Erschaffung des Menschen, sondern nur die *ganzheitliche Schöpfung eines „Naturgeschlechts"*, auf dessen verzweigtem Stammbaum alle Wesen genealogisch und emotional einander verbunden und seelenverwandt sind. Bis heute fühlt sich jeder Clan einer bestimmten Tierart, Pflanzenart und auch bestimmten Naturerscheinungen in besonderer Weise innerlich verbunden, eine Bindung, aus der er Kraft bezieht und die ihm zugleich die Verpflichtung für die Bewahrung seines Totems auferlegt.

Hier wird der Mensch nicht als Krone der Schöpfung verstanden, sondern als Mitgeschöpf, das sich für die Naturgemeinschaft mitverantwortlich fühlt. Diese Mitverantwortung wird kultisch-rituell, aber auch ganz praktisch wahrgenommen. Bei den Felsmalereien der Aborigines und anderer alter Wildbeutervölker – wahrscheinlich bis zurück zu den Felsgravierungen des Jungpa-

läolithikums – handelt es sich nicht nur, wie oft angenommen, um Vermehrungszauber für die Nutztiere und Nutzpflanzen, sondern gleichermaßen um die Erhaltung und ständige Erneuerung der gesamten Lebenswelt. Dies kann durch periodische Übermalungen der Felsbilder geschehen, durch mimetische Tänze oder durch Rituale an bestimmten Schöpfungsplätzen in Form von Steinsetzungen und anderen rituellen Handlungen (H. und G. Petri-Odermann 1982).

Der schonende Abschuß von Wild, das begrenzte Sammeln von Wildpflanzen bzw. von Kleintieren ist nur die praktische Anwendung dieser *Erhaltungs-Spiritualität*. Wir können das totemistische Natur- und Kosmosverständnis in seinem Kern als mystisch bezeichnen, und dies beantwortet schon die Frage, ob es gerechtfertigt sei, es als religiös einzustufen. Religionswissenschaftler, die dies bestreiten, gehen von einem vorgefaßten Religionsbegriff aus, wonach nur die Imagination göttlicher Personen religionsbegründend sei. Dem ist entgegenzuhalten, daß die Grenzen zwischen totemistischer Ahnenvorstellung und göttlichen Wesen durchaus fließend ist. Daß dies der Aufmerksamkeit der Gelehrten entging, ist wohl u. a. darauf zurückzuführen, daß solche göttlichen Wesen vorwiegend weiblichen Geschlechts sind. *Freud* hatte zwar sehr wohl bemerkt, daß die totemistischen Kulturen vorwiegend matrilineal organisiert sind, aber er verband damit nur eine formale Verwandtschaftsrechnung und übersah deren Zusammenhang mit einer ganzheitlich-matrizentrischen Weltsicht, in deren Zentrum weibliche Schöpfungsgottheiten stehen.

Hätte Freud auch nur die matrilineale Sozialstruktur ernst genommen und deren ursprünglichste Formen einbezogen, so wäre seine Vorstellung von der Vater-dominierten Urhorde nicht zustande gekommen. Bis heute gibt es Ethnien, bei denen die Praxis der Besuchsehe gepflegt wird – was geregelte aber wechselnde Partnerschaften bedeutet –, und bei denen die Kinder ihre Väter gar nicht kennen (D. Schneider/K. Gough 1961, H. Göttner-Abendroth 1991, 1998, 2000). Den Vorstand solcher Matriclans bildet die älteste Frau und, zu ihrer Unterstützung, ihr ältester Bruder, niemals aber ein Vater. Deshalb ist von diesen Verhältnissen aus gesehen Freuds Vatermord eine patriarchale Rückprojektion, und damit wird auch die Theorie vom Totemtier als Vatersubstitution hinfällig.

Bei den Lebenserhaltungs- und Fruchtbarkeitsritualen der Wildbeutervölker finden wir in allen Teilen der Welt *schamanistische Praktiken*, bei denen sich Schamanen oder Schamaninnen mittels Trancezuständen auf den Weg zu einer „*Herrin der Tiere*" begeben. So kennen die Eskimos in Labrador unter den verschiedensten Namen eine Herrin der Land- und Seetiere, die als eine Art Urmutter allen Lebens die Tiere aus ihrer Höhle oder Unterwasserbehausung entläßt. Eine von ihnen trägt den Namen „Sedna" – „Jene, die vorher ist". An sie wenden sich die Schamanen mit Gesängen, wenn die Jagdtiere längere Zeit ausbleiben (H. P. Duerr 1984).

Bei den Indianern Nordamerikas, die zur Zeit ihrer Entdeckung zum Teil als Pflanzer, zum Teil als Büffeljäger lebten, war „die Alte Frau, die niemals stirbt" zugleich Maismutter und Herrin der Büffel. Um ihre Gunst zu erringen, unternahmen die Schamanen eine Geistreise in ihre Berghöhle. Sehr oft bestand ihre Begegnung in einer imaginierten „*Heiligen Hochzeit*" mit der Göttin, was dazu verhelfen sollte, die Lebenskraft aller Kreaturen zu erneuern, d. h. die Wiedergeburt der in den Höhlen-Uterus zurückgekehrten Tier- und Menschenseelen zu bewirken. Der berühmte Sonnentanz der *Algonkin*, aus deren Sprache der Begriff „Totem" stammt, aber auch die Zeremonien anderer Prärieindianer sind als Nachvollzug dieses mythischen Geschehens zu verstehen. Der erst von den Europäern so genannte Sonnentanz der *Cheyenne* fand in und um eine Kulthütte statt, die den mythischen Berg der Herrin der Tiere (und später des Großen Geistes) symbolisierte. Wie in der mythischen Erzählung der Schamane mit der Herrin der Tiere oder in der späteren Version eine „heilige Frau" mit dem Großen Geist den „hieros gamos", die „Heilige Hochzeit", vollzieht, so vollzog bis in unser Jahrhundert der Sonnenpriester mit der Frau des sog. „Gelübdemachers" öffentlich den Beischlaf.

Solche Rituale knüpfen an die Vorstellung an, daß die Sonne im Frühling ihre Kraft zurückerhält und die regenerativen Kräfte in den Büffelherden wiedererweckt. Ob in Gestalt der Herrin der Tiere oder des Großen Geistes, immer sind es kosmische Kräfte, die sich den Menschen in der mystischen Vereinigung mitteilen und an Menschen und Tiere weitergegeben werden (H. P. Duerr 1984, S. 17–45). Im übrigen stand die Hochstilisierung des sogenannten „Großen Geistes" zu einer männlichen Figur unter dem

Einfluß der christlichen Mission, während das indianische Wort „manitu“ ursprünglich eine unpersönliche Lebensmacht bezeichnet, die allen lebendigen Wesen innewohnt. In den genannten Ritualen zur Lebenserneuerung haben wir das Grundmuster eines *Jahreszeitenfestes* vor uns, das sich in vielfältiger Form bis in die frühen Hochkulturen fortsetzt, nur daß bei den fortgeschrittenen Ackerbaukulturen die Erneuerung und das Gedeihen der Ackerfrüchte im Zentrum stehen.

Um aber noch bei den religiösen Vorstellungen von Wildbeutervölkern zu bleiben, so vermittelt uns ein erst kürzlich gedrehter Dokumentarfilm über die *Todas* in Südindien (Clemens Kuby 1996) das eindrucksvolle Bild einer Ethnie, die nie Ackerbau betrieben hat und von den Früchten des Waldes und der Milch ihrer halb gezähmten Büffelherden lebt. Hier wird das geschwisterliche Verhältnis zum Tier praktiziert, indem man den Büffeln ihre natürliche Sozial- und Rangordnung beläßt und sie äußerst respektvoll behandelt. Der Tempel der Todas ist gleichzeitig den Ahnen von Mensch und Tier geweiht, wobei ihr Schöpfungsbericht von zwei Ahnherrinnen spricht: einer Menschenfrau und einer Büffelkuh. Die ursprünglich matrilineale und polyandrische Lebensweise – letztere wurde in ganz Indien von den Engländern verboten – ist heute durch patriineale Regelungen überformt, doch behielten die Todafrauen ihr hohes Selbstbewußtsein und ihre Kenntnis von Nähr- und Heilpflanzen. Bemerkenswert ist die ganz in den Händen der Frauengruppe liegende *Geburtenregelung* mit Hilfe eines Pflanzensaftes. Damit konnte während der gesamten geschichtlich erinnerten Zeit die Bevölkerungszahl des Stammes konstant und damit das Gleichgewicht mit den vorhandenen Ressourcen erhalten werden. Ebenso basiert ihre Wirtschaftsform ausschließlich auf einem *reziproken Tauschhandel*, den sie auf äußerst kultivierte Weise mit den hinduistischen Nachbarstämmen abwickeln, indem sie Butter und Honig gegen Gemüse und Getreide eintauschen. Daß sie selbst niemals Ackerbau betrieben, begründen die Todas heute damit, daß sie die Anstrengung verabscheuen, doch könnte sich dahinter auch eine tiefere Scheu verbergen.

Jedenfalls sehen Ethnologen heute die Erklärung für die Enthaltung vom Ackerbau auch auf dazu geeigneten Böden nicht mehr in der Unwissenheit und der niedrigen Entwicklungsstufe der Wildbeuter, sondern eher in deren Einstellung zur Erde. In diesem Zu-

sammenhang ist an die Äußerungen eines Indianerhäuptlings zu erinnern, der das Ansinnen, die Erde zu pflügen, empört zurückwies mit der Begründung, er könne doch nicht die Brust seiner Mutter aufreißen, die ihn ernährt und nach seinem Tod wieder an ihren Busen nimmt (H.P. Duerr 1984, S. 57f.).

Das Opfer

Nun wäre es aber verfehlt, nur die positiven Seiten dieser Lebensführung zu sehen und sie zu idealisieren oder gar zu romantisieren. Wohl kann man bei den ursprünglichen Wildbeutern, denen große Lebensräume zur Verfügung standen und deren Arbeitsaufwand relativ gering war, von einer „Überflußgesellschaft" sprechen, dennoch war und ist ihr Leben, besonders unter klimatisch extremen Bedingungen, sehr hart. Zur hohen Kindersterblichkeit – wie sie auch archäologisch für die Vorzeit nachgewiesen ist – kommt der schreckliche, plötzliche Tod durch Unfall, durch Raubtiere, giftige Schlangen, Insekten oder Pflanzen und nicht zuletzt durch Naturkatastrophen; Erlebnisse, für die man Zauberei und vor allem göttlich-dämonische Wesen verantwortlich macht.

Daraus entstand schon früh die Idee des Opfers zur Versöhnung der numinosen Mächte, und zwar in vielfältiger Form. Bei allen Jägern gibt es *Entschuldigungs-* bzw. *Reinigungsriten* vor oder nach der Tötung von Jagdtieren (wobei das Totemtier geschont und nur zu besonderen, sakralen Anlässen gejagt wird). Auch die Rückgabe der Tierskelette an die Herrin der Tiere, in der Hoffnung, daß sie wiedergeboren werden, oder die Opferung lebender Tiere an die Mächte des Waldes und der Gewässer sollen den Kreislauf der Wiedergeburt sichern. Schon für die jüngere Altsteinzeit sind *Tieropfer* belegt, wie die sakrale Aufstellung von Schädeln und Knochen des Höhlenbären (Drachenloch bei Vättis, Engadin) oder die Versenkung von mit Steinen beschwerten Rentieren im Stellmoor bei Hamburg zeigen.

Schwieriger ist die Frage nach dem Ursprung des *Menschenopfers* zu beantworten. Unter Wildbeuterkulturen eindeutig belegt sind Selbstverstümmelungen und Selbstkasteiungen, wie das verbreitete *Fingergliedopfer* oder das freiwillige Erdulden von Hautschnitten und anderen Qualen. Das hohe Alter solcher Praktiken bezeugen die Wandmalereien der Eiszeithöhlen, unter denen sich

Handabdrücke mit fehlenden Fingergliedern finden (J. Campbell 1991 a, S. 324). Bekannt ist der *Marterpfahl* bei den Indianerstämmen Nord- und Südamerikas, u. a. auch als Teil des erwähnten Sonnentanzzeremoniells in der Kulthütte. Nach Aussagen der heutigen Indianer ist dies eine Leidensleistung, welche die spirituelle Kraft des einzelnen steigert. Im Zusammenhang mit Fruchtbarkeitsriten ist sie aber auch als mystische Teilhabe am Leben-Tod-Leben-Zyklus der Natur zu verstehen, bzw. als Beitrag an die lebenserhaltende und zugleich blutfordernde Nahrungskette.

Wie schon in der Einleitung erwähnt, deutet *Burkert* (1998) das Fingergliedopfer, das er für frühantike Kulte nachweist, als archaisches Nachahmungsverhalten im Blick auf Reptilien, die sich dem Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens durch Abstoßen eines Schwanzgliedes entziehen. Das wäre die biologische Grundlage des Opfers, die der Mensch zur magischen Vorstellung transformiert, mit der Opferung eines Körperteils – auch von Haaren oder Zähnen – einer größeren Heimsuchung zu entgehen.

Über die Hintergründe des eigentlichen Menschenopfers, sei es freiwillig oder unfreiwillig dargebracht, geben uns erst die jungsteinzeitlichen Pflanzer- und Ackerbaukulturen Auskünfte. In diesem Zusammenhang ist an *James Frazer* zu erinnern, der die hohe Bedeutung der Selbstopferung für das sakrale Königtum schildert (1977), oder an *A. E. Jensen* (1948), der an Mythen von zerstückelten göttlichen Wesen anknüpft, welche die Fruchtbarkeit des Landes garantieren sollen.

Dabei kann es kein Zufall sein, wenn Menschenopfer erst bei den Ackerbaukulturen als zentraler Faktor der religiösen Praxis in Erscheinung treten. Vielmehr sind die Gründe dafür in den veränderten Lebensbedingungen zu suchen, die sich aus der Bodenkultivierung und der Seßhaftigkeit ergaben. Einerseits erlaubte die Lebensmittelproduktion eine größere Bevölkerungsdichte und die Gründung stadtartiger Siedlungen mit den damit verbundenen Zivilisationsfortschritten; andererseits brachte sie aber auch neue Unsicherheiten und Abhängigkeiten mit sich: Die an eng begrenzte Räume gebundenen Menschen waren vom Ernteerfolg und damit von der Witterung abhängig, was eine längerfristige Vorratshaltung erzwang. Diese Anhäufung von Lebensmitteln sowie die Haltung größerer Viehbestände an einem Ort boten Anreize sowohl für nomadisierende Nachbarstämme als auch für

Raubtiere, so daß die Nutzflächen des ständigen Schutzes bedurften. Selbst die Kindersterblichkeit bedrohte die Gruppe weit stärker als früher, da die intensive Bodenbearbeitung auf den Nachwuchs von Arbeitskräften angewiesen war.

Hinzu kommt, daß der herbstliche Schnitt der einjährigen Kulturpflanzen einen viel radikaleren Eingriff darstellt als die natürliche Winterpause der wilden Vegetation und daß im Vergleich mit deren Selbsterneuerung im Frühling die neue Aussaat eine risikoreiche Anstrengung ist. In der Mythologie spiegelt sich dieser dramatische Ablauf im *Sterben und Auferstehen* einer *Vegetationsgottheit*, die als Tochter oder als Sohngeliebter der Großen Göttin vorgestellt wird. Diese Göttin ist zwar immer noch die unsterbliche Herrin der Tiere und allen Lebens überhaupt, aber als *Herrin der Erde und der Kulturpflanzen* nimmt sie am Ende des Vegetationszyklus Abschied, um trauernd in die Unterwelt hinabzusteigen. Sie tut dies entweder in Gestalt ihrer Tochter wie im *Demeter-Kore-Mythos*, wo sie als Persephone den Todesschlaf des Winters in der Unterwelt verbringt, um als Kore im Frühling wieder emporzusteigen (der Raub durch Hades ist eine spätere Einfügung aus patriarchaler Perspektive); oder sie trauert um den sterbenden Sohngeliebten wie *Inanna/Ischtar* um *Dumuzi/Tammuz,* den sie durch ihren Gang in die Unterwelt zu neuem Leben erweckt.

Handelt es sich im ersten Fall um ein innergöttliches Drama, bei dem die betrauerte Tochter nur einen Aspekt der Göttin selbst darstellt, so bildet die Beweinung und Wiedergeburt des Sohngeliebten den mythischen Hintergrund für das *sakrale Königtum*. Aus schriftlichen Quellen wissen wir, daß sich die sumerischen Könige als irdische Stellvertreter des Vegetationsgottes und als solche von ihrer Stadtgöttin erwählt fühlten (C. Meier-Seethaler 1992, S. 154–170). Mit der Oberpriesterin als deren Repräsentantin feierten sie die „Heilige Hochzeit“ zum Zeichen ihrer Inthronisation. Während dieses Kultgeschehen wenigstens symbolisch noch bis zum Anfang des 2. vorchristlichen Jahrtausends stattfand, war die archaische Opferung des Jahreskönigs schon lange vorher durch die eines sogenannten Tauschkönigs oder durch ein Tieropfer ersetzt worden. Allerdings sind James Frazers Theorie von der Opferung des Jahreskönigs als Parallele zum Sterben des Vegetationsgottes und seine Interpretation der babylonischen Königstradition höchst umstritten (siehe C. Meier-Seethaler 2011, 99-93).

In der mythischen Vorstellung sind die Vegetationsgottheiten in den Herdentieren und den Ackerfrüchten selbst gegenwärtig und werden zugleich in der Rolle des „guten Hirten" beiehungsweise des Gärtners als deren Beschützer verehrt. Das sind Funktionen, welche die sakralen Könige als Wächter nach außen und als Verantwortliche für die Wasserregulierung im Landesinneren übernahmen.

Es gibt aber auch Mythen, in denen sich das Sterben der Vegetationsgöttin selbst und, als dessen Nachvollzug, das *weibliche Menschenopfer* erhalten hat. So opferten die Azteken – allerdings bereits im Rahmen ihrer patriarchal-hierarchischen Religion – das Maismädchen als Stellvertreterin der Maisgöttin, und im pazifischen Mythos vom göttlichen Mädchen *Hainuwele* klingt noch die Entstehung der wichtigsten Kulturpflanzen aus dem toten Leib der Vegetationsgöttin an. Weil die Interpretation dieses Mythos zur Verwechslung von sakralem Opfer und Lynchmord entscheidend beitrug, sei näher auf ihn eingegangen.

Der Wortlaut, wie ihn *A. E. Jensen* (1948) wiedergibt, stammt aus dem 20. Jahrhundert und weist mehrere Erzählschichten auf. Die aus patriarchaler Sicht gegebene Rahmenerzählung berichtet von einem einsamen Mann, dem auf wunderbare Weise aus einer Palmblüte eine Tochter geboren wird. Hainuwele (wörtlich Palmzweig) ist aber kein gewöhnliches Mädchen, sondern besitzt eine geheimnisvolle Schöpfergabe, indem sie statt Kot wertvolle Gegenstände hervorbringt. Aus dem Ende der Geschichte und anhand von Parallelmythen wird klar, daß sie eine Erscheinungsform der dreigestaltigen Mondgöttin ist, einer Urgöttin und Herrin über Leben und Tod. Die Haupthandlung knüpft an das traditionelle *Ritual des Maro-Tanzes* auf der Insel Ceram an, bei dem nur die Männer in Spiralform tanzen, während die Frauen in der Mitte sitzen und Nüsse und Saft an die Tänzer verteilen. In der Mythe findet ein großer Maro-Tanz während neun Nächten statt, bei dem jedesmal Hainuwele in der Mitte des Tanzplatzes steht. Statt der üblichen Erfrischungen verteilt sie aber Korallen und andere, in jeder Nacht wertvollere Gegenstände wie chinesisches Porzellan, Goldohrringe und Gongs. Dieser Vorgang erregt den Neid der Männer, so daß sie beschließen, das Mädchen zu töten. In der neunten Nacht heben sie im innersten Kreis der Spirale eine Grube aus, drängen Hainuwele dort hinein und begraben sie lebendigen

Leibes. Die detaillierte Schilderung, wie sie die Erde feststampfen und die Schreie des Mädchens durch Gesang übertönen, erinnert an tatsächliche Menschenopferpraxis, während der Schluß der Mythe in die Urzeit zurückweist. Der Vater des Mädchens, der vom Mord weiß, gräbt die Leiche aus, zerteilt und verstreut sie auf die Felder, woraus Knollenfrüchte und Kokospalmen erstmals entstehen.

In dieser Erzählung läßt sich m. E. das Motiv der sakralen Tod-Leben-Erneuerung vom Neid-Motiv des Mordes klar unterscheiden. Aus psychoanalytischer Sicht ist der Neid auf das göttliche Mädchen unschwer als Gebärneid zu deuten, ein Motiv, das in allen patriarchalen Mythen eine Rolle spielt, wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird. Die Rede Jensens und Girards vom Gründungsmord als der Basis der Sakralgemeinschaft trifft, wenn überhaupt, nur auf die Konstituierung der patriarchalen Mythologie zu, die immer mit dem Mord an einer Urzeitgöttin oder eines ganzen Göttergeschlechts beginnt. Aber wenn Marduk die Muttergöttin Tiamat tötet oder Theseus der Göttin Medusa den Kopf abschlägt, so hat dies weder mit irgendeiner Fruchtbarkeitsidee zu tun noch mit der Befriedung des aggressiven Potentials innerhalb der Männergruppe. Es handelt sich vielmehr um die *Dämonisierung des Weiblichen* zur lebensverschlingenden Macht und um die patriarchale Unterwerfung der matrizentrisch-zyklischen Ordnung.

Sobald wir die Entstehung des patriarchalen Götterhimmels vor dem Hintergrund seiner vorpatriarchalen Wurzeln analysieren, wird klar, daß sich sämtliche patriarchale Hochgötter von ehemaligen Vegetationsgöttern herleiten. Dies gilt für den Göttervater Zeus, der einst der sterbliche kretische Zeus-Velchanos war, ebenso wie für die patriarchalen Sonnengötter Babyloniens und Ägyptens. Marduk – wörtlich „Sonenkind“ – und Re stellen nur eine Überhöhung der sich im Tages- und Jahresrhythmus wandelnden Sonnengötter dar. Selbst der eine, unwandelbare Gott Jahwe der hebräischen Bibel wurde lange zuvor als Berg- und Vulkangott von den Wüstenstämmen angerufen und später mit dem Wettergott Baal in Zusammenhang gebracht. So gesehen ist der Mord am ursprünglichen Göttergeschlecht ein *Ausbruch aus dem zyklischen Weltbild*, eine Absage an Kreatürlichkeit und Sterblichkeit, um nach einer zeitlosen Transzendenz zu greifen.

Um aber noch einmal auf *Girards Opfertheorie* zurückzukommen, so sind m.E. bei ihm, wie schon bei Freud, *Rückprojektionen* moderner Verhältnisse auf die Frühgesellschaften im Spiel. Wenn Girard die gesteigerte menschliche Aggressivität vom kindlichen Nachahmungstrieb ableitet, aus welchem Neid, Rivalität und Racheimpulse hervorgehen, so erinnert dies an die Theorie *Alfred Adlers*. Ihr zufolge führt die lange kindliche Abhängigkeit von den Erwachsenen zwangsläufig zu Minderwertigkeitskomplexen und diese zum kompensatorischen Willen zur Macht. Und wenn Girard davon ausgeht, Gesellschaften ohne geschriebenes Recht und Rechtsinstitutionen seien dem Chaos preisgegeben, so knüpft dies an die Gesellschaftstheorie von *Hobbes* an.

Beide Konzepte sind aber auf sogenannte Primitivkulturen nicht anwendbar. Dort finden wir weder Adlers Modell der Kleinfamilie noch die entwurzelte Stadtkultur, die Hobbes am Beginn der Industrialisierung vor Augen stand und die uns heute in noch verschärftem Maß mit ihrem Gewaltpotential bedroht. Alle ursprünglichen Sippen- und Stammesgemeinschaften besitzen jedoch ungeschriebene Gesetze in Form von Tabus und streng formalisierten Umgangsregeln, und sie bilden *Solidargemeinschaften* in Form von Großfamilien, in denen alle Altersstufen vertreten sind. Dadurch vollzieht sich das Hineinwachsen der Kinder in die Erwachsenenwelt als ein vertrauter, organischer Prozeß. Erst im kulturgeschichtlich sehr jungen Modell der Kleinfamilie erhält die Geschwisterrivalität ihre Schärfe, weil hier die Eltern die einzigen Erwachsenen sind, um deren Gunst die Kinder ringen.

Die Rückprojektion moderner gruppendynamischer Prozesse in frühe Gesellschaften blendet deren Hauptprobleme gerade aus: ihren Überlebenskampf in einer unerbittlichen Natur und ihre *existenziellen Ängste als Preis für das menschliche Bewußtsein*. Wie stark die ursprüngliche Opferpraxis mit diesen Voraussetzungen zu tun hat, zeigt sich an der Zunahme der Opfer bei Naturkatastrophen. So ist bekannt, daß Erdbeben in Indien die blutigen Opfer an die Göttin Kali sprunghaft ansteigen ließen, und auch das jüngst entdeckte Menschenopfer im Alten Kreta (Anemospilia) war ein letzter Rettungsversuch vor den einbrechenden Naturgewalten (K. Gallas 1984, S. 148ff.).

Im übrigen blieb die Abwendung lebensbedrohender Gefahren ein beherrschendes Opfermotiv während der Antike und des Mit-

telalters bis weit in die Neuzeit hinein. Die Gründungssagen der griechischen Polis berichten von Menschenopfern zum Schutz neu errichteter Städte (J. Burckhardt 1939, S. 71 f.), und im Mittelalter wurden Tiere oder sogar Kinder in die Fundamente von Brücken und anderer lebenswichtiger Bauten lebendig eingemauert. Auch das Vergraben von Stalltieren zum Aufhalten von Tierseuchen als der am längsten erhaltene Brauch spiegelt die uralte Vorstellung, durch Opferung von Leben der Lebenserhaltung Energie zuzuführen und zugleich den Schicksalsmächten eine versöhnende Vorleistung zu erbringen (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens).

Das Tabu als lebens- und friedenserhaltender Bann

Wenn wir die ungeschriebenen Gesetze der Stammeskulturen betrachten, so unterscheiden sie sich grundsätzlich von allen späteren Rechtsfixierungen dadurch, daß sie nicht vom Individuum, sondern von der Solidargemeinschaft ausgehen. Beispielhaft dafür ist die ursprüngliche Bedeutung des Brautpreises bzw. des Bräutigampreises. In den einfachen Tauschgesellschaften stellt der in Naturalien zu begleichende Betrag einen Ausgleich für den Verlust der Arbeitskraft dar, wenn ein Gruppenmitglied seine Herkunftssippe verläßt und in einen anderen Clan überwechselt. Ist es die Braut, die zur Sippe des Bräutigams zieht, kann der Ausgleich auch dadurch stattfinden, daß der Bräutigam während einer festgelegten Zeit für die Sippe der Braut arbeitet. Umgekehrt gibt es in Sippen mit matrilokaler Eheresidenz den Bräutigampreis, wie noch heute bei den Minangkabau auf Sumatra, um den Ausfall der männlichen Arbeitskraft zu entschädigen. Daß im allgemeinen der Brautpreis der höhere ist, hängt damit zusammen, daß der Verlust eines weiblichen Mitglieds, das der Sippe Nachkommen schenkt, für die Gemeinschaft schwerer wiegt (K. und F. Benda-Beckmann 1985).

Auch *Absicht und Wirkung des Tabus* sind nur im Kontext des Schutzes der ganzen Gruppe zu verstehen. *Freud* geht mit seinem psychoanalytischen Ansatz in erster Linie vom *Inzesttabu* aus und schließt vom strikten Tabu auf einen besonders starken Triebwunsch. Aus ursprünglicher Berührungslust werde Berührungsscheu, aus dem ursprünglich Begehrenswerten das Unreine. Freud

räumt aber ein, daß Urheberschaft und Zweck des Tabus völlig im Dunkeln liegen und daß diejenigen, die sich ihm unterwerfen, einem unhinterfragten inneren Zwang folgen. So können wir eigentlich nur von der Wirkung ausgehen, die ein bestimmtes Tabu auf das Zusammenleben ausübt, und von da aus auf die zugrunde liegende Absicht schließen.

Beim Inzest-Tabu, oder korrekter beim *Exogamiegebot*, kann es kaum um die Vermeidung von Inzucht gegangen sein, weil dazu die biologischen Kenntnisse fehlten. Das strikte Gebot, den Sexualpartner nur außerhalb der eigenen Totemgemeinschaft zu suchen, und das heißt, niemals unter denjenigen, die zusammen aufwachsen und sich emotional stark verbunden fühlen, ist aber sinnvoll, wenn es zur *Friedenssicherung der Gruppe* etabliert wurde. Denn nichts konnte den inneren Frieden mehr stören, als wenn Brüder um ihre Mütter, um die gleiche Schwester, Cousine oder Tante geworben und rivalisiert hätten, oder umgekehrt, mehrere Schwestern um den gleichen Bruder, Cousin oder Onkel. Das Exogamiegebot schloß solche Verbindungen aus und errichtete insbesondere zwischen Schwester und Bruder, Mutter und Sohn ein starkes Tabu. Wenn dabei die Vater-Tochter-Beziehung weniger Beachtung fand, so entspricht dies den oben erwähnten matrilinealen Verhältnissen (vgl. S. 28).

Die Berührungsscheu als Kern des Tabus können wir auch im Menstruations-, Schwangerschafts-, Geburts- und Stilltabu wiederfinden. Es geht hier um den Schutz der generativen Fähigkeiten der Frau und um die Vermeidung sexueller Aktivitäten, welche die prokreativen Vorgänge beeinträchtigen könnten. Mit einer wie immer gearteten Unreinheit dieser Vorgänge hat dies ursprünglich nichts zu tun. In matrizentrischen Sippenordnungen, die auch Freud für die ursprünglicheren hält, gelten im Gegenteil die generativen Fähigkeiten der Frau als besonders „heilig“ (K. P. Koepping 1983, S. 129f.), weshalb auch die erste Menstruation der Mädchen mit einem Fest gefeiert wird. Ihre Stigmatisierung zur Unreinheit und der daran geknüpfte Ausschluß der Frauen von den rituellen Handlungen ist eine patriarchale Abwehrreaktion und eine gezielte Diskriminierung der Frau.

Im Laufe der Zeit machten auch die *Speisetabus* einen Bedeutungswandel durch. Waren sie ursprünglich zum Schutz des Totemtiers im Sinne von dessen Unantastbarkeit errichtet worden, so

verwandelte sich, nachdem diese Zusammenhänge vergessen waren, die *heilige Scheu in Abscheu* und in die Vorstellung von der Ungenießbarkeit bestimmter Tiere, wie des Schweins oder des Pferdes. Die *sakrale Opferung des Totemtiers* zu bestimmten rituellen Anlässen steht übrigens nicht im Widerspruch zum Tabu, vielmehr wird daran die enge Verwandtschaft zwischen Tieren und göttlichen Wesen im totemistischen Weltbild offensichtlich. Noch in den alten Hochkulturen wurde den Vegetationsgöttern jeweils das Tier geopfert, das ihnen heilig war, bzw. das den Gott ursprünglich selbst repräsentierte. Der Osirisstier in Ägypten wurde als Inkarnation des Gottes aufgefaßt und als solche geopfert, was die Parallele zur mythischen Zerstückelung des Osiris und der Befruchtung der Erde durch ihn darstellt. Eine ähnliche Doppelbedeutung hatte der Reh- oder Ziegenbock bei den Dionysosfesten. Wenn ihn die Mänaden in wilder (heiliger) Ekstase zerrissen, so war im Opfertier der Gott der Fruchtbarkeit und der Reben selbst anwesend.

Die angeblich *ambivalente Bedeutung des Tabus* als heilig und zugleich als unrein oder, wie es das lateinische „sacer" nahelegt, als heilig und „verdammt", stiftet Verwirrung, solange wir die historischen Bedeutungswandlungen nicht einbeziehen. Innerhalb des totemistischen Weltbilds wird der Tötende unrein, und zwar der Tötende jeglichen Lebens, sei es der Jäger oder der Krieger (Kopfjäger), weil er Leben verletzt, und er hat sich strengen Reinigungsriten zu unterziehen, um sich und die ganze Gruppe vor den Folgen einer solchen Verletzung zu bewahren. Während seiner rituellen Quarantäne, die oft Wochen dauert, ist er selbst tabu, das heißt, er darf von niemandem berührt werden, damit seine gefahrenträchtige Unreinheit nicht auf andere übergeht.

Hingegen kann sich das Synonym von „heilig" und „verdammt" nur auf eine Opferpraxis beziehen, die im Sinne *Gebsers* (J. Gebser 1978) „defizient" geworden ist. Griechen und Römer schlachteten zu ihren Totenfesten Sklaven hin, und von einem der Nachfolger Alexanders des Großen wird berichtet, er habe für seine syrischen Städtegründungen Sklavinnen geopfert (J. Burckhardt 1939, S. 71). In der Ilias Homers wird der Umschwung vom heiligen zum frevelhaften Opfer am Streit zwischen Agamemnon und Klytämnestra exemplarisch deutlich. Hier soll die Königstochter Iphigenie nicht um das bedrohte Heil des Stammes willen

geopfert werden, wozu die Mutter zustimmen würde, sondern um den ehrgeizigen Plänen des Königs zum Erfolg zu verhelfen. Damit verkommt das Opfer zu einer magischen Beschwörung im Dienste der Macht und werden aus Opfern tatsächlich Verdammte aufgrund eines tyrannischen Befehls.

Dagegen haftet dem ursprünglichen Selbstopfer ein heroischer Zug an, auch dem Erstlingsopfer von Tier und Mensch, weil dabei ein wertvolles Gut oder – für uns heute kaum noch nachvollziehbar – ein geliebtes Kind den Todesmächten hingegeben wird, um für alle Nachkommenden und die ganze Gemeinschaft Unheil abzuwenden. Freilich gab es auch fragwürdige Auswege aus der heroischen Opferbereitschaft, wie das schon erwähnte Tauschkönig-Opfer oder den Kauf von fremden Kindern, der für mittelalterliche Kinderopfer und bis vor kurzem noch bei den Khond im Nordosten Indiens praktiziert wurde. Dort zog man jeweils ein Mädchen und einen Knaben liebevoll auf, um sie als junge Erwachsene einem Opferschicksal zuzuführen, das man ihnen als heilige Verpflichtung nahegebracht hatte (J. Campbell 1991b, S. 190ff.).

Um der Wirkung des Tabus auf die Spur zu kommen, bedürfen die *heiligen Plätze* besonderer Erwähnung, darunter markante Bergformationen, Höhlen, Quellen und Bäume, die von einer Aura des Numinosen umgeben sind. Als Göttersitze und als Träger übermenschlicher Kräfte können sich ihnen nur Eingeweihte nähern, während sie Unbefugten oder Fremden zum Verhängnis werden. An derart numinos aufgeladenen Plätzen kommt die Wirkung des Tabus am offensichtlichsten zur Geltung. Hier folgt die Strafe dem *Tabubruch* unmittelbar auf den Fuß, sei es als Siechtum, Unglück oder sogar Tod. Ein Verstoß muß also von der Gemeinschaft gar nicht bestraft werden, und auf diese Weise erhält das Tabu gegenüber anderen Sozialnormen seine unvergleichliche Wirksamkeit. Sein *ethischer Kern* besteht darin, die Tabu-Regeln der Gruppe zu beachten, weil deren Verletzung die existenzielle Balance der ganzen Gruppe ins Wanken bringt. Ziel der schamanistischen Praxis bei unheilvollen Ereignissen ist es, den dahinter vermuteten Tabubruch ausfindig zu machen und die numinosen Mächte durch Wiedergutmachungsrituale zu versöhnen. Dies geschieht auch dann, wenn es sich um die Übertretung zwischenmenschlicher Regeln wie der des Inzestverbots handelt, weil auch

die soziale Ordnung als Teil der heiligen Ordnung gesehen wird. Dagegen legt man an die numinosen Mächte selbst keine moralischen Maßstäbe an. Sie werden hingenommen als das unabwendbare Gesetz des Lebens in seiner ganzen Wunderbarkeit und erschreckenden Härte, wenn auch im Bemühen, sie durch sakrale Leistungen zu besänftigen.

Freilich entgingen auch Tabuvorschriften der patriarchalen Überformung nicht. Dazu gehören u. a. die Vorschriften im Umgang mit Häuptlingen, denen sich Untertanen nur unter Einhaltung äußerst restriktiver Vorkehrungen nähern dürfen, oder das Tabu, das die Männerhäuser umgibt und den Frauen den Zugang strikt verwehrt.

Die zentrale Rolle des Weiblich-Numinosen und die Symbolsprache des zyklischen Modells

Trotz der riesigen zeitlichen und räumlichen Ausdehnung des zyklischen Religionsmodells gibt es vier Konstanten, die es durchgehend charakterisieren: erstens die zentrale Rolle des Weiblichen als Numinosum der Lebensgabe, zweitens der Reichtum an kosmischen Symbolen und ihre Verbindung mit göttlichen Gestalten, drittens das *Fehlen jeder Polarisierung* in der Symbolstruktur, einschließlich einer egalitären Geschlechter- und Liebessymbolik, und viertens eine Ornamentalsymbolik, die Leben und Tod nicht als Gegensatz, sondern als *fortlaufenden Leben-Tod-Leben-Rhythmus* generiert.

An den archäologischen Zeugnissen in Form der berühmten jungpaläolithischen Höhlenmalereien und den Kleinplastiken aus dieser Zeit fällt auf, daß den seltenen männlichen Menschendarstellungen eine Fülle weiblicher Figuren gegenübersteht. Den oft als Fruchtbarkeitsfetische mißverstandenen sogenannten *Idolen der Vorzeit* muß eine hohe Bedeutung zugekommen sein; sind sie doch aus kostbaren Materialien wie Mammutelfenbein, Silex, Alabaster oder Marmor und, lange vor der Herstellung von Gebrauchskeramik, aus gebranntem Ton gefertigt. Dafür spricht auch ihre äußerst kunstvolle Verarbeitung und die Ausbildung einer stilistischen Vielfalt, die von Anbeginn zu beobachten ist. Neben den fettleibigen Figuren wie der berühmten Venus von Willendorf gibt es betont schematisierte Statuetten, bei denen nur noch Brust- und

Schoßregion in kühner Linienführung angedeutet sind, bis hin zu den abstrakten Formen der Violin-, Brett-, Psi- oder Kreuz-Idole der Jungsteinzeit (H. Müller-Beck 1987, H. Dannheimer 1985). Sowohl diese Formen als auch die Ornamentalsymbolik, mit der die Statuetten „verziert" sind, gehen nahtlos in die Darstellungen frühhistorischer Göttinnen im vorderen Orient, in Kleinasien, Kreta und Griechenland über (C. Meier-Seethaler, 1993).

Welche religiösen Vorstellungen sich hinter diesen Bildnissen verbargen, läßt sich erst im Zusammenhang mit den ersten großen Stadtkulturen erschließen. Zuerst anhand der Kulträume von *Catal Hüyük* (Anatolien) aus dem 7. vorchristlichen Jahrtausend (J. Mellaart 1967), später aus der frühhistorischen Sakral- und Siegelkunst der mesopotamischen Stadtstaaten des 3. vorchristlichen Jahrtausends. An den Skulpturen und Wandreliefs von Catal Hüyük zeigt sich, was die Göttinnen der Vorzeit erst ahnen ließen: Hier wird eine Göttin in Gebärstellung dargestellt, und zwar nicht nur als Ahnherrin des Menschengeschlechts, sondern als *„Gottesgebärerin"*, wenn aus ihrem Leib ein Stierkopf hervortritt (Abb. 1 u. 2). Großformatige Wandmalereien und sogenannte Bukranien (Stierhornbänke) belegen die sakrale Verehrung des Stiers, so daß anzunehmen ist, daß er schon hier, wie später in Mesopotamien, Ägypten und Kreta, den Fruchtbarkeits- und Wettergott repräsentiert.

Damit stoßen wir bereits auf die zweite Konstante, die als Kennzeichen totemistischer Vorstellungen mehrmals Erwähnung fand: die *Vermischung menschlicher und tierischer Elemente in den Gottesbildern*. Als erste Mischgestalt taucht ein „Löwenmensch" aus Mammutelfenbein 30 000 Jahre vor unserer Zeit auf, den die Archäologen als sakrale Figur deuteten. Zunächst wurden die Fundstücke zu einer männlichen Figur zusammengesetzt, bis sich durch neu entdeckte Teile und neueste Rekonstruktionsmethoden daraus eine göttliche Löwin ergab (E. Schmid 1989). Der *weibliche Symbolcharakter von Raubkatzen* bestätigt sich sowohl anhand der Kultfiguren Catal Hüyüks, welche die enge Verbundenheit zwischen Göttin und Leopard zeigen, als auch an Funden aus den frühen Königsgräbern von Ur und sumerischen Siegelbildern aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend. Im ganzen kleinasiatischen, vorderasiatischen und ägyptischen Raum ist die Löwin mit den großen Göttinnen assoziiert, die babylonische Kubaba und die

Abb. 1: Gebärende Göttin, gestützt auf zwei Großkatzen. Tonskulptur aus Catal Hüyük, 6. Jahrtausend v. Chr.

phrygische Kybele ebenso wie die semitische Kadesch und die ägyptische Sachmet. Dies gilt auch für die Göttin des Alten Kreta, und bis heute sehen die Musuo Südwestchinas im Gebirgszug ihres Hochtals eine liegende Löwin, die ihre Göttin repräsentiert.

Neben der Löwin ist es die Mischfigur der *Sphinx*, deren majestätische Erscheinung die Herrschaftsbereiche der großen Göttinnen symbolisiert: Adlerflügel die Himmelsregion, Löwenkörper die Erde und Schlangenschwanz die Unterwelt. In Griechenland ist dieses Hoheitszeichen immer weiblich geblieben, wenn es auch in der Ödipussage als Ungeheuer denunziert wird. Im frühen Mesopotamien war die Sphinx weiblich und wurde erst in Assyrien nach ägyptischem Vorbild vermännlicht. In Kreta sehen wir die parallele Mischfigur zur Sphinx, den Greifen, oder besser *die Greifin* (Abb. 3), als eindeutig weibliches, der Göttin zugeordnetes Wesen (C. Meier-Seethaler 1993).

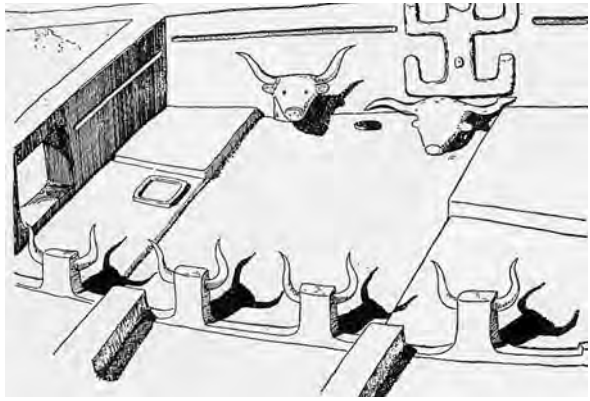

Abb. 2: Schemazeichnung einer Kultstätte in Catal Hüyük. Eine Göttin befindet sich in Gebärstellung über einem Stierkopf. Bukranien, Ende 7. Jahrtausend v. Chr.

Demgegenüber sind die männlichen Götter des matrizentrischen Pantheons mit den großen *gehörnten Tieren* assoziiert. Neben Mammut, Stier und Hirsch, die uns schon in den paläolithischen Kulthöhlen begegnen, sind es Widder, Ziegenbock und Elefant, die in der vorderasiatischen und ägyptischen Kunst männliche Gottheiten repräsentieren. Die Erklärung für solche Zuordnungen ist in der genauen Naturbeobachtung der frühen Menschen zu suchen, denen nicht entgangen war, daß die weiblichen Raubkatzen die großen Jägerinnen sind, die ihre Jungen ernähren und schützen. Deshalb wurden sie zum apotropäischen Zeichen mütterlicher Schutzmacht, der sich auch Könige unterstellten, bevor das patriarchale Weltbild die ursprünglichen Symbolzusammenhänge zugunsten männlicher Machtdemonstration verschob. Auch die Bevorzugung der gehörnten Tiere als Symbole der Männlichkeit ist der unmittelbaren Anschauung zuzuschreiben. Zum einen sind sie als männliche Tiere schon von weitem zu erkennen, zum andern ist vor allem das Stierhorn als phallische Form wahrnehmbar. Im übrigen stellen diese Zuordnungen *keine polaren Gegensätze* dar. Beide Tiergruppen verkörpern Stärke, Schönheit und numinose Ausstrahlung, nur daß die Raubkatzen zugleich Herrinnen über Leben und Tod sind und von daher den Leben-Tod-Zyklus repräsentieren.

Abb. 3: Mykenischer Siegelring mit Greifin.
15. Jahrhundert v. Chr.

Filialisierung statt Polarisierung

Dies führt uns zur dritten Konstante, zur völlig anderen Symbolstruktur der vorpatriarchalen Weltsicht. Im Gegensatz zur bis heute geläufigen, von polaren Gegensätzen geprägten Symbolik kennt sie keine Antithesen zwischen Himmel und Erde, göttlicher Lichtordnung und chthonischem Chaos, zwischen Geist und Materie, männlicher Kreativiät und weiblicher Passivität. Das Prinzip der matrizentrischen Symbolik ist nicht Polarisierung, sondern Filialisierung. Der Urgrund allen Seins ist weiblich, weil ein mutterloses Wesen den frühen Menschen undenkbar erscheint, und dieser Urgrund entläßt Töchter und Söhne, die den Kosmos des Himmels, der Erde und der Unterwelt bevölkern. Die große Göttin des Nachthimmels nennt Mondgöttinnen und Mondgötter, Sonnengöttinnen und Sonnengötter ihre Kinder, die Quellgöttin des Lebens bringt männliche und weibliche Flußgötter hervor, die Erde die Korngöttin und den Korngott, und die Unterweltsgöttin kennt weibliche und männliche Seelenbegleiter.

Deshalb folgt auch die *Tiersymbolik* keinen sexistischen Leitlinien. Die großen Vögel, die wir gewöhnlich als männliche Geisttiere betrachten, waren lange Zeit Repräsentanten großer Göttinnen. Dies beginnt mit den vogelköpfigen Idolen des Alten Europa (M. Gimbutas 1982), setzt sich fort in Gestalt der sumerischen Adlergöttin Imdugud, die ihre Schutzbefohlenen unter ihre Fit-

tiche nimmt, in den ägyptischen Geiergöttinnen, die mit ihren Flügeln die Sarkophage der Pharaonen bewachen, bis hin zur Straußengöttin Ma'at, mit deren Feder die Gerechtigkeit der Verstorbenen gewogen wird. Noch im klassischen Griechenland war die Eule (deren Augen die Nacht durchdringen) als Symboltier der Weisheit der Athene geweiht, und war die Taube als Liebesvogel der Aphrodite heilig.

Auch gibt es in diesem Kontext den Antagonismus zwischen Adler und Schlange nicht, den *Manfred Lurker* (1990) als archetypischen Gegensatz beschreibt. Schlangen, Echsen und Drachen, die aus patriarchaler Perspektive die Wahrzeichen des Niedrigen und Bösen sind, haben in der matrizentrischen Symbolik einen positiven Stellenwert: Eidechse und Kröte als Sinnbild für Gebärstellung und Geburt, bis hin zu den Votivkröten an den Wallfahrtsorten der christlichen Madonna (Marija Gimbutas 1989); die sich häutende Schlange als Symbol der Wiedergeburt, als die sie in Kreta und noch im alten Athenetempel lebendig gehalten wurde, und schließlich der Drache – eine geflügelte Schlange und neben Sphinx und Greif eine dritte Mischfigur – als Symbol kosmischer Auferstehung in Ägypten. Die Schlange galt auch als Sinnbild für Heilkraft, das in Form des Aeskulapstabs bis heute überlebte, und, besonders in Indien, als Phallussymbol und Inbegriff der Lebenskraft.

Wenn wir uns bei der *Pflanzensymbolik* umsehen, so finden wir auch hier weibliche *und* männliche Zuordnungen. Isis wird als Baumgöttin dargestellt, der Granatapfelbaum gehörte den mediterranen Göttinnen, der Pfirsichbaum der chinesischen Göttin des Westens. Dagegen waren Pinie und Pappel den antiken Vegetationsgöttern heilig, dem Dionysos Weinstock und Efeu, und Götter und Göttinnen besaßen ihre heiligen Haine. Überraschend ist die symbolische Ordnung der Blumen, die wir aus heutiger Sicht ganz unter weiblichen Vorzeichen wahrnehmen. Aber neben dem weiblichen Lotos, der weiblichen Rose und Lilie gab es auch eine ganze Reihe von Blumengöttern: Die kretischen Götter Hyakinthos und Narkissos haben als botanische Namen überlebt, aus dem Blut des sterbenden Adonis erwuchs das Röschen, das seinen Namen trägt, und sein Pendant, der Vegetationsgott Attis, bewirkt durch seinen Tod das Sprießen der Veilchen und der jungen Bäume im Frühling.

Erst vor diesem Hintergrund erhält *das Hohelied der hebräischen Bibel* seine kulturhistorische Bedeutung. In ihm klingen die Motive der altorientalischen Kultgesänge zur Feier der Heiligen Hochzeit zwischen Priesterin (als Stellvertreterin der Göttin) und dem König nach. Was sich dabei Braut und Bräutigam zurufen und der Chor rezitiert, gibt uns nicht nur Einblick in die erotische Kultur der vorpatriarchalen Zeit, sondern zugleich in deren *egalitäres Geschlechterverständnis*. In immer neuen Bildern wird die Schönheit der Braut gepriesen, ihre Augen mit Tauben, ihr Busen mit Rehkälbchen, ihr Schoß mit einem Brunnen lebendigen Wassers verglichen. Aber ihre Schönheit ist auch von wilder Kraft, wenn von ihrem Haar gesagt wird, es stürze herab wie eine Ziegenherde vom Gebirge, und der Bräutigam bekennt, von ihrem Blick verwirrt zu sein. Die zugleich faszinierende und erschütternde Macht der Liebe besingen schließlich die Zeilen: „Wer ist sie, die da herabblickt wie die Morgenröte, schön wie der Mond, rein wie die Sonne und dennoch angsterregend . . .?" (Hohes Lied 6,10). Wenn auf der anderen Seite vom Bräutigam gesagt wird, seine Erscheinung sei großartig wie der Libanon, seine Gestalt auserlesen wie die Zeder, sein Leib wie geglättetes Elfenbein und seine Wangen wie Balsambeete, so kommen auch dem Mann Stärke und Schönheit zu. Auch die Liebe, die beide vereint, ist stark und zärtlich zugleich, wenn es von ihr heißt: „Stark wie der Tod ist die Liebe, unerbittlich wie die Unterwelt die Leidenschaft mit ihren flammenden Blitzen", und dennoch: „Seine Linke liegt unter meinem Kopf und seine Rechte liebkost mich."

In diesen Texten wird die *sinnliche Liebe* mit einer *sakralen Weihe* erfüllt und eine erotische Ebenbürtigkeit zwischen den Geschlechtern ausgedrückt, die zwar in der Poesie nie ganz verloren ging, aber unter der sexistischen Gewaltherrschaft und der asketischen Moral der folgenden Jahrtausende verschüttet wurde.

Die ornamentale Leben-Tod-Symbolik

Als vierte Konstante ist die uralte Ornamentalsymbolik zu nennen, die das zyklische Religionsverständnis auf faszinierende Weise erhellt. Von der Eiszeitkunst über die Antike bis zur Gegenwart gibt es eine Fülle abstrakter, in ihrem Symbolgehalt nicht mehr verstandener Verzierungen und „Muster". Als *Zeichenspra-*

che der frühen Menschen (Marie E. P. König 1981) geben uns die Ideogramme der Eiszeithöhlen Einblick in ihr Weltbild. Die tief in den Fels eingeritzten Netzmuster, Vierecke, Dreiecke, Kreuze und Zickzackbänder spiegeln damalige Vorstellungen einer Welt- und Lebensordnung: Die Eckpunkte des Vierecks symbolisieren die Himmelsrichtungen, die darin eingezeichneten Kreuzlinien und Diagonalen eine Art Weltkoordinaten, das Netz steht für die Weltordnung. Den Lebensverlauf deuten die *Zickzackbänder* und, daraus hervorgehend, das Tannenzweig- oder Fischgrätmuster an. Dabei gehen die Auf- und Abwärtsbewegungen so ineinander über, daß die abwärts geführte Linie des einen „Zweigs" zugleich die aufstrebende Linie des nächsten bildet und damit den unendlichen Fortgang des Leben-Tod-Leben-Zyklus nachzeichnet.

Daß diese Deutungen nicht bloße Gelehrtenspekulation sind, wird durch die Zählebigkeit der Motive und ihren immer aufschlußreicheren Kontext belegt. Wir finden sie als identische Inkrustationen auf den neolithischen Idolen wieder, auf Grabstelen der Urnenfelderzeit, auf Siegeln und Münzen sowie auf den Götter- und Königskleidern der frühen Hochkulturen. Das *Dreieck* – wie auch die Konfiguration von drei Strichen oder drei Punkten – steht für die drei Mondgestalten und zugleich für das weibliche Delta, das bei den Idolen als betontes Schoßdreieck hervortritt bis hin zur Reduktion auf die Dreiecksform als pars pro toto. In seinem Monatsrhythmus dem Mond verwandt, erfährt der weibliche Körper als irdischer Träger der Lebenserneuerung seine numinose Aufladung.

In Catal Hüyük symbolisiert die *Raute*, in Indien das *Yoni-Oval* wie auch der stilisierte Fisch die Vulva, und über Jahrtausende hinweg bezeichnet die *Spirale* die Brust- und Beckenregion der Göttin als Quellen der Fruchtbarkeit. Zickzackbänder, Wellenlinien und Mäander als fortlaufendes Spiralband sind bis heute dekorative Ornamente geblieben, wenn wir auch kaum noch daran denken, daß die Bezeichnung „laufender Hund" einmal tatsächlich auf das Spiralband zutraf, bei dem der Hund als Begleittier der Tod-Leben-Göttin mitlief (Abb. 4). Die Doppelspirale (Abb. 5), die zunächst von innen nach außen, dann von außen nach innen verläuft, zeichnet das Wachstum des Lebens und seine Rückkehr zum Ursprung nach, und die ästhetische Ausstrahlung dieses Or-

Abb. 4: „Laufender Hund". Marmorfragment einer Chorschranke aus der Klosterkirche in Müstair/Schweiz, um 800

naments, die uns noch heute anspricht, spiegelt eine ganzheitliche, mit dem Tod versöhnte Weltsicht (K. Kerényi 1950).

Dazu ist allerdings zu sagen, daß diese Versöhntheit auf einem kollektiven Lebensgefühl basiert und nicht auf der Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit. Unsterblich ist hier nur das Leben in seinem unendlichen, generativen Fortgang, wie es sich auch in den frühen Ahnenkulten ausdrückt. Wenn die Sippe den Kindern die Namen ihrer Groß- und Urgroßeltern gab, beruhte dies auf der Vorstellung von deren *Wiedergeburt*, und vermutlich lag auch der *indischen Karmalehre* ursprünglich eine totemistische Vorstellung zugrunde. Als Mann oder Frau, als Tier oder Pflanze wiedergeboren zu werden, war kein Kriterium des Auf- oder Abstiegs oder der individuellen Moral, sondern Ausdruck der Allverbundenheit allen Lebens.

Schließlich entstand aus der Verbindung astraler, terrestrischer und ornamentaler Symbole ein umfassendes Netzwerk symbolischer Bezüge. So spiegeln sich Götter und sakrale Tiere in den Sternbildern, das Stierhorn im Mondhorn oder die achtblättrige Blüte der Ischtar/Venus im achtstrahligen Abend- (Venus-)stern. Auch wird die Schildkröte zum sakralen Tier, weil sie das Netz der Weltordnung auf ihrem Panzer trägt.

Abb. 5: „Brillen"-Spirale aus Bronze. Hortfund der Urnenfelderkultur aus Mittelfranken, etwa 13. Jahrhundert v. Chr.

Die zweiköpfigen Tiere und das Yin-Yang-Diagramm

Eine Besonderheit der Leben-Tod-Symbolik stellen die zweiköpfigen Tiere dar, bekannt vor allem als zweiköpfiger, manchmal auch dreiköpfiger Höllenhund auf griechischen Vasenbildern. Die Mehrköpfigkeit korrespondiert mit den Mondphasen und zugleich mit dem Lebenszyklus, wobei der Hund, wie oben schon angedeutet, ursprünglich nicht nur ein Totenbegleiter, sondern ein Seelentier für den ganzen Lebenszyklus war. In der vorderasiatischen und früheuropäischen Kunst begegnen uns auch zweiköpfige Adler, Enten, Böcke und Pferde. So stehen die hethitischen Getreidegöttinnen auf einem doppelköpfigen Adler, wie er Jahrtausende später noch als Wappentier dient (C. Meier-Seethaler 1993).

In ihrer gegenständigen Anordnung erinnern die zweiköpfigen Tiere an die Darstellung des Gottes Janus, dessen Gesichtshälften dem zunehmenden und abnehmenden Mond nachgebildet sind. Ich spreche deshalb von *janusköpfigen Tieren*, und tatsächlich deuten sie wie Janus auf Ende und Neubeginn, auf Tod und Leben hin. Dies gilt im besonderen für die beidendköpfige Schlange, die ein weltweites Motiv darstellt (H. Egli 1985, S. 186–193). Ihr Sym-

Abb. 6: „Grächwyler Hydria". Spartanische Bronzearbeit aus dem 6. Jahrhundert v. Chr., Schweizer Hortfund

bolgehalt ist besonders gut an einem spartanischen Weihegefäß (nach seinem Schweizer Fundort „Grächwyler Hydria" benannt) abzulesen (Abb. 6). In der Mitte des Schauhenkels steht eine geflügelte Göttin als Herrin der Tiere, über ihrem Haupt der Adler, flankiert von zwei nach links und rechts gewandten Löwen, und, als horizontale Linie, eine langgestreckte beidendköpfige Schlange. Zu Füßen der Göttin wiederum zwei Löwen, die Hasen in den Pfoten halten, den einen mit dem Kopf nach oben, den anderen mit dem Kopf nach unten. Das letztere Motiv ist als Leben-Tod-Symbol bekannt, nicht zuletzt durch das Daumenzeichen der Cäsaren bei den römischen Gladiatorenspielen. Wir haben es hier mit einem ganzen Ensemble von Leben-Tod-Zeichen zu tun, unterstützt von einem Spiralband als Abschluß des Reliefs.

Im Blick auf die Schlangen- und Hasenköpfe können wir von einer *horizontalen* Janusköpfigkeit und einer *vertikalen Janusköpfigkeit* sprechen, und diese zweite Form läßt sich auch bei Schlangendarstellungen beobachten: als ornamentales Motiv die aufrecht stehende, doppelköpfige Schlange in S-Form oder als in sich verschlungene Schlangenköpfe im berühmten *Yin-Yang-Diagramm* (Abb. 7). In der klassischen Symbolforschung wird es wie folgt be-

Abb. 7: Yin-Yang-Symbol mit acht Trigrammen der Wandlung. Darunter befindet sich der Yin-Tiger, der in der Form des Ureis kauert. Alte chinesische Lackarbeit

schrieben: „Ein Kreis, der durch eine geschlängelte (!) Linie in eine schwarze (Yin) und eine weiße (Yang) Hälfte zerfällt, von denen jede einen Punkt in der Farbe des anderen Feldes enthält, zum Zeichen, daß jeder Pol keimhaft im anderen vorhanden ist." (Lurker 1983) Dies ist eine reichlich abstrakte Beschreibung für ein Sinnbild, das uns ja unmittelbar anschaulich einleuchten sollte. Auf alten Lackarbeiten, die reliefartig gearbeitet sind, erkennen wir unschwer zwei gegenläufige Schlangenköpfe und die besagten Punkte als deren Augen.

Für die Erhärtung dieser Interpretation muß ich auf eine frühere Publikation verweisen (C. Meier-Seethaler 1993). Darin konnte ich zeigen, daß das Motiv der janusköpfigen Schlange bis in die Chou-Zeit zurückreicht, und daß der Regenbogen, der in China als die strahlende Vereinigung von Yin und Yang gilt, auf den Han-Gräbern als beidendköpfige Schlange erscheint. Diese Rückführung ist insofern von Bedeutung, als sie einen viel älteren Symbolgehalt freilegt, bevor die konfuzianischen Philosophenschulen die Yin-Yang-Prinzipien für ihre hierarchische und sexistische Gesellschaftslehre vereinnahmten.

In den ersten Kommentaren zum *I Ging*, dem *Buch der Wandlungen*, ist weder von Himmel und Erde, noch von männlich und weiblich die Rede, und ebenso wenig von einer eigentlichen Polarisierung (Richard Wilhelm o. J.). *Yin und Yang stellen vielmehr Naturkräfte dar*, die einander im Jahresrhythmus abwechseln: Yin steht für das Feuchte, Weiche, Dunkle, für den Schatten, die Nacht und den Winter; Yang für das Trockene, Feste, Helle, für die Sonnenseite, den Tag und den Sommer. Beide verkörpern ein kreatives Prinzip: Yin die schöpferische Pause und das Werden, Yang das schon Festgefügte, Reife, das wie die Stauden im Herbst trocken und spröde wird, um zu zerfallen und sich in der dunklen Erde zu neuem Leben im Frühling zu verwandeln.

Im Einklang mit der alten *Tao-Lehre*, die den Ursprung allen Lebens im dunklen Schoß des mütterlichen Urgrunds sieht, lautet die Wortverbindung Yin-Yang und nicht Yang-Yin. Schon daran verrät sich die Unstimmigkeit der späteren Interpretationen, die Yang zum Prinzip des obersten Himmelsherrn und des Kaisers und zum männlichen Prinzip schlechthin erklären. Gemäß der konfuzianischen Gesellschaftsvorstellung kommen ihm Kreativität und Befehlsgewalt zu, während Yin als passiv-empfangendes,

weibliches Prinzip figuriert, dazu bestimmt, als Befehlsempfänger dem männlichen Prinzip zu dienen. Die gesellschaftspolitische Absicht wird vollends klar, wenn auch männliche Untergebene und der Sohn gegenüber dem Vater zur Yin-Klasse zählen. Dies führt die Metaphysik der Geschlechter, von der Lurker und andere Symbolforscher in diesem Zusammenhang sprechen, ad absurdum.

Die Lebensgrundstimmung im zyklischen Religionsmodell

Um das Lebensgefühl des zyklischen Weltbilds zusammenfassend zu charakterisieren, ist es lohnend, das Urteil der KunsthistorikerInnen über die Frühphasen der ersten Hochkulturen zu hören. Ägyptologen und Orientalisten stellen übereinstimmend fest, daß die Epochen der jeweils ältesten Reiche eine erste Hochblüte der Kunst hinterlassen haben, die in mancher Hinsicht so nie wieder erreicht wurde. Bei höchster handwerklicher Meisterschaft zeichne sie sich durch natürliche Würde und eine Schlichtheit aus, die später der monumentalen Prachtentfaltung im Dienst der Machtdemonstration weicht. Auch strahle diese erste große Kunst *Heiterkeit und Lebensbejahung* aus, verbunden mit humorvollen Zügen, während die späteren Kulturdenkmäler in ihren Motiven immer kriegerischer und damit auch düsterer werden.

Dem ist hinzuzufügen, daß die matrizentrische Religiosität und deren emotionale Verbundenheit mit dem ganzen Kosmos einen Reichtum an symbolischen Ausdrucksformen hervorbrachte, von dem alle späteren Symbolsysteme zehren. Das hierarchisch-patriarchale System hat die vorhandene Symbolsprache aufgegriffen, umgedeutet und mit neuen Wertungen versehen. Es wurde gewissermaßen nur ihre Grammatik verändert, nicht ihr Wortschatz. Dies gilt weitgehend auch für die Erlösungsreligionen, nur daß diese, wie zu zeigen sein wird, die matrizentrische Symbolik in ihrer ursprünglichen Form wiederbelebten, um sie zeitspezifischen Bedürfnissen anzupassen oder sie für eine patriarchale Theologie zu vereinnahmen.

Was aber die allgemeine Lebensgrundstimmung betrifft, so läßt sich, wie wir oben (S. 32 f.) schon sahen, bereits innerhalb des zyklischen Weltverständnisses eine Veränderung feststellen. Fortgeschrittene Agrarkulturen sind sich der *tragischen Aspekte* einer Lebensweise bewußt, die größere Risiken trägt und für eine viel

größere Gemeinschaft verantwortlich ist. Dies äußert sich unter anderem in den kultischen Klagegesängen bei der alljährlichen Feier für den sterbenden Vegetationsgott, wie sie anläßlich der Adonisfeiern in Jerusalem noch in frühchristlicher Zeit stattfanden. *Herodot* berichtet vom „linos", dem uralten Klagegesang, den alle Griechen kannten, und auch die Tragödie hat ihre Wurzel in alten Vegetationsriten, die vermutlich schon den Inhalt des altkretischen Gesangstheaters bildeten.

Dennoch ist dieser Sinn für das Tragische nicht mit dem desillusionierten Lebensgefühl der hellenistischen Zeit zu verwechseln, das den Boden für die Mysterien- und Erlösungsreligionen bereitete. Innerhalb des zyklischen Religionsverständnisses waren Trauerfeiern nur *ein* Akt im Ablauf des kosmisch-religiösen Geschehens. Kurz nach den Klageliedern legten die Frauen schon wieder ihre „Adonisgärten" in großen Keramikschalen an, um die aufgehende Saat im Frühling als Wiedergeburt des Gottes und der Natur zu begrüßen. Auch hinderte die Akzeptanz der tragischen Aspekte des Lebens die Lebensfreude und den Lebensgenuß nicht; sie war vielmehr Ansporn, die kurze Lebenszeit zu nutzen. Das *„carpe diem"* (pflücke den Tag) aus den Oden des *Horaz* greift bewußt auf eine Lebensstimmung zurück, die der griechische Dichterkreis um Anakreon Jahrhunderte früher besungen hatte. Vermutlich war aber dieses Lebensgefühl für die zusammengewürfelte städtische Bevölkerung schon damals nicht mehr selbstverständlich, während es in den ländlichen Lebensgemeinschaften der mediterranen Welt bis heute nachzuklingen scheint.

2. Das hierarchische Religionsmodell und die patriarchale Gesellschaftsstruktur

Krieg ist der Vater aller Dinge.
nach Heraklit

Wenn es auch unsicher ist, ob diese dem Heraklit zugesprochene Sentenz korrekt übersetzt wurde, so eignet sie sich doch als Motto für eine heroisch-kriegerische Lebensgesinnung, die in den Überlieferungen der alten Hochkulturen einen breiten Raum einnimmt. Nur handelt es sich dabei nicht, wie vielfach angenommen, um ein

archaisch-naturwüchsiges Gesellschaftsmuster, sondern um eine soziokulturelle Reaktion auf bestimmte Existenzbedingungen. „Hierarchisch" meint in diesem Zusammenhang nicht Rangordnung überhaupt, wie wir sie schon von Tiergesellschaften kennen und wie sie auch in vorpatriarchalen Gemeinschaften in Form von respektierten Altersstufen anzutreffen ist, vielmehr die strikte Über- und Unterordnung, die durch *physische Gewalt* erzwungen wird. Dazu ist zu bemerken, daß die Beobachtungen der Tierethologen – ähnlich wie die der Anthropologen – lange Zeit durch die Brille des patriarchalen Paradigmas stattfanden und von daher zu einseitigen Schlußfolgerungen führten. Exemplarisch dafür ist die Primatenforschung, die von der strikten Dominanz der männlichen Alphatiere ausging und diese Stellung ausschließlich von der physischen Überlegenheit ableitete.

Das biologische Erbe

Neuere Forschungen an Anubispavianen (Shirley C. Strum 1990) und an den Bonobos als der Menschenaffenart neben den Schimpansen, der wir genetisch am nächsten stehen (Frans de Waal 1998), haben dieses einseitige Bild korrigiert. Bei den *Anubispavianen* ist es gerade nicht das aggressive Verhalten, das den Männchen die größten Vorteile in der Gruppe und den höchsten Fortpflanzungserfolg einbringt, sondern ihre soziale Fähigkeit, Freundschaften zu schließen und das Vertrauen der Weibchen zu gewinnen. Bei den *Bonobos* tritt eine auffallend starke Stellung der Weibchen hinzu, obwohl diese den Männchen körperlich eindeutig unterlegen sind. Sie haben nicht nur den Vortritt bei den Futterplätzen, sondern können sich aggressiven Männchen gegenüber behaupten, indem sie weibliche Allianzen schließen. Spannungen in der Gruppe werden sowohl zwischen weiblichen als auch zwischen männlichen Mitgliedern sehr viel weniger durch Kämpfe als durch zärtlich-sexuelle Berührungen abgebaut.

Das heißt, es gibt unter den Primaten, speziell unter den Menschenaffen, *ganz verschiedene Formen der Gruppenorganisation* und sehr verschiedene soziale Techniken, um Rivalitäten und Aggressionen unter den Gruppenmitgliedern in erträgliche Bahnen zu lenken. Bei den Schimpansen scheint tatsächlich eine stark hierarchische Struktur vorzuherrschen, welche die Männchen durch

theatralisches Imponiergehabe und notfalls durch Gewalt aufrechterhalten. Demgegenüber zeigen die rangniedrigen Männchen und auch die Weibchen ritualisierte Demutsgesten, welche die Aggression der ranghöheren Tiere stoppen, während die Machtträger beiderlei Geschlechts Streitigkeiten zwischen den rangniederen Tieren durch aktives Eingreifen verhindern. Man könnte darin die Vorform menschlicher Gewaltmonopolisierung sehen, die sowohl für die „Herrschenden" als auch für die Untergebenen gewisse Vorteile bringt. Wir sehen aber am Beispiel der Bonobos, daß es auch eine ganz andere Strategie zur Befriedung der Gruppe gibt. Hier werden weder körperliche Überlegenheit noch Aggression als Ordnungsmacht eingesetzt, und demzufolge fehlen Dominanz- und Unterwerfungsrituale. Die Rangordnung der Weibchen folgt einerseits dem Alter der Tiere, d. h. die erfahrenen Mütter genießen mehr Aufmerksamkeit als die jungen Weibchen. Letztere verlassen nach der sexuellen Reife die Gruppe und werben als Immigrantinnen in ihrer neuen Gruppe um die Gunst der älteren Geschlechtsgenossinnen. Andererseits entscheidet unter annähernd gleichaltrigen Tieren die Zuneigung, derer sie fähig sind und die ihnen entgegengebracht wird, über ihren Rang. Bei den Bonobos geht die Ausbildung des Einfühlungsvermögens und das Verstehen fremder Absichten so weit, daß sie beinahe menschliche Formen sozialer Intelligenz entwickeln, und dies sowohl in Form intelligenter Hilfeleistungen als auch in Form raffinierter Manipulationen.

Es wäre allerdings ebenso verfehlt, nun dieses soziale Muster als biologisch bindend für die menschliche Entwicklung zu betrachten, wie es verfehlt ist, aggressives Gruppenverhalten bei anderen Primaten als Rechtfertigung für menschliche Kriege zu zitieren. Wir können daraus nur lernen, daß *die Evolution große Spielräume für das Sozialverhalten* offen läßt, und daß diese mit dem viel höheren Bewußtseinsstand der Menschen noch weit phantasievoller zu nutzen sind. Dennoch läßt sich beim Zusammenleben unserer tierischen Verwandten nicht übersehen, daß die führende Rolle der Muttertiere die Ausbildung der sozialen Kompetenz begünstigt.

Die größere Friedfertigkeit matrizentrisch orientierter Gesellschaften ist auch in der Ethnologie unbestritten, doch bleibt ungeklärt, warum und auf welche Weise sich weltweit patriarchal-kriegerische Strukturen herausgebildet haben. Wahrscheinlich spielen

dabei sowohl äußere, ökologische Bedingungen als auch innere, psychologische Faktoren eine Rolle.

Die Entstehung des Patriarchats

Für die eurasischen Hochkulturen gibt es die begründete Vermutung von klimatischen Veränderungen, die fruchtbare Gebiete nordöstlich des Kaspischen Meeres nach und nach versteppen ließen. Dies führte im Zeitraum von ca. 4500–1500 vor unserer Zeitrechnung zu immer stärker anschwellenden *Wanderbewegungen*, die mit dem Einfall der Sumerer und Hethiter zwischen dem 4. und 3. Jahrtausend in Mesopotamien, dem der Arier in Nordindien, der Achäer und anderer indoeuropäischer Stämme im Mittelmeerraum um 2000 v. Chr. historisch faßbar werden.

Schon für diese Gruppen und mehr noch für Stammeskulturen in anderen Weltgegenden, die keinen derartigen Notständen ausgesetzt waren, reichen aber äußere Ursachen nicht aus, um die ideologische Abwertung und systematische Entrechtung der Frauen zu erklären. Die genannten Eroberervölker fanden in ihrer neuen Heimat zum großen Teil hochstehende, wohlgeordnete Dorf- und Stadtgesellschaften vor, Gesellschaften, die nach dem Zeugnis griechischer Dichter und Geschichtsschreiber in friedlich gesinnten, matrilinealen Sozialstrukturen organisiert waren. Um als zahlenmäßig weit unterlegene Herrenschicht die Oberhand zu behalten, wurden die indigenen Sippen durch gewaltsame Umsiedlungen zerbrochen und als entwurzeltes Stadtproletariat zur Fron- und Sklavenarbeit gezwungen (J. Burckhardt 1939, S. 260ff.). Dies sind Tatsachen, die der lange vertretenen Staatsphilosophie diametral entgegenstehen. *Der patriarchale Staat war nicht die Errettung aus einem bestehenden Chaos, sondern hatte das Chaos erst geschaffen, das er dann bändigen mußte.*

Das neue Rechts- und Sozialsystem, das sich nach den Eroberungen immer frauenfeindlicher gestaltete, mag zum Teil der Absicht geschuldet sein, das alte System aus dem Gedächtnis zu tilgen. Doch spricht der gleiche Systemwechsel, wie er auch bei homogenen Bevölkerungen stattfand, eher für psychodynamische Ursachen. Sie sind u. a. in den für die Männer unbefriedigenden matrilokalen Verhältnissen hochentwickelter Agrarwirtschaften zu suchen. In diesen waren sie zwar nicht unterdrückt, aber

Rechte hatten sie nur als Brüder, nicht als Väter, und sie blieben im Clan ihrer Ehefrauen mehr oder weniger Fremde. Jedenfalls spiegelt sich der Kampf um die männliche Erblinie und die Tendenz zur patrizentrischen Kernfamilie sowohl in der Rechtsgeschichte als auch in der Mythologie zahlreicher patriarchaler Kulturen (C. Meier-Seethaler 1992). Daß beides parallel verläuft, konnte die amerikanische Historikerin *Gerda Lerner* (1991) für die mesopotamische Rechts- und Religionsgeschichte nachweisen. In unserem Zusammenhang richtet sich die Aufmerksamkeit in erster Linie auf die religiösen Umwandlungsprozesse.

Die patriarchale Göttergenealogie im Rahmen polytheistischer Religionssysteme

Bei der Ablösung des matrizentrischen durch das patriarchale Pantheon sind *zwei Arten des Systemwechsels* zu beobachten: Eine gewaltsame Form, die sich im tödlichen Kampf des neuen Göttergeschlechts gegen das alte manifestiert, und eine stillere Art, in welcher die matrilineale Abstammungslinie von Göttinnen und Göttern in eine patrilineale Deszendenz umgewandelt wird. Die kriegerische Form scheint zum Teil wenigstens die Eroberung und Unterjochung einer fremden Kultur zu reflektieren; so der Sturz der Titanen durch die griechischen Olympier, der Kampf der hinduistischen Götter gegen die indigenen Dämonen oder der Sieg der germanischen Asen über die Wanen.

Trotz der Versuche, die alten Gottheiten zu dämonisieren und damit ihre Ausschaltung zu rechtfertigen, scheint ihre Verdrängung nie ganz gelungen zu sein. Dies gilt im besonderen für die großen Göttinnen, die man als Töchter, Schwestern oder Gattinnen dem neuen Pantheon einverleibte. Am vertrautesten ist uns diese Strategie durch die *Theogonie* des *Hesiod* (ca. 700 v. Chr.), der in seinem Lehrgedicht althergebrachte Mythen systematisierte und ihnen nach seinen Vorstellungen ein hierarchisches Gerüst verlieh. Wenn er dabei den Kosmos mit Gaia und Nyx als Göttinnen der Erde und der Nacht beginnen läßt und Gaia die Mutter aller Götter nennt, so knüpft er damit an parthenogenetische Vorstellungen der matrizentrischen Mythen an. Auch das aus Gaia hervorgehende Göttergeschlecht der Titanen ist durch die enge Verbindung zwischen *Mutter- und Tochtergottheiten*

gekennzeichnet, wie etwa zwischen Gaia und Rhea als Göttinnen der Erde oder zwischen Themis und Phoibe als Göttinnen des Orakels. Am längsten hat sich diese Verknüpfung im Demeter-Kore-Mythos erhalten, und andererseits läßt sie sich bis nach Catal Hüyük (7./6. Jahrtausend v. Chr.) und zu den neolithischen Idolen des Alten Europa zurückverfolgen. Dort erscheint die Mutter-Tochter-Dualität sogar in Figuren mit zwei Köpfen oder in aufeinanderstehenden oder eng nebeneinandersitzenden Figuren. Als Zwischenstufe für die spätere enge Verbindung zwischen Muttergöttin und Sohn ist die Triade *Mutter-Tochter-Sohn* zu betrachten. Sie ist schon in einer Figurengruppe Catal Hüyüks präsent und erscheint in den Eleusinischen Mysterien als Dreigestirn Demeter-Kore-Triptolemos. Selbst in der christlichen Ikonographie lebt diese Reihenfolge im Motiv der Heiligen Anna Selbdritt weiter, wobei der Name der Mutter Mariens eine Spielart der vorderasiatischen Göttinnen-Namen darstellt (C. Meier-Seethaler (1993).

Hesiod, dessen erklärtes Ziel es ist, *Zeus* als den alles überragenden Göttervater vorzustellen, macht die autochthonen Göttinnen Demeter und Artemis zu seinen Schwestern, Hera zu seiner Gattin und Athene zu seiner Tochter. In Wahrheit wurde jede dieser Göttinnen lange vor Zeus in Griechenland verehrt. Am schwierigsten war offenbar die altorientalische Göttin Aphrodite einzureihen, die Hesiod, an ihren gräzisierten Namen (aphros = Schaum) anknüpfend, zur „Schaumgeborenen" erklärt. In der Hand des Zeus wird nun der Blitz, der für die alten Wettergötter Vorbote des fruchtbaren Regens war, zur zornig niedergeschleuderten Waffe, und als Liebhaber wirbt er nicht mehr um die Gunst der Göttinnen, sondern fällt mit List oder Gewalt über sie her.

Die eigentliche Krönung patriarchaler Macht ist in der mythischen *Kopfgeburt der Athene* zu sehen, welche einen doppelten Herrschaftsanspruch symbolisiert. Zum einen usurpiert Zeus damit die Prokreativität der Muttergöttinnen und schafft Leben ohne die Frau, zum anderen verwandelt er die universale Göttin in die Pallas Athene, die in voller Rüstung seinem Haupt entspringt und als Kriegsgöttin instrumentalisiert wird.

Eine ähnliche Kombination von kriegerischer Unterwerfung und tendenziöser Vereinnahmung finden wir im indischen *Rigveda*. Hier verkörpert der Gott Indra den obersten Kriegsherrn,

der die Unterweltschlange Vritra tötet und damit *den Himmel von der Erde getrennt* und die Sonne befreit haben will. Dasselbe schreibt der patriarchale Mythos dem babylonischen Sonnengott Marduk zu, wenn er die Tiamatschlange in zwei Hälften teilt, und auch dem ägyptischen Gott Schu, der in einem gewaltigen Kraftakt den Himmel emporstemmt. Dieses in vielen Kulturen wiederkehrende Motiv signalisiert die *Polarisierung von Oben und Unten*, zwischen dem neuen Götter-Himmel und den besiegten chthonischen Mächten.

Im Alten Ägypten waren es die *Kosmogonien von Heliopolis und Memphis*, die dem Schöpfergott Atum bzw. Re den obersten Platz im Pantheon sicherten und als deren Stellvertreter die gottähnlichen Könige regierten. Auch hier wurde eine der alten Muttergottheiten, die löwenköpfige Sachmet, als Kriegsgöttin in den Dienst der Mächtigen gestellt, ein Schicksal, das sie mit der babylonischen Ischtar nach der Machtergreifung Marduks teilt, wie auch mit der phönizischen Anath und der griechischen Athene.

Der strafende Gott und das weltliche Gericht

Sehr viel stärker als im politisch uneinheitlichen Griechenland manifestiert sich in den *orientalischen Theokratien* die Einheit von himmlischer und weltlicher Macht. Damit wird ein allgemeines Klima der Furcht und des Schuldbewußtseins erzeugt, wie es in den babylonischen „Sündenlisten" niedergelegt ist (G. Lanczkowski 1980, S. 127). Alle Leiden wie Krankheit, Not und Unglücksfälle werden als Strafe für begangene Sünden aufgefaßt, und dies dämmt, sehr zum Vorteil der Herrschenden, jeden politischen Widerstand ein. Eine ähnliche Auswirkung hatte die ins Moralische gewendete *Karmalehre* Indiens, wenn sie Mißgeschicke von heute als Strafe für Verfehlungen im früheren Leben erklärt.

Walter Burkert (1998, Kap. IV) macht darauf aufmerksam, daß *die Gesten der Unterwerfung* im religiösen Kult mit denen der Unterwerfung unter die weltliche Macht identisch sind. Vor dem Kultbild wie vor dem König neigen Gläubige und Untertanen ihr Haupt, sinken in die Knie oder werfen sich auf die Erde nieder. Selbst im 18. Jahrhundert in Europa herrschen Könige noch von „Gottes Gnaden" und lassen sich mit den untertänigsten Floskeln anreden. *Befehlsgewalt und unbedingter Gehorsam* sind für jede

hierarchische Struktur essentiell, wobei es ein Irrtum ist anzunehmen, dies liege in der Natur jeder sozialen Organisation. Es gibt bis heute Ethnien, die nicht einmal ein Wort für „befehlen" oder eine grammatikalische Befehlsform kennen, weil ihr gemeinsames Handeln auf gegenseitigen Übereinkünften oder auf dem freiwilligen Respekt gegenüber erfahrenen Mitgliedern beruht (Chr. Sigrist 1984, S. 115). In streng hierarchisch geordneten Gesellschaften aber erfaßt die Struktur von Befehl und Gehorsam alle Bereiche des Zusammenlebens: den des Militärs, der zivilen Verwaltung, der Arbeitsverhältnisse und den der Familie. Auch der *pater familias* fühlt sich als Wahrer der göttlichen Ordnung, und das schließt sowohl den unbedingten Gehorsam der Kinder als auch den der Ehefrauen ein.

Im *Konfuzianismus* kommt das Muster dieser Ordnung am konsequentesten zum Ausdruck. Gemäß dieser Lehre übt der Kaiser das Mandat des Himmels aus, so daß sich vom obersten Himmelsherrn Ti und seinem kaiserlichen Stellvertreter eine absteigende Leiter über die Beamtenhierarchie bis hinunter zum Hausherrn erstreckt. Dabei bleibt der göttliche Anfangspunkt relativ blaß und steht die weltliche Hierarchie so sehr im Vordergrund, daß der Konfuzianismus nicht als Religion im eigentlichen Sinn gelten kann.

Am bedenklichsten wird die Parallele zwischen göttlicher und weltlicher Macht in der Rechtspraxis, wenn es um die *Todesstrafe* geht. Die Anmaßung weltlicher Gerichte, durch die Verhängung des Todesurteils Herr über Leben und Tod zu sein, hat in allen uns bekannten Kulturen zu größeren Erniedrigungen und Grausamkeiten geführt als die archaische Praxis der Menschenopfer. Abgesehen davon, daß beides in den antiken Gesellschaften noch lange nebeneinander bestand, gingen nahezu alle Hinrichtungsarten aus der früheren Menschenopferpraxis hervor. Dem Kreuzigen und Erhängen ging das Anheften oder Hängen des Opfers an heilige Bäume voraus, dem Köpfen das rituelle Kopfjägertum, dem Ertränken und Verbrennen das Fluß- und Brandopfer, der Hinrichtung durch den Mauersturz der Sprung des Opfers in den Abgrund der göttlichen Unterwelt. Hingegen mag die im vorderen Orient übliche Steinigung eine brutale Transformation der Verbannung sein, bzw. der Vertreibung aus der Gemeinschaft, die auch vorpatriarchale Stammesgesellschaften als äußerste Maßnahme kennen (K. B.

Leder o. J.). Was sich religionsgeschichtlich gesehen als Fortschritt abzeichnet, muß in der Rechtsgeschichte als Rückschritt registriert werden. Nun tritt an die Stelle des Not-abwendenden Martyriums die Folter zur Erpressung von Geständnissen, an die Stelle religiös verwurzelter ekstatischer Todesbereitschaft die kühl vollstreckte Hinrichtung im Namen der Gerechtigkeit.

Daß diese Rechtspraxis von jeher von den Herrschenden mißbraucht wurde, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die massenhaften Hinrichtungen von Sklaven und dissidenten Bürgern in den unterworfenen Provinzen des Alten Rom. Dabei hätte sich die Todesstrafe niemals bis in unsere Gegenwart hinein rechtfertigen lassen, wenn sie nicht von kirchlichen Institutionen gestützt und von inquisitorischen Agitatoren sogar angestachelt worden wäre. *Im Bündnis zwischen religiöser und weltlicher Macht* stellt das Todesurteil nur die letzte Konsequenz des patriarchal-kriegerischen Religions- und Gesellschaftsmodells dar. Letztlich steht dahinter die Vorstellung, nur durch äußersten Kampf gegen das „Chaos", das „Dämonische" und das „Böse" die menschliche Kultur aufrichten zu können. Dies aber ist Abbild einer typisch männlichen Weltsicht, deren Wurzeln in der männlichen Sozialisation bzw. in der männlichen Identitätsfindung zu suchen sind.

Die Diskriminierung der Frau

Dieses Phänomen, über das schon so viel geschrieben wurde, stellt kein Epiphänomen dar. Es ist nicht einfach die bedauerliche Nebenwirkung einer notwendigen kulturhistorischen Entwicklung, sondern gehört zum innersten Kern des patriarchal-hierarchischen Systems. Sowohl bei der Bildung der Kernfamilie als auch bei der Konstituierung eines männlichen Vater- und Hochgottes ging es um die *soziale Identität* des Mannes, das heißt um seine Bedeutung für die Gruppe. In der matrizentrischen Sippe hat, wie schon erwähnt, die Kernfamilie lange eine untergeordnete Rolle gespielt. Familie ist gleichbedeutend mit der Sippe, während eheliche Verbindungen, auch wenn sie mit fester Eheresidenz stabiler werden, in allen vorpatriarchalen Gesellschaften leicht auflösbar sind. Unter matrilinealen Bedingungen heißt dies, daß die Frauen den Ehevertrag jederzeit kündigen können und dabei ihre Kinder behalten, die Männer hingegen in jedem Fall ihre Kinder verlieren und bei *uxor-*

lokaler Residenz auch ihre Existenzgrundlage. Größere Beständigkeit hat die Kernfamilie bei *virilokaler* Eheresidenz, d. h. wenn das Paar im Matriclan des Mannes lebt und, wie bei den Trobriands, ein eigenes Domizil in der Nähe des Clansitzes bezieht. Mindestens ebensoviel zur Beständigkeit der Kernfamilie trägt hier allerdings die Tatsache bei, daß die Väter sehr intensiv an der Betreuung schon der Kleinkinder beteiligt sind.

In jeder Form des matrilinealen Sippenarrangements ist aber der Ehemann weder der Ernährer noch der Vertreter der Familie nach außen, dies liegt in der Kompetenz der ganzen Sippe bzw. in der des Mutterbruders. Dazu kommt, daß in den fortgeschrittenen Agrarkulturen die Jagd als identitätsbildende Tätigkeit für die männliche Gruppe immer mehr in den Hintergrund tritt. Das Ackerland war nicht nur Kollektivbesitz des Matriclans, sondern auch in einem numinosen Sinn mit der weiblichen Fruchtbarkeit verbunden (D. Schneider/K. Gough 1961). Besonders aber im religiösen Bereich, in welchem die Muttergottheit im Zentrum stand, bot sich dem Mann keine gleichwertige Identitätsfigur. Den obersten Rang als Stellvertreterin der Göttin hatte eine Priesterin inne, und es ist deshalb sicher kein Zufall, daß *Hammurapi* (1728–1686 v. Chr.) das Amt der Oberpriesterin abschaffte, nachdem Marduk zum babylonischen Staatsgott erklärt worden war.

Erst vor diesem Hintergrund wird die dramatische Auseinandersetzung plausibel, die *Aischylos* (525–465 v. Chr.) im Schlußteil seiner Ödipus-Trilogie zwischen den neuen Göttern und dem Chor als Stimme des alten Glaubens austragen läßt. Darin wird Zeus nicht nur zum höchsten aller Götter erklärt, sondern auch die matrizentrische Zeugungstheorie auf den Kopf gestellt, die ihrerseits einseitig oder zumindest unklar war. Die patriarchale Doktrin verkündet Apollon in den berühmten Versen:

> Die man wohl Mutter heißt, ist des Gezeugten Zeugerin nicht,
> Ist Amme nur des frisch gesetzten Keims. Es zeugt,
> Der sie befruchtet; sie hütet Anvertrautes nur . . .“
>
> Ich gebe gleich Euch den Beweis
> Daß Vaterschaft auch ohne Mutter sein kann: Als
> Lebendiges Zeugnis steht vor Euch die Tochter des Zeus.
> Kein dunkler Schoß hat sie gebildet, und doch ist
> So herrlich sie geschaffen wie kein Götterkind . . .“

In diesen Zeilen manifestiert sich ein Zweifaches: die kompensatorische Selbsterhöhung des Mannes mit seinem Anspruch auf die alleinige Lebenskreativität und die Abwertung der generativen Fähigkeiten der Frau. Ihr „dunkler Schoß" erhält ein negatives Vorzeichen, eine Entwertung, die im *Pandora-Mythos* noch weit radikaler ist, wenn auch in verschlüsselter Form. Bekanntlich läßt *Hesiod* (um 700 v. Chr.) durch die schöne Pandora – wörtlich die Allgebende – den Menschen alles Unheil in ihrer „Büchse" überbringen. Hingegen erscheint sie auf den alten Vasenbildern im Umkreis der Fruchtbarkeitsgöttinnen, in deren Händen ganz ähnliche Gefäße den Mutterleib symbolisieren. Offenbar hat dieser numinose Gegenstand zugleich den Neid und die Furcht des Mannes erregt, weil damit sowohl die Geburt als auch die Rückkehr im Tod (Urne) assoziiert waren (E. D. Reeder 1996).

Zwei Jahrhunderte später transponiert *Pythagoras* den Mythos in die griechische Philosophie. Bei seinen von Aristoteles zitierten Gegensatzpaaren stellt er das Chaos (wörtlich Spalte, Kluft) als das Ungeformte, Gesetzlose, Böse auf die Seite des weiblichen Prinzips, den Kosmos mit seinen Ordnungskräften auf die Seite des männlichen. Damit wird der weiblich-schöpferische Urgrund zum feindlichen Abgrund, den es durch männliche Schöpferkraft zu überwinden gilt. Die Klassifizierungen des Pythagoras lassen erkennen, daß der Impuls zum polarisierenden Denken im patriarchalen Religions- und Gesellschaftssystem von der Erhöhung des Männlichen gegenüber dem Weiblichen ausgeht. Daß kulturelle, politische und sakrale Schlüsselstellungen immer ausschließlicher den Männern vorbehalten bleiben, wird mit der angeblich minderwertigen Natur der Frau gerechtfertigt. Im besonderen gilt dies für die Priesterämter. Nun werden die generativen Fähigkeiten der Frau, die sie ursprünglich für die sakralen Funktionen prädestinierten, als unrein gestempelt und damit zum Hindernis für eben diese Funktionen.

Sogar die *sakralen Tiere* sind von dieser Umwertung betroffen. Tiere im ehemaligen Umkreis von Muttergöttinnen wurden disqualifiziert, was sich bis heute in unseren Redensarten von der dummen Kuh und der blöden Ziege, vom gemeinen Hund und vom dreckigen Schwein niederschlägt. Dagegen genießen alle Tiere, die von männlichen Gottheiten übernommen wurden, wie das Pferd, der Löwe, der Bär oder der Adler, nach wie vor hohes Ansehen.

Auf der gesellschaftlichen Ebene werden die zugrundeliegenden Motive noch greifbarer. Wenn man der Frau voreheliche Keuschheit und strikt monogames Verhalten auferlegte, diente dies offensichtlich der *Sicherung der Vaterschaft*. Noch einen Schritt weiter geht die patriarchale Kontrolle in einem mittel-assyrischen Gesetz, das die Abtreibung der Leibesfrucht durch die Frau unter Todesstrafe stellt (G. Lerner 1991, S. 157 f.). Im alten Sparta hatte der Vater sogar das Recht, über Tod oder Leben des Neugeborenen zu entscheiden.

Die Identität des patriarchalen Mannes als Krieger und Kulturbringer

Neben den *Heldenepen* der Hochkulturen geben die *Initiationsriten* der Stammeskulturen Einblick in die Identitätsfindung des patriarchalen Mannes. Zeigen uns die sumerischen Epen und Homers Ilias und Odyssee stärker das Selbstverständnis der großen Einzelnen, so illustrieren die Initiationsriten das Selbstverständnis der Männergruppe. In beiden Fällen stehen *Kampf und Tapferkeit* im Zentrum und bewährt sich Männlichkeit in der Fähigkeit, dem Tod zu begegnen, sei es im Töten oder im Getötetwerden. Daß dies nicht nur für Notfälle und zur Verteidigung der Gruppe vorgesehen war, vielmehr zum Selbstzweck erhoben wurde, belegen schon sumerische Texte. Sie sprechen von einem Kriegeradel, der alles daran setzte, die Städte für seine vom Zaun gerissenen Kriege zu gewinnen (N. S. Kramer 1959).

Zwei Jahrtausende später wird vom jungen *Alexander dem Großen* berichtet, er sei untröstlich gewesen, mit 16 Jahren noch keine Schlacht geschlagen zu haben. Nicht zuletzt legt die römische Sitte, den Tempel des Janus in Kriegszeiten offen und in Friedenszeiten geschlossen zu halten, Zeugnis für die *Heiligsprechung des Krieges* ab. Diese sakrale Weihe verleiht dem Selbstverständnis des Mannes als Krieger eine Dimension, die über das individuellle Leben hinausreicht. Als Held auf dem Feld der Ehre, wie es später heißen wird, gefallen zu sein, sichert ihm den Ruhm der Nachwelt. So konnte *Perikles* in seiner Rede auf die Gefallenen von Athen pathetisch ausrufen: „Denn berühmter Männer Grab ist die ganze Erde“ (Thukydides 1943).

Bei den männlichen Initiationsriten finden physische und psychische Prüfungen statt, die oft mit lebensgefährlichen Verletzungen und schreckenerregenden Geisterritualen verbunden sind. Häufig wird vom Initianden verlangt, seine Männlichkeit mit dem Raub eines Herdentieres oder der Tötung eines wilden Tieres unter Beweis zu stellen. Dies ist allerdings nur die eine Hälfte des Rituals. Ebenso essentiell ist die Trennung und Abwendung der Knaben von ihren Müttern und die *Abgrenzung gegen alles Weibliche* überhaupt. So sehen die Dogon in der Beschneidung ein Mittel, die Reste des Weiblichen aus dem männlichen Körper zu entfernen (D. Paulme 1974), und weit verbreitet ist die Vorstellung von einer *zweiten männlichen Geburt*, welche die Herkunft aus der Mutter transzendiert.

Der sadomasochistische Zug, der im Männlichkeitstraining und in der Kriegsertüchtigung steckt, hinterließ zu allen Zeiten seine Spuren auch im sexuellen Leben des Mannes. Zum Teil trifft dies auf den homosexuellen Bereich zu, in dem die passive Rolle als weibisch und erniedrigend galt; vor allem aber auf die heterosexuelle Begegnung, wenn der Mann seine sexuelle Aktivität als Niederwerfung des weiblichen Geschlechts versteht. Dies gilt jedenfalls in Kriegszeiten, in denen seit jeher den Eroberungen die Vergewaltigungen der Besiegten folgte. Daß dies nicht der vermeintlichen Natur des Mannes entspringt, sondern einem kulturell konstruierten Machtanspruch, wurde anhand ganz anderer Begegnungsmuster in vorpatriarchalen Kulturen bereits deutlich. In der philosophischen Reflexion hat die Koppelung von Brutalität und Sexualität aber auch zur Verwerfung des Sexuellen an sich geführt, bzw. zum Ideal der weitgehenden Askese.

Wenn ein Teil der antiken Philosophen zur Enthaltsamkeit riet, so lag der Akzent allerdings wieder auf der Abgrenzung gegenüber dem Weiblichen. Dabei werden die leiblichen Bedürfnisse mit der weiblichen Natur assoziiert, über die sich der männliche Geist erheben soll. Diese Verleugnung der männlichen Naturverhaftetheit und die Anbindung an rein geistige Ziele bildet den zweiten Kristallisationspunkt für die männliche Identitätsbildung unter patriarchalen Vorzeichen. Gerade weil der natürliche Kreativitätsvorsprung der weiblichen Lebensgabe für den Mann nicht aufholbar war, legte die männliche Philosophie die Frau auf diese Aufgabe

fest, um für sich selbst die *Mission des Kulturbringers* zu beanspruchen.

In allen patriarchalen Mythen finden sich sogenannte *Kulturheroen*, von denen es heißt, sie hätten den Menschen die Zivilisation gebracht. Im griechischen Mythos bringt Prometheus das Feuer, Dädalos die Baukunst, Aeskulap die Heilkunst. In der chinesischen Überlieferung schrieb man den legendären ersten Kaisern die Erfindung von Ackerbau und Viehzucht, Töpferei und Schreibkunst zu. Dies steht im Gegensatz zur matrizentrischen Überlieferung, wonach weibliche Gottheiten die Errungenschaften der Agrarkultur und der Webkunst, der Keramik und des Heilens übermittelten. Es wird aber auch durch den heutigen Stand der Wissenschaft korrigiert, die in den Frauen die hauptsächlichen Trägerinnen für die neolithische Kulturrevolution sieht (G. Smolla 1983).

Dennoch wird niemand bestreiten, daß unter der männlichen Vorherrschaft spektakuläre Fortschritte auf allen Gebieten der Wissenschaft und Kunst erzielt wurden. Einerseits eröffnete die Betonung rein geistiger Werte ganz neue Horizonte, andererseits versprach der Erfolg als Denker, Erfinder oder Künstler *persönlichen Ruhm über den Tod hinaus*. Daß dieser zweite Aspekt so wesentlich war, hängt mit der wenig erfreulichen Vorstellung von der Unterwelt als Aufenthaltsort der Toten zusammen. In den meisten polytheistischen Religionen fehlt die Vorstellung einer jenseitigen Belohnung im Paradies, und dies machte den irdischen Nachruhm um so begehrenswerter. Die großen geistigen Leistungen der männlichen Elite wären allerdings nicht ohne deren Befreiung von allen lebensnotwendigen Aufgaben möglich gewesen. Den Preis dafür bezahlten Frauen und Sklaven, an die man alle „niedrigen" Tätigkeiten delegierte.

Zur Verknüpfung beider Stränge der patriarchalen Kultur, ihrer kriegerischen Ausrichtung mit ihren geistigen Ambitionen, kam es erst im neuzeitlichen Europa. Entscheidend trug *Francis Bacon* (1561–1626) als Begründer der experimentellen Naturwissenschaft dazu bei. Er schalt die kontemplative Wissenschaft vor seiner Zeit „weibisch" und forderte die Forscher der Zukunft auf, sich den harten Fakten der Naturwissenschaft zu verschreiben, um sich als „supermen" die Natur zu unterwerfen. Diese *Kriegserklärung an die Natur* hat in wenigen Jahrhunderten zu einer enormen Erwei-

terung unseres Wissens und zu technischen Höchstleistungen geführt. Aber erst heute wird klar, daß wir damit unsere natürlichen Lebensgrundlagen zunehmend gefährden und daß unser ethisches Bewußtsein mit den Fortschritten des Wissens nicht Schritt hält.

Das monotheistische Religionssystem und der Gottesbund

Schon im polytheistischen System hierarchischer Prägung zeichnet sich die Tendenz ab, aus der Fülle der tradierten Gottheiten einige wenige herauszuheben. Dies hinderte aber die Einbeziehung von Nachbargöttern oder solchen der unterworfenen Kulturen nicht, vielmehr spielten sich Konzentrationsvorgänge auf zwei Ebenen ab. Auf der einen ergaben sich Analogien zwischen verschiedenen Gottheiten mit ähnlichen Funktionen, so daß man die vielen Namen analoger Gestalten einem der eigenen Götter zusätzlich verlieh. Auf einer mehr persönlichen Ebene wandten sich die Menschen in ihrer Frömmigkeit jeweils einer bestimmten Gottheit in besonderem Maße zu, ein Phänomen, das man *Henotheismus* genannt hat. Darüber hinaus scheint es in der Logik des hierarchischen Systems zu liegen, sich nach oben zu verjüngen, um schließlich die Spitzenposition eines offiziellen Hochgotts zu schaffen.

So begegnen wir schon vor dem Entstehen des ersten konsequenten Monotheismus im Alten Israel verschiedenen Vorstufen allmächtiger Götterfiguren. *Jahwe* als der Berg- und Vulkangott der Nomadenstämme Israels wurde erst nach der Landnahme im kanaanitischen Kulturland Palästinas zu einem eigentlichen Hochgott. Dabei übernahm er den Titel *„El", der Herr*, von der obersten Gottheit der Kanaaniter, deren Pantheon bereits eine patriarchale Umformung hinter sich hatte. Zur Zeit der israelischen Einwanderung waren die großen Göttinnen Ashera und Anath schon als Gemahlin des El und als Schwester und Gemahlin des Baal in die patriarchale Göttergenealogie eingeordnet. Dennoch galten die großen Kultfeste noch immer einer Göttin, die in Gestalt der Baalat schon seit dem 4. vorchristlichen Jahrtausend in Palästina verehrt wurde und mit Ashera und Anath verschmolzen war. In einem großen, orgiastischen Tempelfest beging man ihre Heilige Hochzeit mit dem Gott Baal, ihrem einstigen Sohngeliebten, nun ihrem Gatten (F. Heiler 1980, S. 369ff., A. Bertholet 1976).

Es konnte nicht ausbleiben, daß die seßhaft gewordenen jüdischen Stämme mit der vorgefundenen Ackerbaukultur auch deren jahreszeitliche Feste übernahmen, die von ihren Propheten aufs schärfste bekämpft oder aber mit neuen Inhalten gefüllt wurden. Das jahrhundertelange Ringen um die Reinheit des Jahweglaubens läßt sich nur aus dem Kerngedanken des *Gottesbundes* verstehen, das heißt, aus der Überzeugung der israelitischen Stämme, von Gott Jahwe erwählt und gelenkt zu sein. Dabei wurde der legendäre *Exodus aus Ägypten* unter der Regierungszeit Ramses II. (1290–1224) als der Licht- und Angelpunkt der jüdischen Geschichte von den Propheten immer aufs Neue beschworen. Durch die wunderbare Rettung der flüchtenden Israeliten vor den sie verfolgenden Ägyptern, den geglückten Zug durch die Wüste unter Führung des *Moses* und durch die Offenbarungen Jahwes am Berg Sinai wurde der uralte Bund erneuert, den nach der Überlieferung Gott schon mit dem Stammvater Abraham geschlossen hatte. Am Sinai empfing Moses nicht nur die Gesetzestafeln, sondern auch die erneute Verheißung, daß Gott seinem Volk das gelobte Land Kanaan zum Eigentum bestimmt.

Seit den Forschungen Israel Finkelsteins und Neil A. Silbermanns wissen wir allerdings, daß weder Abraham noch Moses historisch fassbare Figuren sind und daß es keine Eroberung des gelobten Landes gab. Erst im 7. Jahrhundert vor unserer Zeit galt im südlichen Königreich Juda Jahwe als der eine und einzige Gott und auch dann noch nicht als universeller Gott für alle Völker. Dies ändert sich erst mit der assyrischen und babylonischen Eroberung Palästinas und der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. Erst nach dem Abtransport eines Großteils der jüdischen Bevölkerung ins *babylonische Exil* nimmt die Verkündigung der Propheten ihren *eschatologischen* Charakter an. Die ganze Hoffnung richtet sich nun auf einen kommenden, gottgesandten *Messias*, der das davidische Königtum erneuern wird.

Nach der endgültigen Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. nehmen die auswandernden Juden ihren Glauben in alle Welt mit, nun in der Hoffnung, der Messias werde sie am Ende der Zeit in ihre Heimat zurückführen, und alle Völker würden sich zu dem einen, ewigen Gott bekennen (F. Hesse 1980).

Der Islam entstand in einer gesellschaftlichen und religösen Umgebung, die derjenigen der israelitischen Stämme in Kanaan nicht unähnlich war. Als *Muhammad* Ende des 6. Jahrhunderts in

Mekka geboren wurde, wuchs er in einer Feudalgesellschaft auf, deren städtische Zentren eine vom Handel reich gewordene Oberschicht beherrschte. Im Gegensatz dazu lebten die umliegenden Wüstenstämme in einfachen, überschaubaren Solidargemeinschaften, wenn sie auch in die Kleinkriege rivalisierender Stammesfürsten verwickelt waren.

Muhammad fand einen Polytheismus vor, an dessen Spitze der Himmelsgott *Allah* stand. Unter der Vielzahl der übrigen Götter befanden sich auch die Göttinnen Al Lat, Al Manat und Al Uza, deren Statuen neben der Allahs in der Ka'aba aufgestellt waren und die als seine Töchter galten. Als Stein-, Baum- und Quellenheiligtum war die Ka'aba lange vor dem Islam Wallfahrtsort der arabischen Stämme und brachte den herrschenden Geschlechtern reiche Einkünfte durch die Pilgerströme (W. Daum 1985, S. 108ff., S. Rushdie 1997, Kap. II).

Als sich Muhammad mit vierzig Jahren durch Visionen zum Propheten erwählt wußte, wollte er zunächst keine neue Religion stiften, sondern als jüngster Gotteskünder den Völkern Arabiens den jüdisch-christlichen Monotheismus bringen. Deshalb galt sein Kampf nicht den Schriftreligionen, wohl aber den polytheistischen „Heiden", die er verachtete, weil sie in seinen Augen keine Ethik hatten. Von Anbeginn war Muhammad in gleichem Maß Prophet, der die ausschließliche Verehrung des einen Gottes Allah forderte, und Sozialreformer, der für die Gemeinschaft und für die Rechte der Schwachen eintrat.

Im Einklang mit dem spätjüdischen und dem christlichen Bekenntnis verkündete er ein kommendes *Weltgericht* und ein *jenseitiges Leben*, in welchem die guten Taten belohnt und die schlechten bestraft werden. Doch darf der muslimische Gläubige, was immer er sich zu Schulden kommen läßt, mit der Barmherzigkeit Gottes rechnen, wenn er ehrlich bereut und zu den göttlichen Vorschriften zurückkehrt (A. Schimmel 1980, 1999).

Mit dem Judentum verbindet den Islam auch sein strenges Bilderverbot. Muhammad ließ sämtliche Götter- und Göttinnenfiguren aus der Ka'aba entfernen, bevor sie zum alljährlichen Pilgerziel der Muslime umgestaltet wurde.

Die Rolle der Moral im hierarchischen Religionsmodell

Es gibt keine Gesellschaft ohne moralische Regeln; Ansätze dazu finden sich schon bei den Primaten. In frühen menschlichen Gemeinschaften erstrecken sie sich auf die Arbeitsteilung, die Verteilung von Gütern und auf durch Tabus gewahrte heilige Grenzen. Die Texte der alten Hochkulturen stellen uns moralische Verhaltensregeln als *göttliche Gebote* vor. Im polytheistischen System sind es Gebote verschiedener Götter je nach deren Zuständigkeitsbereich, und sie werden von den theokratischen Regierungen Mesopotamiens und Ägyptens in Form von Gesetzen niedergelegt. War die adäquate Haltung gegenüber dem Tabu die ehrfürchtige Scheu, so ist es gegenüber den göttlichen Geboten die *Demut.* Damit eng verbunden ist die Vorstellung von der menschlichen Unzulänglichkeit und *Sündhaftigkeit*. In altbabylonischen Gebeten geht sie so weit, daß sich Gläubige sogar für ihnen nicht bewußte Vergehen anklagen, die sie erst durch Orakelfragen eruieren, um sie dann mit *Opfergaben* zu sühnen (A. Anwander 1949, S. 331 f.).

Alle Opfergaben, seien es Libations- und Speiseopfer, Tieropfer oder das Erstlingsopfer der Ernte, bis hin zur Votivgabe und zu wertvollen Weihegeschenken, sind als Gegenleistungen an die Götter zu verstehen. Dies im Sinne der eigenen Entsühnung, vor allem aber als Werbung um das Wohlwollen der Götter bzw. als Vorleistung zur Verhütung künftigen Unheils. Besonders im griechischen Polytheismus tragen die Götter höchst menschliche Züge und werden von Ehrsucht, Eifersucht und Rache getrieben, und entsprechend richten sich die Gebete und Opfergaben an diese Bedürfnisse. Hinter dem „*do ut des*" (ich gebe, damit du gibst) steht aber auch das durchaus rationale Bedürfnis der Menschen, das Unberechenbare berechenbar zu machen und damit das eigene Schicksal zu steuern.

Daneben sind Ansätze zu einer verinnerlichten Gesinnungsethik nicht zu übersehen. In den ägyptischen Totenbüchern ist von einem Gericht die Rede, bei dem das Herz der Verstorbenen mit der Feder der Ma'at gewogen wird. Bei dieser Gewissenserforschung zählen nicht nur Missetaten, sondern auch Unterlassungen wie das Fehlen mitmenschlicher Wohltaten. Dennoch bleibt die Haupttugend der *Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen*, ein Gehorsam, der in absteigender Stufenleiter auch den irdischen

Machtträgern und Vorgesetzten geschuldet wird. Dabei handelt es sich freilich nicht um eine durchgehende Stufenfolge, vielmehr um zwei Stockwerke, denn patriarchale Moral ist immer *Klassenmoral*, die zwischen Herrschenden und Beherrschten unterscheidet.

Die bekannten Kardinaltugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung und Tapferkeit sind diejenigen der Oberschicht, während der Unterschicht „die Tapferkeit des Dienens" geziemt. (Aristoteles, Politik, 1963, S. 303 ff.). Charakteristischerweise faßte man die ersteren als *männliche Tugenden* auf, dagegen die Handlungsweisen der häuslichen Fürsorge sowie Zurückhaltung und Geduld als weibliche Tugenden, womit die Anforderungen an die Frau denjenigen an die Sklaven nahestanden. Im hierarchischen System scheint es selbstverständlich, daß die Ranghohen mehr Rechte und größere moralische Freiheiten genießen als die Rangniedrigen und daß die Ersteren bei Fehltritten auf Nachsicht rechnen können, während die Menschen am unteren Rand die volle Härte des Gesetzes trifft.

Der wohl berühmteste Ansatz, dies zu verändern und vom „Edlen" auch das Vorbild der höchsten Tugenden zu verlangen, geht auf *Konfuzius* zurück. Doch fiel der chinesische Weise schon bei den damaligen Herrschern in Ungnade, und seine Lehre wurde vor allem dazu benutzt, die Pflichten der Untertanen und die Klassenhierarchie festzuschreiben. Zwar hat uns die Geschichte auch das eindrucksvolle Bild gerechter Herrscher überliefert wie etwa das von *Gudea von Lagasch* (2122–2100 v. Chr.) oder von *Solon von Athen* (640–561 v. Chr.), aber aufs Ganze gesehen hat sich das Gewaltprinzip, auf das sich Herrschaft gründet, immer wieder durchgesetzt. Dies gilt nicht nur für die weltliche Herrschaft, sondern ebenso für die kirchlichen Autoritäten, deren universale Macht sich allerdings erst im monotheistischen System aufrichten ließ. Das letztere ist um so bedauerlicher, als die drei monotheistischen Religionen in ihren Anfängen das unmittelbare Verhältnis des einzelnen zu Gott hervorhoben und ihre Begründer von einem egalitären Gemeindeverständnis ausgingen.

Kernbegriff des jüdischen Gesetzes war Gerechtigkeit, gerade auch soziale Gerechtigkeit, wodurch es sich von der feudalistischen Struktur seiner Nachbarvölker abhob. Für die israelitischen Stämme war das Land ein heiliger, unveräußerlicher Kollektivbesitz; die Nutzung wurde ausgelost, gestörte Besitzverhältnisse wurden aus-

geglichen (H. J. Kraus 1962, S. 257 f.). Auch viel später, als sich die jüdische Gesellschaft den arbeitsteiligen Verhältnissen in den Städten angepaßt hatte, blieben die jüdischen Gemeinden immer auch Solidargemeinschaften, deren Aufgabe es war, Witwen und Waisen und alle in Not Geratenen zu unterstützen. Selbst die Sklavenhaltung, die in der Antike allgemein üblich war, erhielt durch das jüdische Gesetz ein menschlicheres Gesicht, u. a. durch Freilassungsregeln nach einer bestimmten Anzahl von Jahren (Ex. 21).

Ähnliches gilt für den *Islam*, dessen rasche Ausbreitung nicht zuletzt dem sozialen Engagement seiner Vertreter zuzuschreiben ist. Obwohl es Muhammad nicht gelang, in seiner theokratischen Verwaltung die Sklaverei abzuschaffen und die patriarchale Familienstruktur zu lockern, setzte er sich für eine gute Behandlung der Sklaven und für die Erleichterung ihrer Freilassung ein. Auch verbesserte er die rechtliche Stellung der Frau, die sich unter seinen Nachfolgern allerdings wieder verschlechterte.

Mit Ausnahme der christlichen Lehre gibt es aber in den monotheistischen Religionen ursprünglich *wenig Ansätze zu einer autonomen Moral*. Gemäß jüdischer Tradition empfing Moses am Berge Sinai nicht nur die Zehn Gebote als apodiktische, göttliche Moral, sondern auch genaue Anweisungen über gottesdienstliche und zivilrechtliche Vorschriften. Darauf berufen sich alle im Talmud niedergelegten Gesetze. Bekanntlich hat sich Jesus gegen die buchstabengetreue Einhaltung der jüdischen Gesetze gewandt und eine Gesinnungsethik gefordert, die den eigentlichen Sinn der göttlich-menschlichen und der mitmenschlichen Beziehungen erfüllte. Im Unterschied dazu nahm auch Muhammad in Anspruch, detaillierte göttliche Anweisungen für das religiöse und profane Leben der Gläubigen erhalten zu haben. Deshalb gilt den fundamentalistischen Muslimen bis heute der Koran als nicht korrigierbar und auch die in der Scharia festgehaltenen Gesetze als endgültig (A. Schimmel 1999, S. 108–111).

Das ungelöste Theodizeeproblem

Nicht in allen hierarchischen Religionsmodellen hat sich das Problem einer Rechtfertigung Gottes überhaupt gestellt. Im Polytheismus bestand immer die Möglichkeit, das Übel, das dem einzelnen oder der Gemeinschaft zustößt, einem unter vielen Göttern

zuzuschreiben. Zumindest konnte man hoffen, daß die Gottheit, der man am nächsten stand, alles wieder zum Guten wenden würde. Mit anderen Worten, im Streit der höheren Mächte untereinander konnte keine für das Böse schlechthin verantwortlich gemacht werden, zumal, wenn über dem Götterhimmel, wie bei Griechen und Germanen, noch das überpersönliche Schicksal stand.

Erst der monotheistische Gottesbund, wie wir ihn in der altjüdischen Religion vor uns haben, wirft *die Frage nach Gottes Gerechtigkeit* unweigerlich auf. Der allmächtige und barmherzige Gott, der seinem auserwählten Volk Pflichten auferlegt und dafür Schutz und Wohlergehen verspricht, muß sich an den verkündeten Maßstäben der Gerechtigkeit auch selber messen lassen. Das Buch *Hiob*, worin ein getreuer Glaubensanhänger Jahwes mit erschütternden Worten seinen Gott anklagt, weist auf eine Zeit zurück, in der noch keine Vorstellungen vom baldigen Weltgericht und der ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits bestanden. Hier hadert einer, der sich keiner Schuld bewußt ist und dennoch von furchtbaren Plagen heimgesucht wird, mit den unbegreiflichen Schickungen des Allmächtigen, der seinen Anhängern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit versprochen hatte. Zwar deuten im alttestamentlichen Text die Freunde Hiobs dessen Schicksalsschläge als bewußte Prüfung Gottes um, die seine Ergebenheit auf die Probe stellen sollen, und erinnern den Verzweifelten an die über alles erhabene Macht des Allerhöchsten. Aber ihr Verteidigungsversuch (den Jahwe selbst nicht gutheißt) und die Kapitulation Hiobs hinterließen den bitteren Nachgeschmack unerklärten Leidens, den weder die jüdische noch die christliche Theologie jemals tilgen konnte.

Dessen ungeachtet erklärten die jüdischen Propheten alle Heimsuchungen Israels mit dem religiösen Abfall von Jahwe oder der Nichtachtung seiner Gesetze. Nach den historischen Niederlagen des jüdischen Volkes lenkten sie seine Hoffnung auf den kommenden Messias und das Endgericht. Selbst das furchtbarste Schicksal der Juden im 20. Jahrhundert versuchten einzelne jüdische Denker noch immer mit Berufung auf die eigene Strafwürdigkeit hinzunehmen (A. Künzli 1998).

Die von Anbeginn eschatologisch ausgerichtete Prophetie *Muhammads* ließ das Theodizeeproblem gar nicht erst aufkommen. Mit der Formel „denn Er wird nicht gefragt, was er tut" (Sure 21, 24) ist die Ergebung in den Willen Gottes eine totale. Muslimische

Gläubige tröstet nur die Aussicht auf den himmlischen Lohn, der alle Strenggläubigen erwartet und der denjenigen, die für ihren Glauben litten, ohne Gericht zufällt.

Am radikalsten hat ein Zeitgenosse jüdischer Propheten, der persische Prophet *Zarathustra* (um 600 v. Chr.), auf das Theodizeeproblem geantwortet. Als philosophischer Geist, der am profundesten mit der Existenz des Bösen rang, sah er eine Lösung nur in der Aufspaltung der göttlichen Mächte. Deshalb formte er das iranische Götterpantheon mit seiner monotheistischen Tendenz in eine *dualistische Weltsicht* um. Dem obersten Gott *AhuraMazda* als dem Geist des Guten stellte er den Gott *Ahriman* als Geist des Bösen entgegen. Gleichzeitig schrieb er den Menschen die Freiheit zu, mit ihrer Entscheidung für das Gute in den kosmischen Kampf einzugreifen und dem guten Prinzip zum Sieg zu verhelfen. Damit verlieh Zarathustra der menschlichen Ethik einen autonomen Raum, der für seine Zeit einmalig ist.

Sehr viel komplexer und letztlich unlösbar stellt sich die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte der christlichen Theologie dar, wie sich in einem späteren Abschnitt noch zeigen wird.

Der eifersüchtige Gott und der Heilige Krieg

Das zweite Buch Mose nennt Jahwe einen eifersüchtigen Gott, und drei seiner zehn Gebote gelten seiner Einzigartigkeit und Ehre. Denjenigen, die an ihn glauben und keine fremden Götter neben ihm haben, die ihn lieben und seine Gebote halten, wird er als barmherziger Vater zur Seite stehen, diejenigen aber, die ihn hassen, will er strafen und sie heimsuchen bis ins dritte Geschlecht (Exodus 20 u. 34, Jesaja 63).

Um die Reinheit des Glaubens zu bewahren, waren den Israeliten Ehen mit Nichtgläubigen verboten, eine Exklusivität, die bis in die jüngste Vergangenheit für alle drei monotheistischen Weltreligionen galt. Hier treffen wir auf eine *Ausschließlichkeit* und *Intoleranz*, die den polytheistischen Religionen fremd ist. Sie bildet auch den Hintergrund für alle missionarischen Tätigkeiten bis hin zur kriegerischen Ausbreitung des Glaubens.

Wenn auch der Begriff des *Heiligen Krieges* erst mit den Kreuzzügen aufkam, so finden wir ihn der Sache nach bereits im Judentum seit Jesaja und später vor allem im Islam. Im zweiten

Buch Mose fordert Jahwe seine Getreuen auf, die fremden Heiligtümer zu vernichten (Kap. 34), und er verspricht ihnen, die Völker zu vertreiben, die sich ihrer Landnahme entgegenstellen. Zudem sind die Schilderungen, wie der Zorn Gottes die Feinde Israels zermalmt, voll von Grausamkeit, und dies schon bei der Vernichtung der Ägypter, die den Auszug der Israeliten verfolgten (Exodus 15).

Während sich aber die Juden aufgrund der geographischen Lage Israels und Judas als Durchzugsgebiet und Schauplatz wechselnder Großmächte gar nicht imstande sahen, größere Angriffskriege zur Gebietserweiterung zu führen, spielte der Heilige Krieg in der Geschichte des Islam eine ungleich größere Rolle. Dennoch sind hier weit verbreitete christliche Vorurteile zu korrigieren. Fest steht die Tatsache, daß *Muhammad* schon zu Beginn seiner Laufbahn an kleineren Feldzügen teilnahm, als die Herrenschicht von Mekka sich der Ausbreitung seiner Glaubensgemeinde widersetzte. Dies ist erklärbar aus der kriegerischen Tradition der arabischen Stämme, zu deren solidarischem Leben sich der Prophet hingezogen fühlte, obwohl er selbst Kaufmann war.

Wie schon erwähnt, galt aber ursprünglich der Kampf nicht den Juden und Christen, von denen lediglich Steuern für den Unterhalt der muslimischen Gemeinschaft (umma) eingezogen wurden. Auch hatte Muhammad lange Zeit nur die Einigung Arabiens unter dem Zeichen des Islam vor Augen, zumal er vom baldigen Kommen des Weltgerichts überzeugt war. Erst gegen Ende seines Lebens dehnte er seinen Missionsgedanken weiter aus, doch sind die Aussagen des Korans bezüglich des Heiligen Krieges (*dschihad*) nicht eindeutig. Wörtlich handelt es sich im Arabischen nur um den dringenden Appell an alle Menschen, den einen und einzigen Gott anzuerkennen (A. Schimmel 1999, S. 12). In der tatsächlichen Ausbreitungsgeschichte des Islam finden wir dann beides: auf der einen Seite den beachtlich toleranten Umgang mit Andersgläubigen in der maurischen Herrschaft über Andalusien oder in den Mogulreichen Nordindiens, auf der anderen Seite die fanatischen Kämpfer für ein islamisches Gottesreich auf Erden, die den Andersgläubigen ihr Gesetz mit Gewalt aufzwingen und dabei den mittelalterlichen Kreuzfahrern oder den christlichen Eroberern Südamerikas an bedenkenloser Grausamkeit in nichts nachstehen.

Jedenfalls aber prägt der Kampf für Allah auch die Vorstellung des Märtyrers, der sein Leben für den heiligen Glauben hingibt.

Ihm ist das Paradies sicher, während den vom Glauben Abgefallenen die Höllenstrafen drohen. Das *Märtyrertum*, das auch für das junge Christentum so zentral gewesen ist, beginnt aber charakteristischerweise schon im Judentum. Im Glauben an die geoffenbarte Wahrheit und in Treue zu ihrem Gottesgesetz starben unzählige Juden unter assyrischer und römischer Herrschaft und später durch christliche Verfolgung.

Daß das Bewußtsein, im Besitz der göttlichen Wahrheit zu sein, immer dann verheerende Folgen hat, wenn man diesen Glauben zur Staatsreligion erhebt und mit weltlicher Gewalt durchsetzt, führen die Verfolgungen und Religionskriege der vergangenen zwei Jahrtausende nur allzu deutlich vor Augen. Allerdings hat es neben Fanatismus und menschenverachtender Zwangsbekehrung immer Stimmen gegeben, die auf die gegenseitige Anerkennung zumindest der Hochreligionen drängten. Freilich wurden sie von geistlichen und weltlichen Herrschaftsansprüchen übertönt und beginnen sich erst in jüngster Zeit in der ökumenischen Bewegung durchzusetzen.

Der *liberale Protestantismus* und das *progressive Judentum* rückten schon seit dem 19. Jahrhundert von dogmatischen und orthodoxen Positionen ab, um den Gegebenheiten einer modernen, pluralistischen Gesellschaft gerecht zu werden und alte überholte Vorschriften mit neuem Sinn zu füllen. Selbst in der erstarrten katholischen Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanum (1962–1965) vieles in Bewegung geraten, und als Gegenströmung zum Fundamentalismus gewinnen auch im Islam tolerantere Haltungen an Boden.

3. Das eschatologische Weltverständnis und die Erlösungsreligionen

Nicht ruhet mein Herz,
Bis es ruhet in Dir.
Augustinus, Confessiones

Wie wir gesehen haben, sind die bekannten monotheistischen Systeme entweder in ihrer Spätphase oder schon von Beginn an eschatologisch ausgerichet: sei es in der Erwartung der völligen

Neugestaltung der bestehenden Welt durch den Messias oder in der Erwartung des Weltendes und des *Endgerichts* mit dem Übertritt in eine *jenseitige Welt*. Diese Zuversicht auf einen früher oder später eintretenden gerechten Endzustand ist aber noch keine hinreichende Charakterisierung für Erlösungsreligionen. Um sie zu vervollständigen, muß die negative Bewertung des gegenwärtigen Zustands oder die des menschlichen Lebens überhaupt hinzukommen, aus der heraus die *Erlösungssehnsucht* entsteht.

Es kann kein Zufall sein, daß das Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit in einem eingrenzbaren, wenn auch weit gesteckten historischen Rahmen auftritt, grob gerechnet im Zeitraum von 600 vor bis 400 nach unserer Zeitrechnung. Die erste Welle von Erlösungsreligionen fällt in eine Epoche, in welcher die großen Völkerwanderungen und das heldische Zeitalter der indoeuropäischen Eroberer abgeschlossen waren. Als deren Ergebnis hatten sich hierarchische Gesellschaften etabliert, deren strenge Kastenordnung bzw. Sklavenwirtschaft enorme Ungleichheiten schufen. Dazu kamen wirtschaftliche Entwicklungen, die das naive Weltbild des herrschenden Kriegeradels aushöhlten. Die unterworfenen Dorf- und Stadtkulturen hatten sich längst von der alten, theokratischen Kollektivwirtschaft gelöst und dem Privathandel und dem Privatbesitz Platz gemacht. Gefördert durch die ersten Münzprägungen im 7. vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland und schon etwas früher in Persien, bildete sich eine Kaufmannsschicht heraus, deren Erfolgs- und Gewinnstreben auf die Mentalität der Herrenschicht nicht ohne Einfluß blieb. Die damit verbundene *Individualisierung* ließ Risse in der tradierten Ordnung entstehen und Zweifel an erstarrten Ritualen aufkommen.

So verschieden die Reaktionen auf solche kulturellen Umbrüche ausfielen, so entstanden die neuen religiösen Bewegungen doch alle aus einer *umfassenden Kritik an den bestehenden Zuständen*. So kämpfte *Zarathustra* gegen Gewalt und Ungerechtigkeit in der damaligen Gesellschaft, die er in der barbarischen Opferpraxis des iranischen Priesteradels gespiegelt sah. Dazu gibt es eine wenig bekannte indische Parallele in Gestalt des legendären Yudhisthira. Die *Bhagavadgita* als das berühmteste Teilstück des hinduistischen Nationalepos *Mahabharata* enthält seinen Dialog mit dem Gott Krishna, in dem er sich gegen den grausamen Bruderkrieg auflehnt, der unter der Leitung des Gottes stattfindet.

Das zentrale Thema der indischen Erlösungsreligionen aber ist die Abkehr vom Leben und dessen Leiden. Die Yogatechniken und die *Samkhya-Philosophie*, aus der sie schöpften, gehen wahrscheinlich bis ins 7. Jahrhundert v. Chr. zurück. Die Lehre von der Seelenwanderung und der Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten wurde lange vor Buddha von Wanderpredigern verbreitet, aus denen der *Mahavira* (großer Held) und Jina (Sieger) genannte Meister herausragt. Auf ihn geht die Bezeichnung „*Jainismus*" zurück, eine bedeutende religiöse Bewegung Indiens, die *Buddha* vorfand und die er mit seiner Lehre in die konsequenteste Form brachte. Buddhas Wirken fällt nach neuester Datierung nicht, wie bisher angenommen, in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts, sondern erst in die Zeit zwischen 450–370 v. Chr. (M. v. Brück 1998, S. 44).

Eine zweite Welle von Erlösungsreligiosität läßt sich mit dem Begriff der *Mysterienkulte* zusammenfassen. Sie erreicht ihren Höhepunkt in einer weltgeschichtlichen Umbruchszeit, wie sie mit der Errichtung des römischen Imperiums gegeben war. Alle Mysterienkulte greifen auf sehr alte religiöse Vorstellungen zurück: auf die Demeter- und Dionysos-Verehrung der griechischen Welt, auf die Isis-Osiris-Verehrung Ägyptens, auf die Magna-Mater-Kulte Kleinasiens sowie auf den Mithraskult des Alten Persien. Vom 2. vorchristlichen bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert halten die Mysterienreligionen verschiedenster Provenienz in sämtlichen römischen Provinzen Einzug.

Als ein verbindendes Mittelglied zwischen der ersten und der zweiten Welle von Erlösungslehren kann die Orphik gelten, deren Schriften im 6. vorchristlichen Jahrhundert greifbar werden. Sie knüpfen an den griechischen Mythos vom Sängergott Orpheus an, sind aber wahrscheinlich auch von indischen Erlösungslehren beeinflußt.

Mit dem Entstehen der *christlichen Religion*, die auf ihre Weise die Erlösungssehnsüchte der antiken Welt beantwortete, werden die Mysterienanhänger und auch einzelne ihrer Kultpraktiken von der jungen Kirche absorbiert; später, nach der Proklamation des Christentums zur römischen Staatskirche, werden sie verfolgt und verboten.

Als jüngste Welle von Erlösungslehren wäre der gegenwärtige Boom der *Esoterik* zu nennen, der wieder in die Zeit eines gewal-

tigen geistigen Umbruchs fällt. Davon wird im zweiten Teil des Buches noch die Rede sein.

Der folgende knappe Abriß vorchristlicher Erlösungsreligionen geht weniger von der chronologischen Abfolge als von der Frage aus, welche Art von Erlösungssehnsucht jeweils im Zentrum steht; das heißt, von welchen Übeln sie befreien und zu welchem Heil sie führen wollen.

Die Erlösung von Gewaltherrschaft und Krieg

Zarathustra (um 600 v. Chr.) als der erste namentlich bekannte Religionsstifter wirkte im Alten Iran, das in der Tradition des arischen Polytheisms bzw. Henotheismus stand. Dessen Pantheon war mit den vedischen Göttern Indiens verwandt und stellte kriegerische Gottheiten wie Yama oder Mithra an die Spitze. Auch die Opferkulte waren einander ähnlich, so der Soma-Rauschkult im Sinne eines Unsterblichkeitstrunks und das Rinderopfer als Parallele zum indischen Roßopfer. Das iranische Rinderopfer galt als kultische Wiederholung der Heilstat Mithras, der als Sonnengott den Mondstier tötete und damit den fruchtbaren Regen auslöste und das Leben auf der Erde schuf (H. Lommel 1971, S. 32f.).

Als Angehöriger der Priesterkaste war Zarathustra in jungen Jahren wohl selbst an den blutigen Opferritualen und den orgiastischen Trinkgelagen beteiligt, bis er mit ca. 30 Jahren göttliche Visionen empfing und sich von seinem bisherigen Leben lossagte. Von da an gilt seine ganze Verachtung der Roheit und Grausamkeit der beiden oberen Kasten, den Kriegern und den Opferpriestern. Seine Sympathien wendet er den Viehzüchtern zu, jenem dritten, wenig geachteten Stand, der mit seiner Milchwirtschaft die Ernährungsgrundlage des Landes bildete. Stellvertretend für diesen läßt er in seinen *Verspredigten* (*Gathas*) den Opferstier und die Mutterkuh Klage im Himmel führen (H. Lommel 1971, S. 34ff.).

Wie im Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem schon erwähnt (2. Kap. S. 76), bekennt sich Zarathustra zu dem einen, gütigen Gott *Ahura Mazda* jenseits aller mythischen Göttergestalten. Für diesen Geist des Guten, der mit dem Prinzip des Bösen (*Ahriman*) ringt, verkündet er eine neue, *unblutige Religion*, deren Akzent auf dem sittlichen Verhalten des einzelnen liegt. Ausdrücklich weist er die Kriegsverherrlichung der arischen Eroberer

zurück: Sie zerstören das Leben und sind bewaffnete Räuber (H. Lommel 1971, S. 71), und, anspielend auf den heldischen Opferbegründer Yama, schmäht er dessen Ruhm: „Denn ihr habt es so gehalten daß, wer Schlimmstes tat, Götterliebling ward geheißen . . .“ (F. Altheim 1962, S. 157). Den fünf *Greueln der Mordlust* – Mordrausch, Gewalt, Grausamkeit, Mißhandlung und Roheit – stellt Zarathustra die *Tugenden der Fürsorge* für Mensch und Tier entgegen. Dazu gehören Einsicht in die wahren Güter und die „Fügsamkeit“ in den täglichen Arbeitsgang der Landwirtschaft im Gegensatz zur hochmütigen Verachtung der Arbeit durch den Adel (R. N. Frye 1994, S. 56 ff.).

Die konsequent *eschatologische Ausrichtung* seiner Lehre spricht vom Endgericht, wobei der Lohn für das gute Leben zum Teil als ein wünschbarer Zustand auf dieser Erde, zum Teil als dessen Fortführung im Jenseits gesehen wird. Er besteht im friedlichen Wohnen auf fruchtbarem Land, im Wohlergehen aller Lebewesen und im leiblich-geistigen Heil der Menschen. Hier ist nichts zu spüren von einer Abwertung des Leibes oder der Materie, vielmehr soll in der Endzeit die vollkommene Einheit von leiblichem und geistigem Leben hergestellt sein (H. Lommel 1971, S. 159, 109 f.). Dies erinnert stark an *jüdische Vorstellungen*, und tatsächlich ist bei den jüdischen Propheten seit dem babylonischen Exil der Einfluß der iranisch-eschatologischen Lehre spürbar. Das gilt auch für die im Jüdischen erst spät auftauchenden Vorstellungen von einer jenseitigen Vergeltung, und zwar nicht nur hinsichtlich des Gerichts über die Frevler, sondern auch im Blick auf die Vision vom Gottesreich auf Erden. Wenn *Jesaja* eine Welt prophezeit, in der der Wolf friedlich neben dem Lamm und der Löwe beim Kalb lagern werden (Jesaja 11,6), so stehen diese Symbolbilder dem Denken Zarathustras nahe.

Neu an seiner Verkündigung ist die individuelle *Verantwortung des einzelnen* für den Gang der Weltgeschichte. Jeder ist dazu aufgerufen, sich für Ahura Mazda zu entscheiden und gegen Ahriman und seine finstere Gefolgschaft zu kämpfen. Dies bedeutet mehr als Gehorsam und Unterwerfung unter den Willen Gottes. Auch der Prophet selbst tritt in einem ebenbürtigen Ton mit seinem Gott in Beziehung.

Neu ist aber auch der *Missionsgedanke*, der die Grenzen der eigenen Stammesgemeinschaft sprengt und zur Verkündigung der

wahren, lichterfüllten Lehre gegenüber den Trugbildern des Götzendienstes aufruft. Freilich wurde gerade diese Idee von den persischen Königen politisch instrumentalisiert. Obwohl die Achämeniden mit unliebsamen Zarathustra-Anhängern kurzen Prozeß machten, schrieben sie das Recht, im Namen der Wahrheit gegen die Lüge zu kämpfen, auf ihre Fahnen: eine Ideologie, die auch in den Perserkriegen gegen Griechenland (500–478) eine Rolle spielte.

Es kann nicht verwundern, daß unter den sehr ähnlichen sozialen und religiösen Voraussetzungen *Indiens* auch dort ein religiöser Protest gegen die Kriegsmentalität ausgesprochen wurde. Nur ging diese Stimme im großen Chor der mystischen Erlösungslehren und der buddhistischen Entsagungsweisheit mehr oder weniger unter. *Yudhishthira* tritt im indischen Nationalepos als Gegenspieler *Krishnas* auf und ist wie sein jüngerer Bruder Arjuna in einen grausamen Bruderkrieg zwischen zwei verschwägerten Sippen verwickelt. Als Thronanwärter der einen Sippe verfolgt er das gegenseitige Töten mit zunehmender Abscheu, und seine flammende Anklage gegenüber Krishna, der als göttlicher Wagenlenker das Kriegsgeschick bestimmt, macht ihn zu einer Art *indischem Hiob* (R. C. Zaehner 1980, Kap. IX).

Yudhishthiras Worte sind ähnlich bitter wie die Hiobs, doch beklagt er sich nicht über sein persönliches Schicksal, sondern darüber, daß ihm sein Kriegerstand moralisch verwerfliche Pflichten vorschreibt. Er lehnt sich auf gegen die jahrhundertealte Kastenmoral (dharma), die ihn zwingt, zu kämpfen und zu töten: „Kann man denn irgendetwas Gutes am Krieg finden?“ … „Krishna, siehst du nicht, in welch üble Lage dharma gekommen ist? Krieg bedeutet töten, Kampf bedeutet Leben nehmen … Krieg ist immer falsch, denn wer tötet, wird seinerseits getötet werden … Sieg erzeugt Haß, … und Haß kann nie durch Haß getilgt werden“ (Zit. nach R. C. Zaehner 1980, S. 216). Aber wie Hiob befindet sich Yudhishthira in einem verzweifelten Konflikt zwischen seinem sittlichen Empfinden und seiner Loyalität zu seinem Gott und Herrn. Getrieben von seiner Glaubenstreue rüstet er sich zum Kampf, ist aber dennoch von Zweifeln umgetrieben: „Wie können wir gegen unschuldige Menschen in den Krieg ziehen? Was für ein Sieg wird das sein, wenn wir unsere alten Lehrer erschlagen?“ (Ebd., S. 217) Nach einem entsetzlichen Gemetzel, aus dem seine Partei mit Hilfe von Krishnas Kriegslist siegreich hervorgeht, wei-

gert er sich, das Königsamt zu übernehmen, und will sich in die Waldeinsamkeit zurückziehen.

In den nun folgenden, langen Disputen zwischen Yudhishthira, seinem jüngeren Bruder Arjuna und Krishna, der mit diesem Seite an Seite kämpfte, kommen die zentralen theologischen Argumente zur Sprache, welche die indische Geistesgeschichte während der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends hervorbrachte. Yudhishthiras Familienmitglieder führen die alten *vedischen Kastengesetze* ins Feld und schelten seine pazifistische Haltung als schwächlich und unnatürlich. Krishna selbst argumentiert im Geiste der *Upanishaden*, jenes jüngsten Teils der *Veden* (entstanden ab dem 7. und in den folgenden Jahrhunderten v. Chr.), der eine mystische Geheimlehre enthält. Sie fordert die völlige Loslösung vom Ich und die bedingungslose Hingabe an das allumfassend-Göttliche. Diese „Einung", wie sie auch die gleichzeitig entstandene *Yoga-Philosophie* anstrebt, enthebt die Menschen von der Verantwortung für die Folgen ihres Handelns. Sie befinden sich *„jenseits von Gut und Böse"* in Übereinstimmung mit dem göttlichen Brahma (siehe unten S. 95).

Dagegen fließen in die Worte Yudhishthiras buddhistische Formulierungen ein, doch der Ausgang des geistigen Ringens bleibt letztlich offen. Krishna besteht darauf, daß im Aufgeben äußerer Güter keine Erlösung liege, sondern nur im Einklang der Seele mit dem göttlichen Weltgesetz. Weil aber die Seele nicht vernichtet werden könne, sei es gleichgültig, den Körper eines anderen zu erschlagen oder von Schädigung abzusehen.

Yudhishthira hingegen macht sich auf den Weg in die Einsamkeit. Als ihm unterwegs der Gott *Indra* erscheint und ihn einlädt, zu ihm ins Paradies zu kommen, weist er dies mit einer Begründung zurück, die ganz dem Geist des Buddhismus entsprungen scheint. Weil ihm der Gott verwehrt, seinen Hund dorthin mitzunehmen, ein treues Geschöpf, das ihm nach dem Tod seiner Angehörigen überall hin gefolgt war, begehrt er die Herrlichkeit des Paradieses nicht (R. C. Zaehner 1980, S. 229 f.).

Beide Botschaften, die des großen Zarathustra und die des legendären Yudhishthira, sprechen uns auch heute, zweieinhalb Jahrtausende später, unmittelbar an. Ihre *leidenschaftliche Auflehnung gegen den Krieg* wiederholt sich beinahe wörtlich im Bekenntnis des 1992 zurückgetretenen serbischen Generals Vuk

Obradovic: „Krieg", sagt der General, „bedeutet Sieg über das Leben, Sieg der dunklen Geister über das Licht, der Hölle über den Himmel. Jeder Krieg ist so. Das sage ich nach 28 Dienstjahren." („Der Bund", 31. Juli 1999, S. 5)

Eine solche Kontinuität läßt zwei gegensätzliche Schlußfolgerungen zu: eine resignierte, die feststellt, daß sich in der Geschichte der Menschheit bis heute nichts verändert hat, und eine andere, die daraus Hoffnung schöpft, daß Bewußtseinsprozesse immer neu möglich sind.

Die Erlösung vom Leiden und aus dem Kreislauf der Geburten

Die Lehre von der Seelenwanderung gehört zu den ältesten religiösen Traditionen Indiens und geht wahrscheinlich auf vorarische Vorstellungen zurück. Die ältesten *Veden* kannten sie nicht, doch sind sie seit den *Upanishaden* religiöses Allgemeingut. In ihrer moralisch begründeten Form konnte die Lehre von der Reinkarnation besonders den Unterprivilegierten die Aussicht auf ein besseres Leben eröffnen. Gleichzeitig stützte sie die Kastentrennung und die abgestufte Kastenmoral, indem sie deren strikte Einhaltung als Voraussetzung für die geistige Höherentwicklung empfahl. Allerdings fehlte dieser Vorstellung ein entscheidender Faktor für ihre Plausibilität, nämlich Erinnerung und Einsicht in den früheren Lebenswandel und dessen Schuldverstrickungen bzw. Verdienste. So blieb nur die gläubige Ergebenheit in das *Karma*, das heißt die Akzeptanz des vom Schicksalsrad zugeteilten Lebensabschnitts und seiner Aufgaben.

Weil aber offensichtlich alle Menschen zum Leiden geboren und von Krankheit, persönlichen Verlusten, Alter und Tod nicht verschont sind, entstanden religiöse Gruppierungen außerhalb der offiziellen Priesterkaste (Brahmanen), die sich diesem grundlegenden Lebensproblem in kontemplativer Versenkung widmeten. Zu ihnen gehören die verschiedenen Yogaschulen, die ursprünglich eng mit der Samkhya-Philosophie verbunden waren. In wörtlicher Übersetzung „Zahlenlehre", geht die *Samkhya-Philosophie* von *zwei gegensätzlichen Weltprinzipien* aus, vom *Geist* und einer Art *Urmaterie*. Der Geist ist ewig, ungeboren, unvergänglich, rein, leer, vollkommen frei und in seiner eigenen Majestät ruhend. Die

Materie stellt sich in verschiedenen Entfaltungsstufen dar, von der dumpfen Grobstofflichkeit über die aktiv bewegte Materie, wie sie sich in affektiven Seelenzuständen manifestiert, bis hin zur Feinstofflichkeit, welche die Grundlage unserer Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozesse bildet.

Das Weltleiden wird dadurch verursacht, daß der Geist mit den Entfaltungen der Materie zusammentrifft und von ihnen gefesselt wird. Die Erlösung besteht darin, die beiden unvereinbaren Prinzipien wieder voneinander zu trennen, und dies ist nur durch *Entsagung* (*samnyasa*) zu erreichen. Die *Yogalehrer* bieten dazu verschiedene Praktiken an: Körperliche Ruhestellung, Atemübungen, Fasten und sexuelle Enthaltsamkeit, um die Herrschaft über den Leib zu erlangen, sowie verschiedene Meditationstechniken für die Innenschau der Seele. Die immer tiefere meditative Versenkung erlaubt die Erinnerung an eigene frühere Existenzen und die Schau fremder Seelenzustände (F. Heiler 1980, S. 153 ff.). Das eigentliche Ziel des vollkommen Entsagenden, des Samnyasin, ist die Abwendung von der Welt. Er schlägt den Weg der *Nicht-Wiederkehr* ein, indem er jegliche Karma-Energie verebben läßt, bis das Rad der Wiedergeburt stillsteht und er sich mit dem geistigen Urgrund vereint (P. Schreiner 1996, S. 40 f.).

In bezug auf das Wesen dieses Allumfassenden sind die Yoga-Schulen gespalten. Ein Teil von ihnen versteht darunter ein *unpersönliches Geistprinzip*, eine Auffassung, die mit der Erlösungslehre des Mystikers *Yajnavalkya* in Einklang steht. Dieser setzte den Akzent weniger auf asketische Übungen als auf die Meditation. In immer tieferer Selbstversenkung erscheint der *innerste Seelenkern (atman)* als ein Licht, das letztlich identisch ist mit dem Seinsprinzip schlechthin (*brahman*). Dies klingt wie eine Vorwegnahme von Meister Eckharts „Seelenfünklein" und dessen Vereinigung mit der Gottheit. In der mystischen Schau der *atman-brahman*-Einheit ist nach Yajnavalkya die Erlösung aus der Wiedergeburt bereits zu Lebzeiten gegeben. Der Meditierende, der sich von allen Zufälligkeiten der Welt löst und sich in ständiger Ekstase befindet, ist „todlos", das heißt vom Geburtenkreislauf befreit, bis er im Sterben im Unendlichen aufgeht. Dieser *selige Endzustand* wird ausdrücklich als ein *bewußtloser Zustand* beschrieben, bei dem sich die Einzelseele auflöst wie ein Salzklumpen im Wasser (F. Heiler 1980, S. 149 ff.).

Eine ganz andere Auffassung vertritt die *Bhakti-Mystik* und das ihr folgende *Shakti-Yoga*. Hier wird das Allumfassende als eine *personale Macht* begriffen, mit der sich die Gläubigen in einem Akt der liebenden Hingabe (*bhakti*) vereinigen. Das göttliche Du als Erlöser der Seele kann verschiedene mythische Namen tragen: Krishna wie in der Bhagavadghita oder im nachbuddhistischen Hinduismus Shiva und Vishnu, bzw. Vishnu und Lakshmi, letztere als Gottesgemahlin und Inbegriff liebender Hingabe. Es liegt auf der Hand, daß diese Form der Erlösungsmystik der Volksfrömmigkeit viel näher stand. Sie konnte mit dem ganzen Bilderreichtum der polytheistischen Tradition Verbindungen eingehen und mit Tempelfesten und Wallfahrten die religiösen Bedürfnisse befriedigen. Dabei flossen auch die Figuren des uralten matrizentrischen Pantheons in die synkretistische Religiosität ein.

Im Gegensatz dazu knüpft der *Jainismus* an die streng asketische Yoga-Tradition an. Sein Begründer *Mahavira* (Todesjahr 477 oder 467 v. Chr.) lebte als Wander- und Bettelmönch als „Luftgekleideter" und vertrat eine extreme, im äußersten Fall bis zum Hungertod führende Askese. Dies aber war für ihn nur die eine Seite auf dem Weg zur Erlösung. Das Neue im indischen Geistesleben war sein *Gebot des Nichttötens und Nichtschädigens (ahimsa),* das Buddha übernahm. Die jainistischen Mönche durften kein Fleisch essen, auch kleinste Insekten nicht töten, und um Tiere vor der Schlachtung zu bewahren, richteten sie Tierasyle und Tierhospitäler ein. Mahavira verwarf die vedischen Opferriten ebenso wie die Vorstellung eines Schöpfergottes. Die Befreiung aus der Kette der Wiedergeburten setzte für ihn Besitzlosigkeit und sexuelle Enthaltsamkeit, d. h. das Mönchsleben, voraus. Laien konnten der Erlösung zumindest näherkommen durch ihre Nahrungsgaben und andere Spenden an die Ordensgemeinschaft. Der Kult des Jainismus, der bis heute fortlebt, besteht in der Verehrung von Stupas (Reliquienbehälter) und der Bilder von Heiligen, die im Lotussitz dargestellt sind. Ihr Sinnbild ist der achtblättrige Lotus, der die großen Tugenden symbolisiert. Für die großen Heiligen finden wir schon die Bezeichnung *„Buddha"* (der Erleuchtete) oder *Baghavat* (der Erhabene). Ebenso ist der Begriff des *Nirwanas* bereits vorbuddhistisch. Für Mahavira war es die Stätte ewiger Seligkeit, die über allen Götterhimmeln auf

dem Gipfel des Universums liegt, wobei ihm das wunschlose Glück, in das die Befreiten eingehen, unbeschreiblich schien (F. Heiler 1980, S. 160).

Der radikale Erlösungsweg Buddhas (ca. 450–370 v. Chr.)

Erst vor dem Hintergrund dieser indischen Geistesgeschichte ist Buddhas Lehre einzuordnen und zu würdigen. Die wenigen legendären Daten seiner Biographie sind bekannt: *Siddhartha Gautama Sakyamuni* wurde in Nordindien als Sohn eines regierenden Beamten der Kriegerkaste geboren und wuchs in wohlhabenden Verhältnissen auf. Schon mit 16 Jahren verheiratet, erfährt er als junger Mann spontane meditative Erlebnisse, die ihn über die häusliche Enge hinaustreiben. Erschüttert durch die Begegnung mit menschlichem Elend in seiner weiteren Umgebung, nimmt er gegen den Willen seiner Eltern das Leben eines Wanderasketen auf. Nachdem er sich verschiedenen Lehrern angeschlossen und auch extreme Askeseformen praktiziert hatte, blieb sein Suchen immer noch unbefriedigt. Schließlich fand er in seiner berühmten Erleuchtung unter einem Pipal(Feigen-)baum den eigenen Erlösungsweg.

Ebenso bekannt sind die *vier edlen Wahrheiten*, die dem Buddha (dem Erleuchteten) zuteil wurden: Das Wesen des Leidens, die Ursachen für die Leidensentstehung, die Möglichkeit zur Leidensüberwindung und der praktische Weg zur Leidensbefreiung. Die *erste Wahrheit* sagt, daß *mit jeder Form von Lebenserfahrung Leid (duhkha) verbunden* ist, nicht nur mit den großen Leiden von Krankheit und Tod, sondern auch mit den unvermeidlichen Frustrationen, die mit der Unbeständigkeit unseres Daseins und unserer Gefühle einhergehen. Selbst positive Erfahrungen tragen den Keim des Leidens in sich, weil sie niemals von Dauer sind.

Als *zweite Wahrheit* erkennt Buddha das *Begehren (trishna) als Ursache der Leidensentstehung*. Damit gemeint ist jedes sinnliche Begehren, das Macht-, Besitz- und Geltungsstreben sowie jedes ichbezogene Anhaften an einen bestimmten Gegenstand, eine Person oder eine geistige Position. Alle ichbezogenen Strebungen sind zum Scheitern verurteilt, weil sie nie dauerhafte Befriedigung finden und mit Verlustängsten bezahlt werden. Der einzige Weg, den

Frustrationen zu entgehen, sind Entsagung, Loslösung und Befreiung aus der Unwissenheit (*avidya*).

Die *dritte Wahrheit* beinhaltet die Überzeugung, daß der Mensch die *Freiheit* besitzt, *sich über die egozentrische Lebensillusion zu erheben*: über die Illusion, eine unabhängige, festgefügte Identität (*atman*) zu besitzen, und zu erkennen, daß das Ich nur ein allseitig abhängiger und wandelbarer Teil der Wirklichkeit ist.

Die *vierte Wahrheit* lehrt den *achtfachen Pfad* zu diesem Befreiungsziel. Dabei ergänzen sich zwei geistige Ausrichtungen gegenseitig. Zum einen die Meditation als eine Konzentration nach innen, die zur Erkenntnis von der Flüchtigkeit und Abhängigkeit des Subjekts führt, zum anderen die ethische Ausrichtung nach außen, die im *Nicht-Verletzen (ahimsa) aller Lebewesen* und in der *barmherzigen Hinwendung an sie (karuna)* besteht (M. v. Brück 1998, S. 93 ff.).

Worin ist nun das Neue und Einzigartige an Buddhas Lehre zu sehen? Ihre größte Abweichung zeigt sie gegenüber dem traditionellen Brahmanismus, indem Buddha die Texte der *Veden* ebenso ignoriert, wie er die Opferkulte und die Kastenmoral ablehnt. Auch von der Mystik der *Upanishaden* – wobei nicht sicher ist, ob Buddha sie im Original kannte – unterscheidet sich sein Erlösungsweg wesentlich dadurch, daß er *weder die Existenz eines Schöpfergottes* und Weltenlenkers (*brahman*) *noch eine feste Substanz der Seele* (*atman*) anerkennt. Für Buddha ist die Welt ein ungeschaffenes, sich selbst organisierendes System ohne erkennbaren Anfang. Auch besteht für ihn der Dualismus zwischen materiellen Körpern und geistiger Seelensubstanz nicht und damit auch *kein ontologischer Gegensatz zwischen guter und böser Wirklichkeit*. Das grenzt seine Lehre sowohl von der Samkhya-Philosophie als auch vom Jainismus ab. Seine Auffassung von der Wirklichkeit als ein energetisches Kontinuum, in welchem scheinbar Subjektives und scheinbar Objektives in ständiger Wechselwirkung zueinander stehen, klingt geradezu modern (M. v. Brück 1998, S. 86 ff.).

Die meisten Gemeinsamkeiten finden sich dennoch zwischen Buddhismus und Jainismus. In erster Linie ist es die Lehre von der Barmherzigkeit und der unbedingten Pflicht der Nichtverletzung von Lebewesen, die im Laufe der buddhistischen Lehrentwicklung weiter ausgebaut wurde. Auch gleichen sich die Regeln der beiden Ordensgemeinschaften in vielen Einzelheiten, allerdings

mit wesentlichen Ausnahmen. Erstens negiert Buddha die Kastenregeln, so daß jedermann, unabhängig von seiner Kastenzugehörigkeit, in seinem Orden Aufnahme findet. Zweitens folgt er im Gegensatz zur hierarchischen Ordensorganisation des Mahavira dem Beispiel seines Vaters, der seine Region – uraltem Brauch gemäß – nach dem Konsensprinzip unter allen erwachsenen Männern regiert hatte (M. v. Brück 1998, S. 53). Eine dritte wesentliche Abweichung betrifft die Askeseregeln. So sehr Buddha die Meditationstechniken der alten Yogaschulen schätzt, so wendet er sich gegen jede forcierte Askese. Es gehört zu den grundlegenden buddhistischen Lebensweisheiten, daß geistige Gelassenheit nur durch maßvolle Körperdisziplin zu erreichen ist.

Dennoch war Buddha wie die großen Wanderasketen vor ihm davon überzeugt, daß nur die sexuelle Enthaltsamkeit und der Verzicht auf Nachkommenschaft zur vollkommenen Erleuchtung führen können. Nur sehr zögernd soll er auch Nonnengemeinschaften zugelassen haben, denen man noch fast 100 zusätzliche Regeln vorschrieb. Selbst die älteste Nonne hatte den jüngsten Mönch als erste ehrerbietig zu grüßen (F. Heiler 1980, S. 184), und für die stufenweise Befreiung aus den Wiedergeburten gilt die Reinkarnation als Mann als eine Höherentwicklung, diejenige als Frau als eine Zurückstufung.

Die Lehre von den Wiedergeburten übernahm Buddha mit allen Konsequenzen. Solange der Mensch in Unwissenheit verharrt, bleibt er in der *Kette des Lebenskreislaufes (samsara)* gefangen, weil er mit seinem Anhaften, das heißt mit seiner Gier nach Lust- und Machtgewinn zu immer neuen Geburten und Toden verurteilt ist. Wir können aber die unbewußte Verkettung durchbrechen, sobald wir die Zusammenhänge durchschauen, wie sie wirklich sind. Es gilt, unsere Abhängigkeit zu erkennen und systematisch daran zu arbeiten, den *Lebensdurst und mit ihm alle anhaftenden Seelenkräfte verlöschen zu lassen*. Gewöhnlich gelingt dies erst über eine Reihe von Reinkarnationen hinweg, indem durch Meditation und Barmherzigkeit dem *karma* schrittweise Energie entzogen wird.

Buddha selbst und andere Erleuchtete schauen schon zu Lebzeiten das Nirwana als höchstes Ziel und treten mit ihrem Tod unmittelbar in diesen seligen Zustand ein. Die Definition dieses Zustandes kann aber auch Buddha nicht in Worte fassen, und seither blieb das Nirwana der umstrittenste Begriff seiner Lehre. Nur so

viel steht fest: Es ist ein Grenzbegriff gegenüber allem Werden und Gewordenen, den Schüler Buddhas als ein „Nichtgeborenes, Nichtentstandenes, Nichtgeschaffenes, Nichtbedingtes" definierten (zit. nach M. v. Brück 1998, S. 101). In der Terminologie der westlichen Theologie würden wir vom *Absoluten* sprechen, das aber Buddha *apersonal* denkt. Der Eintritt in das Nichtbedingte gilt als völlig befriedeter, seliger Zustand, weil er von allen Spannungen und Leiden erlöst, die mit dem Haften am Leben zwangsläufig gegeben sind.

Es ist begreiflich, daß diese anspruchsvolle Lehre nach dem Tode Buddhas Modifizierungen erfuhr und Kompromisse mit der Volksfrömmigkeit einging. Der wichtigste theologische Aspekt der „*Großes Fahrzeug*" *(Mahayana*) genannten Richtung des Buddhismus ist die Wiederannäherung an ein personales Verständnis des Absoluten. Dazu gehören seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert auch figürliche Darstellungen des Buddha in den Tempeln, wo sie göttliche Verehrung genießen. Bis dahin hatte es nur Gedenkstätten an seinen Wirkungsorten und Stupas (Reliquienschreine) gegeben, zu denen die Gläubigen pilgerten. Den ebenso wichtigen *ethischen Aspekt* des Mahayana bildet die *Erweiterung des Erlösungsgedankens*. Nun steht nicht mehr die Erlösung des einzelnen im Vordergrund, sondern die universelle Erlösung aller Lebewesen. Das Ideal des *Bodhisattvas* bezeichnet den Weg des Erleuchteten, der auf die endgültige Erlösung im Nirwana so lange verzichtet, bis alle Menschen der Wahrheit teilhaftig sind und den Erlösungsweg eingeschlagen haben.

Schon im Frühbuddhismus spielen Mitleid, Barmherzigkeit und Feindesliebe eine zentrale Rolle. Sie sind nur die andere, nach außen gerichtete Seite der „*Achtsamkeit*" *(smrti)*, wie sie durch Meditation gewonnen wird. Führt die Achtsamkeit gegenüber sich selbst zur Desillusionierung jeder Art von Selbstüberschätzung und zur Relativierung subjektiver Empfindungen, so führt die Achtsamkeit gegenüber der Außenwelt zum *Mitgefühl mit allen lebenden Wesen*. Dies bedeutet Wahrnehmung ohne Verurteilung, Überspringen der Subjekt-Objekt-Spaltung durch spontane Empathie und Liebe im Sinne von Güte ohne eigennütziges Anhaften. Liebe ist einem frühbuddhistischen Text (Itivuttaka) gemäß „*Gemütserlösung*", durch die jede Regung von Haß, Rache oder Eifersucht verstummt.

Der Mahayana-Buddhismus führt diese Lehre zu ihrem Höhepunkt in einem Sutra-Text, den man zu Recht mit dem christlichen „*Hohelied der Liebe*" verglich. Ganz ähnlich wie bei Paulus (1. Korinther 13) wird darin die Liebe unbedingt und unerschütterlich genannt, uneigennützig und frei von Besitzanspruch und Eitelkeit. Liebe suche keine Bestätigung, sondern übernehme mit großer Tatkraft und Geduld Verantwortung für alle lebenden Wesen. Diese wahrhaft sehende Liebe wird als die höchste Tugend gepriesen, gegen die alle anderen verblassen (M. v. Brück 1998, S. 111 ff.). Dazu kommt die Überzeugung, daß nur grenzenlose *Feindesliebe* dem Haß Einhalt gebieten kann, und, damit verwandt, der Gedanke des stellvertretenden Leidens. Auch dazu sind die christlichen Parallelen offensichtlich.

Zwei Aspekte der buddhistischen Lehre bleiben, zumindest aus westlicher Sicht, unbefriedigend: die radikale Skepsis gegenüber sinnlichen Freuden und die *Diskriminierung der Frau*. Beide führen letztlich zur *Negation des Lebens überhaupt*, und vermutlich haben sie eine gemeinsame Wurzel. Obwohl Buddha dem Weiblichen in Gestalt der Mutter oder der Schwester einen spirituellen Wert zuerkennt, bleibt die Frau als Geschlechtswesen suspekt und ihre Bejahung des werdenden Lebens bedeutungslos. Auch in der buddhistischen Lehre haftet der Frau der Makel der Unreinheit in besonderem Maße an, nur daß seltsamerweise über diese Einschätzung nicht mit der geforderten Achtsamkeit reflektiert wird. Eine bedauerliche Folge davon ist das Zurücktreten der Mitfreude hinter die Tugend des Mitleids. Mitfreude kann im buddhistischen Kontext nur heißen, Freude über die geistigen Fortschritte der Mitmenschen, die gerade in der Loslösung von allen irdischen Freuden bestehen.

Zur *Ausbreitungsgeschichte* des Buddhismus nur ein paar wenige Stichworte: Seine rasche Verbreitung in Indien erfolgte mit der Regentschaft des Königs *Ashoka* (268–239 v. Chr.), der das erste indische Großreich von Magadha (heute Bahir) aus begründete. Schockiert über das Morden während seiner Eroberungskriege trat er zum Buddhismus über und förderte dessen Missionstätigkeit in hohem Maße nicht nur auf seinem eigenen Staatsgebiet, sondern darüber hinaus in Ceylon (Sri Lanka) und in Südostasien. Jedoch erhob er – im Gegensatz zum christlichen Kaiser Konstantin bzw. zu dessen Erben – seinen Glauben nicht zur Staatsreli-

gion, sondern trat für Toleranz gegenüber allen religiösen Überzeugungen ein. Eine Ausnahme davon bildet *Ceylon* (Sri Lanka), wo sich die buddhistische Geistlichkeit eng mit der Staatsmacht verbündete; ein schlimmes Erbe, das bis heute in den blutigen Kämpfen zwischen buddhistischen Singalesen und hinduistischen Tamilen nachwirkt.

Im Laufe der ersten nachchristlichen Jahrhunderte breitete sich der Buddhismus in ganz Südost- und Ostasien aus, wo er dann zum Teil, besonders in *Indonesien*, vom Islam wieder verdrängt wurde. Bezeichnenderweise konnte er in *China* zu einem Zeitpunkt Fuß fassen, als dort nach dem Zusammenbruch der Han-Dynastie (221 n. Chr.) politische Wirren und großes soziales Elend herrschten. Während sich in China mehrere Blütezeiten des Buddhismus mit dessen Verfolgung abwechselten, entwickelte er sich in Japan ab dem sechsten Jahrhundert zu einer stabilen gesellschaftlichen Größe. In allen Missionsländern aber kam es zu Umformungen der ursprünglichen Lehre und zu Verschmelzungen mit den angestammten Religionen. So entstand in Tibet durch Verschmelzung mit polytheistischen Stammesreligionen der *Lamaismus*, in China kam es zur Vermischung mit taoistischen und konfuzianischen Vorstellungen, in Japan zu einem Nebeneinander von Shintoismus und Buddhismus. Japan war und ist aber auch das Land, in dem der *Zen-Buddhismus* zu seiner eigentlichen Blüte kam und von wo aus er großen Widerhall auch in Europa fand. Zudem gewannen seit den gesellschaftlichen Umbrüchen im Zuge der Modernisierung sozial engagierte Laienbewegungen wie der *Nichiren-Buddhismus* an Einfluß.

Obwohl der Buddhismus im fernen Osten nirgends zur Staatsreligion erhoben wurde und er deshalb auch nie direkt in Religionskriege verwickelt war, kam es zu hierarchischen Strukturen innerhalb der Priesterschaft und zu Anbindungen an die herrschenden Schichten. Gegen solche Abweichungen von der ursprünglichen Lehre haben einzelne Ordensgemeinschaften und Laiengruppen unter großen persönlichen Opfern immer wieder angekämpft, was an die Zusammenstöße christlicher Erneurungsbewegungen mit den Machtträgern einer erstarrten Kirchenorganisation erinnert.

In Indien selbst erlosch der Buddhismus im Laufe des 12./13. Jahrhunderts. An seine Stelle traten der *Hinduismus* als ein

Sammelbecken sehr unterschiedlicher, auch vorbrahmanischer Religionsformen und, vor allem im Norden des Landes, der Islam. In Ost- und Südindien kam es zur Wiederbelebung matrizentrischer Religionsvorstellungen, wie sie sich in den verschiedenen Formen des *Tantrismus* manifestieren: sei es in sakramental-erotischen Kultvollzügen oder in vergeistigten Praktiken, die den Yogaschulen nahestehen.

Die Erlösung von der Sündenschuld

Wie oben (S. 61 f.) schon erwähnt, nahm der Sündenbegriff seinen Ausgang von hierarchischen Religionsmodellen. Zunächst bedeutet er den Verstoß gegen ein göttliches Gebot und hat primär noch nichts mit böswilliger Absicht und schlechter Gesinnung zu tun. Wie uns die hebräische Bibel den Sündenfall schildert, besteht die Schuld auch hier in der Mißachtung eines Gottesgebots, nämlich nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen. Bei allen Spekulationen über den tieferen Sinn dieser mythischen Erzählung bleibt ein doppeltes Rätsel ungelöst: Weshalb führt die Erkenntnis von Gut und Böse zum Tode und damit zur Sterblichkeit und zur Vertreibung aus dem Paradies? Und worin liegt das Motiv eines Schöpfergottes, der den Menschen nach seinem Bilde schuf, ihm die Erkenntnis von Gut und Böse vorzuenthalten? Wenn die satanische Schlange recht hätte mit ihrer Aussage, durch die Erkenntnis werde der Mensch sein wie Gott, könnte dies auch so verstanden werden, daß der Schöpfer die moralische Autonomie seiner Geschöpfe nicht zulassen wollte, weil er unbedingten Gehorsam fordert.

Der Begriff der *Erbsünde* taucht zwar erst sehr viel später in der christlichen Dogmatik auf, doch die Gewißheit von der Anfälligkeit für die Sünde durchzieht das ganze Alte Testament. In den Reinheitsgeboten steht diese Anfälligkeit in engem Zusammenhang mit der *Sexualität* und dem sexuellen Schamgefühl. Wieder betrifft dies in erster Linie die Frau, die nach jedem Menstruationszyklus dem Priester zwei Tauben zu bringen hat, damit er ihr durch das „Sündopfer" vor dem Herrn Sühne verschaffe (Leviticus 15). Es wäre aber einseitig, das *jüdische Sündenverständnis* nur von dieser Seite zu betrachten. Die Bußpredigten der Propheten richten sich ebenso eindringlich gegen *Habsucht* und *Ungerechtigkeit*

und wider die *Verhärtung der Herzen* gegenüber den Armen, Witwen und Waisen. An diesen Sündenbegriff knüpft das christliche Gebot der Nächstenliebe an und die immer wiederkehrende Aufforderung „umzukehren" und „umzudenken".

Sehr viel deutlicher und philosophisch faßbarer ist die Abneigung gegenüber den leiblich-generativen Vorgängen in der *indischen Erlösungslehre* des *Samkhya*. Wie oben (S. 85f.) schon ausgeführt, werden in dieser dualistischen Seinslehre die Materie und damit auch der Leib für alle Übel verantwortlich gemacht. Sie sind die Fesseln des reinen Geistes in der Kette der Wiedergeburten, die es durch konsequente Askese zu sprengen gilt. Hier wäre eher von einem *kosmischen Urmakel* als von Erbsünde zu sprechen. Jedenfalls unterscheidet sich dieser Dualismus zwischen Reinheit und Unreinheit prinzipiell vom alt-iranischen Dualismus mit seiner Personifizierung des Guten und des Bösen.

Im Gegensatz zu den Erlösungswegen mittels Entsagung und in gewisser Weise als Reaktion auf sie stehen die brahmanische Mystik der *Upanishaden* und die hinduistische Bhakti-Mystik. In den Sprachbildern beider mystischen Richtungen wird die Liebesvereinigung der Geschlechter zum Symbol für die ekstatische Vereinigung der Seele mit Gott. In der *Atman-Brahman-Mystik* ist es diese Vereinigung, die den Menschen von aller Schuld erlöst und in einen Zustand *„jenseits von Gut und Böse"* versetzt. Wie konkret dies gemeint ist, spricht Krishna in dem schon erwähnten Gespräch mit Yudhishthira und Arjuna aus. Im Zustand der Einung zählen auch die schrecklichsten Taten nicht: „Sollte ein Mensch (alle) diese Welten niedermetzeln, er erschlägt nichts, er ist nicht gebunden." (Zit. nach R.C. Zaehner 1980, S. 211) Und in einer der *Upanishaden* heißt es noch konkreter: „Wer mich kennt, dessen Welt kommt durch kein Tun zu Schaden, nicht durch Diebstahl, nicht durch Tötung der Leibesfrucht, nicht durch Mutter- oder Vatermord." (*Upanishaden* 1958, S. 147)

Eine solche Lossprechung von jeglicher Schuld im Namen des Einen rechtfertigt nicht nur die indische Kastengesellschaft und ihre Kriege, sondern stellt prinzipiell den *Geist über das Leben*. Daß dies ein höchst fragwürdiger ethischer Standpunkt ist, bedarf kaum eines Kommentars. In Europa stellt man später die Idee über das Leben und rechtfertigt mit dem geistigen Ziel die unheiligen Mittel; was in Verbindung mit nationalistischen und anderen poli-

tischen Ideologien zu nicht weniger inakzeptablen Konsequenzen führte.

Es waren mehrere Stränge des indischen Denkens, die auf das religiöse und philosophische Leben *Griechenlands* einwirkten. Auch hier suchte man am Ende des sogenannten heroischen Zeitalters nach neuen Horizonten und fand sie in der dualistischen Weltsicht Indiens. Wenn wir auch die Übertragungswege nicht kennen, so hat die griechische Orphik jedenfalls den indischen Gedanken der Seelenwanderung und damit auch die Vorstellung vom *Leib als Kerker der Seele* übernommen. Ihr Name bezieht sich auf den Mythos von Orpheus, jenes göttlichen Sängers, der als Begründer der Musik gilt und der es unternahm, seine Geliebte Eurydike aus dem Hades herauszuführen. Die ihm zugeschriebenen Dichtungen bzw. Bücher waren in Griechenland seit dem Ende des 6. vorchristlichen Jahrhunderts im Umlauf.

Nun ist aber zu unterscheiden zwischen einer orphischen Mysterienfrömmigkeit, die sich mit dem Dionysoskult verband, und den Einflüssen auf die *philosophischen Lehren* von Pythagoras, Platon oder Plotin, wenn auch die Übergänge manchmal fließend waren. Dies trifft schon auf *Pythagoras* (ca. 580–500 v. Chr.) zu, der im griechischen Teil Unteritaliens eine Art philosophische Ordensgemeinschaft gründete. Deren Mitgliedern waren sexuelle Enthaltsamkeit, strenge Diät und das Fernhalten von allen Vergnügungen geboten: mit der Begründung, daß *das Leben Plage und Strafe* sei (W. Burkert 1977, S. 443–449). Für welche Vergehen die Menschen büßen müssen und dafür im Körper festgehalten werden, wußte auch *Platon* nicht zu sagen. In seinem Kratylos-Dialog heißt es nur: „Die Seele hat in diesem Leben Strafe zu leiden, wofür auch immer" (Kratylos, 400c). Hingegen geht Platon davon aus, daß die Seele schon einmal im Reich der Ideen gelebt hat und sich an deren Schönheit und Wahrheit erinnern könne. In der Liebe zur Weisheit kann sich der Mensch einer höheren Existenzform wieder annähern. *Plotin* (205–270 n. Chr.) treibt mit seiner *Emanationslehre* den Geist-Leib-Dualismus auf die Spitze. Die *Materie,* als vom Geist am weitesten entfernt, nennt er geradezu *das Böse*, eine Auffassung, die über die Gnosis nicht ohne Einfluß auf die christliche Theologie blieb.

Die mythische Seite der Orphik erschließt sich aus ihrer Nähe zum Dionysos-Kult. Wie Dionysos gehört Orpheus einer archai-

schen Mythenschicht an, die die Opferung und Zerstückelung des Vegetationsgottes thematisiert. Auch Orpheus soll von thrakischen Mänaden zerrissen worden sein. Allerdings scheinen die orgiastischen Dionysoskulte so gar nicht zu der asketischen Grundhaltung der orphischen Philosophie zu passen, und tatsächlich äußert sich Platon recht abfällig über die orphischen Wanderprediger, die für die Einweihung in ihre Mysterienkulte warben und damit die Vergebung persönlicher Schuld und das Weiterleben in einem glücklichen Jenseits in Aussicht stellten (W. Burkert 1977, S. 441).

Die Erlösungsbotschaft der Mysterienkulte

Im Unterschied zu den großen Erlösungsreligionen, die ein völlig neues, umfassendes Welt- und Religionsverständnis brachten, blieben die Mysterienkulte immer nur ein Teilstück der bestehenden polytheistischen Religionen. Sie bildeten einen privaten Ausschnitt innerhalb allgemeiner kultischer Feste, indem sie einem geschlossenen Kreis von Eingeweihten den persönlichen Zugang zu geheimgehaltenen Riten boten (W. Burkert 1994). In ihren mythischen Inhalten leiten sich die Mysterienkulte vom jeweiligen polytheistischen Pantheon ab, wobei aber das hierarchische Religionsmodell in den Hintergrund rückt und auf vorpatriarchale, *matrizentrische Vorstellungen* zurückgegriffen wird. Dies jedenfalls gilt für die vier Hauptgruppen in Gestalt der Demetermysterien von Eleusis, der Dionysosmysterien, des Magna-Mater-Kults und der Isis-Osiris-Mysterien (U. Bianchi 1976). Eine Sonderstellung nimmt in verschiedener Hinsicht der Mithraskult ein.

Die eleusinischen Mysterien als die ältesten gehen bis auf das frühe 6. Jahrhundert v. Chr. zurück und lassen eine kontinuierliche Linie von der archaischen *Demeterverehrung* über die von Athen zum Staatskult erhobenen Demeterfeierlichkeiten bis zu den von Priesterdynastien geleiteten Einweihungsriten erkennen. Für die *archaischen Kulte* können wir ein zyklisches Religionsverständnis annehmen, das Demeter als die große Mutter der Erde, der Geburt und des Todes, als die Spenderin des Getreides und die Heilerin von Krankheiten verehrte. Darin vertritt die Tochter als Kore/Persephone Teilfiguren der Demeter selbst, wenn diese am Ende der Vegetationsperiode die Tochter betrauert und sie im Frühling als

Neugeborene begrüßt. *Homer* fügt diesem Mythos die Erzählung vom Raub der Kore durch Hades (als personifizierte Unterwelt) hinzu, sowie den legendären Kulturbringer Triptolemos, der von Demeter in die Kunst des Ackerbaus eingeweiht worden sein soll. Schließlich tritt als weitere Person des eleusinischen Kultdramas Plutos als Sohn der Göttin und als Verkörperung der Ernte und des (Getreide-)Reichtums auf (W. Burkert 1977, S. 247–251).

Während für das kleine archaische Kultzentrum wahrscheinlich Priesterinnen verantwortlich waren, wie noch in klassischer Zeit für die Thesmophorien (Herbstfest der Demeter), so übernahmen männliche Priester die Leitung für den *staatlich sanktionierten Kult* in Eleusis. Dahinter stand ein politisches Motiv, nämlich die Einverleibung des fruchtbaren Landes um Eleusis, wozu Solon (640–561 v.Chr.) die Grenzsteine zu Megara entfernen ließ (C. Bérard, J.-P. Vernant 1985, S. 163). Wenn bei dem großen Herbstfest in Eleusis Zehntausende Athener in einer riesigen Prozession zum Kultort pilgerten, galt ihre Verehrung gleichzeitig der uralten Muttergottheit und der Schutzgöttin über die Kornkammer Attikas, die den Lebensunterhalt Athens garantierte. So stand es denn auch den Honoratioren und Plutokraten (!) der Polis wohl an, sich in den Zug der VerehrerInnen einzureihen.

Von den *Mysterien* selbst, zu denen nur die „Neophyten" nach sorgfältiger Vorbereitungszeit zugelassen wurden, und die im „Telesterion" hinter verschlossenen Türen stattfanden, kennen wir wegen deren strikter Geheimhaltung nur Bruchstücke. Sie begannen mit strengem Fasten, Reinigungsriten und einem Ferkelopfer und steigerten sich in der nächtlichen Haupthandlung zu hochdramatischen Erlebnissen. Dazu gehörten das Lesen heiliger Texte, der Gerstentrunk (*kykeion*) und das Erschauen und Ergreifen heiliger Gegenstände aus *cista* und Korb (darunter die Ähre und wahrscheinlich genitale Symbole). Wesentliche Elemente bildeten Dunkelheits- und Lichteffekte sowie Kultgesänge: als Klage um Persephone und als Jubelruf bei ihrem Wiedererscheinen und zur Geburt des Knaben, der mit den Namen Brimos (der Starke), Plutos (der Reiche) oder Iakchos (Dionysos) begrüßt wurde (K. Kerényi 1961, H. Kloft 1999, S. 19ff.).

Worin besteht nun die eigentliche Erlösungsbotschaft von Eleusis? Auch dazu gibt es nur indirekte Auskünfte. Sicher ist nur, daß es sich beim engeren Kreis der Eingeweihten (Mysten) um sehr

persönliche Erlösungshoffnungen handelte, die sich sowohl auf das diesseitige als auch auf das Leben nach dem Tod bezogen. Hatte der archaische Kult den kosmischen Ereignissen gegolten, in denen das menschliche Leben eingebunden war, und hatte der einzelne Trost aus der gemeinsamen Opferhandlung bezogen, so erhob sich nun der Myste durch seine persönliche Einweihung gerade aus der Masse der Gläubigen, um in ein persönliches Verhältnis zur Göttin und zum unsterblichen Leben zu treten.

Die fast tausendjährige Geschichte der eleusinischen Mysterien, die erst 395 n. Chr. mit der Zerstörung des Heiligtums durch arianische Christen endete, verzeichnet die unterschiedlichsten Personen als Eingeweihte. *Pindar, Cicero, Kaiser Hadrian und Marc Aurel* waren ebenso unter ihnen wie unbekannte Männer, Frauen und Sklaven. Als Motive für ihre Erlösungshoffnungen können wir neben der urmenschlichen Todesangst das Gefühl der Vereinzelung und Entwurzelung in der immer polyphoneren Kultur der Spätantike annehmen. Dennoch waren die Inhalte dieser Hoffnung von Person zu Person wohl verschieden gefärbt. Ein skeptischer Geist wie Cicero schätzte den kultur- und friedenstiftenden Einfluß von Eleusis, welcher die Menschen lehre, „in Freuden zu leben und mit besserer Hoffnung zu sterben". Religiösere Naturen empfingen darüber hinaus die Gewißheit, nach ihrem irdischen Tod als Auserwählte im Reich der Seligen weiterzuleben. Immer aber ist das persönliche Glück, das schon in den hohen Augenblicken des Kultvollzugs als „seliger" Zustand erlebt wird, das zentrale Motiv aller Mysten. Gemeinsam ist allen Berichten über Eleusis aber auch der heilige Ernst und die würdevolle Form, mit denen die Mysterien vollzogen wurden (H. Kloft 1999, S. 23 f.).

Die Dionysos-Mysterien waren in mythischer Hinsicht eng mit dem Demeterkult verbunden, denn Dionysos galt als Sohn der Demeter/Persephone und des Zeus. Dennoch unterscheiden sich die Mysterien des Weingottes in ihrem Stil deutlich von den eleusinischen Feierlichkeiten. Die klassischen Dionysosfeste sind seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar. So die kleinen und die großen Dionysien in Athen, die Lenäen in Lenos und zahlreiche bäuerliche Feste auf dem Lande. Typisch für diese Feste war das Stier- oder Bockopfer sowie der gemeinsame Weingenuß, der die Kultteilnehmer in einen rauschhaften Ausnahmezustand versetzte. In ländlichen Gegenden traten Phallosprozessionen hinzu,

die an die ägyptischen Osirisfeiern erinnern. Wahrscheinlich kam es bei den nächtlichen Feiern mit ihren ekstatischen Tänzen auch zu sexuellen Orgien, doch fanden sie in klassischer Zeit nur in kleinen Kultverbänden statt, bis sie im Laufe des 5. Jahrhunderts in eigentliche Mysterienkulte übergingen (H. Kloft 1999, S. 27 ff.).

Ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert verbreiteten sich die Dionysos-Mysterien in den römischen Provinzen, so auch in Rom selbst, wo sie allerdings den Argwohn des Senats erregten und für längere Zeit verboten waren. Doch muß der Ritualvollzug in den einzelnen Kultzentren sehr verschieden gehandhabt worden sein. Neben der Pflege recht diesseitiger Freuden stehen Riten sehr ernsten Charakters, wie sie der berühmte Dionysosfries der Villa dei Misteri in Pompeji festhält. Jedenfalls fühlten sich auch Intellektuelle wie *Plutarch* (45 v.–120 n. Chr.) zu den Mysterien des Gottes hingezogen. Im besonderen sprach er die Frauen an, die in den Kultgemeinschaften nicht nur Gleichberechtigung, sondern auch Aufstiegsmöglichkeiten in Priesterämter fanden (H. Kloft 1999, S. 37). Beschriftete Goldblättchen als Grabbeilagen sprechen von den „vom Leiden lösenden Weihen" und wurden den verstorbenen Mysten als eine Art Freibrief mitgegeben: „Sage der Persephone, daß Bakchios (Dionysos) selbst dich gelöst hat" (W. Burkert 1994, S. 28).

Von den *dionysischen Kultsymbolen* sind vor allem zwei erwähnenswert: Zum einen die Verehrung des Dionysoskindes in der strohbedeckten Krippe als Symbol des wieder auferstehenden Lebens nach der Wintersonnenwende; zum anderen die Identifikation des Gottes mit dem Weinstock und das Keltern der Reben im Herbst als Sinnbild des sterbenden Gottes. Beide Bilder leben in der christlichen Symbolik weiter.

Auch die orientalischen Formen der Mysterienkulte gehen auf sehr alte, zum Teil neolithische Kulte zurück. So der *Magna-Mater-Kult*, der vor allem mit dem Namen der phrygischen Göttin *Kybele* verbunden ist. Er trägt die archaischsten Züge und spiegelt den Mythos von der wilden Berggöttin Kleinasiens und ihres Geliebten *Attis*. Auch hier scheinen Reste eines Vegetationsmythos durch, wenn sich der Jünglingsgeliebte Attis selbst entmannt, unter einer Pinie stirbt und von der Göttin betrauert und schließlich wiedererweckt wird.

Kybele hatte ein Kultzentrum in Pessinus/Kleinasien, in welchem sie in Form eines schwarzen Meteoritsteins verehrt wurde. Im 3. Jahrhundert v. Chr. erbaute man ihr einen Tempel in Pergamon, von wo aus der heilige Stein im Jahr 205 v. Chr. nach *Rom* kam. Aufgrund der orakelverbrämten Anweisung durch die Verwalter der Sibyllinischen Bücher wurde die Göttermutter per Schiff in einem feierlichen Staatsakt nach Rom geholt, um der Bedrohung durch Hannibal im Zweiten Punischen Krieg eine religiöse Heilsmacht entgegenzusetzen. Neben einem Tempel auf dem Paladin erhielt Kybele staatlich unterstützte Festspiele im Frühling jeden Jahres.

Die *orgiastischen Rituale* am 24. März, dem „Bluttag" im Tempel der Kybele, scheinen besonders die Erlösungssehnsucht der Unterschichten angesprochen zu haben. Aufreizende Musik und wilde Tänze versetzten die Kybele-Anhänger in Trance, während der sie sich mit scharfen Gegenständen Wunden zufügten und mit ihrem Blut das Bildnis der Göttin besprengten. Im äußersten Fall kam es zur Selbstentmannung, die allerdings den römischen Bürgern untersagt war. Deshalb stammten auch die nach dem Vorbild des Attis kastrierten Kybelepriester (Galli) aus den orientalischen Provinzen.

Vor allem freigelassene Sklaven unterzogen sich im kleinen Kreis den Initiationsriten, von denen die *„Bluttaufe"* in den sog. *Taurobolien* der spektakulärste ist. Bildliche Überlieferungen zeigen eine mit durchlöcherten Brettern überdeckte Grube, in der der Einzuweihende steht, während über ihm ein Stier oder Widder geschlachtet wird, dessen Blut auf ihn herabtropft. Merkwürdigerweise befanden sich unter den Initiierten auch hochgestellte Männer, die sich von diesem archaischen Ritual Unverletzlichkeit gegen Gefahren und, in der Nachfolge des Attis, die Wiederherstellung des Lebens nach dem Tod erhofften (H. Kloft 1999, S. 60ff.).

Im Gegensatz zu den Magna-Mater-Kulten präsentieren sich die *Isis-Mysterien* in ganz anderer, ästhetisch anspruchsvollerer Form. Dennoch sind ihre mythischen Hintergründe sehr ähnlich: Osiris als Verkörperung des fruchtbaren Nilwassers, der von seinem Gegenspieler Seth (als Verkörperung der Dürre) getötet und zerstückelt wird, und Isis als Landesmutter, die den Verlorenen sucht und wiederherstellt – dies ist die ägyptische Parallele zum Attismythos.

Abb. 8: Isis-Hathor mit dem Horus-Knaben. Bronzefigur, Ägypten, 8.–6. Jahrhundert v. Chr.

Spezifisch aber ist die Stellung des wiedererweckten *Osiris* im Totenreich, wo er die Seelen in den „schönen Westen" als in ein besseres Jenseits lenkt, jedoch erst, nachdem er als *Totenrichter* über deren Los entschieden hat. Schon die ägyptischen Totenbücher sprachen *ethische Forderungen* aus, an denen die Seele gemessen bzw. gewogen wird: Gerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen, Ehrfurcht vor den Göttern und Treue zu den Gesetzen, aber auch Respekt vor den tierischen Mitgeschöpfen.

Auch die Isis-Osiris-Verehrung wurde aus politischen Motiven gefördert und zunächst mit dem griechischen Pantheon in Verbindung gebracht: Nach der Einverleibung Ägyptens in das Reich Alexanders des Großen entstanden Mischkulte, die Isis mit Demeter und Kybele, Osiris mit Zeus, Orpheus mit Asklepios gleichsetzten, wor-

aus die Kunstfigur des Gottes *Serapis* hervorging. Neben einem bedeutenden Tempel in Delos wurden das Iseum und das Serapium auf dem Marsfeld in Rom errichtet, wo der Kult im 2. vorchristlichen Jahrhundert staatlich anerkannt wurde. Während die eigentlichen Mysterien mit den entsprechenden Einweihungen einem elitären Kreis vorbehalten waren, nahm an den großen Jahresfesten die Masse des Volkes teil. Einen der Höhepunkte bildete das *Isisfest zur Eröffnung der Schiffahrt* im Frühling, bei dem ein kostbar beladenes Schiff vom Tempel zum Hafen geleitet wurde und ägyptische Götter mit Tiermasken im Zug erschienen. Da der Getreideimport aus Ägypten für die Stadt Rom lebenswichtig war, läßt sich eine Parallele zur Festprozession in Eleusis ziehen.

Bedeutend für die religiöse Welt der ersten nachchristlichen Jahrhunderte wurde die reiche *Bild- und Ritualsymbolik* dieser Kulte, die wir zum Teil in der christlichen Liturgie wiederfinden. Ein zentrales Symbol war das göttliche Nilwasser, das man bei den Prozessionen in einer goldenen Kanne mitführte und während der Tempelfeierlichkeiten in einem Kultgefäß hochhielt, was ganz an die Darbietung des Kelches während der katholischen Messe erinnert. Ebenso nachwirkend war die Darstellung der Isis mit dem Horusknaben auf ihrem Schoß (Abb. 8); ein ikonographisches Modell, das in den christlichen Madonnenbildnissen weiterlebt (H. Kloft 1999, S. 49–55).

Die multikulturellen Überschneidungen der Mysterienkulte ließen nicht nur eine sehr bunte Anhängerschaft entstehen, sondern auch das merkwürdige Phänomen der *Mehrfachmitgliedschaften*. Während der ersten Jahrhunderte vor und nach der Zeitenwende war es nichts Außergewöhnliches, in mehrere Mysterienkulte gleichzeitig eingeweiht zu sein, was für die private Glückssuche als Motiv spricht. Wie die vielen Votivgaben an den Kultstätten bezeugen, ging es oft um sehr konkrete Lebensprobleme, Leiden und Hoffnungen für den Adepten selbst oder für dessen Angehörige und Kinder. Dies mag dazu beigetragen haben, sich an mehreren Orten die Gunst der Unsterblichen zu sichern. Daraus geht aber auch die relativ unverbindliche Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kultzentrum hervor sowie die relativ geringe Bindung zwischen den Mysten untereinander.

Eine Sonderstellung in dieser und anderer Hinsicht nimmt der *Mithraskult* ein. Seine Anhängerschaft war bei weitem die homo-

genste und setzte sich vor allem aus *römischen Legionären*, einfachen Soldaten und Offizieren sowie aus dem Verwaltungspersonal des römischen Staates und seiner Provinzen zusammen. Darunter befanden sich viele Freigelassene und auch Sklaven in höheren Funktionen.

Ihren Ausgang nahm die Mithras-Verehrung von Rom, doch stammen ihre mythischen Elemente aus dem östlich-hellenistischen Raum. Nach dem Sieg Alexanders über die Perser begegneten die Griechen dem *persischen Gott Mithras*, dessen Verehrung bis ins 2. vorchristliche Jahrtausend zurückreicht. Sie setzten den Gott des Lichts und der Sonne, der an der Seite Ahura Mazdas gegen die Mächte der Finsternis kämpft, mit Helios und Apollon gleich. Der kämpferische Charakter dieser Lichtgestalt prädestinierte sie zur Identifikationsfigur für einen *Männerbund*, besonders für die kämpfenden Soldaten, die Mithras als „sol invictus" (unbesiegbare Sonne) verehrten und daraus ihren Kampfgeist bezogen.

Mithras galt aber auch als Gott der Verträge, in dessen Namen man Eide schwor, was ihn zum Schutzpatron einer *staatstreuen Anhängerschaft* machte. Innerhalb der Kultgemeinde gab es eine hierarchische Laufbahn, auf der die Eingeweihten durch strenge Prüfungen aufsteigen konnten und an deren Spitze der „pater patrum" oder „summus pontifex" stand, Bezeichnungen, die an entsprechende Kaisertitel – und an spätere Papsttitel – erinnern. Tatsächlich stellen Votivgaben und Inschriften zum Wohle des Kaisers die Loyalität der Mithrasgemeinden unter Beweis. Aus dieser Perspektive erscheinen ihre Anhänger als soziale „Aufsteiger", die unter den Augen ihrer Vorgesetzten oder ehemaligen Herren ihre Hoffnungen auf eine ehrenvolle Zukunft richteten (M. Clauss 1990, S. 50).

Kultstätten waren die *Mithräen*, halb unterirdische, grottenartige Heiligtümer, deren Grundriß und Ausstattung in allen römischen Provinzen von Britannien bis zum Nil und bis weit in den Balkan dem gleichen Schema folgten. An der Stirnseite des tonnengewölbten Raums, der das Himmelsgewölbe symbolisierte, stand das *Kultbild des stiertötenden Mithras*. Stellt es vordergründig den Sieg der guten über die bösen Mächte dar, so hintergründig ein archaisches Bild der Wandlung: Im Mythos löst die Bezwingung des (Mond-)Stiers den fruchtbaren Regen aus, der die Nah-

rungspflanzen auf der Erde gedeihen läßt. Auf manchen Kultreliefs läßt sich dieses *Fruchtbarkeitsmotiv* daran erkennen, daß aus der tödlichen Halswunde des Stieres Trauben wachsen und aus seinem Schweif Getreideähren.

Das Ritual selbst bestand aus dem – wahrscheinlich nur geistigen – Nachvollzug des Stieropfers als göttlicher Heilstat sowie aus einem *gemeinsamen Mahl*. Dabei wurden *Brot und Wein* gereicht mit der Vorstellung, daß dies die verwandelten Substanzen aus dem Leib und dem Blut des Stieres seien (M. Clauss 1990, S. 117 ff.). Es ist vor allem dieses Zeremoniell, das schon bei den Kirchenvätern und später in der Religionswissenschaft den kontroversen Disput über die gegenseitige Beeinflussung von Mithraskult und christlichem Kult entfachte.

4. Das Christentum im Schnittpunkt der Religionen

Ich bin der Weg, die Wahrheit
und das Leben. *Johannes 14,6*

Wenn wir vom Christentum sprechen, so sind dabei zwei Dinge grundsätzlich zu unterscheiden: Die Botschaft Jesu als solche und das theologische und liturgische Gebäude, das die Kirche in den folgenden Jahrhunderten darauf errichtet hat.

Freilich besteht die Schwierigkeit gerade darin, das eine vom anderen zu trennen. Nachdem es keine Schriften von Jesus selbst und seinen unmittelbaren Jüngern gibt und erst die nächste Generation die mündlichen Überlieferungen schriftlich niederlegte, werden wir nie mit Sicherheit wissen, welche Worte Jesus tatsächlich gesprochen hat. Die historisch-philologische Bibelkritik kann nur eine Reihe von Stellen als spätere Einfügungen identifizieren. Aus zwei Jahrhunderten kritischer Bibelforschung christlicher und jüdischer Theologen ergeben sich immerhin wesentliche Erkenntnisse über das geistige Umfeld einerseits und den Kern der religiösen Mission des Jesus von Nazareth andererseits. Daraus läßt sich erschließen, daß *Jesus als frommer Jude weder eine neue Religion noch eine neue Kirche* stiften wollte, sondern es ihm darum ging, die jüdische Gemeinschaft zur Besinnung auf

das Wesentliche ihres Glaubens und zur Vorbereitung auf die Endzeit aufzurufen. Die Form seiner Verkündigung entsprach alter jüdischer Tradition und schloß sich an die Gestalt Johannes des Täufers an. Dieser bedeutende jüdische Sektenführer setzte die seit der babylonischen Gefangenschaft bestehenden eschatologischen Erwartungen fort und rief zur Bußtaufe als Vorbereitung auf das nahende Weltgericht auf. Die asketische Lebensführung des Täufers verband ihn mit der Essenergemeinde, deren Lebensregeln seit den sensationellen Funden von Qumran rekonstruierbar sind.

Die Botschaft Jesu

Inhaltlich unterscheidet sich die Lebenseinstellung und die Verkündigung Jesu von seinen Vorgängern sehr deutlich. Nicht die Askese steht bei ihm im Vordergrund, vielmehr die Zuwendung zum konkreten Leben der Menschen, in die er Frauen und Kinder ebenso einschloß wie die Randständigen der Gesellschaft. So sehr Jesus die innere Umkehr predigt, so fühlt er doch immer mit den Leidenden, heilt Kranke und bringt den Bedrückten die frohe Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes.

Im Gegensatz zu den Essenern, die strengste Gesetzestreue fordern – und darin die Pharisäer noch übertreffen –, sieht Jesus im Vollzug äußerer Gesetze nur eine Stütze für den eigentlichen inneren Weg zu Gott im Gehorsam gegenüber seinen Geboten. Doch erwecken die negativen Aussagen über die Pharisäer in den synoptischen Evangelien den falschen Eindruck, daß es sich dabei um einen jüdisch-christlichen Gegensatz handelte – den erst die junge Kirche daraus konstruierte –, während es in Wirklichkeit um innerjüdische Auseinandersetzungen ging, bei welchen die Akzente der Frömmigkeit verschieden gesetzt wurden (Ch. D. Müller 1999).

Viel wesentlicher an der Botschaft Jesu ist das *zentrale Gebot der Nächstenliebe* und seine Gleichwertigkeit mit der Gottesliebe, wobei er sich auf die hebräische Bibel beruft (Leviticus 19,18; Lukas 10,27). Dazu kommt die Forderung der Feindesliebe als konsequente Weiterführung des universellen Liebesgebots.

Zu den umstrittensten Fragen zur Person Jesu gehört die *Qualität seines persönlichen Sendungsbewußtseins*. Darüber ist viel

spekuliert und eine Unmenge geschrieben worden. Fest steht nur, daß die biblischen Selbstidentifikationen Jesu mit dem „Menschensohn", dem „Sohn Gottes" oder dem „Messias" alle aus der jüdischen Tradition stammen und von den Evangelisten auf Jesus übertragen wurden. „*Sohn Gottes*" wurde im altjüdischen und allgemein im altorientalischen Verständnis der König genannt, weil er die Herrschaft Gottes auf Erden garantieren sollte. In einer ausgeweiteten Bedeutung galten alle Gerechten als Söhne Gottes, während der Bezeichnung „Menschensohn" ein zweifacher Sinn unterliegt. Zunächst ist damit die in Adam personifizierte Menschheit als solche gemeint, dann aber auch das Gottesvolk Israel in seiner endzeitlichen Herrlichkeit (A. Seethaler, 1995).

Auch die Bezeichnung „*Messias*" (der Gesalbte) war ursprünglich der Titel des gesalbten Königs, von dem das Volk Israel die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden erwartete. Erst die Unerfülltheit dieser Hoffnung im Laufe der Fremdherrschaften führte zur Messiaserwartung in Gestalt eines Königs aus dem Hause Davids, der Israel aus dem Joch fremder Herrscher befreien und die Bekehrung aller Völker zum jüdischen Glauben einleiten würde.

Wenn im Neuen Testament das Jesuswort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Johannes 18,36) zitiert wird, so steht dies im Gegensatz zur bisherigen jüdischen Überlieferung. Ebenso ungewöhnlich ist die Vorstellung Jesu, das Reich Gottes sei bereits angebrochen (Lukas 17,21), nämlich überall dort, wo Gottes Wille verwirklicht wird und die Menschen in tätiger Nächstenliebe verbunden sind. Wie immer Jesus sein Verhältnis zu Gott empfunden haben mag, so fühlte er sich jedenfalls als der *Wegbereiter dieses spirituell verstandenen Gottesreiches*. Bei Johannes erscheint dann Christus (griechisch *christos* für Messias = Gesalbter) selbst als dieser Weg, die Wahrheit und das Leben (Johannes 14,6).

Die von der jungen Kirche behauptete einmalige Mittlerschaft Jesu, die der Rede von der Gottessohnschaft einen neuen Sinn verlieh und ihn an die Seite Gottes rückte, weckte das Mißtrauen der jüdischen Schriftgelehrten. Sie, die sich als Bewahrer des Monotheismus verstanden, mußten eine Aussage wie „Ich und der Vater sind eins" (Johannes 10,30) als Häresie zurückweisen.

Die Hinrichtung Jesu

Die römische Besatzungsmacht verfolgte die politisch verstandene Messiashoffnung der Juden mit Argwohn. Zudem war ihnen die Gestalt eines Sektenführers suspekt, der die Armen und Unterdrückten an sich band und damit als potentielle Staatsgefahr erschien, auch wenn sich Jesus selbst von den aufrührerischen Zeloten distanzierte und jede Gewaltanwendung verabscheute.

Wie es schließlich zur Verurteilung Jesu kam, bleibt undurchsichtig. Jedenfalls waren es nicht die Pharisäer, die ihn der römischen Besatzungsmacht zuführten; sie hatten im Gegenteil Jesus davor gewarnt, daß Herodes, der romhörige und opportunistische König der Juden, ihm nach dem Leben trachte (Lukas 13,31–33). Zweifelhaft ist auch, ob es zu einem eigentlichen Prozeß im Hause des Hohepriesters kam; vielmehr spricht die nächtliche Gefangennahme durch die Tempelwache von Jerusalem, unterstützt von römischen Legionären, für ein geheimes Schnellverfahren der Sadduzäer. Diese im Volk verhaßte Tempelpriesterschaft, die unter dem Verdacht der Korruption stand, fühlte sich vom Auftreten Jesu inmitten der Volksmassen in Jerusalem bedroht. Anstößig war für sie nicht nur die zornige Ausweisung der Händler aus dem Tempelhof, in der sie einen Angriff auf den jüdischen Tempelkult sahen, sondern vor allem seine Predigt. Darin prophezeite er zwei kommende Ereignisse: den eigenen Tod und, wie schon einige Propheten vor ihm, die Zerstörung des Tempels als göttliche Bestrafung der Ungetreuen (Lukas 21,5–6).

Nach allem, was sich ohne Vorbehalte rekonstruieren läßt, hat *Jesus seinen Tod weder gesucht, noch ihn als Heilstat verstanden*. Wohl aber mußte er sich des Risikos bewußt gewesen sein, an der Spitze seiner Jünger im Tempel von Jerusalem aufzutreten, und mit Sicherheit stand ihm die Todesgefahr vor Augen, vor der man ihn gewarnt hatte. Daß er nicht aus Jerusalem floh, sondern mit seinen Jüngern das Abendmahl hielt, um später auf dem Ölberg im Gebet zu verharren, spricht nur für sein tiefes Sendungsbewußtsein und die Entschlossenheit, seinem Auftrag bis zum Ende treu zu bleiben (D. Flusser 1982, S. 82 ff.; G. Theissen/A. Merz 1977, § 14).

Die metaphysisch überhöhte Deutung der Kreuzigung als gottgewolltes Sühneopfer gab erst *Paulus*, der zu Recht als der Erztheologe des Christentums gilt. Auch das *letzte Abendmahl*, das zum zentralen Sakrament des Christentums wurde und einen jahrhundertelangen Theologenstreit entfachte, kann als eine viel einfachere Abschiedshandlung verstanden werden. *David Flusser* weist darauf hin, daß einige frühe Fassungen des Lukasevangeliums von den übrigen Abendmahlberichten abweichen. Darin segnet Jesus zuerst den Kelch – wie im jüdischen Brauch allgemein üblich – und sagt nur, daß er ihn fortan nicht mehr trinken werde. Dann nahm er das Brot, brach es und sagte: „Das ist mein Leib" (Lukas 22,14–19) – wie als Gleichnis für seinen gewaltsamen Tod. Der Zusatz, daß er nun nochmals den Kelch nahm, um ihn als Blut des neuen Bundes zu bezeichnen, scheint eine spätere Einfügung zu sein (D. Flusser 1982, S. 64 ff.).

Wahrscheinlich sind auch die Jesusworte, die als Einsetzung seiner Kirche und deren Träger in den Evangelien zitiert werden, nachträgliche Interpretationen. Die eigentliche Geburtsstunde des Christentums ist erst der Glaube der Jüngerinnen und Jünger Jesu an die *Auferstehung ihres Herrn*. Nachdem sie nach der Katastrophe tief verstört aus Jerusalem geflohen waren, kehrten sie nun, gestärkt durch ihre Visionen, zurück, um die baldige Wiederkunft des Messias und sein Erlösungswerk zu verkünden. Unter den Juden war das Erlösungsbedürfnis so groß, daß sich ein paar tausend von ihnen der kleinen Christengemeinde in Jerusalem anschlossen, darunter auch Juden aus der griechischen Diaspora. Daraus ergaben sich starke Spannungen zwischen den liberaleren Hellenisten und den Judenchristen, weil letztere befürchteten, der Alte Bund werde zu Gunsten eines Neuen Gottesbundes aufgehoben. Dies führte schließlich zur Steinigung des *Stephanus*, der zum ersten Märtyrer der christlichen Gemeinde wurde.

Schon vor und um so mehr nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70, mit welcher der gescheiterte Aufstand gegen die Römer endete, warben die Christenapostel auch unter den Heiden für den neuen Glauben. Damit hatten sie vor allem in den Ostprovinzen des Römischen Reiches Erfolg, wo *Antiochia* eines der ersten christlichen Zentren wurde, später auch in *Rom* selbst. Dabei er-

hielt die jüdische Vorstellung von der Bekehrung aller Völker zum Monotheismus eine christliche Wendung, mit der Konsequenz, daß künftig nicht die Beschneidung das Eintrittsritual in die Glaubensgemeinschaft war, sondern die *Taufe auf den Namen Jesus Christus*. Auch entschied das sogenannte Apostelkonzil, daß Heidenchristen nicht dazu verpflichtet seien, die jüdischen Gesetze zu übernehmen (Handb. d. Kirchengeschichte 1995, Bd. I, S. 98 f.).

Den Hintergrund für die rasche Ausbreitung des christlichen Bekenntnisses während der ersten Jahrhunderte bildet das religiöse Vakuum in der römisch-griechischen Welt. Der mythische Polytheismus war längst einer skeptisch-rationalen Haltung zumindest unter den Intellektuellen gewichen und hatte eine spirituelle Leere erzeugt, in die bereits die orientalischen Mysterienkulte eingedrungen waren.

Der Beginn der christlichen Theologie war von der Beweislast geleitet, den Tod Christi nicht als Katastrophe, sondern vielmehr als Heilstat zu begründen. *Paulus*, als profunder Kenner der hebräischen Bibel, versuchte, die darin enthaltenen Messiasprophezeiungen als Vorankündigungen für das Wirken und den Tod Jesu zu deuten: Interpretationen, die ihrerseits in die Evangelienberichte einflossen und dort als Aussagen Jesu erscheinen.

Paulus konnte seine *Kreuzestheologie* auf die jüdische Vorstellung stützen, Märtyrer um ihres Glaubensbekenntnisses willen würden als Sühneopfer für die Verfehlungen Israels angerechnet. Nun war Christus das Passah-Lamm, das sich für die Seinen opferte, um sie aus der Sündenverstrickung zu lösen (1. Korinther 5,7). Mit diesem Vergleich spielt Paulus auf die uralte Opferpraxis der Juden an, die auf das Frühlingsopferfest der nomadisierenden Stämme zurückgeht. Hatten es die jüdischen Schriftgelehrten zum Erinnerungsfest an die Befreiung Israels beim Auszug aus Ägypten gemacht, so machte es nun Paulus zur Befreiungstat Gottes, die er auf die ganze Menschheit bezieht (H. Haag 1971, S. 58 ff., 130 ff.). In kühner Spekulation verbindet er das Sühneopfer des Gottessohnes mit dem Sündenfall Adams, indem er *Christus den Neuen Adam* nennt, der die Welt aus ihrer Schuld erlöst (Römer 5,12–21).

Die junge Kirche rechtfertigte sich aber nicht nur vor dem Hintergrund der jüdischen Überlieferung, sondern hatte sich auch gegen die weitverbreiteten Mysterienkulte sowie gegen den Kaiserkult zu verteidigen. Stellten die Mysterienpraktiken mit ihrer

Verheißung von Schuldvergebung und Unsterblichkeit eine ernstzunehmende Konkurrenz für die christlichen Glaubensinhalte dar, so wurde der christliche Gottesbegriff vom Kaiserkult mit seiner Übertragung göttlicher Titel auf den weltlichen Herrscher bedroht und zugleich beeinflußt.

Die Abwehr gegen und die Vermischung mit heidnischen Glaubensinhalten

Aus dem geistigen Ringen, das sich in den Schriften der *Kirchenväter* niederschlug und zu heftigen Kontroversen auf den ersten Kirchenkonzilen führte, seien hier nur ein paar der wesentlichsten Punkte herausgegriffen. *Justinus* (gest. 165) und *Tertullian* (160–225) polemisierten unter anderem gegen die Mithrasmysterien, weil diese angeblich die christliche *Eucharistiefeier* nachäfften. Tatsächlich feierten deren Eingeweihte ein sakrales Mahl mit Brot und Wein als Vorwegnahme des himmlischen Mahles nach der erwarteten Auferstehung. Auch dabei vollzog sich eine Wandlung, bei der nach ihrer Vorstellung das Blut des geopferten Stieres im Wein und dessen Leib im Brot gegenwärtig waren (vgl. S. 105).

Der christlichen Polemik ist entgegenzuhalten, daß solche (ursprünglich kannibalistischen) Opfermahle uralt waren und auch den Hintergrund der Dionysos-Kulte bildeten. Deshalb wäre die Frage eher umgekehrt zu stellen, ob nicht die frühchristliche Interpretation des letzten Abendmahls von den Mysterienbräuchen beeinflußt war. Jedenfalls scheinen viele der ersten Christen Jesus Christus als eine Art Mysteriengottheit verstanden zu haben, an deren Tod und Auferstehung sie durch den Empfang der Eucharistie teilnahmen (H. Kloft 1999, S. 112 f.).

Eine ähnliche Verquickung fand bei der *Taufe* statt. Daß neben Johannes dem Täufer auch Jesus getauft hat, erfahren wir nur im Johannesevangelium (Johannes 3,22). Aber erst die junge Kirche machte die Taufe zum Initiationsritus, der die Neugeburt in Christus symbolisiert und damit die Teilhabe am ewigen Leben sichert. In ihrem äußeren Erscheinungsbild mit dem Reinigungsbad und dem Anlegen weißer Gewänder glich die Taufhandlung, die man zunächst nur an Erwachsenen vollzog, den Einweihungsriten in die zeitgenössischen Mysterienkulte (ebd. S. 113 f.).

Noch profunder war die Parallele zwischen dem Glauben an die *Auferstehung Christi* und der alten *mythischen Vorstellung vom sterbenden und auferstehenden Gott* als Verkörperung der Vegetation. Daß diese in ganz Vorderasien und im Mittelmeerraum tradierte Mythologie auf Tod und Auferstehung Christi übertragen wurde, legte schon die jahreszeitliche Bindung des jüdischen Osterfestes an den Frühling nahe. Auch hat die christliche Glaubensformel, daß Christus am dritten Tage auferstanden sei, einen viel älteren Hintergrund als den im Matthäusevangelium angedeuteten. Dort wird der Aufenthalt Christi im Grab mit der Verborgenheit des Jonas im Innern des Fisches verglichen (Matthäus 12,40–41). Aber auch dieses Bild geht vermutlich auf den Mondzyklus zurück, der die Grundlage für die heidnischen Mondfeste und später für das Passah-/Osterfest bildete. Das Verschwinden des Mondes in der Schwarzmondphase gleicht seinem Verschlungenwerden durch den Nachthimmel, und das Erscheinen des Jungmonds am dritten Tag seiner Wiedergeburt, die man mit Jubel begrüßte.

Selbst das in der christlichen Kunst lebendige Motiv der *Pietà* weist auf die vorchristliche Konstellation von großer Göttin und ihrem Sohngeliebten hin, um den sie am Ende der Vegetationsperiode klagt, um ihn im Frühling aus ihrem Erdenschoß wieder auferstehen zu lassen. Am eindrucksvollsten schimmern diese archaischen Wurzeln in einem Gemälde des Michelangelo-Schülers *Sebastiano del Piombo* auf: Seine Beweinung Christi stellt eine Madonna von elementarer Ausdruckskraft in die Bildmitte, ihr zu Füßen den ausgestreckten Leichnam Christi, und die ganze Szene ist überstrahlt vom fahlen Licht des Mondes (Abb. 9).

Auch auf einem Gemälde des 17. Jahrhunderts, auf dem *Jacob van Oost* das uns scheinbar so vertraute Krippenbild darstellt, klingen archaische Opfervorstellungen an. Hier steht das Kind in der Krippe im Mittelpunkt, davor Maria, die mit der einen Hand das Laken unter dem nackten Jesuskind ergreift und mit der anderen auf ein auf dem Boden liegendes Lamm deutet. Ihr wissender Blick nimmt das Schicksal ihres Sohnes als Opferlamm vorweg. Dabei ist sich der Künstler nicht bewußt, daß die Geburtslegende Jesu mit der Vorstellung des Neugeborenen in der Krippe das alte Bild des Dionysos-Knaben wiederholt, bei dem das Stroh des Getreides in Verbindung mit der Erneuerung der lebensspendenden Frucht der Kornmutter Demeter steht (Abb. 10).

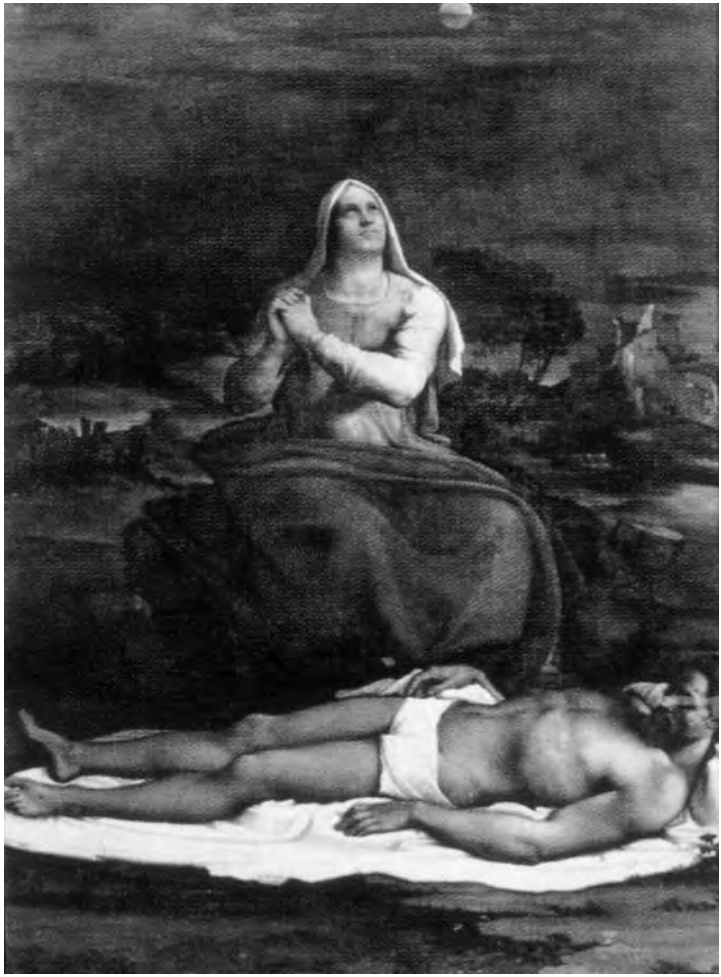

Abb. 9: Sebastiano del Piombo (1485–1547),
Die Beweinung Christi

Noch konkreter tritt der Opfergedanke in der Wiedergabe des blutüberströmten Kruzifixus hervor, wie wir ihn von spätmittelalterlichen und bis heute von volkstümlichen Darstellungen kennen (Abb. 11). Wenn dort das Kreuzesholz als Lebensbaum erscheint,

Abb. 10: Jacob van Oost (1601–1671), Anbetung der Hirten, Krippenszene

Abb. 11: Kruzifixus in der Pfarrkirche St. Zeno, Ladir/Schweiz

der durch das Blut Christi wieder zu grünen beginnt, so klingt hier, wenn auch nur untergründig, das alte Motiv der Adonis- oder Attismythe an, welche aus dem Blut des sterbenden Vegetationsgottes das Leben in Gestalt der Frühlingsblumen oder der Pinie neu erblühen läßt (Abb. 12).

Frühchristliche Gelehrte scheinen sich an solche Zusammenhänge noch erinnert zu haben, wenn sie Christus den wahren Orpheus nannten und den leidenden Christus mit der zerstückelten und gekelterten Traube verglichen, ein Gleichnis, das in den bakchischen Mysterien dem Dionysos galt (H. Kloft 1999, S. 40 f.).

Abb. 12: Triumphkreuz mit grünenden Zweigen.
Holzplastik, um 1450, St. Lorenz, Nürnberg

Allerdings wurde die Vergeistigung der archaischen Opfertheorie und ihre theologische Ausformulierung erst durch die Begegnung mit der griechischen Philosophie möglich.

Die Bedeutung der griechischen Philosophie für die christliche Dogmatik

Die literarischen Exponenten dieser Begegnung waren *Klemens von Alexandrien* (ca. 150–215) und *Origenes* (185–253), letzterer als Vorstand der ersten christlichen Katechetenschule in Alexandrien, dem damaligen geistigen Zentrum der hellenistischen Welt. Sie sprachen von der christlichen Lehre als der „*wahren Gnosis*" (Gnosis = Erkenntnis) und wandten sich mit ihrer allegorischen Schriftauslegung an die Gebildeten. Anknüpfend an die im ganzen Römischen Reich verbreiteten Lehren der Stoa und des Neuplatonismus erklärten sie den Glauben an den „Logos Christos" zur Vollendung der philosophischen Bemühungen um den geistigen und sittlichen Aufstieg der Menschen.

Origenes verband die orphisch-pythagoreische Abwertung von Materie und Körper mit dem platonischen Gedanken des Aufstiegs und der Heimkehr der Seele zum Göttlichen. Mit seiner asketischen Neigung und seiner Idee von der mystisch-bräutlichen Verbindung der Seele mit Gott übte er sowohl auf das christliche Mönchtum als auch auf die christliche Mystik einen kaum zu überschätzenden Einfluß aus. Auch finden wir bei ihm schon einen theologisch formulierten Trinitätsgedanken, der die Kirche noch über die nächsten Jahrhunderte hinweg beschäftigen sollte.

Am härtesten rangen die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte um den christlichen Gottesbegriff und um die korrekte Fassung des *Trinitätsdogmas*. Dabei ist nicht zu übersehen, daß auch hier Rivalitäten mit vorchristlichen Vorstellungen eine Rolle spielten. Neben der römischen und ägyptischen Götter-Trias war es der *Kaiserkult*, von Domitian (81–96) zur römischen Staatsreligion erhoben, der mit seinen offiziellen Titeln „Soter" (Retter, Heiland), „Kyrios" (Herr) und „Epiphanes" (der im Namen Gottes Erscheinende) sowie mit der Anrede des Kaisers als „mein Herr und mein Gott" die christlichen Theologen herausforderte (Handb. d. Kirchengeschichte Bd. I, S. 106 f., A. Seethaler 1995). Die Lehre vom

dreifaltigen Gott als Klärung des Verhältnisses zwischen Gott, Christus und dem Heiligen Geist hat nicht zuletzt deshalb zu geradezu halsbrecherischen Konstruktionen geführt, weil sie ein im Grunde unlösbares Problem zu lösen vorgibt: Gott als den Einen und Einzigen und zugleich aus drei Personen bestehend zu definieren. Origenes hatte vor dem Hintergrund der neuplatonischen Emanationslehre *Christus als Urwort Gottes (Logos)* aufgefaßt, das aber erst mit der Weltschöpfung als „Gottmensch" (*theanthropos*) ins Leben tritt. Den Heiligen Geist, von dem Christus sagte, er werde den Gläubigen nach seinem Tod als Tröster geschickt, sah er in Übereinstimmung mit der hebräischen Bibel als Kraft und Weisheit Gottes.

In der Folge entwickelten sich eine ganze Reihe unterschiedlicher Christologien, was die Spaltung zwischen den Anhängern des *Arius* (260–336) und denen des *Athanasius* (ca. 275–373) begründete. Betonten die Arianer die Menschennatur Christi, so trat Athanasius für die Wesensgleichheit von Vater und Sohn ein, eine Auseinandersetzung, die zeitweise zur Kirchenspaltung führte. Verhindert wurde sie schließlich durch das Eingreifen Kaiser Konstantins in das *Konzil von Nicaea* 325 und den Einfluß seiner Nachfolger auf das *Konzil von Konstantinopel* 381. Fiel in Nicaea der politische Entscheid zugunsten des Athanasius, so wurde in Konstantinopel die Definition des Heiligen Geistes in die Formel von der Wesensgleichheit der göttlichen Personen einbezogen. Nun hieß es, der Geist gehe von Vater und Sohn gleichermaßen aus und werde als dritte Person zugleich mit dem Vater und dem Sohn angebetet (Handb. d. Kirchengeschichte Bd. II/1, S. 61 ff., 75 ff.).

Aus unserer heutigen Perspektive ist die Schärfe dieser Glaubenskämpfe, die zu gegenseitigen Absetzungen und häßlichsten Verfolgungen führte, kaum noch nachvollziehbar. Auch macht die Abhängigkeit der christlichen Lehre von den damaligen Herrschern betroffen, die sich seit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion ergab. Möglicherweise hat beim kaiserlichen Verdikt gegen die Arianer sogar die Tatsache mitgespielt, daß sich die römischen Ostprovinzen dem Ansturm der arianischen Goten zu erwehren hatten.

Der Siegeszug des Christentums

Wenn wir uns fragen, was die Ausbreitung des Christentums in weniger als fünfhundert Jahren auf das gesamte römische Reich – im Osten bis nach Persien, im Süden nach Nordafrika, im Westen bis Spanien und sehr bald auch über Mittel- und Nordeuropa – so unaufhaltsam vorantrieb, so finden wir die Antwort sowohl in psychologisch-soziologischen als auch in politischen und kirchenpolitischen Gründen. Neben dem günstigen Boden, den das schon genannte religiöse Vakuum für neue Bekenntnisse bereitete, kam den christlichen Gemeinden die Tatsache zugute, daß sie nicht nur Glaubens-, sondern auch *Lebensgemeinschaften* darstellten. Im Gegensatz zu den Mysterienkulten bildeten sie keine Geheimsekten, standen vielmehr allen Menschen ohne größere Hemmschwelle offen und boten auch den Randständigen der Gesellschaft, nicht zuletzt alleinstehenden Frauen, eine geistige und soziale Heimat. Ihre Mitglieder kamen aus allen Schichten, leisteten sich gegenseitige Hilfe, und die Vermögenden unter ihnen spendeten großzügig für die Armen. Diese vom Judentum übernommene und konsequent weitergeführte Zusammengehörigkeit von Glaube und sozialem Leben sollte Jahrhunderte später auch dem Islam zum Durchbruch verhelfen.

Dazu kommt als ein weiterer wesentlicher Faktor die *straffe Kirchenorganisation* mit ihrer hierarchischen Gliederung in Bischöfe, Presbyter, Diakone und Subdiakone, die sich an die römische Verwaltungsstruktur anlehnte und damit das Lehramt, das sakramentale Priesteramt und die Güterverwaltung gleichermaßen kontrollierte.

In der geistigen Auseinandersetzung mit anderen religiösen Gruppen verfolgte die christliche Kirche von Anbeginn zwei entgegengesetzte und dennoch sich gegenseitig ergänzende Strategien: Zum einen versuchte sie, anderes Gedankengut wie das der griechischen Philosophie oder ältere Kultbräuche zu integrieren und damit zu absorbieren. Zum anderen ging sie in Verbindung mit der weltlichen Macht sehr direkt gegen andere Glaubensgemeinschaften vor und schreckte auch vor brutalen Gewaltakten nicht zurück. Die zweite Strategie wurde erst im Laufe des 4. Jahrhunderts möglich, als *Konstantin* sich taufen ließ, die Kirche offiziell förderte und sein Nachfolger Theodosius sie zur alleinigen

Staatskirche erhob. War Konstantin noch für das tolerante Nebeneinander verschiedener Glaubensrichtungen eingetreten, so verbot Kaiser Theodosius I. 391/392 jeden nicht-christlichen Kult. Zuwiderhandlungen wurden mit Vermögensentzug, Verbannung oder sogar mit der Todesstrafe belegt. Unter dem Schutz solcher Verdikte kam es auch zu Plünderungen und in Einzelfällen zu Lynchmorden von seiten eines christlichen Mobs, unter anderem zur Zerstörung der Mithräen und zur grausamen Ermordung der Philosophin Hypathia in Alexandria im Jahr 415 (M. Rullmann 1993). Während aber solche Terrorakte große Empörung und den heidnischen Widerstand provozierten – wie er in Gestalt *Kaiser Julians* (361–363) einen ersten Höhepunkt erreichte hatte –, war die sanftere, absorbierende Strategie von weniger sichtbarem, aber um so dauerhafterem Erfolg.

Christliche Aneignung heidnischen Religionsguts

Die *Vereinnahmung außerchristlicher Spiritualität* und heidnischen Religionsguts fand auf zwei Ebenen statt. Auf einer theoretischen, wenn sich christliche Theologen der griechischen Philosophie bedienten, um ihr Lehrgebäude auf sie zu stützen, und auf der praktischen Ebene, wenn die christliche Liturgie heidnisches Brauchtum übernahm oder schon bestehende Kultstätten christlich überformte.

Um eine direkte Übernahme von kultischen Praktiken handelt es sich beim kirchlichen Gebrauch von Weihrauch, der Verehrung von Reliquien oder der Abhaltung von Prozessionen. Auch die bildhafte Gestaltung göttlicher Personen und Heiliger stammt aus dem vorchristlichen Erbe und steht in schroffem Gegensatz zur jüdischen Tradition. Die Gestalten von Engeln, Cherubim und Seraphim, aber auch der Satansdrachen sind babylonisches Erbe, die Bocksgestalt des Teufels das des griechischen Pan oder Dionysos. Andere sakrale Tiersymbole wie Löwe, Adler und Stier wurden den Evangelisten als Attribute zugesprochen, das Einhorn sogar Christus selbst. Die ganze Fülle der übernommenen heidnischen Sakralsymbolik kann hier nur angedeutet werden. Bereits *das Kreuz* in seiner kosmischen und figürlichen Bedeutung war *ein universelles Sakralsymbol seit vorgeschichtlicher Zeit*. Noch der lateinische Kirchenlehrer Tertullian (ca. 160–255) warnte vor den

abergläubischen Kreuzzeichen, die überall im Mittelmeerraum als apotropäische Zeichen an Wänden, Türen und Böden präsent waren. Wenig später wurde das Kreuzzeichen in seinen verschiedenen Formen von der christlichen Liturgie übernommen und auf den Marterpfahl von Golgatha projiziert (C. Meier-Seethaler 1993, Kap. II). Auch die äußeren Hoheitszeichen des christlichen Klerus wie Mitra oder Bischofsstab folgten dem Vorbild babylonischer oder etruskischer Würdenträger.

Am wirkungsvollsten sollte sich allerdings die Strategie der Übernahme alter Kultstätten und deren Christianisierung erweisen. So steht die Geburtskirche in Bethlehem auf einem Adonisheiligtum, die Kirche San Clemente in Rom auf einem Mithräum, und unzählige römische Tempel wurden in den Missionsgebieten zu christlichen Kirchen umgestaltet (F. Heiler 1980, S. 427 ff.). Damit Hand in Hand ging die Verdrängung alter Götter- und Göttinnennamen, die nun durch christliche Kirchenpatrone ersetzt wurden. Auch alte Titel, Symbole oder Festtagsdaten gingen auf die neuen Heiligen oder auf Christus selbst über. Den Titel *Kosmokrator* bzw. *Pantokrator* trugen vor Christus Osiris und Dionysos, die Bezeichnung „sol invictus" (unbesiegbare Sonne) und die damit verbundene *Lichtsymbolik* stammt aus den Mithras-Mysterien. Die *christlichen Sonntage* folgen im Unterschied zum jüdischen Sabbath den mithräischen „Sonnentagen", und das Weihnachtsfest als Feier der Geburt Christi wurde auf den 25. Dezember festgelegt, der vordem von den Mithrasanhängern als Geburtsfest der unbesiegbaren Sonne begangen worden war (H. Kloft 1999, S. 81).

Ähnliche Vereinnahmungen fanden in den gallischen und germanischen Provinzen statt. Auch dort wurden zwar einzelne heidnische Kultobjekte zerstört – wie beim Fällen der Wotaneiche durch Bonifatius –, in den meisten Fällen aber errichteten die christlichen Missionare an den alten Quell-, Berg-, Baum- und Grottenheiligtümern Wallfahrtskirchen oder Klöster. Die mit den sakralen Stätten verbundenen Heilserwartungen und deren Symbole gingen dabei nahtlos auf die christlichen Schutzpatrone und Patroninnen über.

Am umfassendsten war *das Erbe, das die christliche Madonna von den ihr vorausgehenden Mutter- und Himmelsgöttinnen antrat*. Schon der Titel „Gottesgebärerin" (*theotokos*), den das Konzil von Ephesos (431) für sie festschrieb, führt die uralte Würde

der vorderasiatischen Göttinnen weiter. Wie bereits erwähnt (S. 103), ist das Marienbild mit dem Jesuskind eine Kopie der Isis mit dem Horusknaben, und die christliche Kunst überträgt auch andere, sehr alte Motive auf die neue Gottesmutter: Wie Hathor (in ihrer Gestalt als Himmelskuh) trägt Maria den Sternenmantel, wie Demeter die Ähre und wie Ariadne den Rosenkranz auf ihrem Haupt. Zu ihren Füßen erscheinen Mondsichel und Regenbogen, letzterer als „Gürtel der Madonna", der einst der Gürtel der Aphrodite war. Die Lauretanische Litanei des Mittelalters nennt sie „stella maris" (Meerstern), verschlossener Garten und Lilie, Brunnen des Lebens und Himmelspforte: Bilder, die sie dem Hohenlied entlieh und die als kanaanitisches Erbe in die Hebräische Bibel Eingang gefunden hatten.

Wenn Maria bis ins hohe Mittelalter die „geheime Göttin im Christentum" (Ch. Mulack) geblieben ist, so hat dies freilich auch zum *gespaltenen Frauenbild der christlichen Kultur* beigetragen. Doch ist dies als Folge einer Entwicklung zu sehen, die quer zur ursprünglichen christlichen Botschaft steht. Jesus selbst hatte einen ebenso respektvollen wie freien Umgang mit Frauen gepflegt und die verschiedenen Aspekte des Weiblichen nicht gegeneinander ausgespielt. Wir hören von einer verrufenen Frau, der viel vergeben wurde, weil sie viel geliebt hat (Lukas 7,47–48), von Maria aus Bethanien als aufmerksamer Gesprächspartnerin und von gastfreundlichen Frauen, die Jesus und seine Jünger in ihre Häuser aufnahmen.

Demgegenüber hatte die Mehrzahl der antiken Philosophen ein distanziertes bis verächtliches Verhältnis zur Frau. So auch *Augustinus*, der stark vom gnostischen Denken beeinflußt war, und *Tertullian*, der in jeder Frau ein Abbild Evas als Verführerin zur Sünde sah (K. Armstrong 1993, S. 145). Aus der Pespektive von moralischer Abwertung jeder Sinnlichkeit war die Mariengestalt nur als jungfräuliche Mutter akzeptabel, die auf wunderbare Weise ihren göttlichen Sohn empfangen hatte. Normale Frauen aber konnten sich den moralischen Respekt nur dadurch verdienen, daß sie ihre erotische Liebesnatur zugunsten mütterlicher Tugenden zurückdrängten.

Dennoch ist *Nietzsches* Urteil, das Christentum habe den Eros getötet, nur sehr bedingt richtig. In Wahrheit ist dies dem *gnostischen Dualismus* zwischen Geist und Materie, Spiritualität und

Sinnlichkeit anzulasten, der auf indisches und persisches Ideengut zurückgeht. Als dieser Dualismus dann im Manichäismus zu einer eigenständigen religiösen Bewegung anwuchs, grenzte sich die offizielle Kirche von ihm ab und verurteilte ihn als Irrlehre.

Der Manichäismus als Gegenspieler der jungen Kirche

Mani (ca. 216–276), aus vornehmem, persischem Geschlecht stammend, rief eine eigene Glaubensgemeinschaft ins Leben und wurde mit ihr zum gefährlichsten Konkurrenten der jungen Kirche. Seine Visionen machten ihn zum Künder der höchsten, vollendeten Gnosis, die zum erstenmal auf eine *universelle Weltreligion* zielte. Wie später Muhammad erkannte er Jesus als Propheten an, verstand sich selbst aber nicht nur als Vollender der christlichen Botschaft, sondern auch derjenigen Zarathustras und Buddhas.

Nach Manis Lehre hatte der Geist Gottes bisher seine Boten in bestimmte Weltgegenden ausgesandt, ihn selbst aber als letzten Gesandten des Lichts dazu berufen, alle bisherigen Offenbarungen in ihrer ursprünglichen Reinheit zu vereinigen. Aufgrund seiner persischen Herkunft mit der zoroastrischen Religion vertraut, studierte er den Buddhismus während eines längeren Aufenthalts in Indien und kannte neben den christlichen Evangelien auch die theologischen Auseinandersetzungen der aufstrebenden Kirche. In seinen umfangreichen Schriften findet sich eine synkretistische Gotteslehre mit eindeutig dualistischem Charakter: Dem höchsten Wesen im Reich des Lichts steht der Fürst der Finsternis im Reich des Bösen gegenüber, und beide sind uranfänglich gegeben. Den Menschen, die an beiden Seinsweisen teilnehmen, schickt der Vater des Lichts seine Propheten, damit sie das Gute erkennen und das Böse besiegen können.

Was die christliche Kirche am meisten herausforderte, war Manis Anspruch, selbst der „*Paraklet*“, der Tröster und Beistand zu sein, den Christus nach seiner Rückkehr zum Vater auszusenden versprach. Zudem zeigte sich die manichäische Ethik mit ihrer strengen Askese und ihrem Bestreben, den geistigen Teil des Menschen von der Materie abzulösen, mit den gnostischen Auffassungen mancher Kirchenlehrer verwandt, was für die Verurteilung des Origenes (*post mortem*) nicht unwesentlich war.

Mindestens ebenso stark fiel die äußere Struktur der Kirche Manis ins Gewicht, die mit ihrer hierarchischen Organisation der christlichen zum Verwechseln ähnlich sah und in kürzester Zeit spektakuläre Erfolge errang. Im Laufe des dritten und vierten Jahrhunderts breitete sich der Manichäismus in Mesopotamien, Syrien und Algerien aus (wo Augustinus sein Anhänger wurde), sprang von Rom aus nach Gallien und Spanien über und konnte mit seinen Klostergründungen bis nach China vordringen. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Manichäismus als eine Weltreligion die christliche Kirche in den Schatten gestellt hätte, wenn diese nicht auf entscheidende Weise vom oströmischen Kaisertum gestützt worden wäre. Kaiser *Diokletian* (284–305) verfolgte noch beide Religionen, weil sie den Kaiserkult zu unterminieren drohten; im Jahr 297 durch seinen *Erlaß gegen die Manichäer*, der diese genauso grausam traf wie seine berüchtigte Christenverfolgung die Kirche im Jahr 303. Dagegen fiel unter *Theodosius I.* nur noch der Manichäismus unter das kaiserliche Edikt von 391, wodurch dem Christentum als offizieller Staatsreligion der gefährlichste Rivale aus dem Weg geräumt wurde.

Dennoch hielt sich die zur Häresie gebrandmarkte Lehre vor allem in Afrika so hartnäckig, daß sich *Justinian I.* (527–567) gezwungen sah, auf das Bekenntnis zum Manichäismus erneut die Todesstrafe zu verhängen. Mani selbst fiel allerdings nicht der kaiserlich-christlichen Verfolgung zum Opfer, sondern wurde von zoroastrischen Priestern in seiner Heimat der Häresie angeklagt, wo er 277 im Gefängnis starb (Handb. d. Kirchengeschichte Bd. I, S. 298–306).

Dieses düstere Kapitel der frühen Kirchengeschichte blieb, zusammen mit der Verfolgung der Mysterienkulte, aus unserem Bewußtsein verdrängt, während die *Christenverfolgungen* unter Kaiser Nero und später unter Marc Aurel, Valerian oder Diokletian in lebendigster Erinnerung gehalten wurden. Bekanntlich setzten sich die *Ketzerverfolgungen* im Mittelalter mit unverminderter Härte fort und trafen unter anderen die *Katharer* als späte Vertreter manichäistischen Gedankenguts.

Was aber die rein geistige Auseinandersetzung anbelangt, so verdient die Tatsache Beachtung, daß sich die von der Kirche anerkannte Theologie von der Welt- und Lebensverachtung extremer gnostischer Strömungen abgrenzte und damit *die lebensbejahende*

Grundhaltung der Botschaft Jesu bewahren konnte. Dabei kam ihr erstaunlicherweise wiederum die antike Philosophie zu Hilfe, diesmal aber nicht mit ihrer platonischen, sondern mit ihrer aristotelischen Tradition. Während es für Augustinus ein schwieriger Prozeß gewesen war, sich aus neuplatonischen und manichäistischen Vorstellungen zu lösen, konnte *Thomas von Aquin* sein scholastisches Gebäude auf dem wiederentdeckten *Aristoteles* aufbauen. Die Vermittler dieser viel lebensbezogeneren Metaphysik waren aber nicht die Griechen, sondern die großen arabischen und jüdischen Gelehrten Toledos.

Schwerpunkte mittelalterlicher Theologie

Es kann nicht die Aufgabe dieses Überblicks sein, sich im einzelnen mit der katholischen Dogmatik auseinanderzusetzen. Genannt werden sollen nur die umstrittensten Probleme der Theologie, die im 11. Jahrhundert dem byzantinischen Schisma, später der Reformation und schließlich der Aufklärung den Boden bereiteten. Dazu gehören die sogenannten Gottesbeweise, das Dogma von der Erbsünde, die Gnadenlehre und das Spannungsverhältnis zwischen rationaler Theologiebegründung und Mystik.

Wenn von mittelalterlicher Scholastik die Rede ist, wird häufig unterschlagen, daß die katholische Scholastik ohne die ihr vorausgegangene *islamische und jüdische Scholastik* gar nicht denkbar gewesen wäre. Wie die christlichen Kirchenväter im zweiten und dritten Jahrhundert, so suchten die islamischen Theologen im neunten und zehnten Jahrhundert ihren eigenen Zugang zur griechischen Philosophie. Sie übersetzten *Platon* und *Aristoteles* ins Arabische, von wo aus die bis dahin verschollenen Originalwerke erst ins Lateinische übersetzt werden konnten.

Die arabischen Gelehrten knüpften zum einen an die naturwissenschaftlichen Errungenschaften des Aristoteles an und leisteten auf den Gebieten der Astronomie, der Mathematik und der Medizin Außerordentliches. Zum anderen versuchten sie, ihrem Glauben mit Hilfe der aristotelischen Metaphysik ein theologisch-philosophisches Gerüst zu geben. Den eigentlichen Umschlagplatz für die neuen Denkanstöße bildete die *Übersetzerschule in Toledo* im arabisierten Teil Spaniens. Hier waren es vor allem die Werke von Ibn Sina (950–1037), bekannt als *Avicenna*, von Ibn

Rushd unter dem Namen *Averroes* (1126–1198) und des Rabbi Moses ben Maimon (1135–1204), bekannt als *Maimonides*, die aus der Enge der islamischen und jüdischen Orthodoxie die Tore zu einer rationalen Welt- und Gotteserkenntnis aufstießen. In ihren eigenen Reihen oft mit Argwohn betrachtet und verfolgt, begründeten sie ein liberales und tolerantes Denken, das erstmals die drei abrahamischen Religionen als Geistesverwandte zusammenführte und Intellektuelle aus ganz Europa anzog. Freilich geschah dies zu einem historischen Zeitpunkt, als die Reconquista in Spanien und die ersten Kreuzzüge ins Heilige Land bereits im Gange waren und damit die aufblitzende Chance für einen Religionsfrieden im Keim erstickten.

Wenn wir uns den scholastischen *Gottesbeweisen* zuwenden, so stellt sich die Frage, warum erst am Beginn des zweiten christlichen Jahrtausends der Versuch unternommen wurde, die Existenz Gottes rational zu begründen. Bis dahin waren der monotheistische Gottesbegriff und die persönliche Gotteserfahrung ein unangefochtenes Glaubensgut. Offenbar inspirierte erst die Bekanntschaft mit der aristotelischen Metaphysik und dem darin enthaltenen *kosmologischen Gottesbeweis* die mittelalterlichen Theologen dazu, ihren Glauben mit philosophischen Argumenten zu untermauern. Dies heißt jedoch nicht, daß die Scholastiker ihren Glauben von rationalen Einsichten abhängig gemacht hätten. Für *Anselm von Canterbury* (1033–1109) wie für *Thomas von Aquin* (1225–1274) liegt der Schwerpunkt immer noch auf dem Glauben, der durch die Vernunft nur nachträglich gestützt wird. Wenn sie von Aristoteles den Gedanken übernehmen, daß der Bedingtheit alles Seienden ein Unbedingtes und der kosmischen Kausalkette als erste Ursache ein unbewegter Beweger zugrunde liegen müsse, so ist dieses absolute Seinsprinzip für sie nicht der unerreichbare und interesselose Gott der Philosophen. Vielmehr halten sie an der Vorstellung eines Schöpfergottes, der den Kosmos aus dem Nichts erschaffen hat, ebenso fest wie an der Idee des liebenden Vatergottes.

Im sogenannten *„ontologischen" Gottesbeweis* des Anselm von Canterbury, demzufolge die Existenz Gottes aus dem Begriff eines höchsten Wesens notwendig folgt, klingt auch eine psychologische Argumentation an: Existierte Gott nicht, so widerspräche dies unserer Idee eines allerhöchsten und vollkommensten Wesens nicht

nur in einem logischen, sondern auch in einem psychologischen Sinn, weil unser begrenzter Geist eine diese Begrenzung übersteigende Idee ohne transzendente Einwirkung gar nicht denken könnte.

Dazu kommen bei Thomas von Aquin der *teleologische* und der *moralische Gottesbeweis.* Geht der teleologische von dem Gedanken aus, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit des Kosmos eines Weltenbaumeisters bedürfe, so schließt der moralische Gottesbeweis von unserem moralischen Bewußtsein und dem Streben nach dem Guten auf die Existenz eines höchsten Gutes (*summum bonum*). Auch dieser Gedankengang findet sich bereits bei Aristoteles.

Die Spätscholastik hat das Werk des heiliggesprochenen Thomas zu einer erstarrten, dogmatischen Philosophie gemacht. Dagegen ging es Thomas selbst nur darum zu zeigen, daß das Offenbarungswissen nicht im Widerspruch zur natürlichen Vernunft stehe, nicht um den Beweis der Glaubensgegenstände, die nur der gläubig-vertrauenden Seele zuteil werden.

Am meisten Anstoß zu innertheologischen Streitigkeiten gaben die *Gnadenlehre* und das Dogma von der menschlichen *Erbsünde*. Ihre Ursprünge gehen auf die Auseinandersetzungen um den britannischen „Moralisten" *Pelagius* (†418) an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert zurück. Pelagius trat als entschiedener Gegner eines nur äußerlich übernommenen Christentums auf und beharrte auf einer konsequent moralischen Lebensführung mit stark asketischen Zügen. Mit seiner Überzeugung, daß der Mensch von Natur aus dazu befähigt sei, aufgrund seiner Willensfreiheit das Gute anzustreben, widersprach er der Gnadenlehre des *Augustinus,* der mit seiner Doktrin von der Erbsünde den Menschen für unfähig hielt, sich aus eigener Kraft aus seiner Sündenverstricktheit zu lösen. Pelagius hielt Adams Sündenfall für einen persönlichen Fehltritt, der zwar für die künftigen Generationen beispielhaft, aber nicht fortzeugend gewesen sei, weshalb er auch *die Kindertaufe* ablehnte. *Augustinus* bekämpfte diese Lehre, weil er darin einen Angriff auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sah, was die Erlösungstat Christi als den Kern der paulinischen Theologie in Frage stelle. Schließlich verurteilte das *Konzil von Ephesos* 431 den Pelagianismus als häretisch (Handb. d. Kirchengeschichte, Bd. II/1, S. 169ff., 180f.).

Die Problematik als solche tauchte freilich in den mittelalterlichen Disputen wieder auf und wurde später zum zentralen Thema in der protestantischen Theologie. *Thomas von Aquin* nahm eine vermittelnde Position ein, indem er die Notwendigkeit der göttlichen Gnade für den christlichen Heilsweg zwar bestätigte, doch mit seinem berühmten Satz, daß die Gnade die Natur voraussetze, dem augustinischen Rigorismus die Spitze brach. Es war die philosophische Konzeption des Aristoteles und deren konstruktive Verbindung von Geist und Leib, Seele und Organismus, die es Thomas erlaubte, die Natur des Menschen nicht im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz zu sehen. Vielmehr sah er im natürlichen Licht der Vernunft die Vorbedingung zur Erkenntnis der Offenbarung und in der natürlichen Suche nach dem Guten die Voraussetzung für den Empfang der göttlichen Gnade.

Paradoxerweise waren es *Luther* (1483–1546) und *Calvin* (1509–1564) als die beiden herausragenden Reformatoren, die das Dilemma der Gnadenlehre noch verschärften und damit gerade nicht zum geistigen Fortschritt beitrugen. Im Gegensatz zu den zeitgenössischen Humanisten, die um den Begriff der Menschenwürde rangen (*Pico della Mirandola* 1486) und die als Vorläufer der europäischen Aufklärung gelten können, haftet der *lutherischen Rechtfertigungslehre* etwas von geistiger Enge und Finsternis an. Von Sündenbewußtsein und Selbstzweifeln gepeinigt, fand Luther die Rettung nur in der bedingungslosen Unterwerfung unter einen ebenso unergründlichen wie autoritären Gott. Der Gnade als unverdienter Rechtfertigung vor Gott steht in Luthers Lehre die *Verderbtheit der menschlichen Natur* gegenüber, die sowohl den natürlichen Zugang zur Gotteserkenntnis als auch die natürliche Hinwendung zu moralischen Werten unmöglich macht. Aus dem Bekenntnis Luthers, daß er keinen freien Willen besitzen wolle, weil das hieße, mit Sicherheit der Sünde verfallen zu sein, während den Menschen in der Auslieferung an die Gnade wenigstens die Chance auf Errettung gegeben sei, spricht eine tragisch zu nennende Unfähigkeit zu Selbstvertrauen und Selbstliebe (K. Amstrong 1993, S. 317–321; Handb. d. Kirchengeschichte, Bd. IV, S. 151 ff.).

Bei *Calvin* steht im Gegensatz zur herkömmlichen Meinung die *Prädestinationslehre* nicht derart im Zentrum seiner Verkündigung, wie dies später bei seinen Anhängern der Fall war. Zwar be-

kannte er sich zur absoluten Freiheit Gottes hinsichtlich seiner Gnadenwahl, ließ aber die guten Werke, denen Luther aufgrund seines pessimistischen Menschenbilds mißtraute, stärker gelten; wenn auch nicht als Verdienst, sondern nur als Folge der Gnade. Aber auch dabei gingen die *Calvinisten*, besonders im angelsächsischen Raum, über die ursprüngliche Lehre hinaus, wenn sie den äußeren Erfolg ihrer puritanischen Arbeitshaltung für ein Zeichen göttlicher Erwählung hielten (Handb. d. Kirchengeschichte, Bd. IV, S. 394).

So befreiend die Zielsetzung war, mit der die Reformationsbewegung antrat, nämlich der Macht- und Geldgier des Klerus ein Ende zu setzen und an die Stelle der religiösen Bevormundung durch die Kirche den direkten Zugang zu Gott und zur Heiligen Schrift zu erkämpfen, so enttäuschend waren ihre politischen und psychologischen Folgeerscheinungen. Anstelle der Kirchenhörigkeit verband sich der Protestantismus mit der weltlichen Obrigkeit, was schließlich in die Konfessionskriege und die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges mündete. Auch auf der psychologischen Ebene scheint die Zeit für den freien Christenmenschen noch nicht reif gewesen zu sein. Zu groß war das Wagnis, als einzelner freier Mensch Gott entgegenzutreten und neben der eigenen Rechtfertigung auch die Rechtfertigung Gottes (Theodizee) zu bedenken. Als einzige Rettung bot sich die radikale Unterwerfung an, ein psychischer Gewaltakt, der sich in der unfrohen bis aggressiven Stimmung seiner Bekenner niederschlug.

Das Spannungsverhältnis zwischen Theologie und Mystik

Was die Theologie als unbewältigte Probleme zurückließ, bewältigte die Mystik auf ihre Weise. War sie in den östlichen Kirchen seit den Tages des *Origenes* immer eine bedeutende spirituelle Kraft, so wurde sie dies in Westeuropa erst im Mittelalter des 13. und 14. Jahrhunderts. Eine Mittlerrolle zwischen Ost und West spielte *Dionysius Areopagita*, bzw. der irische Mönch, der Ende des 5. Jahrhunderts unter diesem Pseudonym schrieb und die neuplatonische Mystik mit christlichen Vorstellungen verband. Neben den bekannten deutschen Mystikern Eckhart von Hohenheim (*Meister Eckhart* 1260–1327), *Johannes Tauler* (1300–1361) und *Heinrich Seuse* (1295–1306) gab es bedeutende englische, holländi-

sche und norwegische Mystiker und nicht zuletzt große Mystikerinnen wie *Hildegard von Bingen* (1099–1179), *Mechthild von Magdeburg* (1212–1277) oder *Theresia von Ávila* (1515–1582).

Nun gibt es natürlich auch innerhalb des Christentums nicht *die* Mystik, sondern sehr unterschiedliche Ausprägungen, bei denen die Akzente verschieden gesetzt sind; sei es stärker auf die Askese, auf die meditative Versenkung, auf die Vereinigung mit dem Göttlichen als Person oder auf die kosmisch-mitgeschöpfliche Verbundenheit. Dennoch gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten. So schöpfen alle mystischen Strömungen ihre Einsichten weniger aus rationalen Überlegungen als aus emotional-spirituellen Erfahrungen. Die Seelenverfassung, die solche Erfahrungen erst ermöglicht, wird als „*Stille*", als „*Abgeschiedenheit*" von egozentrischen Bedürfnissen und in dieser Abwendung vom Ego auch als „Leere" beschrieben; ein Zustand, den man durch Fasten, verschiedene Konzentrationspraktiken, durch stille Betrachtung und selbstvergessene Aufmerksamkeit gegenüber der Schöpfung herzustellen versucht.

Wie es die *mystische Sprache* mit der ständigen Verwendung von Paradoxien zum Ausdruck bringt – wenn etwa von „strahlender Dunkelheit", von „flüsterndem Schweigen" oder von „stillem Geschrei" die Rede ist (D. Sölle 1997, S. 98 ff.) –, lösen sich in der mystischen Erfahrung Gegensätze auf, die dem Intellekt unüberwindlich scheinen. Mystikerinnen und Mystiker erleben Transzendenz und Gnade als einen überwältigenden Einbruch, und doch sind es die Sehnsucht und die innere Bereitschaft, die diese Begegnung erst ermöglichen. *Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch erscheint hier nicht als eines der Herrschaft, sondern der Partnerschaft*, was am radikalsten *Angelus Silesius* in seiner bekannten Verszeile sagt: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben." (D. Sölle 1997, S. 144)

Damit schwindet der Antagonismus zwischen Transzendenz und Immanenz in zweifacher Hinsicht. Auf der individuellen Ebene wird Transzendenz als der innerste Kern im eigenen Selbst gefunden – das „*Seelenfünklein*" des Meister Eckhart –, auf der kosmischen Ebene erscheint Transzendenz nicht als Prinzip außerhalb der Welt, sondern als Grundprinzip und Energiequelle allen Lebens in der Welt. Deshalb war das mystische Denken immer mit einem pantheistischen Standpunkt verwandt, was für

streng theistische Lehrmeinungen einen häretischen Beigeschmack hat. Und tatsächlich sahen sich alle Mystiker gezwungen, ihre Rechtgläubigkeit zu verteidigen, selbst der scholastisch hochgebildete Eckhart, aus dessen Werk die offizielle Kirche 17 Sätze als häretisch verurteilte.

Hat die Scholastik versucht, das Gottesbild in präzise philosophische Begriffe zu fassen – Gott als der Allmächtige, der Allwissende, Allgütige, Gott als Schöpfer des Alls aus dem Nichts, als Weltenlenker und Weltenrichter –, so besteht die mystische Gotteserfahrung auf der *Negation jeden begrifflichen Denkens*, bis hin zu der verfänglichen Aussage, Gott sei das Nichts. Im Englischen wird diese Aussage klarer, *weil „nothing" „no thing"* bedeutet, also keine dingfest zu machende, mit Eigenschaften beschreibbare Substanz (K. Armstrong 1993, S. 291). Es ist diese ontologische Abstinenz im mystischen Gottesverständnis, die Raum läßt für andere Religionsauffassungen, während scholastisch-dogmatische Theologie immer zur scharfen Unterscheidung und damit auch zur Intoleranz tendiert. Ebenso bemerkenswert ist die *Überwindung anthropomorpher Gottesvorstellungen* in der Mystik. Meister Eckhart verwendet als erster den neutralen Begriff *„Gottheit"* und läßt damit auch die androzentrischen Bilder zurück, die mit dem Begriff des Vaters, des Herrn und Schöpfers bis heute verbunden sind.

Auch erweist sich das gängige Vorurteil, die mystische Lebenshaltung sei weltfremd und verschlösse sich den praktischen Problemen der Gemeinschaft, nur zum Teil als zutreffend. Es gab zwar die Einsiedelei und auch eine pathologisch zu nennende Leidensmystik (D. Sölle 1997, S. 180 ff.), doch der große Mystiker Eckhart verwarf solche Extreme und hielt die *vita contemplativa* nicht für höherwertig als die *vita activa*. In seinem Kommentar zur biblischen Erzählung von Martha und Maria nimmt er zugunsten des lebenspraktischen Dienstes Stellung und betrachtet diesen nicht als Hindernis, sondern als Frucht geistiger Einsicht. Seine Sympathie gilt nicht dem Einsiedler, sondern denjenigen, die „beim Herdfeuer oder im Stall" Gott suchen (D. Mieth 1979, S. 52 ff.).

In diesem Licht gesehen ist es kein Zufall, wenn bei der zeitgenössischen Suche nach einem gemeinsamen Nenner für das Heilige die mystischen Traditionen im Zentrum des Interesses stehen,

seien sie buddhistischer, jüdischer, islamischer oder christlicher Provenienz. Was aus diesem spirituellen Erbe für heutige Menschen zu schöpfen und auf heutige Verhältnisse zu transponieren wäre, wird uns im zweiten Teil dieses Buches beschäftigen.

Zur Abrundung des historischen Überblicks sei noch auf kirchenpolitische Aspekte hingewiesen. Der tragische und moralisch verwerfliche Teil der Kirchenpolitik besteht vor allem in ihrer *religiösen Intoleranz* und, damit verbunden, in rücksichtsloser Machtpolitik, die zu Glaubenskriegen und zu den Verbrechen der Inquisition führten. In seinen praktischen Auswirkungen weniger tragisch, aber für die spirituelle Substanz des christlichen Lebens ebenso schmerzlich war das erste große Schisma der Kirche, *die Trennung der byzantinischen von der römischen Christengemeinschaft*. Im Jahr 1054 endgültig besiegelt, gab es von Beginn an unterschiedliche Tendenzen der Gotteserfahrung in den beiden Teilen des römischen Imperiums. Der Umstand, daß die Ostkirche dem mystisch geprägten Religionsverständnis näher stand als die westliche Theologie, in der man um die Vereinbarkeit des Glaubens mit der Ratio rang, hätte aber nicht zur Spaltung führen müssen. Tatsächlich bestanden beide Tendenzen in beiden Regionen nebeneinander, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten. Den eigentlichen Ausschlag für das Schisma gab *der Machtanspruch der römischen Bischöfe*, die oberste Instanz für Glaubensfragen zu sein, was der ursprünglichen Gleichstellung aller Oberhirten (Patriarchen) widersprach. *Die Monopolisierung der Rechtgläubigkeit*, an der die römischen Päpste immer festhielten und die sie mit dem sog. „Unfehlbarkeitsdogma“ von 1870 zementierten, erfährt erst in jüngster Zeit eine Lockerung durch die ökumenischen Bemühungen der christlichen Konfessionen.

Zweiter Teil
Jenseits der Illusionen

1. Religionskritik im Zeichen der Aufklärung

Si Dieu n'existait pas,
il faudrait l'inventer.
Voltaire

Das oft zitierte Votum *Voltaires,* daß Gott, gäbe es ihn nicht, erfunden werden müßte, war nicht so zynisch gemeint, wie wir es heute verstehen. Vielmehr weist die zweite, meist weggelassene Hälfte des Zitats, „mais toute la nature nous crie, qu'il existe" – aber die ganze Natur ruft uns zu, daß er existiert (Abhandlung zu Metaphysik, Kap. 2) –, auf einen deistischen Standpunkt hin, den Voltaire (1694–1778) mit vielen seiner gelehrten Zeitgenossen teilte.

Atheismus im strikten Sinn – sei es in Form des konsequenten Agnostizismus oder der aggressiven Ablehnung – ist, europäisch gesehen, ein relativ junges Phänomen. Das offene Bekenntnis zum Atheismus blieb bis weit ins 18. Jahrhundert hinein auf eine winzige Minorität beschränkt; dies nicht zuletzt deshalb, weil Kirche und Staat solche Anschauungen strafrechtlich verfolgten.

Eines der ersten atheistischen Dokumente ist das geistige Testament des 1729 verstorbenen französischen Landgeistlichen *Jean Meslier.* Darin erklärt er die Religion als einen großen Betrug gegenüber den Massen und als Rechtfertigung ungerechter Herrschaft. Voltaire brachte diese Schrift in Umlauf, allerdings retuschiert, indem er die atheistischen Formulierungen in deistische uminterpretierte; dies nicht nur aus kluger Vorsicht gegenüber der Zensur, sondern aus eigener Überzeugung (K. Armstrong 1993, S. 392).

Auch *David Hume* (1711–1776) wagte es nicht, seine „Dialogues concerning natural religion" (1750) zu veröffentlichen. Darin hatte er rückhaltlos über die Unvereinbarkeit geschrieben, die zwischen der Vorstellung eines allmächtigen Gottes und eines zu-

gleich allgütigen Wesens bestehe. Anknüpfend an die alten Fragen *Epikurs* – Will er Übel verhüten und kann nicht? Dann ist er ohnmächtig. Kann er und will nicht? Dann ist er übelwollend. Will er und kann er? Woher dann das Übel? – hält Hume die Theodizee angesichts der offensichtlichen Übel in der Natur und des Bösen in der Welt für gescheitert (D. Hume 1968, S. 86). Seine erst 1777 posthum herausgegebene Schrift deckt sich thematisch weitgehend mit *Voltaires* Auseinandersetzung mit dem optimistischen Weltbild von Leibniz in seinem satirischen Roman „Candide" von 1759, der u. a. die Erschütterung über das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 reflektiert.

Zu den mutigsten Aufklärern gehörte *Denis Diderot* (1713–1784), der seinen offenen Atheismus im „Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient" – Brief über die Blinden zum Gebrauch der Sehenden – von 1749 mit dem Kerker bezahlte. Für Diderot war die Frage nach Gott müßig geworden, denn ein Gott der Philosophen, der sich als entrückte Erste Ursache um die menschlichen Schicksale nicht bekümmert, schien ihm uninteressant. Auch bedurfte es seiner Meinung nach gar keines Schöpfergottes, weil er die Materie, anders als Newton, nicht für eine passive, formlose Masse hielt, sondern voll von Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit, ja von beginnender Empfindsamkeit.

Diderots revolutionäre Gedanken fanden regen Widerhall im Gelehrtenkreis um den Baron *Holbach* (1723–1789), durch den der Atheismus eine aggressive Wende erfuhr: In seinen Augen war Religion nicht nur illusorisch, sondern auch dem Gemeinschaftsleben abträglich. Wie alle aufgeklärten Denker vor ihm brandmarkte er die religiöse Intoleranz, daneben aber auch die religiös-asketische Lebenshaltung, die einer prosperierenden Gesellschaft wertvolle Energien entziehe.

Holbach entwarf als erster eine Geschichte der Gottesidee und befaßte sich darin mit den psychologischen Wurzeln der Religion. Wie schon der antike Aufklärer *Xenophanes* (580–470 v. Chr.) sah er in den Gottesbildern anthropomorphe Projektionen. Daß es aber überhaupt zur Bildung einer Gottesidee kam, führt Holbach auf die Erfahrung der Sinnlosigkeit des Lebens und deren Unerträglichkeit für die Menschen zurück. *Aristoteles* sei im Irrtum, wenn er im edlen Antrieb zur Wahrheit das Motiv für philosophisch-metaphysische Überlegungen sah. Vielmehr gehe es um die

Vermeidung der Konfrontation mit dem Schmerz, um eine feige Ausflucht vor der illusionslosen Akzeptanz der Wirklichkeit (K. Armstong 1993, S. 395 f.). Ähnlich wie später *Auguste Comte* (1798–1845) sieht Holbach das Reifestadium der Menschheit erst erreicht, wenn sie auf jeden religiösen Glauben verzichte und sich nur noch von der Wissenschaft belehren lasse.

Wenn Holbachs „Système de la nature" (1770) in der Folgezeit zur Bibel des philosophischen Materialismus wurde, so u. a. deshalb, weil er die Seele als bloßes Epiphänomen des Gehirns begriff und damit, anders als Diderot, einer rein mechanistischen Naturauffassung Raum gab.

Der Rückzug auf agnostische, deistische oder pantheistische Positionen

Einen viel breiteren Widerhall als die Vertreter eines entschieden atheistischen Standpunkts fanden andere „Freidenker" des 18. Jahrhunderts, ein Begriff, der erstmals 1713 in London auftauchte (Handb. d. Kirchengesch. Bd. V, S. 377). Zu den ersten unter ihnen gehörten französische Skeptiker wie *Michel de Montaigne* (1533–1592) und hundert Jahre später *Pierre Bayle* (1647–1706), die von der Relativität menschlicher Wahrheitsfindung sprachen und sich jeder metaphysischen Aussage enthielten.

Die größte Bewegungsfreiheit hatten die von kirchlichen und staatlichen Autoritäten unabhängigen Denker allerdings in England, wo auch die Freimaurerlogen als eine Art freigeistiger Kirchen entstanden. Wesentlichen Anteil an der geistigen Offenheit hatten dort die Anfänge der modernen Naturwissenschaft seit *Francis Bacon* (1561–1626) und *Isaak Newton* (1643–1727), gefolgt von der empirischen Philosophie *John Lockes* (1632–1704).

Vor dem Hintergrund der mathematisch-experimentellen Naturwissenschaft und dem Bekenntnis zur empirischen Wahrheitsfindung entstand der *Deismus* als ein philosophischer Kompromiß zwischen aufgeklärter Weltanschauung und dem Erbe der christlichen Religion. Allerdings stehen hinter dieser Sammelbezeichnung verschiedene philosophisch-theologische Erwägungen. Der deistische Gottesbegriff *Newtons* folgte aus seiner mechanistischen Naturauffassung, bei der es eines aktiven Bewegers der völ-

lig passiv gedachten Materie bedurfte. Gott war für Newton sowohl die erste Ursache der Bewegung als auch der allmächtige Supervisor, der die Gestirne in ihren Bahnen hält.

Andere Deisten wie *Voltaire* knüpften an die Zweckmäßigkeit vor allem der organischen Natur an und betrachteten Gott als den Planer und Baumeister der ungeheuren Vielfalt des Lebendigen. Allen gemeinsam ist die Ableitung des Schöpfers aus seiner Schöpfung, was zu einer *„natürlichen Religion"* führt, die nicht aus irgendeiner Offenbarung hervorgeht, sondern der Vernunft aller Menschen zugänglich ist.

Dazu kommt die Zurückweisung aller mythisch-mystischen Elemente, besonders des Wunderglaubens und dessen Instrumentalisierung durch die Kirche. Bei aller Entfremdung von der scholastischen Theologie und von der autoritären Struktur der Kirche hielten die Deisten des 18. Jahrhunderts jedoch aus moralischen Gründen am christlichen Erbe fest, allerdings nur an dem, was sie als den Kern der christlichen Lehre betrachteten. In den Worten *Voltaires:* „Das Christentum lehrt Schlichtheit, Menschlichkeit, Nächstenliebe: es zur Metaphysik machen zu wollen heißt, eine Fehlerquelle daraus machen" (Philosophische Briefe 1985, S. 116).

Innerhalb der katholischen Kirche vertrat *Giordano Bruno* (1548–1600) im Anschluß an Kopernikus (1473–1543) schon im 16. Jahrhundert ein höchst aufgeklärtes Weltbild, wofür er den Tod auf dem Scheiterhaufen erlitt. In einer alle Grenzen sprengenden Vision sprach er von unzähligen Sonnensystemen in einem unendlichen Universum ohne Anfang und Ende. Anders als bei Newton fand darin ein Schöpfergott keinen Platz, schon gar nicht ein Mechaniker, der die Geschöpfe der Natur wie Marionetten an ihren Fäden hält. Für Bruno ist der Kosmos nicht aus zwei Seinsprinzipien aufgebaut wie bei Descartes. Er erfaßt ihn als eine einzige, von göttlicher Energie durchflutete Wirklichkeit, und damit wird er zum Begründer des neuzeitlichen *Pantheismus*.

Es hat durchaus eine innere Logik, daß die Kirche – wenn auch spät – einen Denker wie *Galilei* (1564–1642) rehabilitierte, und daß sie weder *Descartes* noch *Newton* als eine eigentliche Bedrohung empfand, während *Giordano Bruno* für immer ein Ketzer blieb. Mit einer Wissenschaft, die sich nur der sichtbaren Natur zuwandte und Gott und Seele der Theologie überließ, konnte die

Kirche auf die Dauer leben, nicht aber mit dem monistischen Ansatz des Pantheismus, der die Transzendenz leugnete.

Ein ähnliches Schicksal der Verfemung widerfuhr dem jüdischen Philosophen *Baruch Spinoza* (1632–1677). Aus der Synagoge seiner Heimatstadt Amsterdam unter furchtbaren Flüchen verbannt, konnte er sich nur durch die Flucht nach Den Haag und ein Leben in absoluter Zurückgezogenheit retten. Seine Hauptwerke erschienen erst posthum. Wie vor ihm Bruno hielt Spinoza die Heiligen Schriften nicht für göttliche Offenbarungen, sondern nur für ein menschliches Sprechen in Gleichnissen. Die einzige Thora war ihm das ewige Naturgesetz, die einzige Substanz Gott als die alles umfassende Wirklichkeit. Denken (res cogitans) und Materie (res extensa) sind für ihn nicht wie bei Descartes getrennte Substanzen, sondern nur Modalitäten bzw. Attribute des einen Seins (Ethik, I, 1. und 2. Teil)

Was Spinoza mit Descartes verbindet, ist sein Glaube an die Evidenz der Ideen im Sinne einer Teilhabe des menschlichen Geistes am Göttlichen und sein unbedingtes Vertrauen in die menschliche Vernunft. Hinter seinem rationalen Erkenntnisbegriff tritt die Bedeutung des Willens zurück. Dieser sei nicht frei, sondern empfange seine Anstöße von den Entscheidungen der Vernunft. Die Affekte deutet Spinoza als ein verworrenes Bewußtsein, das allerdings nur durch einen anderen, stärkeren Affekt geklärt werden könne: durch die *intellektuelle Liebe zu Gott* (amor dei intellectualis) und die völlige Übereinstimmung mit seinen Gesetzen (Ethik, IV, 7. Lehrs.; V, 42. Lehrs.).

Spinozas Formel „deus sive natura", die Gott und Natur zu auswechselbaren Begriffen macht, brachte ihm den *Vorwurf des Atheismus* ein – dies besonders deshalb, weil er Gott nicht als Person dachte und die menschliche Seele ihrer Substanz nach zwar für unvergänglich hielt, jedoch nicht an ein Erinnerungsvermögen nach dem individuellen Tod glaubte.

Es konnte auch nicht ausbleiben, daß Spinozas Monismus in der Folgezeit sehr unterschiedliche Interpretationen erfuhr, je nachdem, ob man den Akzent auf die Seite des Göttlichen oder des Natürlichen legte. Für *Herder* und *Goethe* bildete die Lehre Spinozas den Hintergrund für ihre „Naturfrömmigkeit", bei *Schelling* und *Hegel* für ein umfassendes idealistisches System der Philosophie, bei *Ludwig Feuerbach* den Anstoß für seine naturalistische Weltsicht.

Vom heutigen Stand der Naturwissenschaften aus gesehen – von der Evolutionsbiologie ebenso wie von der Astronomie und Chaostheorie – ist sowohl die deistische als auch die pantheistische Sicht überholt. Wenn es, wie heute zwingend anzunehmen ist, weder einen Bauplan noch ein Telos noch eine gezielte Höherentwicklung des Lebens in eine bestimmte Richtung gibt, so ist der pantheistische Gottesbegriff genauso hinfällig wie der deistische, weil beide einen ganzheitlichen, in sich geschlossenen Kosmosbegriff voraussetzen. Für die pantheistische Position kommt hinzu, daß sie das Übel in der Welt, und, wenn mit Spinoza die Willensfreiheit geleugnet wird, auch das sittlich Böse nicht erklären kann. Wenn Gott und die Welt letztlich eins sind und alles mit absoluter Notwendigkeit abläuft, so bleibt kein Raum für das Übel. Und wenn der menschliche Intellekt seiner Substanz nach im göttlichen Intellekt wurzelt, so kann es auch nur eine Trübung unserer Schau des Guten durch unsere Begierden und Affekte geben, nicht aber die Sünde als bewußten Abfall von Gott. So ist *Leibniz'* Lehre von der besten aller möglichen Welten nur die Konsequenz aus dem *prinzipiellen Optimismus*, der dem Pantheismus inhärent ist.

Neben Spinozas pantheistischer Lehre, die ihre Verwandtschaft mit den großen jüdischen und christlichen Mystikern nicht verleugnen kann, hatten aber auch seine *politischen Schriften* – der „Tractatus theologico-politicus" von 1670 und der „Tractatus politicus" von 1677 – einen nachhaltigen Einfluß auf das europäische Geistesleben. In seiner Parteinahme für die Demokratie als der dem Menschen angemessenen Regierungsform spricht er sich für die Meinungsfreiheit gegenüber Kirche und Staat aus und vereinigt damit die beiden Stoßrichtungen der Aufklärung gegen kirchliche und gegen staatliche Gewalt.

Allerdings hat der neue freie Geist, wie er sich mit *Oliver Cromwell* (1599–1658) zum erstenmal auch politisch Bahn brach, unter den kleineren Geistern auch Verwirrung gestiftet. So fand unter den Anhängern der Quäker und anderer *englisch-amerikanischer Sekten* des 17. und 18. Jahrhunderts eine Art Geistinflation statt, wenn sich einige Mitglieder selbst für göttlich hielten. In ihrer subjektiven Erfahrung der göttlichen Grenzenlosigkeit fühlten sie sich jeden Sündenbegriffs enthoben und glaubten, sich über alle moralischen Restriktionen hinwegsetzen zu können (K. Armstrong 1993, S. 367 ff.).

Wie groß die Spannweite ist, innerhalb derer sich die religiöse Aufklärungsbewegung als solche definiert, wird nirgends so deutlich wie an der Gegenüberstellung von *Spinoza* und *Kant*. Droht die Ethik ihr eigenständiges Fundament in der pantheistischen Gesamtschau einzubüßen (wenn auch Spinoza seine praktische Ethik auf das natürliche Begehren stützt, das freilich wiederum Teil des göttlichen Naturgesetzes ist), so macht Kant seine apriorische Moralbegründung zur einzigen Rechtfertigung der Gottesidee.

Kant stand dem geistigen Milieu des Protestantismus in seiner pietistisch-puritanischen Ausprägung nahe, und bei allem Abstand sowohl zur protestantischen Orthodoxie als auch zu jeder schwärmerischen Frömmelei bleibt das lutherische Erbe dennoch spürbar. Was er über die „Verderbtheit der menschlichen Natur" sagt, verrät ein Lebensgefühl, das an die moralische Skrupulosität des jungen Luther erinnert. Wie sich Kant dann aber von jeder dogmatischen Einengung lossagt und sich in Glaubensfragen nur der autonomen Vernunft anvertraut, ist um so bewundernswerter.

Schon mit dem ersten Satz seiner „Religionslehre", wie er seine Schrift im Untertitel nennt, stellt Kant ganz klar fest, daß *die Moral des freien Menschen,* der sich durch Vernunft an unbedingte Gesetze bindet, *der Idee eines höheren Wesens über ihm nicht bedarf:* weder zur Erkenntnis seiner Pflicht, noch als Triebfeder, nach ihr zu handeln (Kant, Sämtl. Werke, Bd. 6, S. 403 ff.). Dennoch habe der Mensch das moralische Bedürfnis, sich einen letzten Zweck, d.h. den Erfolg seiner Pflichttreue, zu denken. *„Moral",* so Kant, *„führt unumgänglich zur Religion",* weil wir uns zum Gelingen unserer moralischen Bestrebungen die Idee eines „machthabenden moralischen Gesetzgebers", ein *„heiligstes und allvermögendes Wesen"* bilden müssen (ebd., S. 405 f.). Nannte er in seiner Kritik der praktischen Vernunft Gott und Unsterblichkeit „Postulate der praktischen Vernunft", so spricht er hier vom „Bedürfnis" der praktischen Vernunft, Gott als Schöpfer, heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter anzunehmen (ebd., S. 561).

In diesem Zusammenhang erhält das oben vorangestellte Leitwort – wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn erfinden – einen ganz neuen Sinn. Kant sieht sich genötigt, der für ihn unumstößlich gegebenen, apriorischen Verpflichtung des kategorischen Im-

perativs eine Macht hinzuzudenken, die dieser subjektiven Verpflichtung einen objektiv-realen Hintergrund verleiht. Freilich kann dieses Hinzudenken keine theoretische Erkenntnis sein, weil über transzendente Wirklichkeiten prinzipiell keine Aussagen möglich sind. Dies aber bedeutet für Kant nicht nur eine unumgängliche Aporie, sondern gleichzeitig eine Voraussetzung für die wahrhaft autonome Moral, die durch das sichere Wissen um gerechten Ausgleich korrumpiert würde. Das heißt, die unbedingte Pflichterfüllung darf zwar keinen Lohn voraussetzen bzw. mit ihm rechnen, aber sie darf und soll die letztliche Erfüllung der Gerechtigkeit erhoffen.

An diesem Punkt wird der Unterschied zu *Spinozas* Ethik besonders deutlich. Während bei Kant der Lohn der Tugend als eine Hoffnung jenseits persönlicher Interessen gefordert wird, bedarf bei Spinoza die Tugend gar keines Lohnes, weil ihn das tugendhafte Individuum in der liebenden Vereinigung mit Gott bereits hat: Tugend als amor dei intellectualis, als intellektuelle Liebe zu Gott, die alle negativen Affekte einschmilzt, ist zugleich Glückseligkeit (Ethik, V. Lehrs. 42).

Im Gegensatz zu Spinoza errichtet *Kant* seine philosophische Religionslehre *auf dem Fundament des Christentums,* indem er die wesentlichen theologischen Glaubensartikel einer kritischen Revision unterzieht. Dazu setzt er sich mit der Offenbarungslehre und der Christologie ebenso auseinander wie mit der Idee der Erbsünde, der Gnaden- und Rechtfertigungslehre sowie mit den Funktionen der Kirche und deren möglicher Aufhebung.

Erwartungsgemäß lehnt Kant jede übernatürliche Offenbarung ab und stellt ihr die *„natürliche Religion"* des moralischen Menschen entgegen. Am meisten Schwierigkeiten bereitet ihm das Paradoxon einer doppelten Selbstidentität des moralischen Bewußtseins: Auf der einen Seite ist Kant vom tief im Menschen verwurzelten „Hang zum Bösen" überzeugt und grenzt sich damit ausdrücklich von *Rousseau* ab; andererseits hält er es für unmöglich, von der unbedingten Pflicht zum Guten zu wissen, wenn nicht ein Kern davon im Menschen angelegt wäre. Dabei versteht er in beiden Fällen die menschliche Natur nicht im biologischen, sondern in einem geistigen Sinn.

Die tiefe „Verkehrtheit" der Gesinnung, d. h. das *„radikal Böse in der menschlichen Natur"*, wie Kant das erste Teilstück der Reli-

gionslehre überschreibt, kann er allerdings ebensowenig erklären wie die Möglichkeit zur Umkehr. Die *Erbsünde* der Bibel ist für ihn nur ein Bild, um die uralte Erfahrung von der Selbstsüchtigkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur auszudrücken. In der Selbsterfahrung findet er dies bestätigt, wenn wir kaum je das Sittengesetz als einzige Maxime für unsere Handlungen vorfinden, sondern stets vermischt mit eigensüchtigen Neigungen. Und daraus schöpft Kant seine rigorose Definition der Sünde: „*Der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses für sich allein zur Triebfeder hinreichend sei. Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde.*" (Kant, Sämtl. Werke, Bd. 6, S. 432)

Auch bei der „Wiederherstellung des Guten" lehnt sich Kant an die Bibel bzw. an *Paulus* an. Was dort „Umdenken" und „einen neuen Menschen anziehen" heißt, bezeichnet Kant als *Revolution in der Gesinnung* (ebd., S. 452), die aber nicht, wie bei Luther, ausschließlich durch den Glauben bzw. die Gnade Gottes bewirkt wird, sondern durch die nie ermüdende Anstrengung des freien, autonomen Willens, der aus der Erfahrung des Sollens abgeleitet werden muß. Eine transzendente Gnadenhilfe sei zwar nicht auszuschließen, jedoch niemals eine Beruhigung für unser Gewissen.

Entsprechend sieht Kant im Leben und Wirken Jesu keine metaphysische Erlösungstat, sondern das Vorbild eines heiligmäßigen Menschen, sofern wir dies überhaupt von außen beurteilen können. Im Grunde stehe *Jesus* nur *als historisches Beispiel für die Idee der moralischen Vollkommenheit,* die wir aus der praktischen Vernunft schöpfen (ebd., S. 466 ff., 470). In Jesu Predigt der Nächstenliebe und einer reinen Gesinnungsethik findet Kant seine Moralprinzipien bestätigt. Wie Kant die theologischen Begriffe der Gotteskindschaft, der Gottessohnschaft und des Heiligen Geistes philosophisch interpretiert, erinnert in seiner *entmythologisierenden* Methode ganz an die griechischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, nur daß er von allen metaphysischen Begriffen absieht. Über die Heiligen Schriften sagt er an einer Stelle, und hier versteht er darunter ausdrücklich auch die heiligen Bücher anderer Religionen: „... die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges" (ebd., S. 527).

Was bei Kants reiner Vernunftreligion *ausgeklammert* bleibt, ist der emotionale Zugang zum Göttlichen und damit *jede Form von*

Mystik. Neben anthropomorphen Gottesvorstellungen, Wunderglauben und magischen Praktiken fällt für ihn auch jede vermeintlich unmittelbare Gotteserfahrung unter den Begriff des *Religionswahns* bzw. der *Schwärmerei*. Hält er alle äußerlichen Vollzüge des Gottesdienstes für einen „Afterdienst" Gottes (ebd., S. 596), so bezeichnet er den schwärmerischen Religionswahn als „moralischen Tod der Vernunft" (ebd., S. 602). Außer einem guten Lebenswandel kann der Mensch nichts tun, was Gott wohlgefällig sein könnte, weil beides, Moral und Religion, einzig auf sittlichen Grundsätzen beruht.

Schließlich äußert sich Kant zu den Erscheinungsformen der *christlichen Kirchen*. Seiner protestantischen Herkunft gemäß lehnt er alle bildhaften Darstellungen Gottes ab, darüber hinaus aber auch alle „Gnadenmittel" wie die Sakramente. Dennoch erkennt er das Bedürfnis der Menschen nach einer sinnlichen Vergegenwärtigung ihrer innersten Überzeugungen und deren Bekräftigung in der Gemeinschaft. Solche symbolischen Ausdrucksformen sieht er freilich als Gratwanderungen zwischen „fetischistischem" Gebrauch von Gebeten und Feierlichkeiten und dem „Dienst des Herzens", der äußere Mittel nur „zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst" gebraucht und deshalb auch nicht zur Pflicht gemacht werden könne (ebd., S. 622 f., 625 ff.).

Nach der allmählichen Abschaffung der Amtskirche und jeder geistlichen Hierarchie (außer der Gelehrsamkeit, die sich mit den biblischen und anderen religiösen Schriften befaßt) schwebt Kant so etwas wie eine „*weltbürgerliche moralische Gemeinschaft*" (ebd., S. 631) vor, wozu auch öffentliche Zusammenkünfte an gesetzlich geweihten Tagen gehören könnten (ebd., S. 623). Doch bleibt dies bloße Andeutung.

Der Verzicht auf die Gottesidee und die Demaskierung der Religion als Illusion und Kompensation

Wenn wir Aufklärung nicht nur als zeitgebundene, festumrissene historische Epoche verstehen, sondern als einen Prozeß, der schon in der Antike beginnt und sich seit der Renaissance in immer neuen Wellen Bahn bricht, so ist es folgerichtig, auch das 19. Jahrhundert unter dem Zeichen der Aufklärung zu sehen.

Hier finden wir ein verwirrendes Gegeneinander von restaurativen Denkrichtungen und um so radikaleren Religionskritiken vor: einerseits die Spätromantik mit ihren regressiven Tendenzen, die idealistisch überhöhten Denkgebäude eines Hegel und Schelling bis hin zur dogmatischen Wiederaufrüstung der katholischen Kirche – andererseits die umfassende psychologische Religionskritik Feuerbachs und die soziologische Verwerfung der Religion durch Marx, das pessimistisch-atheistische Weltbild Schopenhauers und schließlich die expressiv-aggressive Verneinung des christlichen Gottes durch Nietzsche. Dies alles vor dem Hintergrund der immer erfolgreicheren Naturwissenschaften, die sowohl dem deistischen Standpunkt als auch der Wiederbelebung neuplatonischer Gedanken den Boden entzogen.

Eine besondere Stellung zwischen diesen beiden Polen nimmt *Friedrich Schleiermacher* (1768–1834) mit seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) ein. Dem Geist der Romantik und Schellings Naturphilosophie nahestehend, beruft er sich bei seinem a-personalen Gottesbegriff auf Spinoza. Der Zugang zum Absoluten eröffnet sich für ihn aber nicht über den Verstand, sondern über das Gefühl und die Anschauung des Universums. Seine bekannte Definition der Religion als „*Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*" ist allerdings nicht mit der psychologischen Interpretation zu verwechseln, die Feuerbach ihr später gab. Schleiermacher beschrieb damit die mystische Verbundenheit des Individuums mit dem ganzen Kosmos, worin alle Frömmigkeit gründe. Demgegenüber sah er in jeder dogmatisch und kirchlich-institutionellen Festlegung des Religiösen einen Abfall von der nur persönlich zu fassenden Gottverbundenheit. Mit seiner Forderung nach strikter Trennung zwischen Kirche und Staat und seiner Ablehnung jeder missionarischen Tätigkeit steht er in der kritischen Tradition der Aufklärung. Dennoch spricht er sich für die gegenseitige Mitteilung der religiösen Anschauungen aus, was zu einer Art universellen „wahren Kirche" führen könne, die jede dieser Anschauungen respektiert (F. Schleiermacher 1999, 4. Rede).

Demgegenüber versuchte *Ludwig Feuerbach* (1804–1872) die Entstehungsbedingungen der Religion an ihren psychologischen Wurzeln zu fassen, indem er das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit als das elementare Abhängigkeitsgefühl des archaischen

Menschen von den Mächten der Natur diagnostizierte. Demnach entspringt die Religion entweder *der Furcht oder der Hoffnung.* Im ersten Fall sind es mächtige und böse Götter, denen sich der Mensch unterwirft und deren Gunst er durch Opfer herbeizurufen sucht, im zweiten Fall schafft sich die menschliche Phantasie ein unendlich gutes Wesen, einen Gott der allmächtigen Liebe, der ihn vor allen Übeln letztlich beschützt oder erlittene Leiden mit ewigen Freuden vergilt (L. Feuerbach 1981, 4. Vorlesung).

In beiden Fällen handelt es sich um einen Vorgang, den später die Psychoanalyse „Projektion" nennen wird: das heißt, der Mensch unterlegt seine Antriebe und Empfindungen den Erscheinungen der Natur und, auf höherer Bewußtseinsstufe, seine geistigen und moralischen Fähigkeiten einem transzendenten Wesen, dem er absolute Macht und geistige Vollkommenheit zuschreibt. *Der Wunsch sei der Ursprung der Religion*, und sie habe ursprünglich „keine andere Aufgabe und Tendenz, als das unheimliche Wesen der Natur in ein bekanntes, heimliches Wesen zu verwandeln, die für sich selbst unbeugsame, eisenharte Natur in der Glut des Herzens zum Behufe menschlicher Zwecke zu erweichen" (L. Feuerbach 1990, § 34, S. 40). Und an anderer Stelle: „Im Affekt – und nur im Affekt, im Gefühl wurzelt die Religion – setzt der Mensch sein Wesen außer sich, behandelt er das Leblose als Lebendiges, … beseelt er den Gegenstand mit seinen Seufzern, denn es ist ihm unmöglich, im Affekt an ein gefühlloses Wesen sich zu wenden" (ebd., § 32, S. 37).

Auch den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit sieht Feuerbach als ein Produkt der Hoffnung, die an den Glauben an einen gütigen und gerechten Gott gebunden ist. Gerade daran aber kritisiert er die individualistisch-egozentrische Tendenz der neuzeitlichen Religion. Mit seinem ersten großen Werk „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830), das ihn seine akademische Laufbahn kostete, begann sich Feuerbach von Hegel zu lösen und wurde mit seinem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums" (1841), seiner Schrift über „Das Wesen der Religion" (1846) und den „Vorlesungen über das Wesen der Religion" (1851) zu einem der führenden Köpfe der Hegelschen Linken.

Feuerbach bleibt aber nicht bei der Enthüllung der Religion als projektives Wunschdenken stehen; in der Befreiung von illusionären Jenseitsgedanken sieht er vielmehr die Chance, zur eigent-

lichen Menschlichkeit vorzudringen. So stellt er in den letzten beiden Vorlesungen zum Wesen der Religion dem abstrakten Theismus den konkreten Humanismus entgegen: „Der Theismus opfert das wirkliche Wesen der Dinge und Menschen einem bloßen Gedanken- und Phantasiewesen auf. Der Atheismus dagegen opfert das Gedanken- und Phantasiewesen dem wirklichen Leben und Wesen auf. *Der Atheismus ist daher positiv, bejahend; er gibt der Natur und der Menschheit die Bedeutung, die Würde wieder, die ihr der Theismus genommen.*" (L. Feuerbach 1981, S. 317 f.) Für Feuerbach hat allein die Verneinung des Jenseits die Bejahung des Diesseits zur Folge: „Wenn wir nicht mehr an ein besseres Leben *glauben,* sondern *wollen*, aber nicht vereinzelt, sondern mit vereinigten Kräften wollen, so werden wir auch ein besseres Leben *schaffen,* so werden wir wenigsten die krassen, himmelschreienden, herzzerreißenden Ungerechtigkeiten und Übelstände, an denen bisher die Menschheit litt, beseitigen." (ebd., S. 319; Hervorhebungen im Original)

An diesem letzten Satz zeigt sich deutlich, wie unmittelbar *Marx* (1818–1883) und *Engels* (1820–1895) an Feuerbach anknüpfen konnten. Doch blieb Feuerbach selbst bei aller Sympathie für die sozialdemokratische Bewegung gegenüber jeder fundamentalistischen Ideologie skeptisch. Zu gut hatte er den psychischen Mechanismus für die Entstehung von Feindbildern durchschaut. Als zwangsläufige Kehrseite des Theismus erkannte er die Notwendigkeit, die göttliche Vollkommenheit von allem Bösen loszusprechen und auf ein menschliches oder übernatürliches Feindbild (Teufel) umzulenken: „Ein und dasselbe Feuer war es, welches zum Danke für die Güte der Natur zum Himmel loderte und welches zur Strafe für die Übel der Natur die Ketzer, Zauberer und Hexen verbrannte" (L. Feuerbach 1981, S. 355). Feuerbachs Diesseitigkeit ist von der Aufwertung und der Liebe zum endlichen Leben getragen, von einer Mitmenschlichkeit, die ihn niemals dazu gebracht hätte, im Namen eines zukünftigen Paradieses auf Erden das Leben gegenwärtiger Menschen zu opfern. Trotz seiner radikalen Absage an die Religion spricht er von einem Gefühl der Demut als dem Bewußtsein, daß wir nicht Ursache unserer selbst sind und alle Gaben von der Natur empfingen (ebd., S. 349–352).

Im Unterschied zu Feuerbach sieht Karl Marx den „allgemeinen Trost- und Rechtfertigungsgrund" weniger im Elend des Men-

schen gegenüber einer feindlichen Natur als vielmehr in der verkehrten gesellschaftlichen Welt, die den Menschen erniedrigt und knechtet. Sein berühmter Ausspruch, Religion sei das „Opium des Volkes", heißt im vollen Wortlaut: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes." Und weiter: „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks . . . . Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist." (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, Bd. 1, S. 378 f.) Und an anderer Stelle: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist." (ebd., S. 385)

Erst Engels und Lenin bauen auf diese soziologische Analyse ihren aggressiven Atheismus auf und stellen dem Anspruch der positiven Religionen einen ebenso fundamentalen Anspruch ihrer kommunistischen Heilsidee entgegen.

Ganz im Sinne Feuerbachs sieht *Sigmund Freud* (1856–1939) in seiner Schrift „Die Zukunft einer Illusion" (1927) im archaisch-animistischen Weltbild einen psychischen Hilfsmechanismus, um mit den Mächten der Natur in Verbindung zu treten, statt ihnen hilflos ausgeliefert zu sein. Wenn aus diesen Wesen persönliche Götter werden, so entspreche dies dem *infantilen Wunsch,* von den Eltern beschützt zu werden bis hin zu der Hoffnung, ein über alles wachender Vater werde die Geschicke der Menschen letztlich zum Guten lenken (S. Freud 1974 b, III. Abschnitt).

Freud beschäftigt sich aber auch mit der moralischen Funktion der Religion, weil sie mit ihren Geboten und Verboten einen wichtigen Beitrag zur Triebregulierung leiste. Wie das Kind über den Mechanismus von Strafandrohung und Schuldgefühlen das väterliche Über-Ich verinnerlicht, so sei die religiöse Prägung mit zwangsneurotischen Mechanismen vergleichbar (ebd., S. 177). Und wie sich erst der reifende Mensch von diesem Zwang lösen und den gesellschaftlich notwendigen Triebverzicht freiwillig übernehmen kann, so wäre die *Auflösung der religiösen Illusion ein emanzipatorischer Akt zugunsten einer autonomen Humanität*

(ebd., S. 182). Im übrigen hält es Freud wie Feuerbach für einen Akt der Redlichkeit, angesichts der Fortschritte wissenschaftlicher Erkenntnisse auf religiöse Überzeugungen zu verzichten. Dabei ist er sich der schmerzlichen Lücke, die dieser Verzicht hinterläßt, wohl bewußt: „… was die großen Schicksalsnotwendigkeiten betrifft, gegen die es eine Abhilfe nicht gibt, die wird er (der Mensch, Einf. d. A.) eben mit Ergebung tragen lernen", und ganz im Sinne Feuerbachs fährt er fort: „Dadurch, daß er seine Erwartungen vom Jenseits abzieht und alle frei gewordenen Kräfte auf das irdische Leben konzentriert, wird er wahrscheinlich erreichen können, daß das Leben für alle erträglich wird und die Kultur keinen mehr erdrückt." (ebd., S. 183)

Ganz andere Motive hatte *Friedrich Nietzsche* (1844–1900) für seine vehemente Religionskritik. Unter den Intellektuellen seiner Zeit war die atheistische oder zumindest die agnostische Position bereits weit verbreitet. Zunächst von *Arthur Schopenhauer* (1788–1860) stark beeindruckt, konnte er dessen pessimistische, der buddhistischen Entsagungslehre nahestehende Weltsicht nicht akzeptieren. Nietzsches persönlicher Stachel war zum einen der banale Materialismus und praktische Nihilismus des Spießbürgertums, das jeden Sinnhorizont vermissen ließ, und zum anderen die Lebensfeindlichkeit des Christentums, wie es ihm in seinem Herkunftsmilieu begegnete.

In einem protestantischen Pfarrhaus aufgewachsen, war ihm eine asketisch-selbstverleugnende Moral vertraut, die mit Schuldängsten und Selbstentwertung erkauft wurde. Besonders die Pflicht des Mitleidens, für die Nietzsches sensible Natur überaus ansprechbar war, scheint seine Selbstfindung bedroht zu haben, und gegen diese Strangulierung mobilisierte er seine eminente geistige Begabung. So klagt Nietzsche das Christentum an, die ursprünglichen Werte des Lebens entwertet, die Sinnlichkeit verteufelt und den natürlichen Stolz der Menschen gebrochen zu haben. Als junger Altphilologe fühlt er sich sehr viel stärker zur geistigen Welt der Antike und deren Wiedererweckung in der Renaissance hingezogen, und von dieser Plattform aus macht er sich an die Riesenaufgabe, *die christliche Umwertung aller Werte noch einmal umzuwerten.*

Christliche Moral und Theologie sind für Nietzsche identisch, so daß er sich von beiden gleichzeitig befreien muß. Deshalb ist

seine Verkündigung vom *Tode Gottes* weniger ein Verzweiflungsschrei, wie dies kürzlich interpretiert wurde (Ch. Türcke 1999), sondern mehr noch ein Befreiungsschlag und ein Kampfruf zur Ehrenrettung des Lebens (Fröhl. Wissensch. KSA 3, S. 467, 480ff.). Seine alles zerschmetternde Waffe ist der abgründige Verdacht, die Verherrlichung des Kreuzes und die christliche Moral der Demut und des Mitleids seien aus dem Ressentiment der Zu-kurz-Gekommenen geboren. Deshalb seine Definition der Moral: „Moral – die Idiosynkrasie von décadents, mit der Hinterabsicht, *sich am Leben zu rächen* – und mit Erfolg" (Ecce Homo, KSA 6, S. 373; Hervorhebung im Original).

Immerhin macht Nietzsche einen Unterschied zwischen der Lehre des Jesus von Nazareth und dem Christentum, als dessen eigentlichen Stifter er Paulus benennt. Auf sein Konto führt er die „*Sklavenmoral*" zurück, die dann Luther mit seiner Forderung nach Selbstauslieferung im Glauben auf die Spitze trieb. Im „Antichrist" nennt er das Kreuz das „Erkennungszeichen für die unterirdischste Verschwörung, die es je gegeben hat – gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, *gegen das Leben selbst*" (Antichrist, § 62, KSA 6, S. 253; Hervorhebung im Original).

Als Gegengift gegen die Sklavenmoral beschwört er die „*Herrenmoral*", die er in den Gestalten der Heldensagen (Siegfried) ebenso verwirklicht findet wie in der Erobererschicht des alten Griechenland oder in Herrscherfiguren wie Cesare Borgia oder Napoleon. Mit seiner Hochschätzung von Adel und Vornehmheit übernimmt Nietzsche das Wertgefälle der Herrenschicht, die sich selbst als edel und wahrhaftig gegen den niederen und lügenhaften Sinn des Pöbels abgrenzt. Das Maß der Edlen sei „gut-schlecht", das erst die Unterdrückten in den gegen die Starken gewendeten Maßstab „gut-böse" verkehrten (Zur Genealogie der Moral, KSA 5, S. 257–262). In diesem Sinn bedeutet die oben zitierte „Güte der Seele" nicht die Bereitschaft zum Mitleiden, die Nietzsche gerade verwirft, sondern Gutsein im Bewußtsein der eigenen Kraft.

Waren diese Parteinahme für das Starke, Harte, ja Grausame und die Verachtung des demokratischen Ideals eine allzu leichte Beute für rassistischen Fanatismus und unmenschliche politische Programme, so ging es Nietzsche im Grunde um etwas ganz anderes: um die Verteidigung des Lebens, der Fülle, der hochgemuten

Bejahung des Lebens gegen die regressive Todessehnsucht der Romantik (Richard Wagner), die er mit dem biologistisch konnotierten Terminus der „décadence" belegte. Seine Vision vom *„dionysischen"* Menschen, der seine kreativen Fähigkeiten aus den Quellen des Lebens schöpft, ohne nach einem letzten Sinn zu fragen, sein *„Übermensch"* ist der große Tanzende, der über Abgründe auch des Bösen hinweg alles wagt und sich der Liebe zum Leben, dem *„amor fati"*, hingibt (vgl. R. Safranski 2000, S. 238).

Allerdings scheint Nietzsche das dionysische Lebensgefühl mit einem heraklitisch-kriegerischen furor (teutonicus?) zu vermengen, was nicht nur zu gefährlichen Interpretationen führte, sondern auch die Unvereinbarkeit zweier gänzlich verschiedener Lebenskonzepte übersieht. Der antike Dionysos als Abbild eines sich in rauschhafter Ekstase opfernden Gottes, der damit die Erneuerung des Lebens garantiert, gehört einem zyklischen Religionsverständnis an, das mit der patriarchal-heroischen Kriegsgesinnung nichts zu schaffen hat. Auch war Nietzsche selbst einem viel zu individualistischen Menschenbild und einer geistigen Fortschrittsidee verpflichtet, die sich mit der „ewigen Wiederkehr des Gleichen" nicht zusammenreimte (vgl. K. Löwith 1956, S. 19f.). Es ist nicht zuletzt dieser Widerspruch, an dem Nietzsches heroischer Versuch, den nihilistischen Sinnverlust zu überschreiten, scheitern mußte. Trotz maßloser Selbstüberforderung und, bei fortschreitender Krankheit, auch maßloser Selbstüberschätzung war sein Ziel, den *„Ring des Seins"* zu schließen (Zarathustra III, KSA Bd. 4, S. 272f.), unerreichbar. Der in seinen dionysischen Hymnen am häufigsten wiederholte Satz: „Denn alle Lust will Ewigkeit" bleibt als persönliche Sehnsucht unerfüllbar, weil die kosmisch verstandene ewige Wiederkehr das zeitgebundene, individuelle Leben ignoriert. So schließt denn auch die allerletzte Rede Zarathustras mit dem Bekenntnis: „Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke", und dies weist gerade nicht auf ein ewig Gleiches hin, sondern auf das Einzigartige des schöpferischen Individuums.

Die Tragik des großen Einsamen, die Nietzsche wie kaum ein anderer durchlebte, und nicht zuletzt sein dunkler aphoristischer Stil verliehen ihm für die Nachwelt die Aura des prophetischen Weisen. Gerade dies aber macht die theoretisch-philosophische Annäherung an sein Denken äußerst schwierig. Wie gefährlich sie

sein kann, machte die Sloterdijk-Debatte um gentechnische Menschenmanipulation deutlich (Zeitdokument, 1999, S. 2). Nietzsches unsägliche Ausfälle gegen die Schwachen und „Allzuvielen", beeinflußt vom Rassen- und Eugenikwahn seiner Zeit, sind als ernsthafte Argumente unbrauchbar.

Ein legitimes Anrecht auf das Erbe Nietzsches haben eigentlich nur die Dichter. Sie können es verwalten als die Innenschau eines genialen Dichterphilosophen, eines Sensitiven, der an den Defiziten und Deformationen des westeuropäischen Christentums zerbrach. Einer von ihnen ist *Albert Camus* (1913–1960), der Denker und Dichter des Absurden, der nicht wie viele seiner intellektuellen Zeitgenossen in die Ersatzreligion des Kommunismus auswich. In seinem Roman *„Die Pest"* (1947) stellt er die entscheidende Frage, wie ein atheistischer Humanismus möglich sei: „Kann man ohne Gott ein Heiliger sein?" – oder, wie er es den Arzt bescheidener formulieren läßt: „Kann man ohne Gott ein Mensch sein?" (A. Camus 1950, S. 146 f.) Dies vor dem Hintergrund, daß der Mensch *ein Fremder in der Natur* und dennoch ein Teil von ihr ist (A. Camus, L'étranger, 1942). Camus beantwortet diese Frage nicht theoretisch, sondern stellt dem absurden Naturgeschehen und der Blindheit des historischen Zufalls das unbedingte Handeln im Akt radikaler Solidarität entgegen. Der Stolz seines *Sisyphos* ist keine Vision vom Übermenschen, sondern das Dennoch eines Illusionslosen, der sich in seinem scheinbar vergeblichen Tun vom Geist der Mitmenschlichkeit getragen fühlt und von einer Versöhnung mit der Natur, die er sein mediterranes Erbe nennt (vgl. A. Pieper 1984, S. 156 ff.).

Weniger überzeugend scheint mir dagegen die Rezeption Nietzsches durch den britischen Theologen *Don Cupitt* zu sein. In seinem Buch „After God. The Future of Religion" (1997) bezieht er sich ausdrücklich auf Nietzsche, wenn er die nihilistische Unbekümmertheit des postmodernen Menschen feiert. Nicht länger belastet von Schuld und Verantwortung für das Ganze – weil es dieses Ganze weder im kosmologischen noch im historisch-menschlichen Sinn gibt –, könne sich der Mensch endlich der *„Unschuld des Werdens"* (Nietzsche, Götzendämmerung, KSA Bd. 6, S. 97) hingeben und sich selbst im unaufhörlichen Wandel der Zeit bejahen. Indem er den Augenblick zum Fest macht, lebt er in *„ekstatischer Immanenz"* (D. Cupitt 1997, S. 104–109).

Bis dahin könnte sich Nietzsche wiedererkennen, doch hätte er sich wohl kaum mit dem Preis abgefunden, den Cupitt für die Selbstbefreiung des Menschen nennt: seinen *Verzicht auf Identität.* Aus dem (so nicht haltbaren) Verständnis der Kulturgeschichte, wonach soziale und individuelle Identität nur durch exklusive religiöse Codes geschaffen worden seien, die aus allen anderen Gruppen potentielle Feinde machten, zieht Cupitt den Schluß, daß jede kulturelle Verwurzelung aufzugeben sei. In der globalisierten Welt sei Friede nur möglich, wenn wir nicht nur auf jeden Nationalismus und Ethnozentrismus verzichten, sondern auch auf jedes Heimatgefühl und jede identitätsstiftende kulturelle Prägung. Via Internet könnten und sollten wir uns mit den Menschen in aller Welt vernetzen und damit auch die Möglichkeit wahrnehmen, in jede kulturelle Identität zu schlüpfen (ebd., S. 94–100).

Bei Cupitts emphatischem Plädoyer für die virtuelle Welt liegt allerdings die Frage nahe, ob damit nicht gerade das leibhaftige, sinnliche Leben, für das alle Lebensphilosophen gekämpft haben, auf der Strecke bleibt. Noch fremder wäre Nietzsche wohl Cupitts Vorstellung vom *virtuellen Gott* gewesen, der als ein „Als Ob" (the eye of God) unser ethisches Verhalten überwacht oder als virtueller Gebetsempfänger unser Selbstvertrauen stärkt (ebd., S. 83–87).

Viel eher knüpfen Cupitts Gedanken zu einer *„poetischen Theologie"* an das Erbe Nietzsches an, im Sinne eines sakralen Kunstverständnisses, das uns im letzten Kapitel des Buches noch beschäftigen wird.

Der Verrat an der Aufklärung

Zu den gravierenden Unrühmlichkeiten des eben vergangenen 20. Jahrhunderts gehört der Verrat an der Aufklärung, der auf mehrfache Weise begangen wurde. Vom *religiösen Fanatismus* einmal abgesehen, der in Amerika als christlicher, in Israel als jüdischer, in Vorderasien und Afrika als islamistischer Fundamentalismus in Erscheinung tritt, war es vor allem der *politische Totalitarismus,* der Millionen von Menschen nicht nur die Freiheit, sondern auch das Leben kostete.

Der sowjetische Kommunismus und der Nationalsozialismus als die beiden Extremformen hatten neben historisch-sozialen Vorbedingungen zwei ähnliche geistesgeschichtliche Wurzeln.

Zum einen den weitgehenden Religionsverlust bzw. die Religionsverneinung, wofür sowohl der utopische Kommunismus als auch der Nationalsozialismus einen Ersatz zu bieten versprachen; zum anderen die Verabsolutierung bestimmter Wissenschaften und deren Teilerkenntnisse.

Wie stark sich beide politischen Bewegungen aus der erstgenannten Wurzel speisten, beweist der Umschwung des Kommunismus in nationalistische und ethnozentrische Ideologien nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums. Nun wurde die verlorengegangene politische Identität durch die Beschwörung völkisch-kultureller Identitäten ersetzt, und die schon verblaßten religiösen Traditionen wurden in deren Dienst genommen. Dabei ist nicht zu vergessen, daß bereits im 19. Jahrhundert nationalistische Strömungen die fehlende religiöse Sinnstiftung ersetzen sollten.

Viel weniger Beachtung fand bis jetzt die zweite Wurzel der totalitären Ideologien, nämlich die Tatsache, daß sie sich beide auf *wissenschaftliche Theorien* stützten: Karl Marx auf die ökonomische Theorie eines Adam Smith und David Ricardo, die er mit seiner Idee des Klassenkampfes verband, und – wenn auch auf unvergleichlich viel tieferem Niveau – Hitler auf biologistisch-rassistische Theorien, die er, wie schon Nietzsche, bei den Gelehrten des ausgehenden 19. Jahrhunderts vorfand. In der sowjetrussischen Version des Marxismus wurde ein Trend auf verhängnisvolle Weise ins Politische gewendet, der im positivistischen Verständnis der Wissenschaft bereits angelegt war. Schon Auguste Comte (1798–1857) hatte ja verkündet, daß auf die abergläubischen Epochen von religiösen und metaphysischen Überzeugungen das wissenschaftliche Zeitalter der rationalen Gewißheiten folgen werde. Nun wurde daraus die historische Notwendigkeit, mit der man eine unumschränkte Machtausübung rechtfertigte.

Der *„Szientismus"* als Glaube an die Unfehlbarkeit der Wissenschaft untergräbt aber die ursprünglichen Intentionen der Aufklärung. Im 18. Jahrhundert war sie angetreten, um von der Befangenheit im Aberglauben zu befreien, und gleichzeitig, um die autonome Vernunft jedes Menschen der Bevormundung durch Kirche, Staat und andere selbsternannte Autoritäten zu entziehen.

Von daher war die Aufklärung auch nicht so „rationalistisch", wie dies die Gegenaufklärung anprangerte. *Shaftesbury* (1671–

1713) und *Rousseau* (1712–1778) verstanden sich zu Recht als Aufklärer, und als solche kämpften beide mit rationalen Argumenten *und* mit emotionalen Einsichten gegen die geistliche und weltliche Tyrannei. So ist Shaftesburys „moral sense" eine von jeder theologischen oder idealistischen Grundlegung unabhängige Instanz, die aus den emotionalen Erfahrungen der Mitmenschlichkeit schöpft (vgl. C. Meier-Seethaler 1997, Kap. I, S. 12).

Sobald aber Wissenschaft mit einem philosophisch unreflektierten Wahrheitsanspruch auftritt und nur noch *eine* wissenschaftliche Methode wie die naturwissenschaftlich-experimentelle als Erkenntnisquelle gelten läßt, verfällt auch sie einem *fundamentalistischen Denken.* Dies gilt nicht nur für den naiven Positivismus, der erkenntnistheoretisch längst überholt ist, sondern in gewisser Hinsicht auch für den kritischen Rationalismus. Selbst *Karl Popper,* der die Wissenschaft mit seiner Falsifikationstheorie auf einen immer nur vorläufigen Wissenserwerb einschränkte, hielt indirekt an einem szientistischen Wahrheitsbegriff fest, wenn dieser auch nur in ferner Zukunft einzulösen ist. So nennt er *die wissenschaftlich-objektive Wahrheit einen „ethischen Wert, vielleicht sogar den größten Wert"* (K. R. Popper 1995, S. 15), dem wir bei fortschreitender Technik und immer abstrakter werdenden Produktionsverhältnissen einen Teil unserer sozialen Bedürfnisse zu opfern hätten.

Hier kommt es zu einer Vermischung zwischen dem bloßen Richtigkeitsbegriff der Tatsachenwissenschaften mit dem platonischen Wahrheitsbegriff, der ohne das Vertrauen in das (transzendente) absolut Wahre und Gute seine Berechtigung verliert. *Richard Rorty* formuliert: „Ein höheres Forschungsziel namens Wahrheit gäbe es nur dann, wenn es so etwas wie eine letzte Rechtfertigung gäbe, also keine Rechtfertigung vor einem bloß endlichen Auditorium menschlicher Hörer, sondern eine Rechtfertigung vor Gott" (R. Spaemann 1999, S. 78f.). Wahrheit als Wert ist immer schon verbunden mit Sinnfindung und hat als solche auch einen subjektiven Gehalt. Jedenfalls widerspricht eine Apotheose (Vergöttlichung) der Wissenschaft zum höchsten menschlichen Wert Poppers eigener, kritischer Erkenntnisdefinition (C. Meier-Seethaler 1997, S. 122–135).

Erst vor dem Hintergrund einer solchen *Selbstüberschätzung der Wissenschaft* wird es zur unhinterfragten Selbstverständlich-

keit, daß Spitzenwissenschaften wie die Computer- und Biotechnologie unbedingte staatliche Förderung und gesellschaftliche Akzeptanz beanspruchen. Wenn dann die Baconsche Formel vom Wissen als Macht durch den gegenwärtigen *Pakt von Wissenschaft und Wirtschaft* ungeahnte Realisierungsmöglichkeiten erhält, entsteht damit ein Herrschaftspotential, das dem *demokratischen Ideal der Aufklärung* vom Mitbestimmungsrecht aller BürgerInnen *zuwiderläuft.*

Ähnliche Vorbehalte sind gegenüber der *neoliberalen Wirtschaftstheorie* und ihrer bedingungslosen Marktgläubigkeit anzumelden. Entgegen ihrem Selbstverständnis ruht sie nicht auf festem empirischem Grund, der ihren Anspruch auf eine Art Naturgesetzlichkeit rechtfertigen könnte, sondern u. a. auf fragwürdigen philosophischen Begriffen. Dies gilt im besonderen von der Idee der „unsichtbaren Hand", wie *H. C. Binswanger* in seinem Buch „Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen" (1998, S. 46–56) gezeigt hat. Darin legt er überzeugend dar, daß Adam Smith diese Vorstellung von dem römischen Philosophen Epiktet (ca. 55–135 n. Chr.) übernommen hatte. Als Stoiker glaubte Epiktet an eine alles zum Gute lenkende göttliche Vernunft, die trotz des Egoismus und der Habgier des einzelnen im Endeffekt für gerechten Ausgleich sorgt. Ungeachtet dieser irrationalen Ableitung, bei der Smith die göttliche Steuerung auf die Marktmechanismen übertrug, wird das Prinzip der unsichtbaren Hand noch heute in den neoliberalen Lehrbüchern beschworen. Zwar räumt man ein, daß es manchmal versage – wie etwa bei der Luftverschmutzung –, doch sei dies, wie auch die soziale Gerechtigkeit, kein wirtschaftliches, sondern ein politisches Problem (G. Mankiw 1999, S. 11 f., 471 f.). Letztlich basiert diese Art Nationalökonomie auf der Voraussetzung einer gänzlich egoistischen Menschen-„Natur", die nur über den Anreiz des materiellem Gewinns zu manipulieren sei, und gleichzeitig gibt sie sich der Illusion hin, daß das freie marktwirtschaftliche Spiel alles zum Besten für alle richte.

Jede Art von *Methodenmonismus in der Wissenschaft* führt letztlich zu ihrer Aufladung mit einer sinnstiftenden religiösen Aura, was die Idee der Aufklärung unterhöhlt. Wenn wir die Erkenntniskritik Kants, wonach sich uns die Wirklichkeit „an sich" entzieht, und wenn wir die psychoanalytische Vernunftkritik Freuds ernst nehmen, so stellt sich Aufklärung als ein nie abge-

schlossener Prozeß der Selbstaufklärung dar (W. Welsch 1996, S. 621). Jedenfalls haftet dem Argument, der wissenschaftliche Fortschritt sei unaufhaltsam, ein Machtanspruch an, der blind dafür ist, daß die Richtung dieses Prozesses immer an Wertentscheidungen gebunden ist.

Groteskerweise begünstigt der *szientistische Verrat an der Aufklärung* seinerseits die Flucht in irrationales esoterisches „Wissen", weil der wissenschaftliche Reduktionismus menschliche und gesellschaftliche Wertfragen ausklammert. Zudem verschärft der Zusammenstoß der westlichen Technologie und Wirtschaftsideologie mit der völlig anderen Mentalität der sogenannten Entwicklungsländer deren Tendenz zu fundamentalistischen Glaubenslehren. Diese stellen u. a. eine Selbstverteidigung gegen die ihnen von außen aufgezwungene Lebensform dar.

Aber auch eine *postmoderne Philosophie,* welche die Relativierung subjektiver Erkenntnis zum Identitätsverlust des Subjekts überhaupt zuspitzt, verliert mit dem „Tod des Subjekts" den Träger der Aufklärung. Wenn auf den „Tod Gottes" der „Tod des Menschen" folgt, so verabschiedet sich die Aufklärung von sich selbst (H. Schnädelbach 1989, S. 231 ff.).

Die im ausgehenden 20. Jahrhundert entstandenen Visionen von einem *postbiologischen* und einem *posthumanistischen* Zeitalter machen beide die Ehrfurcht vor dem Leben und die Ehrfurcht vor der Menschenwürde hinfällig. Der amerikanische Philosoph *Dan Dennet* bringt es auf den Punkt: „Wir müssen uns befreien von unserer Ehrfurcht vor dem Leben, wenn wir mit der künstlichen Intelligenz Fortschritte machen wollen" (K. Gloy 1995, S. 243). So träumen einige Kybernetiker von „Geistkindern", die sich in die virtuelle Welt von Computergehirnen zurückziehen und damit der Sterblichkeit des Fleisches enthoben sind. Und der Traum vom „gläsernen Menschen", der auf seine genetische Ausstattung reduziert und über sie manipulierbar ist, wirft mit der menschlichen Freiheit auch die ethische Verantwortung über Bord.

Eine solche „Endlösung der Menschenfrage" (J. Weizenbaum 1990) scheint von zwei entgegengesetzten Weltstimmungen geleitet zu sein: Auf der einen Seite von der optimistischen Überschätzung einer totalen Machbarkeit, auf der anderen von der pessimistischen Abwertung des biologischen Lebens und der Skepsis gegenüber der moralischen Zurechnungsfähigkeit des Menschen.

Diese Vorankündigung einer Form des Nihilismus, die den heroischen Nihilismus Nietzsches ebenso hinter sich läßt wie den atheistischen Humanismus Camus', fordert uns zu einer Neubesinnung auf immanente Lebenswerte und zu einer erneuten Selbstbestimmung des Menschen heraus.

2. Das Heilige und das Gute

Die Stärke einer Ethik bemißt
sich am Verhalten der Heiligen
Umberto Eco

Die gesamte Geistesgeschichte bezeugt die enge Zusammengehörigkeit von Religion und Ethik bzw. die gegenseitige Abhängigkeit der Begriffe des Heiligen und des Guten. War in den sogenannten Naturreligionen der Bereich des Ethischen noch nicht von dem des Numinosen getrennt, so löst sich in den polytheistischen Glaubensformen das Ethische erst allmählich als selbständiges Phänomen heraus. Die monotheistischen Systeme vereinigen wiederum beide Bereiche, indem sie das Numinose mit dem vollkommen Guten (summum bonum) verschmelzen, eine Verbindung, die das Theodizeeproblem – die Frage, wie das Böse in die Welt kommt – provoziert und den Gottesbegriff in ein unauflösbares Dilemma treibt.

Die eigentliche Dynamik dieser wechselvollen Beziehung geht von dem komplexen und in sich widersprüchlichen Begriff des Heiligen aus. Verstanden als das Numinose wird das Heilige wegen seiner überwältigenden Macht verehrt, die das Dämonische einschließt, ohne den Anspruch auf moralische Qualitäten wie Gerechtigkeit oder Güte. Im Gegensatz dazu erhebt das Heilige als das summum bonum gerade diesen Qualitätsanspruch. Wenn aber nicht, wie in den dualistischen Systemen, die Macht des Bösen von der Macht des Guten abgespalten wird,verliert die Gottesdefinition als Allmächtigkeit *und* Allgüte ihre Kohärenz und damit auch ihre Glaubwürdigkeit.

Die Gotteskrise der Moderne scheint uns vor die Alternative zu stellen, entweder an eine völlig unbegreifliche Gottheit zu glauben und unsere moralischen Erwartungen an sie fallen zu lassen, oder

an unseren moralischen Überzeugungen festzuhalten und auf die Gottesidee ganz zu verzichten. An diesem Punkt stellt Camus seine Frage: „Kann man ohne Gott ein Heiliger sein?" – „Heiliger" hier verstanden als ein Mensch, der sich unbedingt zum Prinzip des Guten bekennt.

Fünfzig Jahre danach ist diese Frage immer noch offen. Eugen Drewermann gehört zu den zeitgenössischen Denkern, die diese Frage verneinen, Umberto Eco zu denjenigen, die sie bejahen. Bevor wir ihren Argumenten nachgehen, soll zuerst der Begriff des Heiligen und sein Zusammenhang mit dem Begriff des Guten geklärt werden.

Die vierfache Bedeutung des Heiligen: das Numinose, das Mystische, das Heile und das heiligmäßige Leben

Das Numinose, wie es von Rudolf Otto benannt und beschrieben wurde, ist das überwältigend Mächtige, das den frühen Menschen in Gestalt der Naturerscheinungen entgegentrat: als schreckenerregendes *tremendum* in Sturm, Blitz und Donner, in der Zerstörungskraft von Wasser und Feuer oder der alles verschlingenden Macht der Erdbeben. Gleichzeitig waren die Naturerscheinungen aber auch ein *fascinosum,* besonders im leuchtenden Gang der Gestirne, und die großen Segenstifter in Gestalt der furchtbringenden Erde oder des Leben spendenden Regens. Die Ambivalenz von Schrecklichem und Wunderbarem wiederholt sich angesichts der Mitlebewesen: Der majestätische Anblick der großen Tiere ist gleichzeitig tödliche Bedrohung, die betörende Schönheit der Flora birgt unheimliche Gifte, und das Leben dieser Mitwelt unter sich bietet den rührenden Anblick der Brutpflege ebenso wie das brutale Fressen und Gefressenwerden.

Eine Sprachanalyse der indogermanischen Worte für „heilig" (Th. Lipowatz 1997) zeigt uns zwei Bedeutungsebenen, die es auseinanderzuhalten gilt. Auf der einen Ebene ist „*heilig*" im Sinne des lateinischen „*sacer*" mit der ambivalenten Bedeutung des Numinosen als des Göttlich-Dämonischen verbunden und gleichzeitig mit dem Menschen- und Tieropfer in der fatalen Bedeutung von „verflucht, verdammt". Das letztere ist aber nicht – jedenfalls ursprünglich nicht – in einem moralischen, sondern in einem schicksalhaften Sinn zu verstehen: „Verflucht" ist das auserwählte

und gezeichnete Opfer, das sich außerhalb der menschlichen Ordnung in einer Mittlerrolle gegenüber dem Göttlich-Dämonischen befindet (vgl. Teil I, Kap. 1, S. 39f.).

Auf der zweiten Ebene steht „*heilig*" im Sinne des lateinischen „*sanctus*" für den Gegenstand der Anbetung, sei es für die unsterblichen Götter oder für den einen Gott mit übermenschlichen Qualitäten und Tugenden. Ihnen sind gewisse Orte, Zeiten und Symbole heilig und auch die PriesterInnen, die sich in den geheiligten Bezirken bewegen. Das Heilige in diesem Sinne wird vor jeglicher Profanierung und Entweihung geschützt, und wenn wir die entsprechende psychische Haltung als „Ehrfurcht" bezeichnen, klingt darin das uralte Erbe des Tabus an.

Dabei ging allerdings in den hierarchisch organisierten Hochreligionen westlichen Zuschnitts der Sinn für das Heilige in der konkreten Lebenswelt verloren. Wie schon beschrieben (Teil I, Kap. 1, S. 27f.) war im totemistischen Weltbild der Idee nach die ganze Schöpfung heilig und deshalb jede Art von Lebensverletzung mit Reinigungsvorschriften verbunden. Was in unserer modernen Zivilisation *Albert Schweitzer* als „Ehrfurcht vor dem Leben" wiederentdeckte, ist der uralte Sinn für die Verletzlichkeit bzw. für die Sorge um die Unversehrtheit der Lebenswelt, wie er sich in der englischen Sprache durch die Nähe zwischen dem Wort „holy" und „whole" bewahrt hat (Th. Lipowatz 1997, S. 508). Das *Heilige* im Sinne des „*Heilen*" beinhaltet Ganzheit und Gesundheit, womit der Begriff des Heilens von Krankem und Verletztem in Verbindung steht. Dazu gehört auch die alte Grußformel „Heil Dir" als der Wunsch für einen unversehrten, heilen Zustand. Später, in der christlichen Theologie, konzentriert sich der Heilsgedanke auf das Seelenheil, an dem es keinen Schaden zu nehmen gilt.

Der moderne, naturbeherrschende Mensch hat die emotionale Erschütterung durch das Numinose weitgehend verloren. Naturkatastrophen sind für ihn nur noch ein unpersönliches Faktum, dem er mit technischer Kompetenz entgegentritt, während die faszinierenden Naturerscheinungen stärker ästhetisch als ehrfurchtsvoll religiös wahrgenommen werden. Dennoch bleiben hier die Übergänge fließend. Es sind ja nicht rein formal-ästhetische Kriterien, die uns einen Sonnenaufgang in den Bergen, eine südliche Vollmondnacht oder das aufbrechende Blütenmeer einer Frühlingslandschaft als beglückend empfinden lassen. Wir können uns

dabei einer gewissen Andacht im Sinne von ergreifender Aufmerksamkeit kaum erwehren.

Während sich aber ursprünglich die Erfahrung des Numinosen mit der Vermutung von dahinterstehenden Wesenheiten verbindet – Geistern, Dämonen, Göttern und Göttinnen –, so steht die von jeder Personifizierung absehende Ergriffenheit der Erlebnisform des *Mystischen* nahe. Wenn *Georg Simmel* das Religiöse als eine bestimmte seelische Tonart, in der wir die Welt erleben, versteht (G. Simmel 1912, S. 12–15), so trifft dies in besonderem Maß auf die Mystik zu. Ihr Grundgefühl ist das der Allverbundenheit, der psychischen Resonanz mit allen lebendigen Wesen und darüber hinaus mit dem ganzen Kosmos. Es ist das gleiche Grundgefühl, das von einem naiv-unkritischen Denken in ein animistisches Weltbild transformiert wird, von der abendländischen Mystik in ein pantheistisches Gottesbild und von der östlichen Mystik in die Vorstellung von einem alles umfassenden, das Dinghafte und das Subjekthafte transzendierenden Sein (Nirwana). Bei all dem ist die Ausformulierung bestimmter Gottesideen oder einer wie immer gearteten transzendenten Wirklichkeit das Sekundäre, das religiöse Lebensgefühl der Verbundenheit das Primäre.

Im Zustand der mystischen Verbundenheit verwandelt sich der Zufall in Schicksal, erhält das Absurde, wenn schon keinen erkennbaren Sinn, so doch die Würde des persönlichen Geschicks (vgl. G. Simmel 1912, S. 20f.): Sobald sich Menschen nicht als vereinzelte Monaden innerhalb einer völlig gleichgültigen Natur erleben, vielmehr als Teil einer sich gegenseitig durchdringenden, mit Empfindsamkeit ausgestatteten Lebenswirklichkeit, befinden sie sich in einem Netz geteilter Erfahrungen, das deren tragischen Anteil zwar weder ausschließen noch sinnvoll einordnen kann, das aber Fixpunkte für die gegenseitige Anteilnahme und Hilfestellung bietet.

Immerhin gibt es einen Lebensbereich, in welchem auch der moderne Mensch das ursprüngliche Erleben des Numinosen nachvollziehen kann: in der Sphäre des *Erotischen*. Die geschlechtliche Liebe kann mit einer solchen Macht in das Leben des einzelnen einbrechen, daß sie ihm gleichzeitig als fascinosum und als tremendum erscheint, als beglückende Lebenssteigerung und als Verhängnis, wenn widrige Umstände die Vereinigung verhindern oder wenn der oder die Liebende in die Abhängigkeit von einem unwürdigen Partner

gerät. Die Nähe der erotisch-numinosen Erfahrung zur göttlich-numinosen ist daran abzulesen, daß viele MystikerInnen ihre überwältigende Gotteserfahrung in erotische Bilder kleiden, und dies gilt auch dann noch, wenn wir davon absehen, daß sich in solchen Ausdrucksformen auch eine Komponente unverarbeiteten Triebverzichts spiegeln kann. Dagegen stehen romantische Liebe und auch die Freundschaft der rein spirituellen Mystik nahe, denn sie finden ihre Bestätigung in der Seelenverwandtschaft.

Heilig im Sinne des *heiligmäßigen Lebens* ist im jüdisch-christlichen Verständnis *der Gerechte*, der nach den Geboten Gottes lebt. Aus christlicher Sicht ist dafür die Erlösungstat Jesu und die dadurch wiedergewonnene Gnade Gottes die Voraussetzung. Deshalb besteht die christliche „Gemeinschaft der Heiligen" im Vertrauen der Gläubigen auf Christus und in der „*Nachfolge Christi*". Die ältere jüdische Auffassung bezieht sich auf die „*Nachfolge Gottes*" wie sie in der hebräischen Bibel mit Gottes Befehl, „auf seinen Wegen zu wandeln" (Deuteronomium 10.12), grundgelegt ist. Während aber in der rabbinischen Tradition diese Nachfolge auf sehr konkrete Weise als Rechtschaffenheit und Wohltätigkeit beschrieben wird, galt den frühen Christen der Märtyrer als der Prototyp des Heiligen, im Hochmittelalter das Leben in freiwilliger Armut und Askese und, besonders im Spätmittelalter, *die Bereitschaft zum Leiden* als eigentliches Signum der „Imitatio Christi" (Thomas von Kempen 1427).

Im Gegensatz zur jüdischen Tradition tendiert die christliche Frömmigkeit mit ihrer Betonung des kontemplativen Lebens zur *Selbstheiligung* und stellt auch und gerade mit der protestantischen Rechtfertigungslehre das eigene Seelenheil ins Zentrum der religiösen Anstrengungen. Allerdings kam es schon im Hochmittelalter mit den Gemeinschaftsbewegungen der *Beginen* und *Begarden* oder der franziskanischen *Spiritualen* zu gegenläufigen Tendenzen, die breite Unterstützung bei den Volksmassen fanden. Hinter den Zusammenstößen zwischen der Amtskirche und den dissidenten Ordensgemeinschaften und Laienbruderschaften stand nur zum Teil die Sorge um deren Rechtgläubigkeit. Von den Mächtigen weit gefürchteter war das sozialrevolutionäre Potential, das mit der Berufung auf die ur-christliche Gemeinschaftsidee virulent wurde und die feudalen Herrschaftsstrukturen in Staat und Kirche in Frage stellte.

Ein ganz ähnliches Spannungsverhältnis zwischen kirchlicher Zentralgewalt und gelebter Christlichkeit spiegelt sich in der Entwicklung der *Befreiungstheologie* Lateinamerikas seit Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Auch gegenüber Priestern und Bischöfen, die sich nicht mit marxistischen Politikern verbündeten – wie Don Helder Camara, Erzbischof Romero oder Leonardo Boff – blieb die Kurie skeptisch bis ablehnend. Dennoch haben die Erfahrungen in Lateinamerika und ebenso in den Missionsgebieten Afrikas und Asiens gezeigt, daß *Religion ohne sozialethisches Engagement mehr als fragwürdig ist*. Die unheilige Allianz der Kirche mit der Kolonialherrschaft hat nicht nur die Leiden der Unterdrückten aufrechterhalten, sondern auch die christliche Botschaft unglaubwürdig gemacht.

So verbindet sich die Frage, von der wir ausgingen, ob denn ein heiliges oder gerechtes Leben ohne Gott möglich sei, untergründig mit der umgekehrten Frage, inwieweit es eine Religion ohne sozialverbindliche Ethik gibt oder geben darf. *Ein* Stachel der Aufklärung richtete sich ja gerade gegen die a-moralische, sich vom sozialen Elend distanzierende Kirche. Im ausgehenden 20. Jahrhundert stellt sich diese Frage neu, und dies nicht zuletzt gegenüber den sich etablierenden Ersatzreligionen, sei es in Form einer unverbindlichen Esoterik oder in der Form blinder Marktgläubigkeit.

Im Grunde aber beruhen beide Fragen: „Ethik ohne Religion?“ oder „Religion ohne Ethik?“ auf einer falschen Problemstellung. Deshalb geht es im folgenden um die *unaufhebbare Zusammengehörigkeit des Heiligen und des Guten jenseits aller theologischen und rationalistischen Festlegungen*.

Die spirituelle Dimension der Ethik

Ethik als philosophische Theorie des moralischen Handelns gab unterschiedliche Begründungen für das universelle Phänomen menschlicher Sittengesetze. Die *platonische Sicht* faßt den Sinn für das menschlich Wertvolle als angeborenes Wissen um die Idee des Guten auf und steht damit der religiösen Moralbegründung nahe, die das sittlich Gebotene als göttliche Gebote interpretiert.

Die *empirisch-positivistische Auffassung,* die in Europa vor allem durch Hobbes begründet wurde, legt die Idee des Gesellschaftsvertrags zugrunde: Für jede menschliche Gemeinschaft,

will sie den Kampf aller gegen alle vermeiden und die Lebensrechte des einzelnen garantieren, bedarf es gewisser Regeln und deren Durchsetzung durch legitimierte Machtträger. Aus dieser Sicht beruht Moral auf rational begründeten Fairneßregeln (J. Rawls). Zusätzlich zu solchen Minimalspielregeln, bei denen die Freiheit des einzelnen ihre Grenze an der Freiheit der übrigen Gemeinschaftsmitglieder findet, strebt die *utilitaristische Ethik* das gute Leben für die ganze Gemeinschaft an: Das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl (J. Bentham). Dabei ist unter „Glück" die Erfüllung persönlicher Bedürfnisse und Interessen zu verstehen, was zugunsten der Meßbarkeit häufig mit Wohlstand gleichgesetzt wird.

Zwischen der apriorischen Moralbegründung Platons und den empirisch begründeten Morallehren scheint eine unüberbrückbare Kluft zu bestehen, indem die erste an die Vorstellung eines transzendenten Heiligen anknüpft, die zweite hingegen an einen höchst unheiligen Naturzustand respektive an die egoistischen Interessen des Individuums. Kant hatte eine Vermittlung versucht, indem er das heilige Gesetz der Pflicht im Menschen selbst vorzufinden glaubte, was Ernst Tugendhat eine naturalisierte Gottesidee nannte (1994, S. 24 f.). Demgegenüber entbehrt eine reine Vertragsethik den eigentlich sittlichen Impuls, und zudem geht sie von einem statisch gefaßten Begriff des Individuums aus: Vertragspartner ist der im Vollbesitz seiner geistigen und körperlichen Kräfte stehende Erwachsene, was die lange Periode kindlicher Abhängigkeit ebenso ausblendet wie die Phasen krankheits- und altersbedingter Schwäche.

Jede einseitige Hilfsbedürftigkeit muß aber immer von der Gemeinschaft getragen werden, und den dafür erforderlichen Gemeinschaftssinn erwerben die Heranwachsenden in der moralischen Gemeinschaft ihrer Primärgruppe. Darauf hatte *Shaftesbury* (1671–1713) mit seiner emotionalen Moralbegründung hingewiesen und den *„moral sense"* als eine unabdingbare Komponente des Gemeinschaftslebens erkannt. Mit der Spitze gegen das Diktum von Hobbes – der Mensch sei dem Menschen ein Wolf – verweist Shaftesbury auf den emotionalen Zusammenhalt und das kooperative Handeln schon bei Säugetiergruppen, eine Tatsache, die von der jüngsten Verhaltensforschung bestätigt wird (F. de Waal 1998).

In der zeitgenössischen Literatur machte sich *Hans Jonas* zum Anwalt einer Verantwortungsethik, deren Grundlegung er in der Fürsorge für den hilflosen Säugling sieht. Hier trifft er sich mit den Vorstellungen *feministischer Ethikerinnen*, die sich mit der Einseitigkeit einer rein rationalen Gerechtigkeitsethik auseinandersetzen (H. Pauer-Studer 1996). Sie fordern die Erweiterung des Fairneßbegriffs um die emotionale Dimension des Mitgefühls, was die Gleichstellung der Beziehungstugenden mit der Gerechtigkeit bedeutet. Beide Bereiche sind für eine allgemein menschliche Ethik unverzichtbar und nicht, wie im komplementären Geschlechtermodell, an je eines der Geschlechter zu delegieren.

Es sind die emotionalen Wurzeln der Ethik, die sie mit der Grundstimmung des Religiösen verbinden. Schon *E. Durkheim* sprach von einer verbindenden Kraft, die eine Gemeinschaft am Leben erhält, und nannte sie das *„gesellschaftlich Göttliche"* (E. Durkheim 1981). Unabhängig davon, auf welche Weise dieses emotionale Bindemittel auf Dauer am Leben erhalten wird – durch Sitte, Rituale oder Feste – bildet es die Voraussetzung, auf der rationale Übereinkünfte, Rechtsnormen und Konventionen im Sinne eines „Gesellschaftsvertrags" erst aufbauen können (M. Maffesoli 1997, S. 400–410).

Im solidarischen Gruppenzusammenhalt bereits eine Gefahr im Sinne einer fremdenfeindlichen Gruppenideologie zu sehen, wie Cupitt dies tut, beruht auf der Verwechslung des seit dem 19. Jahrhundert künstlich beschworenen Nationalismus bzw. Ethnozentrismus mit dem natürlich gewachsenen Zusammengehörigkeitsgefühl in Familie, Sippe und Stammesgruppe. Gerade bei den ursprünglichsten indigenen Stammeskulturen finden wir eine Erweiterung ihrer Solidarität durch Tausch- und Heiratsbeziehungen zu benachbarten Stämmen und durch die Sitte des *geheiligten Gastrechts.* Was solche Öffnungen in Vergangenheit und Gegenwart durchkreuzt hat, sind kriegerische Eroberungen und willkürliche Grenzziehungen von seiten der Hochkulturen, wodurch ganz verschiedene ethnische Gruppen übergangslos zusammengewürfelt wurden. Dennoch haben zu allen Zeiten und in allen Teilen der Welt gegenseitige kulturelle Assimilationen stattgefunden, wenn man den Menschen die dazu nötige Zeit gelassen hat. Äußere Zwänge politischer oder wirtschaftlicher Art sind für solche Prozesse ungeeignet, wie auch bloße Absichtserklärun-

gen oder opportunistische Anpassungen die *emotionale Tiefenschicht* unberührt lassen, welche den eigentlichen Nährboden für mitmenschliche Solidarität auch auf multikultureller Ebene bildet.

Daß die Empathie als die Fähigkeit des Verstehens von menschlichen Grundbedürfnissen und die Anteilnahme am Schicksal anderer in den Hauptströmungen der europäischen Ethik so lange marginalisiert wurde, hängt mit der *Geist-Leben-Spaltung* zusammen, die schon in der Antike das philosophische Denken dominiert. Seit *Pythagoras* (580–500 v. Chr.) besteht das Ideal einer rein geistigen Existenz, die sich von den Fesseln des Leibes und der Unberechenbarkeit der Affekte befreit. Die älteren *Stoiker* hielten nicht nur die heftigen Leidenschaften für unvernünftig und schädlich, sondern auch die Gefühle von Freude und Trauer, Furcht und Mitleid. Gelassenheit gegenüber allen Schicksalsschlägen und innere Unerschütterlichkeit sollten den Weisen gegen Gefühlswallungen immun machen.

Der Einfluß der antiken Philosophie erklärt den hohen Stellenwert der Askese in der christlichen Theologie, indirekt aber auch die Abschwächung des urchristlichen Liebesgebots. Über die Achtung und Rücksichtnahme hinaus, die schon die Stoa für alle Menschen gefordert hatte, trat Jesus von Nazareth mit emotionaler Anteilnahme für die Schwachen und Leidenden ein. Erst in der theologischen Lehre fand eine *Verschiebung vom konkret Menschlichen ins geistig-Abstrakte* statt: Nächstenliebe wurde zum Vehikel der Gottesliebe, der Dienst an den Bedürftigen zu einer Art Initiationsweg zu Gott, auf dem der konkrete Mensch letztlich nur der äußere Anlaß zum transzendenten Zweck war.

Aufklärer wie *Rousseau* und *Shaftesbury* hatten diese tiefe Entfremdung vom eigentlichen Leben zwar deutlich wahrgenommen und dagegen protestiert, doch setzte sich im neuzeitlichen Denken der rational-naturwissenschaftliche Ansatz durch. Der Wille zur Naturbeherrschung riß erneut die Kluft zwischen Geist und Leben auf, nur daß nun an die Stelle des göttlichen Geistes das überlegene Subjekt des Forschers trat, der sich anschickte, über die Materie und das Leben rücksichtslos zu verfügen. Dazu durfte er sich nicht gefühlsmäßig auf die Natur einlassen, sondern mußte sich beobachtend und berechnend ihrer bemächtigen. Die experimentelle Methode mit ihrer strikten Subjekt-Objekt-Trennung führte

zwar zu höchst disziplinierten und erfolgreichen Forschungen, gleichzeitig aber zu einem *Desensibilisierungseffekt* gegenüber der Lebenswelt. Dies gilt auch für den eigenen Körper, den man zur extremen Leistungssteigerung antreibt, und für den absterbenden Leib, der für Organentnahmen und bald auch als Ersatzteillager für verlorene Extremitäten zur Verfügung stehen soll.

Die Vorstellung von den beliebig manipulierbaren Genen als den „Bausteinen" des Lebens ist nur die Spätfolge der *mechanistischen Materie- und Lebensauffassung* eines Descartes, obwohl dieses Paradigma durch die neue Physik seit Planck und Einstein als überholt gelten müßte. Auch in der anorganischen Welt sind keine festen Materieteilchen aufzufinden. Was die Mikrophysik heute beschreiben kann, ist vielmehr das dynamische Wechselspiel einer „Prämaterie", die sich einmal als Welle und einmal als Korpuskel manifestiert. Die heutige Vorstellung von der Weltentstehung ist mit dem dualistischen Konzept vom Geist, der „über den Wassern" schwebt, um aus dem Chaos den Kosmos zu schaffen, unvereinbar. Sie geht vielmehr von einer *unauftrennbaren Einheit materiell-seelisch-geistiger Energien* aus, die sich in den unermeßlichen Zeiräumen der Evolution zu immer komplexeren Organismen formten (H. P. Dürr 1996, E. Lazlo 1998). Aus diesem Kontinuum des Lebendigen tauchten über tausend Umwege immer intensivere Gefühls- und Bewußtseinszustände auf bis hin zum menschlichen Selbstbewußtsein als vorläufig letztem Produkt dieses Prozesses.

Auch die *jüngste Hirnforschung* sieht keinen Grund mehr dafür, Leib und Seele oder Gefühl und Intellekt in getrennten Schubfächern unterzubringen. Alte und neue Hirnteile sind untereinander und mit dem ganzen Körper vernetzt, und zwischen Gefühlen und Gedanken besteht keine Scheidewand, vielmehr führt erst der ständige Austausch zwischen ihnen zu einer sinnvollen Lebensbewältigung (A. Damasio 1994). Von daher erscheint die Vision einiger Kybernetiker, „Geistkinder" zu schaffen, die den Ballast des Fleisches abwerfen, wie der Rückgriff auf ein veraltetes Denkmuster.

Besonders einschneidend wirkt sich das *einseitig intellektuelle Menschenbild* auf die Zulassung von Menschenversuchen an „nichteinwilligungsfähigen Personen" (incapacitated persons) aus, wie sie die europäische Bioethik-Konvention vorsieht. Wenn das

entscheidende Kriterium für den Personbegriff in intellektuellen Fähigkeiten besteht bzw. in der Fähigkeit, eigene Absichten verbal zu bekunden, so fallen Kleinstkinder, geistig Behinderte und alte Menschen, die geistig abgebaut haben, aus dem Personbegriff heraus – und dies unter Mißachtung ihrer emotionalen Kommunikations- und Leidensfähigkeit.

Welche Bedeutung unser Einfühlungsvermögen im sinnvollen Umgang mit der Natur hat oder haben könnte, zeigt sich erst an der Negativbilanz unserer ökologischen Probleme. Was empathiebegabte Menschen immer wußten, daß auch Tiere weit über die Säugetiergrenze hinaus Schmerzen empfinden und nicht nur innerhalb ihrer Art, sondern auch zum Menschen Gefühlsbande entwickeln können, wurde am Beginn der Neuzeit ernsthaft geleugnet. *Descartes'* Meinung, Tiere seien Maschinen und empfänden keinen Schmerz, erscheint uns zwar heute absurd, doch läßt die wissenschaftliche Tierforschung erst seit kurzem eine vorsichtige Empathie in das Verhalten der Tiere als Erkenntnisquelle zu und verwirft sie nicht mehr von vornherein als unstatthafte Projektion. Im Blick auf die moralische Verantwortung gegenüber den Tieren tun wir gut daran, ihre Gefühlsfähigkeit eher zu überschätzen als zu unterschätzen. Die jüngsten Beobachtungen an Primaten zeigen jedenfalls, daß für deren soziale Organisation neben dem Kriterium der Vitalstärke auch soziale Bindungen, ja so etwas wie Freundschaften eine Rolle spielen (J. Goodell 1971, F. de Waal, 1998).

Vor diesem Hintergrund scheint es weder sinnvoll noch moralisch gerechtfertigt, von Tieren als von „animalen Systemen" zu sprechen, wie dies unter Molekularbiologen üblich ist. Eine derart mechanistische Ausdrucksweise verführt zu einem beziehungslosen Verfügungsdenken, das sich keine Grenzen setzt. *Nur die emotionale Dimension der Ethik, die zugleich ihre spirituell-religiöse ist, gebietet Halt vor Übergriffen auf Lebensträger, denen wir uns zutiefst verbunden fühlen,* wenn wir uns wirklich auf sie einlassen. Heute brauchen wir eine neue Vorstellung von Tabus jenseits aller abergläubischen Furcht: als Respekt vor der Verletzlichkeit und Schonungsbedürftigkeit des Lebendigen, als Wahrnehmung der Würde der Kreatur, die etwas mit Heiligkeit im Sinne des Heilen zu tun hat. Sie willkürlich zu verletzen und unseren Nützlichkeitserwägungen zu opfern, sollte als ähnliches Sakrileg empfun-

den werden wie die Verletzung der Menchenwürde, wenn diese auch noch weit sublimere Qualitäten einschließt. Wenn *Hans Jonas* sagt: „Nur das geschonte Leben offenbart sich" (H. Jonas 1979, S. 373), so gilt dies auch für das Verständnis der Pflanzenwelt und das Erfassen komplexer ökologischer Zusammenhänge. Hier wäre tatsächlich von den indigenen Stammeskulturen aller Erdteile zu lernen, von den Indianern, die ihre fruchtbare Erde wie eine heilige Mutter behandeln, oder von den Adivasi Indiens, die ihren Wäldern und Flüssen heiligen Respekt entgegenbringen. Auch in den ältesten Hochkulturen lebte noch etwas von dieser Ehrfurcht, wenn es im Alten Griechenland als Sakrileg galt, die Haine der Demeter zu roden, oder im Alten Ägypten, auf fruchtbarem Ackerboden feste Gebäude zu errichten.

Die größte Gefahr für die Würde von Mensch und Kreatur geht gegenwärtig von der gentechnologischen Forschung und ihren potentiellen Anwendungen aus. Mit der Herstellung transgener Lebewesen sind zum einen unabsehbare ökologische und gesundheitliche Risiken gegeben; zum anderen *hebt die angestrebte Patentierung von Lebewesen und Genen den Eigenwert des Lebens prinzipiell* auf. Sie macht Pflanzen, Tiere und auch menschliches Erbgut zur bloßen Handelsware und stellt den über Jahrtausende evolutionär entstandenen Artenreichtum und die vom Menschen gezüchtete Sortenvielfalt der Profitmaximierung multinationaler Konzerne zur Verfügung. Die traditionellen Patentbehörden sind für diese gänzlich neuen Ansprüche weder wissenschaftstheoretisch noch ethisch und juristisch angemessen vorbereitet, was ihre Reorganisation dringend macht (J. Rifkin 2000).

Noch wesentlich fragwürdiger sind mögliche Eingriffe in das menschliche Erbgut in Form der Keimbahntherapie, was auch die willkürliche Umgestaltung des genetischen Materials erlauben würde. Dazu kommt die Möglichkeit des Klonens von Embryonen zum Zweck der Organzüchtung oder zur Kopie eines Individuums. Das bedeutet die Instrumentalisierung eines im Entstehen begriffenen menschlichen Lebens und die Mißachtung der Individualität als solcher (vgl. J. Habermas 1998, A. Künzli, 2001).

Der andere Transzendenzbegriff oder: Diesseits von Gott und Göttin

Die Nahtstelle zwischen Religion und Ethik ist die Verbindlichkeit, die aus dem Gefühl der Verbundenheit resultiert. Der Abschied von den religiösen Illusionen zwingt uns zwar zum Verzicht auf umfassende Antworten: wir können kein „Umgreifendes" (Jaspers) mehr definieren oder postulieren und bleiben daher ohne Antwort auf unsere Fragen nach dem „Woher" und „Wohin". Auch gibt es ohne den Gottesbegriff als summum bonum *keine rationale Letztbegründung der Ethik,* sondern nur die erlebte und gelebte Erfahrung, daß moralisches Urteilen ein „unvermeidliches Ingrediens unseres Lebens" ist (E. Tugendhat 1994, S. 14). Dennoch ist der Begriff der Transzendenz dadurch nicht obsolet geworden, nur bedeutet er nicht mehr das „ganz Andere" oder das Übersinnliche und Absolute. *Transzendieren als ein Über-sich-hinaus-Gehen bleibt immanent,* das heißt auf uns selbst und auf die Mitwelt bezogen. Für dieses Sich-Überschreiten gibt es mindestens drei Ebenen:

Auf der ersten Ebene machen wir die Erfahrung der *Selbstreflexion*, die eine Distanz zum eigenen Ego voraussetzt. Mit der Fähigkeit, im Strom des Lebens innezuhalten, um nachzusinnen, was wir fühlen, und darüber nachzudenken, was wir tun, transzendieren wir unser schieres animalisches Dasein.

Auf einer zweiten Ebene übersteigt unser Fühlen, Denken und Handeln die unmittelbaren Bedürfnisse des eigenen Lebens: in der Empathie, im *Engagement* zur Linderung der Leiden anderer und zur Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen. Um zu wissen, daß Grausamkeit böse ist und daß Güte und Gerechtigkeit gut sind, braucht es nur Einfühlungsvermögen, Mitgefühl und das in der Gemeinschaft erworbene Verantwortungsbewußtsein. Gute Menschen, ja heiligmäßige Menschen, die bedingungslos für andere eintreten, gab und gibt es auch ohne den Glauben an eine transzendente Macht. Ebensowenig bedarf es für eine *Letztbegründung des Bösen,* des Teufels oder der prinzipiellen Verderbtheit der menschlichen Natur. *Das Gute wie das Böse sind Früchte des Gelingens oder des Misslingens humaner Identität.* Die Gabe der Selbstreflexion stellt uns vor die Alternative der Sinnstiftung für die eigene Lebensführung oder der Verzweiflung über die eigene

Bedeutungslosigkeit. *Erich Fromm* sprach in seiner „Anatomie der menschlichen Destruktivität" vom Umschlagen gefühlter Ohnmacht in die scheinbare Allmacht der destruktiven Tat (E. Fromm 1980, Bd. VII, S. 262 f.). Demnach ist das Böse ein verzweifeltes Sich-Aufbäumen gegen die Sinnlosigkeit des eigenen Lebens und sein Triumph die wiedergewonnene Identität im Rausch der Zerstörung. Ähnlich argumentiert *Safranski,* wenn er das Böse den Preis der Freiheit nennt: „Ein Wesen, das ‚nein' sagen kann und die Erfahrung des Nichts kennt, kann auch die Vernichtung wählen" (R. Safranski 1997, S. 13).

Die dritte Ebene des Transzendierens ist eine überpersönliche im doppelten Sinn. Der Mensch als das „symbolbildende Tier" (Cassirer) artikuliert sich in *Sprache*, *Ritus* und *künstlerischer Gestaltung* und kann damit seine inneren Wahrnehmungen und seine Sinnsuche mit anderen kommunizieren. Das bleibende Wort in Dichtung, Philosophie und Wissenschaft oder das bleibende Werk als Kreationen der Kunst bilden aber auch eine Brücke zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. *Umberto Eco* nennt es die „Flaschenpost", die Kulturschaffende hinterlassen, um den Nachgeborenen mitzuteilen, woran sie glaubten und was ihnen am Leben wert war (C. M. Martini/U. Eco 1998, S. 89).

Ohne das Überschreiten von Eigeninteressen, hin zu einem „diesseitig Transzendenten" (D. Sölle) oder „immanent Transzendenten" (M. Maffesoli), läßt sich keine menschliche Gemeinschaft denken. Weder Profitstreben und Wettbewerb noch das Verstandeskalkül, das Menschen in Hobbesscher Manier zum Nichtangriffspakt treibt, sind als Bindemittel für den Zusammenhalt kleinerer und größerer Gemeinschaften geeignet. Dazu bedarf es eines wärmenden Untergrunds, der auf Gefühlsbindungen und auf der Teilung symbolischer Ausdrucksformen beruht (vgl. M. Maffesoli 1997, S. 400–410). Den innersten Kern dieser Wärmestrahlung bildet das bergende Haus und das heilige Herdfeuer, das in allen Frühkulturen der soziale Mittelpunkt und zugleich eine Art Hausaltar ist. In den Worten des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas: „Niemand kann sich ohne die anderen retten." (E. Levinas 1989, S. 99)

Die Zurücknahme der Projektionen aus der übermenschlich-überweltlichen Transzendenz in eine innerweltliche ist allerdings mit tiefen Enttäuschungen verbunden. Es fällt schwer, den Gedan-

ken eines umfassenden Sinnstifters aufzugeben, in dessen Händen auch das eigene, bruchstückhafte Leben Sinn erhält. Deshalb kam es selten zu einer vollständigen Rücknahme der Projektionen, sondern eher zu deren Verschiebung auf eine andere Ebene. Dabei treten an die Stelle des persönlichen Gottes das unpersönliche Kosmosprinzip im Pantheismus westlicher und östlicher Prägung (Taoismus) oder esoterische Vorstellungen mit Anleihen bei der Astrologie oder der indischen Karmalehre.

Auch unter feministischen Theologinnen ist eine solche Projektionsverschiebung zu beobachten. So berechtigt – und kulturphilosophisch notwendig – ihre Kritik am androzentrischen Gottesbegriff der Hochkulturen ist, so läßt sich das Problem weder damit lösen, daß man in das traditionelle Vaterbild ein Mutterbild integriert, noch damit, daß man der „Großen Göttin" der Frühzeit eine Renaissance verheißt. Die Absage an alle Projektionen und das Bekenntnis zur innerweltlichen Transzendenz bleibt „diesseits von Gott und Göttin".

Daß aber erst an dieser Stelle der Titel meines Buches „Jenseits von Gott und Göttin" durch die Formulierung „*Diesseits von Gott und Göttin*" ersetzt wird, hat seinen Grund in der Belastung des Diesseitsbegriffs in der gesamten christlichen Tradition. Ihr zufolge ist er mit Hedonismus verbunden, mit der Vorstellung von materieller Verhaftetheit und reiner Sinnenlust, was die spirituelle Dimension ausschließt. Diese Polarisierung von Transzendenz und Immanenz – die schon in der vorchristlichen Geist-Leben-Spaltung wurzelt – macht es schwer, das Heilige mitten im Leben anzusiedeln.

Aber selbst wenn dies gelingt, bleibt als Projektionsfläche immer noch ein *mythischer Naturbegriff*, wie er durch die Wiederentdeckung vorpatriarchaler Kulturen und das neue Umweltbewußtsein reaktiviert wurde. In der *New-Age-Bewegung* kommt es zu einer Art Heiligsprechung der Natur, wobei der ökologisch-ganzheitliche Naturbegriff mit der Muttergöttin Gaia als Personifizierung des Organismus Erde verschmilzt. Angesichts der fortschreitenden Naturzerstörung wäre aber nicht eine Remythologisierung vonnöten, sondern die schlichte Ehrfurcht vor den fragilen Gestalten des Lebendigen. Ehrfucht und Bewunderung von Vielfalt, von ganzheitlichen und ineinandergreifenden Strukturen, Ehrfurcht auch im Sinn von Empathie mit allen fühlenden Wesen

unterscheidet sich von einer Heiligsprechung der Natur nicht zuletzt dadurch, daß sie das Wissen um die blinden und oft genug brutalen Naturkräfte nicht verdrängt. Gerade wenn wir die Gleichgültigkeit „der Natur" gegenüber ihren Geschöpfen klar erkennen, erwächst daraus die Sorge und die Verantwortung für deren „Heil" bzw. für ihre größtmögliche Schonung.

Ein Sich-Bescheiden mit dem *immanent Heiligen* erregt aber nicht nur den Widerspruch aller traditionellen Theologen, sondern bleibt auch in der gegenwärtigen philosophischen Debatte nicht ohne Einwände. *Robert Spaemann* argumentiert, der Mensch könne seine Wirklichkeit als Person nicht fassen, ohne den Gottesbegriff mitzudenken. Weil das menschliche Bewußtsein zur Reflexion seines gegenwärtigen Daseins erst durch die Erinnerung an Vergangenes und durch den Entwurf des Zukünftigen fähig sei, müßten wir eine alle drei Zeitdimensionen umspannende Wirklichkeit annehmen: „Die Unvermeidlichkeit des Futurum exactum impliziert die Unvermeidlichkeit, einen ‚Ort' zu denken, wo alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist." (R. Spaemann 1999, S. 783) Klingt dies nicht wie eine späte Version des ontologischen Gottesbeweises? Nur daß hier nicht aus dem Begriff des Absoluten die Existenz Gottes gefolgert wird, sondern aus dem Bewußtsein der dreidimensionalen Zeitlichkeit eine zeitüberspannende Seinswirklichkeit.

Ausgehend von den heute verfügbaren naturwissenschaftlichen Daten weist *Eugen Drewermann* jede Form eines kosmologischen Gottesbeweises zurück. Dennoch hält er am Gottespostulat als einer für die menschliche Existenz unverzichtbaren Idee fest. Gerade weil die Natur für den Menschen keinen Lebenssinn bereithält, ihn vielmehr wie einen „unschuldig zum Tode Verurteilten" behandle und mit ihm das zynische Experiment veranstalte, ob ein Wesen wie er überhaupt lebensfähig sei oder vor Kummer und Schmerz wahnsinnig werde, müsse er sich einen göttlichen Bezugspunkt schaffen (E. Drewermann 1999, S. 819).

Mit seiner Aussage, Religion gründe wesentlich „in dem Versuch, der Zufälligkeit und Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz Grund und Halt zu verleihen" (ebd.), weiß sich Drewermann mit Feuerbach einig, doch zieht er daraus andere Konsequenzen. Für Drewermann genügt das Liebes- und Solidaritätsbündnis unter Menschen nicht. „Um die Angst zu überwinden, die den subjekti-

ven Reflex der Freiheit im Bewußtsein bildet, bedarf es eines absoluten Subjekts als der Bedingung der Möglichkeit einer unbedingten Bejahung und Bindung … nur ein absolutes Subjekt der Liebe ist imstande, die Unendlichkeit der Angst zu überwinden (ebd., S. 823 f.).

Damit wird noch einmal die Notwendigkeit beschworen, Gott zu erfinden bzw. zu postulieren, nur daß wir heute nach dem grundsätzlichen Verzicht auf die Kosmosidee nicht mehr wie Kant den Bogen vom Sternenhimmel über uns zum moralischen Gesetz in uns spannen können. Ohne dies aber bleibt unerfindlich, in welcher Seinssphäre ein absolutes Subjekt seinen Ort haben soll. Ähnliches gilt für das Postulat der persönlichen Unsterblichkeit, das Drewermann mit dem Argument stützt, es müsse die Hoffnung geben, daß wir irgendwann verstehen, was mit unserem Leben gemeint war (Interview 1999).

Von Drewermanns religiösen Überzeugungen einmal abgesehen, gibt es einen grundsätzlichen Einwand schon gegen seine Ausgangsposition. So wahr es ist, daß wir uns nicht nur als Teil der Natur, sondern – als sinn- und wertbezogene Wesen – auch als Fremde in der Natur empfinden, so scheint es mir dennoch unzulässig, die Kluft zwischen Mensch und Natur als derart unüberbrückbar darzustellen. Drewermann vergißt, daß es schon im Tierreich – jedenfalls bei den Primaten – Vorformen eines moralisch geregelten Zusammenlebens gibt. Die Rangordnung der Gruppe ist nicht einfach das Ergebnis einer brutalen Hackordnung, sondern auch das Resultat sozialer Kompetenz. Die erfolgreichsten Alphamännchen und Alphaweibchen sind diejenigen, die den Zusammenhalt der Gruppe garantieren, Streitigkeiten zwischen den Jungtieren schlichten und deren Schutz gewährleisten (F. de Waal 1998). Im übrigen wird die vorgefundene Grausamkeit in der Natur durch die menschliche Grausamkeit bei weitem übertroffen.

Wie schon erwähnt, gibt es selbst über die Artgrenzen hinweg emotionale Bindungen zwischen Tieren, wenn sie als Jungtiere zusammen aufwachsen oder wenn Muttertiere eine fremde Brut oder „Adoptivkinder“ aufziehen. Am erstaunlichsten ist das Bindungsvermögen zwischen Menschen und Tieren, und dies weit über die Säugetierreihe hinaus bis zu Vögeln, Reptilien und Fischen. Tierfreunde erfahren Augenblicke intensiver Vertrautheit und Kommunikation und, bei höheren Tieren, sogar gegenseitige Anteil-

nahme an Freude und Schmerz. Auch wenn wir keine kosmische Planung und noch weniger eine prästabilierte Harmonie des Kosmos voraussetzen können, nehmen wir doch an vielen Stellen so etwas wie seelische Lichtfunken wahr, die das scheinbar undurchdringliche Labyrinth der Lebenswelt erhellen. Diese leuchtende Spur als Vorboten menschlicher Liebesfähigkeit haben wir nicht erfunden. Wir finden sie als vorhandene Möglichkeiten in der Natur vor, und wir selbst als Neugeborene wären gar nicht lebensfähig, wenn wir nicht ein Minimum an Liebeszuwendung von den Eltern (Älteren) erhielten. Deshalb ist anzunehmen, daß mit der Evolution des Lebendigen empathische Fähigkeiten im weitesten Sinn immer mit entstehen und in der geheimnisvollen Substanz, die wir das Leben oder die Materie nennen, potentiell schon enthalten sind.

Viel deutlicher noch ist die unübersehbare Lichterkette in der Humangeschichte, die sich nicht nur aus großen Einzelnen zusammensetzt. Agnes Hellers schlichter Ausgangspunkt: Good persons exist – es gibt gute Menschen, die sich für das Leben und Wohlergehen anderer ebenso einsetzen wie für ihre eigenen Bedürfnisse (A. Heller 1988, S. 7f.) – ist so etwas wie eine Fundamentalontologie für die Ethik. So widersprüchlich die Kräfte des Lebens auch sind, bei denen laut der uralten Tao-Lehre „einmal das Helle und einmal das Dunkle hervortritt", so gibt es doch eine Brücke zwischen diesen beiden Hälften. Am Ende seines berühmten Romans „Die Brücke von San Luis Rey" nannte *Thornton Wilder* die Liebe eine Kraft, die nicht einmal des Erinnerns bedarf: „Da ist ein Land der Lebenden und ein Land der Toten, und die Brücke zwischen ihnen ist die Liebe, das einzige Bleibende, der einzige Sinn." Und die Szenerie, vor der dieser Satz steht, macht eindeutig klar, daß es sich dabei nicht nur um individuelle und schon gar nicht um sentimentale Liebe handelt, vielmehr um das humane Netz, das uns umfängt und mit dem wir andere auffangen.

Das religiöse Bedürfnis als eine „anthropologische Konstante" (A. Künzli 1998, S. 247) wäre somit einschmelzbar in eine ethische Grundhaltung, die ihren Sinn und damit ihren Lohn schon in sich hat, wie es Spinoza von der Tugend lehrte. Was soll da noch Cupitts virtuelles „Auge Gottes", das über unsere Tugend wacht? Genügen uns nicht die flehenden, verzweifelten oder beglückten Kinderaugen oder der stumme Notruf der von uns geschundenen Natur?

Am eindeutigsten vertritt *Umberto Eco* die Position einer religionsunabhängigen Ethik in seiner Korrespondenz mit dem Mailänder Bischof *Carlo Maria Martini.* Darin spricht er von seiner leidvoll erkämpften agnostischen Perspektive und seinem Bekenntnis zu einer *„weltlichen Religiosität":* „Denn ich bin fest überzeugt, daß es Formen von Religiosität gibt, also den Sinn für das Heilige, für die Grenze, für die Infragestellung und Erwartung, für die Kommunion mit etwas, das uns übertrifft, auch wenn wir nicht an einen personalen und vorsorgenden Gott glauben." Erfahren werde die Religion ohne Gott in der mitmenschlichen Ethik, in der Liebe zu anderen und im Versuch, anderen ein lebenswertes Leben zu garantieren. Daß dies Lebenssinn und auch Trost verleihen kann, sieht Eco dadurch erhärtet, daß auch Nichtgläubige fähig waren, unter der Folter zu sterben, ohne ihre Freunde zu verraten. Und was die moralbefestigende Funktion der Religion angeht, so gebe es genügend Gläubige, die offensichtlich unmoralisch handeln, während der Ungläubige wisse, daß ihm niemand verzeihen kann: „Wenn er weiß, daß er Böses getan hat, wird seine Einsamkeit grenzenlos und sein Tod verzweifelt sein." (C.M. Martini/U. Eco 1998, S. 82–93)

Was Eco hier beschreibt, ist ein Sinn für das Unbedingte im praktisch-moralischen Handeln. Und das unbedingte Einstehen für etwas, das weder abwägbar noch verhandelbar ist, können wir Glauben nennen: Glauben nicht an ein transzendent Absolutes, sondern an die unverzichtbaren menschlichen Werte der Wahrhaftigkeit und Verläßlichkeit, der Güte und Gerechtigkeit, ohne die es sich nicht lohnt, einer menschlichen Gemeinschaft anzugehören.

Letztlich geht es aber gar nicht um die Entscheidung zwischen einem theistischen und einem a-theistischen Bekenntnis. Im Gegensatz zur antitheistischen Kampfstellung nimmt der Agnostiker oder A-theist keine negative Haltung gegenüber dem Gläubigen ein und will niemandem seine Überzeugungen oder Hoffnungen rauben. Es geht vielmehr um *die Bewahrung des Heiligen über alle philosophisch-theologischen Streitfragen hinweg* und um den Glauben an die Verantwortung der Menschen jenseits bloßen Luststrebens oder Nützlichkeitskalküls. Im Blick auf die Hoffnung wären allerdings die Worte des Zen-Meisters *Thich Nhat Hanh* zu bedenken, der von der Hoffnung sagt, sie könne auch zu

einem Hindernis werden, wenn sich die psychischen Energien ganz auf die (jenseitige) Zukunft richten und dadurch die intensive Zuwendung zur Gegenwart unterbinden (Thich Nhat Hanh 1992, S. 57).

Nur eines fordern die VertreterInnen einer diesseitigen Religiosität mit aller Bestimmtheit: *gegenseitige Toleranz und das Ende jeder Missionstätigkeit.* Für den eigenen Glauben unter Andersgläubigen aktiv Mitglieder zu werben, anderen mit Überredung, sanfter oder gar offener Gewalt ein religiöses Bekenntnis aufzudrängen, sollte endgültig der Vergangenheit angehören.

Die spirituelle „Gemeinschaft der Heiligen"

Unter „communio sanctorum" oder „societas sanctorum" verstanden die christlichen Kirchen seit *Augustinus* die Gemeinschaft aller Gläubigen in Christo. Die Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft wird durch die Taufe erworben, wobei Augustinus – im Widerspruch zu den sogenannten Donatisten – das Entscheidende nicht in der sittlichen Reinheit der Sakramentsempfänger sieht, sondern in dem vom Heiligen Geist vermittelten Gnadenakt. Somit war die Gemeinschaft der Heiligen durch Christus begründet, jedoch nur durch die Kirche als Heilsspenderin vermittelbar (Augustinus: extra ecclesiam nulla salus – außerhalb der Kirche gibt es kein Heil). Diese enge Definition, die vom internen Kreis der Kirchenmitglieder ausgeht und den Rest der Welt nur als Feld der christlichen Mission in Betracht zieht, wurde erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) gelockert.

Die spirituelle Gemeinschaft der „Heiligen", von der hier die Rede ist, hat aber eine viel breitere Basis als das christliche Erbe und setzt auch keinen theistischen oder wie immer gearteten Gottesbegriff voraus. Eine Minimaldefinition für eine solche Gemeinschaft könnte lauten, sie setze sich *aus allen Menschen* zusammen, *denen etwas heilig ist* und die willens sind, dafür einzutreten. Wenn auch nur in einem negativen Sinn, spiegelt sich diese Definition in der Rede von Menschen, denen „nichts heilig" ist, ein Urteil, das ihnen die eigentliche Menschlichkeit abspricht. Dabei ist allerdings nie zu vergessen, daß Völker immer wieder dazu verführt wurden, nur die eigene Gruppe als heilig zu begreifen und sich über die Rechte aller anderen hinwegzusetzen. Deshalb ge-

hört es zu den dringendsten Aufgaben einer demokratisch-humanen Politik, die Anstifter zu einer solchen Verführung als narzißtische Machtmenschen zu entlarven, handle es sich um weltliche oder um religiöse Machtträger.

Schon *Kant* verknüpfte seine Idee einer *„weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft"* mit der Idee des „ewigen Friedens". Sein moralischer Imperativ ist universell entworfen, und wenn Kant mit bewegenden Worten von der Heiligkeit der Pflicht spricht, so bildet dies den spirituellen Kern seiner Ethik. Er beinhaltet das Transzendieren der Eigeninteressen, nenne man es Nächstenliebe, die Goldene Regel oder den Imperativ, nur so zu handeln, daß die Maxime des Handelns zum allgemeinen Gesetz erhoben werden könnte.

Wenn *Kardinal Martini* in dem erwähnten Gespräch mit Eco die Idee der Menschenwürde nur im Glauben an den Gott der Liebe für begründbar hält, so ist dem entgegenzuhalten: Ungläubige sind zwar nicht imstande, „Würde" positiv zu definieren, aber alle Menschen können unabhängig von metaphysischen Überzeugungen Entwürdigung erfahren und unwürdiges Verhalten als solches empfinden. Deshalb gibt es nicht nur eine *Ethik der Würde,* sondern auch eine „Politik der Würde" (A. Margalit 1997), aus der die grundsätzlichen Menschenrechte abzuleiten sind.

Unterscheidet sich die Idee einer universellen moralischen Gemeinschaft von der religiösen Gemeinschaft der Gläubigen durch ihre „immanent-transzendente" Orientierung, so von kulturspezifischen Gemeinschaften durch ihre unspektaktulären Ambitionen. Ihr Streben nach „Heiligkeit" ist nicht auf ein individuelles oder gruppenspezifisches Höchstmaß ausgerichtet, weder auf Ruhm und Ehre, noch auf die Krone des Märtyrers. Heldenkult ist ebensowenig ihre Sache wie Geniekult oder irgendeine „winner"-Mentalität (vgl. B. Brock 1997, S. 228–242). Vielmehr wäre von einer „heiligen Nüchternheit" zu sprechen oder, mit *Agnes Heller,* vom „konkreten Enthusiasmus", der nicht irgendeiner abstrakten Idee verhaftet ist, sondern der konkreten Liebe zum Leben (A. Heller 1981, S. 327ff.).

Die Idee einer regional gewachsenen und zugleich universellen moralischen Gemeinschaft ist aber auch gegenüber der modischen Tendenz abzugrenzen, jede kulturelle Identität als Kriegserklärung gegen alle anderen Gemeinschaften zu interpretieren. So etwa

meint *R. Burger* im Anschluß an Huntingtons These vom Kampf der Kulturen: „Erst wenn Kulturen, Religionen oder Praktiken der ethnischen Zuschreibung zu einer Art folkloristischen Brauchtums heruntergekommen sind, wenn ihr metaphysischer Glutkern erkaltet ist, ist eine multikulturelle Gesellschaft möglich." (R. Burger 1999, S. 935) Das würde bedeuten, daß es zwischen religiösem Fanatismus einerseits und abstrakten Menschenrechtserklärungen andererseits kein zwischenmenschliches Feld gäbe. Natan Sznaider in Israel geht noch einen Schritt weiter mit seiner provokativen These, daß die Profit- und Konsumgesellschaft der beste Schutz gegen Kriege sei, weil sie alle Identitäten verflachen läßt. „Gleichgültige Menschen lassen sich in Frieden. Einkaufen macht folglich glücklich, ist gut für die Gesellschaft und deshalb höchst moralisch." (NZZ, April 2000, S. 99)

Die Heiligsprechung des Marktes beantwortet freilich die Frage nicht, von wem und aus welchen Motiven alle nicht marktgängigen Aufgaben der Gemeinschaft übernommen werden sollen. Daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, ist auch dann noch eine humane Realität, wenn der „metaphysische Glutkern" dieser Metapher erkaltet ist. Die emotionalen Bedürfnisse nach Zuwendung und Anteilnahme, nach Anerkennung und Mitfreude, nach Tröstung und solidarischem Handeln bleiben Konstanten der conditio humana.

Es geht gerade darum, *die religiös-metaphysischen Metaphern für die zwischenmenschliche und mitgeschöpfliche Ebene neu zu interpretieren.* So ließe sich das Bibelwort „Wer Ohren hat zu hören, der höre!" (Markus 4,9) als die Grundvoraussetzung jeder Empathie verstehen. *De Maus* hat es im Blick auf eine geglückte oder mißglückte Kindheit in die eindringliche Frage übersetzt: „Hört Ihr die Kinder weinen?" Vorausgesetzt, daß uns die täglich hochgespielten Schreckensnachrichten noch nicht taub gemacht haben, ließe sich ein Übermaß an Leiden verhindern, wenn wir nur rechtzeitig auf die Schreie der Gequälten und Unterdrückten, auf die Stimmen der politischen Opposition oder auf die Warnungen von Umweltexperten hören würden. Man wende nicht ein, daß die Menschen von Haus aus egoistisch und gleichgültig seien. Heute setzen sich Tausende von regionalen Gruppen auf der ganzen Welt für mehr Gerechtigkeit und den schonenden Umgang mit der Natur ein. Was die Masse der „schweigenden

Mehrheit" dazu bewegt zu schweigen, sind Lähmung und Resignation gegenüber der Phalanx politischer und wirtschaftlicher Machtinteressen.

Selbst so zentrale Begriffe wie „*Gnade*" oder „*Sünde*" lassen sich in einem immanenten Sinn interpretieren: Gnade nicht als ein von oben kommender göttlicher Akt, der uns willkürlich trifft, sondern als das Geschenk einer innerweltlichen Begegnung mit dem mitmenschlichen oder mitgeschöpflichen Du. Auch solche Begegnungen können wir nicht willkürlich herbeirufen, denn der eigenen Bereitschaft muß immer auch die des Gegenübers entgegenkommen. Aber wenn solche Begegnungen des unbedingten Angerührtseins stattfinden, provozieren sie ein Verantwortungsgefühl, das weit über jeden rationalen Pflichtbegriff hinausgeht. Umgekehrt wäre „Sünde" als die kalte und ausbeuterische Haltung gegenüber der Mitwelt zu definieren, sei es als Herrschaft über andere Kulturen, als Entrechtung der Frauen oder bestimmter Schichten, sei es als blinde Ausplünderung der Natur. Der Historiker *Alexander Rüstow* betrachtete die herrschaftliche Überlagerung als die Erbsünde der Menschheit (1950, Bd. 1, S. 95–103), und *Jakob Burckhardt* sah in der Macht das Prinzip des Bösen am Werk, weil ihr die Versuchung des Machtmißbrauchs inhärent ist. Wir können auch sagen, Sünde sei die Mißachtung von Lebensträgern und das Verfehlen einer lebendigen Beziehung zu ihnen im Willen zur Macht.

Solange Sünde als Ungehorsam gegenüber Gott oder einem ideologischen Gottesersatz verstanden wird, ist Gehorsam immer zu mißbrauchen. Deshalb spricht die Befreiungstheologie auch von *„struktureller Sünde"*, die über den Begriff der persönlichen Verfehlung hinausgeht: als Mitschuld an inhumanen gesellschaftlichen Verhältnissen, von denen wir profitieren, statt gegen sie zu protestieren (siehe unten S. 196). Wenn es im Evangelium heißt, man könne nicht Gott und dem Mammon dienen (Matthäus 6,24), so ist auch dies auf die humane Ebene zu transponieren. Geld ist kein Wert an sich, und als bloßes Mittel zum Zweck ist es der Lebensqualität der Gesamtgemeinschaft immer unterzuordnen (vgl. M. Nussbaum 1999, S. 35 f.).

Erweitert auf die Mitgeschöpfe der Natur sprechen wir heute von *„ökologischen Sünden"*, und dies beinhaltet mehr als die Zerstörung von Ressourcen im Blick auf deren menschliche Nutzung.

Mit dem Begriff der Sünde wird an etwas Heiliges gerührt, an ein Moment mystischer Verbundenheit mit dem Leben in allen seinen Facetten. Wenn nichtregierungsabhängige Organisationen (NGO) für beides nebeneinander kämpfen: für soziale Gerechtigkeit und für nachhaltige Entwicklung, so sind dies Keimzellen einer globalen Zivilgesellschaft, die in großen Zusammenhängen denkt und Verantwortung für die Zukunft unserer Erde übernimmt. Als emotionale Grundlage solcher Bewegungen ergänzen sich die Traditionen indigener Völker und die religiös-mystischen Vorstellungen der Hochreligionen. Neben der hinduistischen und buddhistischen Achtsamkeit vor dem Leben kennt auch die christliche Tradition zumindest Ansätze einer kosmischen Mystik – man denke an die Gestalt des *Franz von Assisi*.

Gemeinschaft der „Heiligen", das heißt auch und vor allem: Für eine moralische Gemeinschaft genügt es nicht, wenn jeder, wie Friedrich der Große es formulierte, nach seiner eigenen Façon selig werden kann. *Es bedarf eines Minimalkonsenses darüber, welche Wertvorstellungen als unantastbar zu gelten haben.* Dazu gehören in erster Linie die Bewahrung der Menschenwürde, die niemals eine verrechenbare Größe für irgendeine Güterabwägung sein kann, und die Ehrfurcht vor dem Leben, die der Verfügung über unsere Mit- und Umwelt ethische Grenzen setzt.

Dabei geht die Gefahr für moralische Grenzüberschreitungen nicht nur vom ökonomischen Profitstreben aus, sondern auch von einer sich als wertfrei verstehenden, dem technischen Fortschritt verschriebenen Wissenschaft. So etwa nennt der französische Molekularbiologe und Nobelpreisträger *François Jacob* die Naturwissenschaften den größten Erfolg der Menschheit und ein grandioses Abenteuer. Weil uns nur die moderne Wissenschaft zu größtmöglicher Selbstverwirklichung verhelfen könne, müßten wir neben ihren begrüßenswerten Errungenschaften auch diejenigen in Kauf nehmen, die wir verabscheuen oder die mit Risiken verbunden sind – wie Atombomben, Pestizide und Umweltschäden aller Art (F. Jacob 1998, S. 196). Dies klingt wie eine Art Freibrief für die scientific community als einer Gemeinschaft von geistigen Abenteurern, die über die Lebensbedingungen für die gesamte Gesellschaft entscheiden. Wenn angesichts dieser Situation Ethikkommissionen vom Staat berufen werden, so wird die Problematik zwar erkannt, aber längst nicht gelöst. Auch diejenigen, die auf-

grund ihres philosophischen Fachwissens kritische Fragen stellen und auf neuralgische Punkte hinweisen können, sind nicht berechtigt, stellvertretend für die ganze moralische Gemeinschaft zu sprechen. Erst die breit abgestützte Diskussion mit Hilfe sogenannter Laienforen wäre die Voraussetzung für eine *ethisch verantwortbare Technologiefolgenabschätzung* (vgl. B. Skorupinski/ K. Ott 2000).

3. Welche Zukunft hat das Christentum?

> Das Christentum ist nicht in erster Linie eine Doktrin, die es möglichst ‚rein' zu halten gilt, sondern eine Praxis, die es radikaler zu leben gilt.
> *Johann Baptist Metz*

Schritte in die Moderne

Für die Öffnung aus dogmatischer Enge stehen am Ende des 19. und während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem vier Namen christlicher Theologen: Adolf von Harnack, Rudolf Bultmann, Paul Tillich auf protestantischer, und Karl Rahner auf katholischer Seite.

Adolf von Harnack (1851–1930) als der erste in dieser Reihe betrachtete in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte (1894–1899) die kritisch-historische Perspektive als die Voraussetzung dafür, den wesentlichen Kern der christlichen Botschaft von ihren hellenistisch-gnostischen Interpretationen zu unterscheiden. Damit wurde er zum Begründer der *„liberalen" Theologie,* die ihm schon die Kritik der zeitgenössischen lutherischen Kirche eintrug und gegen die später *Karl Barth* (1886–1968) mit seiner *„dialektischen"* Theologie polemisierte. Barth versuchte, den Begriff der einmaligen, in die Geschichte einbrechenden göttlichen Offenbarung gegen jede relativierende Bibelauslegung zu retten. Dennoch kamen mit der historischen Dogmenkritik und parallel dazu mit der philologischen Bibelkritik Steine ins Rollen, die bis heute nicht zum Stillstand gelangten und die von der traditionsgebundenen Theologie als Bedrohung empfunden werden.

Ebenso heftige Auseinandersetzungen gab es um die von *Rudolf Bultmann* (1884–1976) angestrebte *„Entmythologisierung" des Christentums.* Es ist der Versuch, die Berichte des Neuen Testaments von ihren mythischen Bestandteilen zu trennen: von der Wundergläubigkeit, dem Dämonenglauben, dem mythischen Weltbild von Himmel-Erde-Hölle und auch vom Glauben an die faktische leibliche Auferstehung Christi. Bultmann will aus den zeitbedingten mythischen Einkleidungen den existentialen Kern der Botschaft herausdestillieren, jedoch gleichzeitig – und in Abgrenzung gegen die Existenz-Philosophie – den Glauben an das christliche Heilsgeschehen bewahren. Das heißt, auch Bultmann besteht darauf, daß die christliche Botschaft mehr sei als eine zutiefst menschliche Lebensweisheit. Das sei sie zwar auch mit ihrer Erkenntnis, daß ein erfülltes Leben nicht über das Streben nach Macht und Sicherheit, sondern nur über Liebe, Vertrauen und Hingabe zu erreichen sei. Darüber hinaus aber glaubt er, im Neuen Testament das Wort Gottes zu vernehmen und in der Kreuzigung, wenn auch keine magisch-mythische Opferhandlung, so doch das große Heilszeichen zu erkennen, das die Liebe Gottes zum Menschen offenbart (R. Bultmann 1985). Dabei räumt Bultmann ein, daß sich diese Sicht des Christentums nur dem Gläubigen erschließe, der sich von dessen Botschaft existentiell betroffen fühlt.

Paul Tillich (1886–1965) als der Zeitgenosse Karl Barths und Rudolf Bultmanns steht in gewisser Weise zwischen diesen beiden. Verbindet ihn mit Bultmann die kritische Haltung gegenüber dem Mythisch-Übernatürlichen, so mit Barth das politische Engagement, das ihn dazu zwang, 1933 in die USA auszuwandern. Dazu kommt sein soziales Engagement, das ihn zur Mitgliedschaft in der religiös-sozialistischen Bewegung bewog. Tillichs breitgefächerte philosophische und geisteswissenschaftliche Kenntnisse prädestinierten ihn einerseits zum Vermittler zwischen den divergierenden theologischen Strömungen seiner Zeit, andererseits isolierten sie ihn auch: Den liberalen Theologen war er zu wenig liberal, den Orthodoxen zu wenig orthodox. Am nachhaltigsten war Tillichs Denken von der Existenzphilosophie geprägt, was ihn von der profunden Sinnfrage der mit dem Nichts konfrontierten menschlichen Existenz ausgehen ließ.

In einem seiner bekanntesten Werke, „Der Mut zum Sein", formuliert Tillich, Glaube sei *„die Ergriffenheit durch das, was uns*

unbedingt angeht", und dies sei identisch mit der Frage nach dem Sinn oder der Rechtfertigung unseres Daseins (P. Tillich 1953, S. 124). Für ihn gibt es keinen Beweis für einen alles tragenden Seinsgrund – in religiöser Sprache für die Existenz Gottes –, und es könne ihn auch gar nicht geben, weil damit das „Sein selbst" zu einer Seinsmodalität verengt würde: zu einem absoluten Subjekt, zum Träger von Allwissenheit, Allmacht, Allgüte oder wie immer die theistischen Attribute heißen mögen. Tillich transzendiert den theistischen Gottesbegriff und spricht von „*Gott über Gott*", zu dem er allerdings keinen Zugang über das Wissen, sondern nur über eine Mystik der Grenzerfahrungen findet. Für Tillich läßt sich das Sein selbst als Gott über Gott nur im *Mut zum Sein* ergreifen. In dieser äußersten Entschlossenheit zur Seins- und Lebensbejahung beruft er sich unter anderen auf *Nietzsche* und sieht noch im radikalen Zweifel am Sinn unseres Daseins die positive Sinnsuche als dessen Kern (P. Tillich 1953, S. 125 ff., 127 ff.).

Aber anders als Nietzsche glaubt sich Tillich in seiner Sinnsuche nicht allein gelassen. In den entscheidenden Augenblicken des individuellen Lebens und in den Sternstunden der Menschheit – die er mit dem griechischen „kairos" im Sinne des bedeutsamen, erfüllten Augenblicks benennt – breche etwas von der transzendenten Seinsmacht in das menschliche Leben ein. Das Erscheinen Jesu Christi gilt ihm als der zentrale historische Einbruch, der aber für kleinere Einbrüche vor und nach dieser Zeit Raum läßt. Die psychische Aufnahmefähigkeit für die Zeichen der Zeit hält Tillich für die wesentliche Voraussetzung einer wandlungsfähigen, nicht in Dogmen erstarrenden Theologie. Sein Gnadenbegriff setzt deshalb nicht nur die Natur – wie bei Thomas von Aquin –, sondern auch den Mut zur immer neuen Seinsbejahung voraus.

Aus philosophischer Sicht ist Tillichs Rede vom Gott über Gott, dem jedes Attribut entzogen ist, mit der Position des Agnostikers verwandt; dies jedoch nur in einem erkenntnistheoretischen Sinn. An die Stelle der skeptischen Enthaltsamkeit setzt Tillich den Aufbruch im Mut zum Sein, der freilich seinerseits von den „Antworten" gespeist wird, die in den Augenblicken gnadenhaften Einbruchs erfahrbar sind. Dabei ist Tillich einer der ersten christlichen Theologen, der den traditionellen Unsterblichkeitsbegriff als Leben nach dem Tode konsequent verwirft. Für ihn ereignet sich das

„*Ewige im Jetzt*“, im unbedingten Lieben und Handeln und in der Umkehr des Herzens in den Augenblicken der Reue und Vergebung (P. Tillich 1964, S. 119–128).

Der katholische Theologe und Jesuit *Karl Rahner* (1904–1984) geht von ähnlichen philosophischen Voraussetzungen aus wie Bultmann und Tillich. Hindurchgegangen durch das kritische Denken Kants und von existenzphilosophischen Reflexionen – vor allem von Heidegger – beeinflußt, fragt er nach den fundamentalen Bedingungen für die Möglichkeit des Glaubens. Er sieht sie in einer apriorischen „transzendentalen“ Verfaßtheit des menschlichen Geistes, die den Menschen immer schon aus dem Endlichen hinausstreben läßt. *Das transzendentale Religiöse* sei ein Vorgriff auf das Transzendente, ein Sich-Ausstrecken nach dem Absoluten, wie es in den existentiellen Fragen nach dem Woher, Wohin, Wozu immer schon gegeben sei (K. Rahner 1971 a, S. 68–77). Von daher sieht Rahner den Menschen von seinem innersten Wesen her immer schon als den Gottsuchenden und den, der auf eine Botschaft von Gott wartet. Aber auch er meint, diese Antwort endgültig in der christlichen Offenbarung empfangen zu haben, weil das Gottmenschentum Christi die einzig adäquate und erfüllende Antwort auf die Suche nach der Partnerschaft des Menschen mit Gott sei (K. Rahner 1971 b, S. 21–27).

Für die katholische Theologie bedeutet Rahners Ansatz eine ungewöhnliche Aufwertung des Menschen und seiner Mitwirkung im Heilsplan Gottes gegenüber einem verkrusteten, autoritären Lehramt der Kirche. Das zeigt sich auch in seiner Aufwertung der christlichen „Laien“, in seiner Dialogbereitschaft mit der Befreiungstheologie und in seiner Öffnung gegenüber anderen Religionen (K. Rahner 1986, S. 77–81, 170–188). Dennoch beinhaltet seine Rede von den *„anonymen Christen“* etwas Zwiespältiges, nämlich einerseits die Annahme, daß in allen Religionen ein Anteil göttlicher Botschaft enthalten sei, und andererseits den unerschütterten Anspruch auf die Überlegenheit der christlichen Offenbarung. Letztlich sollen durch respektvolle Mission aus den anonymen Christen eben doch bekennende Christen werden (K. Rahner 1964, Bd. V, S. 139, 158).

Eigentlich revolutionär war Rahners damals (1978) umstrittene Äußerung: *„Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein.“* (P. Imhof/H. Biallowons 1983, S. 34) Damit

meinte Rahner die Anerkennung einer Gotteserfahrung, die unabhängig ist von jeder theologischen Doktrin. Dabei geht er so weit, jedem Atheisten, der sein Handeln auf unbedingte Liebe, Gerechtigkeit, Treue und menschliche Würde ausrichtet, einen, wenn auch unbewußten, Gottesglauben zu unterstellen. Auch nennt er die soziale Kompetenz entscheidend für die Selbstidentität der zukünftigen Christen, wobei er bewußt an die Befreiungstheologie anknüpft (ebd., S. 41–47).

Aus einer unvoreingenommenen philosophischen Perspektive ist nachvollziehbar, was Tillich und Rahner über ethisch handelnde Atheisten sagen: daß jeder, der sich zu einer unbedingten Sittlichkeit bekennt, implizit einen Lebenssinn als die Letztbegründung von Sittlichkeit mitbekenne. Allerdings berechtigt dies nicht dazu, von einer Sinnhaftigkeit schlechthin zu sprechen und sie mit dem Namen Gottes zu belegen. Noch weniger plausibel ist der Brückenschlag zwischen einem so unbestimmten Gottesbegriff und dem Bekenntnis zur christlichen Offenbarung. Wie ist eine zugleich kosmische und historische Offenbarung in der Gestalt des Jesus von Nazareth zu rechtfertigen? Hat nicht auch Muhammad die Stimme Gottes gehört und wurde ihm der Koran nicht wörtlich vom Engel Gottes diktiert? Glaubte nicht auch Mani, der „Paraklet", der im Johannesevangelium verheißene „Tröster" und die Inkarnation des Heiligen Geistes als dritte Person Gottes zu sein? Von daher ergibt sich eine unüberbrückbare Kluft zwischen philosophischer Reflexion über die Frage nach dem Unbedingten und Heiligen und jeder Form von orthodoxer christlicher Theologie (vgl. W. Weischedel 1971, Bd. 2).

Im besonderen gilt dies für die Theologie *Karl Barths*, der nicht nur die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, sondern auch den anthropologisch-existentialistischen Ansatz strikt zurückwies. Für ihn kann jede Gotteserkenntnis nur von Gott selbst ausgehen, und dessen authentische Stimme glaubt er in den Evangelien ausgedrückt zu finden. Barths Schritt in die Moderne ging nicht von der systematischen, sondern von der praktischen Theologie aus. Als sozial und politisch engagierter Christ bedauerte er zutiefst das Abseitsstehen der Kirche von der konkreten Not der Menschheit: „Was die Kirche tun sollte, das tun die Sozialdemokraten", sagt er an einer Stelle, und das sich in eine idealistische Innenwelt zurückziehende Christentum geißelt er mit den

Worten: „… nicht das (ist) die Erlösung, daß der Geist von der Materie sich löse, daß der Mensch ‚in den Himmel komme', sondern das, daß Gottes Reich zu uns komme, in die Materie und auf die Erde. Das Wort ward Fleisch (Johannes 1,4) und nicht umgekehrt!" (zit. nach F. Jehle 1999, S. 44 ff.) Mit dieser Betonung der christlichen Praxis wurde Barth zum Begründer der politischen Theologie und zugleich zum Wegbereiter der Befreiungstheologie.

Politische Theologie und Befreiungstheologie

Beide Strömungen gehören aufgrund ihres Engagements für die Notleidenden und Unterdrückten eng zusammen. Entwickelte sich die politische Theologie vor dem Hintergrund des Faschismus in Europa, so die Befreiungstheologie auf dem Boden der ehemaligen Kolonien in Lateinamerika.

Als Mitinitiant der Erklärung von Barmen (1934) stand Barth der Gründung der *„Bekennenden Kirche"* in Deutschland Pate, die entgegen den opportunistischen Tendenzen der Amtskirchen den Widerstand gegen politische und rassistische Verfolgung organisierte. Ihre bekanntesten Vertreter waren *Martin Niemöller,* der Barth-Schüler *Helmut Gollwitzer* und der 1945 im KZ hingerichtete *Dietrich Bonhoeffer.* Nach dem Krieg nahm eine jüngere Generation von Theologen und Theologinnen diese Impulse auf, unter ihnen *Dorothee Sölle* auf protestantischer und *Johann Baptist Metz* – ein Schüler Karl Rahners – auf katholischer Seite.

Ihnen ging es zunächst darum, die atomare Aufrüstung zu verhindern und die Friedensbewegung zu stärken. Zugleich aber wandten sie sich gegen die Verdrängung von Auschwitz, gegen die Verdrängung der Mitschuld der christlichen Kirchen an der Verfolgung der Juden, und riefen den bis in die Antike zurückreichenden Antijudaismus der christlichen Theologie in Erinnerung. Dazu kam der Einsatz für ökologische Fragen unter dem Stichwort „Bewahrung der Schöpfung" und der sich immer stärker aufdrängende Ruf nach wirtschaftlicher Gerechtigkeit anstelle neoliberaler Ausbeutung der armen Länder durch die Industriestaaten. Von hier aus ergaben sich seit den späten sechziger Jahren intensive Kontakte zur Befreiungstheologie Lateinamerikas.

Johann Baptist Metz versteht seinen Beitrag zur politischen Theologie als kritisches Korrektiv zu den Privatisierungstendenzen innerhalb der katholischen Kirche. Seit der – im Prinzip begrüßenswerten – Trennung von Kirche und Staat im Zuge der Aufklärung habe sich die Theologie auf metaphysische Glaubensbegründungen zurückgezogen und es versäumt, sich mit gesellschaftspolitischen Problemen auseinanderzusetzen. Sein Plädoyer für die *„Entprivatisierung"* von Theologie und Kirche stützt sich auf das Fundament der Botschaft Jesu, in der er mit der Rede vom Reich Gottes eine gesellschaftskritische Haltung gegeben sieht, und auf das Faktum, daß Kirche nicht neben der Gesellschaft existieren kann, sondern immer schon in ihren Rahmen eingebunden ist (J. B. Metz 1968, S. 101 f.).

Die Parteinahme Jesu für die Unterprivilegierten seiner Zeit und die prophetische Verkündigung eines Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens interpretiert Metz als befreienden Imperativ für jede konkrete Gesellschaft – auch für die Gesellschaft unserer Gegenwart: als Auftrag für mehr Freiheit, Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden. Allerdings gelte bei diesem Engagement immer auch der *„eschatologische Vorbehalt"*, das heißt, das Wissen um die Vorläufigkeit aller konkreten gesellschaftlichen Modelle. Zum einen bedeutet dies eine Absage an alle totalitären Lösungen, bei denen sich eine Partei, eine Klasse, Rasse oder Nation zum Subjekt der Gesamtgeschichte erhebt, zum anderen die Zurückweisung einer kirchlichen Siegesgewißheit, bereits im Besitz des Heils zu sein. So sei es nicht Aufgabe der Kirche, eine systematische Soziallehre zu entwickeln, sondern immer neu sozialkritisch wachsam zu sein (J. B. Metz 1968, S. 108–115). Wenn Metz von der „Autorität der Leidenden" bzw. vom *„Leidensapriori"* spricht, von dem die Theologie auszugehen habe (J. B. Metz 1996, S. 19), so reflektiert er damit zugleich die historische Schuld des Christentums als ein „drastisches Defizit an politischer Widerstandsgeschichte" (J. B. Metz 1980, S. 39). Hier wird die innere Verbindung zur Befreiungstheologie Lateinamerikas deutlich.

Noch stärker repräsentiert *Dorothee Sölle* diesen Zusammenhang. Ihre theoretischen, essayistischen und poetischen Schriften wie auch ihr persönlicher Einsatz in Bürgerbewegungen stellen den Begriff und die Praxis des Widerstands ins Zentrum des theologischen Engagements. Vor allem für die Christen in Deutschland

wurde sie – unabhängig von protestantischer oder katholischer Konfession – zu einer Leitfigur des politischen Gewissens und zugleich zur Vermittlerin einerseits zwischen der politischen Theologie Europas und den Befreiungstheologien der Dritten Welt, andererseits zwischen Befreiungstheologie und feministischer Theologie. Vor allem im Blick auf die Konsequenzen für den Gottesbegriff und die Christologie wird sie uns in den folgenden Abschnitten noch wiederholt begegnen. Vorher sollen die wichtigsten Aussagen der lateinamerikanischen Theologen zu Wort kommen.

Gustavo Gutiérrez, der den Begriff der *Theologie der Befreiung* prägte (Teologia de la Liberaciòn 1969, deutsch 1973) übernahm die Unterscheidung zwischen „Orthodoxie" und „Orthopraxie" von der politischen Theologie Europas (E. Schillebeeckx). Für ihn hat eine glaubwürdig vertretene christliche Praxis eindeutig Vorrang vor der Rechtgläubigkeit im Sinne einer theoretisch-dogmatischen Festlegung. Dabei steht die seelsorgerische Tätigkeit im Umfeld der Armen, die in Lateinamerika den weitaus größten Teil der Bevölkerung ausmachen, im Zentrum der christlichen Verkündigung. In seinem grundlegenden Werk nennt er die Theologie der Befreiung eine neue Art, Theologie zu betreiben: „Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht, sich als Moment in dem Prozeß zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet." (G. Gutiérrez 1973, S. 21) Der Anklang an Marx ist unverkennbar und gewollt.

Es sind vor allem drei Probleme, die Gutiérrez analysiert: Erstens die vorherrschende Theorie der Entwicklung bzw. Unterentwicklung, die von der Illusion ausgehe, der technisch wirtschaftliche Fortschritt der Industriestaaten würde im Rahmen des neoliberalen Kapitalismus auch die unterentwickelten Völker zum Wohlstand führen. In Wirklichkeit werde durch die wirtschaftliche, kulturelle und politische Abhängigkeit der armen Länder von den Industriestaaten die Schere zwischen Reichen und Armen immer weiter geöffnet (ebd., S. 74–84) – eine Diagnose, die sich in den seitdem vergangenen dreißig Jahren weltweit erhärtet hat.

Zweitens entlarvt Gutiérrez die Behauptung einer Trennung von Kirche und Staat als Irreführung. Als Institution sei Kirche immer in irgendeiner Form mit der Staatsmacht verbunden, und dies bedeutete während der letzten Jahrhunderte stets eine Legitimierung der Herrschenden. Das Prinzip der Nichteinmischung sei immer dann zur Anwendung gekommen, wenn man gegenüber gesellschaftlichen Wandlungsbestrebungen Distanz wahrte, nicht aber, wenn es galt, den politischen Status quo zu verteidigen (ebd., S. 61 f.). Demgegenüber fordert die Befreiungstheologie eine *eindeutige Parteinahme für die Unterdrückten.* Ein bedeutendes Signal in diese Richtung gab die Bischofskonferenz von *Medellin* (Kolumbien) 1968, auf die sich seither alle Befreiungstheologen berufen. Dort bekannten sich namhafte Kirchenvertreter zur Notwendigkeit eines grundlegenden Wandels des heutigen Systems, der über bloße Reformen hinausgeht und sozialrevolutionären Charakter hat. Gleichzeitig verpflichtet die Befreiungstheologie die Kirche zur prophetischen Anklage der unerträglichen Ungerechtigkeiten und zur Unterstützung derjenigen, die kritische Bewußtseinsbildung fördern und das Evangelium Christi als Wegweiser zu mehr Gerechtigkeit verstehen (G. Gutiérrez 1973, S. 105 ff., 113–118).

Im dritten, eigentlich theologischen Punkt seiner Analyse fokussiert Gutiérrez den christlichen Begriff der Erlösung. Dabei faßt er die Erlösung von der Sünde nicht mehr als einen nur individuellen Gnadenakt Gottes auf, vielmehr als einen geschichtlichen Heilsprozeß, der die „strukturelle Sünde" der Gewaltherrschaft auflöst, um den Menschen den Aufbau einer wahren, mitmenschlichen Gemeinschaft zu ermöglichen (ebd., S. 138 ff.). Dieser Gedanke knüpft eng an die eschatologischen Vorstellungen der hebräischen Bibel an, die sich nicht auf eine Erlösung im Jenseits, sondern auf die Verwirklichung in dieser Welt beziehen. Damit begreift Gutiérrez das Heilswerk Christi als die Vollendung der prophetischen Visionen vom kommenden Reich Gottes, das den Christen überantwortet und zugleich für die gesamte Menschheit bestimmt ist. In diesem Sinne setzt er *die Erlösungsidee mit der Befreiungsidee gleich* und spricht von der Bekehrung zu Christus als von der *„Bekehrung zum Nächsten"*, was er aus der Gleichsetzung von Gottes- und Nächstenliebe ableitet (ebd., S. 179, 192).

Von den Befreiungstheologen, die sich auf Gutiérrez stützen – wie H. Assmann, Clodovis Boff, J. L.Segundo, López Trijillo und andere –, wurde *Leonardo Boff* dank seiner persönlichen Beziehungen zu Europa am bekanntesten. In seinem Werk „Jesus Christus, der Befreier" (1972, deutsch 1986) spricht er von der Sünde als von der Entfremdung des Menschen von Gott und von sich selbst, aus der Christus uns befreien will. Der Weg dazu führe über die Revolution unseres persönlichen und politischen Handelns, welche die alten Herrschaftsstrukturen ebenso überwindet wie die äußere und innere Versklavung durch den Mammon (L. Boff 1986, S. 36 f., 60 ff.).

Auch für Boff liegt der Schwerpunkt christlichen Glaubens auf dem praktischen Vollzug im mitmenschlichen Engagement, und diese Orthopraxie hat in seinen Augen auch dann einen christlichen Wert, wenn sie von Gruppen getragen wird, die sich selbst als atheistisch verstehen (L. Boff 1977, S. 54 f.). Mit dieser Nähe zu sozialistischen Werten und seiner Anprangerung des globalisierten Kapitalismus schuf er sich nicht nur Feinde bei den herrschenden Schichten, sondern auch bei der römischen Kurie – dies nicht zuletzt wegen seiner Forderung, auf hierarchische Kirchenstrukturen weitgehend zu verzichten und statt dessen von der *Iglesia popular* auszugehen, von einer Kirche „von unten", die sich aus dem Volk durch die Kraft des Heiligen Geistes erhebt (L. Boff 1985).

Seit den siebziger Jahren hat die Befreiungstheologie in allen Erdteilen, in denen ähnliche postkoloniale Verhältnisse wie in Lateinamerika herrschen, Fuß gefaßt. So wurden sich die Kirchen Afrikas und Asiens ihrer historischen Wurzeln bewußt, was unter anderem bedeutet, daß sie ihre indigene, vorchristliche Spiritualität nicht mehr verdrängen. Statt sie wie bisher in ihrer archaisch-magischen Form in den Untergrund zu verbannen, versuchen sie heute, aus den eigenen Quellen zu schöpfen und sie in die christliche Liturgie zu integrieren. Durch die Gründung einer *Ökumenischen Vereinigung der Theologien der Dritten Welt* (EATWOT) im Jahre 1976 wurde der Weg zur gegenseitigen spirituellen Bereicherung geebnet. Unter dem Leitwort *„Bekehrung zum anderen"* will eine weltumspannende Befreiungstheologie ihre eurozentrisch-kulturellen Fesseln abschütteln, was allerdings römisch-konservative Kirchenkreise mit Argwohn verfolgen (M. C. Lucchetti-Bingemer/

S. Rayan 1988). So war die im Jahr 2000 herausgegebene Erklärung des Vatikans unter dem Titel „Dominus Jesus", worin erneut die katholische Kirche zur einzig autorisierten Sachwalterin der Lehre Jesu erklärt wird, ein unverzeihlicher Rückschritt.

Feministische Theologie

Was schon für die sich global entwickelnde Befreiungstheologie angebracht ist, nämlich im Plural von ihr zu sprechen, gilt noch weit mehr für die feministischen Befreiungsbewegungen. *Die* feministische Theologie in der Einzahl gibt es nicht. In einer ersten, groben Einteilung ließe sich von drei Flügeln sprechen: Erstens von einem radikalen Flügel, der sich ganz der Rückbesinnung auf weibliche Gottesbilder außerhalb und innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition verschrieben hat, am extremsten mit der Devise „Gott ist tot – es lebe die Göttin" (Ch. Mulack 1989). Zu diesem Flügel sind in den USA Mary Daly, Starhawk und Carol Christ, in Deutschland Gerda Weiler, Christa Mulack und Elga Sorge zu rechnen.

Einen zweiten Flügel feministischer Theologinnen diesseits und jenseits des Atlantiks bildet das große Mittelfeld derjenigen, die sich bewußt zur christlichen Tradition bekennen, dabei aber die kirchlichen Lehren von innen her zu revolutionieren versuchen. Ihre Ansätze zur Veränderung des einseitig männlich geprägten Gottesbildes knüpfen an vergessene oder entstellte Zeugnisse beider Testamente an. Mit einer neuen hermeneutischen Methode untersucht *Elisabeth Fiorenza Schüssler* (1988) die weiblichen Gottesbilder und die Rolle prophetischer Frauen in der hebräischen Bibel und beleuchtet die bedeutende Stellung der Frauen in den urchristlichen Gemeinden. Besondere Aufmerksamkeit erfahren der im weiblichen Genus erscheinende Begriff der „ruach" (Geist, Energie, Windhauch) aus dem Schöpfungsbericht und die Gestalt der Scheschina oder Chokma (griechisch Sophia), die seit der nachexilischen Zeit als personifizierte Weisheit den prophetischen Anruf Gottes an das Volk Israel verkörpert (H. Schüngel-Straumann 1996, S. 105–135). Dabei läßt sich zeigen, daß in die jüdischen Gottesbilder die Symbole altorientalischer Göttinnen einflossen: Schon in den alten prophetischen Schriften findet man mütterliche Metaphern für den Gott Jahwe, die zuvor orienta-

lische Muttergöttinnen charakterisierten, wie das Bild der stillenden Mutter, die ihre Kinder ernährt, oder das der Henne, die ihre Küken beschützt (V. R. Mollenkott 1984). Auch das Symbol der Taube, das später auf den Heiligen Geist als der dritten Person der christlichen Trinitätslehre überging, war ein Attribut alter Weisheits- und Liebesgöttinnen (S. Schroer 1996).

Den bedeutendsten Vertreterinnen dieses Mittelfeldes – wie *Dorothee Sölle, R. Radford Ruether* und *Carter Heyward* – geht es aber um weit mehr als um die Integration weiblicher Inhalte in das christliche Gottesbild. Sie dekonstruieren die Verknüpfung des Herrschaftsbegriffs mit dem Gottesbegriff und gehen in ihrer philosophisch-theologischen Analyse weit über die Kritik an den politischen und kirchlichen Herrschaftsverhältnissen hinaus. Dies führt sie sowohl zur Verwerfung des theistischen Gottesbegriffs im herkömmlichen Sinn als auch zur Ablehnung einer Kreuzestheologie, die den Tod Jesu als gottgewolltes Sühneopfer versteht.

Schließlich erklärt ein dritter Flügel – vertreten durch *Daphne Hampson* (1990) und *Mary Grey* (1993) – den offenen Bruch mit der christlichen Theologie sowie mit jeder Form von Theologie überhaupt und nennt die eigene Position eine rein humanistische. Interessanterweise sind aber die Übergänge zwischen den genannten Flügeln fließend, und es gibt gemeinsame Perspektiven, die wir bei allen antreffen: Erstens die grundlegende Kritik am Patriarchat und dessen Symbolsystem, wie es sich in den dualistischen Weltbildern spiegelt. Zweitens das Engagement für den ökologisch sinnvollen Umgang mit der Natur, was die Überwindung des Geist-Natur-Dualismus voraussetzt. Und drittens die vorbehaltlose Akzeptanz der Endlichkeit des Lebens und der konsequente Verzicht auf den Glauben an persönliche Unsterblichkeit. Kontrovers bleiben dagegen die Neufassung bzw. Verwerfung des Gottesbegriffs, die Stellungnahmen zur Christologie, zum Sünden- und Erlösungsbegriff und zum Stellenwert von Liturgie und Ritus innerhalb und außerhalb der Kirchen.

Wie schon erwähnt, strebt ein Teil der feministischen Theologinnen eine Wiederbelebung matriarchaler Kultformen an, wobei die Erneuerung eines kosmologisch-zyklischen Weltbilds im Zentrum steht. Dabei kommt es zu einer Art Heiligsprechung der Natur, die in Anlehnung an Spinozas Gleichsetzung von Gott und Natur – deus sive natura – mit der Formel „dea sive natura“ zu be-

schreiben wäre. Ungewollt wird mit dieser Gleichung die patriarchale Gleichsetzung von Natur und Frau übernommen, wenn auch nun mit positiven Vorzeichen. Zwar scheint der sozusagen „pantheaistische" Ansatz die Geist-Leben-Spaltung zu überwinden, doch bleibt dabei die Diskrepanz zwischen blinder Naturgewalt und menschlicher Sinnsuche unartikuliert. Deshalb ist es wohl auch kein Zufall, daß die meisten Anhängerinnen matriarchaler Religiosität deren Schattenseiten, nämlich Tier- und auch Menschenopfer, weitgehend verdrängen. Hingegen läßt die vorurteilslose Betrachtung der Religionsgeschichte die Rückkehr zu archaischen Kultvorstellungen weder möglich noch wünschenswert erscheinen.

Dennoch bleibt festzuhalten, daß die Wiederentdeckung weiblicher Gottesbilder eine unverzichtbare Basis für die Identifikation mit weiblich-geistigen Werten und damit auch für die transzendente Verankerung des weiblichen Selbstbewußtseins darstellt. Ein Abschied von der Göttin ist nicht möglich, bevor unser gesellschaftliches Bewußtsein die Möglichkeit einer weiblichen Transzendenz akzeptiert und die einseitige Konnotation von Männlichkeit, Geist und Gott verabschiedet hat. Deshalb halte ich die Beschäftigung mit matrizentrischen Kulturen und die kritische Analyse patriarchaler Gottes- und Gesellschaftsstrukturen für eine der wichtigsten Voraussetzungen für die *Befreiung aus einem verengten Gottesbegriff.* Erst nach einer profunden Auseinandersetzung mit den soziokulturellen Bedingungen unserer Religionsentwürfe wird es möglich sein, auf alle menschlichen Projektionen in eine transzendent vorgestellte Wirklichkeit zu verzichten. Dessen sind sich auch feministische Theologinnen, die von der Analytischen Psychologie Jungs ausgehen, wie etwa *Naomi R. Goldenberg* (1988) und *Hildegunde Wöller* (1987), bewußt.

Wie aber kann ein Gottesbegriff ohne Anthropomorphismen formuliert werden? *Rosemary Radford Ruether* als eine der bekanntesten Theologinnen der USA und Mitglied der Anglikanischen Kirche sprach zunächst vom „Mutter/Vater/Gott", verwarf aber später diese Formel, weil jedes Elternbild Gottes die Menschen in kindlicher Abhängigkeit halte. Mit der Wortbildung „Gott/in" versuchte sie die dualistische Spaltung in ein männliches Geistprinzip und ein weibliches Lebens- oder Materieprinzip zu überwinden. Schließlich nennt Ruether Gott „Das Schalom unse-

res Seins", das heißt die Harmonisierung von Geist und Körper, von Ich und Welt und die Einheit von göttlicher Transzendenz und weltlicher Immanenz (R. Ruether 1985, S. 88–93).

Auch *Dorothee Sölle,* die über die Befreiungstheologie zur feministischen Theologie kam, löst sich von der dogmatischen, männlich verfaßten Trinitätsformel und spricht von Gott mit wechselndem grammatikalischem Geschlecht: unter anderem von der „Geistin" im Sinne lebendiger Lebenskraft und dynamischer Weisheitssuche, die weht, wo sie will (D. Sölle 1996, S. 155–170). Aber sie geht noch einen wesentlichen Schritt weiter, indem sie den theistischen Gottesbegriff als solchen in Frage stellt. *A-theistisch an Gott glauben,* heißt für Sölle, daß Glauben „als eine Art Leben verstanden wird, das ohne die supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens auskommt, ohne die Beruhigung und den Trost, den eine solche Vorstellung schenken kann: Eine Art Leben also, ohne metaphysischen Vorteil vor den Nicht-Christen" (D. Sölle 1986, S. 79).

Ähnlich wie Ruether verweist Sölle die Behauptung der Theologie, Gott sei das selbstgenügsame Absolute, Transzendente, ein höchstes Wesen, das über Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart verfügt, in das Arsenal einer patriarchalen Herrschaftsideologie. Viel eher lasse sich der Gottesbegriff als ein *Movens* ausdrücken, das uns nach Sinn suchen läßt und zum ethischen Handeln bewegt: „Wenn wir in unserer Immanenz, in dem, was wir erleben und tun, wirklich in die Radikalität der Liebe einsteigen, dann enthält unsere Immanenz die Transzendenz. Dann erscheint in unseren alltäglichen Vollzügen das, was wir Gott nennen." (D. Sölle 1990 a, S. 235 f., 249) Allerdings wirft Sölle selbst die Frage auf, ob sich damit die christliche Religion nicht in Ethik auflöse. Und ihre überraschende Antwort heißt: Ja, das tut sie seit 2000 Jahren, weil Jesus bezeugt hat, daß das Gesicht Gottes uns nur erkennbar ist als das Gesicht des anderen neben mir (D. Sölle 1986, S. 86 f.).

Einer ganz ähnlichen Gedankenspur folgt *Carter Heyward,* wenn sie Gott *„die Macht in Beziehung"* nennt (C. Heyward 1986, S. 30 f.) und aus der christlichen Botschaft, daß Gott die Liebe sei, den kühnen Umkehrsatz wagt, die gelebte Liebe sei Gott (ebd., S. 116). Deshalb versucht sie, Gott nicht mehr als Substantiv, sondern als Verbum auszudrücken, eine religiöse Grammatik, die be-

reits Mary Daly (1980, S. 49) vorschlug. Heywards Verb „to god" will soviel heißen wie göttlich in der Welt zu handeln (C. Heyward 1986, S. 185). Schließlich formuliert die schweizerische Theologin *Doris Strahm:* „Ich glaube nicht an Gott. Aber ich glaube daran, daß ‚Gott' geschieht, wann immer wir das Leben und unser Menschsein heiligen, wann immer wir uns mit Achtung einander zuwenden, uns berühren lassen von der Not und den Bedürfnissen der anderen und voll Zorn das Unrecht, das ihnen geschieht, beim Namen nennen" (D. Strahm 1998, S. 9). Hier haben wir den Brückenschlag zwischen Theologie und Humanismus vor uns, den Heyward ausdrücklich leisten will, wenn sie sagt: „Ein theologisches Ja ist vor allem ein anthropologisches Ja" (C. Heyward 1986, S. 151).

Der zweite, in der feministischen Theologie intensiv geführte Diskurs betrifft die Christologie, welche die Lehre von der göttlichen und/oder menschlichen Natur Jesu, die Theologie des Kreuzes und die Lehre von Sünde und Erlösung umfaßt. Einigkeit unter den profiliertesten Theologinnen besteht in der Ablehnung der dogmatischen Trinitätslehre als einer historisch bedingten philosophischen Spekulation. Diese Position erleichtert wesentlich die Wiederannäherung an das jüdische Erbe. Sobald aber die „Wesensgleichheit" von Vater und Sohn zur Disposition gestellt wird, erhebt sich die Frage, die Jesus im Neuen Testament an seine Jünger stellt: „Für wen haltet Ihr mich?" Sölle und im Anschluß an sie auch Ruether sprechen vom „Stellvertreter Gottes" (D. Sölle 1982), was man als eine Anlehnung an den jüdischen Messiasbegriff auffassen könnte. Jedenfalls aber wird damit die Gestalt Jesu immer noch als Vollendung wahrer Menschlichkeit gesehen, die in ihrer Beispielhaftigkeit, wenn nicht Einzigartigkeit, zum Vorbild aller Menschen dient.

Andere Theologinnen wie *Mary Grey* oder *Julie Hopkins* wehren sich gegen ein in ihren Augen androzentrisches Held-Erlöser-Konzept, das auf die Gestalt Jesu projiziert werde, und ebenso gegen die Vorstellung von der historischen Einmaligkeit der göttlichen Offenbarung, die Christus zum Herrn der Geschichte macht (M. Grey in: D. Strahm/R. Strobel 1991, S. 148–171). Julie Hopkins plädiert für eine „pluralistische und kontextuelle Christologie", das heißt für die Annahme, daß sich der göttliche Anruf im Laufe der Geschichte in verschiedenen Menschen stellver-

tretend inkarniert, was die göttliche Offenbarung bei anderen Religionen und Religionsstiftern einschließt (J. Hopkins 1996, S. 12 ff.). Ungeachtet solcher unterschiedlicher Sichtweisen besteht Konsens darüber, daß die Tatsache der Männlichkeit Jesu sowohl für seine Mission als auch für seine Nachfolge irrelevant sei (ebd., S. 117 ff.). Die Leidenschaft, für das Göttliche im Menschen, das heißt für Liebe, Gerechtigkeit und Frieden, einzustehen, könne sich unabhängig vom Geschlecht immer neu inkarnieren. Dadurch wird das messianische Prinzip zu einem dynamischen, in das jeder und jede von uns involviert sein kann (C. Heyward 1986, S. 186 f.).

Am härtesten wird um die *Theologie des Kreuzes* und um den *Stellenwert von Opfer und Leiden* gerungen. Doch auch dabei gibt es eine gemeinsame Position in der Ablehnung der klassischen Kreuzestheologie vom gottgewollten Sühnetod Jesu. Im Geist der Befreiungstheologie weist *Sölle* jede theologische Instrumentalisierung des Martyriums zurück. Der Kreuzestod als schauerliche Hinrichtungsart ist und bleibt der gottlose und menschenverachtende Gewaltakt, dem Hunderte von aufrechten Juden und unschuldig Verfolgter vor und nach Jesus zum Opfer gefallen sind. Dagegen vermittle die Interpretation des Kreuzestodes als Gehorsam gegenüber Gottes Forderung nach Sühneleistung ein unannehmbares Gottesbild mit tyrannischen, ja sadistischen Zügen.

Auch beweist die Kirchengeschichte nur zu deutlich, daß der Kreuzestod Jesu keine Absage an die Grausamkeit bewirkt hat. Vielmehr rechtfertigen die Verherrlichung des Martyriums christlicher Heiliger auf der einen und die Hinrichtung der Ketzer auf der anderen Seite letztlich die Todesbefehle der Obrigkeit und den Dienst der Folterknechte. Dennoch sieht Sölle das Kreuz als religiöses Symbol mitten in der Realität unserer entfremdeten, beziehungsarmen Welt stehen. Aus ihrer Sicht führt das Engagement für Menschenwürde und Gerechtigkeit unentrinnbar zur Konsequenz eigenen Leidens (D. Sölle 1990 a, S. 167). Zweifellos spiegelt dies die Realität Lateinamerikas und anderer Unrechtsgesellschaften, aber auch die Tatsache, daß „leidfreies Christentum" in den Rechtsstaaten oft genug heißt, das Leiden anderen Schichten und den Menschen anderer Weltgegenden zu überlassen (D. Sölle 1978, S. 160, 163).

Gegen die Definition des Leidens als unentrinnbare Konsequenz christlich-menschlichen Handelns wendet sich *Regula Stro-*

bel mit ernstzunehmenden Argumenten. Damit werde solidarisches Handeln zum außergewöhnlichen Akt, und gewalttätiges, ausbeuterisches Verhalten zum Normalfall erklärt. Dies erhöhe einerseits die gesellschaftliche Duldung von Gewalt und mache andererseits das Leiden für die eigene Überzeugung zum Prüfstein des Christseins (R. Strobel 1991, in: D. Strahm/R. Strobel, S. 182–189).

Solche Einwände schließen aber Sölles Überzeugung nicht aus, daß nur das unerschrockene Eintreten für die Sache der Gerechtigkeit und das Standhalten im Leiden ohne Racheimpulse zur Überwindung von Haß und Krieg führen kann. Daher bildet die unbeirrbare Menschenliebe von Heiligen wie Jesus eine Quelle für den Mut und die Kraft wider die Resignation. Apathie, leidensunfähige *Teilnahmslosigkeit* und *Kollaboration* mit der strukturellen Sünde ausbeuterischer Systeme sind denn auch in den Augen feministischer Theologinnen die eigentlichen Sünden der Menschen, nicht irgendein Ungehorsam gegen einen autoritär gedachten Gott (D. Sölle 1978, S. 49f.).

Wenn wir von dieser Definition der Sünde ausgehen, so kann auch Erlösung nicht in der Unterwerfung unter Gottes Willen bestehen. Dies verdeutlicht Sölle mit ihrer fulminanten Interpretation der *Hiobserzählung*. Von *Theodizee* könne darin gar nicht die Rede sein, vielmehr von berechtigter Anklage Hiobs und von der Unerschütterlichkeit seines Rechtsempfindens gegenüber den unterwürfigen Argumenten seiner Freunde. „Hiob ist stärker als Gott", heißt es in diesem Zusammenhang bei Sölle, was eine endgültige *Absage an den allmächtigen Gott* bedeutet. Ein gütiger Gott könne nur als Mitleidender gedacht werden: „Nicht der Leidmacher, nur der Leidende kann Hiob antworten" (D. Sölle 1978, S. 136f., 148).

Allerdings ist dies eine Behauptung, die heftige Diskussionen in Theologenkreisen auslöste: Wie läßt sich ein ohnmächtiger, aber liebender und *mitleidender Gott* überhaupt vorstellen? Handelt es sich da nicht bloß um eine sublime Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht (J. B. Metz 1995, S. 95)? Eigentlich würde die Rede von Gott als einem Mit-Leidenden ein personales Wesen voraussetzen, ein transzendentes Subjekt, das anzunehmen sich Sölle aber gerade versagt. So ist bei der Rede vom Mitleidenden nur an Jesus Christus als dem Stell-

vertreter Gottes zu denken, der bis hinein in seinen qualvollen Tod auch das Schweigen Gottes vertritt. Zugleich ist die Vorstellung des Göttlichen als des Mitleidenden ein Appell an alle, die Gott suchen, der unbedingten Menschlichkeit nachzufolgen. Sölle bezieht auch auf Christus, was Theresia von Ávila von Gott gesagt hat: „Er hat keine anderen Hände als unsere." (D. Sölle 1997, S. 343, 1982, S. 146)

Aus ihrer Perspektive gibt es kein Theodizeeproblem, weil Gott nicht mehr als der „Alles-macher" gesehen wird, sondern als „Symbol für unsere unendliche Fähigkeit zu lieben"; als einer, „der nicht als fertiges Wesen über uns ist, sondern der, wie alles, was wir lieben, erst wird" (D. Sölle 1978, S. 117). Hier klingt ein dynamisch-lebensenergetischer Gottesbegriff an, den Sölle in ihrem Spätwerk über Mystik (1997) beschreibt (siehe unten S. 214 ff.). Somit verbleibt vom mitleidenden Gott letztlich nur der konkrete Anruf an uns Menschen: „Jeder trage des anderen Last!" – unter anderem vermittelt durch das unbedingte Handeln des Jesus von Nazareth (D. Sölle 1978, S. 216 f.).

An diesem metaphorischen Sprechen über Gott wird deutlich, wie schmal die Übergänge zwischen einer theologischen und einer rein humanistischen Perspektive geworden sind. Die in unserem Zusammenhang als a-theistisch vorgestellte Position stellt denn auch keinen Gegensatz zur theistischen mehr dar wie zu Beginn der Aufklärung und während der großen Revolutionen, als sie sich als Kampfruf gegen den unmenschlichen Herrschaftsanspruch der Kirche verstand. Zudem sind sich feministische Theologinnen auf ihrer Gratwanderung zwischen Theismus und A-theismus der Konsequenzen bewußt, die sich daraus für eine mögliche Leidensbewältigung ergeben. Ihre Position erlaubt weder eine Erklärung für die Brutalitäten in der Natur noch Trost angesichts der Tatsache, daß Menschen anderen, unschuldigen Menschen und Mitgeschöpfen so furchtbare Grausamkeiten zufügen. Tröstung besteht nur darin, daß Leidende nicht alleingelassen werden, indem wir bei ihnen bleiben und ihren Schrei verstärken (D. Sölle 1978, S. 217).

Die einschneidendste Konsequenz ergibt sich daraus, daß die meisten feministischen Theologinnen im Unterschied zu zeitgenössischen Theologen – wie Leonardo Boff, J. B. Metz, Hans Küng oder Eugen Drewermann – nicht auf eine Leidensaufhebung

im Jenseits hoffen. Diese Hoffnung verneinen sie nicht nur deshalb, weil das Jenseits für sie nicht existiert und sie „den Himmel erden" wollen (D. Sölle/L. Schottroff 1996), sondern auch und vor allem, weil sie sich eingestehen, daß kein Himmel die Leiden eines gefolterten Kindes oder die Greuel von Auschwitz wiedergutmachen könnte (D. Sölle 1978, S. 182 f.). Im übrigen teilen feministische Theologinnen mit vielen ihrer progressiven Kollegen das Verständnis von der Auferstehung Christi nicht als konkretes Mirakel, sondern als das Weiterleben seines Liebeswerkes durch seine Jünger. Bei *Regula Strobel* sind die Sätze zu lesen: „Immer geht es um ein Aufstehen ins Leben, in ein Leben vor dem Tod … immer verstanden als Wende zur Qualität menschlichen Lebens im Hier und Jetzt." Dazu ein Zitat der amerikanischen Theologinnen Joanne Carlson Brown und Rebecca Parker: „Nicht der Gekreuzigte ist auferstanden, sondern der für das und zum Leben Auferstandene wurde gekreuzigt." (R. Strobel in: S. Bieberstein/D. Kosch 1998, S. 34 f.)

Von Gott, dem Erlöser, zum erlösten Gott

Wenn *Heyward* von der „Erlösung Gottes" (redemption of God) spricht, so sind in dieser provozierenden Aussage drei sich ergänzende Perspektiven enthalten: erstens die Befreiung des theistischen Gottesbegriffs von seinen patriarchalen Projektionen, zweitens die „Erlösung" Gottes aus seiner transzendenten Abgeschiedenheit und Selbstgenügsamkeit und drittens die Entlastung Gottes von der Verantwortung für das Böse.

Die erste Perspektive bedeutet den Abschied von einem transzendenten Vater- und Herrschergott, der uns als allwissend und allmächtig vorgestellt wird, als ein hierarchischer Machthaber, der Gehorsam fordert und bestenfalls als gnädiger Herr seinen Untertanen gibt, was er für gut für sie hält – wobei seine Ratschlüsse für den Menschen unbegreiflich bleiben. Diese entrückte, alles lenkende und kontrollierende Gottheit erweist sich für Heyward als das genaue Spiegelbild des patriarchalen Ideals, die Welt zu beherrschen und zu kontrollieren (C. Heyward 1986, S. 166 ff., 179). In diesem Sinne beginnt die offizielle Heilsgeschichte mit dem Sündenfall als dem Ungehorsam gegen Gott, was mit Leiden und Sterblichkeit im Erdenleben und nach dem Tod mit schrecklichen

Höllenqualen bestraft wird, und sie endet mit der Opferung des Sohnes, der, gehorsam bis in den Tod, stellvertretend für alle Sünder Sühne leistet, um den allmächtigen Vater zu versöhnen. Von Anfang bis Ende dieser Heilsgeschichte bleibt der Mensch ein passiv empfangendes Wesen, das weder von sich aus wissen darf, was „gut" und „böse" ist, noch fähig ist, dem Bösen zu widerstehen: „Wir haben gelernt, zu erwarten, daß unsere Erlösung vom Himmel herabgereicht wird … Wir erwarten einen göttlichen Retter, weil wir nicht fähig sind zu erkennen, daß wir selbst die Retter Gottes sind." (ebd., S. 189)

Diesem inferioren Menschen, der sich der Macht unterwirft, stellen Sölle und Heyward ein emanzipiertes Menschsein entgegen, das seine Kräfte in der gegenseitigen Beziehung und Unterstützung erkennt und sich für gerechte Beziehungen unter allen Menschen verantwortlich fühlt. Deshalb kann die Frage nicht heißen: Warum läßt Gott das Böse zu?, sondern muß lauten: warum zerstören Menschen das Gute zwischen sich, indem sie durch Anmaßung, Haß und Gewalt Zwietracht säen? Dieser Abschied von der Theodizeefrage unterscheidet sich grundsätzlich von ihrer „theologischen Stillegung", die *J. B. Metz* als Verdrängungsmechanismus einer triumphierenden Kirche anprangert: als könne man das unendliche Maß an Leiden in der Natur- und Menschheitsgeschichte und dasjenige, das die religiöse Intoleranz dazu beitrug, vergessen (J. B. Metz 1995, S. 93). Ebensowenig ist aber das Überwälzen der Schuld an allen Übeln – auch denen der Natur – auf das Konto menschlicher Sündhaftigkeit gemeint, wie dies bei Augustinus und seinen Schülern der Fall ist. Vielmehr hängt dieser Verzicht auf die Theodizeefrage aufs engste mit dem Abschied vom allmächtigen Gott zusammen und mit dem Mut zur „Macht in Beziehung", die wir nicht über uns, sondern in uns und zwischen uns finden.

„Gott retten" heißt, ihn aus seiner Jenseitigkeit befreien und ihn im Hier und Jetzt inkarnieren, leibhaftig machen. „Wo es keine Inkarnation gibt, gibt es keinen Gott … Ohne unser Schreien, ohne unser Sehnen, ohne unser Zürnen gibt es keinen Gott" (C. Heyward 1986, S. 184, 195). Diese Aussage beinhaltet die schärfste Absage an den traditionellen Transzendenzbegriff und die damit konstruierte Geist-Leben-Spaltung. An dieser Stelle wird aber auch die kritische Überlegung virulent, die Sölle an einer

Stelle selbst ausspricht: „Vielleicht müssen wir auf den Namen Gottes verzichten, gerade wenn uns daran liegt, zu sagen, was dieses Movens bedeutet hat und bedeuten kann?“ (D. Sölle 1986, S. 79).

Wenn Sölle dennoch nicht auf den Namen Gottes verzichtet, so begründet sie dies in einem Gespräch mit J. B. Metz: Sich heute zum Atheismus zu bekennen, geschähe in einem ganz anderen Kontext als zu Zeiten Ludwig Büchners (1824–1899), der auf Grund seines leidenschaftlichen Engagements für die Menschlichkeit den Schmerz „den Fels des Atheismus“ genannt hatte. In Zeiten der postmodernen Beliebigkeit laufe man hingegen Gefahr, einer banalen Gottlosigkeit das Wort zu reden, die nur individuelle Interessen gelten läßt und die Leiden anderer ignoriert (D. Sölle/ J. B. Metz 1990, S. 40–45).

Der „Erlösung Gottes“ läuft die Erlösung des Jesus von Nazareth parallel, wenn Heyward fordert, ihn von dem zu befreien, was die Kirche aus ihm gemacht hat (C. Heyward 1986, S. 193). Wenn wir dies ernst nehmen, so heißt das, *die Gestalt Jesu von ihrer Funktion als Sündenbock zu erlösen* – oder, wie es die kirchliche Liturgie ausdrückt, von der Funktion als „Lamm Gottes, das hinweg nimmt die Sünden der Welt“. Erst wenn wir uns bewußt machen, wie stark diese Vorstellung der heidnischen Opfermythologie verhaftet ist, können wir sie als zutiefst unchristlich zurückweisen.

Die illusionslose Anklage der Kreuzigung als Verbrechen macht auch den Weg frei für eine Neufassung des Leitbilds für die „Nachfolge Christi“: Sie bedeutet jetzt die Absage an die Verklärung des Martyriums. Schon während der Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte ging ein Teil der Gläubigen mit ekstatischem Enthusiasmus in den Märtyrertod, und das ganze Mittelalter hindurch bis weit in die Barockzeit widmete sich die kirchliche Kunst fasziniert der Darstellung des Martyriums in all seinen Varianten und Details. Dabei sind diese Bilder von strahlender Schönheit übergossen, was die ganze Grausamkeit des Vorgangs vergessen läßt und das Verabscheuungswürdige heiligt (C. Jud 1988, S. 14).

Der offizielle Reliquienkult und bestimmte Formen der Volksfrömmigkeit bestätigen aber auch die archaisch-heidnischen Wurzeln dieser Faszination. Wenn in den südlichen Ländern die

Menschen bei der Karfreitagsprozession bis heute den realistisch dargestellten Leichnam Jesu küssen oder mit den Händen berühren und diesen Segen an ihre Kinder weiterreichen, so lebt darin die uralte magische Vorstellung vom lebensspendenden Menschenopfer. Die Wiederbelebung archaischer Vorstellungen ruft aber besonders in den christianisierten Ländern der Dritten Welt auch die alte Opferrolle des Mannes wach, der seine Identität in der heldischen Hingabe an das Leben der Gemeinschaft findet. So ließ sich bis vor wenigen Jahren jeweils am Karfreitag ein Philippino an ein Kreuz nageln, wofür er unter anderen Bewerbern ehrenhalber ausgewählt wurde (Bild der Völker, Bd. 6, S. 66ff.).

Interessanterweise war das Martyrium im frühen Christentum nicht geschlechtsspezifisch geprägt, vielmehr wurde es von beiden Geschlechtern mit der gleichen Standhaftigkeit ertragen. Erst mit der Patriarchalisierung der christlichen Gesellschaft trat das Ideal des männlichen Bekenners und des kämpfenden Ritters für die Sache Christi in den Vordergrund. Die Kreuzzüge stehen unter diesem verhängnisvollen Stern, und das Erbe dieses Ideals findet sich in den neuzeitlichen Nationalstaaten wieder, wenn sich Männer dazu berufen fühlen, ihr Leben auf dem „Altar" des Vaterlandes zu opfern.

Im Gegensatz dazu bestand und besteht die Opferrolle der Frau im demütigen Erdulden eines harten, aber unscheinbaren Schicksals. Daraus kann sie kein Selbstbewußtsein schöpfen, und es bleibt ihr nur, sich – wie im Bild der „Heiligen Kümmernis" – mit der Knechtsgestalt Christi zu identifizieren. Das gilt in noch stärkerem Maß für alle versklavten und kolonialisierten Völker, für deren Unterwerfung die christliche Lehre auf das empörendste mißbraucht wurde. Selbst wenn wir heute zu Recht die moralische Kraft bewundern, welche die Spirituals der schwarzen Christen ausstrahlen, so bleiben sie doch „Opium des Volkes", solange sie nicht mit dem stolzen Ziel der Befreiung gesungen werden. Und wenn in der christlichen Tradition der Hochmut als die Ursünde gilt, so kommt ein solches Schuldbekenntnis bei Frauen und Sklaven einer noch tieferen Verstrickung in ihre Unterwürfigkeit gleich. Wäre es an den Männern, ihre vermeintlich gottgewollte Herrschafts- und Heldenrolle abzulegen, so wäre es an den Unterdrückten, ihren natürlichen Stolz und ihre Selbstverantwortung wiederzugewinnen. Schon *Friedrich Schleiermacher* rief in seinem

Katechismus für die Frauen diese zum Widerstand gegen die männliche Bevormundung auf: „Du sollst nicht falsches Zeugnis ablegen für die Männer, du sollst ihre Barbarei nicht beschönigen mit Worten und Werken", heißt es darin (zit. nach D. Sölle 1990a, S. 91ff.). Dies ist ein Gedanke, den Christina Thürmer-Rohr (1990) in ihrem Begriff der weiblichen „Mittäterschaft" aufgriff und damit die Forderung erhob, nicht im Opferstatus zu verharren.

Zur Revision falscher Opferhaltungen gehört auch die Befreiung aus den Fesseln einer sinnenfeindlichen Sexualmoral, die dazu auffordert, das Begehren nach leibgebundener Liebe ans Kreuz zu schlagen; eine Moral, die immer auch frauenfeindliche Züge trug. Deshalb fordern alle feministischen Theologinnen, daß die sexuellen Liebesbeziehungen ihre Würde als Weg zur mystischen Einheitserfahrung zurückerhalten müssen (und zwar ohne Einengung auf bestimmte Formen der Heterosexualität). Sölle will sie als eine Weise sakramentaler Erfahrung verstanden wissen, „als ein Zeichen der Gnade im Element des Leibes" (D. Sölle 1985, S. 181f., 187). Auch C. Heyward und B. Harrison stellen die gelebte, sinnliche Erfahrung mit aller Entschiedenheit einem körperfeindlichen Idealismus entgegen: „Feministische Ethik", heißt es bei Beverly W. Harrison, „ist zutiefst weltlich, sie ist eine Spiritualität der Sinnlichkeit." (B.W. Harrison 1991, S. 9)

Aus all dem ergibt sich ein revidiertes Opferverständnis, das jede masochistische Tendenz hinter sich läßt und dennoch am Kern christlicher Hingabebereitschaft festhält. Die Liebe zum Leben und die Bejahung von Lebensglück schließen die Bereitschaft, für das Leben anderer einzustehen, nicht nur nicht aus, sondern verstärken sie noch. Dabei ist der Einsatz längst nicht immer so hoch, daß die Parteinahme für die Unterdrückten das eigene Leben gefährden würde. In rechtsstaatlichen Verhältnissen sind die Opfer banaler, wenn es um den Widerstand gegen sogenannte Sachzwänge geht. Unter Umständen ist damit der Verzicht auf Beförderung verbunden, wenn die Karriereleiter auf Kosten der Armut der anderen oder der Zerstörung natürlicher Lebensräume erklommen wird. Die „*zivile Opferbereitschaft*", wie man sie in Anlehnung an die „Zivilcourage" nennen könnte, steht wie so viele Tugenden in der Mitte zwischen zwei Extremen: zwischen Leidensverherrlichung in religiöser oder heldischer Verklärung auf der einen Seite und Leidvermeidung um jeden Preis auf der ande-

ren. Als solche wäre die zivile Opferbereitschaft ein Heilmittel gegen die moralische Immunschwäche, die sich in unserer postmodernen, marktkonformen Welt auszubreiten beginnt.

Welche Zukunft haben die christlichen Kirchen?

Zu dieser Frage äußerten sich zu Beginn des Jahres 2000 drei bedeutende TheologInnen in einem Radio-Interview. *Hans Küng* sprach vom Abschied von der dogmatischen Theologie, *Leonardo Boff* gab der katholischen Kirche in ihrer heutigen Verfassung wenig Chancen, und *Dorothee Sölle* forderte politische Rahmenbedingungen, die es erlauben würden, universelle Mitmenschlichkeit und Mitgeschöpflichkeit real umzusetzen. Alle drei Befragten waren sich einig, daß sich die traditionellen Kirchen zu weltoffenen Kirchen entwickeln müßten, um im Dialog mit anderen Religionen ein soziales und ökumenisches Weltethos zu entwickeln. Im Grunde wird damit wiederholt, was schon Karl Rahner 1978 feststellte: Der Christ der Zukunft werde ein Mystiker sein oder er werde nicht sein. Mehr als zwei Jahrzehnte später stellt sich die Standortbestimmung für die Großkirchen ziemlich düster dar. Auf der einen Seite schritt die Globalisierung der Gottlosigkeit im Sinne der apathischen Indifferenz weiter fort, auf der anderen Seite verharrt besonders die katholische Kirche in ihren institutionellen Verkrustungen. Statistisch gesehen büßen alle offiziellen Kirchen nicht nur laufend praktizierende Gläubige ein, sondern auch sogenannte „Taufscheinchristen", nachdem sich Bürger und Bürgerinnen vermehrt weigern, Kirchensteuern zu zahlen, und sich weder taufen noch christlich trauen oder beerdigen lassen.

Wirklich lebendig sind vor allem alternative Kirchenkreise, die sich in der Friedensbewegung, für ökologische Belange, in der Frauenbewegung oder für Drittweltbewegungen engagieren. Sie haben sich zu eigentlichen Subkulturen innerhalb der katholischen, protestantischen und anglikanischen Kirche entwickelt und sind zugleich im Begriff, sich weltweit zu vernetzen. So finden wir zwei entgegengesetzte Tendenzen vor: Den Schrumpfungsprozeß bei den offiziellen Kirchen der westlichen Welt und die Öffnung zu einer Art Weltkirche, in der es eine Vielfalt kultureller Einfärbungen gibt (D. Sölle/J. B. Metz 1990, S. 64 ff.).

Bemerkenswert ist aber auch, daß gerade die progressivsten Theologen und Theologinnen bewußt nicht aus ihren angestammten Kirchen austreten, und dies trotz massiver Maßregelungen durch die römische Kurie oder andere kirchliche Machtträger. So spricht sich etwa *R.Radford Ruether* entschieden gegen eine Abtrennung von der Mutterkirche aus, obwohl sie sich innerhalb der anglikanischen Kirche für eine Frauenkirche mit eigener Liturgie engagiert. Sie ist sich bewußt, daß ohne eine historisch gewachsene Kirchenstruktur die Gefahr der Zersplitterung besteht. Zudem liefert die USA mit ihren vielen Denominationen oder Sekten Beispiele für neue autoritäre Strukturen und exzentrische oder sogar destruktive Kulte. Nach Ruether geht es vielmehr darum, die zeitbedingte Relativität kirchlicher Institutionen anzuerkennen, was deren Veränderbarkeit einschließt. Hingegen habe der Bruch mit der Ursprungskirche den Preis, auf die Kommunikation mit deren Mitgliedern zu verzichten. Längerfristig hätten beide Teile mehr Chancen, wenn das gemeinsame Band nicht zerschnitten werde: die traditionelle Kirche die Chance zum Wandel, die alternative Gemeinschaft die Chance, sich in die Breite zu entwickeln (R. Ruether 1988, S. 45–52).

Was mein eigenes Verhältnis zur katholischen Kirche angeht, so ist es heute äußerst distanziert. Katholisch getauft und in einer „Mischehe" aufgewachsen, beschäftigte ich mich schon als Kind intensiv mit religiösen Fragen. Als junge Akademikerin stand ich dem Kreis der „Werkhefte katholischer Laien" nahe, der sich mit dem Lehrgebäude der Theologie ebenso auseinandersetzte wie mit der offiziellen Kirchenpolitik. Wenn mich ein jahrzehntelanger kritischer Prozeß erst spät zum offiziellen Kirchenaustritt veranlaßte, so lag das an zwei Dingen: an der Unterstützungsbedürftigkeit sozial engagierter Kirchenorganisationen und an der Tatsache, daß die katholische Liturgie seit jeher eine Fülle spiritueller Symbole tradiert. Besonders den genannten Randgruppen der Kirche begegne ich mit großer Sympathie, ohne eines ihrer Mitglieder zu sein.

Gegenwärtig geht es um die Vernetzung schon bestehender Basisbewegungen in aller Welt, und zwar auch derjenigen anderer Religionen. Religiös-soziale Reformbewegungen gibt es ja nicht nur im christlichen Umfeld, sondern auch innerhalb des Buddhismus (siehe oben S. 93) und – vor allem unter intellektuellen Frauen – auch im Islam. Sie alle sind in ihrem Kern demokratische Bewe-

gungen, die sich gegen hierarchische Herrschaftsformen und ideologische Erstarrungen wenden und für Frieden und Gerechtigkeit eintreten.

Von diesen zwar zahlreichen, aber immer noch relativ kleinen Gruppen abgesehen, scheint das Hauptproblem der westlichen Industriestaaten und der vom westlichen Lebensstil geprägten Länder in einem weitgehenden religiösen Vakuum zu bestehen. Von den traditionellen Kirchen entfremdet, werden religiöse Fragen entweder aus dem Bewußtsein verdrängt, oder es kommt zur Ausbildung sehr persönlicher „Patchwork-Religionen", bei denen man Versatzstücke aus den verschiedensten Glaubenslehren für den persönlichen Gebrauch kombiniert. Bekanntlich gibt es dafür einen riesigen Esoterikmarkt, der zwar die Möglichkeit schafft, mit anderen religiösen Vorstellungen in Berührung zu kommen, aber nur selten genügend geistesgeschichtliche Hintergründe vermittelt, um sich ernsthaft mit ihnen auseinandersetzen zu können.

Stellt eine derartige Privatisierung des Religiösen eine Chance für die Gewinnung persönlicher Standpunkte dar, so birgt sie zugleich die Gefahr der Beliebigkeit und des mangelnden Gemeinschaftsbezugs. Auch eine postmoderne Gesellschaft kann sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein politisch geordnetes Zusammenleben eine minimale Basis ethisch-spiritueller Grundüberzeugungen voraussetzt. Entweder sind diese Grundlagen im allgemeinen Bewußtsein präsent beziehungsweise werden sie im öffentlichen Diskurs immer neu erarbeitet, oder es konstituieren sich pseudoreligiöse Grundlagen, die als solche unerkannt bleiben. Nach dem Scheitern des kommunistischen Religionsersatzes sind dies heute wirtschaftlich-technische Fortschrittsgläubigkeit kombiniert mit blinder Marktgläubigkeit, und beide legen sich über ihre irrationale Glaubensbasis keine Rechenschaft ab.

Aus dem Bedürfnis nach neuen Foren für eine gemeinschaftliche Verständigung über menschlich-gesellschaftliche Grundwerte sind bereits verschiedene organisatorische Ansätze hervorgegangen, und zwar nicht nur auf der Ebene rationalen Gedankenaustauschs, sondern auch auf einer spirituellen Ebene. Das letzte Kapitel dieses Buches ist solchen Ansätzen gewidmet. Es folgt den Spuren von im weitesten Sinn rituellen Ausdrucksformen, die den traditionellen Rahmen sprengen und es Menschen ermöglichen, sich in

persönlich-existentiellen Grenzsituationen und in politisch-kulturellen Entscheidungssituationen gegenseitig ihrer Solidarität zu versichern. Es geht unter anderem um die östlich inspirierten Meditationsbewegungen, den Begriff der „Zivilreligion", wie er von amerikanischen Soziologen diskutiert wird, den Stellenwert der Festkultur in unserer modernen Welt und um die Bedeutung der Kunst für die symbolische Vermittlung kollektiv kommunizierbarer spriritueller Haltungen.

4. Ausdrucksformen a-theistischer Spiritualität

> Ein Leben, das gar nichts an Ritual, an Geste und innerer Haltung in sich schließt, hat keine geistige Verankerung. *Susanne K. Langer*

Es gibt gegenwärtig kaum einen so schillernden und fast schon nichtssagenden Begriff wie den der Spiritualität. Vom marktbewußten Angebot der Esoterik zum Modewort erkoren, ist daraus ein Synonym für jede wie auch immer geartete Hinwendung zum „Übersinnlichen" geworden, was immer darunter verstanden werden mag. Ursprünglich der kontemplativen Geisteshaltung christlicher Orden zugeordnet, werden spirituelle Erfahrungen heute von sehr unterschiedlichen religiösen Gruppierungen beansprucht. Sie lassen sich aus drei unterschiedlichen Perspektiven beschreiben: Aus exoterischer Sicht werden die Phänomene von außen beschrieben; Esoteriker beanspruchen, authentische und zugleich allgemeingültige Aussagen machen zu können; Vertreter einer mittleren Position tasten sich phänomenologisch und existentiell an den Bereich des Spirituellen heran.

Die sehr weit gefaßte *exoterische* Definition umschreibt Spiritualität als geistige Grundhaltung, als eine spezifische Grundeinstellung zum Leben, zur Welt und zum Mitmenschen (E. Möde 2000, S. 7). Aus *esoterischer* Sicht stellt der amerikanische Bestseller-Autor *Ken Wilber* die spirituelle Erfahrung (das Auge der Kontemplation) gleichberechtigt neben die sinnlich-empirische Erkenntnis (Auge des Fleisches) und die abstrakt-mathematische Erkenntnis (Auge des Geistes). Durch alle drei Erfahrungsarten sei wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis zu gewinnen (K. Wilber

1998, S. 220 ff.). Wenn er dabei die Verifizierbarkeit meditativer Erleuchtungserlebnisse auf doppelte Art gewährleistet sieht, nämlich durch die Kontrolle der kompetent meditierenden Gruppe und durch die meßbare Tatsache, daß die Übungen zur tiefen Versenkung auch physiologische Reaktionen auslösen, so zeugt dies allerdings von einem merkwürdigen Verständnis von Wissenschaft. Jedenfalls können weder psychosomatische Befunde noch ähnliche Erfahrungen innerhalb des esoterischen Kreises ein Kriterium für die Allgemeingültigkeit von Erleuchtungsinhalten sein. Genau dies aber behauptet Wilber, wenn er aufgrund seiner langjährigen Ausbildung in den Meditationspraktiken des Zen-Buddhismus glaubt, der kontemplative Blick in das eigene Innere führe zu einer direkten Anschauung Gottes, ja zum Beweis seiner Existenz (ebd., S. 224 ff.).

Daß Wilbers Versuch, die westliche wissenschaftliche Aufklärung mit der spirituellen Aufklärung des Ostens zur Synthese zu bringen, zum Teil auf Mißverständnissen östlicher Weisheit beruht, ist ein Umstand, der uns auch bei anderen Esoterikern begegnet. Bevor wir uns aber der westlichen Rezeption östlicher Spiritualität zuwenden, sei der genannte mittlere Weg noch etwas genauer bezeichnet. Bei ihm geht es um die sich einlassende und zugleich kritische Untersuchung des *universellen Phänomens mystischer Erfahrungen,* das sich in allen Kulturen findet, sich aber auf kein bestimmtes Religionssystem – weder auf das theistische noch auf das pantheistische oder a-theistische – eingrenzen läßt. Dazu sind die nachgelassenen Schriften *Albert Schweitzers* und das jüngste Werk *Dorothee Sölles* von besonderem Interesse (siehe unten, S. 212 ff.).

Die westliche Rezeption östlicher Spiritualität

Die Begegnung Europas mit östlichen Religionen und Weltanschauungen hat eine lange Vorgeschichte, die bis zur christlichen Missionstätigkeit im 17. Jahrhundert zurückgeht und in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihren ersten Höhepunkt erreichte. Zu nennen sind hier *Arthur Schopenhauer* (1788–1860), die religionswissenschaftlichen Arbeiten von Sinologen und Indologen wie *Richard Wilhelm* (1873–1930) oder *Heinrich Zimmer* (1890–1943) sowie das dichterische Werk *Her-*

mann Hesses (1877–1962) oder *Waldemar Bonsels* (1877–1962). Damals suchten gebildete Schichten, die sich vom christlichen Theismus distanziert hatten, eine Alternative vor allem im *Buddhismus*, weil sie der Überzeugung waren, daß sich die reine Lehre Buddhas mit der wissenschaftlichen Rationalität verbinden ließe.

Demgegenüber ist die neue Welle westlicher Rezeption seit der Mitte des 20. Jahrhunderts von einem viel breiteren Interessenkreis getragen und erstreckt sich auch auf ein breiteres Spektrum östlicher Spiritualität. Neben der intensiven Beschäftigung mit buddhistischer Frömmigkeit besonders in der Form des *Zen* steht die Rezeption des indischen *Tantrismus*, dessen Traditionen in vorbuddhistische und wahrscheinlich auch vorvedische Zeiten zurückgehen. Darin spielen die Betonung der weiblichen Kräfte und die sakrale Bedeutung der geschlechtlichen Vereinigung als Teilhabe an der göttlichen Liebes- und Lebenskraft der Shakti eine zentrale Rolle. Die Verwendung von Mandala-Zeichnungen bei den tantristischen Meditationsübungen fand Eingang in die analytische Psychologie C. G. Jungs; die Lehre von den Energiezentren des Körpers (Chakras) beeinflußte alternative Heilmethoden.

Bekanntlich machten sich in den 60er und 70er Jahren Tausende von europäischen und amerikanischen Jugendlichen nach Indien auf, den Spuren Hermann Hesses oder dem Ruf eines Gurus in einem der berühmten Ashrams folgend. Ging es dabei um ganz persönliche Erfahrungen auf der Suche nach Lebenssinn und der eigenen Identität, so entwickelte sich parallel dazu ein äußerst differenzierter Dialog zwischen christlichen, hinduistischen und buddhistischen Gelehrten. Eine große Anzahl Geistlicher aus dem Westen ließ sich in östlichen Klostergemeinschaften – vor allem des Zen-Buddhismus – ausbilden, und gleichzeitig entstanden buddhistische und andere Meditationszentren in Europa und Amerika. Allein Deutschland zählte Ende der 80er Jahre 120 buddhistische Gemeinschaften, an denen Laien aus der Umgebung partizipierten (M. von Brück/W. Lai 1997, S. 214).

Wenn heute evangelische und katholische Akademien Meditationskurse anbieten und dabei die östlichen Techniken in die Tradition christlicher Exerzitien integrieren, so kann dies jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die religiösen Inhalte, für welche die Versenkungsübungen nur Vorbereitung sind, unterschiedlich blei-

ben. Dem populär gewordenen Optimismus, daß letztlich alle Glaubensbekenntnisse dasselbe meinen, folgte die realistischere Einschätzung der dennoch bestehenden Unterschiede. So ergab sich aus dem seit Jahrzehnten geführten Dialog zwischen christlichen und buddhistischen Gelehrten gleichzeitig eine differenzierte Betrachtung unterschiedlicher Strömungen innerhalb beider Weltreligionen und grundlegender Differenzen zwischen ihnen. Zu letzteren gehören die unterschiedlichen Charaktere der beiden Gründerfiguren und die sehr verschiedenen Aussagen über den Seinsgrund, welche im Christentum personal, im Buddhismus a-personal formuliert werden.

Die Verschiedenheit der Biographien und des jeweiligen soziokulturellen Kontexts der Gründerpersönlichkeiten *Jesus* und *Gautama* ist offensichtlich. Um so erstaunlicher erscheint die Gemeinsamkeit im Schicksal ihrer posthumen Interpretation. Weder Jesus von Nazareth noch Gautama Sakyamuni hatten für ihre Person göttliche Wesensmerkmale beansprucht, doch wurden beide in Theologie und Kult vergöttlicht: Jesus zu Christus dem Erlöser und zum Logos als dem ewigen Wort Gottes; Gautama zum Buddha, dem Erleuchteten, zu dem die Gläubigen – zumindest im sogenannten Mahayana-Buddhismus, dem „Großen Fahrzeug" – wie zu einer Gottheit Zuflucht nehmen. Und beide wurden mit dem Weg der Wahrheit und der Erlösung identifiziert (M. von Brück/W. Lai 1997, S. 289–326).

Während aber die Botschaft Jesu auf dem jüdischen Begriff des Schöpfergottes aufbaut, der die geschaffene Welt unendlich überragt, steht Gautama in der Tradition der indischen Askese und Mystik, die monistisch vom All-Einen spricht oder die greifbare Wirklichkeit zum bloßen Schein des Absoluten verblassen läßt. Buddha selbst hatte sich seinen Schülern gegenüber stets geweigert, eine Aussage über die umfassende Seinswirklichkeit zu machen. Er beschränkte sich bewußt auf die Lehre seines Erlösungspfades aus dem Leiden und sah als Endzustand dieses Weges die Befriedung und Befreiung von allem Begehren. Wenn er diesem Endzustand den aus der jainistischen Tradition stammenden Namen „Nirwana" gibt, so verbindet er damit keinerlei ontologische Spekulation. Er stellt weder die Seele dem Körper noch das individuelle Selbst einem absoluten Selbst noch das sterbliche Leben einem unsterblichen gegenüber (vgl. Teil I, 3, S. 89). Mit anderen

Worten: *Buddha bietet keine Alternative zur uns gegebenen leidvollen Wirklichkeit,* sondern nur die Weisheit, dieser Wirklichkeit durch das Loslassen ichhafter Ansprüche und durch mitfühlende Hinwendung zu den Mitgeschöpfen standzuhalten.

Erst in einer der kanonischen Schriften, die sich auf Buddhas authentische Reden berufen, aber 300 Jahre nach seinem Tod aufgezeichnet wurden, findet sich die Aussage, daß es ein Nichtgeborenes, Nichtentstandenes, Nichtgeschaffenes als das Unbedingte geben müsse, ohne das die Befreiung aus dem Bedingten nicht denkbar sei (M. von Brück 1998, S. 101, S. 29). Mit der Konstruktion dieses Absoluten wird ein Dualismus behauptet, der in der indischen Philosophie ebenfalls eine lange Tradition besitzt und der sich mit dem christlichen Dualismus von Gott und Welt scheinbar leichter vereinbaren läßt als das große Schweigen Buddhas (R. Panikkar 1996, S. 224–235).

Einen weiteren Brennpunkt der Diskussion bildet die *Reinkarnationslehre,* die in den heutigen Esoterikszenen große Akzeptanz besitzt. Die Vorstellung vom Karma als einer Kette von Wiedergeburten, auf der sich der einzelne durch fortschreitende Läuterung auf immer höhere Daseinsstufen zubewegt, übt auch im Westen eine doppelte Faszination aus: zum einen fasziniert die Tröstung über scheinbar sinnlose Lebensumstände, die als karmische Aufgabe gedeutet werden können, zum anderen die Ermutigung, durch eigene Anstrengung die künftigen Daseinsformen zu verbessern. Dabei wird allerdings übersehen, daß dieser Lehre, die wahrscheinlich noch aus totemistischen Vorstellungen der vorarischen Zeit stammt, von der brahmanischen Philosophie eine moralisierende Interpretation verliehen wurde, die eine Rechtfertigung der Kastenordnung darstellte. Sie könnte sich auch heute wieder dazu eignen, über das immer größer werdende Gefälle zwischen Reich und Arm hinwegzutrösten und ihm die gesellschaftliche Sprengkraft zu nehmen.

Dazu kommt, daß die von Buddha übernommene Reinkarnationslehre mit seinen eigenen Grundeinsichten eigentlich nicht in Einklang zu bringen ist. Denn wenn es keine gleichbleibende Seelensubstanz gibt, sondern nur das energetische Netz gegenseitiger Abhängigkeiten, bleibt unklar, wer der Träger der Höherentwicklung sein soll, die ja eine Kontinuität des Bewußtseins voraussetzt. *Albert Schweitzer* weist zu Recht darauf hin, daß tierische

und pflanzliche Wiedergeburtsformen – die ich selbst als Reste eines totemistischen Weltbilds verstehe – für einen bewußten Loslösungsprozeß vom Lebenswillen ungeeignet sind (A. Schweitzer 1999, S. 262, 343). Die buddhistische Karmalehre könnte zudem der Überbrückung zwischen den Mönchsgemeinschaften und der Masse der Gläubigen gedient haben: Diejenigen, die notgedrungen dem praktischen Leben verhaftet blieben, konnten mit der Vorstellung vertröstet werden, sich mit ihrem Dienst an den Mönchen Verdienste für eine nächsthöhere Inkarnationsstufe zu erwerben.

Solchen kritischen Anmerkungen zum Buddhismus sind freilich die inneren Widersprüche in der christlichen Theologie an die Seite zu stellen, wie sie mit dem ungelösten Theodizeeproblem und mit den Schwierigkeiten einer dogmatischen Christologie gegeben sind. Eine nicht unbedeutende Frucht des interreligiösen Dialogs besteht gerade darin, sich der eigenen Defizite bewußt zu werden. So klingen denn auch dessen Rechenschaftsberichte ebenso tolerant wie bescheiden. Man räumt ein, daß alle Glaubensaussagen reformierbar seien, weil es keine endgültige und absolute Formulierung von Glaubensinhalten geben könne. Davon ausgehend, daß alle Religionen auf die Grundängste und Grundhoffnungen der selben menschlichen Spezies antworten, wird eine gegenseitige Annäherung versucht, die im Anderen vernachlässigte Aspekte der eigenen Tradition erkennt. Aus dem gegenseitigen Respekt resultiere *der Verzicht auf die Missionierung des Anderen* (M. von Brück/W. Lai 1997, S. 666–672). Ohne Zweifel liegt darin der Angelpunkt für den von *Hans Küng* beschworenen Religionsfrieden.

A-theistische Mystik

Alle Religionswissenschaftler sind sich darin einig, daß Mystik eine Ausdrucksform der menschlichen Sehnsucht nach Aufgehobensein und Einssein ist, und daß diese Sehnsucht in der vom menschlichen Bewußtsein geschaffenen Spaltung von Ich und Umwelt wurzelt. Von daher ist Mystik das Verlangen nach Wiedervereinigung, das um so intensiver wird, je schmerzlicher sich die Kluft zwischen der eigenen Existenz und einer entfremdeten Natur oder einer ungerechten Kultur auftut. Dies ist

aber nur die eine, gewissermaßen die Innenseite der Mystik. Ihre Außenseite kommt dem Bewußtsein in Gestalt punktueller Einheitserfahrungen bei der Begegnung mit den Lebewesen der Natur und den Mitmenschen entgegen. Der Kern dieser von außen an uns herangetragenen Einheitserfahrung ist das unmittelbare Empfinden, daß in den anderen – seien es Menschen, Tiere oder Pflanzen – etwas von unseren eigenen Bedürfnissen lebt, daß wir letztlich Geschwister sind am großen Baum des Lebens. Beide Anstöße, der von innen und der von außen, führen der Tendenz nach zu einer monistischen Seinsauffassung, die in Spannung zu jedem dualistischen System steht und damit auch zur transzendenten Gottesidee. Dazu kommt, daß die Berufung aller Mystiker auf ganz eigene, persönliche Erfahrungen den theologischen Institutionen suspekt ist. Beide Tendenzen, die zur monistischen Seinsauffassung und die zur individualisierten Gotteserkenntnis, setzen die Mystik dem Verdacht der Häresie und des Atheismus aus, jedenfalls innerhalb der abrahamitischen Religionen.

Tatsächlich finden wir in den mystischen Strömungen aller Religionen die Erfahrung der Allverbundenheit bei gleichzeitiger Unbestimmtheit des alles umgreifenden Seinsprinzips. Im Blick darauf machen die theologischen Unterscheidungen zwischen Theismus, Pantheismus und Atheismus eigentlich gar keinen Sinn. Das indische *Nirwana*, das sich dem Meditierenden in der mystischen Erleuchtung auftut, ist ebenso unbegreiflich wie die *Gottheit Meister Eckharts*, vor der jede begriffliche Definition verstummt oder die nur in Paradoxien zu beschreiben ist. Entgegen den Ausführungen Ken Wilbers strebt auch die ursprüngliche *Zen-Meditation* nur die große Stille und die Leere von eigenen Vorstellungen an, in die das „satori", das Erleuchtungserlebnis, einfließt, ohne daß es dafür einen Namen gibt. Es läßt sich nur umschreiben als das Bewußtsein, Teil eines Ganzen, Ununterscheidbaren, selbst Buddha-Natur zu sein (M. von Brück 1998, S. 257f.).

Nicht ganz unberechtigt wurde den mystischen Lehren und der mystischen Praxis der Vorwurf gemacht, sie neigten zur Weltflucht, zur egozentrischen Konzentration auf das eigene Innere und damit auch zu einer apolitischen Haltung. In seinen nachgelassenen Schriften brachte es *Albert Schweitzer* auf den Punkt, wenn er von einem prinzipiellen *Spannungsverhältnis zwischen*

Mystik und Ethik spricht. Wenn alles nach dem Dharma als dem ewigen Gesetz des Seins abläuft oder, wie bei Spinoza, Gott und Natur zusammenfallen, so wird der Gegensatz zwischen Heil und Unheil, Gut und Böse zumindest unscharf. Den Antagonismus von mystischer und ethischer Spiritualität betrachtet Schweitzer vor dem Hintergrund des Dilemmas, in das er das wahrheitssuchende, menschliche Bewußtsein gestellt sieht: Entweder folgt es der angeborenen Lebensbejahung und der sozial gestifteten Sympathie und färbt die Wirklichkeit zum Besseren um, indem es dem unbegreiflichen Weltenlauf ein letztes Prinzip des Guten unterstellt; oder es bekennt sich zur Wahrnehmung der ungeschminkten Wirklichkeit und verzichtet im Extremfall auf den Willen zum Leben, um vom Leiden erlöst zu werden. Vergewaltigt das Denken in der ersten Version die Wirklichkeit, so in der zweiten die eigene Natur (A. Schweitzer 1999, S. 252–263).

Wenn die menschliche Kulturgeschichte auch eine Vielfalt von Mischformen zwischen diesen Extremen kennt, so findet die Ethik in einem dualistischen Weltbild doch einen anderen Platz als in der wertneutralen Einheitswirklichkeit. An der Seite eines letzlich guten Seinsprinzips kann eine optimistische Ethik gegen die dunklen Mächte kämpfen – seien diese dämonisch personhaft oder als minderwertige Materie vorgestellt –, und sich aus deren Fesseln befreien. Dagegen bleiben im mystischen Weltbild die Wurzeln für das Übel unhinterfragt, und der Mensch ergibt sich dem unbegreiflichen, überethischen Sein. Nach Schweitzer ist diese Haltung, wenn nicht lebensverneinend, so doch von Resignation geprägt und bildet eine eher passive Ethik des Mitleidens und des Nichtschädigens aus. Aktive Mitgestaltung der Welt und hoffnungsvoll tätige Liebe haben darin keine angestammte Heimat. Wenn Buddha über die Forderung des Nichttötens und Nichtverletzens hinaus die mitleidsvolle Liebe in seinen Heilsweg aufnimmt, so läßt er in den Worten Schweitzers „den geheimen Verbündeten der Lebens- und Weltbejahung in die Festung der Lebens- und Weltverneinung ein“ (ebd., S. 350). Andererseits führt die brahmanische Mystik mit ihrer vollständigen Einung von *atman* und *brahman* zu einer Haltung jenseits der Ethik, bei der sich der Mensch in seiner Verschmelzung mit dem Göttlichen jenseits von Gut und Böse wähnen kann (vgl. Teil I, 3, S. 95).

Einen möglichen Brückenschlag zwischen Mystik und Ethik sieht Schweitzer in dem, was er die „vollständige Ethik" nennt. Im Gegensatz zu den Hauptströmungen der westlichen Tradition, die Ethik für eine rein zwischenmenschliche Verpflichtung hält, bezog die Spiritualität im Umkreis des Buddhismus auch alle anderen Wesen der Natur in die mitfühlende Verantwortung ein. In der *Ehrfurcht vor dem Leben* in seiner Ganzheit fand dann Schweitzer seine eigene Versöhnung zwischen illusionsloser Wahrheitsliebe, mystischer Verbundenheit und ethischer Verantwortung (A. Schweitzer 1999, S. 214–225, 283 ff.).

Von ganz anderen persönlichen Erfahrungen ausgehend, plädiert auch *Sölle* für eine *vita mixta*, das heißt für eine Verbindung von Kontemplation und tätigem Leben. Dafür beruft sie sich unter anderen großen MystikerInnen auf Meister Eckhart, der sagt: „Was wir eingenommen haben in der Kontemplation, das geben wir aus in der Liebe"(D. Sölle 1997, S. 254). Zugleich grenzt sie diese nach innen *und* nach außen gerichtete Lebensform von einem elitären Verständnis der Mystik und der Meditationspraktiken ab. Auch dazu zitiert sie einen berühmten Ausspruch Eckharts, der in einem früheren Zusammenhang schon einmal angedeutet wurde (I, 3, S. 131): „Denn wahrlich, wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust Du nicht anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank. Denn wer Gott in einer (bestimmten) Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott … Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: ‚Warum lebst du?' – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: ‚Ich lebe darum, daß ich lebe'. Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum …" (Zit. nach D. Sölle 1997, S. 87).

Sölle nennt die *vita mixta* eine „Mystik mit offenen Augen" (ebd., S. 353) und spricht sich dabei für eine Demokratisierung der Mystik aus; allerdings unter dem kritischen Aspekt, daß es auch unechte, verflachte und mißbräuchliche Mystik gebe. Wenn sie sagt, daß wir alle Mystiker sind, so beruft sie sich unter anderem auf die Fähigkeit des kindlichen Staunens, die noch nicht der Trivialisierung des Lebens durch das Nützlichkeitsdenken zum Opfer gefallen ist. Es

sei die *mystische Empfindlichkeit*, die mystische Sensibilität, die sich den Sinn für die Heiligkeit des Lebens bewahre und unsere Selbstbezogenheit durchbreche (ebd., S. 30–41).

Das Kriterium für die Unterscheidung zwischen echter und unechter Mystik sieht Sölle in der Ethik (ebd., S. 78 ff.). Hat die Verflachung mystischer Erfahrung mit der profitorientierten Vermarktung der Esoterik zu tun, so ihr Mißbrauch durch den Faschismus und andere Ideologien mit dem kollektiven Egoismus einer bestimmten Gruppe. Dabei können sich aggressiver Nationalismus, Rassismus oder Klassendünkel mit einer todessüchtigen Mystik zum destruktiven Wahn vermengen. Aus dieser Perspektive ließe sich auch die brahmanische Kriegsverherrlichung in der Bhagavadgita im Zusammenhang mit einer Mystik jenseits von Gut und Böse als Rechtfertigung der rigiden Unterwerfungsordnung Indiens interpretieren.

Mystik als Widerstand

Das scheinbare Paradox, die mystische Erfahrung als Loslassen und zugleich als Hingabe an ethischen Prinzipien zu verstehen, macht Sölle mit ihren Ausführungen zur mystischen Sensibilität plausibel. Diese beginnt mit dem mystischen Staunen vor den Hervorbringungen der Natur, das noch eine ganz andere Tiefendimension besitzt als die wissenschaftliche Neugierde oder die spielerische Neugierde des Kindes. Mystische Sensibilität ist mit einer Annäherung an die Dinge verwandt, die *Pascal* mit dem „esprit de finesse" beschrieb. Dieser feinsinnigen Geisteshaltung ordnet er die Bewunderung (admiration) und die Kontemplation zu, womit die Dinge in ihrem Sosein erfaßt werden, ohne ihnen Gewalt an-zutun oder aus ihnen Nutzen zu ziehen (C. Meier-Seethaler 1997, S. 36 ff.).

Eigentliche Höhepunkte solch bewundernder Annäherung sind die ekstatischen Augenblicke der Begeisterung, die eine uns fremd gewordene Sprache „Verzückung" nennt. Und doch kennen wir alle jene seltenen Momente, in denen wir hingerissen sind von einer Naturschönheit, von der Ausdruckskraft eines Kunstwerks oder von der liebevollen Geste einer ungewöhnlichen mitmenschlichen Begegnung.

Vom naiven Staunen des Kindes unterscheidet sich das mystische Staunen aber dadurch, daß es in der lebendigen Wirklichkeit

auch das Vergängliche, den Schmerz und den Tod wahrnimmt. Es weiß darum, daß „die Dinge ihre Tränen haben", wie es *Vergil* in der Sprache des Dichters ausdrückt (sunt lacrimae rerum, Aeneis 1, 462). Die Kehrseite der ehrfürchtigen Bewunderung ist das Entsetzen angesichts von Situationen, in denen Leben mit blinder Gewalt zerstört oder aus stumpfer Unachtsamkeit geschädigt wird. Sölle spricht in Anlehnung an einen anonymen mystischen Text vom Hören auf das „stille Geschrei", das es uns unmöglich macht, in Gleichgültigkeit zu verharren, und uns aufstehen läßt gegen Mißachtung, Mißbrauch und Gewalt (D. Sölle 1997, S. 127, 246).

Doch noch bevor es um die Verteidigung des als heilig erfahrenen Lebens geht, reagiert die mystische Empfindlichkeit auf seine Trivialisierung. Das Leben wird überall dort trivialisiert und banalisiert, wo sein Geheimnis zerrissen wird und man die Integrität des Individuums einem Verwendungszweck oder der Sensationslust schutzlos preisgibt, wo im Jargon nüchterner Sachlichkeit über Subjekte hinweggegangen und damit ihre menschliche Würde verletzt wird. Zu diesem Jargon gehören alle „Unworte", die in den letzten Jahren zu Recht an den Pranger gestellt wurden: Worte wie „Humankapital", „Ausschaffung" von Asylsuchenden, „Rentnerschwemme" oder „Kollateralschäden". Besonders das letzte aus dem Wortschatz der Kriegführenden, das die zivilen Toten und Verletzten als Nebenwirkung des Krieges bezeichnet, zeigt, wie das Schreckliche durch Sachlichkeit auch verschleiert und verharmlost werden kann. Etwas ganz ähnliches geschieht in der scheinbar korrekten wissenschaftlichen Sprache, wenn sie das Lebendige mit abstrakten Worten sterilisiert und neutralisiert und damit vom ehrfürchtigen Staunen ebenso ablenkt wie vom Entsetzen.

Mystik als Widerstand wehrt schon solchen Anfängen und besteht auf der Pflicht zu einer adäquaten Ausdrucksform. Sölle spricht vom *„mystischen Trotz"*, der sich gegen den Kompromiß mit der sogenannten Normalität auflehnt, und der dies mit seiner Widerrede öffentlich machen will (D. Sölle 1997, S. 245). *Johann Baptist Metz* als katholischer Gesprächspartner Sölles zitiert *Albert Camus*, der in seinen Tagebüchern etwas ganz ähnliches mit der „Spiritualität der Revolte" meint, eine Revolte, die gegen die Gewöhnung an das Unmenschliche aufsteht, gegen den Anpas-

sungszwang, der uns die Entheiligung des Lebens gar nicht mehr spüren läßt (J. B. Metz 1995, S. 36).

Soll die geistige Resistenz aber kollektiv und politisch wirksam werden, so genügen Einzelkämpfer nicht. Es müssen sich Gleichgesinnte zusammenschließen und sich im Zuge der fortschreitenden wirtschaftlichen Globalisierung auch international vernetzen. Dies ist während der letzten Jahrzehnte zwischen unzähligen Nichtregierungsorganisationen geschehen, die von ganz verschiedenen Konzepten und unterschiedlichen Erfahrungen ausgehen: von sozialistischen, ökologischen, feministischen oder befreiungstheologischen Konzepten mit ihren Erfahrungen von Unterdrückung und Ausbeutung, sexistischer und rassistischer Ausgrenzung, ökologischer Zerstörung und kultureller Entwurzelung. Mit zunehmender Größenordnung wächst allerdings auch die Gefahr, daß professionelle Organisationsstrukturen die spirituelle Revolte einschläfern. Hier hätte die mystische Rückbindung eine doppelte Funktion: Sie verhindert, daß der Widerstand zu einem bloßen Machtkampf wird und damit den Weg der Gewaltlosigkeit verläßt, sie macht aber auch bewußt, daß Gewaltlosigkeit nicht mit Anpassung verwechselt werden darf.

Zeugen dafür, daß Mystik und Widerstand Geschwister sein können, sind nicht nur die christlichen Befreiungstheologen Südamerikas, sondern auch Vertreter der östlichen Spiritualität. Der schon genannte buddhistische Mönch Thich Nhat Hanh wurde während des Vietnamkrieges zum politisch engagierten Friedenskämpfer. Für ihn ist Meditation eine einzige Hinwendung zum lebendigen Augenblick, eine Verbindung mit allem Leben, das uns umgibt: „Achtsamkeit muß engagiert sein. Auf das Sehen muß das Handeln folgen. Was nützt denn sonst das Sehen?“ (Thich Nhat Hanh 1992, S. 112) Wie der XIV. Dalai Lama von Tibet setzt er sich nicht nur für sein Land, sondern auch für die Versöhnung aller Religionen ein. Beide vertreten heute eine weltweite geistige Revolution, die sich weder auf ein bestimmes Glaubenssystem noch auf ethnokulturelle Grenzen beschränkt (Dalai Lama 2000).

Erst die Verbindung von mystischer Einsicht und konsequentem Handeln vermag das oft beklagte Defizit von Taten, die den Worten nicht folgen, auszufüllen. Wenn das mystische Empfinden mit der Sinnlichkeit des Mitfühlens zusammentrifft, wird das ethi-

sche Handeln zur inneren Notwendigkeit und damit die Lücke zwischen Wissen und Tun geschlossen. Diese Erfahrung sieht Sölle beim englischen Schriftsteller C. S. Lewis beschrieben, der in bestimmten Lebenssituationen weiß: „I am what I do" – ich bin identisch mit dem, was ich tue (D. Sölle 1997, S. 44 f.).

„Zivilreligion" in der pluralistischen Gesellschaft

Der Begriff der Zivilreligion taucht zum erstenmal bei *Rousseau* (1712–1778) in seinem berühmten Werk über den Gesellschaftsvertrag auf. Es ist ein Gegenbegriff zu den konfessionellen Religionen und deren dogmatische Festlegung durch die Kirchen. Gleichzeitig beinhaltet er die Überzeugung Rousseaus, daß jede staatliche Gemeinschaft auf einem Minimum religiöser und sittlicher Glaubensinhalte beruhen muß, um die Gesellschaft in ihren moralischen Zielen und in ihrer Gesetzgebung zum Wohle aller zu unterstützen.

Wenn wir heute das achte Kapitel im vierten Buch des „Gesellschaftsvertrags" lesen, sind wir in mehrerlei Hinsicht überrascht und stellenweise auch befremdet. Überraschend ist einerseits die Distanz zur christlichen Ethik, wenn Rousseau das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe für keine staatstragenden Tugenden hält, weil er dabei die Tugend der Tapferkeit und der unbedingten Vaterlandsliebe vermißt. Hierin erweist sich die Nähe des aufklärerischen Denkens zum römischen Begriff der Bürgertugend. Andererseits lehnt sich aber das Drei-Punkte-Programm, das Rousseau für die Zivilreligion vorstellt, erstaunlich eng an christlich-theologische Vorstellungen an. Als ersten Punkt nennt er den Glauben an die allmächtige, einsichtsvolle und wohltätige Gottheit, die alles vorsieht und für alle sorgt; als zweiten den Glauben an ein künftiges Leben, an das Glück der Guten und die Bestrafung der Bösen; als dritten Punkt den Glauben an die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze (J. J. Rousseau 1873, S. 202–218). Damit übernimmt Rousseau die zentralen Glaubensinhalte der traditionellen Theologie, wenn er auch von allen dogmatischen Spitzfindigkeiten absehen und sie als schlichte Überzeugungen verstanden wissen will. Eigentlich befremdend aber ist, daß er diese Überzeugungen für die unabdingbare Voraussetzung für das Pflichtbewußtsein jeden Bürgers hält und den Staat sogar

dazu befugt sieht, Menschen, die sich diesem Glauben verweigern, aus der Gemeinschaft auszuschließen.

Von den zeitgenössischen Religionssoziologen hat sich der Amerikaner *Robert N. Bellah* am intensivsten mit der Geschichte der Zivilreligion in den USA beschäftigt. Dabei geht er von der heutigen gesellschaftlichen Situation aus, an der er den Verlust eines kollektiven Moralverständnisses beklagt: Ohne einen inneren, geistigen Gesellschaftsvertrag (covenance) seien Übereinkünfte auf der Gesetzesebene nicht tragfähig genug. Den Mangel an allgemein anerkannten inneren Verpflichtungen sieht er als die Folge eines langen, mehr als zweihundertjährigen Prozesses, der vor allem von zwei kulturellen Bewegungen ausgelöst wurde: vom wissenschaftlich-technischen Fortschrittsglauben und vom nahezu gleichzeitig entstandenen Wirtschaftsliberalismus. Die von Adam Smith propagierte Idee, daß die egoistische Profitorientierung am freien Markt zum Wohlstand und zum guten Leben aller führen werde, bezeichnet Bellah als die abenteuerlichste und gefährlichste Utopie (most wildly utopian idea) in der Geschichte des politischen Denkens. In ihrem Kern anti-ethisch, sei sie der republikanischen Idee, die auf den Gemeinsinn als grundlegende zivile Tugend baut, diametral entgegengesetzt (R. N. Bellah 1992, S. 171 f.). Wenn aber die Bürger vom Homo oeconomicus verschluckt werden und die Gesellschaft in so viele Sonderinteressen wie Mitglieder zerfällt, dann wäre die demokratische Gesellschaftsordnung als solche gefährdet und damit auch der Freiheitsspielraum ihrer Bürger (R. N. Bellah et al. 1987, S. 309 f.).

Bellah verfällt jedoch nicht in eine nostalgische Idealisierung der „civil religion" der amerikanischen Gründerzeit. Er sieht auch sehr klar die Gefahr, die vom Glauben der puritanischen Gründerväter ausging, Gottes auserwähltes Volk zu sein: auserwählt, der Tyrannei der alten Welt den Rücken zu kehren, und dazu berufen, eine neue, bessere Welt aufzubauen. Dieses Sendungsbewußtsein und das damit verbundene Überlegenheitsgefühl bilde bis heute ein wesentliches Motiv für die amerikanische Politik. Dies gelte auch für religiös wenig gebundene, liberale Kreise, die den religiösen Impetus mit einem nationalistisch gefärbten „american dream" vertauschen. Ganz abgesehen davon, daß sich heute der amerikanische Traum nicht selten auf den privaten Traum reduziere, ein

einzigartig erfolgreicher und bewundernswerter Mensch zu sein (R. N. Bellah et al. 1987, S. 323 f.).

Dazu kommt, daß der feierliche Gottesbund, den *John Winthrop* 1630 bei der Landung seines Pilgerschiffs in der Massachusettsbucht gelobt hatte, nämlich demütig mit Gott zu wandeln, Gerechtigkeit zu lieben und Barmherzigkeit zu üben (R. N. Bellah 1992, S. 13 f.), vom Beginn der Landnahme an gebrochen wurde. Das erste Verbrechen war die Ausrottung der Indios, das zweite die Versklavung der aus Afrika geraubten Schwarzen. Damit wurde die moralische Verpflichtung der Auserwähltheit in die Rechtfertigung von Herrschaft pervertiert (ebd. S. 36 f.). Bis in die Gegenwart bleibt in der amerikanischen Außenpolitik jene Verquickung von weltverbesserndem Eifer und nationalen Interessen greifbar, wenn brutale Kriegshandlungen unter dem Vorwand eines moralischen Wächteramts geführt werden.

Andererseits gab es im Laufe der amerikanischen Geschichte immer wieder große Mahner unter Theologen, Politikern und Dichtern, die für die ursprünglichen Ideale und gegen Ausbeutung und Sklaverei kämpften. Die geistige Revolte unter der Jugend der Vietnamgeneration sieht Bellah als den letzten Ausläufer dieser Gegenbewegung. Von da an sei die Suche nach ethischer und religiöser Neuorientierung nicht abgerissen, wie sie sich in der Hinwendung zu spirituellen Werten der indigenen Kulturen ebenso zeige wie in der Erneuerung christlicher Spiritualität.

Dies kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die stärkste Antriebskraft für das amerikanische Leben vom utilitaristischen Denken des 18. Jahrhunderts ausging und sich der materielle Erfolg als Lebensziel mit dem calvinistischen Puritanismus nahtlos verband. Bellah ist sich bewußt, wie schwierig es ist, aus den unheiligen Allianzen zwischen Gott und dem Mammon, zwischen Religion und Staatsraison auszubrechen. Deshalb bringt er ein gewisses Verständnis für jene Intellektuellen auf, die ethisch-religiöse Prinzipien von allen öffentlichen Interessen ablösen und als reine Privatsache betrachten wollen. Dennoch könne dies nicht dazu beitragen, die strukturellen Probleme von Armut und Umweltzerstörung zu lösen.

Wenn Bellah für die Erneuerung eines wertorientierten Gesellschaftsvertrags plädiert, so besteht er nicht auf dem Begriff „civil religion", der die negativen Assoziationen von Fundamentalismus

und Intoleranz auslösen könnte. Aber er besteht darauf, daß ohne republikanische Tugenden und den letztlich religiös zu nennenden Gemeinsinn die Demokratie korrumpiert würde. Dabei unterscheidet er zwischen „*belief*" als Führwahrhalten bestimmter Glaubensinhalte und „*faith*" als dem Vertrauen in die lebensbejahende Kraft, die von der Erfahrung des Heiligen ausgeht. Diese Erfahrung sei völlig verschieden von wissenschaftlich intellektueller Erfahrung und ebenso von einer sich auf intellektuelle Begründungen stützenden Theologie: „religion is embodied truth, not known truth", kein Wissen, sondern eine Beziehungserfahrung zwischen Subjekt und Objekt (Bellah 1991, S. 216–221). Deshalb gibt es in seiner Vorstellung von „Zivilreligion" keine Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten, womit sich die oft geäußerte Befürchtung erübrigt, nur die Gebildeten könnten der religiösen Doktrin entraten, während die Massen ohne sie der Amoralität verfielen. Die konkrete Wahrheit des Glaubens *ist* moralisch und bedarf weder der metaphysischen Spekulation noch der kirchlichen Autorität. Auch habe die enorme Erweiterung des religionswissenschaftlichen Horizonts eine postdogmatische Religiosität gefördert und gezeigt, daß die Rede von der Säkularisierung nur den verengten Glaubensbegriff (belief) trifft, nicht aber die unauslöschliche Religiosität der Menschen. Sie bilde den Kern für einen transkulturellen Wertekonsens, der nicht länger zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterscheidet (ebd., S. 228).

Interessant in diesem Zusammenhang ist das Ringen um neue Formulierungen für die Präambeln der westlichen Staatsverfassungen. Während sie traditionsgemäß mit einer Bezugnahme auf Gott beginnen und auch der Eid auf die Verfassung ein Gelöbnis im Angesicht Gottes meint, gibt es seit einiger Zeit intensive Diskussionen über eine Neufassung für die Grundwerte, auf denen der Staatsvertrag ruht. So ging auch dem Entwurf für eine europäische Charta der fundamentalen Menschenrechte eine solche Diskussion voraus, die mit dem Konsens endete, sich nicht auf den Namen Gottes zu berufen, sondern auf „das geistig-religiöse und sittliche Erbe" der europäischen Gemeinschaft. Im französischen Originaltext: „Consiente de son patrimoine spirituel et moral" (Brüssel, 28. Sept. 2000).

Allerdings verbleiben für eine postdogmatische „Zivilreligion", die sich auf das Erbe spiritueller und moralischer Werte beruft,

viele ungelöste Probleme. Zu ihnen gehört die Frage nach möglichen Foren, auf denen sich gemeinsame Grundhaltungen manifestieren können, und die ebenso heikle Frage, in welchen Symbolen und rituellen Vollzügen diese Grundhaltungen ihren Ausdruck finden sollen. Bellah äußert sich nur sehr vorsichtig dazu, hält es aber für organischer, an bereits bestehende rituelle Formen innerhalb und außerhalb der Kirchen anzuknüpfen als künstlich neue zu schaffen. Im folgenden Abschnitt soll anhand von Beispielen gezeigt werden, in welche Richtungen sich solche Versuche entwickeln könnten.

Ausdrucksformen spirituellen Zusammenhalts in neuen Kontexten

Eine traditionelle Kultusgemeinschaft wird von drei liturgischen Elementen zusammengehalten: vom gemeinsamen Gebet, gemeinsamen sakralen Handlungen und von musisch-atmosphärischen Eindrücken. Wenn wir von der hierarchischen Funktion priesterlicher Personen einmal absehen, so wären alle drei Elemente in einen „zivilen" Rahmen zu transferieren.

Vom *Gebet* sagt *Sölle* an einer Stelle, es sei die Möglichkeit, eine gemeinsam empfundene Wahrheit gemeinsam und öffentlich auszudrücken (D. Sölle/J. B. Metz 1990[b], S. 61). Diese Gebetsauffassung kam in Deutschland in den Jahren 1968–1971 in den politischen Nachtgebeten von Köln exemplarisch zum Durchbruch. Es waren gemeinsame Stunden der Besinnung für Protestanten, Katholiken und kirchlich Ungebundene in verschiedenen Kirchen, die dann allerdings von den Bischofsgremien beider Konfessionen untersagt wurden. Anlaß und Inhalt für im ganzen 25 Veranstaltungen boten Zeitgeschehnisse wie der Vietnamkrieg, Entwicklungshilfe, Diskriminierung von Ausländern, Obdachlosigkeit, Stadtplanung, Benachteiligung von Frauen und andere aktuelle Probleme. Am eindrucksvollsten daran war die überraschend große Teilnehmerzahl von oft über 1000 Personen, darunter auch viele, die ihren Kirchen sonst fernstanden; ebenso beeindruckend war, daß die Gestaltung von Laien ausging und die Gefahr einer sterilen Feierlichkeit dadurch vermieden wurde, daß den Gebeten Informationen und lebhafte Diskussionen vorangingen und folgten. Was aber die Geistlichkeit am meisten herausforderte, war das

Zitieren altehrwürdiger Gebete und Psalmen aus aktueller Sicht oder die Neuformulierung des Vaterunsers oder des Credo (D. Sölle/F. Steffensky 1971, Bd. I, S. 26f., 122f.).

Schon bei diesem ersten, revolutionären Versuch, religiöse und politisch-moralische Praxis zu verbinden, tauchte die Frage auf, warum die Versammlung in einer Kirche und nicht in einem neutralen Raum stattfinden sollte (ebd., S. 155). Hier spielt ganz offensichtlich die *sakrale Atmosphäre* eine Rolle, die einem Kirchenraum architektonisch, durch seine Lichtverhältnisse und die Möglichkeit musikalischer Begleitung anhaftet. Allerdings darf dies nicht in einem sentimental-einschläfernden Sinn verstanden werden, vielmehr als Umfeld für eine Verbindlichkeit, die das Beliebige und Banale ausschließt. Es ist daran zu erinnern, daß das erste verfassunggebende Parlament Deutschlands 1848 in der Paulskirche in Frankfurt tagte – wohl aus eben diesen Gründen.

In jüngster Zeit nahmen verschiedene zivilgesellschaftliche Organisationen die Tradition der Politischen Nachtgebete wieder auf und versammelten sich im März 1999 in der gleichen Antoniterkirche, in der schon vor dreißig Jahren solche Begegnungen stattgefunden hatten. Diesmal ging es um den Widerstand gegen das multilaterale Abkommen über Investitionen (MAI), das über die Bedürfnisse aller betroffenen Menschen hinweg zu einer Globalisierung der Konzernherrschaft Handhabe bietet (Komitee Widerstand gegen das MAI, 1999).

Daß auch das Bedürfnis nach individueller spiritueller Besinnung nach einem sakralen Rahmen verlangt, zeigen unter anderem die sogenannten Autobahnkirchen in der Nähe von Raststätten. Während die Pfarreikirchen bei offiziellen Anlässen immer leerer werden, besitzt der anonyme Rahmen dieser Sakralräume selbst für unsere hypermobile Gesellschaft eine bemerkenswerte Anziehungskraft. Nach Fernsehberichten zählen sie drei Millionen Besucher im Jahr. Ähnliche Erfahrungen werden von der Weltausstellung 2000 in Hannover gemeldet, wo der große ökumenische Kirchenraum zu den meistbesuchten Orten gehörte. Beachtung verdienen zudem erste Versuche, in großen Kliniken einen „Raum der Stille" einzurichten, der für Menschen aller Religionen zugänglich ist und damit den faktischen gesellschaftlichen Verhältnissen entspricht. Ein solcher Raum beherbergt

sakrale Gegenstände und Symbole verschiedener Religionen – christliche, jüdische, muslimische und hinduistische – und soll Künstler dazu anregen, den Raum atmosphärisch zu gestalten (A. Rieger 2000).

Am zähesten scheinen *sakrale Handlungen* der zivilen Transformation zu widerstehen, jedoch nur, wenn man sie im engeren Sinn als kirchliche Sakramente versteht. Zu den frühesten sakralen Vollzügen der Menschheit überhaupt gehört der Umgang oder die Prozession, und von daher könnte jeder ernsthafte Demonstrationszug als Abkömmling dieser Praxis gelten. Auch das Entzünden von Kerzen oder die Lichterkette sind uralte symbolische Handlungen, mit denen Menschen ihre Hoffnungen, ihre Trauer und ihre gegenseitige Anteilnahme kommunizieren. Selbst die traditionellen kirchlich gespendeten Sakramente werden zunehmend von Laiengruppen übernommen. Am weitaus häufigsten ist dies beim Ehesakrament der Fall, nachdem sich die standesamtliche Trauung von der ursprünglich reinen Amtshandlung zu einem feierlichen Akt entwickelt hat und für viele Paare die kirchliche Trauung ersetzt. Es gibt aber auch ermutigende Beispiele für Abdankungen und Begräbnisse, die in Kirchen oder auf Friedhöfen ohne Geistliche stattfinden und in ihrer sehr persönlichen Gestaltung oft ergreifender sind als konventionelle kirchliche Abläufe. Nicht zu vergessen ist die privat getragene „Sterbehilfe" für Menschen ohne nächste Angehörige, die oft die priesterliche Begleitung ersetzt und den sehr unterschiedlichen Bedürfnissen der Sterbenden gerecht werden kann.

Die Entwicklung solcher neuer Formen des spirituellen Zusammenhalts unter Laien spielt sich aber auch innerhalb traditioneller Kirchen, oder besser, an deren Rändern ab. Hier ist die sogenannte „*Frauenkirche*" in den USA oder den Niederlanden mit ihrer Schöpfung neu gefaßter Rituale am weitesten fortgeschritten. In ökumenischer Zusammenarbeit verschiedener Gruppen entanden Texte, die von einem sehr breiten, post-theistischen Gottesverständnis ausgehen und patriarchale Metaphern wie etwa die Anrede „Herr" vermeiden. Es sind Gebetstexte für hohe Feiertage wie Weihnachten, Ostern und Pfingsten, bei denen die Kraft des Lebens, der Weisheit und der Liebe angerufen werden; Gebete, die, im Kreis gesprochen, sich direkt an Personen in entscheidenden oder traumatischen Lebenssituationen wenden, oder Texte zur

Erinnerung an Verstorbene, Verfolgte, Getötete und an die großen Vorbilder unter ihnen. Alle diese Texte beziehen sich sehr konkret auf menschliche Lebensumstände, gesellschaftliche und ökologische Konflikte und nicht zuletzt auf visionäre humane Perspektiven. Aus der Fülle von Gebetsmeditationen, die sich an die ganze Gemeinschaft richten, sei hier als Beispiel eine Meditation über das zweite Gebot „Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren" angeführt:

Ich bin das Geheimnis des Lebens
du wirst mich nicht entziffern
und verkäuflich machen,
du wirst mich nicht einteilen
in überflüssig und verwertbar,
du wirst meinen Namen nicht an dich reißen,
um deine Macht zu vergrößern,
du wirst meine Kraft spüren
jenseits der Bilder und hinter den Namen,
du wirst mich nicht verraten.

Dorothee Sölle, 1996

Neben der Wortliturgie spielt in den progressiven Bewegungen der sakrale Tanz eine fast ebenso große Rolle, und damit wird eine rituelle Praxis zurückgeholt, die allen indigenen Völkern selbstverständlich ist. Große Verdienste um dieses Erbe erwarben sich der Musiker und Choreograph *Bernhard Wosien* und seine Tochter *Marie-Gabriele Wosien*, die in der ganzen Welt gesammelte sakrale Tänze weitergeben (M. G. Wosien 1988).

Eine große Bereicherung für transkulturelle Riten sind die *Kirchen in der Dritten Welt*: In Lateinamerika ist es die „Iglesia popular", die aus der indianischen Spiritualität schöpfen kann (L. Boff 1985, S. 230 f.), in Asien und Afrika sind es vor allem die Frauen, die eine lebensvolle Religiosität praktizieren und dabei an uralte Traditionen anknüpfen. International am bekanntesten wurde die südkoreanische Theologin *Chung Hyun Kyung*, seit sie an der Vollversammlung des ökumenischen Rates 1991 in Canberra, Australien, nicht nur mit einer außerordentlich mutigen Rede auftrat, sondern diese in ein Tanz- und Feuerritual einbettete. Ihre Botschaft stand auf einer langen Rolle

Reispapier, auf der die Namen unterdrückter Völker, die Opfer des Holocaust und die von Hiroshima und Vietnam standen, und auf der auch der Vernichtung der Regenwälder und der Zerstörung anderer Lebensgrundlagen gedacht wurde. Diese Rolle verbrannte Chung auf kunstvolle Weise in ihren Händen.

Es konnte nicht ausbleiben, daß solche transkulturellen Rituale bei den konservativen Kirchenvertretern den Vorwurf des Synkretismus auslösten. Dieser Vorwurf traf auch den Dominikaner *Matthew Fox*, der eine Schöpfungsspiritualität entwickelte, die sich bewußt an Inhalte indigener Kulturen und an die feministische Theologie anlehnt. Dies und die Tatsache, daß er auch die katholische Messe als eine kosmische Feier begriff und zelebrierte, führte zu seinem Ausschluß aus dem Dominikanerorden durch den Vatikan. L. Boff und Chung Hyun Kyung entgegneten dem Synkretismus-Vorwurf mit dem Argument, das Christentum habe von Anbeginn die Spiritualität anderer Kulturen in sich aufgenommen und sei als solches ein „grandioser Synkretismus". Es wäre nicht einzusehen, wenn nur der abendländischen Antike das Privileg zukäme, das Christentum befruchtet zu haben, während man die Einschmelzung der asiatischen, amerikanischen und afrikanischen Spiritualität abwehre (L. Boff 1985, S. 169, Chung Hyun Kyung 1992, S. 35).

Das besagt allerdings nicht, daß der Synkretismus nicht auch mit Gefahren verbunden ist. Eine davon ist in einer Art von spirituellem Tourismus zu sehen, bei dem die verschiedensten Rituale nur oberflächlich wahrgenommen werden und sich die Suche nach spiritueller Erfahrung in egozentrischer Selbstverwirklichung erschöpft. Doch gibt es Kriterien, um einen fruchtbaren Synkretismus von der Beliebigkeit auswechselbarer Mixturen zu unterscheiden. Dazu gehören das organische Zusammenwachsen spiritueller Inhalte in einer ortsgebundenen Glaubensgemeinschaft und die Untrennbarkeit zwischen ethischer Verwurzelung und spiritueller Ausdrucksform (L. Boff 1985, S. 181–192).

Eine andere, weit schlimmere Gefahr besteht im *ideologischen Mißbrauch von Symbolen*, wie er zu allen Zeiten stattgefunden hat. Schon die antiken Herrscher verstanden es meisterhaft, sakrale Attribute uralter Gottheiten zu Insignien ihrer Macht umzumünzen. So wurde das göttliche Mondzepter als Symbol für Werden und Vergehen zur alles zerschmetternden Doppelaxt oder das

himmlische Blitzebündel vom mantischen Schicksalszeichen zur Waffe. Letztere finden wir nicht nur in der Hand patriarchaler Götter, sondern als Rutenbündel (fasces) auch in der Hand römischer Liktoren und ihrer späten Nachfahren, die sich nach diesem Zeichen nannten (C. Meier-Seethaler 1993). Die Nationalsozialisten mißbrauchten das Hakenkreuz, wobei sie in ihrer Ignoranz die rechtsorientierte Todesvariante der Svastika wählten. Schließlich diente auch das Kreuz dem christlichen Kaiser Konstantin zum Feldzeichen, unter dem er seinen Legionen zu siegen versprach, und später den Kreuzfahrern, die damit Haß und Tod statt Liebe und Frieden in ferne Länder trugen.

Angesichts der Verbrechen, zu denen die Völker mit religiösen und vaterländischen Symbolen verführt und in ihrer Opferbereitschaft mißbraucht wurden, erhebt sich tatsächlich die Frage, ob man auf kollektive Symbole nicht überhaupt verzichten sollte. Aber diese Frage ist falsch gestellt, weil sie die Kultur selbst in Frage stellt. *Ernst Cassirer* sah in den symbolischen Ausdrucksformen die Grundlage der Menschheitskultur, weil erst durch sie Bedeutung erfahren werde. An ihn anknüpfend sagt *Hans Saner*, daß erst durch die strukturierende Kraft der Symbole „das von Natur aus gleichsam nackt Seiende die Kleider der Kultur bekommt" (H. Saner 1999, S. 226). Von daher gesehen kann Kultur sterben und die Welt zur „Zweckmäßigkeitswüste" werden, sobald das Symbol daraus verschwindet (J. Pieper 1963, S. 128).

Nötig ist also kein Symbolverzicht, sondern nur eine Symbolkritik, und dafür wären Kriterien auszuarbeiten. Wenn wir davon ausgehen, daß Symbole den Lebenszusammenhängen Bedeutung und Sinn verleihen sollen, so ist jeder Versuch, mit ihnen etwas bezwecken zu wollen, ein Mißbrauch. War der archaische Gebrauch der Symbole zu magischen Zwecken noch ein mehr oder weniger naives Mißverständnis, so ist ihr Gebrauch für die politische Propaganda – wie übrigens auch für die alltägliche Werbung – ein sehr bewußt und raffiniert eingesetztes Mittel, um Menschen über ihre unbewußt bleibenden, emotionalen Assoziationen zu manipulieren. Wie aber können wir ethisch fundierte Gemeinschaftssymbole von den Trugbildern der Macht und des Profits unterscheiden? Ein wesentliches Kriterium scheint mir die Frage nach Pomp oder Schlichtheit zu sein, ein zweites die Frage nach Freiwilligkeit oder Zwang.

Wenn wir an die Triumphzüge der Römer denken, an die Verschleppung der ägyptischen Obeliske durch Napoleon, an die – ästhetisch großartigen – Massenaufmärsche in Nürnberg oder an die pompösen Festspiele von Bayreuth, so wird an ihnen die Machtdemonstration überdeutlich. Alle Herrscher der Geschichte legten sich auf ihre Weise den Nimbus zu, „von Gottes Gnaden" eingesetzt zu sein, sei es durch direkte Vergöttlichung, durch päpstliche Krönung oder durch Berufung auf die „Vorsehung" bzw. die geschichtliche Notwendigkeit.

Ebenso entscheidend ist die Frage nach Freiwilligkeit und Zwang bei kultisch-symbolischen Vollzügen. Kann bei Stammeskulturen diese Unterscheidung noch gar nicht getroffen werden, weil hier Individuum und Gemeinschaft eine kaum zu trennende Einheit bilden, so wird der Zwang bei allen Staatsgründungen und staatsähnlichen Kirchengründungen offensichtlich. Man denke nur an den für römische Bürger obligatorischen Kaiserkult, dem sich die frühen Christen widersetzten, wofür sie mit dem Martyrium bezahlten. Wie tief solche Zwänge verankert sind, zeigt sich noch an Rousseaus Vorstellung, das Bekenntnis zur Zivilreligion müsse die Voraussetzung für den Rechtsstatus des Bürgers bilden und sei strafrechtlich einklagbar. Wenn also heute der Gedanke an den moralischen Konsens als Grundlage für die Menschenrechte wieder aufgenommen werden soll, so muß es sich dabei um ein nichtstaatliches Unternehmen in einem doppelten Sinn handeln: um einen überstaatlichen, transkulturellen Konsens und um ein zwar öffentliches, jedoch nicht offizielles Bekenntnis. Deshalb scheint mir auch Kants Erwägung, staatliche Feiertage zur gegenseitigen Bekräftigung humanitärer Verpflichtungen einzurichten, weder wünschenswert noch realisierbar. Es gibt ja seit längerem sogenannte „Nationalfeiertage" wie den 14. Juli in Frankreich oder den 1. August in der Schweiz, doch was dabei an spiritueller Essenz geboten wird, ist eher kläglich und reicht von blasser Routine über sentimentale Nostalgie bis zu chauvinistischen Anklängen.

Größere Beachtung verdienen die von der UNO ausgerufenen Gedenktage wie der Tag der Menschenrechte am 10. Dezember, der Tag des Friedens am 18. September, Tage des Kindes (16. Juni), der Frauen (8. März), der Welternährung (16. Oktober) oder des Wassers (22. März). Allerdings wirken sie durch ihre Häufung schon wieder inflationär oder lenken durch ihre Spezialisierung

von den großen Zusammenhängen ab. Immerhin wäre es denkbar, einen dieser Tage – wie den Menschenrechtstag – besonders hervorzuheben und festlich zu begehen. Das könnte man allerdings nicht einfach dekretieren, sondern eine solche Feier müßte wie alle Feste aus bescheidenen Anfängen kontinuierlich wachsen. Aber weiß unsere hochtechnisierte „Kommunikationsgesellschaft" überhaupt noch, was Feste sind?

Ritus, Fest und die symbolschaffende Kunst

Ritus und Kunst sind so alt wie die Menschheitsgeschichte. Die rituelle Totenbestattung, deren Spuren bis weit in die Altsteinzeit zurückführen, wurde zum eigentlichen Kennzeichen des homo sapiens, und die Flöten, die man in den eiszeitlichen Kulthöhlen fand, dienten vermutlich schon damals einer sakralen Festkultur. Von diesem uralten Erbe blieb bis heute eine reiche Symbolik erhalten, aber auch der tragische Schatten des archaischen Opfergedankens. Noch immer ist in Spanien die „fiesta" das Synonym für den Stierkampf als einer säkularisierten Form des Tieropfers, und in den ländlichen Gegenden des Mittelmeerraums werden Festopfer bis heute praktiziert. Laut Zeitungsmeldungen brach der westspanische Ort Manganeses de la Polvorosa erst im Jahr 2000 mit dem Brauch, an seinem Dorffest eine lebende Ziege vom Kirchturm (!) zu werfen, während im mitteleuropäischen Brauchtum nur noch symbolische Handlungen an diesen längst vergessenen Schatten erinnern. Heute finden kollektive Feste in Fussballstadien oder in Form von Massenkonzerten statt, und auch dort zeigt sich die untergründige Ambivalenz der Feststimmung im Ausbruch von Aggressionen zwischen Fanclubs oder in der Zerstörung materieller Sündenböcke. Sich dies bewusst zu machen, könnte zur heilsamen Ernüchterung beitragen.

Um so bemerkenswerter ist der ganz neue Stil von Jugendfesten seit Woodstock, hinter denen die Friedensidee steht und die in ihrer bewußt ungezwungenen Form trotz riesiger Teilnehmerzahl ohne aggressive Zwischenfälle verlaufen. Dies gilt noch für völlig unpolitische Feste wie die der Street-Parades, auch wenn sie für eine merkwürdige Art von Exhibitionismus und dessen Kommerzialisierung stehen. Jedenfalls existiert das Bedürfnis nach gemein-

samen Festen nach wie vor und drückt sich, wenn tiefere Quellen verschüttet sind, in oberflächlichen bis kuriosen Formen aus.

Als Symbolforscher, der den Quellen der Festkultur nachging, analysierte *C. v. Korvin-Krasinski* (1986) die in vielen Sprachen gebräuchliche Redensart von der „Begehung" eines Festes. Wie schon erwähnt, war die häufigste Form der vorchristlichen und im Anschluß daran auch der frühchristlichen Feste der feierliche Umgang. Felder wurden segnend umschritten, heilige Stätten (Quellen, Bäume, Opfer- und Grabsteine, Labyrinthe) und später Kirchen umtanzt, umritten, hohe Kirchentage mit Prozessionen und Wallfahrten gefeiert. Seit jeher waren an diesen Festen eine Reihe von Künsten beteiligt: die architektonische Gestaltung der heiligen Stätte, die musikalische Begleitung des Tanzes, die Kunst der Maske und der Skulptur sowie die nur scheinbar rein dekorativen Künste des Blumen-, Früchte-, Bänder- und Fahnenschmucks. Für die kirchlichen Feiern kamen der sakrale Gesang, die Poesie des Gebets und die malerische Bildgestaltung des verkündeten Wortes hinzu. Bis ins Hochmittelalter war Kunst in erster Linie sakrale Kunst, und erst die Renaissance öffnete ihr den Weg zur aristokratischen Prachtentfaltung und zum privaten Kunstgebrauch. Die große Ausnahme bildeten die Liebeslyrik und der Minnesang, doch auch dazu schlug die Literatur der religiösen Mystik eine Brücke.

Der letzte vitale Kunststil, der Sakrales und Profanes noch gleichermaßen umfaßte, war das Rokoko. Bereits mit dem Klassizismus begann die nostalgische Rückschau auf die Vergangenheit, um im Historizismus der Neoromanik, Neogotik und des Neoklassizismus ihren Höhepunkt zu erreichen. Bezeichnenderweise stammen aus dieser Zeit die großen historischen Festumzüge mit ihrem nationalistischen Beigeschmack und von der Obrigkeit gestiftete regionale Feste mit lokalpatriotischer Absicht. Hier ersetzt die narzißtische Selbstbeweihräucherung das Gedächtnis an universelle sakrale Traditionen. Der Jugendstil beziehungsweise der Art nouveau als letzter Universalstil brachte keine Sakralkunst mehr hervor, nur Kunsttempel, bürgerliche Prestigebauten und elitäre Gebrauchskunst.

Die sakrale Kunst des 20. Jahrhunderts stand vor einem Vakuum, und damit hängt wohl zusammen, daß sich die neu entstehenden katholischen Kirchen mehr dem Klischee als einem authentischen Kunststil näherten, während die protestantischen

Neubauten stärker an Schulen als an sakrale Räume erinnerten (P. Tillich 1962, S. 61). Gleichzeitig wurden die großen Kirchenfeste immer blasser: Weihnachten, Ostern und Pfingsten mutierten von Feiertagen zu Frei-Tagen. Nur regionale Karnevals- oder Erntefeste konnten sich dank ihrer Lebensfreude hartnäckig halten und sich mancherorts auch ernste Untertöne bewahren. Solche traditionellen Feste zu erhalten oder wiederzubeleben, gelingt um so besser, je weniger die kommerziellen Interessen im Vordergrund stehen und je mehr der Einklang mit den schöpferischen Kräften der Natur spürbar wird. Erst dies vermittelt der heranwachsenden Generation etwas vom Hochgefühl einer Lebensbejahung, die das Dasein „ohne Warum" lebenswert macht. Bei der Wiederentdeckung alter Jahreszeitenfeste wie der Sonnenwendfeiern ist in unseren Breiten allerdings Vorsicht geboten; jedenfalls ist auf die strikte Abgrenzung von einer faschistisch gefärbten Blut-und-Boden-Mystik zu achten.

Was den zeitgenössischen Kirchenbau angeht, so knüpften Architekten wie *Le Corbusier* und andere Künstler, die von der „art primitive" inspiriert waren, an archaische Formen an und kämpften sich so ihren Weg aus dem Historizismus frei. Selbst in den vielen nebeneinander bestehenden Richtungen der profanen Kunst finden sich immer noch und immer wieder gemeinschaftsstiftende und letztlich sakrale Motive. Nur sind sie aufgrund einer Tendenz zu stark individualisierter Symbolik schwieriger auszumachen als in früheren Epochen (H. G. Gadamer 1977). Die stärkste Ausdruckskraft geht von Werken aus, die inmitten von Leid und Unterdrückung die unsterbliche Kraft der Natur und den Freiheitswillen der Menschen beschwören. Eines der großartigsten Beispiele dafür ist der „canto general" von *Mikis Theodorakis*, der ausgewählte Texte von *Pablo Neruda* zu einem hymnischen Volksgesang vertonte. Aber auch die viel introvertiertere Kammermusik der russischen Komponistin *Sofia Gubaidolina* machen die unversiegbare Quelle mystischer Verbundenheit hörbar, wofür so poetische Titel wie „Stunde der Seele" (1974), „Garten von Freuden und Traurigkeiten" (1980) oder „Aus den Visionen der Hildegard von Bingen" (1994) stehen.

Verhaltener zeigen sich die sakralen Elemente in der abstrakten bildenden Kunst, aber auch hier gibt es wahre Feste von Farben und Formen oder auch die Verbindung von Malerei und Wort wie bei

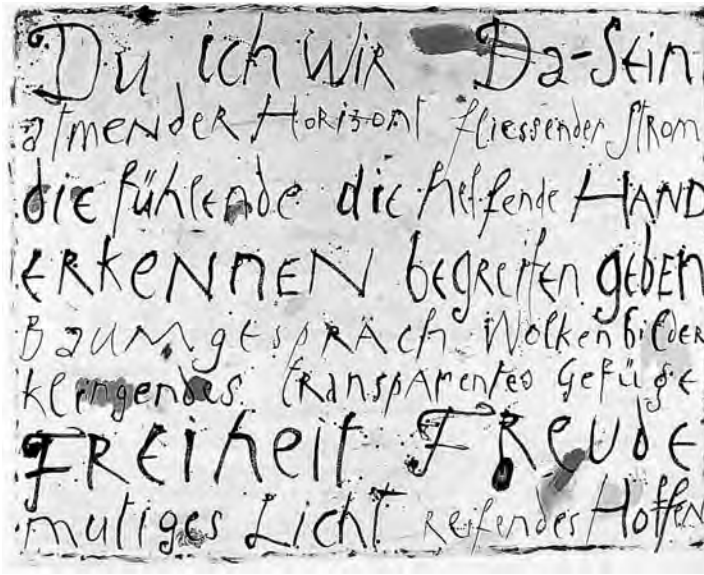

Abb. 13: Rudolf Mumprecht, „Du ich wir Da-Sein", 1978
Dispersion auf Leinwand, 160 x 205 cm, CH-3098 Köniz-Bern,
© VG Bild-Kunst, Bonn 2001

den großformatigen Werken von *Rudolf Mumprecht*. Die letzteren wirken wie magische Tafeln, auf denen Zeichen und inhaltsschwere Worte scheinbar wirr und doch ausbalanciert eingetragen sind. Es sind optische Vermächtnisse einer Lebenserfahrung, denen der Künstler Titel wie „E viva l'infinito" oder „Evadam" als Hommage an die androgyne Menschlichkeit gibt (Abb. 13).

Solche Beispiele aus der Gegenwartskunst kommen dem nahe, was *Don Cupitt* mit „poetischer Theologie" oder „ekstatischer Immanenz" meint (D. Cupitt 1997, S. 110–120). Mit am greifbarsten wird dies in der Lyrik, wenn sie auch in Europa im Gegensatz zu Lateinamerika nur selten eine größere, gemeinschaftsstiftende Funktion ausübt. Von der großen Zahl bedeutender Namen sei hier nur eine Auswahl aus dem deutschen Sprachraum genannt: *Marie Luise Kaschnitz, Erich Fried, Ingeborg Bachmann, Kurt Marti, Erika Burkart, Dorothee Sölle* und *Hilde Domin*. Sie alle sprechen zeitkritische und zugleich überzeitliche Themen an, Fra-

gen der Einzelexistenz ebenso wie des Überlebens von Mensch und Natur. Die drei folgenden Beispiele mögen für eine „poetische Theologie“ stehen, für eine Neufassung der alten „theologischen Tugenden“ Glaube, Hoffnung und Liebe:

Brauche ich Gott?

Ich brauche Menschen,
deren Mut
den meinen weckt.

Ich brauche Menschen,
deren Mut mir zuruft,
daß Gott mich braucht.

Auch mich.

Kurt Marti

Wahl

[…]

Lachen und Weinen und die unmögliche
Wahl haben
und nichts ganz recht tun
und nichts ganz verkehrt
und vielleicht alles verlieren
Doch mit Ja und Nein und Für-immer-vorbei
nicht müde werden
sondern dem Wunder
leise
wie einem Vogel,
die Hand hinhalten.
[…]

Hilde Domin

Was es ist

[…]
Es ist Unglück
sagt die Berechnung

Es ist nichts als Schmerz
sagt die Angst
Es ist aussichtslos
sagt die Einsicht
Es ist was es ist
sagt die Liebe
[…]

Erich Fried

Den größten Widerhall auf zeitkritische und politische Themen fanden die begabtesten unter den Liedermachern wie *Wolf Biermann* und *Konstantin Wecker* in Deutschland oder *Franz Hohler* in der Schweiz, dies nicht zuletzt wegen ihrer Präsenz in den Massenmedien, wobei das Fernsehen seine Chance als Forum für spirituellen Austausch leider nur selten wahrnimmt. Daß diese Chance auch außerhalb offizieller Kirchensendungen besteht, beweisen die erstaunlich hohen Einschaltquoten der dreistündigen Sonntagssendung „*Sternstunde Religion – Sternstunde Philosophie – Sternstunde Kunst*" im Schweizer Fernsehen. Was hier zwischen 1985 und 2000 unter dem bescheidenen Titel „Musikalische Meditationen" ausgestrahlt wurde, kann als eigentliche Pionierleistung gelten. Hier fanden in den schönsten Kirchenräumen der Schweiz 20 Feierstunden statt, bei denen bekannte SchriftstellerInnen, GeisteswissenschaftlerInnen und TheologInnen zu ausgewählter Sakralmusik ihre Gedanken von der Kanzel oder vom Altarraum aus mitteilten. Unter anderen sprachen Peter Bichsel, Christa Wolf, Martin Walser, Ernesto Cardinal, Leonardo Boff, Dorothee Sölle, Shalom Ben-Chorin, der Dalai Lama, Johan Galtung, Wolf Biermann und Franz Hohler. Die Sprechenden und wohl auch die Hörenden gingen von ganz verschiedenen persönlichen und kulturellen Voraussetzungen aus, dennoch war in ihrer verhaltenen Spiritualität und ihrem politischen Engagement etwas von Kants Vision einer „weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft" gegenwärtig. Daß sich dabei die rationale Rede mit der emotionalen Aussagekraft der Musik und der Ausstrahlung des sakralen Raums verband, machte die Einzigartigkeit dieses Experiments aus.

Hier zeigen sich unausgeschöpfte Potentiale für eine pluralistische Gesellschaft, die sich weder an einer staatlich verordneten

noch an einer kirchlich überwachten „Zivilreligion“ orientieren kann. Öffentliche Gedenktage wie der schon erwähnte Menschenrechtstag und vielleicht auch ein kirchlich eher blasses Fest wie Pfingsten könnten aber der äußere Anstoß für eine Vielfalt verschieden gestalteter Besinnungsfeste sein. Würde der Menschenrechtstag dazu einladen, Rechenschaft über die eigenen Anstrengungen zur Verbesserung der ökologischen, sozialen und friedenspolitischen Weltlage abzulegen, so das Pfingstfest zur gegenseitigen Ermutigung, den Glauben an die Menschlichkeit nicht aufzugeben. So uneingeschränkt das Wort vom „Geist, der weht, wo er will“ für eine multikulturelle Gemeinschaft gilt, so bedarf es doch beständiger Anstrengung, das Wehen dieses Geistes vernehmbar zu machen.

Ausblick

Entgegen den Voraussagen der Aufklärung hat sich das religiöse Bedürfnis als eine anthropologische Konstante nicht überlebt. Auch gibt es, wie wir sahen, keine geradlinige Evolution von primitiveren zu höheren Religionen, sondern verschiedenartige Manifestationen dieses konstanten Bedürfnisses im Zusammenhang mit verschiedenen Weltbildern. Innerhalb der geschilderten Religionsmodelle – des zyklischen, des hierarchischen und des eschatologischen Modells – lassen sich allerdings Bewußtseinsstufen unterscheiden. Auf den „primitiveren" tritt der magische Gebrauch religiöser Riten stärker in Erscheinung, sei es für persönliche oder für kollektive Zwecke. Solche primitiven beziehungsweise naiven Religionsausübungen finden wir aber innerhalb der Hochreligionen ebenso wie bei den alten Stammeskulturen, und umgekehrt gibt es innerhalb des alten, zyklischen Religionsmodells ein höheres, mystisches Religionsbewußtsein wie im Taoismus, das sich mit den reifsten Ausprägungen der Hochreligionen berührt.

Daß sich das religiöse Bewußtsein nicht, wie Auguste Comte meinte, in ein wissenschaftlich-positivistisches Denken auflösen ließ, liegt in der conditio humana begründet: Die Fähigkeit zur Selbstreflexion führt unweigerlich zur Sinnfrage, zur Frage nach Aufgabe und Ziel der menschlichen Existenz und ihrer Stellung im Lebenszusammenhang als ganzem. Auch wenn sie niemals gültig beantwortet werden kann, bleibt diese Frage bestehen und wird es immer Versuche geben, für den einzelnen und für die Gemeinschaft Sinnhorizonte zu finden. Es ist diese offene, nie endgültig zu erledigende Sinnfrage, die entweder zu fundamentalistischen Gewaltlösungen verführt: zur Glaubensgewißheit, die anzunehmen zur Pflicht gemacht wird, oder zur Verneinung jeden religiösen Fragens als Scheinproblem wie im Positivismus.

Seit dem Beginn des philosophischen Denkens gibt es aber eine dritte Position, die das Wissen um die „letzten Dinge" bewußt in der Schwebe läßt und dennoch nicht darauf verzichtet, über verantwortliches Handeln nachzudenken und die Voraussetzungen

für moralischen Konsens und moralische Praxis zu stiften. Man hat diesen Standpunkt *„Agnostizismus“* genannt und ihn vom *Skeptizismus* abgegrenzt, da letzterer nicht nur die Kenntnis transzendenter Wahrheiten, sondern auch alle allgemeingültigen, objektiven Werturteile ablehnt. Während der reine Skeptiker sich nur noch um den eigenen Seelenfrieden in einer prinzipiell unverständlichen Welt kümmern kann, verstehen sich Agnostiker durchaus als mitmenschlich und politisch engagierte Zeitgenossen. In seinem „Lob des Agnostizismus“ sprach *Arnold Künzli* sogar von einem *„religiösen Agnostizismus“*, um ihn vom positivistischen Atheismus zu unterscheiden (A. Künzli 1998, S. 307–327). Ihm gilt schon die *Frage* nach den letzten Dingen als religiöse Haltung, und ganz ähnlich wie *Bellah* versteht er sie als ein Beziehungsphänomen, nicht als Suche nach Wissensbesitz. Dabei bindet Künzli den religiösen Agnostizismus an die Idee der Emanzipation aus selbstverschuldeter Unmündigkeit und aus selbstverschuldetem Leiden (ebd., S. 309–314).

Wenn ich selbst nicht von Agnostizismus spreche, sondern von „a-theistischer Spiritualität“ oder von „a-theistischer Mystik“, so hat dies zwei Hintergründe. Zum einen scheint mir der herkömmliche Begriff des Agnostizismus zu passiv-unentschieden zu sein: Der Agnostiker weiß über das „Umgreifende“ nichts und kann darüber nichts wissen. Aber er behauptet auch nicht, daß es immer beim Nichtwissen bleiben muß und schließt die Hoffnung nicht aus, einmal einen Spalt als Zugang zur Transzendenz offen zu finden (A. Künzli 1998, S. 315). Das klingt immer noch nach einer prinzipiellen Trennung zwischen Transzendenz und Immanenz. Zum anderen scheint mir das Bekenntnis zum Nichtwissen die Beziehungshaftigkeit als das Urphänomen des Religiösen zu wenig auszudrücken. In meiner Schreibweise „a-theistisch“ deutet das griechische Alpha privativum die agnostische Enthaltsamkeit an, während die Begriffe der Spiritualität und der Mystik die unergründliche, aber fühlbare Verbundenheit ausdrücken, die in der Ehrfurcht vor dem Leben und in der mitmenschlichen und mitgeschöpflichen Verantwortung zum Tragen kommt.

Freilich geht es viel weniger um Begriffe als um die Sache selbst. Die Gretchenfrage kann nicht mehr lauten: „Glaubst Du an Gott?“, sondern: „Glaubst Du an die Menschlichkeit, das heißt an das menschliche Vermögen des Mitgefühls und an die Verantwor-

tung für die Beseitigung selbstverschuldeter Leiden?“ Oder anders gesagt: Es geht nicht mehr um die Rettung oder Verwerfung des Theismus, der mindestens ebensoviel Krieg und Leiden wie wohltätige Wirkungen hervorgebracht hat. Die Frage ist vielmehr, ob mit dem Verschwinden der Gottesidee sich nicht auch der Mensch abhanden kommt (J. B. Metz 1996, S. 19). Der Mensch kommt sich abhanden, wenn er den Glauben an ein Unbedingtes verliert, an das, was im Sinne Kants ein Wert an sich selbst ist und daher keinen Preis hat. Sobald das Leben zur patentierten Ware und der Mensch zum bloßen Humankapital verkommt, geben wir die Ehrfurcht vor dem Leben und den Glauben an die Menschlichkeit auf. In die Marktlogik der egoistischen Profitmaximierung und des letztlich tödlichen Wettbewerbs passen ethische Verpflichtungen nicht. Mitgefühl und die Sorge für andere sind nicht marktkonform, und deshalb verwundert es nicht, wenn unter dem Vorzeichen der neoliberalen Doktrin die „Anschaffung“ von Kindern zum Armutsrisiko wird.

Angesichts der Tatsache, daß im globalen Maßstab ökologische Zusammenbrüche und für Millionen von Menschen ein menschenwürdiges Leben auf dem Spiel stehen, können wir es uns einfach nicht mehr leisten, Glaubenskämpfe um einen korrekten Gottesbegriff zu führen. Wenn wir das Wort vom Tode Gottes als Absage an den Besitz des Gottes*wissens* verstehen, so bleibt der Glaube an die menschliche Berufung zur Friedenstiftung und Leidverminderung davon unberührt. Die in diesem zweiten Sinn Gläubigen können eine weltweite Gemeinde gegen den Aberglauben vom seligmachenden Konsum bilden und sich gegen die Selbstüberschätzung einer Wissenschaft wenden, die meint, die tragischen Aspekte des Lebens eliminieren zu können. Aufgeklärter, illusionsloser Glaube sucht die Balance zwischen unvermeidlicher Tragik und möglichen Verbesserungen immer neu herzustellen, in dem Bewußtsein, daß die Vorstellung von einem perfekten Leben in sich widersprüchlich ist. Perfekt ist nur der Tod, während lebendige Entwicklung in ihrem komplexen Anpassungsprozeß Unzulänglichkeiten nie ganz vermeiden kann. Auf der anderen Seite wird heute das Prinzip vom tastenden Lernen an Fehlern von einer wachstumsbesessenen Wirtschaft und einer fortschrittsbesessenen Wissenschaft zum Anspruch auf immer mehr Risikobereitschaft für technische Innovationen pervertiert. Alle Fehler der

Natur scheinen unverzeihlich und sollen ausgemerzt werden, während vom Menschen geschaffene, unabschätzbare Risiken im Namen eines grenzenlosen Machbarkeitswillens hinzunehmen sind.

Aufklärung und Glaube sind keine Antipoden. Der eigentliche Gegensatz besteht zwischen einem persönlich erarbeiteten, kritischen Glauben, der um seine Begrenztheit weiß, und einem kollektiven Aberglauben, der sich im sicheren Besitz von theologischen, philosophischen oder wissenschaftlichen Wahrheiten wähnt. Wissenschaft hat es nur mit Richtigkeiten zu tun, das heißt mit der Übereinstimmung von Hypothesen und Tatsachen. Wahrheit hingegen ist ein Sinnbegriff, und was als sinnvoll gilt, ist eine Frage der Sinnfindung und der gegenseitigen Sinnstiftung. Im Unterschied zur Wissenschaft geht es in Religion, Philosophie und Kunst immer um die gleichen existentiellen Probleme, die sich unter veränderten äußeren Verhältnissen stets neu stellen, deren Beantwortung diese Verhältnisse aber auch mitbestimmt. Der Nutzen von Wahrheit ist nicht meßbar, doch ohne sie geht das soziale Selbstverständnis verloren .

In einer weltweiten Informationsgesellschaft, die kaum noch kulturelle Inseln kennt, hängt die Zukunft der Menschlichkeit vom Konsens über kulturelle Basiswerte ab. Dabei kann sich nach den Erfahrungen der letzten 20 Jahre niemand mehr der Illusion hingeben, daß die Globalisierung des neoliberalen Wirtschaftsregimes auch die Verbreitung demokratisch-sozialer Ideale nach sich zieht. Ebensowenig wird die „Marktreligion“ die ökologischen Probleme lösen, wie die gescheiterten Klimakonferenzen deutlich machen. Der Wohlstand nicht nur der Nationen, sondern der Weltgemeinschaft läßt sich nicht mit Durchschnittszahlen eines (zweifelhaft berechneten) Bruttosozialprodukts ausweisen, ganz abgesehen davon, daß das „gute Leben“ mit materiellem Wohlstand allein nicht herstellbar ist.

Von einer *Weltkultur* kann erst dann die Rede sein, wenn sich das Verständnis von Demokratie nicht auf deren organisatorische Strukturen beschränkt, sondern der *Gemeinsinn* als ihre ethisch-spirituelle Basis gilt. Nur auf diesem grundlegenden Konsens lassen sich die Ressourcen der Natur schonen, die erworbenen Güter gerecht verteilen und das menschliche Zusammenleben friedlich gestalten.

Anhang

Literatur

Altheim, Franz: Das Alte Iran, in: Propyläen Weltgeschichte, hrsg. von Golo Mann/Alfred Heuss, Bd. II, Frankfurt a. M. 1962

Anwander, Anton: Die Religionen der Menschheit, Freiburg 1949

Aristoteles: Politik, in: Wilhelm Nestle, Aristoteles Hauptwerke, Stuttgart 1963

Armstrong, Karen: A History of God, London 1993

Bellah, Robert N.: The Broken Covenant, American Civil Religion in Time of Trial, Chicago 1992

–: Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, Berkeley u. a. 1991

Bellah, R. N./R. Madsen et al.: Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987 (EA „Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life", Berkeley u. a. 1985)

Benda-Beckmann, Keebet und Franz: Die rechtliche Stellung der Frauen bei den Minangkabau in Indonesien, in: Die Braut, Bd. 2, hrsg. von G. Völger und K. v. Welck, Köln 1985

Bérard, Claude/Jean-Pierre Vernant u. a.: Die Bilderwelt der Griechen, Ausstellungskatalog, Mainz 1985

Bertholet, Alfred: Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1976 (EA 1952)

Bild der Völker: Die Brockhaus Völkerkunde, Wiesbaden, o. J. (EA „Peoples of the World" 1974)

Bianchi, Ugo: The Greek Mysteries, Leiden 1976

Binswanger, Hans Christoph: Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen, München 1998

Boff, Leonardo: Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986 (EA „Jesus Cristo Libertador", Petropolis 1972)

–: Kirche, Charisma und Macht, Düsseldorf 1985 (EA „Igreja: carisma e poder", Petropolis 1981)

–: Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen, in: Karl Rahner u. a. (Hrsg.): Befreiende Theologie, Stuttgart 1977

–: Was für Theologien gibt es in der Dritten Welt?, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Oktober 1988

Borek, Johanna: Denis Diderot, Reinbek bei Hamburg 2000

Brock, Bazon: Heiligung der Filzpantoffeln gegen Heroismus permanenter Selbsttranszendierung, in: D. Kamper/C. Wulf (Hrsg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Syndikat Buchgesellschaft, Bodenheim 1997

Brown, Joanna Carlson/Rebecca Parker: For God So Loved the World?, in: J. Carlson Brown/C. R. Bohn (Hrsg.): Christianity, Patriarchy and Abuse, New York 1992

Brück, Michael von: Buddhismus. Grundlagen, Geschichte, Praxis, Gütersloh 1998
– /Whalen Lai: Buddhismus und Christentum, München 1997
Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos, Hamburg 1948. Als Sonderdruck: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, München 1985
Burckhardt, Jacob: Griechische Kulturgeschichte, Stuttgart/Leipzig 1939 (EA 1898–1902)
Burger, Rudolf: Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Merkur Sonderheft, Stuttgart 1999
Burkert, Walter: Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998
–: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977
–: Antike Mysterien, München 1994
–: homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin 1972
–: Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962
Campbell, Joseph: Die Masken Gottes. Bd. 1: Mythologie der Urvölker, Basel 1991a; Bd. 2: Mythologie des Ostens, 1991b
Camus, Albert: Die Pest, Reinbek bei Hamburg 1950 (EA „La peste", Paris 1947)
Charta der Grundrechte der Europäischen Union, Entwurf, Brüssel 28. September 2000, Jur De, Charte 4487/00
Christ, Carol: Warum Frauen die Göttin brauchen, in: Schlangenbrut, 8, Münster 1985
Chung Hyun Kyung: Schamanin im Bauch, Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, Stuttgart 1992 (EA „Struggle to be the Sun again. Introducing Asian Women's Theology", New York 1990)
Clauss, Manfred: Mithras. Kult und Mysterien, München 1990
Cupitt, Don: After God. The Future of Religion, London 1997
Dalai Lama: Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit, Bergisch Gladbach 2000 (EA „Ethics for the New Millenium", New York 1999)
Daly, Mary: Jenseits von Gottvater, Sohn und Co, München 1980 (EA „Beyond God the Father", Boston 1973)
Damasio, Antonio R.: Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München 1994 (EA „Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain", New York 1994)
–: Ich fühle, also bin ich, München 2000 (EA „The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness", New York 1999)
Dannheimer, Hermann (Hrsg.): Idole. Ausstellungskatalog der Prähistorischen Staatssammlung München, 1985
Daum, Werner: Ursemitische Religion, Stuttgart 1985
Domin, Hilde: Der Baum blüht trotzdem. Gedichte, Frankfurt a.M. 1999
Drewermann, Eugen: Glauben in Freiheit, Bd. 1: Tiefenpsychologie und Dogmatik, Solothurn/Düsseldorf 1993

–: Glauben in Freiheit, Bd. 3, I: Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott, Zürich/Düsseldorf 1998
–: Glauben in Freiheit, Bd. 3, II: . . . und es geschah so. Die moderne Biologie und die Frage nach Gott, Zürich/Düsseldorf 1999
–: Interview in „Der Bund", Mittwoch, 3. November 1999, S. 26
Duerr, Hans Peter: Sedna oder die Liebe zum Leben, Frankfurt a. M. 1984
–: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Ffm. 1987
Dürr, Hans-Peter: Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung, 2. Wiener Kulturkongreß, Wien, November 1996
–: Für eine zivile Gesellschaft, München 2000
Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981 (EA 1912)
Egli, Hans: Das Schlangensymbol, Olten 1985
Feuerbach, Ludwig: Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 6 „Vorlesungen über das Wesen der Religion" Berlin 1981 (EA 1851); Bd. 10 „Das Wesen der Religion", Berlin 1990 (EA 1846)
Finkelstein, Israel, / Neil A. Silbermann: Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel. München 2002
Flusser, David: Die letzten Tage Jesu in Jerusalem, Stuttgart 1982
Fox, Matthew: Freundschaft mit dem Leben. Die vier Pfade der Schöpfungsspiritualität, München 1991 (EA „Original Blessing", Santa Fe 1983)
Frazer, James George: Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion, Frankfurt a. M. 1977 (EA „The Golden Bough", London 1890–1937)
Freud, Sigmund: Totem und Tabu, 1912/13, in: Freud-Studienausausgabe Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974 a
–: Die Zukunft einer Illusion, 1927, in: Freud-Studienausgabe Bd. IX, Ffm 1974 b
Fried, Erich: Vorübungen für Wunder. Gedichte vom Zorn und von der Liebe, Berlin 1987
Fromm, Erich: Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud, 1962, in: Gesamtausgabe Band IX, Stuttgart 1981
–: Anatomie der menschlichen Destruktivität, 1973, in: Gesamtausgabe Bd. VII, Stuttgart 1980
Frye, Richard N.: Zarathustra, in: E. Brunner-Traut (Hrsg.): Die Stifter der großen Weltreligionen, Freiburg 1994
Gadamer, Hans-Georg: Die Aktualität des Schönen, Stuttgart 1977
Gallas, Klaus: Kreta. Ursprung Europas, München 1984
Gebser, Jean: Ursprung und Gegenwart. Erster Teil, Gesamtausgabe Bd. II, Schaffhausen 1978
Gimbutas, Marija: The Goddesses and Gods of Old Europe, Berkeley/Los Angeles 1982
–: The Language of the Goddess, London 1989
Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a. M. 1992 (EA „La violence et le sacré", Paris 1972)
Gloy, Karen: Das Verständnis der Natur. Bd. I: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens, München 1995
Godelier, Maurice: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999

Goldenberg, Naomi R.: Spiritualität und Theologie, in: M. Kassel (Hrsg.): Feministische Theologie, Stuttgart 1988
Goodell, Jane van Lawick: Wilde Schimpansen, Reinbek bei Hamburg 1971 (EA „In the Shadow of Man", London 1971)
Göttner-Abendroth, Heide: Matriarchat in Südchina. Eine Forschungsreise zu den Mosuo, Stuttgart 1998
–: Das Matriarchat II 1: Stammesgesellschaften in Ostasien, Ozeanien, Amerika, Stuttgart 1991
–: Das Matriarchat II 2: Stammesgesellschaften in Amerika, Indien, Afrika, Stuttgart 2000
Grey, Mary: Jesus – Einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht?, in: D. Strahm/R. Strobel: Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministischer Sicht, Fribourg/Luzern 1991
Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, Mainz/München 1973 (EA „Teologia de la liberación" 1971)
Haag, Herbert: Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes, Stuttgart 1971
Habermas, Jürgen: Ein Argument gegen das Klonen von Menschen, in: J. Habermas: Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a. M. 1998
Hampson, Daphne: Theology and Feminism, Oxford 1990
Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, Freiburg 1985, Bd. I: Karl Baus: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche; Bd. II/I: Karl Baus/Eugen Ewig: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon; Bd. IV: E. Iserloh/J. Glazik/H. Jedin: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation
Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, hrsg. von E. Hoffmann-Krayer/H. Bächtold-Stäubli, Berlin/Leipzig 1927–1941
Harrison, Beverly W.: Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßem Gehorsam, Stuttgart 1991 (EA: Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics, Boston 1985).
Heiler, Friedrich/Kurt Goldammer (Hrsg.): Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1980 (EA 1959)
Heller, Agnes: Theorie der Gefühle, Hamburg 1981
–: General Ethics, Oxford/Cambridge Mass. 1988
Hesse, Franz: Israelitisch-jüdische Religion in vorchristlicher Zeit, in: F. Heiler: Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1980
Heyward, Carter: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986 (EA „The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation", Washington D. C. 1982)
–: Saving Jesus From Those Who Are Right. Thinking of what means to be Christian, Minneapolis 1999
Holbach, Paul Baron von: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt, deutsch von F. G. Vogt, Berlin 1960, Frankfurt a. M. 1978 (EA „Le système de la nature," 1770)
Hopkins, Julie: Feministische Christologie, Mainz 1996 (EA „Towards a Feminist Christology. Jesus of Nazareth, European Women and Christological Crisis", Kampen 1994)
Huber, Hugo: Ist das Leben größer als der Tod? Zur existentiellen Tiefendi-

mension traditionell-afrikanischer Religionen, in: Homo religiosus, Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 1990
Hume, David: Dialoge über natürliche Religion, bearbeitet von Günter Gawlick, Hamburg 1968 (EA „Dialogues Concerning Natural Religion", London 1779, posthum)
Imhof, Paul/Hubert Biallowons (Hrsg.): Karl Rahner im Gespräch 1978–1982, München 1983
Jacob, François: Die Maus, die Fliege und der Mensch. Über die moderne Genforschung, Berlin 1998
Jehle, Frank: Lieber unangenehm laut als angenehm leise. Der Theologe Karl Barth und die Politik, Zürich 1999
Jensen, Adolf Ellegard: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948 (zit. in: Joseph Campbell: Mythologie der Urvölker, Basel 1991, S. 198 ff.)
Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1979
Jud, Carmen: Die Faszination der Kunst zu leiden, in: Fama, Feministisch-Theologische Zeitschrift, 1988, Heft 1
Kant, Immanuel: Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft. Sämtliche Werke. Großherzog Wilhelm Ernst Ausgabe, Leipzig 1921, Bd. 6
Kerényi, Karl: Die Mysterien von Eleusis, Zürich 1961
–: Labyrinthstudien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee, Zürich 1950 (2. Aufl.)
Kippenberg, Hans G.: Die Entdeckung der Religionsgeschichte, München 1997
Kloft, Hans: Mysterienkulte der Antike, München 1999
Koepping, Klaus-Peter: Australier (Arnhem-Land), in: Klaus E. Müller (Hrsg.): Menschenbilder früher Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1983
Komitee Widerstand gegen das MAI: Lizenz zum Plündern, Köln 1999
König, Marie E. P.: Am Anfang der Kultur. Die Zeichensprache des frühen Menschen, Wien 1981
Korvin-Krasinski, Cyrill von: Trina Mundi Machina. Die Signatur des alten Eurasien, Mainz 1986
Kramer, Samuel N.: Die Geschichte beginnt in Sumer, München 1959
Kraus, Hans-Joachim: Israel, in: Propyläen Weltgeschichte Bd. II, Frankfurt a. M. 1962
Kuby, Clemens: Todas. Am Rande des Paradieses, mind films GmbH, Garching 1996
Küng, Hans: Projekt Weltethos, München 1990
Küng, H./Boff, L./Sölle, D.: Radiointerview, 3. Januar 2000, Radio DRS 2, Kontext
Künzli, Arnold: Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus, Reinbek bei Hamburg 1998
–: Menschenmarkt. Die Humangenetik zwischen Utopie, Kommerz und Wissenschaft, Reinbek bei Hamburg 2001
Kuschel, Karl Josef: Streit um Abraham, Düsseldorf 2001
Lanczkowski, Günter: Religionen der vorderasiatischen Kulturen, in: F. Heiler: Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1980
Lapide, Pinchas: Glauben, Wissen oder Zweifeln? Gütersloh 1988
–/Jürgen Moltmann: Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch, München 1979

Laszlo, Ervin: Das dritte Jahrtausend. Zukunftsvisionen, Frankfurt a. M. 1998
Leder, Karl Bruno: Todesstrafe. Ursprung, Geschichte, Opfer, München o. J.
Lerner, Gerda: Die Entstehung des Patriarchats, Frankfurt a. M. 1991 (EA „The Creation of Patriarchy", New York/Oxford 1986)
Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989 (EA: „Humanisme de l'autre homme", Montpellier 1972)
Lipowatz, Thanos: Das Heilige und das Geweihte, in: D. Kamper/C. Wulf (Hrsg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Syndikat Buchgesellschaft, Bodenheim 1997
Lommel, Herman: Die Gathas des Zarathustra, Basel 1971
Löwith, Karl: Nietzsche. Zeitgemäßes und Unzeitgemäßes, ausgewählt und eingeleitet von Karl Löwith, Frankfurt a. M./Hamburg 1956
Lucchetti-Bingemer, M. C./S. Rayan: Die Theologien der Dritten Welt: Die Bekehrung zum anderen, in: Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Oktober 1988
Lurker, Manfred: Die Botschaft der Symbole, München 1990
–: Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1983
Maffesoli, Michel: Das gesellschaftliche Göttliche, in: D. Kamper/C. Wulf (Hrsg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Syndikat Buchgesellschaft, Bodenheim 1997
Mankiw, Gregory: Grundzüge der Volkswirtschaftslehre, Stuttgart 1999
Margalit, Avishai: Politik der Würde, Berlin 1997
Marti, Kurt: Urgrund Liebe. Klagen, Wünsche, Lieder, Stuttgart 1987
Martini, Carlo Maria/Umberto Eco: Woran glaubt, wer nicht glaubt? Wien 1998
Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke (MEW), Bd. I, Berlin 1961
Mause, Lloyd de (Hrsg.): Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit, Frankfurt a. M. 1980
Meier-Seethaler, Carola: Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München 1997
–: Ursprünge und Befreiungen. Die sexistischen Wurzeln der Kultur, Ffm. 1992. Neufassung: Ursprünge und Befreiungen. Eine dissidente Kulturtheorie. Stgt. 2011
–: Von der göttlichen Löwin zum Wahrzeichen männlicher Macht. Ursprung und Wandel grosser Symbole, Zürich 1993
Mellaart, James: Catal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967
Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968
–: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz/München 1980
–: Im Eingedenken fremden Leids, in: Metz/Reikersdorfer/Werbick (Hrsg.): Gottesrede, Münster 1996
– (Hrsg): Gotteskrise, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J. H. Metz et al, Düsseldorf 1994
– (Hrsg.): Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995
Mieth, Dietmar: Meister Eckhart, Olten 1979
Möde, Erwin (Hrsg.): Spiritualität der Weltkulturen, Graz 2000

Mollenkott, Virginia R.: Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1984 (EA: „The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female", New York 1983)
Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott, Gütersloh 1972
Mulack, Christa: Maria, die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart 1985
–: Gott ist tot – es lebe die Göttin, in: A. Schmidt-Biesalski (Hrsg.): Befreit zu Rede und Tanz, Stuttgart 1989
Müller-Beck, Hansjürgen/Gerd Albrecht (Hrsg.): Die Anfänge der Kunst vor 30000 Jahren, Stuttgart 1987
Müller, Christoph D.: Die Pharisäer. Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis, in: W. Dietrich/M. George/U. Luz (Hrsg.): Antijudaismus – christliche Erblast, Stuttgart 1999
Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe (KSA), hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1980
Nussbaum, Martha C.: Gerechtigkeit oder das gute Leben, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer. Zusammengestellt aus verschiedenen amerikanischen Veröffentlichungen 1988–1993, Frankfurt a. M. 1999
Otto, Rudolf: Das Heilige, München 1997 (EA 1917)
Oxford-Lexikon der Weltreligionen, Düsseldorf 1999
Panikkar, Raimon: Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, Frankfurt a. M. 1996
Pauer-Studer, Herlinde: Das Andere der Gerechtigkeit, Berlin 1996
Paulme, Denise: Die Dogon in Mali und Obervolta, in: Bild der Völker, Brockhaus Völkerkunde, Bd. 2, Wiesbaden o. J.
Petri-Odermann, Helmut und Gisela: Die australischen Urbewohner und ihre Kultur, in: Kindlers Enzyklopädie, Der Mensch, Bd. II, Zürich 1982
Pieper, Annemarie: Albert Camus, München 1984
Pieper, Josef: Tradition als Herausforderung, München 1963
Popper, Karl R.: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Anhang 1. Aufl., Hamburg 1973 (EA „Objective Knowledge. An Evolutionary Approach", Oxford 1972)
–: Auf der Suche nach einer besseren Welt, München 1995
Rahner, Karl: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, Freiburg 1971 a
–: Politische Dimensionen des Christentums, München 1986
–: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Band V, Einsiedeln ²1964
–: Zur Theologie der Zukunft, München 1971 b
– (Hrsg.): Befreiende Theologie, Stuttgart 1977
Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975 (EA „A Theory of Justice", Cambridge Mass. 1971)
Rayan, Samuel: Die Dritte-Welt-Theologie. Wohin gehen wir von hier aus?, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Oktober 1988
Reeder, Ellen D.: Pandora. Frauen im klassischen Griechenland. Ausstellungskatalog, Basel 1996 (EA „Pandora: Women in Classical Greece", Baltimore 1995)
Rieger, Albert: Innerreligiöse Foren, in: Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformatio), Bern, August 2000

Rifkin, Jeremy: Das biotechnische Zeitalter, München 2000 (EA „The Biotech Century“, London 1998)
Rousseau, Jean Jacques: Der Gesellschaftsvertrag, übersetzt von M. v. Rast, Berlin 1873 (EA „Du contrat social“, Amsterdam 1762)
Ruether Radford, Rosemary: Sexismus und die Rede von Gott, Gütersloh 1985 (EA „Sexism and God-Talk“, Boston 1983)
–: Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988 (EA: „Women-Church, Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities“, San Francisco 1985)
–: Gaia und Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1994 (EA „Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing“, New York 1992)
Rullmann, Marit u. a.: Philosophinnen von der Antike bis zur Aufklärung, Zürich/Dortmund 1993
Rushdie, Salman: Die satanischen Verse, München 1997 (EA „The satanic verses“, London 1988)
Rüstow, Alexander: Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, Bd. 1: Ursprung der Herrschaft, Erlenbach/Zürich 1950
Safranski, Rüdiger: Das Böse, München 1997
–: Nietzsche, Biographie seines Denkens, München 2000
Saner, Hans: Macht und Ohnmacht der Symbole, Basel 1999
Schimmel, Annemarie: Islam, in: Heiler F.: Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1980
–: Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Der Islam, München 1999
Schiwy, Günther: Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1777 hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin 1999
–: Ethik, 1812/13, hrsg. v. Hans Joachim Birkner, Hamburg 1981
Schleiermacher-Auswahl, hrsg. von Heinz Bolli, mit einem Nachwort von Karl Barth, Gütersloh 1983
Schmid, Elisabeth: Die Elfenbeinstatuette vom Hohlensteinstadel im Lonetal, Sonderdruck aus: Fundberichte aus Baden-Württemberg, 14, Stuttgart 1989
Schnädelbach, Herbert: Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer, in: Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, hrsg. v. A. Honneth/A. Wellmer et al., Frankfurt a. M. 1989
Schneider, David M./Kathleen Gough (Hrsg.): Matrilineal Kinship, Berkeley/Los Angeles 1961
Schreiner, Peter: Im Mondschein öffnet sich der Lotus. Der Hinduismus, Düsseldorf 1996
Schroer, Silvia: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studie zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996
–: Jesus Sophia, in: D. Strahm/R. Strobel (Hrsg.): Vom Verlangen nach Heilwerden, Fribourg/Luzern 1991
Schüngel-Straumann, Helen: Denn Gott bin ich, und kein Mann, Mainz 1996
Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988

–: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Fribourg 1988
Schweitzer, Albert: Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III. Werke aus dem Nachlaß, München 1999
Seethaler, Angelika: Register zum Neuen Testament, Stuttgarter Kleiner Kommentar, NT 19, Stuttgart 1995
Sigrist, Christian: Regulierte Anarchie. Eine Anthropologie herrschaftsfreien Zusammenlebens, in: Kindlers Enzyklopädie: Der Mensch Bd. VIII, Zürich 1984
Simmel, Georg: Die Religion, Frankfurt a. M. 1912
Skorupinski B./K. Ott: Technikfolgenabschätzung und Ethik, Hochschulverlag ETH, Zürich 2000
Smolla, Günther: Arbeitsteilung aus der Sicht der Vor- und Frühgeschichtsforschung, in: Menschliches Verhalten, Kolloquium der Schweiz. Geistesw. Gesellschaft, Freiburg 1983
Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, München 1986 (EA Olten 1968)
–: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes", Stuttgart 1982 (EA 1965)
–: Mystik und Widerstand, Hamburg 1997
–: Leiden, Stuttgart 1978
–: Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985
–: Gott Denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990a
–/Johann Baptist Metz: Welches Christentum hat Zukunft? Stuttgart 1990b
–/Fulbert Steffensky: Politisches Nachtgebet in Köln, 2 Bände, Stuttgart 1971
–/Luise Schottroff: Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel, München 1996
Sorge, Elga: Religion und Frau, Stuttgart 1985
Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft Merkur, Stuttgart 1999
Spinoza, Baruch: Die Ethik, deutsch v. Carl Vogl, Leipzig 1909
Strahm, Doris: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997
–: aber ich glaube daran, in: Fama, Feministisch-theologische Zeitschrift, März 1998
–/Regula Strobel (Hrsg.): Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg/Luzern 1991
Strobel, Regula: Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie, in: D. Strahm/R. Strobel: Vom Verlangen nach Heilwerden, Fribourg/Luzern 1991
–: An jenen Tagen wurde in Jerusalem ein Auferstandener gekreuzigt, in: S. Bieberstein/D. Kosch (Hrsg.): Auferstehung hat einen Namen, Luzern 1998
Strum, Shirley C.: Leben unter Pavianen, Darmstadt 1990 (EA „Almost Human. A Journey into the World of Baboons", New York 1987)
Sznaider, Natan: Und führe uns in Versuchung . . . Eine intellektuelle Verteidigung des Konsums, in: NZZ, Zürich 1./2. April 2000, S. 99
Theissen, Gerd/Annette Merz: Der historische Jesus, Göttigen 1997

Thich Nhat Hanh: Ich pflanze ein Lächeln. Der Weg der Achtsamkeit, München 1992 (EA „Peace Is Every Step“, New York 1991)
Thukydides: Gedenkrede des Perikles auf die Gefallenen, Leipzig 1943
Thürmer-Rohr, Christina: Mittäterschaft der Frau, in: Chr. Thürmer-Rohr, u. a. (Hrsg.): Mittäterschaft und Entdeckerlust, Berlin 1990
Tillich, Paul: Der Mut zum Sein, Stuttgart 1953 (EA „The Courage to Be“, New Haven 1952)
–: Das Ewige im Jetzt, Stuttgart 1964 (EA „The Eternal Now“, London 1963)
–: Symbol und Wirklichkeit, Stuttgart 1962
Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1994
Türcke, Christoph: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Lüneburg 1999
Upanishaden: Altindische Weisheit aus Brahmanas und Upanishaden, Eugen Diederichs Verlag Düsseldorf/Köln 1958
Voltaire: Abhandlung zur Metaphysik (EA „Traité de métaphysique“, 1784, posthum), in: The complete works of Voltaire, hrsg. v. W. H. Barber und Ulla Kolving, Oxford 1989, Bd. 14
–: Candide oder der Optimismus, in: Romane und Erzählungen, Potsdam 1920 (EA „Candide ou l’optimisme“, London 1759)
–: Philosophische Briefe, hrsg. und übersetzt von Rudolf von Bitter, Frankfurt a. M. 1985
Waal, Frans de/Frans Lanting: Bonobos. Die zärtlichen Menschenaffen, Basel 1998 (EA: „Bonobo – The Forgotten Ape“, Berkeley 1997)
Weiler, Gerda: Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament, München 1984
–: Ich brauche die Göttin, Basel 1990
Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt 1971; Bd. 2: Abgrenzung und Grundlegung
Weizenbaum, Joseph: Künstliche Intelligenz als Endlösung der Menschenfrage, IFF (Internat. Forschungsinstitut f. Fernstudien d. österreich. Universitäten), Klagenfurter Beiträge zur Technikdiskussion, Heft 32, Klagenfurt 1990
Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1996
Wilber, Ken: Naturwissenschaft und Religion. Die Versöhnung von Wissen und Weisheit, Frankfurt a. M. 1998 (EA: The marriage of sense and soul)
Wilhelm, Richard C.: I Ging. Das Buch der Wandlungen, Düsseldorf/Köln o. J.
Wöller, Hildegunde: Ein Traum von Christus, Stuttgart 1987
Wosien, Maria Gabriele: Sakraler Tanz, München 1988
Zaehner, Robert C.: Mystik. Die östlichen und westlichen Religionen, Olten 1980 (EA: „Concordant Discord. The Interdependence of Faith“, Oxford 1970)
Zeitdokument, Der Streit um den Menschen, Die Zeit, Nr. 2, 1999

Nachweis der Bildzitate

Abb. 1 und 2: James Mellaart, Catal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967, Taf. 67, Abb. 37
Abb. 3: R. Hampe/E. Simon, Tausend Jahre frühgriechische Kunst, München/Fribourg 1980, S. 282, Abb. 277
Abb. 4: helvetia archaeologica, Heft 41, Zürich 1980
Abb. 5: H. Henning, Die Grab- und Hortfunde der Urnenfelderkultur aus Ober- und Mittelfranken, Kallmünz 1970, Taf. 88
Abb. 6: Historisches Museum Bern
Abb. 7: Emil M. Bührer, Mythen der Welt, Zürich 1978, S. 64
Abb. 8: Erich Neumann, Die Grosse Mutter, Zürich 1956, Taf. 44
Abb. 9: Museo Civico, Viterbo
Abb. 10: Eremitage, St. Petersburg
Abb. 11: Pfarrkirche St. Zeno, Ladir, Schweiz
Abb. 12: Paul Schwarzenau, Das Kreuz, Stuttgart 1990, S. 197
Abb. 13: Stefano Crespi u. a., Mumprecht: Individuo Widerspruch Qui Non, Pinacoteca comunale Casa Rusca Locarno, Ausstellungskatalog, 1992

Namenregister

Aborigines 27
Abraham 70
Achämeniden 83
Adam 107, 110, 127
Adler, Alfred 36
Adonis 46
Aeskulap 68
Agamemnon 39
Ahriman 76
Ahura Mazda 76, 81 f., 104
Aischylos 64
Alexander der Große 39, 66, 102, 104
Algonkin 29
Al Lat 71
Al Manat 71
Al Uza 71
Allah 71
Altheim, Franz 82, 240
Anakreon 55
Anath 13, 61, 69
Angelus Silesius 130
Anna 60
Anselm von Canterbury 126
Anwander, Anton 22, 72, 240
Aphrodite 46, 60, 122
Apollon 64, 104
Ariadne 122
Arius 118
Aristoteles 65, 73, 125–128, 134, 240
Arjuna 83 f., 95
Armstrong, Karen 122, 128, 131, 133, 135, 138, 240
Artemis 13
Ashera 69
Ashoka 92
Asklepios 102
Assmann, H. 189
Athanasius 118
Athene 60 f.
Attis 46, 100 f.
Atum 61
Augustinus 78, 122, 124 f., 127, 175, 199
Averroes (Ibn Rushd) 126
Avicenna (Ibn Sina) 125

Baal 35, 69
Baalat 69
Bachmann, Ingeborg 232
Bacon, Francis 68, 135, 154
Bakchios 100
Barth, Karl 180 f., 184 f.
Bayle, Pierre 135
Bellah, Robert N. 219–222, 237, 240
Ben-Chorin, Shalom 234
Benda-Beckmann, Keebet und Franz 37, 240
Bentham, Jeremias 162
Bérard, Claude 98, 240
Bertholet, Alfred 69, 240
Biallowons, Hubert 183, 244
Bianchi, Ugo 97, 240
Bichsel, Peter 234
Bieberstein, Sabine 198, 248
Biermann, Wolf 234
Binswanger, Hans Christoph 154, 240
Boff, Clodovis 189
Boff, Leonardo 161, 189, 197, 203, 225 f, 234, 240
Bonhoeffer, Dietrich 185
Bonsels, Waldemar 208
Borek, Johanna 240
Borgia, Cesare 148
Brimos 98
Brock, Bazon 176, 240
Brown, Joanna Carlson 198, 240
Brück, Michael von 80, 89–92, 208–212, 241
Bruno, Giordano 136 f.
Büchner, Ludwig 200
Buddha, Siddharta Gautama Sakyamuni 80, 87–92, 123, 208–210, 213
Bultmann, Rudolf 180 f., 183, 241
Burckhardt, Jacob 37, 39, 58, 178, 241
Burger, Rudolf 177, 241
Burkart, Erika 232

Burkert, Walter 12, 14, 32, 61, 96–98, 100, 241

Calvin 128 f.
Camara, Don Helder 161
Campbell, Joseph 32, 40, 241
Camus, Albert 150, 156 f., 216, 241
Cardinal, Ernesto 234
Cassirer, Ernst 169, 227
Cheyenne 29
Christ, Carol 190, 241
Christus 17, 110–112, 115, 118, 120 f., 123, 181, 188, 197 f., 201
Chung Hyun Kyung 225 f., 241
Cicero 99
Clauss, Manfred 104, 241
Comte, Auguste 135, 152, 236
Cromwell, Oliver 138
Cupitt, Don 150 f., 163, 173, 232, 241

Dädalos 68
Dalai Lama 217, 234, 241
Daly, Mary 190, 194, 241
Damasio, Antonio R. 165, 241
Dannheimer, Hermann 42, 241
Daum, Werner 71, 241
David 70, 77, 107
Demeter 60, 97–99, 102, 112, 122
Dennet, Dan 155
Descartes, René 136 f., 165 f.
Diderot, Denis 134
Diokletian, röm. Kaiser 124
Dionysius Areopagita 129
Dionysos 46, 96, 99, 120 f., 149
Dogon 67
Domin, Hilde 232 f., 241
Drewermann, Eugen 11, 157, 171 f., 197, 241
Duerr, Hans Peter 29, 31, 242
Dürr, Hans-Peter 165, 242
Durkheim, Émile 163, 242

Eckhart (Meister Eckhart von Hohenheim) 86, 129, 130 f., 212, 214
Eco, Umberto 156 f., 169, 174, 176, 245
Egli, Hans 50, 241
Einstein, Albert 165
El 69
Engels, Friedrich 145 f.
Epiktet 154
Epikur 134
Eskimo 29
Euridike 96
Eva 122

Feuerbach, Ludwig 17, 23, 137, 143–147, 242
Flusser, David 108 f., 242
Fox, Matthew 226, 242
Franz von Assisi 179
Frazer, James George 32, 242
Freud, Sigmund 27 f., 37–39, 146 f., 154, 242
Fried, Erich 232, 234, 242
Friedrich der Große, König von Preußen 179
Fromm, Erich 18, 169, 242
Frye, Richard N. 82, 242

Gadamer, Hans-Georg 231, 242
Gaia 59 f., 170
Galilei, Galileo 9, 136
Gallas, Klaus 36, 242
Galtung, Johan 234
Gebser, Jean 39, 242
Gimbutas, Marija 45 f., 242
Girard, René 12 f., 23, 35 f., 242
Gloy, Karen 155, 242
Godelier, Maurice 13, 242
Goethe, Johann Wolfgang von 137
Goldammer, Kurt 243
Goldenberg, Naomi R. 192, 243
Gollwitzer, Helmut 185
Goodell, Jane van Lawick 166, 243
Göttner-Abendroth, Heide 28, 243
Gough, Kathleen 28, 64, 247
Grey, Mary 191, 194, 243
Gubaidolina, Sofia 231
Gudea v. Lagasch 73
Gutiérrez, Gustavo 187–189, 243

Haag, Herbert 110, 243
Habermas, Jürgen 167, 243
Hadrian, röm. Kaiser 99

Hainuwele 34
Hammurapi 64
Hampson, Daphne 191, 243
Hannibal 101
Harnack, Adolf von 180
Harrison, Beverley W. 202, 243
Hathor 102, 122
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 137, 143 f.
Heidegger, Martin 183
Heiler, Friedrich 69, 86, 88, 90, 121, 243
Helios 104
Heller, Agnes 173, 176, 243
Hera 60
Heraklit 55
Herder, Johann Gottfried von 137
Herodes 108
Herodot 55
Hesiod 59 f., 65
Hess, Franz 70, 243
Hesse, Hermann 208
Heyward, Carter 10, 191, 193–195, 198–200, 202, 243
Hildegard von Bingen 130
Hiob 15, 75, 83, 196
Hitler, Adolf 152
Hobbes, Thomas 36, 161 f., 169
Hohler, Franz 234
Holbach, Paul, Baron von 134 f., 243
Homer 39, 66, 98
Hopkins, Julie 194 f., 243
Horaz 55
Horus 102 f., 122
Huber, Hugo 243
Hume, David 133 f., 244
Hyakinthos 46
Hypathia 120

Iakchos 98
Imdugud 45
Imhof, Paul 183, 244
Inanna 33
Indianer 29, 32
Indra 60, 84
Iphigenie 39
Ischtar 49, 61
Isis 46, 101–103, 122

Jacob, François 179, 244
Jahwe 35, 69 f., 75–77, 190
Jina 80
Janus 50, 66
Jaspers, Karl 168
Jehle, Frank 185, 244
Jensen, Adolf Ellegard 32, 34 f., 244
Jesaja 76, 82
Jesus von Nazareth 10, 74, 105–112, 122 f., 125, 141, 148, 160, 164, 182, 184, 186, 193–196, 200 f., 209
Johannes, Evangelist 105, 107, 111, 184 f
Johannes der Täufer 106, 111
Jonas 112
Jonas, Hans 163, 167, 244
Jud, Carmen 200, 244
Julian, röm. Kaiser 120
Jung, Carl Gustav 208
Justinian I., röm. Kaiser 124
Justinus 111

Kadesch 43
Kali 36
Kamper, Dietmar 240, 245
Kant, Immanuel 17, 139–142, 154, 162, 172, 176, 228, 234, 238, 244
Kaschnitz, Marie Luise 232
Kerényi, Karl 49, 98, 244
Khond 40
Kippenberg, Hans G. 22, 244
Klemens v. Alexandrien 117
Kloft, Hans 98–103, 111, 115, 121, 244
Klytämnestra 39
Koepping, Klaus-Peter 38, 244
Konfuzius 73
König, Marie E. P. 48, 244
Konstantin, röm. Kaiser 92, 118–120, 227
Kopernikus 9, 136
Kore 60, 97 f.
Korvin-Krasinski, Cyrill von 230, 244
Kosch, Daniel 198, 248
Kramer, Samuel N. 66, 244
Kraus, Hans-Joachim 74, 244
Krishna 79, 83 f., 87, 95

Kubaba 42
Kuby, Clemens 30, 244
Küng, Hans 19, 197, 203, 211, 244
Künzli, Arnold 75, 167, 173, 237, 244
Kuschel, Karl Josef 244
Kybele 16, 43, 100–112

Lai, Whalen 208 f., 211, 241
Lakshmi 87
Lanczkowski, Günter 61, 244
Langer, Susanne K. 206
Lanting, Frans 249
Lapide, Pinchas 244
Laszlo, Ervin 165, 245
Le Corbusier 231
Leder, Karl Bruno 63, 245
Leibniz, Gottfried Wilhelm 134, 138
Lenin 146
Lerner, Gerda 14, 59, 66, 245
Levinas, Emmanuel 169, 245
Leviticus 106
Lewis, C. S. 218
Lipowatz, Thanos 157 f., 245
Locke, John 135
Lommel, Herman 81 f., 245
Lorenz, Konrad 13
Löwith, Karl 149, 245
Lucchetti-Bingemer, M. C. 189, 245
Lukas 106–109, 122
Lukrez 25
Lurker, Manfred 46, 53 f., 245
Luther 128 f., 139 f., 141, 148

Ma'at 46, 72
Maffesoli, Michel 163, 169, 245
Mahavira 80, 87, 90
Maimonides (Moses ben Maimon) 126
Mänaden 39
Mani 123 f., 184
Mankiw, Gregory 154, 245
Marc Aurel 99, 124
Marduk 14, 35, 61, 64
Margalit, Avishai 176, 245
Maria 60, 112, 122, 131
Markus 177
Martha 131
Marti, Kurt 232 f., 245
Martini, Carlo Maria 169, 174, 176, 245
Marx, Karl 17, 145, 152, 245
Matthäus 112, 178
Mause, Lloyd de 177, 245
Mechthild von Magdeburg 130
Medusa 14, 35
Meier-Seethaler, Carola 11, 33, 42 f., 50, 53, 59 f., 121, 153, 215, 227, 245
Mellaart, James 42, 245
Merz, Annette 108, 248
Meslier, Jean 133
Metz, Johann Baptist 10, 180, 185 f., 196 f, 199 f, 203, 216 f., 222, 238, 245, 248
Mieth, Dietmar 131, 245
Minangkabau 37
Mithras 81 f., 104
Möde, Erwin 206, 245
Mollenkott, Virginia R. 191, 246
Moltmann, Jürgen 244, 246
Montaigne, Michel de 135
Moses 70, 74
Muhammad 70 f., 74 f., 77, 123, 184
Mulack, Christa 122, 190, 246
Müller, Christoph D. 106, 246
Müller-Beck, Hansjürgen 42, 246
Mumprecht, Rudolf 232
Musuo 43

Napoleon I., Kaiser der Franzosen 148, 228
Narkissos 46
Nero 124
Neruda, Pablo 231
Newton, Isaak 134–136
Niemöller, Martin 185
Nietzsche, Friedrich 9, 122, 143, 147–152, 82, 246
Nussbaum, Martha C. 178, 246
Nyx 59

Obradovic, Vuk 84
Ödipus 64
Oost, Jacob van 112, 114
Origenes 117 f., 123, 129
Orpheus 80, 96 f., 102

Osiris 39, 101 f., 121
Ott, Konrad 180, 248
Otto, Rudolf 12, 23, 157, 246

Pandora 65
Panikkar, Raimon 210, 246
Parker, Rebekka 198, 240
Pascal, Blaise 215
Pauer-Studer, Herlinde 163, 246
Paulme, Denise 67, 246
Paulus 92, 109 f., 141, 148
Pelagius 127
Perikles 66
Persephone 33, 97–99
Petri-Odermatt, Helmut und Gisela 28, 246
Phoibe 60
Pico della Mirandola 128
Pieper, Annemarie 150, 246
Pieper, Josef 227, 246
Pindar 99
Planck, Max 165
Platon 96 f., 125, 162
Plotin 96
Plutarch 100
Pluto 98
Popper, Karl R. 153, 246
Prometheus 68
Pythagoras 65, 96, 164

Rahner, Karl 180, 183–185, 203, 246
Ramses II. 70
Rawls, John 162, 246
Rayan, Samuel 190, 245, 246
Re 35, 61
Reeder, Ellen D. 14, 65, 246
Rhea 60
Ricardo, David 152
Rieger, Albert 224, 246
Rifkin, Jeremy 167, 247
Romero, Erzbischof 161
Rorty, Richard 153
Rousseau, Jean Jacques 140, 153, 164, 218, 228, 247
Ruether, Radford Rosemary 191–193, 204, 247
Rullmann, Marit 120, 247
Rushdie, Salman 71, 247
Rüstow, Alexander 178, 247

Sachmet 43, 61
Safranski, Rüdiger 149, 169, 247
Saner, Hans 227, 247
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 137, 143
Schillebeeckx, Edward 187
Schimmel, Annemarie 71, 74, 77, 247
Schiwy, Günther 247
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 17, 23, 143, 201, 247
Schmid, Elisabeth 42, 247
Schnädelbach, Herbert 155, 247
Schneider, David M. 28, 64, 247
Schopenhauer, Arthur 143, 147, 207
Schottroff, Luise 198, 248
Schreiner, Peter 86, 247
Schroer, Silvia 191, 247
Schu 61
Schüngel-Straumann, Helen 190, 247
Schüssler Fiorenza, Elisabeth 190, 247
Schweitzer, Albert 158, 207, 210–214, 248
Sebastiano del Piombo 112 f.
Seethaler, Angelika 107, 117, 248
Segundo, Juan L. 189
Serapis 103
Seth 101
Seuse, Heinrich 129
Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper 152 f., 162, 164
Shilluk 34
Sigrist, Christian 62, 248
Simmel, Georg 159, 248
Sisyphos 150
Skorupinski, Barbara 180, 248
Smith, Adam 152, 154, 219
Smolla, Günther 68, 248
Sölle, Dorothee 9–11, 130 f., 185 f., 191, 193–200, 202 f., 207, 214–216, 218, 222 f., 225, 232, 234, 248
Solon von Athen 73, 98
Sorge, Elga 190, 248
Spaemann, Robert 153, 171, 248
Spinoza, Baruch 137–140, 173, 191, 213, 248

Starhawk 190
Steffenski, Fulbert 223, 248
Stephanus 109
Strahm, Doris 194, 196, 247 f.
Strobel, Regula 194–196, 198, 247 f.
Strum, Shirley C. 56, 248
Sznaider, Natan 177, 248

Tamuz/Damuzi 33
Tauler, Johann 129
Tertullian 111, 120, 122
Theissen, Gerd 108, 248
Themis 60
Theodorakis, Mikis 231
Theodosius I., röm. Kaiser 119 f., 124
Theresia von Ávila 130, 197
Theseus 35
Thich Nhat Hanh 174 f., 217, 249
Thomas von Aquin 125–128, 182
Thomas von Kempen 160
Thukydides 66, 249
Thürmer-Rohr, Christina 202, 249
Ti 62
Tiamat 14, 35
Tillich, Paul 180–183, 231, 249
Todas 30
Trijillo, López 189
Triptolemos 60, 98
Trobriand 64
Tugendhat, Ernst 162, 168, 249
Türcke, Christoph 148, 249

Valerian, röm. Kaiser 124
Venus 49
Vergil 216
Vernant, Jean-Pierre 98, 240
Vishnu 87
Voltaire 17, 133 f., 136, 249

Waal, Frans de 56, 162, 166, 172, 249
Wagner, Richard 149
Walser, Martin 234
Wecker, Konstantin 234
Weiler, Gerda 190, 249
Weischedel, Wilhelm 184, 249
Weizenbaum, Joseph 155, 249
Welsch, Wolfgang 155, 249
Wilber, Ken 206 f., 212, 249
Wilder, Thornton 172
Wilhelm, Richard C. 53, 207, 249
Winthrop, John 220
Wolf, Christa 234
Wöller, Hildegunde 192, 249
Wosien, Bernhard 225
Wosien, Marie Gabriele 225, 249

Xenophanes 134

Yajnavalkya 86
Yama 81 f.
Yudhishthira 79, 83 f., 95

Zaehner, Robert C. 83 f., 95, 249
Zarathustra 15, 76, 79, 81 f., 123, 149
Zeus 35, 60, 64, 99, 102
Zimmer, Heinrich 207

Sachregister

Abendmahl, letztes 108, 109, 111
Aberglauben 152, 238 f.
Absolute, das 91, 143, 168, 174, 183, 193, 209, 210
absolutes Subjekt 172, 209
Absurde, das 150, 159
Abtreibung 66
Achtsamkeit 91, 179, 217
Ackerbaukulturen 30, 32, 58, 64, 70
Affekte 137, 138, 140, 144, 164
Agnostizismus, Agnostiker 133, 135, 147, 174, 182, 237
Altes Testament, Hebräische Bibel 75 f., 77, 94, 110, 118, 122, 160, 188
amor fati 149
androzentrisch 18, 194
Angst 171, 172, 211
– Todesangst 99
Animismus, animistisch 22, 159
Apostel 109
Apostelkonzil 110
apotropäisch 44, 121
Arbeit, Verachtung der 82
Arianismus, arianisch 118
Armut 187, 220
arm und reich 187, 210
Askese, Asket, asketisch 16, 47, 86, 87, 88, 90, 95, 97, 106, 117, 123, 127, 130, 134, 147, 160, 164, 209
Ästhetik, ästhetisch 158
Atheismus 133, 134, 137, 145, 146, 184, 200, 212, 237
a-theistisch(e)(r) 143, 147, 174, 189, 197
– Glaube 9, 193, 197
– Mystik, Spiritualität 19, 20, 206–215, 237
Auferstehung 17, 33, 109, 111, 112, 181, 198
Aufklärung 17, 128, 133–135, 136, 138, 139, 142 f., 151–156, 161, 164, 197, 207, 218, 236, 239
–, Verrat an der 151–153, 154–156
Ausbeutung 178, 185, 187, 196, 217
Auschwitz 9, 185, 198
auserwähltes Volk 75, 219, 220
Ausgleichsprinzip 26
Autorität
–, kirchliche 109, 135, 136, 152, 183, 190, 221
–, staatliche 109, 135, 152, 218 f.

Babylonisches Exil 70, 82, 106
Barmherzigkeit, barmherzig 89, 90, 91, 106, 220
Befehlsgewalt 53, 61 f.
Begehren, Begierden 88, 138, 139, 209
Begeisterung 215
Bekehrung 107, 110, 188, 189
– zum Nächsten 188
Beschneidung 110
Beziehung 199, 221, 237
–, Macht in 193, 199
– *siehe auch* Tugenden
Bhagavadgita 79, 87, 215
Bibel
–, Hebräische, *siehe* Altes Testament
-auslegung, -forschung 105, 180
-kritik 105, 180
Bilder *siehe* Gottesbilder
-reichtum 87
-verbot 71
Blut, sakrales 105, 109
– Christi 115
Bluttag, Bluttaufe 101
Bodhisattva 91
Böse(en), das 13, 15, 46, 63, 65, 75, 76, 96, 134, 138, 145, 156, 169, 199, 218
–, Geist, Prinzip des 76, 81, 123, 178
–, Hang zum 140
–, Letztbegründung des 168
Brahmanismus, brahmanisch 89, 210
Braut, Bräutigam 37, 47
-preis 37
Buddhismus, buddhistisch 10, 17, 83,

84, 88–93, 132, 147, 179, 204, 208–210, 211
– *siehe auch* Nihiren, Zen
Buße, Bußtaufe 106

Calvinismus, calvinistisch 128 f., 220
Çatal Hüyük 42, 48, 60
Chaos 36, 45, 63, 65, 165
-theorie 138
Christen 99
–, anonyme 183
-verfolgung 124, 200
Christentum(s), christlich 16, 17, 19, 74, 78, 80, 92, 95, 105–107, 109–111, 118–120, 136, 140, 144, 147, 150, 180–184, 208 f., 218, 224
–, Siegeszug des 119–121
Christologie 10, 118, 140, 187, 191, 194, 211
Clan 37, 59
– Matriclan 28

Dämon, dämonisch 59, 63, 156, 157 f., 181, 213
Dämonisierung des Weiblichen 35
Deismus, deistisch 133, 135, 138
Demokratie, demokratisch 138, 148, 154, 176, 219, 221, 239
Demuts(s) 72, 145, 148, 201
-bezeugungen 14, 57, 61
Denken (res cogitans) 137
Desensibilisierung 165
Destruktivität, destruktiv 169, 215
Dialog, interreligiöser 208 f., 211
Diesseits (-begriff) 168, 170
Diesseitgkeit 145
dionysisch 149
Dogma, dogmatisch, postdogmatisch 125, 127, 131, 143, 180, 182, 187, 203, 221
Dogmenkritik 180, 182
Dogmatik, christliche 17, 94, 117, 180, 203
–, katholische 125
Dreifaltigkeit 10, 117 f.
– *siehe auch* Trinität
Dritte(n) Welt
–, Entwicklung der 187
–, Kirchen der 189, 225
–, Spiritualität der 225 f.
Dualismus, dualistische Systeme 76, 89, 95, 96, 122 f., 156, 165, 191, 192, 210, 213

Egoismus, egoistisch 162, 177, 215
Ehe
–, matrilokale 37
-residenz 37, 63 f.
-Besuchsehe 28
Ehrfurcht 72, 102, 158, 167, 216
– vor dem Leben 19, 102, 155, 158, 170, 179, 214, 238
Eine/All-Eine, das 209
Einfühlung 57, 166, 168
– *siehe auch* Empathie
Einheitserfahrung, mystische (Einung) 84, 95, 202, 212
Einheitswirklichkeit 165, 213
Einweihung(-sriten) 97, 99, 111
– *siehe auch* Initiation
Ekstase, ekstatisch 63, 86, 95, 100, 149, 200, 215
elitär 214
Emanationslehre 96, 118
Emanzipation, emanzipiert 146, 199, 237
Emotion, emotional 27, 153, 162, 163, 164
Empathie 91, 166, 168, 170, 173, 177
– *siehe auch* Einfühlung
Endgericht 75, 79, 82
– *siehe auch* Weltgericht
Endzeit, Endzustand 82, 86, 106, 209
Engel 120
Entfremdung 189, 195
Entmythologisierung 19, 141, 181
Entsagung 83, 86 f., 95, 147
– *siehe auch* Askese
Entsetzen 216
Ergriffenheit 159, 181
Erleuchtete, der 209
Erleuchtung(s) 88, 90, 212
-inhalte 207
Erlöser 17, 87, 198 f., 209
Erlösung(s) 81–83, 85 f., 91, 94, 188, 191, 194, 196, 199

-bedürftigkeit 127
-botschaft 83, 97, 98
-hoffnung, -sehnsucht 16, 79, 80, 81, 101, 109
-mystik 87
-religionen 16, 17, 24, 54 f., 78–83, 97
-lehren
-weg, -pfad 24, 88, 89, 91, 95, 209
-werk(-tat) Christi 109, 127, 141, 188
– Gottes 198–200
Erotik, erotisch 47, 159 f.
Eschatologie, eschatologisch(es, er) 9, 15, 16, 24, 70, 78–80, 82, 188
– Religionsmodell 11, 78 ff.
– Vorbehalt 186
Esoterik, esoterisch 10, 19, 80, 155, 161, 170, 205, 206, 207, 210, 215
Essenergemeinde 106
Ethik, ethisch 14 f., 18, 40, 71, 91, 95, 102, 123, 151, 156, 161, 164, 168, 174, 193, 205, 213, 227, 238
–, autonome 76, 139
–, emotionale Dimension der 166
–, feministische 163, 202
–, spirituelle 19, 161, 166
–, utilitaristische 162
–, „vollständige“ 214
-kommissionen 179
– Gerechtigkeitsethik 163
– Gesinnungsethik 72, 74, 141
– Pflichtethik 19, 139, 162
– Sozialethik 161
– Verantwortungsethik 18 f., 163
– Vertragsethik 18 f., 162
– Weltethik, Weltethos 19, 203
ethnisch, ethnozentrisch 151, 152, 163
Eucharistie 111
– *siehe auch* Abendmahl
Evangelisten 120
Evangelium 106, 109, 110, 123, 178, 184
Evolution(s) 165, 173
-biologie 138
Existenz, existentiell 181
– Gottes 182
Existenzphilosophie, Existentialismus 181, 183 f.
Exogamie (-gebot) 38

Fairneß
-begriff 163
-regeln 162
Familie 63 f.
–, patriarchale 58 f., 62, 74
– Kernfamilie 63 f.
Fanatismus 20, 77, 78, 148, 151, 177
Faschismus 215, 231
Fascinosum 12, 157, 158 f.
Feindbilder 145, 151, 163
Feindesliebe *siehe* Liebe
Feiertage 224, 228, 231
Fest(e) 20, 97, 99, 100, 163, 206, 229–231
–, Jahreszeitenfeste 30, 70, 98, 103, 231
-prozessionen 98, 103, 230
-tagsdaten 121
– Jugendfest 229
– Menstruationsfest 38
– Mondfest 112
– Ostern/Passah-Fest 110, 112
– Sonnenfeste, Sonntage 121
– Tempelfeste 69, 87, 103
Fetisch 22
Filialisierung 45 f.
Folter 63, 174
Forscher, Forschung 164, 165
Fortschritt(s) 147, 155, 179
-glaube, -idee 149, 205, 219, 238
Frau(en) 68, 106, 201 f.
–, Beteiligung der 100, 106, 119
–, Diskriminierung der 41, 63–65, 90, 92
–, rechtliche Stellung der 74, 190
–, Entrechtung der 58, 178
-bewegung 203
-bild 122
-feindlich 58, 122, 202
Freidenker 135, 138
Freiheit 89, 155, 162, 169, 172, 186, 231
Freiwilligkeit 227, 228
Frieden(s), friedlich 57, 82, 151, 177, 186, 195, 205

-bewegung 185, 203, 217, 229
-stiftung, -sicherung 13, 37 f., 57, 99, 238
– ewiger Frieden 176
– Religionsfrieden 211
Frömmelei 139
Frömmigkeit 143, 160, 208
Fundamentalismus, fundamentalistisch 17, 78, 145, 146, 153, 155, 220, 236
Furcht 144

Gabe, Geben und Nehmen 13
Gebärneid 35, 65
Gebärstellung 42 f., 46
Gebet 142, 222–225
Gebote, Verbote 106, 146
–, göttliche 72, 161
Geburt(en)
–, Kreislauf der 85, 86, 90
–, zweite, männliche 67
-regelung 30
– Kopfgeburt 60
– *siehe auch* Wiedergeburt
Gefühl(s) 143 f., 164 f.
– der Abhängigkeit 143
-band 163, 166, 169, 172
-fähigkeit/-kompetenz 166
– *siehe auch* Emotion
Gehorsam 106, 178, 195
–, unbedingter 61 f., 72, 82, 94
Geist 85 f., 165
–, Großer 29
-inflation 138
-kinder 155, 165
– Gottes, des Guten 76, 81, 123, 164
– heilige(r) Geist, Geistin 118, 141, 175, 184, 189, 191, 193
Geist-Leben-Spaltung 45, 95, 164, 170, 192, 199
–, menschlicher, männlicher 68, 137
–, reiner 95, 164, 165
Gemeinde
–, christliche 119
–, egalitäre 73
–, jüdische 74
–, muslimische 71, 77
Gemeinschaft 161, 162, 188, 218 f.
–, moralische 162, 176, 179, 180
–, weltbürgerlich-moralische 142, 176, 234, 238
– der Heiligen 160, 175, 179
Gemeinsinn 162, 219, 221
Gentechnologie 165, 167
Gerechte, der 107, 160
Gerechtigkeit, gerecht 15, 46, 63, 73, 75, 102, 140, 154, 156, 168, 174, 177, 179, 185–188, 195, 205, 220
Geschlechtermodell 47, 163
Gesellschaft(s), egalitäre 26
–, multikulturelle 235
–, sexistische 53
-vertrag 161, 163, 218–220
– Zivilgesellschaft 179, 223
Gewalt(-prinzip) 20, 56 f., 73, 79, 119, 138, 175, 195 f., 199, 216, 236
-herrschaft 73, 81, 188
-losigkeit 217
-monopolisierung 57
Gewissen 141
Glaube(ns) 126 f., 132, 135, 139–141, 174, 176, 183, 209, 219, 221, 238 f.
-gewissheit 221, 236–238
-inhalte 211, 218
-kämpfe, -kriege 17, 118, 132, 238
Gläubige 19, 21, 160, 174, 176, 181, 200, 203, 211, 221, 238
– Nicht-Ungläubige 19, 21, 174, 176, 221
– Rechtgläubigkeit 131 f., 160, 187
Globalisierung 25, 151, 203, 217, 223, 239
Glück(s) 88, 99, 146, 162, 177, 202, 218
-seligkeit, ewige Freuden 90, 99, 140, 144
-suche 103
Gnade(n) 128–130, 141, 160, 175, 178, 182, 188, 202
-lehre 125, 127, 128, 140
Gnosis, gnostisch 96, 117, 123 f., 180
Goldene Regel 176
Gott (Name Gottes) 184, 200
–, allgütiger, liebender 126, 131, 134, 144, 156, 176, 181 f.
–, allmächtiger, allwissender 9, 69,

75, 131, 133, 144, 156, 182, 196 f., 199
–, barmherziger 71, 75 f., 106
–, eifersüchtiger 76 f.
–, gerechter 75, 144
–, mitleidender 196
–, strafender 15, 61–63
– Hochgott/-götter 14, 35, 63, 69
– der Philosophen 126, 134
– Staatsgott 64
– Tod Gottes 9, 155, 238
– Vater/Göttervater 60, 63, 126, 146, 170, 199
– Volk Gottes 107
– Zorn Gottes 77
Gottesbegriff (-definition) 9 f., 117, 126, 156, 168, 171, 175, 184, 187, 191, 193, 238
–, apersonaler 86, 91, 137, 143, 170, 182
–, dynamischer 9 f., 193, 197
–, personaler 10, 87, 146, 170, 174, 193, 196
Gottesbeweise 126 f., 171, 182, 207
Gottesbild(er) 17, 42, 134, 190 f., 195
–, androzentrische 170, 190
–, anthropomorphe 142, 192
–, weibliche 18, 190, 192
Gottes-
-bund 15, 69ff, 75, 220
-dienst 142
-gebärerin 42, 121
-idee 134, 139, 142, 157, 159, 162, 212, 238
-kindschaft 141
-krise 156
-mutter 122
-postulat 139, 171
-reich, Reich Gottes 15, 24, 77, 82, 107, 185–188
-sohnschaft 107, 141
Gottheit 131, 156, 212, 218
Gottlosigkeit 200, 203
Götter 15, 35, 121
-genealogie 59, 69
-geschlecht 35, 59
-himmel 35, 75, 87
-sitz 40
– Blumen-/Baumgötter 46
– Himmels-/Mond-/Sonnengötter 35, 45, 61, 71
– Wettergötter 42, 60
– *siehe auch* Vegetationsgottheiten
Göttin/nen 13, 42 f., 60 f., 69, 71, 99, 121 f., 190
– Große Göttin 33–36, 59 f., 100, 112, 170
– Himmelsgöttin 45, 121
– Mondgöttin 34, 45
– Muttergöttin 35, 60 f., 64 f., 98, 101, 121, 170, 191
– Unterweltsgöttin 45
– Weisheitsgöttin 191
Göttinnen-Kult 18, 99 f.
Göttliche, das 137, 141, 195
– gesellschaftliche Göttliche 163
Götzen (-dienst) 83
Grausamkeit, grausam 77, 82, 148, 168, 172, 195, 197, 200
Greif, Greifin 43, 45
Gute, das 13, 15, 127, 128, 138, 156–158, 161, 213, 218
– Geist des Guten 76
– höchstes Gut (summum bonum) 127, 156, 168
– gute Leben, das 219, 239
– gut und böse 13, 89, 94, 95, 199
– jenseits von Gut und Böse 84, 95, 215
Güte 91, 156, 168, 174

Häresie, häretisch 107, 124, 127, 131, 212
Hebräische Bibel *siehe* Altes Testament
Hedonismus, hedonistisch 170
Heiden, heidnisch(es) 109, 120, 200
– Brauchtum 120 f.
– Religionsgut 120 f.
Heil(s), heilen 68, 82, 97, 157, 158, 166, 171, 186
-erwartung, -idee 15, 121, 146
-geschehen, -geschichte 181, 188, 199
-macht 101

-tat 108, 110, 188
-weg 107, 128
– *siehe auch* Seelenheil
Heilige, das, heilig(es) 18 f., 39, 131, 156ff., 161 f., 166, 170 f., 174 f., 179, 184, 221
–, Gastrecht 163
–, Hochzeit 29, 33, 47, 69
–, Plätze 40, 158
–, Schriften *siehe auch* Schrift
– *siehe auch* sakral
Heilige(n), der, die 87, 120, 150, 156 f., 195
– *siehe auch* Gemeinschaft der Heiligen 176, 218
– heiligmäßiges Leben 141, 157, 160, 168, 176
Heiligung
– Entheiligung/Entweihung 158
– Selbstheiligung 160
Heiligsprechung
–, des Krieges 66
–, des Marktes 177
–, der Natur 20, 170 f., 191
Held(en), heldisch 66, 82 194, 201
-epen 66
-kult/verehrung 66, 176
Herr der Geschichte 194
Herr und Gott 14, 69, 117
Herrenschicht 58, 77, 79, 93
Herrin der Tiere 27, 29, 31, 33, 51
–, der Pflanzen 33, 46
–, über Leben und Tod 13, 34, 44
Herrschaft, (s)-ideologie 15, 18, 60, 78, 133, 178, 188, 191, 193, 197, 220
– Kolonialherrschaft 161, 201
– patriarchale Herrschaftsstrukturen 24, 56–58, 160, 189
– *siehe auch* patriarchale Gesellschaft
Hierarchie, hierarchisch(es) 14 f., 17, 53 f., 56, 61 f., 79, 93, 119, 142, 158
– Religionsmodell 11, 13, 16, 24, 55, 72, 94
Hinduismus, hinduistisch 87, 93, 179, 208, 224
Hirnforschung 165
Hölle 78, 85, 199
Hoffnung 144, 172, 174, 211, 233
Humanismus, humanistisch 128, 145 f., 191, 194, 197
–, a-theistischer 150, 156
–, posthumanistisch 155
Humanität, human 146, 168, 176 f.

Idee 95, 96, 126 f., 137, 176
Identifikation 192
Identität(s) 63, 89, 151 f., 208
–, humane 168
–, kulturelle 151, 176
-findung 63 f., 66 f., 201
-verlust 155, 177
Ideologie, ideologisch 96, 145, 155, 163, 178, 215, 226
Idole 41 f.
I Ging 53
Ikonographie, ikonographisch 103
Illusionen, jenseits der 133–135
illusionär 89, 142, 144, 146, 154, 168, 239
illusionslos 135, 150, 200, 238
Immanenz, immanent 130, 170, 178, 193
–, ekstatische 150, 232
– immanent Heilige, das 171
Imponiergehabe 57
Individualisierung, individuell 79, 82, 144, 149, 162, 167, 200, 209, 212, 231
Initiation(s), Initiand 66 f.
-riten, -weg 67, 101, 111, 164
Inkarnation(s) 199
-stufen 211
Integrität 216
Intellekt, intellektuell 165 f.
Intelligenz, künstliche 155
Intoleranz, intolerant 76, 131 f., 134, 199, 221
irrational 154 f., 205, 229
Islam, islam(ist)isch, muslimisch 16, 70 f., 74, 76, 78, 93 f., 119, 132, 224

Jagd, Jäger 39, 64
Jainismus, jainistisch 80, 87, 89, 209
Janusköpfigkeit 50–52

Jenseits
-gedanke 75, 97, 144 f., 147, 188, 198
– jenseitiges Leben 25, 68, 71, 79, 82
– Jenseitigkeit 199
Juden, Judentum, jüdisch 15, 69–71, 76, 78, 82, 105–110, 119 f., 132, 160, 194 f., 209, 224
– Antijudaismus 185
– Judenchristen 109
Jungfrau, jungfräulich 122

Kairos 182
Kaiserkult 110 f., 117, 124, 228
Kampf 14 f., 59, 66, 76, 104
– der Kulturen 176 f.
Karma 49, 61, 86, 90, 170, 210, 211
Kaste(n) 81, 85, 95
-moral 15, 83, 85, 89
-ordnung/regeln 79, 84 f., 90, 210
Kastration 101
Kategorischer Imperativ 139 f., 146, 176
Ketzer 136, 145, 195
-verfolgung 124
Katharer 124
Kirche, kirchlich 19, 105–107, 117, 119, 123, 136, 140, 161, 175, 197
–, anglikanische 192, 203 f.
–, bekennende 185
–, katholische 78, 143, 186, 203 f.
–, manichäische 123
–, orthodoxe, Ostkirche 132
–, protestantische 203
–, siegesgewisse, triumphierende 186, 199
– alternative Kirchenkreise 203–205
– Amtskirche, offizielle 119, 131, 142, 160, 185, 203
– Frauenkirche 204, 224
– Trennung von Kirche und Staat 143, 186, 188
– von unten 189
– „wahre“ Kirche 143
Kirchen-
-geschichte 124, 195
-konzil 111, 118, 127
-organisation 93, 119, 124
-patrone 121
-politik 119, 132, 204
-raum 20, 121, 223, 230 f.
-spaltung 118, *siehe auch* Schisma
-väter 16, 105, 111, 117
Klasse(n)dünkel 215
-kampf 152
-moral 15, 73
Klerus 121, 129
Kommunismus 150 f., 205
Kompensation, kompensatorisch 65, 142
Konfuzianismus, konfuzianistisch 53, 62, 93
Konsumgesellschaft 177
Kontemplation 206 f., 214 f.
Koran 74
Kosmogonie 61
Kosmos (-begriff), kosmisch 14, 16, 26–29, 99, 120, 126 f., 136, 138, 165, 173
– kosmologischer Gottesbeweis 126 f., 171
Kreativität 65, 67
Kreuz 120, 148, 195
Kreuzestheologie 17, 19, 110, 191, 194 f.
Kreuzigung 109, 181, 201
Kreuzzüge, Kreuzfahrer 77, 126, 201, 227
Krieg(s), kriegerisch 55, 57 f., 60 f., 66 f., 77, 81, 83 f., 92, 95, 149, 163, 196, 220
-erklärung an die Natur 68
-göttinnen 60 f.
-mentalität 83
-verherrlichung 81, 215
– Bruderkrieg 79, 83
– heiliger Krieg 76 f.
– Konfessionskrieg 129, 132
– Religionskrieg 78, 93
Krieger (-stand) 39, 66 f., 81, 83
– Kriegeradel, Kriegerkaste 66, 79, 88
Krippe, Krippenbild 112
Kruzifixus 113, 115, 116
Kult-
-feste 69, 98

-gesänge 98
-praxis, -Gegenstände 98, 120 f.
-stätten 98, 101, 103, 120 f.
-symbole 98, 100
– *siehe auch* Feste, Mysterienkulte
Kultur 227
-bringer, -heroen 66, 68 f., 98
– Hochkultur 58, 163
– Primitivkultur 36
kulturelle Assimilation 163
–, Prägung 151
– transkulturell, multikulturell 164, 177, 221
Kunst 20, 54, 68, 169, 206
–, christliche 112, 122
–, sakrale 42 f., 151, 230 f.
–, symbolschaffende 20, 206, 229–235

Laien(bewegung) 93, 183, 224
-bruderschaft 160
-foren 180, 222
Lamaismus, lamaistisch 93
Leben(s) 13, 164, 173
–, Endlichkeit des 191
–, Ehrenrettung des 148
–, Heiligkeit des 215
–, Sinn(losigkeit) des 20, 134, 171, 174, 208, 210
-bejahung 19, 54, 92, 124, 149, 172, 182, 202, 213, 221, 231
-feindlichkeit 147
-freude 55, 231
-gefühl, -grundstimmung 23, 54 f.
-kreativität 65
-philosophie 151
-verneinung, Abkehr vom 80, 90, 92, 124, 155, 213
-werte (Qualität) 178, 198
-wille, -durst 90, 211, 213
Leben-Tod-Leben-Zyklus 13, 26, 32, 35, 41, 44, 48–50
Leere 130, 212
Leib(Körper) 95, 165, 202
-feindlich, als Kerker der Seele 96, 164
Leiden(s) 61, 75, 80, 85 f., 88, 91, 106, 144, 164, 177, 195–197, 199, 209, 213, 231
–, stellvertretendes 92
-befreiung, -erlösung 85, 88, 197
-bereitschaft 160
-bewältigung 25, 197
-entstehung 88
-mystik 131
-verherrlichung 202
-vermeidung 135, 202
-verminderung 238
– Leidensapriori 186
Licht
-held 14, 16, 104
-symbolik 83, 104, 121, 224
– und Finsternis 16, 17, 45, 104, 123
Liebe(s) 19, 91 f., 173 f., 187, 193, 195, 214
–, geschlechtliche, körperliche 47, 95, 159, 202, 208
–, Hohelied der 47, 92, 122
–, romantische 160
-fähigkeit 173
-gebot 106, 164
-zuwendung 173, 177
– zum Feind 91 f., 106, 218
– zu Gott 106, 164, 188
– intellektuelle Liebe zu Gott 137, 140
– zum Leben 20, 149, 176
– zum Nächsten 95, 106 f., 136, 141, 164, 176, 188, 218
– zur Weisheit 96
Liturgie, liturgisch 103, 120 f., 191, 204, 222
Logos 117 f., 209
Lohn der Tugend 140, 173
Lotus(sitz) 87
Lynchmord, Gründungsmord *siehe* Mord

Macht 44, 63, 226
-anspruch 132, 155
-missbrauch 152, 178, 226 f.
Madonna 46, 60, 103, 112, 121 f.
Männlichkeit, männlich(es) 63, 66 f., 192
– Jesu 195
– Prinzip 53, 65
magisch 201, 227, 236

Mahl, sakrales/Opfermahl 105, 111
Mammon 178, 189, 220
Manichäismus, manichäistisch 16, 123 f., 125
Markt(-gläubigkeit, -religion) 154, 161, 205, 219, 239
Marterpfahl 32
Martyrium 63, 195, 200, 201, 228
–, Verherrlichung des 200 f.
Märtyrer 77 f., 109, 110, 160, 176
Materie (res extensa) 86, 134, 136, 137, 164, 173, 213
– Prämaterie, Urmaterie 85, 95 f., 165
Materialismus 135, 147
matriarchal 191 f.
matrifokal, matrilokal 13, 37, 58
matrilineal 24, 28, 30, 38, 58, 63
matrizentrisch(e) 28, 35, 44, 46, 57, 68, 87, 94, 97
– Kulturen, Religionen 18, 41–46, 54, 192
mechanistische Naturauffassung 135, 165
Meditation(s), meditativ 86, 88 f., 91, 130, 217
-bewegung, -zentren 206, 208
-praktiken, -techniken 86, 90, 207, 208, 214
Mensch(en)
–, Tod des 155
-affen (Primaten) 56 f., 166, 172
-bild 129, 165
-rechte 221, 228
-sohn 107
-versuche 165
-würde 128, 145, 155, 167, 176, 179, 184, 187, 195, 216, 238
menschliche Natur 128, 140, 154
–, Verderbtheit der 128, 139–141, 168
Menschlichkeit, Mitmenschlichkeit 136, 145, 150, 153, 164, 174, 175, 194, 200, 203, 235, 237–239
Messias, messianisch 70, 75, 79, 107, 109, 194
-erwartung, -hoffnung 75, 78 f., 107 f.
-prophezeiungen 110
Metaphysik, metaphysisch 125 f., 134–136, 141, 152, 186, 193, 221
– der Geschlechter 54
Missionierung, Missionare 22, 25, 30, 76 f., 82, 92, 143, 161, 175, 183, 207, 211
Mitfreude 92
Mitgefühl 91, 163, 168, 210, 217, 237, 238
Mitleid 91, 92, 147, 148, 164
Molekularbiologie 166, 179
Mönch, Mönchstum 87, 90, 117, 211
Monismus, monistisch 137, 209, 212 f.
– Methodenmonismus 154
Monotheismus, monotheistisch 15, 22, 69–71, 73, 76, 78, 107, 110, 126, 156
Moral, moralisch 41, 61, 72–74, 127, 136, 138, 156, 201
–, apodiktische 74
–, apriorische 139, 162
–, autonome 74, 94, 140
–, empirische 162
–, emotionale 153, 162 f.
-begründung, Letztbegründung der 139, 161 f., 168, 184
– Herren/Sklavenmoral 148
moral sense 162
moralischer Gottesbeweis 127
Mord 12, 34 f., 120
Mutterbruder 59, 64
Muttergöttin *siehe* Göttin
Mutter-Tochter-Dualität 59 f., 97
Mutter-Tochter-Sohn-Triade 60
Myste 98, 99, 100, 103
Mysteriengottheit 111
Mysterienkulte 16, 22, 24, 80, 97 ff., 110 f., 119, 124
–, Demeter, Dionysos 80, 96–111, 115
–, eleusinische 16, 60, 97–99
–, Isis-Osiris 16, 80, 97, 100 f.
–, Magna Mater 16, 80, 97, 100 f.
–, Mithras, Mithräen 16, 80, 97, 103–105, 111, 120 f.
Mystik(er/innen) 10, 11, 129 ff., 142, 160, 182 f., 197, 203, 211–218

–, a-theistische 20, 211–218, 237
–, bhaktische 87, 95
–, brahmanische 86, 95
–, buddhistische 209
–, christliche 117, 125, 129 ff., 138
–, Demokratisierung der 214
–, echte, unechte 214 f.
–, jüdische 138
–, kosmische 28, 136, 179
Mystik als Widerstand 11, 20, 215–218
mystisch(e)(er) 23, 28 f., 83 f., 159
–, Empfindlichkeit, Sensibilität 215–217
–, Erfahrung 19 f., 142, 160, 207
–, Praxis 212
–, Sprache 130
–, Trotz 216
– *siehe auch* Verbundenheit
Mythen, mythisch 13, 17, 23, 26, 29, 87, 96 f., 101, 104, 181
–, patriarchale 13, 35, 59, 65, 68, 227
–, transformation 18

Nachfolge Christi 10, 160, 195, 200
– Gottes 160
Nächstenliebe *siehe* Liebe
Nationalismus 151 f., 163, 215, 230
Nationalsozialismus 151, 227
Natur(begriff) 26, 136, 137, 170, 172, 239
–, Zweckmässigkeit in der 136
-beherrschung 158
-frömmigkeit 137
-gesetze 137, 139
-gewalten 23, 36 f., 146
-katastrophen 31, 36 f., 158
-religionen 22, 156
-zerstörung 170, 178, 202, 217, 220
Naturalismus, naturalistisch 137
Neigungen 141
neolithisch(e) 60, 100
–, Revolution 68
Neues Testament 181
Neuplatonismus 117 f., 125, 129, 143
New Age-Bewegung 170
Nichtregierungsorganisationen (NGO) 179, 217
Nichts, das 131, 169, 181
Nichtschädigen, Nichttöten 87, 89, 213
Nihilismus, nihilistisch 147, 149 f., 156
Nihiren-Buddhismus 93
Nirwana 87, 90 f., 159, 209, 212
Nonne(n) 90
Numinose, das 12 f., 18, 25 f., 31, 40 f., 156–160
–, numinose Aufladung, Ausstrahlung 48
–, weiblich Numinose, das 41–43, 48, 64, 65
Nützlichkeitsdenken 214
– *siehe auch* Utilitarismus

Objektive Wahrheit 153
Offenbarung(s) 10, 17, 19, 23, 70, 78, 123, 128, 136 f., 140, 183 f., 195
-lehre 140
-religionen 22 f.
-wissen 78, 127
Ökologie, ökologisch 26, 58, 166 f., 178, 185, 191, 203, 238 f.
ökumenisch 78, 132, 189, 203, 223 f.
Ontologie, ontologisch(er) 131, 209
– Fundamentalontologie für die Ethik 173
– Gottesbeweis 126 f., 171
Opfer, Opfertheorie 12, 26, 36 f., 117, 144, 181, 195, 200, 229
– Erstlingsopfer 40, 72
– Fingergliedopfer 13, 31 f.
– Kinderopfer 37, 40
– Libationsopfer 72
– Menschenopfer 12 f., 15, 31–36, 62, 157, 192, 201
– Selbstopfer (des sakralen Königs) 13, 32 f., 40
– Speiseopfer 72
– Sühne-Sündopfer 94, 110, 191, 195
– Tieropfer 13, 15, 31, 33, 37, 39, 72, 81, 98 f., 105, 157, 192, 229
Opferbereitschaft 40, 202 f. 227
-lamm 110, 112, 200
-motiv 36 f., 39 f.

-praxis, -kulte 36, 39, 79, 81, 87, 89, 110
-rolle, -status des Mannes, der Frau 201 f.
Opium des Volkes 18, 146, 201
Optimismus, optimistisch 134, 138, 155, 213
Orden(s), -gemeinschaft, -organisation 87, 89 f., 93, 96, 160, 206, 208
orgiastisch, rauschhaft 69, 81, 99, 101
Orgien, sexuelle 100
Orphik, orphisch(e) 16, 80, 96
–, Philosophie 97, 117
orthodox, Orthodoxie 126, 139, 181, 184, 187
– *siehe auch* Kirche
Orthopraxie 187, 189
Ostern *siehe* Feste

Pantheismus, pantheistisch 19, 22, 130, 135, 136 f., 138, 159, 170
Pantheon 44, 59, 76, 81, 87, 102
Papst, Papsttitel 104
– Machtanspruch der Päpste 132
Paradies 68, 78, 84, 94, 145
Parthenogenesis 59
Patentierung von Lebewesen 167
Pariarchat(s) 14, 24, 25, 58–60, 191 f., 227
-kritik 26
– patriarchal(e)- Gesellschaft 55 f., 58 f., 63, 192, 201
– *siehe auch* Herrschaft
patrilineal 59
– *siehe auch* Familie
pazifistisch 84
Pelagianismus 127
Perfektion, perfekt 238
Person, -begriff 166, 171
Pessimismus, pessimistisch 129, 143, 147, 155
Pflicht 139, 140, 162, 178, 218
–, Heiligkeit der 162, 176
– *siehe auch* Ethik
Pharisäer 106, 108
Philosophie, philosophisch 23, 95, 126, 169, 171, 184
–, arabische 125 f.
–, griechische 65, 67, 96 f., 117 f., 119 f., 122, 125, 164
–, jüdische 126
– *siehe auch* Existenzphilosophie
pietistisch 139
Polarisierung 14, 26, 41, 44 f.
– der Geschlechter 14, 18, 26, 65
– von Himmel und Erde 14, 45, 61
– von Transzendenz und Immanenz 130
Polyandrie 30
Polytheismus, polytheistisch 22, 59, 68, 69, 71 f., 74, 76, 81, 87, 93, 97, 110, 156
Positivismus, positivistisch 152, 153, 161, 236
postbiologisch 155
postmodern 150, 155, 200, 203, 205
Postulat der praktischen Vernunft 139
Prädestination, Prädestinationslehre 128 f.
Priester/innen 47, 93, 98, 158
-adel, -kaste 23, 79, 81, 85
-ämter 65, 100, 119
– Hohe Priester 108
– Oberpriesterin 33, 64
Privatisierung, Entprivatisierung 186, 205
Profit, -streben/-maximierung 167, 179, 238
Projektionen, projektives Wunschdenken 18, 144, 169 f., 192
Propheten 70 f., 75–77, 82, 94, 123, 188
– prophetische Frauen 190
Protestantismus, protestantisch 78, 129, 139, 142, 147, 160
Psychoanalyse, psychoanalytisch 144, 154, 192, 208
Puritanismus, puritanisch 129, 139, 219 f.

Quäker 138
Qualität, moralische 156

Rangordnung 56 f., 73, 172
Rassismus 148, 150, 152, 215

Rationalismus, rationalistisch 152, 161
– kritischer 153
Rationalität, rational 153, 208
Raub 67, 98
Rechtfertigung(s)
-lehre 128, 140, 160
– Gottes 129
– *siehe auch* Theodizee
Reformation 125, 128 f.
Reinheit(s) 95
-gebot 94
– *siehe auch* Reinigungsriten
Reinkarnation 85, 90, 210
– *siehe auch* Wiedergeburt
Religion(s) 18, 168
–, abrahamistische 126, 212
–, Entstehungsbedingungen der 23 f., 143
–, natürliche 133, 136, 140
-frieden 126
-kritik 17, 143, 146, 147
-modelle 11, 17, 24, 236
-stifter 81, 195, 209
–, Ersatzreligionen 150, 152, 161, 205
– Hochreligionen 22, 78, 236
– in den Grenzen der bloßen Vernunft 17, 139–141
– Naturreligion 22, 156
– Offenbarungsreligion 22
– Primitivreligion 22
– Zivilreligion 206, 218–222, 228, 235
religiös(e)(es)
–, Bedürfnisse 173, 236
–, Grundstimmung 163
–, transzendental Religiöse, das 183
–, Vakuum 110, 119, 205
Reliquien(kult) 22, 87, 91, 200
Resignation 178, 196, 213
Respekt 167, 211
Ressentiment 148
Rigorismus, rigoros 128, 141
Risikobereitschaft 179, 238 f.
Riten, Rituale 23, 26, 28, 38, 79, 163, 191, 205 f., 222, 224, 229
–, transkulturelle 225 f.
– Dominanz- und Unterwerfungs- 57, 61 f.
– Fruchtbarkeits- 29 f.
– Geheimrituale 97
– Reinigungs- 31, 94, 98, 111, 158
– Wiedergutmachungs- 40 f.,
Romantik, romantisch 143
Ruhm, Ruhmsucht 66, 68, 82, 176

Sachzwänge 202
Sadduzäer 108
Sadomasochismus 195, 201 f.
Sakrale, das 12
sakral(e, es) 47, 208
–, Funktionen, Handlungen 222, 224
–, Gegenstände, Objekte 98, 121, 224
–, Königtum 33 f
–, Plätze, Räume 223, 234
– *siehe auch* Tiere
Sakralgemeinschaft 12, 35
Sakramente, sakamental 109, 119, 142, 202, 224
Sakrileg 166, 167
Säkularisierung 221, 229
Samkya-Philosophie 80, 85, 89, 95
Schamanismus, schamanistisch 27–29, 40 f.
Schicksal(s) 75, 83, 134, 159, 164
-notwendigkeiten 147
-rad 85
Schisma 125, 132
– *siehe auch* Kirchenspaltung
Scholastik(er) 125 f., 131
–, islamische 125
–, jüdische 125
Schöpfer -gott(heiten) 28, 61, 87, 89, 94, 126, 131, 134, 136, 209
Schöpfung(s) 27, 130, 136, 158
–, Bewahrung der 185
-mythen 27, 30
-plätze 28
Schrift(en)
–, heilige 129, 137, 141
–, gelehrte 107, 110
Schuld 94 f., 97, 110, 150, 199
-angst 147
-bekenntnis 201
-bewusstsein, -gefühl 61, 146
-vergebung 97
– *siehe auch* Sünde

Schwärmerei 142
Schweigen Gottes 197
–, Buddhas 210
Seele(n) 84, 86, 89, 96, 102, 117, 127, 135–137, 165
-fünklein 86, 130
-heil 158, 160
-kern/substanz 86, 210
-verwandtschaft 160
-wanderung 80, 85, 96
Sein, Seinsprinzip 159, 182, 212
-grund 182, 209
– Mut zum Sein 181, 182
– Seinsbejahung 182
Sekten 204
Selbst, -bewusstsein 165, 192, 201
-findung 147
-reflexion 168, 171, 236
-verleugnung 147
Seligkeit 90 f., 99
–, ewige 87
Sexualität, sexuell(e) 67, 94, 202, 208
– Enthaltsamkeit, Askese 67, 87, 90, 96
– Hetero/Homosexualität 67, 202
– Sexulamoral 202
– Orgien 100
Shintoismus 93
Siegelkunst 42
Sinn, -begriff 159, 239
-findung 153, 227, 239
-frage, -suche 23, 169, 181, 182, 192, 236
-horizont 147
-losigkeit, -verlust 149, 169, 171, 210
-stiftung 168, 239
– *siehe auch* Lebenssinn
Sinnlichkeit, sinnlich 47, 92, 122, 147, 151
–, Spiritualität der 202
sinnenfeindlich 202
Sitte(n) 163
-gesetz 161
Skeptiker, skeptisch, Skeptizismus 99, 135, 155, 182, 237
Sklaven/innen 16, 39, 63, 68, 99, 104, 201
–, freigelassene 74, 101, 104
-arbeit 58, 68, 73
-haltung/Sklaverei 74, 220
-wirtschaft 79
Solidargemeinschaft 36, 37, 74
Solidarität, solidarisch 10, 20, 77, 150, 163 f., 177, 196, 206
Sollen, das 141
Sophia 190
sozial(e/s)
– Bindungen 163, 166
– Engagement 161, 181, 184, 185, 204
– Intelligenz/Kompetenz 57, 172, 184
sozialistisch 189
– religös-sozialistisch 181, 204
Sphinx 43
Spiritualität 120, 206, 234
–, a-theistische 19, 20, 206–215, 237
–, christliche 220
–, östliche 207–211, 214, 217
– der Dritten Welt 189, 225 f.
– der Revolte 216
– Erhaltungsspiritualität 28
spirituell(e) 16, 19, 21, 92, 132, 170, 175 f., 204 f., 224
– Erfahrung 130, 206 f.
– Ethik 19, 161, 166
– Kraft 129
– Werte 220
Staat(s), patriarchaler 58
-kirche, -religion 16, 24, 78, 80, 92 f., 117 f., 120, 124
Stammeskultur 58, 62, 66, 163, 167, 236
Stellvertreter Gottes 10, 61, 196 f.
Sterblichkeit, sterblich 35, 155, 209
Stoa, Stoiker 117, 164
Stolz 201
Strafe 15, 40 f., 96, 108, 218
– *siehe auch* strafender Gott, Todesstrafe
Stupa 87, 91
Subjekt(s) 89, 155, 164, 216
–, transzendentales 196
– Subjekt-Objekt-Spaltung 91, 164
– Tod des 155
Sühne, -leistung 195, 199
– *siehe auch* Opfer

Sünde(n)
-begriff 61, 72, 94, 95, 128, 138, 141, 178 f., 189, 191, 194, 199
-bewusstsein 61, 128
-bock 12, 15, 200, 229
-fall 94, 127
-listen 61
-schuld 94
-strukturelle Sünde 178, 188, 196
-verführung 122
-verstrickung 17, 110, 127
– Erbsünde 94 f., 125, 127, 140, 178
Symbol, symbolisch(e) 222
-bilder 26, 103
-handlungen 20
-kritik 227
-missbrauch 226 f.
-struktur, -system 13 f., 26, 41, 191
– Ausdrucksformen 41–43, 54, 142, 169, 222–235
Symbolik 20, 100, 103, 120, 231
–, christliche 100
–, Gestirn/kosmische 45
–, matrizentrische 41–43, 54
–, ornamentale 42, 47–49
–, patriarchale 191
– Pflanzensymbolik 46
– Tiersymbolik 42–46
Synkretismus, synkretistisch 87, 123, 226
Szientismus, szientistisch 152 f.

Tabu 27, 36–41, 72, 158, 166
-bruch 40
– der weiblichen Generativität 38
– Inzesttabu 37 f., 40
– Speisetabu 38 f.
Talmud 74
Tantrismus 94, 208
Tanz, sakraler 225
Tao, Taoismus 53, 93, 170, 173, 236
Tapferkeit 66
Taufe 110 f., 127, 175
– *siehe auch* Bluttaufe
Tauschgesellschaft 30, 37, 163
Tempel(s) 91, 101, 103, 108
– *siehe auch* Fest
– Zerstörung des 108 f.
Teufel 168
Theismus, theistisch 145, 174, 175, 182, 191, 193, 197, 238
–, christlicher 208
– Henotheismus 69, 81
– *siehe auch* Monotheismus
Theodizee 9, 74–76, 81, 134, 156, 196 f., 199, 211
Theogonie 59
Theokratie, theokratisch 61 f., 72, 74, 79
Theologie, Theologen 129, 136, 171, 194, 204, 221
–, christliche 9, 16, 75 f., 96, 110, 120, 124, 158, 164, 191, 211
–, dialektische 180
–, feministische 9, 11, 17, 19, 170, 187, 190–203, 226
–, islamische 125
–, jüdische 75
–, katholische 19, 180, 183
–, liberale 19, 180, 181, 184
–, mittelalterliche 125–127
–, poetische 151, 232–234
–, politische 19, 181, 185, 186
–, protestantische 19, 128, 180
– Befreiungstheologie 9, 11, 17, 19, 161, 178, 183, 185–190, 195, 217
Thora 137
Tier(e)
–, gehörnte 44
–, sakrale 65
–, zweiköpfige 50–52
-forschung 47, 166
-götter/innen 42 f., 45 f.
– *siehe auch* Opfer, Symbolik
Tod 23, 66, 144, 216
– Gottes 9, 148, 155, 238
– Jesu 108 f., 110, 191
– todlos 86
Todes-
-bereitschaft, ekstatische 63
-sehnsucht 215
-strafe, -urteil 15, 62, 120, 124
-verachtung 66
Toleranz, tolerant 77, 78, 93, 175, 211
– *siehe auch* Intoleranz
Totalitarismus, totalitär 18, 151

Totem, -istisch 27–29, 39, 42, 49, 158, 210 f.
-tier 39
Tragik, tragisch 54 f., 159, 238
Transzendenz, transzendent, transzendieren 9, 35, 127, 130, 137, 140 f., 144, 159, 162, 169 f., 176, 182 f., 192 f., 237
–, diesseitige, immanente 9, 168 f., 176, 193
-begriff 168, 199
Tremendum 12, 157, 159 f.
Trieb, -regulierung 146
-verzicht 146, 160
Trinität(s), -begriff 117, 193
-dogma 117
-lehre 191, 194
– *siehe auch* Dreifaltigkeit
Trivialisierung, Banalisierung 214, 216
Tröster(Paraklet) 118, 123, 184
Tröstung, Trost 174, 177, 193, 197, 210
Tugend(en) 87, 92, 173, 218
–, männliche, weibliche 73
–, republikanische, zivile 219, 221
–, theologische 233
– Beziehungs-/Fürsorgetugend(en), 73, 82, 122, 163
– Kardinaltugenden 73

Übel 15, 74, 81, 95, 134, 138, 144, 199, 213
Über-Ich 146
Übermensch 149 f.
Umgreifende, das 168, 237
Umwelt
-bewusstsein 170
-zerstörung 170, 220, 238
Unbedingte, das 174, 182, 184, 210, 238
– unbedingte(s)Handeln 150, 157, 174, 183 f., 197
Ungerechtigkeit, ungerecht 94
universell 176, 230
Unreinheit, unrein 38 f., 92, 95
Unsterblichkeit, unsterblich 16 f., 49, 99, 101 f., 111, 139, 144, 158, 172, 182, 191, 209
Unterdrückung, Unterdrückte 188, 201 f., 217, 231
Unterwelt(s) 68, 98
-götter/göttinnen 45
Unterwerfung, Unterworfene 201
–, Gesten der 61
Unworte 216
Upanishaden 84, 85, 89, 95
Utilitarismus 162, 220
Utopie 219

Vater, leiblicher 28, 63 f., 66
– *siehe auch* Gott
Veden, vedisch 84 f., 87, 89
– Rigveda 60
Vegetationsgottheiten/-mythen/-riten 17, 24, 33 f., 39, 55, 97, 100–102, 112, 115
Verantwortung(s) 82, 84, 92, 150, 155, 171, 174, 179, 214, 237
-bewusstsein, -gefühl 27, 168, 178
Verbindlichkeit 168, 223
Verbundenheit 168, 237
–, kosmisch-mystische 29, 130, 143, 159, 231
–, mitgeschöpfliche 27–29, 130
– Allverbundenheit 27 f., 159, 212
– Gottverbundenheit 130
verdammt, verflucht 39 f., 157 f.
Vergänglichkeit, vergänglich 216
Vergewaltigung 67
Vergöttlichung, vergöttlicht 117, 153, 209, 228
Verkündigung 106, 186 f.
Verlässlichkeit 174
Vernunft 126, 136 f.
–, autonome 139, 152
–, göttliche 154
–, natürliche 127 f.
–, praktische 139, 141
– *siehe auch* Religion
Vita mixta 214
Vollkommenheit
–, göttliche 144 f.
–, moralische 141
Votivgabe 72, 103 f.

Wahrhaftigkeit 174
Wahrheit(en)(s) 88 f., 91, 105, 134, 222, 239
-anspruch 78, 153, 209
-begriff 153
Wandlung, sakrale 104 f., 111
Weibliche(n), das 13, 18, 65, 92
–, Abgrenzung gegen das 67
–, Aspekt, Prinzip des 53 f., 65, 122, 208
Weisheit – *siehe auch* Sophia
–, östliche 207, 210
– Gottes 118, 190
Weltflucht 212
Weltgemeinschaft, moralische, -kultur 142, 234, 238 f.
Weltgericht 16, 24, 106
– *siehe auch* Endgericht
Weltreligion/kirche 123 f., 203, 209
Wert(e) 147, 153, 179
-entscheidungen 155
-konsens, transkultureller 221, 228
-objektive 237
– an sich (selbst) 178, 238
– Basis-/Grundwerte 205, 221, 239
– Umwertung aller Werte 147
Widerstand 186, 202, 223
Wiedergeburt 29, 31, 33, 46, 49, 55, 86 f., 90, 95, 112, 210
Wiederkehr, ewige 149
Wildbeuter 30 f.
Wille, Willensfreiheit 127 f., 137, 141
Wirtschaft(s) 154, 238
-theorie, neoliberale 154, 187, 219, 238
Wissenschaft 68, 135, 136, 152 f., 169, 207, 221, 238 f.
–, Selbstüberschätzung der 153, 238
–, wertfreie 179
– experimentelle Naturwissenschaft 68, 135, 138, 143, 153, 179
– Religionswissenschaft 22, 207, 211, 221
– *siehe auch* Szientismus
Wohlstand 162, 219, 239
Wunderglaube 136, 142, 181
Wünsche, infantile 146
Würde 145, 159
–, Ethik/Politik, der 176
– der Kreatur 166 f.
– *siehe auch* Menschenwürde

Yin-Yang 50–54
Yoga 80, 87
-philosophie 84
-schulen, -lehren 85–87, 90, 94

Zauberei 31
Zen-Buddhismus 93, 207 f., 212
Zeugungstheorie 64 f.
Zoroastrismus 123 f.
Zwang 146, 227 f.
Zwangsneurose 146
zyklisches Naturverständnis, Religionsmodell 11–13, 16, 24–26, 35, 41–43, 54, 97, 149, 191