

Festschrift für Reinhart Hummel

Dialog und Unterscheidung

Religionen und neue religiöse Bewegungen
im Gespräch



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Festschrift für Reinhart Hummel

Dialog und Unterscheidung

**Religionen und neue religiöse Bewegungen
im Gespräch**

Hrsg. von

Reinhard Hempelmann und Ulrich Dehn



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Impressum

Herausgegeben
von Reinhard Hempelmann
und Ulrich Dehn
im Auftrag der
Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen (EZW)

Die Festschrift für Reinhart Hummel
erscheint als Sonderausgabe 151
in der Reihe EZW-TEXTE 2000.

Anschrift: Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen (EZW)
Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon 030/283 95-211
Fax 030/283 95-212
Internet: <http://www.ekd.de/ezw>
E-Mail: EZW@compuserve.com

Redaktion: Carmen Schäfer

Layout: VOLKER NOTH
GRAFIK-DESIGN/EHRET

Druck: Maisch & Queck
Gerlingen/Stuttgart

Inhalt

7

Vorwort

ERINNERUNGEN UND IMPULSE

11

Religiöser Pluralismus und christliches Abendland*Michael Nüchtern*

18

**„Konfliktreiche religiöse Bewegungen“
Zur Rezeption eines Begriffs***Hans Gasper*

31

Apologetik im Dialog mit neuen religiösen Bewegungen*Elisabeth Arweck*

RELIGION UND NEUE RELIGIOSITÄT

43

**Das Fremde und das Andere
Bemerkungen zum Gespräch mit Religionen und mit
neureligiösen Bewegungen***Ulrich Dehn*

50

**Diakonie an der Wahrheit
Dialog zwischen Pluralismus und Populismus***Michael Fuss*

64

**Religiöse Pluralität und landeskirchliche Gemeinde
Zu Dialog und Unterscheidung auf Gemeindeebene***Hansjörg Hemminger*

77

**Zur Religionsthematik bei Carl Heinz Ratschow
(1911 – 1999)**

Reinhard Hempelmann

89

**Das funktionale Religionsverständnis: Grenzen und Gefahren
Einige Anmerkungen und Hinweise**

Gottfried Küenzlen

98

**Zum Unterscheidungspotential des Religionsbegriffs
Eine Problemanzeige**

Matthias Petzoldt

108

Swedenborg und die „neue Religiosität“

Hans-Jürgen Ruppert

117

**Pluralismus – Dialog – Mission – Wahrheit
Heidelberger Hilfen für eine interreligiöse Hermeneutik**

Walter Schmidt

137

**Toleranz oder Ehrfurcht?
Zur Humanität im Dialog der Religionen**

Josef Sudbrack

148

Zwischen Differenz und Konsens

Hans Waldenfels

THEMEN UND KONKRETIONEN

157

**Hat Religion eine biologische Basis?
Über Nahtod-Erfahrungen**

Günter Ewald

167

Konfirmation, Jugendweihe, christliche Jugendfeier

Andreas Fincke

183

Die Verfolgung religiöser Minderheiten und der interreligiöse Dialog

Gabriele Lademann-Priemer

197

**Apokalyptische Botschaften –
christliche Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit**

Joachim Müller

206

Das Millennium

Eine Herausforderung christlicher Apologetik

Walter Sparr

212

Reinkarnation und Karma im Lichte der Auferstehung Jesu Christi

Klaus von Stieglitz

223

Kann man fremde Heilungssysteme verstehen?

Das Beispiel afrikanischer Medizin

Theo Sundermeier

BEISPIELE APOLOGETISCHER PRAXIS

235

**Himmlische Erotik
Neotantra im Westen**

Harald Baer

251

**The encounter between 'new' religion and 'old' religion
with special reference to Soka Gakkai in Brazil**

Peter B Clarke

260

**Japan als heiliges Zentrum der Welt
Erinnerungen an eine Pilgerreise mit Mahikari-Anhängern**

Jean-François Mayer

271

**Die „Christologie“ der Gralsbewegung
Oskar Ernst Bernhardt – Abd-ru-shin – Imanuel der Menschensohn**

Helmut Obst

280

**Traditionelle und nichttraditionelle religiöse Organisationen
Beobachtungen zu Weltanschauungsfragen im heutigen Lettland**

Reinhard Slenczka

295

**Scientology – eine Religion?
Reflexionen zu einem ungeschlossenen Thema**

Werner Thiede

ZUM AUSKLANG

313

**Sympathie auf den ersten Blick
Persönliche Erinnerungen**

Friederike Valentin

318

Autoren

Vorwort

Am 26. Januar 2000 feiert Reinhart Hummel seinen 70sten Geburtstag. Zu diesem Anlass möchten wir ihm herzlich gratulieren und mit dieser Festschrift ein Zeichen des Dankes und unserer Verbundenheit überreichen. Die Autorinnen und Autoren der Festschrift haben Reinhart Hummel insbesondere durch seine langjährige Tätigkeit (1981 – 1995) als Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) kennen und schätzen gelernt. Die Kompetenz, Glaubwürdigkeit und Intensität, mit der er an der Spitze der EZW stand und zugleich ihr „Religionsreferent“ war, schlägt sich in dem großen Echo nieder, das wir mit der Bitte um Beiträge zu dieser Festschrift gefunden haben.

Das Zentrum seines wissenschaftlichen Interesses ist die präzise Wahrnehmung des fremden, anderen Glaubens, den er von innen her zu verstehen sucht und von dem er sich als Christ und Theologe zum Dialog und zur Antwort des Glaubens herausfordern lässt. Seine zahlreichen Publikationen sind stets am Konkreten orientiert. Sein Denk- und Arbeitsstil findet seinen Ausgangspunkt in der Wahrnehmung von Details, die erst in einem zweiten Schritt in einen weiten Horizont des Denkens gestellt werden, der frei ist von kurzatmigen und modischen Anpassungen, aber auch von starrer Orthodoxie. Seine Texte enthalten immer wieder überaus anschauliche und griffige Formulierungen, die das Selbstverständnis und die Realität des fremden Glaubens beschreiben, diese Fremdheit stehen lassen und nicht vorschnell vereinnahmen. Er profitiert dabei von seinem siebenjährigen Aufenthalt als Dozent und „Fremdling“ in Indien, am theologischen College in Orissa. Im Nachhinein bezeichnete er seine Indienfahrt als „Initiation in die interreligiöse Begegnung und ihre Probleme“.

Bereits in seiner Habilitationsschrift „Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen“ waren wichtige Themen vorgezeichnet, mit denen er sich als Leiter der EZW beschäftigte. Die Hindu-Gurus konnte er gewissermaßen „als Kollegen von der Konkurrenz betrachten, die wie die christlichen Missionare zuvor auch, Kulturgrenzen überschreiten, in fremden Kulturen Wurzeln zu schlagen versuchen und dabei oft die gleichen Fehler machen, wie die christliche Mission“. Reinhart Hummel hat seine Lust an dis-

tanzierter religionswissenschaftlicher Beschreibung im nicht selten spannungsgeladenen Geschäft apologetischer Praxis zu verbinden gewusst mit dem Mut, christliche Orientierungen öffentlich auszusprechen und glaubwürdig zu vertreten. Seine fachliche Kenntnis und die im theologischen Diskurs geübte Konzentration auf das Elementar-Christliche haben ihn in seiner Arbeit zum Brückenbauer in Sachen Ökumene werden lassen, so dass sein Wirken auch im Bereich der katholischen Kirche und Theologie ein bemerkenswertes Echo finden konnte.

Mit dem großen Spektrum von Themen, die in diesem Buch behandelt werden, wird der weite Horizont umrissen, der Reinhart Hummels Arbeit bestimmt. Vom diskursiven Eingehen auf das Grundthema Dialog und Unterscheidung wird ein Bogen geschlagen über die Auseinandersetzung mit einzelnen Konkretionen bis hin zu eindrucksvollen Erinnerungen an die Weggenossenschaft mit dem Jubilar. Vor unseren Augen entfaltet sich hier das ganze Panorama dessen, wofür christliche Apologetik in unserer heutigen Zeit als Chiffre stehen kann. Präzise Bestandsaufnahmen und zurückschauende Beiträge finden sich neben programmatisch in die Zukunft blickenden Texten, und auch die Tatsache, dass diese Festschrift zu Beginn des viel beachteten Jahres 2000 erscheint, wurde von mehreren Autoren berücksichtigt. Impulse, die von Reinhart Hummel ausgingen und ausgehen, wirken nach. Der Geist der von ihm so benannten „dialogischen Apologetik“ zieht sich wie ein geheimer roter Faden durch die Beiträge.

Wir freuen uns, dem Jubilar zu seinem Geburtstag diesen verbalen Blumenstrauß überreichen zu können.

Reinhard Hempelmann

Ulrich Dehn

ERINNERUNGEN UND IMPULSE

Religiöser Pluralismus und christliches Abendland

Michael Nüchtern

„Die Weichen der Gegenwart sind in Richtung eines zunehmenden religiösen Pluralismus gestellt.“ Mit dieser Diagnose beginnt Reinhart Hummels 1994 erschienene Monographie „Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?“. Hummel nennt seine Monographie im Untertitel „Herausforderung an Kirche und Gesellschaft“. Der religiöse Pluralismus, vor allem die Präsenz des Islam, fordert Staat und Gesellschaft in Bezug auf Menschenrechte und Demokratieverständnis heraus. Für die Kirchen bedeutet der Pluralismus die Notwendigkeit zum Dialog, zur Mission, zur Einübung von Konvivenz und in all dem auch zur apologetischen Verantwortung des christlichen Glaubens. Für die nähere Beschreibung dieser Aufgabenfelder bietet Reinhart Hummels Buch unentbehrliche Präzisierungen, die Kirchen und Gesellschaft nur zu ihrem eigenen Schaden übersehen können.

Mehr durch den schlagwortartigen Titel des Buches als durch den differenzierten Text wird der beobachtbare religiöse Pluralismus in eine Alternative gesetzt zu dem Begriff des christlichen Abendlandes. Die Gegenüberstellung der beiden Begriffe schärft die Wahrnehmung, und ihre Polarität hilft bei der Orientierung in unserer kulturellen Situation. Wenn die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung zu einem religiösen Pluralismus gesehen ist, kann freilich dann auch über mögliche Beziehungen von „christlichem Abendland“ und religiösem Pluralismus nachgedacht werden. Gibt es vielleicht nicht nur ein „oder“ zwischen religiöser Vielfalt und christlichem Abendland, sondern auch ein „und“?

Die Wendung vom „christlichen Abendland“ gibt wie kaum eine andere den Zusammenhang von Christentum und westlich-europäischer Kultur zu denken. Dieser Zusammenhang muss weiterhin – und mit welchen neuen Begriffen auch immer – wahrgenommen werden, wo unsere Kultur mit ihren geschichtlichen Prägungen und ihrer eigentümlichen religiösen Pluralität gedeutet wird. Zu Recht stellt Hummel die romantische Färbung des Begriffs heraus. „Christliches Abendland“ ist für ihn kein sinnvoller analytischer Deutungsbegriff für unsere Kultur. Er schränkt freilich selbst ein: „Die These, der Begriff ‚Abendland‘ habe keinen Anhalt in der realen Geschichte,

würde zu weit gehen“ (2). Theologisch bedenklich kann der Begriff zudem den transkulturellen Charakter des Evangeliums (Hummel, 146 f) verdecken. „Das Christentum muß in die jeweilige Kultur eingehen, es muß sie aber auch transformieren und ‚heiligen‘. Mißlingt die zweite Bewegung, so gerät das Christentum bzw. seine jeweilige konfessionelle Form in kulturelle Gefangenschaft.“ Für den Umgang mit der „inter- und multikulturellen Thematik“ fordert Hummel daher eine „Theologie der Kultur ..., die gleichermaßen vor Verachtung wie vor Vergötzung der Kultur bewahrt“ (ebd., 147).

Protestantismus und Kultur

Fünf Jahre nach Hummels Buch steht der Zusammenhang von Christentum und Kultur in einem Positionstext im Mittelpunkt, den die EKD und die VEF (Vereinigung Evangelischer Freikirchen) unter dem Titel „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur“ (1999) herausgebracht haben. Das Dokument und der geplante Konsultationsprozess der Kirchen zu diesem Thema zielen nicht auf die geschärfte Wahrnehmung religiöser und kultureller Vielfalt, sondern auf die faktischen, die gebotenen und die möglichen Verbindungen und Verknüpfungen von Protestantismus und Kultur. Religiöse Pluralität wird hier in gewisser Weise implizit vorausgesetzt, aber nicht eigentlich thematisiert. Die Arbeit an der Bestimmung des Zusammenhangs von Christentum und Kultur wird auch weniger grundsätzlich im Sinne einer Theologie der Kultur, als vielmehr bezogen auf unseren Kulturraum und aktuelle kulturelle Aufgaben aufgenommen.

Der „Sitz im Leben“ des Protestantismus papiers ist äußerlich die bevorstehende Jahrtausendwende, die den Protestantismus verunsichert vorfindet hinsichtlich seiner kulturellen Position. Im Westen Deutschlands haben ... Individualisierungsprozesse eine Mentalität befördert, die das Christentum für irrelevant hält, während infolge der staatssozialistischen Indoktrination im Osten vielfach Religion überhaupt als kulturell schädlich betrachtet wird“ (Gestaltung und Kritik, 9). Deutlich apologetisch will das Papier auf die beiden Kritikpunkte antworten, wonach der christliche Glaube entweder kulturell schädlich oder kulturell bedeutungslos sei. Die grundlegenden Ausführungen über Protestantismus und Kultur (ebd., 9 ff; 60 ff) haben daher einen doppelten Charakter: Sie dienen der erinnernden Selbstreflexion über die prägenden Wirkungen des christlichen Glaubens in der Geschichte bis zur Gegenwart und der Darstellung von Positionen des christlichen Glau-

bens in Bezug auf seine mögliche kulturelle Bedeutung in acht sogenannten „Begegnungsfeldern“ (Religion, Gedenkkultur, Kunst, Jugendkultur, Bildung und Wissenschaft, Medien, Sport und Spiel, Alltag und Sonntag).

Auffällig ist: Das erste Begegnungsfeld, das der Text für das Verhältnis von Protestantismus und Kultur nennt, ist das der Religion. Die sehr unterschiedlichen Erscheinungsformen des Religiösen sind für das Christentum und den Protestantismus der erste und nächstliegende Bezugspunkt. Der Text gehört meines Erachtens zu den gelungensten Abschnitten des Heftes. Dies auch deswegen, weil sich in ihm der Protestantismus selbst als Religion in einer spezifischen Gestalt darstellt. Die „Kultivierung von Religion“ ist die fundamentale Aufgabe protestantischer Kulturkritik und -gestaltung.

Eine Leitfrage des Textes lautet also geradezu: Ist das Ende selbstverständlicher Geprägtheit der Kultur durch das Christentum („christliches Abendland“) auch das Ende eines konstruktiven Kulturverhältnisses des Christentums bzw. des Protestantismus? Das Protestantismuspapier antwortet klar und deutlich „Nein“!

Christentum und Säkularisierung

Dass trotz aller Unterschiede zu Hummel in der Fragestellung eine Differenzierung von Christentum und Kultur bestimmend und der transkulturelle Charakter des Evangeliums wahrgenommen ist, verrät schon der Titel der Schrift. Nur das, was sich von Kultur auch unterscheidet, kann Kultur gestalten und kritisieren.

Die Kultur, die der Gegenstand von christlicher Kritik und christlicher Gestaltung ist, wird als säkulare identifiziert. Die moderne Säkularität schillert freilich. In der säkularen Kultur lassen sich aus christlicher Perspektive Tendenzen zu einer Sakralisierung des Profanen (z. B. Gebrauch der Medien, Funktion der Kunst, Formen der Jugendkultur) beobachten. Auch Säkulares kann manchen heilig werden oder sein. Der christliche Glaube bleibt demgegenüber an einer Entsakralisierung des Profanen interessiert. „Als kultureller Prozess ... ist Säkularisierung für die abendländische Kultur charakteristisch“ (ebd., 10). Immer wieder wird darum darauf hingewiesen, dass die säkulare Welt sowohl Gegenüber als auch – zumindest zum Teil – Produkt des christlichen Glaubens ist und sein kann. „Es gibt nicht nur eine Verweltlichung des Glaubens in dem Sinn, daß der Glaube seine Kraft verliert und gegenüber den Mächten der Entkirchlichung und Entchristlichung das Feld

räumt. Sondern es gibt darüber hinaus eine Verweltlichung der Welt in dem Sinn, daß diese von aller Vergöttlichung befreit und in ihrem weltlichen Charakter anerkannt wird. Eine solche Verweltlichung der Welt ist ein ureigenes Anliegen des Christentums und zugleich eine Voraussetzung von Kultur im modernen Sinn des Wortes“ (ebd., 20). Christentum und Säkularität verhalten sich daher nicht nur möglicherweise spannungsvoll zueinander. Sie können – auch! – in einem tiefbegründeten Einklang zueinander stehen. Dieser Einklang wird vor allem dadurch stark betont, dass religiöse Überhöhung kultureller Bereiche (etwa beim Sport, im Konsum, in der Kunst) eher als Gefahr gilt, der eine protestantische Perspektive wehren kann.

Gerade aus der Tradition des christlichen Abendlandes kommen daher kulturell wirksame Momente, die Pluralität und Konvivenz ermöglichen, indem sie humane Säkularität sichern. „Gestaltung und Kritik“ nennt an verschiedenen Stellen mindestens fünf für das Christentum und die abendländische Entwicklung charakteristische „Unterscheidungen“, die eine kulturelle Pluralität auf verschiedenen Ebenen in der Geschichte bewirkt haben und heute eine gute Basis für ein Zusammenleben in Vielfalt bieten können. Es handelt sich dabei um die Unterscheidung zwischen

- Glauben und Glaubensgrund,
- Glaube und Kultur,
- Glaube und Wissen,
- Gott und Welt sowie
- christlichem Glauben und Religion.

Unterscheidungen ermöglichen Vielfalt. Sie korrigieren Einheitsvorstellungen und Einheitssehnsüchte, so begreiflich diese auch immer sein mögen. Die schon in der biblischen Tradition immer wieder erfolgende Religionskritik setzt die Unterscheidung zwischen Glauben und Glaubensgrund voraus. Sie ist ein wesentlicher Faktor gegen die Gefahren des Zwangs religiöser Einheitskultur. „Der biblisch inspirierte Gottesglaube (hat) immer die Zweideutigkeiten der Religion aufgedeckt; sie kann unterdrücken und befreien, zerstören und heilen. Die prophetische Kultkritik, die von Jesus betonte Unterordnung der Religionsgesetze unter ihren humanen Zweck ... die urchristliche Deutung des Gekreuzigten als Selbsthingabe Gottes und als endgültige Aufhebung des sakralen Opfermechanismus – dies sind nur einige zentrale Motive biblischer ‚Gegen-Religion‘, die zum christlichen Selbstverständnis gehören. Die neuzeitliche Religionskritik hatte nicht darin

unrecht, daß sie unter anderen auch diese Motive gegen die herrschende bürgerlich-christliche Kultur zur Geltung gebracht hat. Im Irrtum befand sie sich dort, wo sie glaubte, es seien Verhältnisse herstellbar, in denen es der Religion als Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren nicht mehr bedarf“ (ebd., 26).

Gerade mit christlichen Gründen kommt es zu einer Rechtsordnung, die religiöse Pluralität zulässt. Pointiert heißt es, dass „kulturelle Vielfalt ... kulturelle Gemeinsamkeiten zur Voraussetzung“ hat (67). Die Unterscheidungen von Gott und Welt sowie zwischen Glaube und Wissen ermöglichen die gemeinsame Kultur von Menschen verschiedenen Glaubens. „Der christliche Glaube selbst unterscheidet zwischen Glauben und Wissen und erkennt damit das eigenständige Recht der Wissenschaften an. Er selbst unterscheidet zwischen Kirche und Staat und räumt damit weltlicher Machtausübung eine eigenständige Berechtigung ein, sofern sie sich lebensdienlich vollzieht und sich nicht an die Stelle Gottes setzt“ (ebd., 20).

Das Kulturpapier von EKD und VEF betont: „Gegenüber anderen Religionen vertritt das Christentum ein Ethos der aktiven Toleranz, das widerstrebende religiöse Überzeugungen nicht relativiert, sondern in ihrer Widersprüchlichkeit anerkennt. Die Differenz, ja Gegensätzlichkeit der in den verschiedenen Religionen gemachten Gotteserfahrungen deutet der christliche Glaube als Ausdruck der Verborgenheit Gottes. Christen erfahren diese Verborgenheit Gottes als Anfechtung ihrer Glaubensgewissheit; um so mehr sind sie jedoch darauf bedacht, den eigenen Glauben zu bezeugen und im Dialog über konkurrierende Wahrheitsansprüche zu bewähren. Die protestantische Unterscheidung des christlichen Glaubens von seinem unverfügbaren Grund bedeutet, daß fremde Glaubensweisen nicht (und sei es versteckt) für das christliche Gottesverständnis vereinnahmt werden dürfen, und daß es Gott selber überlassen ist, was sich aus der Begegnung der christlichen Botschaft mit anderen Religionen ergibt. Deshalb verbinden die evangelischen Kirchen das Bekenntnis zu Jesus Christus mit der Achtung fremder Glaubensüberzeugungen und treten für eine Rechtsordnung ein, die schon von ihrem Selbstverständnis her die Freiheit der Religionsausübung aller im Rahmen der für alle geltenden Gesetze ermöglicht“ (ebd., 29 f).

Sind gerade wichtige Elemente des Christentums ausgesprochen pluralismuskompatibel oder sogar pluralismusförderlich, indem sie Säkularität als Ordnung eines gemeinsamen Lebensraums für Menschen vielfältiger Religiosität begründet haben und begründen können, so ist die Frage zu stellen,

ob der religiöse Pluralismus selbst nicht weiter gerade auf die Quellen des christlichen Abendlands angewiesen bleibt.

Konvivenz unter Ausschluss oder Einschluss des Religiösen?

In der Wertung von Säkularität und ihrer Beziehung zum christlichen Glauben differiert die Position Hummels von der des EKD-Papiers, was zu einem guten Teil an der unterschiedlichen Fragestellung liegt. Während Hummel auf das Miteinander unterschiedlicher Positionen unter Einschluss von Religiösem abhebt, sieht das kirchliche Kulturpapier das Miteinander eher durch einen auch christlich begründeten Ausschluss des Religiösen in einer säkularen Kultur gewährleistet. Von daher fragt Hummel: „Muß das Verhältnis, genauer gesagt: die Demarkationslinie zwischen Religion und Gesellschaft, wie sie sich auf abendländischem Boden entwickelt hat, wirklich das letzte Wort in dieser Sache sein? Darf westliche Säkularisierung sich als das eine und einzige Modell von Säkularisierung verstehen? Muß es nicht einen Dialog darüber geben können, wie wohlverstandene und theologisch legitime Säkularisierung aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen und Religionen aussehen darf? Wo liegt der auch christlicherseits ernstzunehmende Wahrheitskern islamisch verstandener Einheit (Tauhid) oder archaisch verstandener Ganzheitlichkeit?“ (Hummel, 145)

Säkularität kann als aggressive, intolerante Macht erscheinen, die Religiosität als eigenständigen Erfahrungsbereich von Menschen und Religion als Kulturbereich nicht nur ausklammert, sondern negiert. Auf der anderen Seite gibt es überall und stets die Versuchung fundamentalistischer Religiosität, die alle Lebensbereiche einer bestimmten religiösen Position autoritativ unterordnen will.

Die Definition dessen, was in einer Kultur säkular bleiben kann und soll, ist eine ständige Aufgabe und ein steter Prozess. Gerade aus dem christlichen Abendland kommen Motivationen und Positionen für diese Arbeit, die nicht vergessen werden dürfen. Reinhart Hummel verlangt zu Recht von einer Theologie der Kultur, dass sie trinitarisch ausgerichtet sein muss. „Sie muß bereit sein, das Wirken des Schöpfers in den Kulturen ernst zu nehmen.“ (Ebd., 147) Trinitarisch bedeutet aber auch, das Wirken des Sohnes von dem des Schöpfers zu unterscheiden. Von daher ergibt sich die Perspektive einer gemeinsamen Weltlichkeit, die etwas anderes ist als ausdrücklich christliche Orientierung. Die trinitarische Unterscheidung selbst

ist freilich ein Herzstück des christlichen Glaubens. Gerade aus dem christlichen Abendland kommt die Tradition, dass nicht die gesamte (abendländische) Kultur in all ihren Bereichen christlich sein muss. Dazu braucht eine säkulare Gesellschaft den Bereich organisierter Religion, die diese Tradition zum Nutzen der Gesellschaft pflegt.

„Konfliktreiche religiöse Bewegungen“

Zur Rezeption eines Begriffs

Hans Gasper

Eine Unterscheidung

Im Jahr 1980 erschienen zwei Publikationen des künftigen Leiters der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Reinhart Hummel. Zum einen seine Habilitationsschrift „Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen“, einer der wichtigsten Texte Hummels bis heute.¹ Zum anderen ein Beitrag Hummels in dem von einer Studiengruppe des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) und der EZW erarbeiteten Buch „Christen und die Gurus“. In seinem Untertitel nahm es den Titel von Hummels Beitrag auf: „Asiatische religiöse Gruppen im Westen“ (hinzu kam die Beschreibung von 19 asiatischen religiösen Gruppen und Bewegungen aus seiner Feder).²

In der Einleitung zur erstgenannten Schrift setzt sich Hummel u. a. sehr kritisch mit der Etikettierung eines seiner künftigen Arbeitsfelder auseinander, mit dem Begriff „Jugendreligionen“. Er schreibt: „Der religionswissenschaftlich ziemlich unbrauchbare Begriff der Jugendreligion sagt über die religiöse Herkunft der jeweiligen Gruppe nichts aus, geht von der – wahrscheinlich falschen – Annahme aus, daß sie ihre Anhänger vorwiegend unter Jugendlichen rekrutieren und impliziert einige gemeinsame Merkmale: Eine zentrale Führer- und Heilsgestalt, einen totalen Gegenentwurf zum Bestehenden, Ausstieg aus der Gesellschaft und Eintritt in eine alternative Lebens- und Gütergemeinschaft, totalitäre Führungsstruktur und Beeinflussungsmethoden und Elitebewußtsein.“³

Das war deutlich und mutig zugleich, denn es war die Hochzeit des Jugendreligions- (bzw. Jugendsekten)paradigmas, und es traf u. a. den „Erfinder“ dieses Begriffs, den Beauftragten der Bayerischen Landeskirche, Pfarrer Friedrich-Wilhelm Haack, in der Presse oft nur als „Sektenpfarrer“ etikettiert.⁴

Hummels zentraler Kritikpunkt war, dass der Begriff „Jugendreligion“ nichts über den spezifisch religiösen Hintergrund der meisten der sog. „Jugendreligionen“ aussagt, d. h. über deren asiatischen, überwiegend indischen Hintergrund.⁵

Im vom DÖSTA und der EZW besorgten Buch schließt Hummel seinen Beitrag, Bezug nehmend auf Ananda Marga und ISKCON, wie folgt: „Diese beiden ordensähnlich organisierten Gruppen ... enthalten ein gewisses Konfliktpotential mit der umgebenden Gesellschaft, das man nicht dramatisieren, über das man aber offen sprechen sollte.“⁶

Eine Dimension, in der ersten Schrift noch ausgespart – sieht man von der Erwähnung der den „Jugendreligionen“ zugeschriebenen Merkmale ab –, wird hier als ein eine bestimmte religiöse Gruppen kennzeichnendes bzw. unterscheidendes Merkmal in den Blick genommen.

Konfliktträchtige oder konfliktreiche religiöse Bewegungen

Sicher ist vielen diese Feststellung Hummels damals – ein gewisses, nicht zu dramatisierendes Konfliktpotential – als eine Verharmlosung erschienen. Die aktuelle Auseinandersetzung mit den „Jugendreligionen“ oder „Jugendsekten“ stand ganz im Zeichen dieses Konfliktpotentials, weshalb einige lieber von „destruktiven Kulturen“ sprechen wollten.⁷ Die genannten Begriffe, also „Jugendreligionen“ bzw. „Jugendsekten“, signalisierten selbst die Konfliktthematik, wurden weithin als Synonyme für Destruktivität gesehen. Eine wichtige Leistung des Religionswissenschaftlers und kirchlichen Apologeten Reinhart Hummel, seit 1981 Leiter der EZW, war es deshalb, die religionswissenschaftlichen mit den aus der Arbeit des Apologeten unabweisbaren Einsichten so zu verklammern, dass beide Aspekte zwar verbunden wurden, zugleich jedoch Zuordnung und Unterscheidbarkeit, damit Abkoppelbarkeit ersichtlich wurde, durch die Begriffsbildung „konfliktträchtige“ bzw. „konfliktreiche religiöse Bewegungen“. Gegenüber Szylla und Charybdis von Verharmlosung einerseits, einem bloßen Negativbild andererseits, hat Hummel so einen Standpunkt eingenommen, der der Wahrnehmung des Religionswissenschaftlers ebenso Rechnung trägt wie der des kirchlichen Apologeten und Seelsorgers. Dies lässt sich durchgängig bis heute im Schrifttum Hummels beobachten, und dies gibt ihm seine ganz besondere Wertigkeit.⁸

1985 bei den „Essener Gesprächen zwischen Staat und Kirche“ hat Hummel seine Position ausführlich entfaltet. Im Licht späterer Diskussionen beeindruckt, wie klar Hummel hier seine Position vertritt. Den damals als „Jugendreligionen“ etc. gehandelten Gruppen eignet, so Hummel, ein bestimmtes „Konfliktpotential... Es empfiehlt sich darum, von ‚konfliktträchtigen

gen religiösen Bewegungen' zu sprechen".⁹ Hummel benennt die auftretenden Konflikte¹⁰, zugleich aber auch differenzierende Aspekte:

- Bestimmte im Zusammenhang der „Jugendreligionen“ genannte Merkmale können „auch in anderen religiösen Traditionen auftreten“, sie häufen „sich jedoch in den konflikträchtigen Bewegungen in bedenklicher Weise“.¹¹
- „Manche Konflikte im Zusammenhang mit den ‚Jugendreligionen‘ sind Beispiele mißlungener Inkulturation bzw. Anpassung asiatischer religiöser Praxis an den säkularisierten Westen“.¹² Bestimmte Unterscheidungen, z. B. „Trennung von Religion und Politik, Geistlichem und Weltlichem, Glaube und ‚Geschäft“ sind „keineswegs Allgemeingut aller Religionen“.¹³
- Obwohl etwa durch längere Prüfungszeiten, Noviziat etc. hier bessere Vorsorge getroffen ist, zeigen sich in den Konflikten Gefahren, „vor denen sich auch kirchliche Werke und Missionsgemeinschaften im Bereich der christlichen Konfessionen zu hüten haben“.¹⁴
- „Die Fülle der geschilderten Konflikte darf ... nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in den ‚Jugendreligionen‘ Menschen gibt, die sich dort subjektiv wohl fühlen, sich für eine vermeintlich gute Sache nach Kräften einsetzen und im persönlichen Gespräch einen seelisch stabilen und ‚normalen‘ Eindruck machen.“¹⁵ Hummel nennt Krisen, die Mitglieder durch ihre Zugehörigkeit hätten bewältigen können, weist auf mögliche stabilisierende Wirkungen hin.¹⁶
- Der Weg eines Mitgliedes kann „in Richtung einer ‚Normalisierung‘ aber auch in Richtung einer weiteren Radikalisierung führen“.¹⁷

Hummel weist auf die Schwierigkeiten angemessener Entscheidung hin, zwischen dem Schutz der Religionsfreiheit etwa und der Tatsache, dass in den Gruppen Freiheit eingeschränkt wird. Zwischen berechtigter Kritik an den Gruppen und berechtigter Besorgnis um Liberalität und Minderheitenschutz, sagt Hummel, sicherlich aus Erfahrung redend, kann man zwischen die Fronten geraten: „Wer sich zwischen diesen Fronten bewegt, bezieht gelegentlich von beiden Seiten Prügel.“¹⁸

Im 1986 erschienenen „Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen“¹⁹ fasst Hummel im Artikel „Jugendreligionen“ seine Position noch einmal bündig zusammen. Er schreibt dort, mit diesem Begriff wie mit „Jugendsekten“ bzw. „destruktive(n) Kulte(n)“ würden „straff organisierte religiöse Be-

wegungen bezeichnet, mit denen die Gesellschaft seit dem Ende der sechziger Jahre negative Erfahrungen gemacht hat“. Die Zusammenstellung „Jugendsekten und Psychokulte“ signalisiere, dass sie „religiöse und therapeutische Bedürfnisse ansprechen, einige von ihnen auch politische“. Die Gruppen selbst bezeichneten sich gern als „neue religiöse Bewegungen“. Es folgt Hummels eigene Charakterisierung und Benennung: „Von den meisten von diesen unterscheiden sie sich jedoch durch ihr Konfliktpotential, so daß man sie am besten ‚konfliktreiche religiöse Bewegungen‘ nennt.“²⁰

Hummel nennt einige der Konfliktmerkmale dieser „im Umfeld neuer, vor allem östlicher Religiosität, aus dem sie ihre meisten Anhänger gewinnen“, operierenden Gruppen, um abschließend festzustellen: „Der Begriff Jugendreligionen leistet Pauschalurteilen Vorschub und wird mit zunehmendem Alter der Bewegungen und ihrer Mitglieder unbrauchbar. Die genannten Merkmale treffen, zumal nach dem Tod einzelner Gründergestalten, nicht in ihrer Gesamtheit auf alle Jugendreligionen zu. Der pauschale Vorwurf, Religion diene bei ihnen ausschließlich als Deckmantel ganz anderer Ziele, ist im Blick auf die meisten unberechtigt. Sie müssen auch als religiöse Herausforderung verstanden werden. Wohl aber sind sie Beispiele dafür, daß Religion totalitäre und destruktive Züge entwickeln kann“.²¹

Unter dem von der konkreten Situation und Diskussion vorgegebenen Stichwort „Jugendreligionen“ bewegt sich Hummel also im Unterschied zu seiner Habilitationsschrift sozusagen von der anderen Seite auf das Phänomen zu: Die als „Jugendreligionen“ bezeichneten religiösen bzw. neuen religiösen Bewegungen sind durch ihr Konfliktpotential gekennzeichnet, sie sind „konfliktträchtig“ oder „konfliktreich“. Dies zeigt, dass „Religion totalitäre und destruktive Züge entwickeln kann“, es darf aber kein Begriff für das Phänomen gewählt werden, der diese Züge und das damit gegebene Konfliktpotential für religiöse bzw. neureligiöse Bewegungen generalisiert oder festschreibt.

Um der Position des immer mitangesprochenen apologetischen Partners und Widerparts F.-W. Haack gerecht zu werden, muss allerdings mitberücksichtigt werden, dass auch dieser die „Jugendreligionen“ nicht nur und nicht ein für allemal auf ihre Destruktivität fixiert hatte.²² Haack hatte nämlich auf die Mormonen und deren Entwicklung als ein mögliches positives Gegenbeispiel hingewiesen. Solche differenzierten Aspekte spielten aber in der Diskussion um die „Jugendreligionen“, „Jugendsekten“ oder „destruktiven Kulte“ Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre nur eine geringe Rolle. Eher bezeichnend ist die Feststellung eines 1983 veröffentlichten Berichts des

Berliner Senats, worin es u. a. heißt: „Der eigentlich einzig angemessene Begriff ‚destruktiver Kult‘ hat sich ... bisher nur in den USA durchgesetzt. Wir verwenden in diesem Bericht den Begriff ‚neue Jugendreligionen‘ als Oberbegriff für die ‚destruktiven Kulte‘“.²³

Zur Rezeption – Teilschritte

Man kann nicht sagen, dass Hummels Vorschlag unmittelbar rezipiert worden sei. Der Begriff selbst, „konfliktträchtige“ oder „konfliktreiche religiöse Bewegungen“, erschien zu sperrig, als dass man ihm gegenüber „Jugendreligionen“ (oder „Jugendsekten“) – schon bald mit dem ständigen Kürzel „sog.“ versehen, um seine Ungenauigkeit zu kennzeichnen – eine Chance gegeben hätte. Wenn der Begriff gebraucht wurde, dann meistens als bloßes Synonym für die „sog. Jugendreligionen“. Dass mit der Bezeichnung „konfliktträchtig“ bzw. „konfliktreich“ religiösen oder neureligiösen Bewegungen eine Bezeichnung beigegeben wurde, die diese weiterhin auch als religiöse Bewegungen identifizierbar machen sollte, ist in den 80er Jahren nur wenig in den Blick geraten. Zu sehr überlagerte die Konfliktthematik die Religionsthematik. Dass die als „Jugendreligionen“ oder als „konfliktträchtige“ bzw. „konfliktreiche religiöse Bewegungen“ zu deklarierenden Gruppen in sich als überwiegend negativ oder gar „destruktiv“ zu beurteilen seien, war weithin Konsens und entsprach wohl auch, zumindest dominant, der damaligen Realität. Es bedurfte wahrscheinlich realer Veränderungen der Gruppen selbst, um die Unterscheidbarkeit der religiösen Thematik von der Konfliktthematik wahrnehmbar zu machen.

Zwei Zwischenschritte seien hier genannt. Im katholischen Raum, aber nicht nur hier, gab es eine ausgeprägte Tendenz, die „sog. Jugendreligionen“ auch als Suchbewegungen zu begreifen. Um es sehr verkürzt zu sagen: Die Gruppen wurden u. a. als Ausdruck einer verunglückten Suche angesehen. Wenn auch das Resultat oder die Konkretion der Suche negativ zu beurteilen sei, müsse doch die hier sich artikulierende Suche selbst als eine „pastorale Herausforderung“ ernst genommen werden. Dieser Zugang fand eine erhebliche Bestärkung durch den 1986 veröffentlichten sog. „Zwischenbericht“, ein vatikanisches Dokument mit dem Titel: „Sekten und neue religiöse Bewegungen – Eine Herausforderung für die Seelsorge“²⁴.

Die in den 80er Jahren neu einsetzende Esoterik-Welle, u. a. unter den Firmenschildern „New Age“ und „Wassermann-Zeitalter“, unterstützte

diese Sicht. Um auf diese Herausforderungen zu reagieren, Antwort und Unterscheidung zu geben, begründeten R. Hummel und P. Josef Sudbrack SJ die vom Grünewald- und vom Quell Verlag herausgegebene Reihe „Unterscheidung“.²⁵

Ein Folgeprojekt des „Zwischenberichts“, eine u. a. vom internationalen Dachverband der katholischen Universitäten F. I. U. C. mitverantwortete internationale Konferenz in Wien 1991, erstmals mit großer Beteiligung aus den ehemals kommunistischen Staaten, stellte sich der Frage, ob bzw. unter welchen Voraussetzungen die vom 2. Vatikanischen Konzil und in der Folge dieses Konzils formulierten Dialogkriterien und -erfahrungen – innerchristlich wie interreligiös – auch auf die Sekten oder neuen religiösen Bewegungen übertragen werden könnten.²⁶ An dieser Konferenz hat R. Hummel als Referent teilgenommen, und sein in „Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland“ aufgenommenes Referat zeigt die gegenüber den frühen 80er Jahren veränderte Situation. Hummel greift seine These vom „Religionsimport, fast ausschließlich aus Asien“ auf und weist auf dessen Weg nach Europa über die USA hin: „Manches, was den Europäer an der Transzendentalen Meditation und anderen indischen Gruppen stört, entstammt nicht dem hinduistischen Erbe, sondern der utopistischen Rhetorik der USA und müsste hier erst einmal ‚entkalifornisiert‘ werden.“²⁷ Hummel unterstreicht noch einmal die Konfliktthematik, weist eingehend auf im Blick auf einen Dialog zu beachtende Probleme hin, um dann, u. a. mit L. Swidlers 10 Dialogregeln²⁸, ein vorsichtiges Ja zur grundsätzlichen Möglichkeit eines solchen Dialogs anzuzeigen: „Die Grenzen der Dialogfähigkeit von neureligiösen Bewegungen lassen sich ... nicht von vornherein pauschal dekretieren, sondern müssen im Einzelfall getestet werden. Dialogunfähigkeit kann überdies ein Kennzeichen der Frühphase sein und im Lauf der Zeit größerer Bereitschaft zu kritischer Selbstreflexion und zum Lernen von anderen Raum geben. Da sich überdies Dialogfähigkeit ohne Dialogpraxis schwerlich entwickelt, kann es durchaus sinnvoll sein, wenn die Kirchen hierbei die Initiative ergreifen und auf langfristige Entwicklungen innerhalb der Bewegungen setzen. Dialog mit ihnen kann so zur Pazifizierung in einem Feld beitragen, auf dem es bislang noch viele Konflikte gibt.“²⁹ Nur wenn die neureligiösen Bewegungen nicht durch ihr Konfliktpotential erschöpfend und dauerhaft definiert sind, kann Dialog sinnvoll sein.

Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sog. Sekten und Psychogruppen“

Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sog. Sekten- und Psychogruppen“, 1996–1998, hat faktisch, und sicher teilweise auch intentional, Hummels Ansatz rezipiert und als Arbeitsansatz gewählt. Natürlich kann ein aus 22 Mitgliedern gebildetes Gremium mit vielen Sachverständigenanhörungen, Forschungsgutachten etc. nicht auf die Rezeption eines Ansatzes zurückgeführt werden, aber der konfliktorientierte, bzw. „problemorientierte“ Ansatz war zentral für die gesamte Arbeit dieser Enquete-Kommission. Die Abkoppelbarkeit von Religion bzw. religiöser Bewegung von den Konflikten bot den wahrscheinlich einzig gangbaren Weg, die Konfliktthematik und -problematik ernst zu nehmen und zu bearbeiten, ohne mit der vom Grundgesetz geforderten Neutralität des Staates in Sachen Religion in Widerspruch zu geraten.

Die Konfliktthematik ist im „Zwischenbericht“³⁰ wie im „Endbericht“³¹, zumal bei den grundlegenden Ausführungen, überall gegenwärtig. Folgend ein paar Hinweise. Im „Zwischenbericht“ wird zum Auftrag und Aufgabenbereich der Enquete-Kommission festgestellt, es handele sich bei den „heute als sogenannte Sekten- und Psychogruppen bezeichneten Bewegungen“ um zunächst „als Jugendreligionen“ wahrgenommene Gruppierungen. „Bereits in den 70er Jahren wurde ihre Konflikträchtigkeit thematisiert.“³² Aufgabe der Enquete-Kommission ist es, in einem „problemorientierten Ansatz“ dies zu untersuchen, „eine dem tatsächlich festgestellten Gefahren- und Konfliktpotential entsprechende und angemessene Stellungnahme abzugeben und somit zur Versachlichung der öffentlichen Diskussion beizutragen“. Es sollen „Pauschalurteile“ über die Gruppen und deren „Konflikträchtigkeit vermieden werden“.³³

In den auf bestimmte Einzelthemen orientierten Arbeitskreisen von Ende 1996 bis zum Abschluss des „Zwischenberichts“ 1997 wurde dies konkretisiert. Arbeitskreis 2 arbeitete insgesamt zum Thema „Verallgemeinernde Beschreibung konfliktbezogener Merkmale“³⁴.

Auch im Arbeitskreis 1 „Zeitgeschichtliche Entwicklung des Problems unter Berücksichtigung der Politik“ wird die Konfliktthematik herausgestellt, u. a. so: „Eine religions-phänomenologische oder religionssoziologische Betrachtung, welche die entstandenen Konflikte nicht wahrnimmt oder als religiöse Angelegenheit auszublenden sucht – wie dies teilweise geschieht –, wird den Gegebenheiten kaum gerecht und überläßt den Konflikt sich

selbst. Umgekehrt kann nicht übersehen werden, daß ungeachtet der Konfliktträchtigkeit einer Reihe von Gruppen diese gleichwohl als religiös oder weltanschaulich verstanden werden müssen. Eine genaue Betrachtung des Einzelfalles ist nötig. Es empfehlen sich also Erklärungsmodelle, die die religiösen Aspekte ebenso wahrnehmen wie die auftretenden Konflikte“.³⁵ Dass hier Hummels Perspektive rezipiert ist, belegt das dann folgende Hummel-Zitat, auf das ich wegen seiner Wichtigkeit am Schluss noch einmal eingehen werde.³⁶

Dies alles wird im „Endbericht“ eingehend bestätigt, nur ein paar Textproben:

Für die heutige Verwendung des Begriffs „Sekte“ sei „nicht mehr allein der ideengeschichtliche Hintergrund einer Gruppe, sondern vor allem bestimmte Konfliktpotentiale“ entscheidend.

Der Arbeitstitel der Enquete-Kommission, „sogenannte Sekten- und Psychogruppen“, zeige, „daß jegliche Pauschalisierung oder Gemeinurteile über die dem Spektrum konfliktträchtiger Gruppen zugerechneten Gemeinschaften abgelehnt werden“.

Die Aufgabe der Enquete-Kommission sei, „die Konflikt- und Problemfelder im Bereich der neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen zu analysieren“, es sei „eine zentrale Aufgabe ..., die individuelle Dimension der Zugehörigkeit zu neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen zu erarbeiten, um zu klären, welche Konflikte tatsächlich von neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen ausgehen“.³⁷

Intensiv diskutiert werden Thema und Stellenwert der Konflikte und der Konfliktträchtigkeit in dem der „phänomenologische(n), terminologische(n) und begriffliche(n) Klärung des Gegenstandsbereichs“ gewidmeten Kapitel 2, wo es gleich einleitend heißt: „Viele Konflikte, von denen in diesem Bericht die Rede sein wird, sind Konflikte mit einem verhältnismäßig kleinen Teil von Gruppierungen aus dem Gesamtspektrum, teilweise auch Konflikte, die zeitgebunden sind, da sie typisch für ein bestimmtes Entwicklungsstadium der Gruppe sind.“³⁸ Eine Paraphrase des erwähnten, im „Zwischenbericht“ zitierten Textes von Hummel. Auch die Möglichkeit eines Dialogs wird angesprochen. „Die Enquete-Kommission selbst hat es als eine wichtige Aufgabe gesehen, den Dialog mit den Gruppen zu suchen und auch dadurch zur Entspannung der gesellschaftlichen Situation beizutragen“.³⁹

Die Konfliktthematik wird nach verschiedenen Aspekten ausdifferenziert, dafür nur vier Beispiele:

- Der Begriff „Sekte“ wird als problematisch angesehen, da er „zur Abgrenzung von ‚konfliktträchtigen‘ gegenüber ‚nicht konfliktträchtigen‘ Gruppen ... kaum geeignet“ ist. „Er gibt zudem nichts her zur Kennzeichnung konkreter Konflikte.“⁴⁰
- Es wird „gegen einen undifferenzierten Gebrauch des Begriffes ‚Sekte‘“ darauf hingewiesen, „daß eine gewisse Konfliktträchtigkeit für die Umwelt zu den Eigenschaften religiöser Orientierung und religiöser Vergesellschaftung gehört“.⁴¹
- Noch einmal wird betont, dass in dem „weiten Feld von Gruppen und Bewegungen, die aus verschiedenen Blickwinkeln als ‚Sekte‘ bezeichnet werden, ... nur eine beschränkte Anzahl derart und dauerhaft konfliktträchtig“ sind, dass sie dem „Extrembild“ entsprechender Gruppen entsprechen.⁴²
- Staatliches Handeln schließlich darf nicht „durch den vieldeutigen Begriff der ‚Sekte‘ bestimmt werden, sondern ist bestimmt durch konkrete soziale Handlungen, durch feststellbare ‚näher bestimmte soziale und konfliktauslösende Handlungen‘, durch konkrete Konflikte“. „Diese Konflikte sind Gegenstandsbereich der Enquete-Kommission.“⁴³

Die Konfliktthematik ist im „Endbericht“ durchgehend präsent, um dann in „Stellungnahme und Handlungsempfehlungen“ noch einmal explizit ausgeführt zu werden. Es wird bekräftigt: „Primärer Gegenstand der Analyse waren die in diesem Zusammenhang auftretenden Gefahren und Konflikte“⁴⁴. „Als Folge des problem- und konfliktbezogenen Ansatzes der Enquete-Kommission findet keine Auflistung der Gruppen statt.“⁴⁵ Die Konflikte werden geortet, sie dominieren „individuell und im sozialen Nahbereich“, d. h. „Ehe und Familie, Eltern-Kind-Verhältnis, körperliche und psychische Gesundheit, finanzielle Verpflichtungen etc.“⁴⁶ Und es wird angemerkt: „Nur ein Teil der neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen ist massiv konfliktträchtig.“⁴⁷ Dabei sei „auch die Dynamik der Gruppenentwicklung mit zu berücksichtigen, entweder in Richtung Öffnung, Veralltäglichsung etc. oder in Richtung Abschließung, Radikalisierung etc.“⁴⁸

Ernstnehmen der Konflikte – Ernstnehmen der Religion

Die Enquete-Kommission hat neben viel Lob auch z. T. heftigen, nicht immer von genauer Kenntnis getrüben Tadel erfahren.⁴⁹ Einige Kritiker haben übersehen, wie abwägend und auf jegliches Pauschalurteil verzichtend die Kommission vorgegangen ist. Auch ist der breit referierte Ertrag der Biographieforschung nicht wahrgenommen worden. Hier wird u.a. unter dem Stichwort „Passung“ die Frage nach Verlust, aber auch persönlichem Zuzug während einer Mitgliedschaft diskutiert⁵⁰. Auch Hummel hatte auf dieses Thema bei den „Essener Gesprächen“ hingewiesen.

Vor allem entging der konfliktorientierte Ansatz den Kritikern. Er ermöglicht es, beiden Seiten gerecht zu werden, die hier zur Diskussion stehen. Wir haben es auf der einen Seite mit Religionen oder religiösen Bewegungen zu tun. Damit ist keine Vorentscheidung über die Eigenart dieser Religion oder (neu)religiösen Bewegung getroffen, ob und wie sie dieser oder jener Weltreligion oder weltreligiösen Familie zuzuordnen ist, ob es sich um etwas gänzlich oder dominant Neues handelt, eine neue religiöse Bewegung oder – wie Hummel vorzieht – neureligiöse Bewegung⁵¹, ob es schließlich eine Gruppe oder Bewegung ist, bei der das religiöse oder weltanschauliche Element gar nicht oder bloß schwach, in Spurenelementen gegeben ist. In diesem Zusammenhang stellt sich etwa die Frage nach dem religiösen, weltanschaulichen oder „magischen“ Charakter von Scientology⁵². Zur Scientology hatte Hummel bereits 1985 festgestellt: „Die religiöse Substanz der Scientology-Kirche dagegen ist hauchdünn und kann die aggressiven Geschäftspraktiken nicht verdecken...“ Der Religionswissenschaftler – konkret der Religionswissenschaftler R. Hummel – muss aber darauf bestehen, dass das religiöse Phänomen als solches wahrgenommen und ernst genommen wird. Dies gilt aber ebenso für den Kirchenmann, d. h. den Pfarrer, Theologen und kirchlichen Apologeten, auch er kann kein Interesse daran haben, die religiöse Dimension von Religionen oder (neu)religiösen Bewegungen auszublenden.

Aber der Pfarrer und Apologet darf eben auch nicht an dem vorbeisehen, was er aus der Beratung Betroffener weiß, Eltern z. B. oder Ehepartner, bzw. worauf ihn solche Beratung aufmerksam macht, Praktiken und Lebensformen bei Religionen und (neu)religiösen Bewegungen, die als befremdlich, schädlich oder gar zerstörerisch, eben als „konfliktreich“ erfahren werden. Und anders als der Religionswissenschaftler oder Religionssoziologe, der eine gewisse Äquidistanz zu allen Konfliktparteien halten kann, sind Leiter

oder Mitarbeiter einer kirchlichen Stelle für Apologetik hier auch persönlich angefragt. Auch dies ist kein Präjudiz bezüglich der Qualität der jeweiligen Konflikte, denn hier verschlingen sich ja häufig Konflikterfahrungen aus dem konkreten religiösen Umfeld mit Konflikten, die in anderen Lebensthematiken wurzeln, z. B. Adoleszenz- und Identitätsfragen, Ehe- und Familienprobleme etc.

Hummels weiträumige, auch zur Überprüfung des eigenen Urteils bereite Sicht des Religionswissenschaftlers *und* kirchlichen Apologeten hat nie zu Indifferenz oder Verschwommenheit geführt. Sein Urteil – norddeutsch mit, wie ich es immer empfunden habe, gewissen angelsächsischen Elementen durchsetzt, zumal im phantastischen Sinn für Humor, auch für Groteskes, woran in der neureligiösen Szene kein Mangel ist – war stets beides, präzise und differenziert. Und es kam aus einer klaren Werthaltung. Dies hat Hummel schließlich auch dazu bewogen, Begriffen wie „Sekte“ u.a. eine gewisse Berechtigung zuzuerkennen. Es komme darin eine Wertung zum Ausdruck, die ernst genommen werden müsse.⁵³ Es besteht hier wohl sogar eine gewisse Differenz zur Position früherer Schriften. Mit dem Begriff „Sekte“, ähnlich mit Begriffen wie „Jugendreligion“ oder „Jugendsekte“, artikulieren sich Konflikterfahrungen, an denen kirchliche Apologetik nicht vorbeisehen darf. In einem Abschnitt, der terminologische und inhaltliche Fragen aufeinander bezieht, zeigt sich die ganze Differenziertheit von Hummels Denken. Er wird im „Zwischenbericht“ der Enquete-Kommission zitiert. Mir ist er zu einer Art hermeneutischem Schlüssel geworden, als Zugang zu Hummels Denken wie auch für meine eigene Wahrnehmung der neureligiösen Szene. Nach der Erwähnung obiger Begriffe schreibt Hummel: „Es muß jedoch klar sein, daß die damit bezeichneten Bewegungen sich von anderen neureligiösen Bewegungen nur dadurch unterscheiden, daß sich bei ihnen bestimmte negative Züge häufen, die es prinzipiell in allen religiösen Gruppierungen geben kann und faktisch auch gibt. Solche Züge können als Ergebnis einer zunehmenden Anpassung und Normalisierung im Lauf der Zeit verschwinden; sie können sich als Ergebnis von Radikalisierung in einer späteren Phase erst einstellen. Am besten geht man davon aus, daß es innerhalb des weiteren Kreises neureligiöser Bewegungen einen kleinen Kreis (mehr oder weniger) konfliktträchtiger bzw. konfliktverursachender religiöser Bewegungen gibt.“

Zur Rezeption von Hummels Vorschlag lässt sich also abschließend feststellen: Sein Begriffsvorschlag, „konfliktträchtige“ bzw. „konfliktreiche“ (neu)religiöse Bewegungen, wurde als Begriff wenig rezipiert, wohl aber der

darin angesprochene Sachverhalt. Er ist unverzichtbar zur angemessenen Beurteilung von Teilen der (neu)religiösen Szene. Arbeit und Ergebnis der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sog. Sekten- und Psychogruppen bestätigen dies nachdrücklich.

Anmerkungen

- ¹ R. Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen*, Stuttgart 1980.
- ² R. Hummel, *Asiatische religiöse Gruppen im Westen*, in: L. Schreiner, M. Mildnerberger (Hrsg.), *Christus und die Gurus. Asiatische religiöse Gruppen im Westen*, Stuttgart 1980, 36–48; die Gruppenbeschreibung ebd., 188–192.
- ³ R. Hummel, *Indische Mission*, 12.
- ⁴ Vgl. dazu: F.-W. Haack, *Die neuen Jugendreligionen*, München 1974.
- ⁵ R. Hummel, *Indische Mission*, 13.
- ⁶ R. Hummel, *Asiatische religiöse Gruppen im Westen*, a.a.O., 48.
- ⁷ Siehe Hinweis auf Bericht des Berliner Senats 1983 (Anm. 23).
- ⁸ Neben zahlreichen Beiträgen im Materialdienst der EZW außerdem Hummels „Guru-Buch“, zuletzt: R. Hummel, *Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr*, Freiburg i. Br. 1996, und der Sammelband: R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994; zum Reinkarnationsbuch vgl. Anm. 25.
- ⁹ R. Hummel, *Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene*, in: H. Marré, J. Stütting (Hrsg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (19), Münster 1989, 64–85.
- ¹⁰ A.a.O., 69 f.
- ¹¹ A.a.O., 70.
- ¹² A.a.O., 80.
- ¹³ A.a.O., 82.
- ¹⁴ A.a.O., 73.
- ¹⁵ A.a.O., 74.
- ¹⁶ Ebd.
- ¹⁷ A.a.O., 80. – Es ist an dieser Stelle nicht ganz klar, ob Hummel bloß die Entwicklung des einzelnen Mitgliedes meint oder auch die der Gruppe, mitsamt dem konkreten Mitglied.
- ¹⁸ A.a.O., 78.
- ¹⁹ U. Ruh, D. Seeber, R. Walter (Hrsg.), *Handbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg/Basel/Wien 1986.
- ²⁰ A.a.O., 193.
- ²¹ A.a.O., 193 f.
- ²² Zur gesamten Fragestellung vgl. bes. F.-W. Haack, *Jugendreligionen. Ursachen, Trends, Reaktionen*, München 1979.
- ²³ Bericht des Landes Berlin Jugendsekten und Psychokulte, Berlin 1983, 4.
- ²⁴ *Sekten und neue religiöse Bewegungen – Eine Herausforderung für die Seelsorge*, in u. a.: *Werkmappe 2/86*, Wien 1986.
- ²⁵ Hummel und Sudbrack schrieben für die Reihe die beiden ersten Bände, R. Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*, Mainz/Stuttgart 1988; J. Sudbrack, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz/Stuttgart 1988.
- ²⁶ Siehe dazu die umfangliche Dokumentation: Michael A. Fuss (ed.), *Rethinking New Religious Movements*, Rom 1998.
- ²⁷ Der Diskussionsbeitrag ist eingearbeitet in „Christentum und neureligiöse Bewegungen“, in: R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, 74–88, hier 75; Hummels Originalbeitrag findet sich auf Englisch im erwähnten Dokumentationsband: R. Hummel, *The Self-Per-*

- ception of Asian Religious in the West. Their Attitude towards Dialogue and Religious Pluralism, a.a.O., 527–532.
- ²⁸ R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland, 80 f.
- ²⁹ A.a.O., 81.
- ³⁰ Deutscher Bundestag, Zwischenbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten- und Psychogruppen“, Bonn 1997 (= ZB).
- ³¹ Ders., Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten- und Psychogruppen: Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland“, Bonn 1998 (= EB).
- ³² ZB, 12.
- ³³ ZB, 13.
- ³⁴ ZB, 123 ff.
- ³⁵ ZB, 92.
- ³⁶ Hummel-Text in: Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland, 67.
- ³⁷ Alles in EB, 19ff.
- ³⁸ EB, 27.
- ³⁹ EB, 22.
- ⁴⁰ EB, 32.
- ⁴¹ EB, 34.
- ⁴² EB, 36.
- ⁴³ EB, 37.
- ⁴⁴ EB, 191.
- ⁴⁵ Ebd.
- ⁴⁶ EB, 291 f.
- ⁴⁷ EB, 193.
- ⁴⁸ Ebd.
- ⁴⁹ Vgl. dazu bes.: G. Besier, E. Scheuch (Hrsg.), Die neuen Inquisitoren. Religionsfreiheit und Glaubensneid, 2 Bde., Osnabrück/Zürich 1999. Hier finden sich sorgfältig argumentierende Beiträge neben solchen, die bar jeder wirklichen Auseinandersetzung mit dem „Endbericht“ sind.
- ⁵⁰ Ein Resümee und eine knappe Darstellung finden sich im „Endbericht“ selbst, 106–113 sowie 384–468. Diese wie auch die anderen Gutachten der Enquete-Kommission finden sich in: Deutscher Bundestag (Hrsg.), Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten- und Psychogruppen“, Hamm 1998.
- ⁵¹ Vgl. R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland, 67.
- ⁵² Vgl. R. Hummel, Die sogenannten Jugendreligionen, a.a.O., 81.
- ⁵³ R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland, 67.

Apologetik im Dialog mit neuen religiösen Bewegungen

Elisabeth Arweck

In meiner Arbeit über die Reaktion verschiedener gesellschaftlicher Institutionen zum Phänomen der neuen religiösen Bewegungen¹ (Arweck, 1999) habe ich mich auch eingehend mit dem Ansatz der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen befasst. Meine Untersuchungen fielen in die Zeit, in der Dr. Reinhart Hummel mit der Leitung der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart betraut war, bevor er Ende 1994 nach 14-jähriger Diensttätigkeit in den Ruhestand trat. Sowohl Dr. Hummels Publikationen als auch der direkte Kontakt mit ihm ließen mich erkennen, wie sehr sein Denken die Ausrichtung der EZW führte und prägte.²

In meiner Arbeit ging es mir darum, herauszufinden, wie verschiedene Teile der Gesellschaft in Großbritannien und Deutschland – vor allem die Medien, die Kirchen, die Elterninitiativen, staatliche Einrichtungen, die Religionswissenschaftler und Soziologen – von ihren verschiedenen Standpunkten aus dieses Phänomen bewerten, wie sie zu dieser Bewertung gekommen sind, und ob bedeutende Ähnlichkeiten bzw. Differenzen sowohl im Vergleich der verschiedenen Institutionen untereinander als auch im Vergleich der beiden Länder bestehen.³ Meine Forschungen über die EZW erfolgten im Rahmen meiner Untersuchungen zur Reaktion der beiden Großkirchen in Deutschland.

Die Aufgabenstellung der EZW

Innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland nimmt die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) eine Sonderstellung ein, in dem Sinne, dass es keine andere vergleichbare Institution in Deutschland gibt. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD); sie wurde 1960 gegründet. Ihr Sitz war zunächst in Stuttgart, doch im Zuge der Wiedervereinigung Deutschlands entschied die Kirchenleitung, den Sitz der EZW im Laufe des Jahres 1997 nach Berlin zu verlegen.

Die EZW hatte in der Apologetischen Centrale einen historischen Vorläufer – diese bestand von 1919 bis 1937 in Berlin unter der Leitung von Walter Künneth. Die Schließung der Apologetischen Centrale erfolgte 1937, als Künneth sich dagegen aussprach, dass die Kirche nationalsozialistischen Zwecken dienen könnte (Slenczka, 1995; Künneth, 1979). In der Ausführung ihrer Aufgaben sieht sich die EZW auch Kurt Hutten verpflichtet, der die Grundsteine der „modernen“ Apologetik legte und dessen Buch *Sekten, Grübler, Enthusiasten* zum Klassiker geworden ist – die erste Auflage erschien 1950, eine von der EZW überarbeitete und erweiterte Auflage erschien 1984 (Hutten, 1958; Hutten, 1984). Huttens Verdienst besteht darin, das erste Handbuch zusammengestellt zu haben, das religiöse Gruppen und Bewegungen außerhalb der Kirchen sachlich darstellt.

Als kirchliche Einrichtung untersteht die EZW einem Kuratorium, das die Theologen der EZW ernennt und eine Mittlerfunktion zwischen EZW und EKD erfüllt. Die Aufgabe der EZW besteht laut ihrer Satzung darin, „... die religiösen und weltanschaulichen Strömungen der Zeit zu beobachten und die geistige Auseinandersetzung der Kirche mit der Zeit zu fördern“ (EZW Satzung). Die EZW Broschüre *Im Gespräch mit der Zeit* führt die Aufgabenstellung und Ziele der EZW weiter aus. Dort heißt es:

„Die EZW

- hat den Auftrag, die religiösen, weltanschaulichen und geistigen Strömungen der Zeit zu beobachten;
- versucht Hilfe zu bieten für eine christliche Antwort und für einen sachgemäßen Dialog mit den Andersgläubigen oder Nichtglaubenden;
- ist bereit, soweit es in ihren Kräften steht, Auskünfte zu erteilen oder Rat zu geben und bei Publikationen, Tagungen und Seminaren mit anderen Stellen zusammenzuarbeiten“ (*Im Gespräch mit der Zeit*, o. J.).

Die Satzung formuliert die Aufgabe der EZW in allgemeiner Weise, so dass sie der EZW *in der Sache* relativ große Freiheit gewährt – es ist ihr nicht genau vorgeschrieben, *wie* sie ihre Aufgabe auszuführen noch *welche* Strömungen sie im einzelnen zu beobachten hat.⁴ Verglichen mit anderen Einrichtungen in Deutschland, die sich mit neuen religiösen Bewegungen befassen, verleiht der EZW das oben beschriebene Konzept eine besondere Stellung.⁵

Die Mitarbeiter und das Arbeitsfeld der EZW

Die Mitarbeiter der EZW sind Theologen, die Erfahrung in Gemeindefarbeit haben; sie verbinden somit eine theoretisch-wissenschaftliche Ausrichtung mit Erfahrungen und Erkenntnissen aus der Praxis. EZW-Mitarbeiter sind mit einem Referat betraut, das bestimmte Themenbereiche abdeckt. Die Zahl der Referate und Themenkreise ist im Laufe der Jahre gewachsen: seit 1995 gibt es sechs Referate, wobei Änderungen sowohl in der Verteilung der Arbeitsbereiche als auch Veränderungen in der personellen Besetzung der Referate stattgefunden haben.⁶ In meinem Gespräch mit Dr. Hummel wies er jedoch darauf hin, dass in den einzelnen Referaten trotz der Erweiterung und Spezialisierung eine große Kontinuität besteht (Gespräch mit Dr. Hummel, Dezember 1994). In der Ausführung ihrer Arbeit und im Umgang mit ihrer „Klientel“ (den verschiedenen Gruppen und Bewegungen) folgen die Referenten der EZW gemeinsamen Prinzipien. Sie gehen nach wissenschaftlichen Methoden vor und streben nach Fairness und Objektivität, führen ihre Arbeit jedoch in kirchlicher Verantwortung aus (Gespräch mit Dr. Hummel, Dezember 1994). Dies bedeutet, dass die Referenten der EZW in dem Bewusstsein ihre Arbeit tun, dass sie innerhalb der Kirche arbeiten. Dies gibt ihnen den Standpunkt und die damit verbundenen Kriterien, von dem aus sie andere religiöse Gruppen und Bewegungen bewerten. Dr. Hummel drückte dies folgendermaßen aus: „... indem wir uns selbst kirchlich binden, machen wir uns von anderen vorgegebenen Mustern, Ansprüchen usw. frei...“ (Gespräch mit Dr. Hummel, Dezember 1994).

Einer der Referenten ist der Leiter der EZW; er wird vom Kuratorium ernannt.⁷ Die Referenten haben im Wesentlichen zwei Aufgaben: erstens die Verbreitung von Informationen und Forschungsergebnissen durch Publikationen und Vorträge, zweitens die Beantwortung von Anfragen an die EZW, die in mündlicher und schriftlicher Form von verschiedener Seite an sie gestellt werden.⁸ Diese beiden Aufgabenbereiche fordern von Referenten sowohl eine theoretische als auch eine praktische Ausrichtung. Im Gespräch, das Dr. Hempelmann mit Dr. Hummel für den Materialdienst im Februar 1995 führte, kam die Verbindung eines theoretisch-wissenschaftlichen Anspruchs mit Beratung, Auskunft- und Informationstätigkeit in der EZW ebenfalls zur Sprache. Dr. Hummel wies darauf hin, dass sich diese beiden Aufgabenstellungen ergänzen: „In der EZW müssen theoretische Arbeit und Praxisbezug einander gegenseitig bereichern, befruchten und korrigieren. Die Beratungstätigkeit gibt der Arbeit der EZW Bodenhaftung. Sie sorgt

dafür, daß die Probleme auf den Tisch kommen, die es in der interreligiösen Begegnung gibt“ (EZW, 1995, 135).

Dr. Hummel hob aber gleichzeitig hervor, dass die Probleme, die sich in der Begegnung mit den Religionen ergeben, nicht die Hauptthematik der EZW ausmachen: „Auf der anderen Seite muß man sich klarmachen, daß die Konflikte nur einen Aspekt bilden. Wir werden meistens mit Konfliktserfahrungen konfrontiert, stehen also dauernd in Gefahr, nur die Konfliktseite des religiösen Pluralismus zu sehen“ (EZW, 1995, 135).

Die Aufgabenstellung der EZW spiegelt sich auch in den Publikationen wider, die die EZW herausgibt. Publikationsreihen wie „Informationen“, „Impulse“, „Arbeitstexte“ und „Orientierungen und Berichte“ (seit 1997 zusammengefasst zu der Reihe „EZW-Texte“) sowie Buchreihen, wie z. B. die „Reihe Apologetische Themen“, befassen sich mit aktuellen Fragen zu Religion und Spiritualität sowie mit neuen religiösen Bewegungen. Diese Publikationen werden entweder von EZW-Referenten oder von freien Autoren für die EZW verfasst und stellen die jeweilige Thematik vorwiegend aus theoretisch-wissenschaftlicher Sicht dar. Darüber hinaus gibt die EZW eine monatlich erscheinende Zeitschrift heraus, den *Materialdienst*, in der ebenfalls aktuelle Themen zur Debatte stehen, Informationen weitergegeben und neue Bücher vorgestellt werden. „EZW-Texte“, Faltblätter usw. werden auf Anfrage an Multiplikatoren – z. B. Pfarrer, Gemeinden, Berater, Religionslehrer usw. – und an die Öffentlichkeit weitergegeben, womit aktuelle Informationen und Erkenntnisse größere Verbreitung finden.

Allein die Titel der Publikationen weisen auf die Bandbreite der Themen hin, mit denen sich die EZW befasst. Die Bezeichnung „Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ deutet ebenfalls auf eine große Vielfalt an Gruppen und Bewegungen hin, die eine Weltanschauung vertreten, die sich deutlich von der der Evangelischen Kirche unterscheidet. In dem Gespräch, das ich mit Dr. Hummel Ende 1994 führte, unterstrich er, dass sich die EZW mit einem breiten Spektrum von Gruppen und Bewegungen auseinandersetzt, einschließlich Sekten (Mormonen, Zeugen Jehovas, Adventisten, usw.), Sondergemeinschaften, neuen religiösen Bewegungen und neuen Bewegungen innerhalb der Kirchen, wie z. B. der charismatischen Erneuerung.

Apologetik im Dialog

Wie oben erwähnt wurde, hat die EZW keinen einheitlichen oder schematischen Ansatz im Umgang mit den religiösen Gruppen und Bewegungen, mit denen sie sich befasst. Die einzelnen Phänomene und Themen in den Referaten bestimmen die Art und Weise, wie Referenten sie behandeln. In den Publikationen lassen sich daher verschiedene Ansätze erkennen: Historische, theologische, soziologische und apologetische Aspekte kommen dort zur Geltung. Diese Vielfalt im Ansatz hat, wie schon erwähnt, damit zu tun, dass die Aufgaben der EZW in der Satzung allgemein formuliert sind. Wie Dr. Hummel mir persönlich erklärte, bewertet die EZW – trotz dieser Freiheit – außerchristliche Gruppen und Bewegungen weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, aus der theologischen Perspektive. Leitendes Prinzip ist das Konzept der theologischen Apologetik.⁹ Dr. Hummel bezeichnet dieses Konzept auch als „apologetischen Dialog“, „Apologetik im Dialog“ oder „verstehende Apologetik“ (Gespräch mit Dr. Hummel, Dezember 1994).¹⁰

Der Begriff „Apologetik“ hat eine Bedeutungsänderung erfahren: Während er anfangs eine Verteidigung des Glaubens bezeichnete, verweist er nun auf „Apologetik im Dialog“, verstanden „als ein Antworten auf die Fragen der pluralen, religiösen und areligiösen Umwelt an die Kirche..., seien es Anfragen von weltanschaulichen Strömungen der Gesamtkultur, oder Anfragen kleiner, isolierter Gemeinschaften“ (Hummel *et al.*, 1994, 2).¹¹ Diese Art von Apologetik ist im Kontext der Gegenwart zu sehen – ein Kontext, der gekennzeichnet ist von wachsendem Pluralismus.¹² Die EZW betrachtet es als ihre Aufgabe, in diesem pluralistischen Kontext eine christliche Orientierung zu geben. Dr. Hummel deutet auf drei Aspekte des Pluralismus: „... einmal die faktisch gegebene Pluralität (daß fremde Götter ‚sozial zuhänden‘ sind ...), ferner die daraus resultierende Relativierung auf gesellschaftlicher oder auch auf theologischer Ebene und schließlich den Verlust kirchlicher Kontroll- und Sanktionsmöglichkeiten, die ... in früheren Zeiten die dominierende Stellung der Kirchen gesichert haben“ (Hummel, 1994, 3).

Das Christentum hat – sowohl in seinen Anfängen als auch in seiner heutigen Form – eine missionierende Intention für die Welt, d. h. es bezeugt Veröhnung und lädt zur Nachfolge Christi ein. Der christliche Glaube muss jedoch durch den Verweis auf die heiligen Schriften und auf tradierte Formen der Auslegung dieser Schriften begründet und belegt werden. Die Auslegung behandelt nicht nur Themen der Dogmatik, sondern auch Fragen kon-

kreten Verhaltens (ebd.). Apologetik spielt hier eine wichtige Rolle: „Der eigene Glaube entfaltet sich in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen; er muß sich von diesen in Frage stellen lassen und stellt diese wiederum in Frage“ (ebd.).

Dr. Hummel unterscheidet drei Arten von Apologetik (Idealtypen): traditionsorientierte Apologetik, apokalyptische Apologetik und dialogische Apologetik (ebd., 5–6). Traditionsorientierte Apologetik orientiert sich an den Traditionen der Kirche und definiert als häretisch, was nicht mit den apostolischen Glaubenssätzen oder dem biblischen Kanon übereinstimmt. Diese Art von Apologetik ist auf den Pluralismus innerhalb des christlichen Glaubens gerichtet (ebd., 5). Die lutherischen Kirchen betreiben hauptsächlich diese Art der Apologetik (ebd., 7). Apokalyptische Apologetik strebt danach, das Christentum gegen eindeutig identifizierte Gegner zu verteidigen (ebd., 5-6); sie wird von der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ vertreten (ebd., 7). Dialogisch orientierte Apologetik erfordert eine klare Unterscheidung und Abgrenzung zwischen dem christlichen Glauben und anderen Glaubensbekenntnissen/Religionen, fordert jedoch gleichzeitig Offenheit und Integrationsbereitschaft (ebd., 5–6; 11). Die EZW betreibt diese Art von Apologetik, ohne sie jedoch als ihr Monopol zu betrachten (ebd., 7).

Dr. Hummel weist andererseits darauf hin, dass Apologetik im Dialog nicht bedeuten kann, dass der christliche Glaube Positionen einer anderen Religion an- oder übernehmen kann, ohne diese vorher sorgfältig zu prüfen, sie kann auch nicht bedeuten, dass der christliche Glaube von der Suche nach Feindbildern motiviert ist, um sich selbst abzugrenzen, noch dass der christliche Glaube nach Harmonisierung und Assimilierung trachtet. Dialogisch orientierte Apologetik muss darüber hinaus der Versuchung widerstehen, unangemessene Zugeständnisse zu machen. Eine Apologetik dieser Art ist falsch verstandene Apologetik. Die 80er und 90er Jahre haben eine wachsende Verunsicherung im Glauben mit sich gebracht sowie ein wachsendes Bedürfnis nach christlicher Orientierung und Vergewisserung (ebd., 7–11). Apologetik im Dialog hat pragmatische Bedeutung bei der Überwindung von Vorurteilen und falschen Vorverständnissen. Dialog fördert besseres Verständnis und größeren Respekt im Hinblick auf Andersdenkende und Andersglaubende (ebd., 9–10).

Dr. Hummel hebt hervor, wie wichtig es ist, sich zu vergegenwärtigen, dass es im Dialog auf *Menschen* ankommt, nicht nur auf Konzepte. Berechtigte Fragen müssen zumindest gehört und Solidarität muss gegenüber Suchenden und Fragestellern bezeugt werden, auch wenn dies den Apologeten

u. U. seiner Kirche entgegenstellt, denn „der Apologet ist nicht nur der Anwalt des Evangeliums, sondern auch Anwalt des Menschen in seinem Suchen nach Weg, Wahrheit und Leben“ (ebd., 10).¹³

Im Hinblick auf den theologischen Kontext sieht Dr. Hummel Apologetik im Dialog als einen Aspekt der *theologica viatorum*: Die Kirche bedarf der Inkulturation, des Lernens, der Veränderung, der Selbstkorrektur. Die Schwierigkeit, die der pluralistische Kontext der Moderne stellt, ist die Notwendigkeit, einen Pluralismus an Dialogen zu führen, d. h. der Dialog nimmt verschiedene Formen an, je nachdem, mit welcher anderen Religion oder Weltanschauung er geführt wird (ebd.). Der Dialog nimmt vielfältige Gestalt an, nicht nur im Hinblick auf die verschiedenen religiösen Gruppen, sondern auch im Hinblick auf die verschiedenen Ebenen, auf denen er im Zusammenhang mit einer bestimmten religiösen Gruppe geführt werden kann, um Gemeinsamkeiten zu finden (Gespräch mit Dr. Hummel, Dezember 1994).¹⁴ Dr. Hummel unterstreicht, wie nötig es ist, einzelne Bedürfnisse sowie Anforderungen sorgfältig auszutarieren: „Christliche Apologetik muß den natürlichen Abgrenzungs- und Umarmungsbedürfnissen gleichermaßen widerstehen, und in der Lage sein, beides, Gemeinsames und Trennendes, zu definieren, im Verhältnis zu den Religionen wie zu den Weltanschauungen“ (Hummel, 1994, 11).

Auch die gesellschaftliche und kulturelle Umwelt im weiteren Sinne muss miteinbezogen werden: Unsere Gesellschaft ist bestimmt von einem nachchristlichen (oder säkularisierten) Charakter, d. h. sie hat sich wesentlich christlicher Aspekte entledigt. Die auf Dialog ausgerichtete Apologetik muss ihr Augenmerk auch auf kulturelle Entwicklungen richten, wenn sie mit dem Christentum konkurrieren und wenn sie Vorstellungen oder ethische Werte enthalten, die mit dem Christentum nicht in Einklang zu bringen sind. Auch hier muss Apologetik ihre Fähigkeit zur Unterscheidung zeigen, nämlich die Fähigkeit, zwischen dem zu unterscheiden, was – im christlichen Sinne – akzeptabel und nicht akzeptabel ist, ohne jedoch in Pauschalurteile zu verfallen (ebd., 11–12). Andererseits darf Apologetik nicht für andere Zwecke instrumentalisiert werden: „Apologetik ist nicht der verlängerte Arm einer um Konsens besorgten Gesellschaft“ (ebd., 12). Eine Gesellschaft kann daran gemessen werden, wie viele verschiedene, sogar radikale, Formen von religiösem (besonders christlichem) Engagement sie toleriert. Es kann nicht die Aufgabe der christlichen Apologetik sein, Engagement dieser Art gegen den Ausschließlichkeitsanspruch einer technologischen Zivilisation und ihrer Zweckrationalität zu verteidigen (ebd.).

Zusammenfassung

Verglichen mit anderen Organisationen in Deutschland, die sich mit neuen religiösen Bewegungen, Sondergemeinschaften und Weltanschauungsfragen befassen, nimmt die EZW eine besondere Stellung ein. Sie setzt sich mit einer weitgefassten Bandbreite an Themen auseinander und hat dabei verschiedene Ansätze zur Untersuchung dieser Themen entwickelt. Die EZW hat ein ausgedehntes Netz an Informationsquellen und Erfahrungen gespannt; einerseits fördert dies den Kontakt mit Einzelpersonen und Organisationen, die in diesen Themenbereichen arbeiten, andererseits erfordert dies eine Gratwanderung im Hinblick auf die verschiedenen Positionen, die sich in Bezug auf die einzelnen Weltanschauungsgruppen gebildet haben. Die EZW hat es über die Jahre hinweg vermieden, sich auf die Seite eines bestimmten Standpunktes zu stellen oder sich auf diese Seite ziehen zu lassen. Die EZW hat – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche – konsequent eine Politik der Integration und Kooperation mit anderen Stellen vertreten, ohne ihre Prinzipien, nämlich Objektivität und Fairness, preiszugeben. Meines Erachtens wurde diese Politik weitgehend von Dr. Hummel geprägt. Inwieweit seine Nachfolger dieses Konzept weiterführen, wird Gegenstand meiner nächsten Forschungen sein.

Literatur

- Arweck, Elisabeth: Responses to New Religious Movements in Britain and Germany, with Special Reference to the Anti-Cult Movement and the Churches, unveröffentlichte Doktorarbeit (Ph. D.), King's College, London 1999.
- Beckford, James A.: Cults, Controversy and Control: A Comparative Analysis of the Problems Posed by New Religious Movements in the Federal Republic of Germany and France, *Sociological Analysis* 42 (1981)3, 240–263.
- Clarke, Peter B.: New Religions in Britain and Western Europe. In *Decline?*, in: P. B. Clarke (ed.), *The New Evangelists: Recruitment, Methods and Aims of New Religious Movements*, London: Ethnographica, 1987, 5–15.
- Clarke, Peter B.: New Religious Movements, in: I. Harris, S. Mews, P. Morris, J. Shepherd (eds.), *Contemporary Religions. A World Guide*, Harlow, Essex: Longman, 1992, 57–66.
- Clarke, Peter B.: Introduction: Change and Variety in New Religious Movements in Western Europe, c. 1960 to the Present, in: E. Arweck, P. B. Clarke (eds.), *New Religious Movements in Western Europe: An Annotated Bibliography*, Westport, CT: Greenwood Press, 1997, XXVII–XXVIII.
- Dienst, Karl: Akzeptanz-Probleme kirchlicher Apologetik, in: *Materialdienst der EZW* 12/1993, 345–355.
- EZW: Der Dialog Dekalog L. Swidlers, in: *Materialdienst der EZW* 8/1992, 232–236.

- EZW: Interview mit Reinhart Hummel, in: Materialdienst der EZW 5/1995, 130–139.
- Hemminger, Hansjörg: Verein zur Förderung der Psychologischen Menschenkenntnis (VPM, IPM, GFPM), Werkmappe „Sekten, religiöse Sondergemeinschaften, Weltanschauungen“, Bd. 61, Referat für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese Wien, Wien 1991.
- Hummel, Reinhart; Küenzlen, Gottfried; Hemminger, Hansjörg: Begegnung und Auseinandersetzung. Apologetik in der Arbeit der EZW, EZW-Texte: Impulse Nr. 39, IX/1994, Stuttgart 1994.
- Hutten, Kurt: Seher – Grübler – Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen, überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart 1984.
- Im Gespräch mit der Zeit, hrsg. EZW, Stuttgart o. J.
- Künneht, Walter: Lebensführungen. Der Wahrheit verpflichtet, Wuppertal 1979.
- Lehmann, Karsten: Konflikte mit „Sekten“ und „fremden Religionen“. Worauf antwortet die EZW?, in: Materialdienst der EZW 7/1994, 192–197.
- Petzoldt, Matthias; Nüchtern, Michael; Hempelmann, Reinhard: Beiträge zu einer christlichen Apologetik, EZW-Texte 148, Berlin 1999.
- Reimer, Hans-Diether: Kirchliche Apologetik im Rahmen der EKD, in: Materialdienst der EZW 7/1991, 208–212.
- Slenczka, Reinhard: Apologetik als Auftrag der Kirche in öffentlicher Verantwortung, in: Materialdienst der EZW 8/1995, 225–237.
- Swidler, Leonard: Toward a Universal Theology of Religion, New York: Orbis, 1987.
- Thiede, Werner: Apologetik und Dialog. Plädoyer für eine Synthese, in: Materialdienst der EZW 10/1992, 281–296.

Anmerkungen

- ¹ Eine detaillierte Diskussion des Ausdrucks „neue religiöse Bewegungen“ würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Es soll jedoch kurz darauf hingewiesen werden, was hier unter dieser Bezeichnung verstanden wird, nämlich Religionen, religiöse Gruppen und religiöse Bewegungen, die sich in Nord-Amerika und Europa seit dem Zweiten Weltkrieg als neue religiöse Bewegungen gebildet haben und die vor allem in den späten 60er und frühen 70er Jahren als neues soziales Phänomen in den Vordergrund traten. Diese Definition, die von einer chronologischen Perspektive bestimmt ist, wurde von Peter Clarke formuliert (z. B. Clarke, 1987). Im Hinblick auf die Bedeutung, die diese Bewegungen in den 60er und 70er Jahren erlangten, schließt diese Definition auch diejenigen religiösen Bewegungen mit ein, deren Gründung vor 1945 erfolgte. Weitere Ausführungen über die Verwendung der Bezeichnung „neu“ in dem Ausdruck „neue religiöse Bewegungen“ unter chronologischen Gesichtspunkten finden sich in Clarke, 1992, 58, und Clarke, 1997, XXVII–XXVIII. Eine eingehende Diskussion zu Definition und Terminologie zum Thema findet sich in Arweck, 1999, 36–52.
- ² Ein Gespräch mit Dr. Reinhart Hummel erschien 1995 im Materialdienst (EZW, 1995). Im Rückblick auf Dr. Hummels langjährige Dienstzeit vermittelt es einen Einblick in die Aufgabenbereiche und Themen, mit denen sich die EZW unter seiner Leitung auseinanderzusetzen hatte. Ich selbst führte ein längeres Interview mit Dr. Hummel im Dezember 1994, in dem verschiedene Aspekte der EZW und ihrer Arbeit angesprochen wurden.
- ³ In seinem Artikel „Cults, Controversy and Control“ von 1981 vergleicht James Beckford, wie staatliche Institutionen in Deutschland, Frankreich und Großbritannien mit neuen religiösen Bewegungen umgehen. Er weist darauf hin, dass trotz der bestehenden Gemeinsamkeiten die Unterschiede nicht übersehen werden sollten, die sich aus dem jeweiligen nationalen Kontext ergeben (Beckford, 1981).
- ⁴ Rechtlich gesehen ist die EZW jedoch eine relativ unselbständige Einrichtung im Hinblick auf die Tatsache, dass die EZW unter der Aufsicht des Kuratoriums steht (Gespräch mit Dr. R. Hummel, Dezember 1994). Diese Unselbständigkeit kam in den 90er Jahren in zwei Fällen zum Tragen: zum einen im Zusammenhang mit einer Stellungnahme zum VPM (Verein zur Förderung der Psychologischen Menschenkenntnis), die von dem EZW-Referenten Hansjörg Hemminger abgefasst wurde

- (Hemminger, 1991), zum anderen im Zusammenhang mit dem Umzug der EZW nach Berlin. Diese beiden Fälle sind ausführlicher behandelt in Arweck, 1999, 334–340.
- ⁵ Diese Sonderstellung spiegelt sich auch in den Anfragen wider, die an die EZW gerichtet werden (Lehmann, 1994; weitere Hinweise zu dieser Studie finden sich in Fußnote 8).
 - ⁶ 1995 bestanden folgende Referate: Religion in der ehemaligen DDR (Dr. Andreas Fincke); Wissenschaft und Psychologie (Dr. Hansjörg Hemminger); charismatische Erneuerungsgruppen (Dr. Reinhard Hempelmann); geistige und religiöse Strömungen der Zeit (Dr. Michael Nüchtern); New Age-Gruppen, Parapsychologie, Okkultismus (Dr. Hans-Jürgen Ruppert); Scientology, Sekten, Esoterik (Dr. Werner Thiede). Seit 1999 gliedert sich die Arbeit der EZW in die Referate: Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen (Dr. Reinhard Hempelmann); Außerchristliche Religionen, östliche Religiosität und Spiritualität (PD Dr. Ulrich Dehn); Christliche Sondergemeinschaften (Dr. Andreas Fincke); Esoterik, Okkultismus, Spiritismus (Dr. Matthias Pöhlmann); Theosophie, Anthroposophie (Dr. Hans-Jürgen Ruppert); Religiöse Aspekte der Psychoszene, weltanschauliche Strömungen in Naturwissenschaft und Technik, Scientology (Dr. Michael Utsch).
 - ⁷ Ende 1994 trat Dr. Reinhart Hummel als Leiter der EZW in den Ruhestand. Dr. Michael Nüchtern wurde im Juli 1995 als Dr. Hummels Nachfolger ernannt, nachdem Dr. Hansjörg Hemminger als Kommissarischer Leiter die Übergangszeit überbrückt hatte. Dr. Nüchtern wechselte im Oktober 1998 als Oberkirchenrat nach Karlsruhe und Dr. Reinhard Hempelmann trat im Januar 1999 seine Funktion als neuer Leiter der EZW an.
 - ⁸ Lehmann untersuchte 775 schriftliche Anfragen, die im Laufe des Jahres 1993 bei der EZW eingegangen und archiviert worden waren – das waren etwa 15% aller Anfragen an die EZW in diesem Jahr. Was die Herkunft der Anfragen betraf, ergab Lehmanns Untersuchung, dass zwar eine beträchtliche Anzahl (27%) von kirchlichen Stellen, aber ein noch weit größerer Anteil (60%) von nicht-kirchlichen Stellen kam. Etwa die Hälfte der Anfragen (ca. 50%) hatte eine berufliche Komponente, d. h. nicht persönliches Interesse, sondern berufliche Notwendigkeit motivierte die Anfragen. Lehmann fand jedoch, dass dabei die Anfragequote von staatlichen Stellen niedrig war (5%), und vermutete „außerfachliche Differenzen“. Lehmann verzeichnete eine weite Bandbreite in den Anfragen, sowohl was die Themen betraf als auch die geographische Streuung (Lehmann, 1994, 196–197).
 - ⁹ In seinem Beitrag „Kirchliche Apologetik im Rahmen der EKD“ im Materialdienst 7/1999 äußert Hans-Diether Reimer die Ansicht, dass die Evangelische Kirche in Deutschland die EZW als ein Institut der Apologetik einrichtete, auch wenn in der Satzung von Apologetik nicht die Rede ist (Reimer, 1991).
 - ¹⁰ Referenten bzw. Autoren der EZW haben das Thema „Apologetik“ in verschiedenen Aufsätzen aufgegriffen, siehe z. B. Reimer, 1991; Thiede, 1992; Dienst, 1993; Küenzlen, 1994; Hemminger, 1994; Slenczka, 1995; Petzoldt u. a., 1999. Wegen des vorgegebenen Rahmens beschränkt sich dieser Beitrag auf Ausführungen von Dr. Hummel.
 - ¹¹ Dr. Hummel und seine Kollegen in der EZW vertreten die Ansicht, dass Apologetik eine Aufgabe ist, für die die Kirche *als Ganzes* zuständig ist. Apologetik sollte nicht zum Spezialgebiet einiger weniger Theologen reduziert werden (Hummel u. a., 1994). Dies erklärt auch das breite Spektrum an geistigen und religiösen Strömungen, mit denen sich die EZW auseinandersetzt – damit vermeidet es die EZW, in die Rolle solcher Spezialisten gedrängt zu werden.
 - ¹² Im Gegensatz zur Situation in Großbritannien hat sich der pluralistische Kontext in Deutschland erst in den letzten ein bis zwei Jahrzehnten entwickelt.
 - ¹³ Diese Einstellung, nämlich die Erkenntnis, dass andere Religionen oder religiöse Bewegungen „echte“ religiöse Elemente beinhalten, hat Dr. Hummel und seinen Kollegen in der EZW Kritik von Seiten kirchlicher Kollegen eingebracht (Gespräch mit Dr. Hummel, Dezember 1994).
 - ¹⁴ Swidler spricht von verschiedenen Ebenen, auf denen ein Dialog geführt werden kann, wobei jede Ebene bestimmte Voraussetzungen und Ziele mit sich bringt (Swidler, 1987; EZW, 1992).

RELIGION UND NEUE RELIGIOSITÄT

Das Fremde und das Andere

Bemerkungen zum Gespräch mit Religionen und mit neureligiösen Bewegungen

Ulrich Dehn

Es gibt nur zwei wahre Religionen, die eine, die das Heilige,
das in und um uns wohnt, ganz formlos, die andere die es
in der schönsten Form anerkennt und anbetet.

Alles was dazwischen liegt ist Götzendienst.

(Goethe, Maximen und Reflexionen)

Wie pluralistisch religiös ist unsere Welt? Jedenfalls nicht im hinreichenden Maße, um den Dialog zwischen Menschen verschiedenen Glaubens zu einer unwiderstehlichen Suggestion zu machen. Deutschland mit einer religiösen Minderheit von ca. 2,8 Millionen Muslimen, mit zwischen 100 000 und 200 000 deutschen und ethnischen Buddhisten, ca. 70 000 Juden und mehreren Zehntausenden Hindus ist nach wie vor Tummelplatz einer intensiven Debatte zwischen den (faktischen oder konzeptionellen?) Alternativen, die der Jubilar zum Titel eines vielgelesenen und -zitierten Buchs gemacht hat: Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland.

Die Umstrittenheit, die insbesondere den am dringlichsten zu führenden Dialog zwischen Christen und Muslimen umwittert¹, hat glücklicherweise nicht gehindert, dass das Gespräch allgemein zwischen den „Weltreligionen“, was immer damit gemeint sei, sich weithin eines guten Leumunds erfreut. Mit je modifizierten Begründungen und Argumenten haben sich die meisten Religionsgemeinschaften einschließlich der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland für den interreligiösen Dialog ausgesprochen. Die „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ (1979) des Ökumenischen Rates der Kirchen sind inzwischen zum Klassiker geworden. Von einem breiten Spektrum des deutschen Protestantismus (Arnoldshainer Konferenz und VELKD) wird die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (1991) getragen, und auf noch breiterer Anerkennung sollte das Gemeinsame Wort der Kirchen „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist“ zu den „Herausforderungen durch Migration und Flucht“² beruhen. In den Abschnitten 229–243 wird ausführlich und befürwortend auf den interkulturellen und interreligiösen Dialog eingegangen.

Bereits das Neue Testament spricht eine eindeutige dialogische Sprache: Die Begegnung Jesu mit der syrophönizischen Frau (Mk 7,24–30), sein nächtliches Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,1–13), das Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,1–26) und andere dialogische und grenzüberschreitende Verhaltensweisen durchziehen die Evangeliumsberichte. Das Evangelium ist auf Begegnung, Gespräch, Rede und Antwort ausgelegt, ohne sich dabei selbst aufzugeben. Es ist auf Grenzgang und Grenzüberschreitung hin ausgelegt. Zur öffentlichen Darstellung der Kirche und zur Bewährung in apologetischen Situationen, d.h. zur Rechenschaft über den Glauben, der uns trägt, über die Hoffnung, die in uns ist (1. Petr 3,15), und die Liebe, die sich dem Nächsten und dem Fremden zuwendet (Mt 5,43 f.), gehören das Gespräch und die Bereitschaft, auch die „Apologie“ des Anderen zu akzeptieren. Apologie ist kein Monolog. Sie besteht im Antworten, Fragen stellen und Zuhören.³

Die ausufernde Literatur zum Thema⁴ bezieht sich meist, ausgehend vom Phänomen der Migration und der sich religiös und kulturell ausdifferenzierenden Gesellschaften, auf die Begegnung der „Weltreligionen“. Es stehen grundsätzliche Überlegungen aus zu der Frage, wie ein Dialog mit neureligiösen Bewegungen auszusehen hätte, worin er sich von dem mit „Weltreligionen“ unterscheiden sollte und nach welchen Kriterien eine Grenzlinie zwischen den beiden Gattungen gezogen würde. Auch die Differenzierung von Religionen und Religiosität, die in der o.g. Studie der VELKD und Arnoldshainer Konferenz vorgenommen wird (15–19), ist nicht dazu gedacht, diese Grenzlinie zu bedenken: Die Unterscheidung einer institutionell gebundenen, historisch konkreten, kultisch geprägten Religion und der anthropologisch konstatierbaren allgemeinen Religiosität, die Menschen aller Kulturkreise gemeinsam sei, ist allgemein von begrenztem Wert und in unserem Zusammenhang in Sonderheit nicht brauchbar. Liegt hier der Unterschied zwischen den von Goethe attestierten beiden wahren Formen von Religion (dicht an der o. g. Unterscheidung zwischen „Religion“ und „Religiosität“) und den „dazwischen liegenden“ Neureligionen als „Götzendienst“ vor? Schon insofern, als letzterer keine religionswissenschaftliche Kategorie darstellt, bedarf es hier tieferen Atemholens.

Wie können Begegnungen aussehen? – Acht Thesen

Ich möchte mehr assoziativ als logisch stringent acht Thesen formulieren, die eine Diskussion anregen können.

1. Wenn ein kommunikatives Subjekt, hier die evangelische Kirche, über geeignete Dialogpartner nachdenkt, kann daraus leicht der Vorwurf der Arroganz entstehen, zumal wenn die Kriterien nicht im erforderlichen Maße transparent sind. Jedes kommunikative Subjekt hat das Recht, seine Gesprächspartner zu sondieren, zu wählen und zu verwerfen, es hat aber auch, falls sein Verhalten sorgfältig wahrgenommen und öffentlich kommentiert wird, eine hohe Verantwortung paradigmatischer Maßnahmen, und ist rechenschaftspflichtig vor ausweisbaren Gesichtspunkten. Das ist das Vorzeichen, das vor vorschnellen Schlüssen in der hier anstehenden Frage bewahren muss.

2. Der Begriff „Neureligion“ ist zunächst nicht mehr als ein historischer Formalbegriff. Jede Religion, die sich heute als respektable „Weltreligion“ geriert, hat als Neureligion begonnen und ist in der Zeit ihres Entstehens „sektenhaft“ umstritten gewesen, das Christentum eingeschlossen. So findet der römische Anwalt Tertullus folgende wenig vorteilhaften Worte über Paulus: „Wir finden nämlich, dieser Mann ist eine Pest, ein Unruhestifter, bei allen Juden in der Welt und ein Rädelsführer der Nazoräersekte. Er hat sogar versucht, den Tempel zu entweihen“ (Apg 24,5f). Und Flavius Josephus bietet in den *Antiquitates Judaicae* ein verklärendes außerbiblisches Zeitzeugnis über Jesus, das im umgekehrten Sinne zu denken gibt.⁵

Die Entstehungsprozesse der neuen Religionen sind jeweils von erheblichen synkretistischen Dynamiken begleitet gewesen: Synkretismus ist ein treibendes Element der Religionsgeschichte und kann nur unter bestimmten Bedingungen als pejoratives Urteil verwendet werden. Inwiefern umgekehrt derzeit das religiöse und religionspolitische Terrain vorhanden ist, aus in den letzten Jahrzehnten entstandenen neureligiösen Bewegungen tendenziell Weltreligionen werden zu lassen, muss von Fall zu Fall beantwortet werden. Weitgehende Anerkennung als nach-islamische Weltreligion erarbeitet hat sich die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandene Baha'í-Gemeinschaft.

3. Die Veränderungsprozesse neureligiöser Bewegungen sind vielfach beobachtet und beurteilt worden, sei es hin zu größerer Abschließung und manichäischen Perspektiven (Universelles Leben), sei es hin zu größerer Transparenz, Offenheit und sozialer Kooperationsbereitschaft und Anpas-

sung (ISKCON, Vereinigungskirche bzw. Familienföderation für den Weltfrieden, Sôka Gakkai, Jehovas Zeugen)⁶. Bewegungen sind verschwunden oder bis zur Bedeutungslosigkeit geschrumpft (Ananda Marga) oder sind mutiert und dezentralisiert (Bhagwan/Osho). Diese Prozesse und Bewegungen innerhalb des neureligiösen Spektrums hat in vorbildlicher Weise Reinhart Hummel über Jahre hinweg beobachtet, wissenschaftlich nachgezeichnet und kommentiert.⁷ Mitunter lässt die Stagnation und quantitative Marginalisierung einiger Gruppen schon aus pragmatischen Gründen die Frage nach dem Sinn von Gesprächen aufkommen, etwa sofern ihr Mitgliederbestand in Deutschland den bescheidenen dreistelligen Bereich nicht überschreitet.

4. Eine Problemdimension tut sich auf an der Organisationsform: Das Paradigma der (straff) organisierten neureligiösen Gruppierung weicht zunehmend dem der neureligiösen Meditations- und sonstigen Praxisangebote mit unverbindlicher Teilnahme und der Möglichkeit des spirituellen „Surfing“, des „religiösen Vagabundierens“ (R. Hummel). Die Chancen zu Begegnung/Dialog verschieben sich somit in eine Sphäre der fast beliebigen Begegnung zwischen individuellen Gesprächspartnern: Ein „offizieller Dialog“ mit z.B. Reiki oder Vipassana ist schwer möglich (wenn auch nicht völlig unmöglich, etwa im Falle von Dachorganisationen und deren Repräsentanten).

5. Festzuhalten bleibt: Begegnungen und Gespräche mit Gruppen wie auch mit flächendeckenden „spirituellen Anbietern“ sind notwendig und müssen ständig geführt werden, schon um den gegenseitigen Verständnisprozess nicht zu gefährden. Es muss aber zwischen der Ebene des offiziellen/offiziösen Dialogs und der der stetigen informellen Kontakte und Beziehungen unterschieden werden. Der erstere ist ein Forum, das jeden (kleinen) Gesprächspartner in Versuchung führen kann, sich mit der Gesprächsbereitschaft des größeren zu schmücken und auf die eigene öffentliche Rehabilitierung hinzuarbeiten. Die „Benutzung“ des Dialogs liegt nahe und erlegt dem größeren Dialogpartner die Verantwortung auf, Kriterien und Bedingungen abzuwägen.

6. Veränderungen und Verirrungen gibt es auch bei „Weltreligionen“. Auch sind (unproblematische) „Religionen“ und (problematisches) „Neureligiöses“ jederzeit eng miteinander verwoben, auch im Christentum.⁸ So ist z. B. der Naqschibandi-Orden im Sufismus zum einen eine große ehrwürdige Tradition und Mutter zahlreicher islamischer Traditionen und Zentren in aller Welt, zum andern in einzelnen Untergruppierungen (u. a. der des zypriotischen Scheichs Nazim Adl al-Haqqani) problemträchtig und auffäl-

lig geworden. Der Terminus „Weltreligionen“ steht daher, ohne im Detail auf die komplexe religionswissenschaftliche Diskussion um diesen Begriff eingehen zu können, in unserem Zusammenhang als Chiffre für öffentlich angesehene und allgemein als seriös anerkannte Organe der großen alten religiösen Traditionen.

7. Von Egon Bahr stammt aus dem diplomatischen Zusammenhang das Wort „Wandel durch Annäherung“. Dies würde auf unseren Kontext übertragen heißen, den Dialog in differenzierten Formen gezielt als Instrument in der Mitwirkung am Demokratisierungsprozess problematischer Gruppen zu betrachten und einzusetzen und ihn nicht als die reife Frucht eines solchen Prozesses an sein Ende zu rücken. Vergleichbar ist der Gedanke mit der ökumenischen Diskussion um eine gemeinsame Feier des Abendmahls. Es kann Fälle geben, in denen erst der ausdrücklich geführte Dialog die notwendigen Einflusskanäle in Richtung auf Öffnungsprozesse gewährleistet. Erforderlich wäre im Falle eines solchen Dialogszenarios, seine Bedingungen genau mit den Partnern auszuhandeln und die Gefahr einer Instrumentalisierung für je eigene Zwecke im Ansatz zu vermeiden. Auch der beharrlich verweigerte Dialog kann „benutzt“ werden oder nicht-wünschenswerte Folgen in Richtung auf Ausgrenzungs- und Einigelungssyndrome der betroffenen Gruppen haben. Hier sind in phantasievoller Weise Formen des Gesprächs auf unterschiedlichen Ebenen zu entwickeln, die den Distanz- und Kritikbedarf des christlichen Partners zum Zuge kommen lassen. Abgewiesenen Gesprächspartnern sollte um der Fairness des Stils willen eine transparente Erklärung zum nicht gewährten Dialog zuteil werden.

8. Dialogforen werden oft von den jeweils anderen potentiellen Begegnungspartnern angeboten. Insbesondere die zweijährige Arbeit (1996–1998) der Enquete-Kommission des 13. Deutschen Bundestages zu „sogenannten Sekten und Psychogruppen“⁹ hat einige Gruppen, u. a. Scientology und die Vereinigungskirche bzw. Familienföderation für den Weltfrieden, zu Aktivitäten gegen vermeintliche oder tatsächliche Bedrohungen der Religionsfreiheit veranlasst, die als Dialog daherkamen. Allgemein sind im Bemühen um den Dialog religiöse Minderheiten, namentlich die Baha'i, aus verständlichem Eigeninteresse erheblich aktiver als die großen Kirchen. Dies kann bedeuten und tendenziell dazu führen, dass das Gesetz des Handelns in Sachen Dialog andere übernehmen und ihn schließlich mit ihren Inhalten prägen. Das kann keiner wollen, der den sinnvollen und seriösen Dialog befürwortet, auch nicht die christlichen Kirchen (denen ich diese Gesinnung aufgrund der Dokumentenlage unterstelle).

Zum Schluss

Die vermutete Tendenz, dass organisierte neureligiöse Bewegungen demographisch wichtiger werden und sich zunehmend als vorrangige Dialogpartner anbieten, hat die Empirie nicht bestätigt: Mitgliederzahlen stagnieren oder gehen zurück. Wichtig hingegen wird, parallel zum Dialog im engeren Sinne (darauf wurde in These 4 hingewiesen), der christliche und kirchliche Umgang mit und das Verhalten gegenüber „spirituellen Angeboten“, die sich zunehmend nicht mehr als „Gegenüber“, sondern als einsickernder Teil unserer selbst wahrnehmen lassen. Die Herausforderungen des Pluralismus und der sich kulturell und religiös-spirituell ausdifferenzierenden Gesellschaft finden nicht mehr zwischen klar definierbaren Blöcken statt, sondern werden mehr und mehr zum Selbstgespräch gegenseitig verschwimmender Farbfelder, selbst wenn dies einstweilen noch eine die Zukunft antizipierende Tendenzprojektion sein mag. Der „Dialog“ wird sich somit immer mehr auf eine Pluriformität der Methoden – und eine dramatische Ausdifferenzierung der Inhalte! – einstellen müssen, ohne dass darüber die Substanz des Evangeliums und die Orientierungsfähigkeit des christlichen Gesprächspartners verloren gehen darf.

„Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht“ (Joh 3,8). Eine vermiedene Begegnung kann eine verpasste Chance gewesen sein, das Wehen des Windes Gottes mitzuerleben. Zu einer aufrichtigen apologetischen Grundhaltung gehört auch die Einsicht, dass das letzte theologische Urteil über die Dialogwürdigkeit und -unwürdigkeit des Anderen nicht bei uns selbst liegen kann.

Anmerkungen

- ¹ Siehe zuletzt die humorvolle Rekapitulation der protestantisch-islamischen Begegnung von Ulrich Schoen: Protestantismus und Islam: Wege und Irrwege, in: R. Kirste u. a. (Hrsg.): Vision 2001: Die größere Ökumene (= Interreligiöse Horizonte Band 1), Köln/Weimar/Wien 1999, 86–98. Noch muss sich im Dialog mit muslimischen Gruppen die Einsicht durchsetzen, dass die Situation in einigen muslimischen Ländern, die mitunter von der Unterdrückung nichtmuslimischer Minderheiten geprägt ist, nicht gegen die der in Deutschland und unter dem deutschen Grundgesetz lebenden Muslime und Muslimas ausgespielt werden darf.
- ² Hrsg. von EKD und Deutscher Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der ACK, Bonn/Frankfurt a. M./Hannover 1997.
- ³ Vgl. hierzu die EZW-Veröffentlichungen R. Hummel, G. Küenzlen, H. Hemminger, Begegnung und Auseinandersetzung (EZW-Texte: Impulse Nr. 39), Stuttgart 1994, und M. Petzoldt, M. Nüchtern, R. Hempelmann, Beiträge zu einer christlichen Apologetik (EZW-Texte 148), Berlin 1999.
- ⁴ U. a. P. F. Helfenstein, Grundlagen des interreligiösen Dialogs, Frankfurt a. M. 1998; vgl. die zwei-

jährliche Reihe R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hrsg.), „Religionen im Gespräch“, Balve 1990 ff (zuletzt Band 5, 1998).

- ⁵ „Um diese Zeit [gemeint ist die Zeit eines vorher geschilderten jüdischen Aufstands gegen Pontius Pilatus] lebte Jesus, ein weiser Mensch, wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf. Er war nämlich der Vollbringer ganz unglaublicher Thaten und der Lehrer aller Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnahmen. So zog er viele Juden und auch viele Heiden an sich. Er war der Christus“ (Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden ¹²1994, Kap. XVIII: 3,3, 515 f).
- ⁶ Die hier gemachten Tendenzaussagen über einzelne Gruppen sind als Momentaufnahmen aus einem beobachtbaren Prozess heraus zu verstehen, nicht als allgemeines „grünes Licht“.
- ⁷ Am intensivsten und auch kontroversesten sind seine Arbeiten zur ISKCON (seit deren Wiesbadener Jubiläumskongress 1994) und zur Vereinigungskirche (Moon-Bewegung) wahrgenommen worden. Vgl. u.a. seinen derzeit letzten Rückblick „Zur Entwicklung der ISKCON“, in: Materialdienst der EZW 11/1999, 335ff, und das Buch „Vereinigungskirche – die ‚Moon-Sekte‘ im Wandel“, Neukirchen-Vluyn 1998.
- ⁸ Auffällig ist, dass der Begriff „Weltreligionen“ in der Literatur meist nicht gründlich reflektiert wird. Oft wird der noch problematischere und erklärungsbedürftigere Begriff „Hochreligionen“ benutzt. In A. Bertholet, Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1962, 599, werden Weltreligionen den Volksreligionen gegenübergestellt und folgerichtig auf die „Stifterreligionen“ Buddhismus, Christentum und Islam eingegrenzt, für W. Trutwin (Wege zum Licht. Die Weltreligionen, Düsseldorf 1996) sind Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus Weltreligionen. Für H. v. Glasenapp (Die fünf Weltreligionen, München 1963) kommt der „chinesische Universalismus“ hinzu, dafür fehlt das Judentum. Er spricht von den „ethischen Hochreligionen“, zu denen er ferner den Jainismus und den Parsismus rechnet. Diese jedoch und das Judentum sondert er aus quantitativen Gründen aus der Darstellung aus. Zu Neureligionen vgl. u.a. den Überblicksartikel (einschließlich begriffsgeschichtlicher Überlegungen) von J.A. Beckford, New Religions: An Overview, in: M. Eliade (Ed.), The Encyclopedia of Religion, Vol. 10, New York/London 1987, 390–394.
- ⁹ Vgl. Deutscher Bundestag (Hrsg.), Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“: Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1998; Ders.: Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, Hamm 1998.

Diakonie an der Wahrheit

Dialog zwischen Pluralismus und Populismus

Michael Fuss

Mit besonderer Klarheit hat jüngst der Endbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (9. 6. 1998) nochmals deutlich gemacht, dass eine terminologische Unsicherheit letztlich auch den angemessenen Umgang mit dem Phänomen neuer Religiosität erheblich erschwert, wenn nicht gar blockiert. Ein unverzichtbarer Diskussionsbeitrag von Dr. habil. Reinhart Hummel, der in behutsam unterscheidender Weise Religionen und neue religiöse Bewegungen in das kirchliche und öffentliche Gespräch, aber auch miteinander in Dialog gebracht hat, bleibt der von ihm geprägte Begriff „konfliktträchtige religiöse Bewegungen“, der die bunte Vielfalt der „Jugendreligionen“ als „mehr oder weniger religiöse Gruppierungen mit einem geringeren oder größeren Konfliktpotential“¹ charakterisiert. Damit möchte er einerseits auf das Verbindende der religionswissenschaftlichen Kategorie „neue religiöse Bewegungen“ in verschiedenen Kulturen hinweisen, aber doch auch das besondere Augenmerk rechtfertigen, welches diese Gruppierungen in der Öffentlichkeit verdienen.

Pluralismus und Populismus

Was den kritischen Dialog von Kirche und Öffentlichkeit mit dieser schiefernden Welt von „Sehnsuchtsreligion“², „City-religion“³, „Selbst-Religionen“⁴, Psychobewegungen oder „angewandten Philosophien“ angeht, so lassen sich die Prinzipien des interreligiösen Dialogs zwischen den traditionellen Religionen nur in beschränktem Umfang anwenden⁵. Vor allem ist zunächst zu prüfen, inwieweit es sich überhaupt um religiöse Gruppierungen handelt oder nicht vielmehr um subkulturelle Epiphänomene eines herausziehenden Anspruchs, unter der Metapher „New Age“ eine permanente Kulturrevolution zu propagieren. Viele Anzeichen sprechen dafür, dass die kulturell-religiöse Landschaft der Gegenwart einerseits in ihrem postmodernen Netzwerkcharakter dem gegenwärtigen Lebensgefühl entgegenkommt und andererseits dessen sehr heterogene kulturelle Ausprägungen im Na-

men eines evolutionären Individualismus vereint. Es wäre unzutreffend, diese Unübersichtlichkeit mit dem Begriff Pluralismus zu bezeichnen, der doch ein Neben- und Miteinander – aber nicht einen unkritischen Synkretismus und Relativismus – von religiösen Traditionen voraussetzt, deren Anhänger in der Treue zu ihren eigenen Überlieferungen ein dialogisches Verständnis füreinander suchen. Während sich im Religionenpluralismus objektive Wahrheitsansprüche in einer „Familie der Wahrheiten“⁶ gegenseitig herausfordern, scheint der Bezugspunkt der neuen religiösen Welle eher die subjektive Auswahlmentalität zu sein, als deren Konkretisierung sich eine Vielzahl von Gruppierungen anpreist.

Eine grundlegende Voraussetzung, von der alle kirchlichen Dokumente zum ökumenischen oder interreligiösen Dialog stillschweigend ausgehen, ist die Wahrnehmung des „religiösen“ Charakters der jeweiligen Bewegungen. Während man noch bis zu den 60er Jahren, also etwa zur Zeit der Abfassung der Texte des 2. Vatikanischen Konzils zum interreligiösen Dialog, vor allem das gemeinsame religiöse Fundament der großen Traditionen der Menschheit im Blick hatte, kann heute der „religiöse“ Charakter einer „neuen religiösen Bewegung“ nicht so ohne weiteres vorausgesetzt werden. Hierbei muss wesentlich zwischen dialogischer Offenheit auf einen Transzendenzbezug oder autonomen „Selbstreligionen“ unterschieden werden⁷. Solche vorgängige Unterscheidung stellt fest, ob es sich um neu entstehende Subkulturen aufgrund von kulturellen Interaktionsprozessen zwischen christlichem Kulturerbe und vitaler Religiosität oder um genuine Neuentwicklungen innerhalb von religiösen Traditionen handelt. Der Unterscheidungsprozess bestimmt, inwieweit sich die Begegnung von einem Dialog auf kultureller Ebene zum eigentlichen interreligiösen Gespräch entwickelt; es zeigt sich aber auch, dass diese Bestimmung von Religion transversal durch die Traditionen selbst verläuft, d. h. dass es auch innerhalb der Kirche autonome, sich selbst zelebrierende Tendenzen geben kann.

Gegenüber der dialogischen Situation des Pluralismus erscheint es hingegen angebracht, die Kultur der Gegenwartsreligiosität als vereinnahmenden Populismus zu qualifizieren. Ausgehend von seinen Untersuchungen zur amerikanischen Gegenkultur der 60er Jahre trifft Robert Wuthnow eine wichtige Unterscheidung bezüglich der Triebkräfte der religiösen Sozialisation: „Pluralismus setzt ein relativ stabiles Machtgleichgewicht zwischen einer begrenzten Anzahl konkurrierender Gruppen voraus. Populismus wird eher durch fließende Popularitätsgrade zwischen einem größeren Spektrum von Ideen und Organisationen charakterisiert... Im religiösen Pluralismus

verleihen gemeinsame Überzeugungen, die mehrheitlich von allen Parteien geteilt werden, eine gewisse Sicherheit und stellen die Basis für gegenseitige Nachsicht und Zusammenarbeit dar. Solche gemeinsamen Überzeugungen leiten sich jedoch aus den jeweiligen Traditionen selbst ab. Im Gegensatz dazu läßt sich der Populismus nicht so leicht in einzelne deutlich abgegrenzte Traditionen aufteilen. Seine hauptsächlichlichen Abgrenzungen finden sich eher am Rande, in einer vagen Definition, was als legitimer Ausdruck eines volkstümlichen Willens gelten kann und was nicht. Das heißt nicht, daß der Populismus weniger verschiedenartig ist als der Pluralismus, denn gerade seine Durchlässigkeit und eine gewisse Formlosigkeit lassen Raum für beträchtliche Unterschiedlichkeit“.⁸

Während in einer pluralistischen Kultur die religiösen Traditionen mit der bekennenden Loyalität ihrer Anhänger rechnen dürfen, bestimmen in einer synkretistischen Kultur die Individuen mit ihrer subjektiven Auswahlmentalität den kulturell-religiösen Trend, innerhalb dessen sich die konkurrierenden Traditionen bemühen, den Einzelnen ein attraktives und marktgerechtes Angebot zu machen. Parallel zum konfliktreichen Nebeneinander einzelner Religionen, die auf gesellschaftlicher Ebene miteinander in Dialog treten oder sich ignorieren, entwickelt sich ein unkritisches Verschmelzen religiöser Versatzstücke, die nach persönlichen Nützlichkeitsabwägungen ausgewählt werden; der zwischenreligiöse Dialog um objektive Wahrheitsfindung und gesellschaftliches Engagement wird damit zu einem individuellen Monolog der privaten Lebensbewältigung. Eine populistische Gesellschaft gefällt sich in der Skepsis gegenüber Autoritäten und Eliten; die Reduzierung des Religiösen auf die Privatsphäre führt zur Suche nach Gotteserfahrung im eigenen Inneren oder in der Natur, während die gläubige Annahme der Schriftautorität, kirchlicher Glaubenssätze oder ekklesialer Strukturen fern liegt. Im Hinblick auf den Dialog der Kirche mit dieser Form der Gegenwartsreligiosität lässt sich daher nicht die Spannung zwischen „Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit“⁹ bestreiten.

Wenn auch der Begriff des Populismus seinen historischen Prolog in einer umgreifenden Protestbewegung des vorrevolutionären Russland hat und etwa in den Schriften des Anarchisten Michail A. Bakunin seinen ideologischen Ausdruck gefunden hat¹⁰, so gilt doch auch die amerikanische *People's Party* (seit 1891) als ein Sammelbecken benachteiligter Subkulturen, die nicht nur die ökonomische Umverteilung, sondern mit dem Eifer einer religiösen Mission auch die Umwälzung geistiger Ideen auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Ausgehend von seinen Erfahrungen in Westeuropa er-

klärt Bakunin in Locarno sein Verständnis des Materialismus und hinterlässt damit der folgenden Generation von Wahrheitssuchern, die auf dem nahegelegenen Monte Verità bei Ascona die Grundlehren des heutigen New Age entwickeln, eine Skizze alternativer „Religiosität“: „Unter den Begriffen ‚Material‘ und ‚Materie‘ verstehen wir die Gesamtheit, die ganze Skala realer Gegebenheiten, von den einfachsten anorganischen Körpern bis zum Gehirn der größten Geister; die schönsten Gefühle, die erhabensten Gedanken, Heldentaten, Äußerungen der Frömmigkeit, das ‚Opfer‘... So sind auch die Manifestationen organischen Lebens, die chemischen Verhältnisse, die Elektrizität, das Licht, die Wärme, die Anziehungskraft der Körper für uns nichts anderes als zweifellos verschiedenartige aber miteinander verknüpfte Entwicklungen jener Gesamtheit realer Größen, die wir Materie nennen. Beachtet außerdem, daß für uns diese Gesamtheit nicht das substanzielle und schöpferische Prinzip ist wie für die Pantheisten, sondern die ewig sich reproduzierende Resultante aus einer Unendlichkeit von Aktionen und Reaktionen, die nie zur Ruhe kommen und der unaufhörlichen Umwandlung der Realitäten, die in ihr entstehen und vergehen“.¹¹

Hier finden sich nicht nur unmittelbare Anknüpfungspunkte zum Denken der amerikanischen Transzendentalisten Ralph W. Emerson (1803–1882) und Henry D. Thoreau (1817–1862), deren Ideen einer Verschmelzung von östlichen Religionen und einem neuen Naturalismus zum Grundbestand des New Age zählen, es drängen sich auch direkte Parallelen zu den populärwissenschaftlichen Theorien von Autoren des heutigen New Age wie Fritjof Capra auf. Über seine unmittelbare Wortgeschichte hinaus gründet der Populismus in der Grundhaltung eines evolutionären Glaubens an das eigene Ich, das sich in der Dialektik seiner gesellschaftlichen Vernetzung einerseits entmündigt fühlt, andererseits aber auch die Chance zur Selbstfindung sieht. Ein Beobachter konnte die widersprüchliche Szene der Sucher vom Monte Verità folgendermaßen beschreiben und hat damit bereits 1904 das Selbstgefühl des heutigen New Age treffend wiedergegeben: „Oft hörte ich das Wort Brückenhintersichabschlagen, noch öfter Entwickeln und Werden... Jedenfalls lebte sich der Einzelne in der Ansiedlung in fast schrankenloser Freiheit aus und dadurch, sowie durch ihre nicht gleichlaufenden Theorien, entsteht leicht das Bild des Zersplittertseins... Aber es ist doch viel mehr als ein bloßes Nebeneinander von einzelnen Individuen, denn in dem, was ihnen das Allerwichtigste ist, fühlen sie sich doch völlig einig: es ist das Verlangen nach persönlicher Freiheit, nach dem Ausleben aufgrund eigener Ansichten und Bedürfnisse, das Verlangen zu entfliehen aus der

Welt der Gemeinsamkeit, der Convenienz, der ungesunden Kompliziertheit, und mitzuhelfen an einer großen Zukunft und neuen Epoche, zu der sie die Zeit reif finden. Vor allem wollen sie gute Menschen sein“.¹²

In ganz ähnlicher Weise betont Robert Muller, ehemaliger Vize-Generalsekretär der UNO und bekannter Autor im Umfeld des New Age, in einem programmatischen Gedicht die Utopie einer innerweltlichen „Religiosität“ von vernetzten Individuen, die letztlich jedoch nicht der Gefahr entrinnen können, dass die Freiheit ihrer vermeintlichen „Demokratie“ das Produkt einer geschickten Manipulation ist: „Nutze jeden Brief, den Du schreibst, // jedes Gespräch, das Du führst, // jedes Treffen, das Du besuchst, // um Deine tiefsten Glaubensgrundsätze und Träume auszudrücken. Erkläre gegenüber anderen die Vision der Welt, die Du beabsichtigst. // Vernetze Dich durch Gedanken, // Vernetze Dich durch Taten, // Vernetze Dich durch Liebe, // Vernetze Dich durch den Geist. // Du bist das Zentrum eines Netzwerks. // Du bist eine freie, unbegrenzt kraftvolle Quelle des Lebens und des Guten. // Stehe dazu, // Verbreite es, // Strahle es aus, // Denke Tag und Nacht darüber nach, // Und Du wirst sehen, wie ein Wunder geschieht: // *Die Größe Deines eigenen Lebens*. In einer Welt der großen Mächte, der Medien und der Monopole, // aber auch von fünf Billionen Individuen, // bedeutet das Sich-ernetzen eine neue Freiheit, // die neue Demokratie, // eine neue Form des Glücks“.¹³

Diese Aufforderung zu einer neuen religiösen Autonomie, welche die eigene Individualität zelebriert, findet sich wieder in einer vernetzten Kultur des „man“ und der Moden einer Zivilreligion, in der ein Transzendenzbezug auf einen fordernden und schenkenden Gott im Namen der „Religion“ geradezu eliminiert werden muss. Der Populismus schafft „vorgedachte Synkretismusmodelle“¹⁴ und ein weitgehend von den Massenmedien favorisiertes Konvergenzmodell religiöser Differenzen, innerhalb derer sich individuelle Orientierungsmodelle einrichten.

Konfliktträchtige Orientierungen

Wie einleitend angedeutet, lässt sich das besondere Verhältnis der Religionen zur neuen „Religiosität“ nicht ohne eine Klärung der Terminologie bestimmen. Zu Recht herrscht allgemeines Unbehagen über die Verwendung des Begriffs „Sekte“, obgleich er wegen seiner semantischen Kürze immer noch verwendet wird und wohl auch, weil er seitens der Kirche einen

unspezifischen Abstand von problematischen Formen der Religiosität ausdrückt. Ohne hier andere gebräuchliche Ausdrucksweisen, wie „neue Jugendreligionen“ (F.-W. Haack), „alternative Religionen“, „(destruktive) Kulte“ noch einmal diskutieren zu können¹⁵, sollte man auch von dem geläufigen „neue religiöse Bewegungen“ Abstand nehmen, wenn man sich nicht auf die spezifische, religionswissenschaftliche Kategorie von Revitalisierungsbewegungen oder Krisenkulten im Rahmen von sozio-kulturellen Umwälzungen auf globaler Ebene bezieht. Die Problematik dieses Begriffs liegt darin, dass er einerseits immer nur mit der zungenbrecherischen Erweiterung „...und Weltanschauungsgruppen“ in der Lage ist, die ganze Breite des Phänomens in westlichen Gesellschaften zu beschreiben, da es sich bei vielen Gruppierungen erklärterweise nicht um Religionsgemeinschaften handelt (z. B. Anthroposophie oder alternative Therapien). Zum anderen wird er zunehmend seitens der solchermaßen klassifizierten Gruppierungen als Gegenargument für deren Forderung nach rechtlicher Anerkennung als Religionsgemeinschaft benutzt; aus der Tatsache, dass eine Gruppe seitens der Kirche als „Sekte“ klassifiziert wird, ergebe sich eindeutig deren religiöser Charakter. Offensichtlich lässt sich ein wertfreier Sektenbegriff nicht gewinnen; selbst wo dieser Ausdruck im rein soziologischen Sinn einer religiösen Aggregation verwendet wird, wird ein unterschwellig impliziertes, negatives Sektenimage doch wieder spontan mit einem religiösen Vorurteil verknüpft.

Ganz im Sinne dieser Argumentation wird in jüngster Zeit die Anerkennung religiöser Elemente im Begriff „neue religiöse Bewegungen“ dahingehend erweitert, diese als „religiöse Minderheiten“ zu apostrophieren, um auf politischer Ebene eine unterschiedslose Gleichstellung mit den anerkannten Großreligionen zu erreichen. Nach der Methode klassenkämpferischer Dialektik wird eine ungerechtfertigte Verfolgungssituation konstruiert, die nach dringender Anerkennung der Menschenrechte, insbesondere nach legaler und fiskalischer Gleichberechtigung, schreit. In diesem Zusammenhang darf nur an die internationale Diffamierungskampagne von Scientology gegen die deutsche Bundesregierung erinnert werden, aber auch an die zunehmend instrumentalisierten Aktivitäten von eigens einberufenen Konferenzen und die lobbyistische Beratungstätigkeit verschiedener Institutionen auf europäischer Ebene. Die stillschweigende Veränderung der Terminologie vom anschuldigenden Sektenimage der „neuen religiösen Bewegungen“ zur unschuldigen Begrifflichkeit von „religiösen Minderheiten“ verschleiert die Problematik, weil die fraglichen Gruppierungen mit den

ohne Zweifel schützenswerten Minderheiten traditioneller Religionen unterschiedslos gleichgesetzt werden und andererseits das Problem allein auf den unberechtigten Willen zum Machterhalt seitens einer gesellschaftlich dominanten Religion reduziert wird. Es lässt sich auch bei einer verschleiernenden Veränderung der Terminologie kaum leugnen, dass etliche dieser „religiösen Minderheiten“ in einem objektiven Sinne Konflikte hervorrufen, und zwar nicht nur in Hinblick auf die Kirche, sondern auch gegenüber Gesellschaft und wissenschaftlichen Disziplinen.

An der Stelle solcher ideologisierenden Terminologie erscheint es angebracht, in Anlehnung an den erwähnten Vorschlag von Reinhart Hummel, den Begriff „neue religiöse Bewegungen“ durch „*konflikträchtige Orientierungen*“ zu ersetzen, wobei es bewusst der Selbstdefinition der jeweiligen Gruppe anheim gestellt wird, ob sie sich als eine spezifisch religiöse oder eher als weltanschauliche oder therapeutische Ausrichtung versteht. Jedoch wird im Unterschied zu beliebigen anderen gesellschaftlichen Aggregationen zum Ausdruck gebracht, dass es sich (a) in der Selbstwahrnehmung um den Anspruch einer sinnstiftenden Orientierung und (b) in der Außenwahrnehmung um ein auffälliges Konfliktpotential handelt. Analog zum bisherigen Begriff der „Sekte“, jedoch ohne dessen vorverurteilenden Beigeschmack, stehen die konflikträchtigen Orientierungen also in einem Konflikt mit anderen Orientierungen und rufen als solche deren besonderes Interesse hervor, welches sich von geläufigen Begegnungsweisen (problemlose Zusammenarbeit gesellschaftlicher Interessengruppen, ökumenischer oder zwischenreligiöser Dialog, Verhältnis von gesellschaftlichen Mehrheiten und Minderheiten, usw.) deutlich unterscheidet und gerade deswegen zur Auseinandersetzung herausfordert. Der Begriff kann also sowohl im kirchlichen Raum wie auch in juristischer, soziologischer, psychologischer oder religionsphänomenologischer Perspektive verwendet werden. Hinsichtlich einer „religiösen“ Dimension dieser „Orientierungen“ wird zunächst nicht präjudiziert, ob es sich dabei um christlich-ökumenische, nicht-biblische, philosophische oder gar um innerkirchliche Gruppierungen handelt, wie auch das betreffende Konfliktpotential aus humanwissenschaftlicher, juristischer, theologischer, therapeutischer oder soziologischer Perspektive untersucht werden kann.

Der Relationsbegriff „Sekte“ wird also aus seiner traditionellen Beziehung auf eine Großkirche gelöst und auf alle anderen betroffenen gesellschaftlichen Gruppierungen bezogen. Keine höhere Autorität entscheidet über eine Ausgrenzung als konflikträchtige Orientierung; es ist die Gruppe selbst, die

sich in unterschiedlicher Abstufung als problematisch gibt. Ähnlich dem temporären Sektenstatus einer Bewegung, dem eine allmähliche Anerkennung seitens der Gesellschaft folgen kann, vermögen gewisse Gruppierungen sich im Lauf der Zeit zu integrieren, während den fortdauernden Konflikten anderer Gruppen mit der Anwendung bestehender Gesetze begegnet werden muss. Jedoch wird im Gegensatz zum traditionellen Sektenbegriff das Moment der Unterdrückung machtloser oder illegaler Gruppen vermieden, denn auch die Großkirchen oder andere gesellschaftlich dominante Gruppen (etwa die klassische Medizin oder anerkannte Psychotherapien) werden als „Orientierungen“ angesprochen, die durch konfliktträchtige Gruppierungen zu einer Stellungnahme herausgefordert werden. Der Diskussion wird also jeder Vorwurf des gesellschaftlichen oder weltanschaulichen Machterhalts entzogen; sie verlagert sich auf die Erhellung der wahrgenommenen Konflikte in interdisziplinärer Perspektive. Es wird also nicht in Frage gestellt, ob etwa eine bestimmte alternative Therapie positive medizinische Resultate zeigt; sehr wohl würde allerdings der Konflikt zu untersuchen sein, wenn ihr Anspruch auf „Heilung“ mit religiösen und weltanschaulichen Ansprüchen vermischt wird, die den Anspruch einer Therapie weit übersteigen.

Ein wesentlicher Grund zur Vermeidung des Begriffs „Sekte“ ist die verfälschende Umkehrung dieses Terminus in eine positive Legitimierung als Religion. Vor allem hat die Scientology-Organisation in ihrer massiven Kampagne zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung das Argument vertreten, dass die Bezeichnung als „Sekte“ implizit eine Anerkennung als Religion einschließe; stillschweigend wird hier wiederum ein möglicher soziologischer Sektenbegriff im religiösen Sinne umgedeutet. Mehrere Gefälligkeitsgutachten von Religionswissenschaftlern benutzen diese Argumentation. So wird aus der bloßen Tatsache, dass Scientology in Werken über neue Religionen erwähnt wird, der Schluss gezogen, dass damit bereits eindeutig ihre religiösen Qualitäten bewiesen seien: „Scientology wird auch in den meisten deutschen Schriften als Religion eingestuft; so im *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*¹⁶ (1991)“.¹⁷ Unübertroffen in ihrer Parteilichkeit sind die sophistischen Umdeutungen von Forschungen, die sich gegen eine religiöse Qualifizierung von Scientology aussprechen, in einer publizistisch vermarkteten Stellungnahme des britischen Soziologen Bryan Wilson.¹⁸

Indem sich die Kirche zusammen mit anderen Sinnanbietern als positives Orientierungsangebot darstellt, kann sie sich deutlich von „konfliktträcht-

gen Orientierungen“ distanzieren, indem sie gegenüber einer „Kultur des Narzißmus“¹⁹ ihren dialogischen Charakter betont, der in ihren unterschiedlichen Diensten (Erziehung, Diakonie) an der Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Dieses dialogische Prinzip kann als Gegenposition zur Konfliktträchtigkeit angesehen werden. Eine Gruppierung, die sich einem religiösen Gespräch öffnet und gegenüber der Gemeinschaft einen notwendigen und anerkannten Dienst leistet, kann darum als „dialogische Orientierung“ angesehen werden, mit der folglich auch ein konkreter Dialog möglich und sinnvoll erscheint.²⁰ Die Betonung des Antwort-Charakters von Religion, von Joachim Wach²¹ zu den existentiellen Grundlagen des Menschseins gezählt, bleibt unverzichtbar für die Erhellung ihrer dialogischen Dimension. Es darf betont werden, dass nicht die generelle Bereitschaft der Kirche zum Dialog zur Diskussion steht, sondern nur dessen Methodik, wobei die unterschiedlichen Modalitäten zwischen einem allgemein menschlichen, kulturellen, zwischenreligiösen oder innerchristlich-ökumenischen Dialog respektiert werden müssen, obgleich diese in der Praxis häufig wie konzentrische Kreise ineinander verwoben sind.

Innerkirchlich kann weiterhin eine theologische Auseinandersetzung über eine mögliche Konfliktualität von Begriffen wie „Sekte“, „Kirche“ oder „Religion“ geführt werden, ohne die Äquivalenz dieser Begriffe in soziologischer Verwendung berücksichtigen zu müssen. Im gleichen Maß wie etwa die klassische Medizin oder Psychologie aufgrund ihrer fachspezifischen Kriterien über den medizinischen oder psychotherapeutischen Wert einer neuen, auf dem Markt der religiösen Orientierungen angebotenen Heilungslehre befinden können, vermag auch die Kirche gegenüber der Gesellschaft aufgrund theologischer und religionsphänomenologischer Analyse zu normativen Aussagen²² über den vorgeblich religiösen Charakter einer konfliktträchtigen Orientierung zu kommen. Die Wahrheitsfindung in der wissenschaftlichen Diskussion, die in pseudo-soziologischer Polemik weithin auf die Ebene von „Kult-Kriegen“²³ reduziert wird, kommt nicht daran vorbei, die Diskussion der Begrifflichkeit von „Kirche“, „Sekte“, „Denomination“ den theologischen Disziplinen zurückzugeben, von denen die soziologischen Arbeiten von Max Weber oder Ernst Troeltsch ausgegangen sind.

Diakonie an der Wahrheit

Aus der terminologischen Präzisierung ergibt sich eine differenzierte Aufgabenstellung der kirchlichen Unterscheidung der Geister, die sich durchgängig als „Diakonie an der Wahrheit“²⁴ bezeichnen lässt. Dieses glückliche Wort aus der jüngsten Enzyklika des Papstes stellt den Dienst der Auseinandersetzung mit konfliktträchtigen Orientierungen zum einen in den Rahmen der karitativen Diakonie und vermag die konkrete Hilfe auf dem Markt der Orientierungen als geistlichen Dienst aufzuwerten; andererseits rückt die notwendige philosophische und pastorale Unterscheidung der Geister aus einer apologetischen Ecke in das Zentrum der heutigen Auseinandersetzung von Kirche und Welt. Die „Diakonie an der Wahrheit“ vermag in dem subtilen Bereich zu wirken, in dem angesichts einer positiven Wertschätzung anderer religiöser Traditionen (*Nostra aetate*) und dem Recht auf Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) „die Wahrheit nicht Anspruch erhebt als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“²⁵. So hatte das Zweite Vatikanische Konzil²⁶ den Atheismus nicht als ursprüngliches Phänomen, sondern in seiner Ableitung von verschiedenen Ursachen analysiert und eine dialektische Antwort der Kirche angemahnt, die oftmals nicht genügend das wirkliche Bild Gottes bezeugt habe. Dasselbe gilt auch für den Prätheismus des New Age und anderer zeitgenössischer Gottessurrogate, welche die Kirche sowohl zur Erkenntnis der Zeichen der Zeit wie auch zu einem entschiedenen Glaubenszeugnis herausfordern. An dieser missionarischen Sendung der Kirche hat die Diakonie an der Wahrheit einen entscheidenden Teil: „Diese Sendung macht einerseits die gläubige Gemeinde zur Teilhaberin an der gemeinsamen Bemühung, welche die Menschheit vollbringt, um die Wahrheit zu erreichen; andererseits verpflichtet sie sie dazu, sich um die Verkündigung der erworbenen Gewissheiten zu kümmern; dies freilich in dem Bewußtsein, daß jede erreichte Wahrheit immer nur eine Etappe auf dem Weg zu jener vollen Wahrheit ist, die in der letzten Offenbarung Gottes enthüllt werden wird“.²⁷

Der mühsame Dienst der Unterscheidung in der kirchlichen „Konfliktforschung“ ist der Arbeit des Fundamentaltheologen in seiner Rolle als „Türsteher“ ebenbürtig, wie ihn Hans Waldenfels gezeichnet hat: „Wer auf der Türschwelle steht, befindet sich gleichsam zugleich draußen und drinnen. Er hört die Argumente derer, die vor der Tür, und derer, die im Hause sind. Es geht ihm aber um den Eintritt in das Haus. Einerseits macht er sich zu eigen, was die Menschen draußen wissen und sehen – in Philosophie, Ge-

schichts- und Gesellschaftswissenschaften –, was sie über Gott, Jesus von Nazaret und die Kirche, aber auch was sie über sich selbst, die Welt, die Gesellschaft, in der sie leben, denken. Andererseits kommt er mit dem Wissen von innen als einer Einladung an alle, die drinnen *und* draußen sind. Der springende Punkt christlicher Theologie ist aber dann, die Tür, von der wir bildhaft sprechen, als *die* Tür zum realen Heil des Menschen zu erweisen im Blick auf den, der in den Worten des Johannesevangeliums gesagt hat: ‚Ich bin *die* Tür.‘ (10, 7.9).²⁸

Als Ansprechpartner an der Basis nimmt diese „Diakonie der Unterscheidung“ die tatsächlichen Lebenskonflikte wahr und versucht, in Zusammenarbeit mit anderen pastoralen Diensten den Betroffenen Hilfe anzubieten. Darüber hinaus sind grundlegende Forschungen zu betreiben, die zum einen notwendiges Hintergrundwissen dokumentieren und zum anderen entsprechende Informationen und Stellungnahmen an Kirche und Gesellschaft weiterleiten. Während ein pastorales Angebot für den ersten Problemkreis auf Gemeindeebene vorhanden sein muss, kann die zweite Form der akademischen Auseinandersetzung durch spezialisierte Institutionen durchgeführt werden, die im kirchlichen Auftrag handeln²⁹. Wie bei anderen Formen der Begegnung mit der heutigen Kultur, kann die Kirche das Gespräch mit konfliktträchtigen Orientierungen nicht einfach an eine neutrale Religionswissenschaft delegieren; eine vorgeblich „wertfreie“ Religionswissenschaft ist aus dem Selbstverständnis des religiösen Phänomens heraus nicht allein möglich³⁰ und würde Religion zu einer kulturellen Marotte reduzieren. Die Kirche muss ihre Stimme in allen gesellschaftlichen Bereichen hörbar machen; bis in die nationalen und europäischen Institutionen muss sie die in *Dignitatis humanae* aufgestellten Prinzipien wirklicher Religionsfreiheit einbringen. Diese Arbeit verlangt heute nach einer notwendigen internationalen, aber vor allem einer intensiven ökumenischen Zusammenarbeit: „Das ökumenische Bemühen und das mit der Lehre Christi übereinstimmende Zeugnis von Christen, die verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angehören, haben schon reiche Früchte getragen. Aber es wird immer dringlicher, daß sie zusammen arbeiten und gemeinsam Zeugnis ablegen in dieser Zeit, in der christliche und außerchristliche Sekten Verwirrung stiften. Die Ausbreitung dieser Sekten stellt eine Bedrohung für die katholische Kirche und für alle kirchlichen Gemeinschaften dar, mit denen sie einen Dialog führt. Wo immer es möglich ist und gemäß den örtlichen Umständen, wird die Antwort selbst eine ökumenische sein können“.³¹

Letztlich kann sich die Kirche aber nicht aus ihrer ureigenen „Diakonie an der Wahrheit“ innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft verabschieden; die Ursachenanalyse gesellschaftlicher Zeitströmungen mündet in eine erneuerte pastorale Praxis ein, welche der Überwindung der Verlorenheit des postmodernen Menschen entgegenkommt, sowohl im Hinblick auf eine persönliche Begleitung in Lebenskrisen wie auch bei der kritischen Orientierung in der „neuen Unübersichtlichkeit“ der religiösen Sinnangebote. Aus einer ehrlichen Ursachenanalyse vermag dann ein klares Profil für die künftige Arbeit im Dienst an einer entschiedenen Identität des Christentums zu erwachsen: „Kann man zum Beispiel die religiöse Gleichgültigkeit verschweigen, die viele Menschen heute dahin bringt, zu leben, als ob es Gott nicht gäbe, oder sich mit einer vagen Religiosität zufriedenzugeben, die außerstande ist, es mit dem Problem der Wahrheit und mit der Pflicht zur Kohärenz aufzunehmen? Damit in Verbindung gebracht werden müssen auch der verbreitete Verlust des transzendenten Sinnes der menschlichen Existenz und die Verwirrung im ethischen Bereich sogar bei den Grundwerten der Achtung des Lebens und der Familie. Eine Prüfung scheint auch für die Söhne und Töchter der Kirche geboten: Inwieweit sind auch sie von der Atmosphäre des Säkularismus und ethischen Relativismus betroffen? Und wieviel Verantwortung an dem überhandnehmenden areligiösen Verhalten müssen auch sie zugeben, weil sie durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht das wahre Antlitz Gottes offenbar gemacht haben?“³²

Anmerkungen

- ¹ R. Hummel, Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene, in: H. Marré, J. Stütting (Hrsg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (19), Münster 1985, 76.
- ² M. Widl, *Sehnsuchtsreligion*, Frankfurt a. M. 1994.
- ³ H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen: religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 1994, 118.
- ⁴ P. Heelas, in: S. Sutherland, P. Clarke (eds.), *The Study of Religion, Traditional and New Religions*, London: Routledge 1991, 167: „Selbst-Religionen bieten den Anhängern die Erfahrung Gottes. Was sie erfahren, ist ihr eigenes Selbst, der innere Gott. Das Selbst in sich ist göttlich.“
- ⁵ Vgl. Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hrsg. im Auftrag der VELKD und der Akf, Gütersloh 1991.
- ⁶ M. Fuss, Die Familie der Wahrheiten. Fragmentarische Skizzen zu einer Theologie der Religionen, in: G. Riße u. a. (Hrsg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 381–393.
- ⁷ Vgl. M. Fuss, Unsichtbar bleibt ihre Frömmigkeit, in: *Studia Missionalia* 41 (1992), 353–389; Ders., Zwischen „autonomer“ und „dialogischer“ Religion: Eine neue Phase der Religionskritik, in: G. Bie-mer u. a. (Hrsg.), *Gemeinsam Kirche sein*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 162–177.

- ⁸ R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion*, Berkeley, CA: University of California Press 1978, 197.
- ⁹ So der Untertitel von P. L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Gütersloh 1999.
- ¹⁰ Narodnichestvo, in: *The Great Soviet Encyclopedia*, Bd. 17, New York: Macmillan 1978, 339–343; Zum Einfluss der Ideen Bakunins auf die Kommune des Monte Verità in Ascona, wo maßgebliche Ideen des späteren New Age entwickelt wurden, vgl. R. Broggin, *Anarchie und Befreiungsbewegungen um 1870 in der Gegend von Locarno*, in: *Monte Verità*, Milano: Electra Ed. 1978, 15–25.
- ¹¹ M. Bakunin, *Risposta d'un internazionale*, Milano 1871, zit. bei Broggin, a.a.O., 19.
- ¹² A. Grohmann, zit. bei: A. von Graevenitz, *Hütten und Tempel: Zur Mission der Selbstbesinnung*, in: *Monte Verità*, a.a.O., 90 f.
- ¹³ R. Muller, *Decide to Network*, in: J. Beversluis (ed.), *A Sourcebook for Earth's Community of Religions*, Grand Rapids, MI: CoNexus 1995, 302.
- ¹⁴ R. Hummel, *Wie gehen die Kirchen des Westens mit dem Synkretismus der Menschen um?*, in: *Materialdienst der EZW* 2/1999, 33.
- ¹⁵ Vgl. M. Fuss, *Unsichtbar bleibt ihre Frömmigkeit*, a.a.O.
- ¹⁶ Hrsg. von H. Gasper, J. Müller, F. Valentin, Freiburg ⁵1997: Die einzige Äußerung, die Scientology in eine gewisse Nähe zu „Religion“ stellen könnte, lautet, S. 963: „Scientology will alle Bereiche des Lebens umfassen; sie zählt zu den umstrittensten sogenannten Jugendreligionen ...“
- ¹⁷ H. Heino, *Scientology. Ihre wahre Natur*, Los Angeles, CA: Freedom Publishing, o.J., 2; Ähnlich M.D. Bryant, *Scientology. Eine neue Religion*, Los Angeles, CA: Freedom Publishing, o.J., 5: „... dennoch bezweifelten Religionswissenschaftler nie, daß es sich um religiöse Phänomene handelte, denen wir hier begegneten (siehe J. Gordon Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York, 1986, und *The Encyclopedia of American Religions*, Detroit, 1989, wo auch die ‚neuen Religionen‘ aufgeführt sind).“
- ¹⁸ B. Wilson, *Scientology. Vergleichende Analyse ihrer religiösen Lehre und Doktrin*, Los Angeles, CA: Freedom Publication, o.J., 48–50; Ein eklatantes Beispiel für die massive Umdeutung: „Soziologen, in deren Aufgabenfeld die objektive Beschäftigung mit religiösen Bewegungen fällt, erkennen Scientology allgemein als Religion an. Das Werk *Religious Movements in Contemporary America*, herausgegeben von Irving I. Zaretsky und Mark P. Leone (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1973) enthält einen Aufsatz über Scientology, in dem sich der Autor zweifelsohne auf Scientology als Religion bezieht“ (48). Hingegen ordnet der betreffende Beitrag von H. Whitehead *Scientology mit der Definition als „Wissenschaft des Wissens“ („science of knowing“*, 587) unzweideutig dem Umfeld von Sciencefiction und Okkultismus zu.
- ¹⁹ C. Lash, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1978.
- ²⁰ Einige unverzichtbare Kriterien werden in der Enzyklika *Redemptoris missio*, 56, (= *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 100, Bonn 1990) angemahnt: „Der Dialogpartner muß seinen eigenen Traditionen und religiösen Überzeugungen entsprechen und offen sein, um die des anderen zu verstehen, ohne Vortäuschungen einerseits und Sperren andererseits, sondern im Geist der Wahrheit, Demut und Loyalität, im Wissen darum, daß der Dialog jeden bereichern kann. Dabei darf es keine Verzichtserklärungen und keine falsche Friedfertigkeit geben. Es braucht das gegenseitige Zeugnis für einen gemeinsamen Fortschritt auf dem Weg der religiösen Suche und Erfahrung. Dies dient zugleich der Überwindung von Vorurteilen, Mißverständnissen und Intoleranz. Der Dialog zielt auf die innere Läuterung und Umkehr, der geistlich fruchtbar wird, wenn er sich wirklich vom Geist leiten läßt.“
- ²¹ J. Wach, *Types of Religious Experience*, Chicago: UCP 1951.
- ²² R. Schaeffler, *Religionsphänomenologie*, in: H. Waldenfels (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg/Basel/Wien 1987, 546: „Im Übergang vom deskriptiven zum normativen Gebrauch [kann] ein solcher Religionsbegriff dazu dienen, ‚Pseudomorphien‘ religiöser Akte zu diagnostizieren. Darunter sind solche Akte zu verstehen, die in ihrem äußeren Erscheinungsbild Merkmale an sich tragen, durch die sie in einem öffentlich akzeptierten Sinne des Wortes als ‚religiös‘ erscheinen, aber ihrer ‚Sinnlogik‘ nach nicht so strukturiert sind, daß ihnen eine spezifisch religiöse Intentionalität zukäme.“
- ²³ Solche bedauerlichen Engführungen finden sich zunehmend in den Werken von J. Gordon Melton

und Massimo Introvigne; Etwa M. Introvigne, *The Secular Anti-Cult and Religious Counter-Cult Movement: Strange Bedfellows or Future Enemies?*, in: R. Towler (ed.), *New Religions and the New Europe*, Aarhus: University Press 1995, 32–54; Vgl. ebd.: B. Wilson, *Old Sects and New Religions in Europe*, 11: „The sociological approach – ethically neutral and value-free – is an imperative prerequisite ... Given the plurality of religions in contemporary European society, given the decline in Church practice and belief, and given the declining relevance of the Church as a reference point for understanding minority religious persuasions, it should be increasingly easy for us all to adopt this [sociological; M.F.] position.“ Nach dieser Logik würde die soziologische Berücksichtigung religiöser Komponenten in religiösen Begriffen von den jeweiligen Mehrheitsverhältnissen abhängen; eine akademisch „neutrale“ und „wertfreie“ Position?

²⁴ Johannes Paul II., *Fides et ratio* (14. 9. 1998), 49–50.

²⁵ Zweites Vatikanisches Konzil, *Dignitatis humanae*, 1.

²⁶ Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*, 19.

²⁷ Ebd., 2; zit. nach Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 135; Vgl. *Gaudium et spes*, 44; Zur theologischen Einbindung dieses Dienstes in die prophetische Sendung Christi, siehe Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, 19.

²⁸ H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985, 87.

²⁹ Die Kontinuität dieser institutionellen Arbeit im protestantischen Raum ist gründlich gewürdigt worden von M. Pöhlmann, *Kampf der Geister*, Stuttgart 1998.

³⁰ Vgl. M. Fuss, *Die Familie der Wahrheiten*, a.a.O.

³¹ *Redemptoris missio*, 50. Vgl. Seventh Report of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, Genève: WCC Publications 1998, Appendix C: *The Challenge of Proselytism and the Call for Common Witness*.

³² Johannes Paulus II., *Apostolisches Schreiben Tertio millennio adveniente* (10. 11. 1994), 36; In einer *Gewissenserforschung* von 1982, die in ihrer Relevanz noch weithin unbeachtet geblieben ist, erklärt Johannes Paul II: „Die Krisen des europäischen Menschen sind die Krisen der Christen ... Diese Prüfungen, diese Versuchungen und dieser Ausgang des europäischen Dramas fordern die Kirche nicht nur von außen heraus, gleichsam wie eine zu überwindende Schwierigkeit oder ein äußeres Hindernis im Werk der Evangelisierung; vielmehr sind sie innerhalb des Christentums und der Kirche zu suchen ... Die Kirche muß sich selbst evangelisieren, um auf die Herausforderungen von heute zu antworten“ (zit. in CCEE, *I vescovi d'Europa e la nuova evangelizzazione*, Casale Monferato: Piemme 1991, 131).

Religiöse Pluralität und landeskirchliche Gemeinde

Zu Dialog und Unterscheidung auf Gemeindeebene

Hansjörg Hemminger

Statt einer Einleitung: Episoden aus der Gemeindegarbeit

Ein zwölfjähriger Bub aus einem freikirchlichen Elternhaus nimmt am evangelischen Religionsunterricht teil. Er hat ausgezeichnete Noten, auch in Religion steht er auf „sehr gut“. Allerdings ist der Religionslehrer, ein Pfarrer, dafür bekannt, dass er großzügig gute Noten vergibt. Eines Tages kommt der Junge verstört heim und erzählt, er würde im nächsten Zeugnis doch nur eine „zwei“ in Religion bekommen. Der Grund: Der Pfarrer verbrannte im Unterricht Räucherstäbchen und leitete die Schüler zu einer Versenkungsübung an. Sie sollten die Augen schließen, sich innerlich auf den aufsteigenden Rauch konzentrieren, dann würden ihre Wünsche – so sagte der Pfarrer – mit dem Rauch zum Himmel aufsteigen. Der Junge verweigerte die Übung mit der Begründung, das sei Aberglaube. Sein Lehrer bestand nicht auf seiner Teilnahme, war aber über die Kritik verärgert und erklärte ihm spontan, dann könne er nur ein „gut“ in Religion erwarten.

Die Eltern fragen beim Pfarrer nach und stellen fest, dass er von anthroposophischem Gedankengut beeinflusst ist, esoterische Spiritualität schätzt, zwar zum Gespräch bereit ist, die theologischen Bedenken der Eltern aber als fundamentalistisch ablehnt. Man einigt sich schließlich auf beidseitige Zurückhaltung, um den Schüler nicht in Konflikte oder in eine Außenseiterposition geraten zu lassen. Er nimmt weiter am Unterricht teil.

Ein 14 Jahre altes Mädchen aus einem religionskritischen Elternhaus der oberen Mittelschicht engagiert sich aus eigenem Antrieb in der Jugendarbeit ihrer Gemeinde. Der gut verdienende Vater ist aus finanziellen Gründen aus der evangelischen Kirche ausgetreten, die Mutter noch nicht. Sie sehen das Engagement ihrer Tochter eigentlich ungern, lassen sie aber gewähren, da es sich um eine sozial tätige Gemeinde handelt, die über zwei beliebte Pfarrer und einige angesehene Leuten aus ihrer eigenen Schicht im Kirchengemeinderat verfügt. Schließlich stimmen sie nach einigem Zögern sogar der Konfirmation mit vorausgehender Taufe zu. Das Mädchen ist introvertiert, schüchtern und eher praktisch als theoretisch begabt, sie tut sich schwer damit, die hohen Anforderungen der Eltern an Schulleistung und öffentlichem

Auftreten zu erfüllen. Außerdem leidet sie unter dem distanzierten, kühlen Umgang in der Familie, der ihr gerade während der Pubertät emotional zu schaffen macht. In der Jugendarbeit der Gemeinde findet sie Akzeptanz unter Gleichaltrigen, Bestätigung von den Erwachsenen und menschliche Wärme. Dadurch ist sie offen für den christlichen Glauben und verteidigt ihn gegenüber ihrer Familie mit einem eigentlich für sie nicht typischen Eifer. Die Eltern beruhigen sich mit der Vermutung, dass die religiöse Phase ihrer Tochter entwicklungsbedingt sei und ihr auf Dauer nicht schaden könne. Außerdem sei sie in kirchlichen Jugendgruppen weg von der Straße und besser aufgehoben als anderswo.

Ein Pfarrer der Landeskirche, der dem Pietismus nahe steht, wird von Vertretern der Bekenntnisbewegung öffentlich angegriffen, weil er sich an einem staatlich finanzierten Forschungsprojekt beteiligt hat, das angeblich christliche Freikirchen und neue Missionsgemeinden diskreditiert. Es wird ihm Beihilfe zur staatlichen Verfolgung der freikirchlichen Konkurrenz vorgeworfen. Obwohl die Vorwürfe nachweislich falsch sind und nur auf Unterstellungen beruhen, die mit politischer Absicht lanciert wurden, finden sie sogar bei pietistischen Gemeindegliedern Gehör, die ihren Pfarrer jahrelang kennen. In ihren Kreisen herrscht ein großes Misstrauen gegen die Institution Landeskirche, das sich auch ohne plausible Gründe aktivieren lässt. Der Pfarrer muss viel Überzeugungsarbeit leisten, um mit der Vertrauenskrise fertig zu werden. Auch wenn ihm das für seine Person gelingt, bleibt unter den pietistischen Gemeindegliedern der Eindruck zurück, die Institution evangelische Kirche habe wieder einmal nicht für, sondern gegen den christlichen Glauben gearbeitet.

Ein junges Ehepaar aus handwerklichem Milieu, beide aus bewusst evangelischen Familien, tritt aus der Landeskirche aus und wendet sich der Gemeinde der „Volksmission entschiedener Christen“ im Nachbarort zu. Sie wollen den Glauben ihrer Angehörigen nicht abwerten, aber sie suchen für sich eine Gemeinde, in der mehr los ist, in der man mehr vom Glauben spürt, und in der es weniger nüchtern zugeht. Auch die Wiedertaufe nehmen sie dafür in Kauf. Verpflichtungen gegenüber der Landeskirche spüren sie nicht, überregionale, gesellschaftliche und politische Aspekte spielen für ihre Entscheidung keine Rolle. Fast gleichzeitig tritt eine fünfzigjährige Frau, deren ganze Familie vor fast drei Jahrzehnten zu einer perfektionistischen Heiligungsgemeinde übertrat, wieder in die Landeskirche ein. Sie hat schwere Lebenserfahrungen hinter sich, darunter eine chronische Erkrankung und eine im bitteren Streit vollzogene Scheidung. Sie besitzt keine

höhere Bildung und tut sich schwer damit, ihre Entscheidung mit Worten zu begründen. Sie kann nur sagen: „Für mich und meine Kinder soll es wieder so sein, wie es vorher war.“ Gescheiterte Beziehungen und eine Zeit voller Probleme haben Sehnsucht nach einem tragenden Rahmen für den Alltag geweckt, nach nüchterner Lebensweisheit, nach Konstanz und Verlässlichkeit von Beziehungen.

Alle vier Episoden beruhen auf eigener Erfahrung beziehungsweise auf einem Bericht aus erster Hand, sind aber verfremdet. Sie verdeutlichen die Stärken und die Schwächen landeskirchlicher Gemeindegarbeit: Auf der einen Seite ist die evangelische Kirche als traditionelle Institution im gesellschaftlichen Alltag in einer Weise präsent, wie keine andere christliche Gemeinde es sein kann. Auf der anderen Seite verführt gerade der (noch verbliebene) Institutionscharakter der Kirche zur Gleichgültigkeit gegenüber den Herausforderungen der Zeit und dem kirchlichen Auftrag. Dann verliert die landeskirchliche Gemeinde ihre Attraktivität für die eigenen Mitglieder an anders verfasste christliche Gruppen, die zwar ihre öffentliche Rolle nicht übernehmen können, die aber durch ihren hohen Erlebniswert und durch die scharfe Abgrenzung von gesellschaftlichen Trends (und von einer für diese Trends offenen Kirche) einen Teil des christlichen Potentials der Bevölkerung an sich binden.

Modernisierung und weltanschauliche Vielfalt

Langfristige Entwicklungen

Für die Kirchengemeinden bringt die Modernisierung der Gesellschaft zuerst einmal eine Entflechtung von Gemeindeleben und bürgerlichem Alltag. Ein Gemeindeglied trifft die übrigen Mitglieder in seiner sonstigen Lebenswelt immer weniger an. Die menschlichen Beziehungen im Wohnbereich verschwinden und werden durch funktionelle Beziehungen ersetzt.¹ Allerdings ist bereits dieser grundlegende Sachverhalt örtlich verschieden ausgebildet. In einer niedersächsischen Landgemeinde kann es eine Dorfgemeinschaft geben, die sich im Raum alltäglicher Beziehungen mit der Kirchengemeinde stark überschneidet. In einem großstädtischen Wohngebiet kommen zwischen bürgerlichem Alltag und Gemeindeleben kaum Überlappungen vor. Dann wird die Gemeinde zu einem religiösen Milieu neben anderen im Sinn Schulzes².

Der Entflechtung im Alltag entspricht eine Entflechtung der Identitäten. Die bürgerliche Identität schließt die religiöse nicht mehr ein, allerdings auch nicht aus. Das religiöse Engagement des Einzelnen wird eine Privatsache, die für seine Funktionen in der säkularen Gesellschaft unerheblich ist. Dadurch werden die Aktivitäten der Kirchengemeinde zu Freizeitangeboten oder zu ehrenamtlichen Aktionen. Wo es Relikte früherer Verhältnisse gibt (Konfirmandenunterricht, Religionsunterricht), also kirchliche Aktivitäten, die öffentliche Geltung beanspruchen, geraten sie unter Rechtfertigungsdruck. Diese hier nur skizzierten Entwicklungen führen bereits seit den sechziger und siebziger Jahren zu einem allmählichen, den Verhältnissen vor Ort angepassten Umdenken in der Gemeindefarbeit und zu einem veränderten Selbstverständnis der landeskirchlichen Gemeinden. Zum Beispiel wird nur durch sie die Bildung von Themen- und Richtungsgemeinden möglich und evtl. wünschenswert. Sie sind ein Grund für den Bedarf nach Zweitgottesdiensten und für die Notwendigkeit übergemeindlicher Zielgruppenarbeit.³ Sie führen dazu, dass der Aufbau persönlicher Beziehungen für den Zusammenhalt (und das Wachstum) von Gemeinden immer entscheidender wird, während äußere Lebensumstände (Wohnort, Alter usw.) eine geringere Rolle spielen. Dadurch gewinnen soziale und kommunikative Fähigkeiten für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter immer mehr Gewicht, darunter auch die Dialogfähigkeit in der interkonfessionellen und interreligiösen Begegnung. Die Reihe dieser Beispiele für Modernisierungsfolgen⁴ lässt sich beliebig verlängern. Es handelt sich jeweils um langfristige, voraussichtlich unumkehrbare Tendenzen.

Religiöse und weltanschauliche Vielfalt

Der fortschreitenden Modernisierung der Gesellschaft überlagern sich kürzerfristige Trends⁵, unter anderem eine Wiederkehr religiöser Aktivitäten. Offenbar greift der auf private Sinnggebung angewiesene Bürger in der „Multi-Options-Gesellschaft“⁶ leicht zu Angeboten, die auf einem spirituellen Markt gehandelt werden. „Faktisch paßt sich der Pluralismus der funktionellen Ausdifferenzierung der Gesellschaft an und hat an ihr teil: In wichtigen Lebensbereichen wie Krankheit und Heilung, Sterben und Tod haben sich alternative Formen von Religiosität bereits angesiedelt.“⁷ Man wechselt die Glaubenssysteme nach Bedarf und nach ihrem Erlebniswert. „Zulauf haben solche Gruppen und Bewegungen, in denen das als *lebensrelevant*

Behauptete auch *erlebnisrelevant* dargestellt und vollzogen wird.“⁸ Da die Anbieter immer häufiger global auftreten, nimmt die Zahl der Optionen durch „Religionsimport“ laufend zu. Gerade deshalb flüchten sich andere aus der Überforderung durch den „Zwang zur Häresie“⁹ in geschlossene Gemeinschaften mit strikten Anforderungen an die Lebensgestaltung. Diese Gemeinschaften setzen der Vereinzelung ein enges Gruppenleben und der Orientierungslosigkeit einfache Lehren entgegen. Beide (sich gegenseitig bedingende) Trends stürzen die Kirchengemeinden in Profil- und Identitätsprobleme und versetzen sie in die Rolle eines religiösen Anbieters unter anderen. Sie müssen sich darüber klar werden, worin ihr Angebot im Vergleich und im Unterschied zur Konkurrenz besteht, und sie müssen ihre Innen- und Außenbeziehungen situationsgerecht gestalten.

Eine Quelle der Verunsicherung sind neu gegründete, autonome christliche Gemeinden¹⁰. Meist handelt es sich um Gruppen mit biblizistischer Theologie und enthusiastischen Frömmigkeitsformen, die den christlichen Glauben scheinbar reiner vertreten und mit mehr Vollmacht verkündigen als die in sich pluralen, ökumenischen landeskirchlichen Gemeinden. (Beide Begriffe werden von autonomen christlichen Gruppen als negative Etiketten benutzt.) Auf der anderen Seite wirkt die „freie Spiritualität“ oder Esoterik in die Gemeinden hinein, die damit einem weiteren erlebnisintensiven religiösen Angebot begegnen, bei dem nicht sicher erscheint, inwieweit es integrierbar ist oder nicht. Sie befinden sich gegenüber diesen Trends in der Defensive, denn die landeskirchliche Gemeinde strebt gerade nicht eine hohe Erlebnisdichte, spirituelle Sondererfahrungen usw. an, sondern hat ihre Stärken in der Durchdringung und Bewältigung des Alltagslebens. Diese Stärken würden im Fall einer existenziellen Bedrohung der Gesellschaft (soziale Umwälzungen, Wohlstandsverlust, außenpolitische Gefahr usw.) an Relevanz gewinnen. In der Erlebnisgesellschaft werden sie dagegen öffentlich nicht hoch bewertet, wohl aber privat in den Fällen, in denen moderne Lebensentwürfe an Grenzen kommen oder scheitern.

Beide, die charismatisch-fundamentalistische, freikirchlich organisierte Christlichkeit neben den Kirchen und die synkretistische Esoterik des Bildungsbürgertums, verfügen über einfache Antworten auf die Frage nach der eigenen Identität im Pluralismus. Aus der Sicht ersterer ist Modernität gleich unbekehrter Gottlosigkeit, und die Kirchen, soweit sie sich auf moderne Positionen einlassen, haben Teil am Abfall der säkularen Welt vom Glauben. Die Esoterik stellt eine Unterwanderung der modernen Welt durch Satan dar, der den Menschen übernatürliche Erfahrungen um den Preis dämoni-

scher Bindungen anbietet. Auch die außerchristlichen Hochreligionen (besonders der Islam) stehen aus dieser Sicht im Dienst Satans.¹¹ D. h. die plurale religiöse Kultur teilt sich dualistisch in einen satanischen und einen göttlichen Machtbereich. Für die menschliche Bedürftigkeit und die davon ausgehende spirituelle Suche sowie für differenzierte Unterscheidungen bleibt kein Raum. Im Gegensatz dazu lebt die Esoterik von der Vorstellung, alle Religionen seien im Kern eins, und jede spirituelle Erfahrung bringe den Menschen näher zum Zentrum seines ewig-kosmischen Seins. Auch damit wird die Pluralität entproblematisiert, dem absoluten Entweder-oder des christlichen Dualismus wird das ebenso absolute Sowohl-als-auch eines unbegrenzten Relativismus entgegengesetzt. Bereits das Aufwerfen von Wahrheitsfragen ist aus dieser Sicht fundamentalistisch und intolerant.

Wie schwierig es dadurch für die Kirchen wird, ihr Verhältnis zur Esoterik und zu den Religionen zwischen radikaler Exklusivität und ebenso radikaler Inklusivität plausibel zu bestimmen, bewies kürzlich die Debatte um den sog. Absolutheitsanspruch des Christentums. Die landeskirchlichen Gemeinden können die einfachen Antworten der Esoteriker und Fundamentalisten nicht übernehmen und werden dadurch gezwungen, auch auf deren simple Erkennungsmerkmale zu verzichten. Bisher fehlt ihnen eine öffentlich plausible, theologische Verhältnisbestimmung nach beiden Seiten, die ihre eigene Identität auf Gemeindeebene sichtbar werden lässt und den fruchtbaren inner- und außerchristlichen Dialog erst ermöglicht.¹² Je weiter die Entwicklung der pluralen, inner- und außerchristlichen Religiosität im Umfeld einer Gemeinde fortgeschritten ist (auch dabei gibt es große örtliche Unterschiede), desto dringlicher wird es, von der eigenen Position her nach innen gesprächsfähig zu werden und auf Andersdenkende zuzugehen.

Sinnsuche in der Säkularität

Die moderne Kultur ist jedoch keineswegs insgesamt auf dem Rückweg zur Religion. Das Segment religiös orientierter Menschen, das sich die spirituellen Sinnanbieter teilen müssen, wächst vermutlich nicht.¹³ Dagegen wandelt sich das Erscheinungsbild von Religion erheblich. Die Grenzen zwischen religiös und unreligiös verschwimmen zunehmend.¹⁴ Die sog. Esoterik ist unter diesen Bedingungen durch die Vielfalt ihrer Ideen und ihre marktgerechte Praxis imstande, weit in säkulare (und volkshkirchliche) Milieus hineinzuwirken. Sie kann technikförmig als Gebrauchsesoterik auftre-

ten, aber auch religionsförmig als Glaubenssystem und als Kultus. Dagegen gelingt es den unabhängigen protestantischen Gemeinden sowie der evangelikalen und der charismatischen Bewegung nicht, dem christlichen Glauben entfremdete Menschen zu erreichen. Beide Bewegungen wachsen, soweit sie wachsen, in dem von den etablierten Volks- und Freikirchen gesteckten Rahmen. Die freien Gemeinden wachsen sogar ausschließlich durch Transfer-Gewinne, meist aus landes- und freikirchlichen Kerngemeinden. Häufig sind die landeskirchlichen Gemeinden besser imstande, in der entkirchlichten Lebenswelt präsent zu sein – nicht nur durch ihre Zahl und Größe und die Restbestände ihrer Verfasstheit als öffentliche Institution, sondern durch ihre innere Vielfalt, ihre (notwendigerweise) darauf aufbauende Gesprächsfähigkeit und ihre größere seelsorgerliche und wissenschaftliche Kompetenz. Dadurch begegnen sie jedoch den Ideen und Werten der säkularen Lebenswelt und ihrem weltanschaulichen Pluralismus unmittelbarer als geschlossenerer religiöse Gruppen, und zwar sowohl in ihren Außenbeziehungen als auch bei den eigenen Mitgliedern.¹⁵ Alle religiösen Sinnanbieter – aber ganz besonders volkskirchlich verfasste Kirchengemeinden – operieren vor dem Hintergrund säkularer Orientierungsmächte und müssen sich integrierend, relativierend oder ablehnend zu ihnen verhalten.

Allgegenwärtig ist derzeit z.B. eine Tendenz zur „Sakralisierung des Säkularen“¹⁶, also die Überfrachtung alltäglichen (zum Teil sogar trivialen) Glücks bei der Suche nach Werten und Lebenssinn. Hans-Joachim Höhn bezeichnet den Slogan „Erlebe das Leben“ als kategorischen Imperativ unserer derzeitigen Lebensführung.¹⁷ Ein Beispiel bietet die Fan-Kultur, sei es im Sport, sei es in der populären Kunst. Im Starkult, in der andächtigen Teilhabe an Großereignissen usw. werden ersatzreligiöse Aufgaben wahrgenommen. Die übersteigerten Glückshoffnungen, die sich auf erotische Beziehungen richten, der Fitness- und Wellness-Kult (der eine Ausprägung des modernen Körperkults darstellt), der Konsum- und Erlebniskult mit der Sonderausprägung „Urlaub“ usw. liefern weitere Beispiele. Sogar die Begriffe „kulturelle Pluralität“ und „multikulturell“ stehen in der Öffentlichkeit nicht nur für einen Sachverhalt, sondern für die Vision einer noch offeneren Gesellschaft, die dem Einzelnen ein „sampling“ vielfacher Lebenswelten erlaubt und es damit scheinbar möglich macht, die Biographie mit noch mehr Erlebnissen zu füllen. Der Begriff „Erfolg“ signalisiert mittlerweile viel mehr als hohen sozialen Status und gelungene Bedürfnisbefriedigung, er signalisiert sinnerfülltes Leben. Umgekehrt steht Misserfolg für Sinnlosigkeit, so dass etwa der Verlust des Arbeitsplatzes über praktische Not hinaus Sinn-

verlust bedeutet. Werbungen für wirtschaftliche oder psychologische Erfolgsrezepte strotzen oft von pseudoreligiösen Versprechen. Dass auch das Wort Therapie (vor allem Psychotherapie) seit Jahrzehnten für mehr steht als für fachliche Hilfe und Heilung, ist offenkundig. Therapie soll Erlebnisfähigkeit, Glücksfähigkeit und Erfolgsfähigkeit bewirken, die Therapeuten (Ärzte, Psychologen, Berater) rücken in eine Position quasi-religiöser Autorität auf.¹⁸ Dieser Umstand wird von den Helfern einerseits zu Recht als Überforderung beklagt, andererseits aber auch zur Statussteigerung benutzt.

Wenn eine Gemeinde christliche Positionen vertritt, die quer zu säkularen Sinn-Surrogaten verlaufen, trifft sie nicht nur auf Sachzwänge, sondern auf konkurrierende (wenn auch meist unreflektierte) Ideen über Sinn und Ziel des Lebens.¹⁹ Dabei tun sich offenkundige Gemeinsamkeiten nicht nur der beiden großen Kirchen, sondern mit den Freikirchen und anderen christlichen Gemeinschaften auf, die in der Praxis wenig wahrgenommen und kaum zum Dialog genutzt werden. Auch mit den Hochreligionen, die ihre eigene Kritik an der westlichen Moderne haben, ergeben sich teilweise unerwartete Berührungspunkte. Von daher lässt sich vermuten, dass die innerprotestantische Ökumene sowie die ACK-Arbeit in der Apologetik eine größere Rolle spielen müssen, soll der interreligiöse Dialog und der Dialog mit säkular orientierten Menschen künftig besser gelingen. Die Verhältnisbestimmung zu säkularen Orientierungen sollte bewusst geschehen – zum Beispiel als ein Angebot an die Menschen, ihre eigene Situation von einem christlichen Standpunkt aus besser zu verstehen, als ein Angebot, das über die Grenzen säkularer Sinngebung hinausweist, als lebbare Alternative, als Widerspruch. Denn religiöse Angebote haben nicht nur dort eine Chance, wo sie säkulare Bewegungen integrieren und ihre Dynamik nutzen können – das zwar manchmal auch. Sie haben ihre Chance vor allem dann, wenn die säkulare Lebensführung in eine Krise mündet, wenn sich im Alltag ihre Aporien enthüllen, und bei den Verlierern des Modernisierungsprozesses. Der Versuch, mit der kirchlichen Arbeit in jedem Fall aktuell zu sein und in jedem Fall öffentliche Zustimmung zu finden, wirkt häufig kontraproduktiv. Gefragt sind Angebote, die den Bruchlinien des Alltagslebens nachspüren und seelsorgerlich auf sie eingehen, die unreflektierte moderne Lebensorientierungen in Frage stellen können und den christlichen Glauben als Alternative sichtbar werden lassen. Deshalb macht ein bloßes Integrationsprogramm zur möglichst weitgehenden Verkirchlichung modernen Lebens²⁰ für heutige Menschen buchstäblich keinen Sinn und vertieft die Gräben zu anderen christlichen und außerchristlichen Gemeinschaften, die eine solche

Möglichkeit von vornherein nicht haben. Es übersieht, dass der christliche Glaube dort als Sinnquelle gefragt ist, wo säkulare Sinngebungen versagen. Eine Kirchengemeinde stellt – trotz der noch bestehenden Haftflächen zwischen Gesellschaft und Volkskirche – zunehmend eine Alternative zur Lebensorientierung der Mehrheit oder eine „Option“ dar, die mit anderen Optionen konkurriert. Dies gilt allerdings wieder von Ort zu Ort in unterschiedlichem Maß. Meint man, sich die Mühe der Unterscheidung und das Risiko des Widersprechens ersparen zu können, erzeugt man Bedeutungslosigkeit. Ein Programm der Abgrenzung und der prinzipiellen Kulturkritik führt dagegen zwar zu einem klaren Profil und zum Zusammenhalt der Gemeinde, aber nur um den Preis ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung. Gemeindefarbeit in der heutigen Situation muss deshalb auf Anknüpfung und Herausforderung beruhen, auf der Fähigkeit, lebensbestimmende Werte und Ziele der Menschen positiv aufzunehmen, ebenso auf der Fähigkeit, Alternativen zu formulieren und zu praktizieren. Dazu gehört die Fähigkeit des Unterscheidens: Wo verbergen sich in säkularen Orientierungen christliche Anliegen, an die angeknüpft werden kann? Wo entwerten säkulare Orientierungen den christlichen Glauben, so dass die Gemeinde zur Auseinandersetzung aufgerufen ist? Wie weit lässt sich zum Beispiel die gegenwärtige Erlebnisorientierung der Menschen aufnehmen, wo wird es „des Guten zuviel“? Wo gibt es Berührungspunkte mit anderen religiösen Anfragen an die moderne Kultur, wo ist Unterscheidung erforderlich?²¹

Einige vertiefende Überlegungen

Freiheit und Zwänge der modernen Lebenswelt

Man darf das Bild einer „Multi-Options-Gesellschaft“ oder einer Erlebnisgesellschaft nicht überziehen (wie es Gerhard Schulze auch keineswegs beabsichtigt). Durch die Privatisierung von Religion und Weltanschauung und die Verlagerung kirchlicher Arbeit in den Freizeitsektor werden sie zwar tatsächlich zu persönlichen Optionen, und ihre Angebote werden nach ihrem Erlebniswert beurteilt. Das gilt aber nicht durchweg und für alle Lebensbereiche. Da wir mit den Entscheidungen zur Konstruktion einer ganz persönlichen Lebenswelt überfordert sind, gewinnen Moden und die Massenmedien, die Moden machen bzw. transportieren, gewaltigen Einfluss. Ökonomische und technische Entwicklungen stecken einen unifor-

men Rahmen der Lebensführung ab. Man muss (immer bis auf wenige Ausnahmen) moderne Technik benutzen, man muss am Massenverkehr teilnehmen und Massenmedien konsumieren, man muss – meist über die Arbeitswelt – ein gewisses Niveau materiellen und kulturellen Konsums erreichen usw. Diese Zwänge sind nicht glaubensneutral, sondern transportieren säkulare Ideen und Werte. Daher kann man von einer unreflektierten Dogmatik des modernen Lebens sprechen, die alle anderen weltanschaulichen Positionen relativiert. Sie bewirkt eine Tendenz zur öffentlichen Gleichgültigkeit oder sogar Gehässigkeit, die jede religiöse Tradition trifft.²² Diese ablehnende Gleichgültigkeit provoziert Protesthaltungen bei Menschen, die eine religiöse Sinngebung für sich festhalten wollen. Eine Form des Protests bilden (wie gesagt) kleine Gemeinschaften, die sich in eine abgegrenzte Sonderwelt zurückziehen. Eine andere, breitenwirksamere Form des Protests bilden religiös-weltanschauliche Aufbrüche wie die New-Age-Bewegung, die charismatische Bewegung, katholischer Traditionalismus und protestantischer Fundamentalismus.²³ Ihnen gelingt entgegen ihrem eigenen Anspruch nicht, große Bevölkerungsteile zu erfassen. Sie wirken jedoch in die Volkskirchen hinein und werden entweder zugunsten einer fruchtbaren Vielfalt integriert oder führen dort zu neuen Sondergruppen und Spaltungen. Die Volkskirche hat also an diesem Punkt kulturelles Konfliktmaterial zu bearbeiten, und zwar nicht nur in ihren öffentlichen Äußerungen, sondern vermehrt in der Gemeindegarbeit vor Ort. Dabei steht sie sich häufig selbst im Weg.

Kompetenzverlust durch Kirchenpolitik

Zum Beispiel werden zwar religiöse Identitäten gesellschaftlich bedeutungslos. Das gilt jedoch nicht gleichermaßen für politische Identitäten. Sie bestimmen mit über das öffentliche „Image“ einer Person, über den sozialen Status und über die Ressourcen, die erreichbar sind. Auch die Politik hat insofern Teil an der „Sakralisierung des Säkularen“, als über politische Positionen (progressiv, konservativ, links, rechts, sozial orientiert, leistungsorientiert usw.) mit existenzieller Betroffenheit verhandelt wird, wie es beim Thema Religion nicht mehr üblich ist. Die politischen Positionen wirken so stark in die Volkskirchen hinein, dass man im Vergleich zu anderen Ländern von einer deutschen Besonderheit sprechen muss.²⁴ Die kirchenpolitischen Fronten sind starr, zum Teil durch feste Feindbilder gekennzeichnet, und sie

identifizieren sich eher über politische und gesellschaftliche als theologische Themen.²⁵ Man kann von einer Verweltlichung der Kirchenpolitik sprechen, und zwar in Bezug auf sämtliche Lager – am stärksten bei den konservativen und progressiven Extremen. Die daraus entstehenden Konflikte werden zwar mit größter Schärfe auf der Ebene der Kirchenleitungen, Organisationen und Verbände sowie medienöffentlich ausgetragen, wirken aber in die Gemeinden hinein.

Das theologische Profil der Landeskirche und ihre religiöse Kompetenz (soweit vorhanden) geraten durch die politische Polarisierung in den Hintergrund. Die Identifizierung der Gemeinde mit einer Gesamtkirche, die als politisch umkämpfte Verfügungsmasse, als Zwangsgemeinschaft, als überlebte Tradition oder gar als ungläubig empfunden wird, gelingt nur schwer. Allerdings bietet die Gemeindegarbeit auch Möglichkeiten, der Politisierung und Verweltlichung der innerkirchlichen Beziehungen entgegenzuwirken. In der persönlichen Begegnung, in der praktischen Zusammenarbeit, aber auch gerade in der Begegnung mit anderen Christen und Nichtchristen lassen sich die innerkirchlich propagierten Feindbilder relativieren. Gemeinsamkeiten von Frömmigkeitsform und Bekenntnis rücken in den Vordergrund. Gelingt dies nicht, bildet sich gerade in der Kerngemeinde eine Sehnsucht nach Freikirchlichkeit heraus, ein Wunsch nach einer Gemeinschaft gleichgesinnter Christen mit klarem religiösen Profil, die es (allerdings nur in einer romantisierenden Projektion) geben könnte, wäre der andere politisch-theologische Flügel nicht mehr dabei. Als konkretes Vorbild dient die Kirchenlandschaft der USA, aus der Missionare zu uns kommen, die mit verantwortlich sind für die wachsende Zahl der autonomen charismatischen und fundamentalistischen Gemeinden. Die Alternative zur Volkskirche besteht nach menschlichem Ermessen jedoch nicht in einer Freikirchlichkeit nach US-amerikanischem Muster. Zahlreiche, große Denominationen mit öffentlicher Geltung, die ca. 50% der Bevölkerung an sich binden können, wird es in Deutschland (und im übrigen Europa) nicht geben. Die Alternative besteht in einer Marginalisierung des Protestantismus bei einer Mitgliederzahl von 5 bis maximal 10% der Bevölkerung, wenig stärker als der Islam und ca. halb so stark wie eine (ebenfalls marginalisierte) römisch-katholische Kirche. Wenn es in der Gemeindegarbeit nicht gelingt, die Volkskirche für die Menschen vor Ort zur religiösen und christlichen Heimat zu machen, wird sie von innen ausgehöhlt. Ihre institutionelle Stellung wird dann der nächsten politischen Konstellation erliegen, die einen Traditionsabbruch (den viele politische Kräfte jetzt schon für sinnvoll halten) er-

möglichst. Eine Kirche, die für überzeugendes christliches Leben im Alltag steht, die aus der Mitte ihres Bekenntnisses heraus das Erlebnis (nicht nur das Konzept) von Klarheit, Weite und Menschlichkeit pflegt, kann dagegen attraktiv für die heutigen Menschen sein. Und sie kann als gelebtes Vorbild für eine säkulare, pluralistische Kultur dienen, die vor dem Problem steht, zentrale Grundwerte festhalten und dabei auseinanderstrebende weltanschauliche Milieus integrieren zu müssen.

Anmerkungen

- ¹ Die soziologischen Stichworte dazu seien nur erwähnt: Individualisierung, Umstrukturierung der Familien, Urbanisierung, Milieubildung, Mobilität, funktionelle Ausdifferenzierung der Gesellschaft usw.
- ² Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft – Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York 1992.
- ³ Siehe *Missionarische Dienste* 130, Juli 1999: *Neue Gottesdienste braucht das Land*, Ev. Gemeindegemeinschaft für Württemberg, Amt für missionarische Dienste (Hrsg.) unter Mitarbeit von Martin Brändle, Karlheinz Schlaudraff, Werner Schmückle, Joachim Stricker.
- ⁴ Der Begriff „Modernisierung“ soll die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft mit benennen, ohne dass der Begriff theologisch genauer bestimmt würde.
- ⁵ Diese Trends verdanken sich der Modernisierung der Gesellschaft, hängen aber von Randbedingungen wie dem Wohlstandsniveau, dem Fortgang der wirtschaftlichen Globalisierung, dem Grad der außenpolitischen Bedrohung, der inneren Stabilität des Staates usw. ab.
- ⁶ Der Begriff „Multi-Options-Gesellschaft“ benennt wie andere ähnlich pauschale Begriffe (Erlebnisgesellschaft, Risikogesellschaft, Informationsgesellschaft, Zwei-Drittel-Gesellschaft, Leistungsgesellschaft usw.) zutreffend eine bestimmte Seite der gesellschaftlichen Entwicklung, gilt aber keineswegs für alle Perspektiven und Lebensbereiche.
- ⁷ Reinhart Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?*, Darmstadt 1994, 176.
- ⁸ Hans-Joachim Höhn, *Erlebnisgesellschaft! – Erlebnisreligion?*, in: Klaus Hofmeister, Lothar Bauerochse (Hrsg.), *Die Zukunft der Religion*, Würzburg 1999, 19.
- ⁹ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt a.M. 1980.
- ¹⁰ Die klassischen christlichen Sekten (Neuapostolische Kirche, Zeugen Jehovas usw.) sind zwar zahlenmäßig stark, wirken aber weit weniger verunsichernd.
- ¹¹ Ein Überblick findet sich bei Reinhart Hummel, a.a.O., 106 ff.
- ¹² Wissenschaftliche Verhältnisbestimmungen gibt es natürlich, die aber anscheinend kaum die praktische Theologie erreichen und als Hilfestellung für die Gemeinden (mit wenigen Ausnahmen) nicht mehr vorkommen. Die Gründe schildert Reinhart Hummel, a.a.O., 92 ff, unter dem Stichwort „religiöser Kompetenzverlust des Protestantismus“ und weist Wege zur Abhilfe.
- ¹³ Zur Statistik siehe: Klaus-Peter Jörns, *Renaissance der Religion? Was Menschen heute glauben*, in: K. Hofmeister, L. Bauerochse (Hrsg.), a.a.O., 23–33.
- ¹⁴ Der Grund liegt geistesgeschichtlich keineswegs nur im Verlust öffentlicher Geltung für den christlichen Glauben, sondern noch mehr im Zerfall des Wissenschafts- und Fortschrittsglaubens, der anti-religiöse Positionen legitimierte.
- ¹⁵ Es wird hier vorausgesetzt, dass die Tendenzen der säkularen Lebensführung ihre Werte, ihren Sinn und ihre praktische Orientierung von eigenen Glaubenssystemen ableiten, die prinzipiell in Konkurrenz zur religiösen Sinnggebung stehen, wobei es teilweise Überschneidungen gibt (Idee der Menschenrechte usw.).
- ¹⁶ Ebenso wie von einer „Sakralisierung des Säkularen“ kann man von einer „Dispersion des Religiösen“ sprechen. Damit ist gemeint, dass religiöse Ideen und Begriffe in die Alltagswelt eingehen, in der Werbung verwendet werden usw. Die beiden Tendenzen bilden zwei Seiten eines Vorgangs.

- ¹⁷ Hans-Joachim Höhn, Erlebnisgesellschaft! – Erlebnisreligion?, a.a.O., 14.
- ¹⁸ Siehe: Michael Nüchtern, *Medizin, Magie, Moral – Therapie und Weltanschauung*, Mainz/Stuttgart 1995, und Rainer Waßner, *Magie und Psychotherapie – ein soziologischer Vergleich*, Medizin Mensch Gesellschaft 12, 1987, sowie Hans Zygowski, *Psychotherapeutische Methoden*, in: G. Hörmann, W. Körner (Hrsg.), *Klinische Psychologie*, Reinbek b. Hamburg 1991, 193–194, dort besonders den Begriff der „therapeutischen Generalisierung“.
- ¹⁹ Wer die Debatte um das Ladenschlussgesetz verfolgte, konnte die politische Wirkung säkularer Sinngebungen ausmachen: Vordergründig ging es den Liberalisierern um wirtschaftlichen Erfolg und um Arbeitsplätze. Die Unterstützung einer Mehrheit (die keine wirtschaftlichen Interessen an der Liberalisierung hat) gewannen sie jedoch, weil sie gegen eine traditionelle Beschränkung von Konsum- und Erlebnismöglichkeiten vorgingen. Deren bloße Existenz, selbst wenn sie keinen praktischen Nachteil mit sich bringt, stellt (nicht zufällig am ehesten in den neuen Bundesländern) die Werteordnung vieler Menschen in Frage. Die Aggressivität, mit der die Argumente von Kirchen und Gewerkschaften für die Sonntagsruhe häufig in den Medien behandelt wurden, erinnert an die Ablehnung, auf die (aus denselben Gründen) einschränkende Regeln christlicher Sexualmoral oder Finanzmoral stoßen und weist darauf hin, dass Grundüberzeugungen mit quasi-religiöser Bedeutung verteidigt werden.
- ²⁰ Man hat ein solches Programm überspitzt als Hinduisierung des Christentums charakterisiert, in-zwischen könnte man von einer esoterischen Umformung sprechen.
- ²¹ Zur „christlichen Orientierung im Pluralismus“ siehe: Reinhart Hummel, a.a.O., 172 ff.
- ²² Die öffentliche Ablehnung wechselt allerdings und ist unterschiedlich stark. Die christlichen Kirchen (besonders die römisch-katholische) und der Islam sind derzeit stark betroffen, der Buddhismus und „exotische“ Formen von Spiritualität weniger.
- ²³ Diese Bewegungen bieten keineswegs umfassende Alternativen gegen die Dogmatik des modernen Lebens an, sondern haben mit ihrem Protest an der Modernität Anteil. Zum Beispiel teilen sowohl die New-Age-Bewegung als auch die charismatische Bewegung die Erlebnisorientierung der Mehrheit, der protestantische Fundamentalismus steht der modernen Technik und Ökonomie unkritisch gegenüber usw. Daher bilden ihre Milieus keine eigenen religiösen Kulturen, sondern bleiben gerade als Folge von Protestbewegungen Teil der modernen Kultur. Siehe dazu: Gottfried Küenzlen, *Das New-Age-Syndrom – Zur Kultursoziologie vagabundierender Religiosität*, in: *Zeitschrift für Politik* 3, Köln/Berlin 1988, 237–248 und ders.: *Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne?*, in: H.-J. Höhn (Hrsg.), *Krise der Immanenz*, Frankfurt a. M. 1996.
- ²⁴ Die politische Polarisierung der evangelischen Kirche in Deutschland hat aufzeigbare historische Gründe, die jedoch hier nicht von Belang sind.
- ²⁵ Vordergründig theologische Dispute erweisen sich bei näherer Untersuchung oft als „theologisierte“ gesellschaftliche Konflikte. Der fortdauernde Streit um die kirchliche Behandlung homoerotischer Beziehungen wird z.B. scheinbar um das Schriftverständnis geführt, eigentlich handelt es sich aber um einen gesellschaftspolitischen Konflikt zwischen emanzipatorischer Liberalität und traditioneller Konservativität. In der Kirchenpolitik hat die theologische Position weniger Gewicht als die gesellschaftspolitische: Eine Gruppe mit pietistischem Schriftverständnis und einer toleranten Haltung zur homosexuellen Praxis würde aus der konservativen kirchlichen Front ausgegrenzt. Eine Gruppe mit „bibelkritischem“ Schriftverständnis, die homosexuelle Praxis aus moralischen Gründen ablehnte, würde ebenso aus der liberalen Front ausgegrenzt. Die Beispiele für das kirchenpolitische Primat säkularer Themen ließen sich beliebig vermehren.

Zur Religionsthematik bei Carl Heinz Ratschow (1911 – 1999)

Reinhard Hempelmann

In Aufsätzen und Büchern widmet sich der kürzlich verstorbene Marburger Theologieprofessor Carl Heinz Ratschow dem Gespräch mit anderen Religionen in einer für einen systematischen Theologen seltenen Intensität. Im Blick auf die Darstellung christlichen Selbstverständnisses fordert er, dass dieses sich im Kontext anderer Religionen zu artikulieren habe und demonstriert anhand verschiedener Themenbereiche, inwiefern eine solche Methodik die heutige hermeneutische Aufgabenstellung christlicher Theologie verdeutlichen und bereichern kann.¹ „Es gibt kein innertheologisches Selbstgespräch mehr, das sich nicht auf Schritt und Tritt vor den Religionen zu verantworten hätte“.² Deshalb gehört nach Ratschow zur Erörterung dogmatischer und ethischer Sachverhalte ihre „religionsgeschichtliche Problematisierung“.³ Pointiert hebt er hervor, dass ein theologisches Gespräch in Westeuropa „nicht mehr ohne die Öffentlichkeit der vielen Religionen geführt werden kann, die hier präsent sind“.⁴ Seine Vorlesungen und Vorträge kamen dem nach.⁵ Seine Publikationen und gesammelten Aufsätze sind eindrucksvolle Beispiele dieser Vorgehensweise. Während Paul Tillich rückblickend auf seine Systematische Theologie 1965 meinte, diese müsse noch einmal neu im Dialog mit der Religionsgeschichte geschrieben werden⁶, kann im Blick auf Ratschows Publikationen gesagt werden, dass sie wichtige Anregungen und Impulse eben dafür enthalten und insbesondere die Konsequenzen religionsgeschichtlicher Kontextualisierung für das Selbstverständnis des westlichen Christentums skizzieren. Obgleich seine Überlegungen heute selten ausdrücklich rezipiert werden, haben sie zunehmend an Plausibilität und Aktualität gewonnen. Sie artikulieren christliche Identität im Gespräch und Gegenüber mit anderen Religionen.⁷ Diese Aufgabe umfasst zweierlei: einmal die Explikation der christlichen Glaubenslehre und Ethik angesichts der Präsenz anderer Glaubensüberzeugungen; zum anderen die Suche nach einer angemessenen Urteilsbildung gegenüber anderen Religionen, die ihren Ausgangspunkt im Selbstverständnis der christlichen Religion und ihrer ureigensten Perspektiven hat. Die erste Aufgabe zielt auf eine neue Kontextualisierung theologisch-dogmatischer Reflexion und kirchlicher Praxis ab, die zweite unterstreicht die Notwendigkeit, eine

Theologie der Religionen auszuarbeiten. Ratschow ist sich dessen bewusst, dass die Formulierung „Theologie der Religionen“ als genitivus subjectivus und objectivus übersetzt werden kann, was jeweils Verschiedenes bedeutet. Er selbst meint damit die christliche Urteilsbildung zu anderen Religionen, die von den „Voraussetzungen und dem Selbstverständnis der christlichen Theologie“ ausgeht.⁸ Ratschows Darlegungen erfolgen in religionsphilosophischer Sprachform und Methodologie. Weil christlicher Glaube denkender Glaube ist, wird die Aufgabe systematischer Theologie als „die methodisch geordnete Reflexion auf das dem christlichen Glauben eigene Denken“ verstanden.⁹

Die folgenden Überlegungen zeigen auf, inwiefern die Explikation der christlichen Glaubenslehre im Gespräch und im Gegenüber zu anderen Religionen ein durchgehendes Charakteristikum von Ratschows Publikationen darstellt. In einem zweiten Teil ist der Gedankengang darauf gerichtet, vorgenommene begriffliche Differenzierungen im Verständnis von Religion und die ihnen zugeordneten Phänomene aufzuzeigen. Ein dritter Teil thematisiert Religion als Gestaltungsmacht und fragt nach der Bedeutung des skizzierten Verständnisses von Religion für die vielfältig zu beobachtende Rezeption des Religionsbegriffs im theologischen Diskurs der Gegenwart.

Die Religionsthematik im Kontext dogmatischer Themen

Eine wesentliche Grundlage für Verständnis und Wahrnehmung der Religionen ist für Ratschow die reformatorische Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und die mit ihr gegebene differenzierte Wahrnehmung göttlichen Handelns als Welthandeln und Heilshandeln. Religionen gehören demnach zum Welthandeln Gottes und sind als Lebensvollzüge unter dem Gesetz des Schöpfers zu verstehen. Allerdings werden sie nicht pauschal unter die Kategorie des Gesetzes subsumiert, wie die christliche Religion auch nicht ausschließlich als Evangelium entfaltet wird. Vielmehr geht es um vielschichtige Verhältnisbestimmungen. Denn auch die Ethik der Religionen hat Antwortcharakter. Auch im Blick auf das Christentum ist die bleibende Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium geltend zu machen, da der durch den Glauben Gerechtfertigte ein Sünder bleibt. Wie in Natur und Geschichte so wirkt Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, auch in den Religionen. Diese sind deshalb „im Urteil des christlichen Glaubens Teil des Weltwaltens des dreieinigen Gottes –, den Menschen ge-

geben, damit sie Gott suchen sollten ‚ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten‘ (Apg 17,27a)“. Der dreieinige Gott „bringt darin Leben zur Gestalt, besorgt und vollendet es“. Allerdings bleibt dieses Welthandeln Gottes verborgen und anfechtend, „bis es in Jesu Wort, Werk und Person ausgelegt und im Geist Gottes erhellt wird“. ¹⁰ Die skizzierte Perspektive, die an den Kategorien Gesetz und Evangelium und damit an der Rechtfertigungsbotenschaft orientiert ist, zielt darauf ab, die Religionen wahrzunehmen, zu würdigen und ihre Weisheit und Gestaltungskraft ernst zu nehmen. Gleichzeitig will sie die Besonderheit und den christlichen Wahrheitsanspruch im Gegenüber zu den Religionen zur Geltung bringen und damit das Christentum als Religion verstehen, die anderen Religionen gegenüber etwas zu sagen hat.

Bereits Ratschows *Dogmatik*, die 1957 in erster Auflage erschien, sieht den angefochtenen Christen analog zum homo religiosus, „dessen Gottesverhältnis sich aus der notvollen Verbindlichkeit seines Weltverhältnisses heraus reguliert“. ¹¹ Die Religionsthematik wird also von der Gesetzeserfahrung her aufgegriffen. In den Kapiteln „Der Christ und die pietas“ und „Der homo religiosus“ werden Grundperspektiven zum Verständnis anderer Religionen und der christlichen Religion entwickelt, die in erstaunlicher inhaltlicher Kontinuität ihren Niederschlag auch in späteren Publikationen finden. In kritischer Distanzierung von Karl Barth und differenzierter Rezeption der Überlegungen von Paul Althaus zur Ur-Offenbarung entwickelt Ratschow eine eigenständige und originelle Interpretation anderer Religionen, die jenseits des Konzepts eines ausschließlichen Gegensatzes von Offenbarung und Religion liegt, allerdings ebenso kritische Überlegungen zum Begriff und Verständnis der Ur- oder Grund-Offenbarung enthält. ¹² Der Christ in der Anfechtung, der auch als Gerechtfertigter Sünder und vom Gesetz betroffen bleibt, ist zentraler Ausgangspunkt des theologischen Begriffs von Religion. „Dieses Dasein im Banne von Erfahrung mit dem Innwerden göttlichen Dabeiseins, dieses Umstelltsein von Gott als Ordnungsmacht und Verderbenseinbruch, dies ausweglose Verfallensein an das Versagen vor dem Gesetz als Versagen vor Gott, alles dies bedeutet die Ausgangssituation von Religion“. ¹³ In anthropologischer Perspektive bezieht sich Religion auf die Negativitätserfahrung menschlichen Daseins und die in der Geschöpflichkeit begründete Selbsttranszendenz des Menschen.

In seiner *Tauflehre* thematisiert Ratschow in einem eigenen Kapitel die „Wasserriten und Wortwirklichkeit in den Religionen der Welt“ unter dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit zur christlichen Taufe. ¹⁴ Sein Gedankengang

greift dabei Aspekte auf, die im Zusammenhang der missionarischen Kommunikation des Evangeliums relevant werden. Menschen, die zur Taufe kommen, bringen ein Vorverständnis mit, das der Klärung bedarf. Gleichzeitig zielt Ratschows Gedankengang auf die Erinnerung ab, dass von außerchristlichen Riten ein Einfluss auf das christliche Verständnis der Taufe ausgegangen ist. Die in Bezugnahme auf Thomas von Aquin vorgenommene Klärung des Analogiebegriffs führt ihn zu der gleichsam doppelten These, „daß unsere christliche Taufe erstens mit den Taufen der anderen Religionen ‚wirklich‘ analog interpretiert und verstanden sein will, und daß zweitens alles darauf ankommt, die unverwechselbare Eigenart der christlichen Taufe zu gewinnen und darzustellen“.¹⁵ Die religionswissenschaftliche Analogie wird dabei bewusst abgehoben von genetischer Abhängigkeit. Theologisch-dogmatische Überlegungen werden in den Zusammenhang der Wahrnehmung und Deutung ähnlicher religiöser Riten und Erfahrungen gestellt, sie verlassen dabei jedoch nicht ihre Orientierung am Evangelium und der Rechtfertigung durch Gottes Gnade in Jesus Christus.

An charakteristischer Stelle werden religionsgeschichtliche Analogien auch in Ratschows *Christologie* behandelt.¹⁶ Dabei geht es ihm nicht nur um die religionswissenschaftlichen Parallelen, wie sie innerhalb der neutestamentlichen Exegese herangezogen werden, sondern auch um Analogien und Mythen, „die historisch nicht voneinander abhängen, sondern an mehreren, vielleicht vielen Orten autochton aus der Lebensbewegung ‚Religion‘ hervordachsen“.¹⁷ Die Darstellung und Auseinandersetzung mit konkreten Beispielen dient dazu, Analogien aufzuzeigen und sie für die Selbstdeutung des christlichen Glaubens fruchtbar zu machen, zum Beispiel im Blick auf die christologischen Hoheitstitel und die theoretischen Ausdrucksformen religiöser Praxis wie Opfer, Gebet und heiliges Mahl. So kommt Ratschow zu der Erwägung, dass aus religionsgeschichtlicher Perspektive die Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer durchaus plausibel ist, was allerdings in einen Gegensatz zu der Anselmschen Sicht führt, denn diese ging davon aus, dass Gott versöhnt werden muss, während die Opfervorstellungen der Religionen auf die Veränderung des Menschen von der Selbstbehauptung zur Selbsthingabe zielen.¹⁸

Tritt die christliche Glaubenslehre in das Gespräch mit den Überzeugungen anderer Religionen ein, treten Gemeinsamkeiten und Unterschiede ins Blickfeld. Als ein wesentliches Merkmal christlichen Selbstverständnisses hebt Ratschow innerhalb seiner christologischen Reflexionen die Geschichtlichkeit christlicher Glaubensüberzeugung hervor. Im Vergleich zu

Krishna und seinen wechselnden Inkarnationen ist und bleibt Jesus „jener israelitische Mann, der sein Menschsein nicht wie einen Vorhang wegziehen kann, um überzeugend zu wirken“.¹⁹ Solche Hinweise führen Ratschow zu der immer wieder ausgesprochenen Überlegung, dass der christliche Glaube im Unterschied zu den Religionen einer religiösen Unmittelbarkeit, die das Grundereignis göttlichen Eintretens in die Welt kultisch zu wiederholen beansprucht, entgegensteht. „Nach der christlichen Überzeugung sind die Vermittlungsgestalten des Vatergottes Jesus nicht zu durchstoßen, so daß wir eine Unmittelbarkeit, d. h. Unvermitteltheit zu Gott, gewinnen könnten.“²⁰ An dieser Stelle sieht er die Wege des Christentums und der außerchristlichen Religionen auseinandergehen, geht es doch den Mythen, Kulte und Riten der Religionen um jene Unmittelbarkeit der Berührung mit der göttlichen Wirklichkeit, mag sie nun theistisch oder, wie innerhalb des Buddhismus, nichttheistisch vorgestellt sein. In inhaltlicher Parallelität dazu wird die Notwendigkeit der Rückfrage nach dem historischen Jesus unterstrichen, also der Versuch, in den Zeugnissen der Evangelien nach dem zu fragen, „was Jesu Wort, Werk und Person ganz abgesehen von glaubensvollen Interpretamenten und Deutungen ‚waren‘ und was in Jesu Wort, Werk und Person auf die Leute, denen er begegnete, zukam“.²¹

Insbesondere seine in zwei Bänden gesammelten *Beiträge zur Systematischen Theologie* („Von den Wandlungen Gottes“ und „Von der Gestaltwerdung des Menschen“) zeigen in eindrucksvoller Weise, inwiefern andere Religionen ständiger Gesprächspartner theologischer Reflexion für Ratschow waren. In seinen Aufsätzen erscheint die ganze Vielfalt religiöser Mythen, Symbole, Ideen und Weltinterpretationen, wenn er beispielsweise vom zentralasiatischen Lamaismus, schamanistischen Kulturen, von der individuierenden und objektivierenden Wirkung hinduistischer Mythologie und der islamischen Mystik redet. Zentraler Gegenstand seines Nachdenkens ist allerdings die gegenwärtige Begegnung des Christentums mit asiatischen Religionen, die in den theologischen Beiträgen allerdings mehr indirekt thematisiert wird. Die in dieser Begegnung zum Ausdruck kommende Schwäche des europäischen Christentums gegenüber dem erwachten Sendungsbewusstsein östlicher Religionen sieht er insbesondere darin begründet, dass das „Christentum in zunehmendem Maße nicht mehr religiös verstanden und gelebt wird“²².

Die Erfassung der Religionsthematik mit den Kategorien Gesetz und Evangelium ermöglicht, Kontinuität und Diskontinuität im Verhältnis zwischen christlichem Glauben und anderen Religionen zum Ausdruck zu brin-

gen. Die Unterscheidung zwischen Welthandeln und Heilshandeln Gottes lässt die christliche Existenz als eine angefochtene und bleibend vom Gesetz und der Sünde betroffene in den Blick kommen. Bezieht man die Religionen als Gesprächspartner in eine systematisch-theologische Urteilsbildung ein, zeigt sich, dass zentrale Themen systematischer Theologie von anderen religiösen Orientierungen und Perspektiven gedeutet und angefochten werden.

Zur Phänomenologie des Religiösen

Ratschows Überlegungen zur Religionsthematik sind eingebettet in weit ausholende geistesgeschichtliche Exkurse, die u.a. darum bemüht sind, heutige Religionsformen in ihrer Eigenart wahrzunehmen und sich von ihnen zu theologischer Auseinandersetzung herausfordern zu lassen. In historischer Hinsicht unterscheidet er zunächst zwischen Religionen und Neu-Religionen. Zu letzteren zählt er beispielsweise die Cargo-Kulte, die japanischen Neu-Religionen, die zentral auf die Heilungsthematik bezogen sind, ebenso die Baha'i und südamerikanische Kulte wie Candomble und Umbanda.²³ Auf der phänomenologischen Ebene nennt er weiter religionsartige Erscheinungen, die er in einer Veröffentlichung aus den 70er Jahren in vierfacher Weise typisiert: a. Quasireligionen, die religionsäquivalente Funktionen in den rites de passage ausüben; b. utopisches Transzendieren, das beispielsweise in einer Ontologie des Noch-Nicht seinen Ausdruck finden kann²⁴; c. Bewegungen, die sich alternativ zur gegenwärtigen Zivilisation verstehen und den Auszug aus ihr vollziehen im religiösen Enthusiasmus und einem synkretistischen Religionsvollzug; d. Bewegungen, die den Menschen als möglichen Schöpfer der Welt in Blick nehmen, der sein naturwissenschaftlich-technisches Vermögen nutzt, um den Aporien der modernen Zivilisation zu entgehen, damit das „Ganze“ und „Letzte“ des Weltzusammenhangs und sich selbst neu hervorbringt und schafft. Zwischen Religion, Neu-Religion, Quasi-Religion und religionsartigen Erscheinungen gibt es Übergänge. Die Bezogenheit auf die Lebensbedingungen modernen Daseins ist bei Neureligionen und religionsartigen Erscheinungen ein charakteristisches Merkmal, was Religionen und Neureligionen zwar nicht grundlegend unterscheidet, aber einen wichtigen Differenzpunkt darstellt.

Mit der Wahrnehmung unterschiedlicher Ausdrucksgestalten von Religion, stellt sich die Frage nach dem, was Religion ist. Dabei bestreitet

Ratschow den Religionscharakter von religionsartigen Erscheinungen. Der Aufbruch des Menschen „aus seinem mangelhaften Dasein“ lässt noch nicht Religion da sein.²⁵ „Die Erscheinungen, die wir in unserer aufgeklärten Gegenwart als Bewegungen religionsartiger Totalisierung wahrnehmen, gehören ... zur Aufklärung hinzu“.²⁶ Ratschow sieht in den religionsartigen Bewegungen die Selbstüberschreitung des Menschen am Werk, nicht aber Religion im Sinne seiner Definition. Hat Religion zum Definitionskriterium, „daß ein Gott in einen Lebenszusammenhang eintrat“²⁷, wobei dies auch nichttheistisch als bodhi (Erleuchtung) erfahren werden kann, dann ist im Blick auf die genannten religiösen Bewegungen zu sagen, dass sie nicht Religion sind. Eben weil sie nicht Religion im engeren Sinn sind, bleiben sie unbestimmt, ereignen sich auch in kultischer Dimension, der jedoch eine konkrete Inhaltlichkeit fehlt, und sind durch Dämonisierung gefährdet.

Ratschows Sicht der Dinge ist in die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ eingegangen und hat deren inhaltliche Ausgerichtetheit maßgeblich mitbestimmt. Die „Wiederkehr der Religion am Ende des 20. Jahrhunderts“ wird entsprechend als ein Freigesetztwerden von Religiosität interpretiert. Nicht Religion im engeren Sinn kehrt dabei wieder, sondern eine vielfach unbestimmte Suchbewegung tritt innerhalb der Säkularität in Erscheinung. „Eben dies geschieht in dem Vordringen asiatischer Praktiken. Nicht Shiva oder Amida-Buddha werden verehrt, sondern Meditationsübungen oder okkulte Praktiken werden geübt“.²⁸ Mit solchen Hinweisen werden Gesichtspunkte zur Unterscheidung verschiedener Religionsformen zur Geltung gebracht, die angesichts der Ausbreitung religiös-säkularer Mischformen bedeutsam sind. Gleichzeitig weisen religiöse und religionsartige Bewegungen darauf hin, dass Säkularität in einem strengen Sinn nicht möglich ist. Die in den letzten Jahrhunderten neuen religionsartigen Bewegungen zeigen an, dass „Säkularisation“ eine „oberflächliche“ und eigentlich nicht zutreffende Kennzeichnung darstellt.

Religion als Gestaltungsmacht

Ratschows Religionsverständnis steht im Zeichen der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und orientiert sich insofern eng an der Rechtfertigungsthematik. Es zeichnet sich dadurch aus, dass es zu zeigen versucht, inwiefern die christliche Glaubenswahrheit mit den anderen Religionen aus analogen Strukturen²⁹ hervorgeht und ihre Gestalt in Vorgängen ge-

funden hat, die sich auch in anderen Religionen wahrnehmen lassen. Denn zu jeder Religion gehört ein theoretischer Ausdruck, der sich in Mythos, Symbol und Lehre, insbesondere aber in ethischer Weisung ausspricht. Religion ist demnach ein für das Weltverhältnis des Menschen grundlegender Strukturierungs- und Ordnungsfaktor. Gott, Mensch und Welt treten im Ereignis des göttlichen Eintretens in die Welt und der menschlichen Antwort darauf in eine Konstellation, die Leben bewahrt und prägt. Religionen sind Gestaltungskräfte, die sittliche Impulse und Ideen freisetzen³⁰. Die im religiösen Handeln sich ereignende Zielgerichtetheit menschlicher Existenz führt zu dem, was als Kultur zu bezeichnen ist, die Religionen „entbinden den Menschen zu dem auf seine Welt hin Handelnden“.³¹

In nuce enthält Ratschows vielfältig dargelegter Gedankengang eine umfassende und auf viele Einzelfragen angewandte Religionstheorie, deren Besonderheit es ist, analoge und christentumsspezifische Perspektiven zu entfalten. Dabei werden abstrakte religionsphilosophisch und anthropologisch orientierte Gedankengänge mit einer Fülle religionsgeschichtlichen Materials veranschaulicht, das alle großen religiösen Traditionen berücksichtigt und in ein lebendiges Gespräch mit dem Christentum bringt. Das, was heute als Globalisierung und Internationalisierung auch für theologisches Denken gefordert wird, hat hier bereits eine originelle Gestalt gefunden, die freilich auch bezogen und gebunden bleibt an Essentials reformatorischer Theologie. Die Wahrnehmung der Unabgeschlossenheit, Pluralität und Lebendigkeit der Religionsgeschichte führt Ratschow nicht auf den Weg radikaler Selbstrelativierung. Vielmehr unterstreicht er die Spezifika der Ausdrucksgestalt der christlichen Religion, „das Zeugnis-Ablegen von Gottes Tat in Christo“, die „Raum-Zeitlichkeit der Offenbarung“ und das „Weltwesen Gottes“.³² Nicht müde wird er auch darin, darauf hinzuweisen, dass das Christentum und die anderen Religionen in der Frage der Konstitution des Heils auseinandergehen. Im Christentum wird das Heil durch Gott konstituiert, das kultische und sittliche Handeln folgen daraus. In den Religionen hat das kultische und sittliche Handeln des Menschen eine heilskonstitutive Funktion.³³

Zum christlichen Glauben gehört eine inkarnatorische Struktur. Das Eingehen der christlichen Botschaft in konkrete Situationen bedeutet neue Gestaltwerdung in wechselseitiger Beeinflussung. So wie die Theologie von den Wandlungen Gottes zu reden hat³⁴, muss auch die Gestalt des Christlichen ein lebendiges Geschehen in der Geschichte des Christentums sein. Dass die Lebendigkeit christlicher Tradition faktisch seit dem 16. Jahrhun-

dert „eingefroren“ ist³⁵, stellt Ratschow fest und unterstreicht mit dieser Feststellung die Aufgabenstellung, sie lebendig fortzuschreiben. In einer sich wandelnden Welt bedarf auch das reformatorische Christentum neuer Kontextualisierungen, die lebendige Bekenntnisbildungen mit beinhalten. Er untermauert seine Erwartung durch Hinweise auf außereuropäische Kirchen, die neue Rezeptionen der christlichen Botschaft zeigen und die Verbindlichkeit der westeuropäischen Bekenntnisgeschichte negieren³⁶. Mit dem missionarischen Verständnis des Christentums kommt zum Tragen, dass Ratschow Theologie im Horizont der Pneumatologie und in trinitarischer Perspektive betreibt. Geist Gottes ist Ereignis des „Zeugnisses von Jesu Wort, Werk und Person“ als Kyrios gegenüber der ganzen Menschheit.³⁷

Freilich bleiben auch Fragen, die an Ratschows Weise, die Religionsthematik aufzugreifen, zu stellen sind. Kann von einer Einheitlichkeit des Grundgeschehens von Religion ausgegangen werden? Welche Modifikationen müssten die aufgezeigten Typologien angesichts der modernen Religionskultur erfahren? Welche Bedeutung hat die von Ratschow selbst unterstrichene trinitarische und pneumatologische Perspektive theologischen Redens für die an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium orientierte Wahrnehmung der Religionen? Finden die religionskritischen Impulse biblischer Tradition hinreichende Berücksichtigung? Zu diesen Fragen wird man freilich Hinweise in seinen Aufsätzen und Büchern finden.

Bezieht man Ratschows Ausführungen auf gegenwärtige theologische Diskussionen, dann gewinnen sie dort an Bedeutung, wo das Thema Religion in den Mittelpunkt theologischen Nachdenkens tritt. Die heutige Renaissance des Religionsbegriffs lässt sich vor allem in zwei Zusammenhängen beobachten: Mithilfe eines funktionalen Religionsbegriffs erfolgt eine Erweiterung des thematischen Feldes theologischer Reflexion, um das Thema Religion in der Lebenswelt der Menschen aufzusuchen und eine Brücke zwischen säkularem und religiösem Selbstverständnis zu schlagen. Gleichzeitig entwickeln sich innerhalb der Systematischen Theologie zunehmend Perspektiven, die die theologische Reflexion in den Rahmen einer Theorie von Subjektivität stellen, die an das Erbe der idealistischen Philosophie und der Bewusstseinstheologie Schleiermachers anknüpft. Religion wird hier verstanden „als allgemeinmenschliche Selbstdeutungskultur“³⁸. Beiden Versuchen gemeinsam ist, dass sie den Religionsbegriff in abstrakten und von konkreten Religionen losgelösten Bestimmungen explizieren und zur Wahrnehmung konkreter Religion und Erfassung der Besonderheit

christlicher Religion nur einen begrenzten Beitrag leisten.³⁹ Nimmt man die skizzierten Typologien Ratschows und seine Differenzierungen im Religionsbegriff ernst, wird man über die unübersehbaren Schwächen der Explikation christlichen Glaubensverständnisses im Zusammenhang eines religionssoziologisch oder subjektivitätstheoretisch gefassten Religionsbegriffs reden müssen. Der Weg des Denkens, der uns in Ratschows theologischen Ausführungen zur Religionsthematik begegnet, schärft die Wahrnehmung für den fremden und den eigenen Glauben gleichermaßen und vermeidet zahlreiche Aporien, denen ein in Mode gekommener Allgemeinbegriff von Religion unterliegt. Dem christlichen Zeugnis steht heute weder ein besonders religiöses Umfeld gegenüber noch eine säkular selbstbewusste Welt. Ratschow wehrt sich vehement gegen eine nicht-religiöse Auffassung des Christentums und erkennt darin eine Form der Selbstsäkularisierung christlicher Religion, die zentrale Ausdrucksgestalten ihres Glaubens, wie Gebet, Gottesdienst und gestaltetes christliches Leben, das sich der Welt zuwendet, verloren hat. Eine Religionsbegeisterung, die letztlich gestaltlos bleibt, ist freilich keine aussichtsreiche Alternative. Sie kann gewissermaßen als Tarnung des Säkularismus verstanden werden.

Ratschow selbst äußert sich pessimistisch hinsichtlich der Frage, ob seine die Religionsthematik berücksichtigende Methodik in der gegenwärtigen theologischen Diskussion Aussicht auf Gehör haben wird. Die Kunst und Akribie, dogmengeschichtliches und exegetisches Material zu sammeln, sieht er ständig zunehmen, während die Bereitschaft nach dem zu fragen, was in anderen Religionen geglaubt, gedacht und gesagt wird, demgegenüber nur begrenzt gegeben ist.⁴⁰ Doch die gegenwärtigen Veränderungen unserer Religionskultur haben seiner Sicht der Dinge zusätzliche Plausibilität verliehen. Die religiöse Pluralisierung tritt heute immer deutlicher als Kontext des christlichen Zeugnisses in Erscheinung und macht das Eintreten der theologischen Reflexion in das Gespräch mit den Religionen immer dringlicher. Es ist das Verdienst Ratschows, mit prophetischem Blick auf diese neue Aufgabe hingewiesen und damit auch einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung der Gesprächsfähigkeit europäischer Theologie mit den Kirchen in Asien, Afrika und Amerika geleistet zu haben.

Anmerkungen

- ¹ Berücksichtigt wurden in den Ausführungen folgende Publikationen: C. H. Ratschow, *Magie und Religion*, Gütersloh 1955; ders., *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik*, Gütersloh ³1967; Art. Religion, Theologisch, in: RGG³, Bd. 5 (1961), Sp. 976–984; *Die Religionen und das Christentum*, in: ders. (Hrsg.), *Der christliche Glaube und die Religionen. Hauptvorträge des Evangelischen Theologenkongresses, Wien 26.–30. September 1966*, Berlin 1967, 88–128; ders., *Von der Religion in der Gegenwart, Kirche zwischen Planen und Hoffen* 6, Kassel 1972; ders., *Die eine christliche Taufe*, Gütersloh 1972; ders., *Von der Frömmigkeit*, in: *Ethik der Religionen. Ein Handbuch*, hrsg. von C. H. Ratschow, Stuttgart/ Berlin/Köln/Mainz 1980; ders., *Die Religionen*, HST Bd. 16, Gütersloh 1979; ders., *Jesus Christus*, HST Bd. 5, Gütersloh 1982. Die wichtigsten Aufsätze Ratschows finden sich in zwei von C. Keller-Wentorf und M. Repp herausgegebenen Aufsatzbänden: ders., *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag* hrsg. v. C. Keller-Wentorf und M. Repp, Berlin/New York 1986 und ders., *Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik*, hrsg. v. C. Keller-Wentorf und M. Repp, Berlin/New York 1987 (Am Ende des Bandes findet sich eine bis zum Jahre 1987 reichende Bibliographie Ratschows.); Art. *Theologie der Religionen*, in: *Lexikon missions-theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von K. Müller, Th. Sundermeier, Berlin 1987, 495–505; *Vom Wahrheitsbewußtsein in den Religionen*, in: H.-P. Müller (Hrsg.), *Was ist Wahrheit? Mit Beitr. von Günter Altner u. a.*, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 9–19.
- ² C. H. Ratschow, *Die Religionen*, 119.
- ³ Ebd.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Vgl. etwa die Vorlesungsnachschrift vom Wintersemester 1969/70 und Sommersemester 1970 zu Grundfragen der Ethik, die die ethische Frage u.a. im frühen Buddhismus und im Islam mit einbezieht. Vgl. C. H. Ratschow, *Grundfragen der Ethik*, 2. Aufl., Marburg o. J.
- ⁶ Vgl. Paul Tillich, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*, in: ders., *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*, Bd. IV, hrsg. von I. C. Henel, Stuttgart 1975, 144–156.
- ⁷ Vgl. dazu auch Reinhart Hummels Verständnis einer dialogischen Apologetik, das sich auch in diesem Anliegen zusammenfassen ließe. R. Hummel, *Apologetische Modelle*, in: *Begegnung und Auseinandersetzung, EZW-Texte: Impulse Nr. 39*, Stuttgart 1994, 3–13.
- ⁸ C. H. Ratschow, *Die Religionen*, 120.
- ⁹ Ders., *Jesus Christus*, 249. Vgl. dazu auch seinen grundlegenden Aufsatz: *Christentum als denkende Religion*, in: Ders., *Von den Wandlungen Gottes*, 3–23.
- ¹⁰ Ders., *Die Religionen*, 122.
- ¹¹ Ders., *Der angefochtene Glaube*, 260.
- ¹² A.a.O., 279.
- ¹³ Ebd.
- ¹⁴ Ders., *Die eine christliche Taufe*, 108–140.
- ¹⁵ A.a.O., 137.
- ¹⁶ Ders., *Jesus Christus*, 214–230, vgl. auch 248 ff und 264 ff.
- ¹⁷ A.a.O., 222.
- ¹⁸ Vgl. a.a.O., 226.
- ¹⁹ A.a.O., 228.
- ²⁰ A.a.O., 229.
- ²¹ A.a.O., 233 f.
- ²² So formuliert es Ratschow in einem Aufsatz, der sich speziell mit dieser Thematik beschäftigt. Ders., *Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen in Europa*, in: *Theol. Beitr.* 6, 1975, 45–59, hier 58.

- ²³ Vgl.: Ders., *Von der Frömmigkeit*, in: *Ethik der Religionen*, 35 ff.
- ²⁴ Ratschow fasst darunter etwa die Philosophie Ernst Blochs und widmet der Auseinandersetzung mit Bloch eine eigene Publikation. Die moderne Ufo-Religion fasst er als „Seitenbewegung des Utopismus“ auf.
- ²⁵ Ders., *Von der Religion in der Gegenwart*, 28 f.
- ²⁶ A.a.O., 28.
- ²⁷ A.a.O., 11 f.
- ²⁸ Ders., *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, hrsg. im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1991, 29.
- ²⁹ Ders., *Das Christentum als denkende Religion*, in: *Von den Wandlungen Gottes*, 10 f.
- ³⁰ Ders., *Das Verständnis des Menschen in den Religionen*, in: *Von der Gestalt des Menschen*, 171.
- ³¹ A.a.O., 176.
- ³² Ders., *Das Christentum als denkende Religion*, in: *Von den Wandlungen Gottes*, 15 ff.
- ³³ Ders., *Jesus Christus*, 265; ders., *Von der Religion in der Gegenwart*, 36.
- ³⁴ Vgl. dazu den Aufsatz Ratschows „*Von den Wandlungen Gottes*“, der zum Titel eines seiner Aufsatzbände gewählt wurde. Ders., *Von den Wandlungen Gottes*, 117–139.
- ³⁵ Ders., *Jesus Christus*, 218. Ähnliche Formulierungen finden sich auch in: *Die Religionen*, 128.
- ³⁶ Ders., *Jesus Christus*, 219.
- ³⁷ A.a.O., 259.
- ³⁸ *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, hrsg. von U. Barth u. W. Gräb, Gütersloh 1993, 32.
- ³⁹ Vgl. dazu den Aufsatz Ratschows „*Die Rede von der Religion. Die Soziologie und die Entwicklungstendenzen der Religion in Europa*“, in: *Chancen der Religion*, hrsg. von R. Volp, Gütersloh 1975, 129–156.
- ⁴⁰ Ders., *Die Religionen*, 96.

Das funktionale Religionsverständnis: Grenzen und Gefahren

Einige Anmerkungen und Hinweise

Gottfried Küenzlen

I

Zum theoretischen Instrumentarium der Selbstaufklärung modern-westlicher Gesellschaften gehören die Human- und Sozialwissenschaften. Insbesondere wurde die Soziologie zur Deutungsmacht, aus deren Begriffen und damit verbundenen Welt- und Menschenauffassungen das Verstehen der äußeren und inneren Lagen moderner Daseinsverhältnisse gewonnen werden sollte. Dahinter steht die zu einem Weltbild geronnene hypostasierte Auffassung von „der Gesellschaft“, die als quasi-metaphysische Größe Stellung und Schicksal der in ihr lebenden Menschen bestimmt. „In der Gesellschaft als sozialem System wurde der Mensch zum Wesen, das ganz von der Gesellschaft bestimmt wurde und deshalb in ihr seiner entscheidenden Wirklichkeit begegnete. Auf diese Weise avancierte die Soziologie ... zur Schlüsselwissenschaft, die allein die Menschen über die Mächte, welche sie wie Puppen an ihren Fäden handeln ließ, aufklären, aber zugleich auch mit dem Wissen über gesetzmäßige Zusammenhänge versorgen konnte, das über die Veränderung der Gesellschaft zur Veränderung des Menschen führen könnte.“¹

In den Bann des sozialwissenschaftlichen Weltbildes geriet auch eine sich modernitätsbewusst verstehende Theologie und das von ihr geprägte kirchliche Handeln, wie der Blick auf die einschlägigen Veröffentlichungen und die kirchliche Praxis der vergangenen dreißig Jahre zeigt. Die historische Ironie hierbei ist, dass somit die Theologie sich anschickte, beerbenden Anschluss zu suchen an eine Wissenschaftstradition, die in ihrer Genese von dem aufklärungs-bestimmten Pathos bestimmt war, die überlieferte Religion, ja alle Religion zu überwinden – ein religionskritischer Antrieb, der einem Hauptstrom auch der neueren Soziologie immanent blieb.

Zwar ist gegenwartsbezogen die Kulturbedeutung der Soziologie als gesellschaftlich-kultureller Deutungsmacht geschwunden – sei es, dass die Soziologie in einem Prozess eigener Selbstaufklärung von ihren einstigen Antrieben still zurücktrat, sei es, dass die Glaubensmacht „Wissenschaft“ generell einem kulturellen Geltungsschwund unterliegt. Jedenfalls ist auffallend, dass die Analyse und die Diagnose zur Gegenwartsbestimmung und

die darüber geführten Diskurse kaum mehr von Soziologen, zunehmend aber wieder von Literaten, Historikern und Philosophen bestritten werden. Dies zeigt sich z. B. am schon zehn Jahre zurückliegenden „Historikerstreit“, an der Walser/Bubis-Debatte und an der gegenwärtigen Diskussion um den Philosophen Peter Sloterdijk.

In solcher Lage ist es bemerkenswert, dass sich, womöglich seltener die akademische Theologie, aber die z. B. in kirchlichen Akademien, theologisch-kirchlicher Publizistik, kirchenamtlichen Studienabteilungen usw. vorgenommenen theologischen Selbstvergewisserungsversuche weithin noch der soziologischen Interpretamente und Welterklärungen bedienen. Hier ist zunächst festzuhalten: Selbstverständlich sind theologische Rede und kirchliches Handeln angewiesen auf ein auch soziologisches Verstehensinstrumentarium gegenwärtiger gesellschaftlicher Lagen, wie denn überhaupt säkulare Gesellschaften zum Verstehen ihrer selbst fortdauernd auf „Soziologie“ angewiesen sind. Der kritische Einwand beginnt dort, wo die sozialwissenschaftlichen Analysen und Deutungen nicht mehr heuristisch genommen, sondern dogmatisierend zu letztgültigen Aussagen über Lage und Stellung des Menschen gemacht werden. Hier ist schon deshalb Vorsicht geboten, weil die Veraltungsgeschwindigkeit auch soziologisch-wissenschaftlicher Erkenntnisse bedeutend ist und man sich ihrer schon von daher nicht ohne Distanz bedienen sollte. Dazu kommt: Auch Soziologen können irren und haben geirrt! Und man muss hinzufügen, sie können und müssen irren dürfen – denn dies ist ein integraler Bestandteil von Wissenschaft, die – gerade in ihren besten Vertretern – immer von der Vorläufigkeit und Irrtumsanfälligkeit ihrer selbst gewusst hat. Das Problem entsteht dort, wo in der theologischen und kirchlich-praktischen Rezeption die sozialwissenschaftlichen Aussagen, die sich oft selbst nur als hypothetische Annäherung an die soziale Wirklichkeit verstehen, reifizierend als Beschreibung der Wirklichkeit selbst genommen werden.

Konkret: Ob „Wertewandel“ oder „no-future-Generation“, ob einstmals „Spätkapitalismus“ dann „Postmoderne“ oder schließlich „Zweite-Moderne“, ob „Konsumgesellschaft“, „Risikogesellschaft“, „Erlebnisgesellschaft“ und so weiter und so fort – alle diese soziologischen Klein- oder Großtheorien, so erklärungskräftig oder in ihrer Begründung immer schon zweifelhaft sie auch waren: Alle wurden sie theologisch-kirchlich oft in naiver Unmittelbarkeit rezipiert, um theologischer Rede und kirchlichem Handeln Gegenwartsbezug und Aktualität zu sichern. Der Vorgang zwingt zu nachdenklich-kritischer Selbstreflexion angesichts der Einsicht, dass viele der einst ge-

radezu dogmatisch gehandelten sozialwissenschaftlichen Gewissheiten inzwischen zur Makulatur wurden oder nie wissenschaftliche Dignität besaßen.

Als besonders erfolgreiche soziologische Denkfigur hat sich seit Jahren die funktionale Bestimmung der Religion erwiesen. Diese insbesondere im Erbe E. Durkheims stehende Deutung von Religion², bestimmt diese als „soziale Tatsache“ in ihrer Wirkung, ihrem Nutzen und ihrer Funktion für die Gesellschaft. Die leitende Frage ist nicht die nach Wesen und Inhalt der Religion, sondern: Was bewirkt sie und welche Funktion übt sie aus? Oder noch genauer: Was „Religion“ jeweils heißen soll, wird bestimmt von der gesellschaftlichen Funktionalität, die sie ausübt. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Theorieentwürfe – auch in ihrer Unterschiedenheit – darzustellen, wie sie im deutschen Sprachraum prominent insbesondere von Thomas Luckmann, Niklas Luhmann und Hermann Lübbe vorgelegt wurden, oder gar die Herkunftsgeschichte, den systematisch-theoretischen Ort des „funktionalen Arguments“ auch nur zu skizzieren. Hierzu ist ausdrücklich auf das weitausgreifende Werk von Heinz Theo Homann zu verweisen.³ Im folgenden geht es vielmehr um die Tatsache, dass die soziologisch-funktionale Religionsauffassung breiten Einzug auch in das theologische Denken und in die kirchliche Publizistik gehalten hat.⁴ Einige der Grenzen und möglichen Gefahren der funktionalen Religionsauffassung in knappster und ganz fragmentarischer Skizze aufzuzeigen, ist die Absicht der folgenden Ausführungen.

II

Welches sind die Gründe für die angedeutete Karriere funktionaler Religionsauffassung im theologisch-kirchlichen Raum? Hier wird die These vertreten, dass einer der Hauptantriebe ein kirchlich-apologetisches Interesse ist, um auf den gesellschaftlich-kulturellen Geltungsschwund des Christentums und den sozialen Bedeutungsverlust der Kirchen Antwort zu finden.

Man kann sich vorab die ganz praktisch-aktuelle Bedeutung der funktionalen Logik vor Augen halten, wenn man die kirchlich-offizielle Argumentation bei der Abschaffung des evangelischen Buß- und Bettages oder die gegenwärtige Diskussion um die Beibehaltung des arbeitsfreien Sonntags betrachtet. Zunächst ist die Diskussion um kirchliche Feiertage selbst ein Indiz für den kulturellen Geltungsschwund des Christentums und den sozialen Bedeutungsverlust der Kirche; ein Vorgang wie die Abschaffung des

Buß- und Bettages wäre vor Jahrzehnten undenkbar gewesen. Die kirchliche Reaktion aber hierauf beruhte im Wesentlichen – wie auch jetzt bei der Diskussion um den Sonntag – im funktionalen Argument. Feiertage seien doch gesellschaftlich nützliche Einrichtungen, ihr Verlust bedeute den Wegfall der gesellschaftlichen Funktion, die ihnen eignen. Das Argument freilich führte (und führt) unverzüglich in eine Sackgasse. Denn die politischen Abschaffungsbetreiber des Buß- und Bettages – so insbesondere der damalige Arbeitsminister Blüm – argumentierten ihrerseits funktional: Das sozial hohe Gut der Finanzierung der Pflegeversicherung sei in seiner gesellschaftlichen Nützlichkeit höher zu bewerten als die Nützlichkeit eines kirchlichen Feiertages, den abzuschaffen womöglich bedauerlich, aber am ehesten noch bei der gesellschaftlich sich marginalisierenden evangelischen Kirche durchzuführen sei.⁵

Das Beispiel zeigt vorweg die Begrenztheit und Problematik des Funktionalismus in Fragen der Religion. Wenn die Religionsvertreter selbst zentral funktional argumentieren, womöglich ihre eigene Selbstvergewisserung funktional begründen, erhebt sich unverzüglich die Frage nach den funktionalen *Äquivalenten* dessen, was man religiös vertritt. Wenn nämlich funktionale Äquivalente auftreten, die „nützlicher“, gesellschaftlich funktionaler, ja ganz banal im umfassenden Sinne „kostengünstiger“ sind, gibt es – im Horizont funktionalen Denkens – kein Argument mehr, das dagegen ins Feld zu führen wäre.

Die Problematik, ja mögliche Gefahr religiös-funktionalen Denkens sei im folgenden an zwei Sachverhalten dargestellt.

1. Die Bestimmung der Religion unter dem Aspekt ihrer *Nützlichkeit*, die Moral und Glaube ineins fallen lässt, verweist auf einen tiefgreifenden okzidental-modernitätsgeschichtlichen Vorgang: Wenn sich nachaufklärerisch mit den Mitteln der kognitiven Vernunft die Frage nach der Wahrheit der Religion und insbesondere des christlichen Glaubens nicht mehr entscheiden lässt, so gäbe es doch den Ort der gelebten *Praxis*, in dem sich Wahrheit und Wesen der Religion zeige. Im lebenspraktischen Vollzug, also in der Ethik, bewahrheitete sich Religion – so ein Hauptstrom aufklärungsgestimmten Bewusstseins. Dazu tritt die eingangs erwähnte Dominanz „der Gesellschaft“ als Weltbild. Wenn nur die Gesellschaft es ist, die als letzte, dann quasi-metaphysische Größe Handeln, Denken und Fühlen der Menschen bestimmt, so wird auch die Religion nur nach ihrer funktionalen Brauchbarkeit für die Gesellschaft gemessen, ja nur noch so überhaupt identifiziert werden können.

Die Rezeption dieser Denkfigur im theologisch-kirchlichen Raum, die seit Jahrzehnten so dominant geworden ist, lässt sich unschwer als apologetische Reaktion auf den Bedeutungsschwund von Christentum und Kirche deuten: Mögen auch die religiösen Botschaften und dogmatischen Gehalte des Christentums im Lebensführungshorizont der Menschen sich verflüchtigen und kulturell verdampfen, so kann doch immer noch die Brauchbarkeit der Religion behauptet werden. In gesellschaftspolitischer, sozialtechnologischer, sozialtherapeutischer oder gesellschaftsdiakonischer Programmatik soll sich die Nützlichkeit von Christentum und Kirche erweisen. Mögen auch die Kirchen als Institutionen in einem Prozess der Privatisierung und Marginalisierung gesellschaftlich randständig geworden sein, ihre religiöse Funktion für den Zusammenhalt der Gesellschaft müsste ihr doch Akzeptanz und Bestand sichern; dies nicht zuletzt unter Berufung auf kommunitaristische oder zivilreligiöse Konzepte. Der Weg ist freilich notwendig ein Weg in die Sackgasse, wobei nur zwei Einsichten genannt seien:

Zum einen ist noch einmal daran zu erinnern, dass wo funktional, z. B. in Nützlichkeitsaspekten gedacht wird, sogleich und unvermeidlich die Frage nach den funktionalen Äquivalenten auf den Plan tritt. Was also ist, wenn z. B. säkular-diesseitige Programme effektiver und im Wahrnehmungshorizont der Menschen auch verstehbarer leisten, als dies christlich-kirchlich sich artikulierende Nützlichkeitsanstrengungen tun können? Einer Religion, die zentral unter den Aspekt ihrer im weitesten Sinn gesellschaftlichen Brauchbarkeit verstanden und vertreten wird, bleibt dann nur der weitere gesellschaftliche Rückzug, wenn andere Gesellschaftsagenturen ebenso oder besser können, was der Leistung der Religion zugeschrieben war.

Sodann ist von neuem daran zu erinnern, dass die funktionale Frage nach dem gesellschaftlichen Nutzen von Religion eine religiös sekundäre, wenngleich nicht zweitrangige Frage ist. So hat insbesondere die reformatorische Theologie immer darauf bestanden, dass das caritative und im weitesten Sinn gesellschaftsdiakonische christliche Handeln *Ergebnis* des Glaubens ist, der zwar, laut Jakobusbrief, ohne „Werke“ nicht lebbar ist, diesen aber immer voraus liegt. Doch auch in religionstheoretischer Begründung, sobald sie die utilitaristisch-funktionale Bestimmung von Religion hinter sich lässt, findet sich jene Einsicht, wie sie prägnant der japanische Religions-theoretiker Nishitani zusammenfasst: „Ebenso wenig wie das Leben selbst sollte die Religion unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit betrachtet werden. Wenn eine Religion derartigen Überlegungen den Vorrang einräumt, so beweist das nur, daß sie bereits degeneriert ist... Was Religion notwendig,

was sie für den Menschen notwendig werden läßt, ist dies: Sie läßt uns zum Ursprung des Lebens zurückkehren. Dort ist Leben etwas jenseits von Funktionalität oder Nützlichkeit; das bedeutet, dort gehen wir über unsere übliche Lebensweise hinaus, unsere gewöhnliche Seinsweise wird durchbrochen... Wenn vom Wesen der Religion die Rede ist, so befindet sich die Frage: ‚Welchen Zweck hat Religion für uns?‘ bereits als Frage im Irrtum... Die Frage, welche die erste Frage durchbricht, ist die Gretchenfrage: ‚Wozu existieren wir?‘ ... Deshalb verdunkelt die Frage: ‚Warum brauchen wir Religion?‘ von Anfang an den Weg zur Antwort. Sie blockiert den Weg, auf dem wir uns selbst zur Frage werden.“⁶

Dann, das utilitaristisch-funktionale Paradigma überwindend, stellt sich die Frage nach Nutzen und Funktion von Religion und Glaube ganz anders und neu: „ihr [der Religion] ‚weltlicher‘ Nutzen ist um so größer, je unbeeirrbarer sie ausschließlich ihre Aufgabe erfüllte, je eindeutiger sie ihre ‚religiöse Eigenart‘ wahrte... Das Faktum der Religion selbst ist ihr wahrer Dienst an der Welt...“⁷

Der theologische und religionstheoretische Befund lässt sich auf die nur scheinbar paradoxe Formel bringen: Nutzen für die Gesellschaft hat die Religion dort, wo sie nicht um dieses Nutzens willen gelebt wird.

2. Ein weiterer Bereich, in dem das funktionale Denken im kirchlich-theologischen Raum bedeutenden Einfluss ausübt, ist ein funktional-elargierter Religionsbegriff, der es erlaubt, die unterschiedlichsten Phänomene „religiös“ zu nennen. Auch hier ist das apologetische Interesse unübersehbar: Wenn esoterische Bewusstseinstechnologien, all die vagierenden Strömungen eines gegenwärtigen Sinnmarktes, aber auch Rockkonzert, Fußballspiel, Love-Parade, Drogenkonsum und so fort, zu religiösen Daseinsäußerungen erklärt werden, ist dies der – anscheinende – Beleg dafür, dass die Welt sich zwar zusehens entkirchlicht, womöglich entchristlicht, aber doch insgesamt religiös durchdrungen ist. So meint man, den kommunikativ-hermeneutischen Anschlusspunkt an die Zeitgenossenschaft gefunden zu haben, sofern es nun darum gehe, was sich gesellschaftlich an „Religion“ regt, wieder in den christlich-kirchlichen Raum einholen zu können. Doch eine solche Strategie ist ein kultursoziologischer und schlussendlich auch theologischer Kurzschluss. Selbst wenn man religionsfunktionaler Logik folgend, all die außeralltäglichen Erlebnisphänomene und Sinnangebote zu „Religion“ erklärt, ist damit über deren mögliche christlich-kirchliche Potentialität noch gar nichts gesagt. Denn was hier „Religion“ genannt wird, tritt mit eigenem Anspruch, mit eigenem Erlebnisbedarf, mit eigenen Inhal-

ten, mit eigenen Menschen- und Daseinsverständnissen auf; deren offener oder geheimer Dogmatik gilt es nachzuspüren.

Jedenfalls verkürzt man sich christlich-kirchlich das Verständnis gegenwärtiger geistiger Lagen, wenn man hier nur ein kommunikatives oder hermeneutisches Sprachproblem sieht. Wie die authentischen Religionen selbst von unterschiedlichen Welt- und Menschenkonzeptionen getragen und bestimmt sind, worauf Max Weber so eindringlich hingewiesen hat, so sind auch die „religiös“ genannten Sinnphänomene bestimmt von *eigenen* Daseinsverständnissen und entziehen sich *deshalb* kirchlich-christlichen Einholungsstrategien. Hier geht es also nicht nur um andere *Formen* religiöser Orientierung, wie die funktionale Argumentation es nahe legt, sondern, mit Georg Simmel zu reden, um ein „anderes Glauben“: „Im religiösen Glauben aber besteht diese gegenseitige Unabhängigkeit von Inhalt und Funktion nicht: Der Glaube eines anderen Gottes ist ein anderes Glauben. Das ist wie mit den Gemütsverhältnissen zu Menschen; wenn Liebe sich von dem einen ab- und einem anderen zuwendet, so hat sie nicht nur den Gegenstand gewechselt, sondern je tiefer sie ist, je mehr sie unser *Sein* berührt, desto mehr ist sie eine andere Liebe. Ob man an Jehova, an den Christengott, an Ormuz und Ahriman, an Vitzliputzli glaubt – das ist nicht nur inhaltlich, sondern auch funktionell verschieden, das verkündet ein verschiedenes *Sein* der Menschen.“⁴⁸

In alldem ist nicht bestritten, dass das funktionale Religionsverständnis ein begrenztes heuristisches Instrumentarium darstellen kann, um die Breite der gesellschaftlich wirksamen Sinnorientierungen – auch im Horizont z. B. christlicher Apologetik – in den Blick zu bekommen. Aber noch einmal: Dann muss die „religiöse“ Eigenart und der jeweils damit verbundene eigene Wahrheitsanspruch wahrgenommen und festgehalten werden. Zu warnen ist vor jenen kurzschlüssigen Konzepten, die mit Begriffen wie „Alltagsreligion“, „impliziter Religion“, „unsichtbarer Religion“ usw. alles, was gesellschaftlich als „Sinn“ oder außeralltägliche Erlebnisse identifiziert wird, flugs zu „Religion“ erklären, – womit man nur einem funktionalen Religionsverständnis aufsitzt, dem alle religiösen Katzen grau sind.

Sich solchen Konzepten gegenüber distanziert zu verhalten, ist auch aus einem weiteren Grund geboten; dies gilt insbesondere für eine christlich-theologische und kirchliche Thematisierung der vielfachen Sinnorientierungen und außeralltäglichen Erlebnisangebote: Das funktionale Denken verführt dazu, den Menschen selbst nur noch in Funktionalitäts- und Verwertungskategorien zu verstehen und setzt damit die modernitätstypische Dy-

namik der Depersonalisierung des Menschen fort. Konkret: Wer ins Rockkonzert geht, geht eben ins Rockkonzert und findet dort, was er sucht. Ihn aber deshalb zum „religiös Suchenden“ oder gar zum „latenten Christen“ zu erklären, ist nicht bloß ein bestenfalls hilflos christlich-apologetischer Einholungsversuch, – es nimmt dem so funktional Traktierten seine personale Würde.

III

Aus der Fülle der weiteren Aspekte seien abschließend nur noch zwei genannt:

1. Der Funktionalismus kennt keine *Geschichte*. Auch hier ist es das Erbe des Werkes Emil Durkheims, in dem die Funktion der Religion für die Gesellschaft das Ewige, deren Inhalt aber das historisch Vergängliche und schließlich Austauschbare darstellt. Somit aber wird die Religion in ihrer historischen Genese, aber auch die mögliche kultur- und gesellschaftsbestimmende und damit geschichtswirksame Macht der Religion ganz ausgeblendet. Wenn wir gegenwärtig den Blick über Europa hinaus richten, wird augenscheinlich, wie sehr die Religion immer noch oder wieder neu Macht über Menschen ausübt und somit in die Geschichte zurückgekehrt ist. Was missleitend in die Formel vom „Fundamentalismus“ gepresst wird, lässt sich in der funktionalen Religionstheorie in seiner möglichen Kulturbedeutung nicht erklären. So wird gerade auch die christliche Apologetik gut daran tun, in ihren Bemühungen um das Verstehen der religiösen Gegenwartskultur deren historische Verortung zentral im Blick zu halten.

2. In alldem ist die entscheidende Einsicht noch nicht benannt, zu der aber jede Beschäftigung mit dem Funktionalismus führt und die auch die vorherigen Ausführungen immer mit bestimmt hat: Der Funktionalismus hebt die Frage nach der *Wahrheit* der Religion auf. Diese These auch nur in knappstem Umriss zu entfalten, ist hier nicht der Ort. Und überhaupt: Was ist Wahrheit?

Doch bleibt im Kontext dieser Überlegungen wenigstens noch anzufügen: Das funktionale Denken kann die Frage nach Wahrheit und Unwahrheit nicht einmal mehr als *Frage* stellen. „Wahr“ an Religion ist im Horizont eines exklusiven funktionalen Religionsverständnisses das, was die erforderliche soziale Funktion erfüllt und damit gesellschaftlich notwendig ist; das Disfunktionale ist das „Unwahre“ und damit Unnötige. Damit aber ist in re-

ligions-theoretischer Außen- wie in theologischer Binnenperspektive das Wesen der Religion – und ganz gewiss der christlichen – nicht nur reduziert, sondern verfehlt. Der homo religiosus weiß sich seiner Wahrheit verpflichtet, auch wenn diese in der gesellschaftlich-funktionalen Rechnung als das Unnötige und nicht Verrechenbare bilanziert wird.⁹

Und schließlich: Wo ein funktional elargierter Religionsbegriff, unter Ausschluss der Frage nach der Wahrheit, alles was gesellschaftlich an subjektiv erfahrenem „Sinn“ identifiziert werden kann, zu „Religion“ erklärt, ist der Frage nicht auszuweichen: Wie lässt sich dann „Sinn“ von „Un-Sinn“ unterscheiden? „Die Gefahr, die in der Gleichsetzung des religiösen Seins des Menschen mit seinem Bewegtsein vom Sinn liegt, besteht in der simplen Tatsache, daß es auch falschen Sinn gibt. Wenn die subjektive Erfahrung von Sinn bereits die Wahrheit des Erfahrenen zu verbürgen vermöchte, dann wäre die Differenz zum Wahn beseitigt.“¹⁰

So ist es an der Zeit, im theologisch-kirchlichen Raum in kritischer Selbst-reflexion das Deutungsmuster des funktionalen Religionsverständnisses, das vordergründig so handhabbar scheint, in seinen Grenzen und Gefahren zu überdenken.

Anmerkungen

- ¹ Friedrich H. Tenbruck: Einleitung zu Michael Bock, *Soziologie als Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses. Zur Entstehung des modernen Weltbildes*, Stuttgart 1986; siehe auch: Friedrich H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz/Wien/Köln 1984.
- ² Siehe hierzu: Gottfried Küenzlen, *Die Religionssoziologie Max Webers und Emile Durkheims: Ein bleibender Gegensatz*, in: *drustvena inostrazivanja* 15/4, Zagreb 1995, 85–100.
- ³ Heinz Theo Homann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.
- ⁴ Von ihr scheint auch die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in manchen ihrer Veröffentlichungen als Deutungsmuster religiöser Gegenwartskultur nicht unbeeindruckt.
- ⁵ Bemerkenswert ist, dass es drei bewusst katholische Ministerpräsidenten waren, die sich der Abschaffung des evangelischen Feiertages – und am Beispiel Sachsens auch erfolgreich – widersetzen.
- ⁶ K. Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt a. M. 1982, 40 f.
- ⁷ Richard Schaeffler, *Religion und kritisches Bewußtsein*, Freiburg 1973 (zit. nach H. Th. Homann, a.a.O., 497).
- ⁸ Georg Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, hrsg. und mit einer Einleitung von Horst Jürgen Helle, Berlin 1989 (1902), 58; – siehe hierzu auch meinen Versuch, „säkulare Religion“ in der nur ihr zukommenden Eigenart zu bestimmen: Gottfried Küenzlen, *Der neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994 (Frankfurt a. M. 1997), bes. 269ff.
- ⁹ Vgl. hierzu: Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, in: Sepp Schelz (Hrsg.), *Tyrannie der Werte*, Hamburg 1979, 45–75.
- ¹⁰ Günter Rohmoser, *Die metaphysische Situation der Zeit. Ein Traktat zur Reform des religiösen Bewußtseins*, Stuttgart 1975, 126.

Zum Unterscheidungspotential des Religionsbegriffs

Eine Problemanzeige

Matthias Petzoldt

I

Um religiöse Phänomene als solche ausmachen zu können, braucht man eine begriffliche Bestimmung von Religion und Religiosität. Diese Notwendigkeit stellt sich nicht nur für die mit Religion befassten Wissenschaften (einschließlich der Theologie), die um der Identifizierbarkeit ihres Untersuchungsgegenstandes und darüber hinaus um der Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit ihres Faches willen auf einen aussagekräftigen und zu Unterscheidungen befähigenden Religionsbegriff bedacht sein müssen. Auch für staatliches Handeln in Fragen von Religion und Weltanschauung ist eine Klarheit über diesen Handlungsbereich erforderlich. Staatliche Instanzen müssen selbst wissen und für andere durchsichtig halten, wo ihr Eingreifen geboten¹ bzw. unangebracht² ist.

Am Religionsbegriff wird hier zunächst einmal seine *semantische* Definitionsfunktion sichtbar. Freilich stehen mit ihr sogleich die Probleme vor Augen, Religion bzw. Religiosität plausibel definieren zu können. Um nur die wichtigsten zu nennen³:

- Kann man überhaupt zu einer Definition gelangen, die alle religiösen Phänomene zu erfassen vermag, ohne dabei in eine Weite zu geraten, wo religiöse von nichtreligiösen Phänomenen nicht mehr zu unterscheiden sind?
- Steht nicht eine universale Definition in der Gefahr, von kulturspezifischen Vorurteilen besetzt zu sein und solche auf das Verstehen fremdreligiöser Phänomene zu projizieren?
- Verweisen nicht die unterschiedlichen Definitionsweisen⁴ auf einen unentrinnbaren Zirkel zwischen der Herangehensweise beim Definieren mit dem Vorverständnis von der Sache aufgrund der je eigenen Vorprägung (spezifische Religiosität oder a-religiös oder anti-religiös) und der Standpunktbedingtheit und systematischen Problematik des grundlagentheoretischen Kontextes?
- Sind religiöse Phänomene wissenschaftlich voraussetzungsfrei überhaupt zugänglich, wenn Religion nur aus religiöser Erfahrung (Betroffenheits-

perspektive) beschreibbar und bestimmbar sei? Anders gesagt: Zwingt ein (freilich heute umstrittenes) Wissenschaftspostulat von voraussetzungs-freier Erkenntnis die Beobachterperspektive in eine Distanz zum Untersu-chungsgegenstand, die aus der Innenansicht von Religion unangemessen ist, und welche die wissenschaftliche Definition nötig, etwas zu be-schreiben, was sie negieren muss?

Diese und weitere Probleme sind für manche so gravierend, dass sie auf eine Definition verzichten.⁵ Dennoch lässt die immer schon stattfindende Begegnung mit religiösen Phänomenen gar keine andere Wahl, als sich auch reflexiv mit ihnen ins Verhältnis zu setzen und sie unter der eingangs gekennzeichneten Dringlichkeit begrifflich zu bestimmen. So vorläufig sol-che Definitionsversuche⁶ bleiben, verhelfen sie in der religiösen Welt trotz-dem zur vorläufigen Orientierung, d. h. sie befähigen:

- zum Diskurs, in dem eine Verständigung darüber gesucht werden kann, welcher Bereich von Phänomenen einzugrenzen ist, der in den empiri-schen Religionswissenschaften erforscht werden soll, der aber auch zum Gegenstand staatlichen Handelns wird;
- zum Vergleich von Erscheinungen aus verschiedenen Religionen;
- zur Einsicht in geschichtliche Zusammenhänge von Phänomenen, die als religiös angesehen werden.

An diesen Leistungen wird das semantische Unterscheidungspotential des Religionsbegriffs deutlich. Zu dessen Voraussetzungen gehört, dass die immer nur vorläufig gefundene Definition für kritische Befragung und Korrektur offenbleibt.

II

Zum zweiten muss das *semiotische* Problem am Religionsbegriff gesehen werden. Es besteht darin, dass nicht eine notwendige Entsprechung zwi-schen Signifikanten und Referenten bestehen muss. Menschen bilden in ihrer Praxis sprachlicher Kommunikation Wörter (hier: Signifikant /Reli-gion/) bzw. greifen nach Wörtern, um mit ihnen etwas auszudrücken (hier: Signifikat „Religion“), das seinerseits wieder auf etwas verweist, etwa auf Referenten (hier z. B. Phänomene wie Gebet, Riten usw.). Es handelt sich

um eine sprachliche Zeichenpraxis, die man zwar in ihrer etymologischen Genese wie enzyklopädischen Vielfalt deskriptiv abschreiten kann, die man aber damit referentiell nicht festzulegen vermag. Im Gegenteil fordert das Programm einer „unbegrenzten Semiose“ (Pierce, Eco) gerade die Kreativität des offenen semiotischen Prozesses heraus: neue Bedeutungszusammenhänge unter dem Zeichen /Religion/ zu entdecken, die die Augen öffnen für neue Wahrnehmungen in der Wirklichkeit.

Dieser Einblick in die semiotische Funktion des Religionsbegriffs kann jenen Prozess „religiöser Neubildungen unter den Bedingungen der Säkularität“⁷, den beispielsweise Reinhart Hummel mit dem Terminus „neue religiöse Bewegungen“⁸, der Religionssoziologe Michael N. Ebertz mit dem Begriff der „Dispersion des Religiösen“⁹ und ihm folgend der Theologe Michael Nüchtern mit dem Stichwort der „zerstreuten Religiosität“¹⁰ semantisch zu beschreiben und zu klären suchen, auch von seiner semiotischen Seite her aufhellen. In der Zeichenfunktion des Religionsbegriffs ist die Suchbewegung angelegt, Phänomene unter der Frage in den Blick zu nehmen, inwieweit sie mit Hilfe des Begriffs des Religiösen verstehbar werden. Es geht also nicht nur semantisch um ein Nachdenken einer soziokulturellen Entwicklung, sondern es handelt sich auch semiotisch um ein In-Augenscheinnehmen von Phänomenen und Zusammenhängen, die bisher noch gar nicht als religiös verstanden wurden und sich selbst auch noch nicht so verstanden haben, nun aber unter diesem Zeichen begriffen werden können.

Wie freilich der offene Prozess der Semiose nicht bedeuten kann, dass die Interpretation keinen Gegenstand mehr habe¹¹, so sind der „unbegrenzten“ Semiose in der Suchbewegung des Zeichens /Religion/ immer schon darin Grenzen gesetzt, dass – wie wir gesehen haben – zum Religionsbegriff zugleich seine semantische Definitionsfunktion gehört. Alle semiotischen Arbeitshypothesen von Religion bzw. Religiosität werden demnach durch die flankierende Semantik des Religionsbegriffs unter die Kriterien der Verifikation und Falsifikation gezwungen.

III

Im Hintergrund der angezeigten Spannung zwischen tendenziell unbegrenzter semiotischer und tendenziell abgrenzender semantischer Funktion steht ein Problem, das sich beim Gebrauch des Begriffs Religion irgendwann unvermeidlich und ausdrücklich zu Wort meldet: Ist die Bezeichnung

Religion im konkreten Fall wirklich zutreffend, oder haben wir es eher mit Kryptoreligion oder gar mit Pseudoreligion zu tun? Solches Unterscheidungsbedürfnis ist dem Religionsbegriff inhärent. Wir kommen damit auf seine *sprachpragmatische* Funktion zu sprechen.

Der Religionsbegriff setzt nämlich nicht nur semiotisch eine Suchbewegung in Gang, sondern seinem Gebrauch ist auch eine findende und anzeigende Funktion eigen. In einem konkreten Praxiszusammenhang soll etwas (bestimmte Phänomene) als religiös bzw. gerade nicht als religiös gekennzeichnet werden. Die Funktion des Religionsbegriffs ist also nicht nur eine propositionale, d. h.: für eine Aussage (Satz) die begrifflich beschreibbare und bestimmbare Informationseinheit bereitzustellen, sondern zugleich eine indexikale: etwas, das mit dem Religionbegriff semantisch bestimmt wird, durch eben diesen Terminus zu lokalisieren und zu identifizieren, also anzuzeigen: hier handelt es sich um das, von dem wir sprechen, bzw. hier liegt nicht ein solcher Fall vor.

Die pragmatisch-performative Funktion des Religionsbegriffs tritt immer dann in den Vordergrund, wenn die Frage nach der religiösen Identität und Authentizität umstritten ist. Und sie wird begleitet von dem Bewusstsein, dass die strittige Frage nicht allein semantisch zu klären ist, weil das, was zur Debatte steht, nicht nur von außen betrachtet werden kann, sondern weil es zugleich eine Innenansicht hat, die genauso nach Berücksichtigung verlangt. Für das Problem, dass Außen- und Binnenwahrnehmung, Fremdbezeichnung und Selbstbezeichnung auseinandertreten können, sind *Religion* bzw. *Religiosität* augenfällige Beispiele.

Damit ist zum einen die Spannung zwischen Authentizität und Täuschung angesprochen, die sich in der Differenzierung von *Religion* und *Pseudoreligion* niederschlägt und darin die Diskrepanz zwischen Sein und Schein in der Selbstdarstellung etwa einer Gruppierung als religiöser (z. B. als „Kirche“) begrifflich reflektiert.¹² Zum anderen ist damit die Spannung zwischen nichtreligiösem Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung als religiös angesprochen, die sich begrifflich in der Unterscheidung von *Kryptoreligion* und *Religion* artikuliert. Wobei der für die Außenwahrnehmung sich darstellende Krypto-Charakter von Religion darin begründet sein kann, dass die Selbstwahrnehmung als Religion noch nicht gegeben ist oder dass zwischen Außen- und Innensicht eine semantisch grundlegende Differenz über den Religionsbegriff besteht, welche es dem betreffenden Selbstverständnis verbietet, die Fremdbezeichnung „Religion“ für sich zu übernehmen, die Außenperspektive jedoch meint, auf die Kennzeichnung als Reli-

gion bestehen zu müssen. Im Gebrauch des Religionsbegriffs ist also die Unterscheidung zwischen Religion, Pseudo- und Kryptoreligion angelegt.

Bei näherem Besehen der pragmatischen Funktion stellt sich allerdings die Notwendigkeit weiterer Differenzierungen ein.

1. *Zum Gebrauch des Religionsbegriffs für die Kennzeichnung von Außenwahrnehmung*

Wegen der gebotenen Kürze dieses Beitrags will ich mich auf folgende Hinweise beschränken:

Der Religionsbegriff ist ein aus europäischer Kultur¹³ erwachsenes und besonders durch die dortigen religiösen Kontroversen und Konflikte geformtes Abstraktum, welches herangezogen wird, um Phänomene ins Verhältnis zueinander setzen zu können (Bräuche, Symbole, Vorstellungen usw.), die von den agierenden Personen selbst oft gar nicht als Religion bzw. als religiös bezeichnet werden. Dass hier im Gebrauch des Religionsbegriffs Außen- und Innenwahrnehmung auseinandertreten, fällt zunächst einmal auf eine unzureichend reflektierte Semantik zurück.

Zur spezifisch pragmatischen Problemstellung gehört es, sich bewusst zu machen: Wo der Religionsbegriff gebraucht wird, liegt schon ein Grad an Distanzierung vor zu dem, was eigentlich nur aus sich selbst heraus erklärt werden kann. Solche Distanzierung, die dem Religionsbegriff inhärent ist, verleitet manche Vertreter von Religionswissenschaft und Religionssoziologie zu dem Missverständnis, Religion neutral, ohne eigene Betroffenheit, rein objektiv untersuchen zu können. Wie aber der Streit um die Gewichtung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive in den Analysen religiöser Phänomene zeigt, kommt die wissenschaftliche Beschäftigung um eine Differenzierung von Innen- und Außenansicht nicht herum.

Schwierig wird es vor allem, wenn bei der Kennzeichnung von Religion die Außenperspektive ganz die Binnenperspektive verschlingt. Am Beispiel des Christentums kann das Problem sofort verdeutlicht werden. In der Tat ist christlicher Glaube religiös. Mit der Bezeichnung „Religion“ bzw. „religiös“ ist aber nicht das Eigentliche benannt, was den christlichen Glauben aus seiner Binnenperspektive besehen ausmacht: Vertrauen in die Person Jesus von Nazareth. Freilich nimmt dieses personale Geschehen in vielfacher Weise religiöse Gestalt an (Verehrung, Gebet, Vorstellungswelt), wie wir ähnliches aus anderen Religionen kennen; und die zentrale Orientierung auf die Person Jesu als Christus impliziert ein Transzendieren des Subjekts, wie solches sich auch in anderen Religionen beobachten lässt. Aber eben

mit diesem Vergleich haben wir die Innenansicht des christlichen Glaubens durch die Außenperspektive ersetzt: „Religion“.¹⁴

2. Zum Gebrauch des Religionsbegriffs für die Kennzeichnung der Binnenwahrnehmung

Für die Binnenperspektive wird es erforderlich, noch weitergehend zwischen der Institutionen- und der Personen-Ebene zu differenzieren. Nicht nur um der präzisen Kennzeichnung willen ist solche Unterscheidung nötig. Sie legt sich auch angesichts der Tatsache nahe, dass heutige Entwicklungen auf dem Markt der „neuen religiösen Bewegungen“ – deren religiöser Charakter ja gerade zur Disposition steht – nicht nur als Gruppierungen auftreten, wo das Organisationsbedürfnis einer Gruppe zur Institutionalisierung führt, sondern gleicherweise als individuelle Praktiken. Diese bedürfen zwar in der Anlernphase eines Partners oder einer Gruppengemeinschaft, können dann aber von Einzelnen weiter betrieben werden (z. B. Sternzeichen deuten, fernöstliche Meditationen und Therapien praktizieren); wie überhaupt auf dem Esoterikmarkt eine starke Individualisierungstendenz zu verzeichnen ist. Die Probleme, die sich hier an der sprachpragmatischen Funktion des Religionsbegriffs auftun, können jetzt der Kürze halber nur durch Beispiele angedeutet werden.

Auf der *Institutionen-Ebene* mag Scientology als Beispiel für den pseudoreligiösen Charakter einer Organisation dienen. An ihrer nachgezogenen Selbstbezeichnung „Church“¹⁵ wird deutlich, dass diese Organisation sich zunächst und eigentlich nicht als Religion verstanden und jenen Titel erst nachträglich sich aufgesetzt hat. Die öffentlichkeitswirksamen Demonstrationen von Scientology um Religionsfreiheit in Deutschland mit der Selbstinszenierung als religiös Verfolgte werden dann als pseudoreligiös durchsichtig und benennbar. Und nicht von ungefähr gelangen Gerichte zum Urteil, dass Scientology als Wirtschaftsunternehmen anzusehen ist. Dies ist aber nur die eine Seite des Problems. Auf der anderen Seite muss festgehalten werden, dass eine programmatische Zielstellung wie das „clear“¹⁶ für die Mitglieder dieser Organisation eine Sinnorientierung darstellt, die in ihrem transzendierenden, gar Heilscharakter eine religiöse¹⁷ Erwartung zum Ausdruck bringt.

Nimmt man sich die *Personen-Ebene* vor, so macht sich im Anblick der vielfältigen Praxis eine weitergehende Differenzierung nach Phasen der Praktizierung notwendig: Einstiegsphase, Praxis-Phase („Mitgliedschaft“ – in dem Fall, dass die Praktizierung innerhalb einer Gruppierung erfolgt), Post-

Phase¹⁸.

Einstiegsphase: Eine Person kann ohne religiöses Interesse bei Scientology hineingeraten, weil sie vielleicht auf eine unverdächtige Stellenanzeige reagiert.

Praxis-Phase: Dass Jugendliche von Rock-Musik oder von Heavy Metal fasziniert sind, sollte von der Außenwahrnehmung unter einem funktionalen Religionsbegriff nicht vorschnell als Religiosität vereinnahmt werden. Wichtig ist, die Selbstinterpretationen der Erlebnisse der Jugendlichen zu hören. Zwar ist die Fremdinterpretation solcher Selbstdeutungen dann ein weiterer und unausweichlicher Schritt; dieser aber sollte eben nicht durch Überspringen der Einbeziehung der Binnenperspektive erfolgen.

Post-Phase: Hat sich zum Beispiel eine Person von einer sogenannten neuen religiösen Gruppierung getrennt, steht die schwierige Frage an, wie stark das Aussteiger-Bewusstsein (etwa das Gefühl, verfolgt zu werden, oder das Erschrecken über sich selbst, zu unbedingtem Gehorsam fähig gewesen oder einer Scharlatanerie aufgesessen zu sein) die Wahrnehmung der eigenen (einstigen wie jetzigen) Intentionen (religiös oder nicht religiös?) fördert oder hindert. In der Phase der Post-Praktizierung werden die Betroffenen womöglich schnell bei der Hand sein, ihre ehemalige Praxis in einer Bewegung zur Pseudoreligion zu erklären bzw. nunmehr Religion vielleicht generell zu verwerfen. Nicht auszuschließen ist, dass Personen in der Post-Phase rückblickend nicht mehr die offensichtlichen oder kryptischen Züge von Religiosität in ihrer Praktizierungsphase erkennen.

Als ein anderes Beispiel für die Unterscheidung zwischen Religion, Pseudoreligion und Kryptoreligion kann die *Jugendweihe* in den östlichen Bundesländern dienen. In abkürzender und darin sicherlich auch missverständlicher Vereinfachung formuliert stehen hier u. a. die Fragen an, inwieweit mit jenem Ritual aufseiten der Trägervereine heute Pseudoreligion („Weihe“) inszeniert wird, aufseiten der Teilnehmer aber zu DDR-Zeiten kryptoreligiöse Erwartungen bzw. Bedürfnisse im Spiel waren; ob im Blick auf diese Differenzierung ein geschichtlicher Wandel zu beobachten ist (dass aufseiten der Träger trotz der früheren atheistischen Ideologie dennoch kryptoreligiöse – ersatzreligiöse – Motivationen im Hintergrund standen, die inzwischen obsolet geworden sind; dass aufseiten der Teilnehmer die kryptoreligiösen Beweggründe heute sich zunehmend verflüchtigen); und inwieweit alle diese Phänomene aber noch einmal von Religion zu unterscheiden wären.

IV

Die wenigen Beispiele zur sprachpragmatischen Funktion des Religionsbegriffs lassen ahnen, in welche Art von Fragen sich wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Phänomenen verwickelt, wenn sie sich – soweit sie das nicht schon tut – auf die Unterscheidung zwischen Religion, Pseudoreligion und Kryptoreligion einlässt. Solche begriffliche Nuancierung ist jedoch im Gebrauch des Religionsbegriffs selbst angelegt. Deshalb wäre es der Sache unangemessen, ihr aus dem Wege zu gehen.

Unter den Funktionen des Religionsbegriffs ist aber die sprachpragmatische – wie zu sehen war – nur eine. Und vor allem ist festzuhalten, dass sie auf der semantischen basiert, insofern erst die inhaltlichen Konturen des Begriffs die Nachfragen hinsichtlich seines zutreffenden Gebrauchs auslösen. Auf der anderen Seite dürfte deutlich geworden sein, dass die Funktion des Terminus Religion bzw. Religiosität keineswegs in der semantischen aufgeht. Wo ein solcher Eindruck vorherrscht, mag das an der Beobachtung liegen, dass die Debatten um den Religionsbegriff vorrangig auf seine Definition und Definitionsweisen bezogen sind. Diese Einseitigkeit könnte zugleich in der typischen Fixierung unserer Kultur auf die konstative Sprache begründet sein, die John L. Austin in seiner Sprechakttheorie als „deskriptiven Fehlschluß“ gegeißelt¹⁹ und mit seinen Analysen zur Sprachpragmatik wieder ins Gleichgewicht zu bringen versucht hat. Des Weiteren ist schon von dem komplementären Verhältnis zwischen tendenziell abgrenzender semantischer und tendenziell unbegrenzter semiotischer Funktion die Rede gewesen, die ihrerseits wieder die sprachpragmatische zum Thema macht.

Aus den genannten Einsichten erhebt sich geradezu zwangsläufig die Forderung nach einem *reflexiven Gleichgewicht*²⁰ in der Berücksichtigung der Funktionen, wo der Religionsbegriff als wissenschaftliches Instrument gehandhabt wird und aus der vorgeführten Meta-Perspektive in seinem Unterscheidungspotential ansichtig geworden ist. Dass unter Beachtung dieses Postulats die wissenschaftlichen Beschäftigungen mit Religion einfacher würden, wäre eine trügerische Hoffnung. Sie werden vielmehr diffiziler, weil differenzierter. Aber ihre Untersuchungen würden darüber an Präzision gewinnen, – was dem Thema angemessen ist, welches mit dem Religionsbegriff angezeigt wird.

Anmerkungen

- ¹ So notiert z. B. der Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ am Rande selbst die wichtige „Frage, ob eine Gruppe zu *Recht* den Status einer Religionsgemeinschaft in Anspruch nimmt“. Vgl. Abschlußbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“: Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. vom Deutschen Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Bonn 1998, 37 (Hervorhebungen von M.P.). Unter Anm. 12 verweist der Bericht auf das Staatsrecht: „Das staatsrechtliche Begriffsverständnis von Religion oder Weltanschauung ist gewöhnlich enger als das sozialwissenschaftliche (Vgl. BAG NJW 1996, S. 143)“.
- ² Vgl. die Diskussion um LER als Schulfach mit der Problemstellung, dass hier der Staat die inhaltliche Festlegung eines Faches berührt, die – soweit dieses Schulfach die Bildung im religiösen Bereich zumindest mit zum Inhalt hat – den Religionsgemeinschaften zukommt (Artikel 7,3 GG) und dem staatlichen Zugriff aufgrund von Artikel 4 GG entzogen ist.
- ³ Vgl. dazu z. B. D. Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition, ZfR 3/1995, 163–190; F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.
- ⁴ Z. B. die *substantiale* Bestimmung von Religion, welche ein Wesen der Religion etwa aus dem Glauben an eine Gottheit usw. entwickelt; die *funktionale* Bestimmung von Religion, welche ihre Definition aus der Funktion der gesellschaftlichen Integration oder der Sinnstiftung und Werteorientierung oder der Kontingenzbewältigung usw. entwickelt; die *transzendente* Bestimmung von Religion, welche ihre Definition aus den allgemeinen Möglichkeitsbedingungen von Religion und religiösem Verhalten entwickelt (etwa dass der Mensch in seinem Weltumgang auf Unbedingtes ausgerichtet sei und nur dadurch mit dem Bedingten überhaupt umgehen und in der Welt des Bedingten sich orientieren könne).
- ⁵ Vgl. die bei D. Pollack (Anm. 3), 164 f, aufgeführten Beispiele.
- ⁶ Mein Definitionsversuch: Unter Religion ist die jeweils geschichtlich gewachsene Strukturierung einer Menschengemeinschaft zu verstehen, in welcher der/die Einzelne seine/ihre Vorfindlichkeit transzendiert und über sich hinausgreift – im Bedürfnis nach gesellschaftlicher Integration, in der Suche nach Sinn, in der Bewältigung von Kontingenzen des Lebens usw. Während der Begriff *Religion* das jeweils geschichtlich gewachsene Phänomen im Blick hat (das gewachsene gesellschaftliche System von Symbolen und Ritualen mit seinen spezifischen Erzählformen), hebt der Begriff *Religiosität* auf den individuellen Vollzug des Über-sich-hinausragens und Über-sich-hinausweisens des Menschen ab.
- ⁷ R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994, 69.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg u. a. ²1998, 111.
- ¹⁰ M. Nüchtern, Die (un)heimliche Sehnsucht nach Religiösem, Stuttgart 1998.
- ¹¹ So U. Eco selbst (in: ders., Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation, München 1996, 27) in vorsichtiger Korrektur früherer Ausführungen (U. Eco, Semiotik und Philosophie der Sprache, München 1985; ders., Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen, München 1987; ders., Lector in fabula, München 1987) und darin abgrenzend gegen alle dekonstruktivistischen Inanspruchnahmen seines Programms der „unbegrenzten Semiose“.
- ¹² Zwar wird damit die Wahrheitsfrage von Religion berührt, insofern Pseudoreligion aus dem Wahrheitsurteil herausfällt. Aber mit der Klärung von authentischer Religion unter vorfindlichen Phänomenen ist die Frage nach wahrer Religion nicht gleich mitentschieden. Vgl. M. Petzoldt, „Absolutheit des Christentums“ – fundamentaltheologische Anmerkungen. Eine Thesenreihe, in: idea-Dokumentation 8/99, 10–18, und die dort vertretene These 2.3.1.: „*Religionswissenschaftlich* kann m.E. die Frage nach der wahren Religion lediglich bedeuten, nach der Authentizität religiöser Phänomene zu fragen ... ‚Mehr‘ kann das Prädikat ‚wahr‘ hier nicht bedeuten.“
- ¹³ Zum Eurozentrismus des Religionsbegriffs vgl. G. Ahn, Art. Religion I. Religionsgeschichtlich, TRE

XXVIII (1997), 513–522, hier: 518–520.

- ¹⁴ Vgl. M. Petzoldt, *Apologetische Theologie heute. Differenzenerfahrungen zwischen Glaube und Zeitströmungen*, in: *Beiträge zu einer christlichen Apologetik*, EZW-Texte 148, Berlin 1999, 11 f.
- ¹⁵ In L. Ron Hubbard, *Fachwortsammlung für Dianetics und Scientology*, hrsg. von NEW ERA Publications International ApS, Kopenhagen 1977, werden noch nicht einmal die Stichworte „Church“ und „Kirche“ aufgeführt.
- ¹⁶ L. Ron Hubbard (Anm. 15), 17, „Clear – ein Thetan, der wesentlich und willentlich Ursache über geistige Materie, geistige Energie, geistigen Raum und geistige Zeit sein kann im Hinblick auf die 1. Dynamik (Überleben für einen selbst). Der Zustand des Clear steht über den Befreiungsgraden (die alle Vorbedingungen für das Clearing sind). Es wird durch den Abschluß des Clearingkurses an einer Advanced Organization erreicht.“
- ¹⁷ Dass gegen solche Religiosität ob ihrer harten Gesetzmäßigkeit schwerste Kritik aus christlicher und speziell protestantischer Sicht zu üben ist, steht auf einem ganz anderen Blatt.
- ¹⁸ Post-Phase: soweit es überhaupt zu einer solchen kommt und eine solche von der Praxis-Phase überhaupt unterscheidbar ist; denn sie muss sich nicht in einem bewussten Ausstieg manifestieren, sondern kann sich auch allmählich einstellen, indem die religiöse Praxis über lange Zeit hinweg sich immer mehr verliert und unbemerkt in die Post-Phase übergeht.
- ¹⁹ J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, bearb. von E. v. Savigny, Stuttgart ²1972, 27.
- ²⁰ Dieses Stichwort übernehme ich von Francis Schüssler Fiorenza, *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz 1992, das dort (288 ff) allerdings in einem anderen Zusammenhang gebraucht wird.

Swedenborg und die „neue Religiosität“

Hans-Jürgen Ruppert

In seinem Buch „Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?“ begründet Reinhart Hummel, warum er anstelle der Rede von „*neuen religiösen Bewegungen*“ lieber den Begriff „*neureligiöse Bewegungen*“ verwendet: „Dieser Begriff bringt stärker zum Ausdruck, daß Religion *unter den Bedingungen der Säkularität* andere Formen annehmen kann als in früheren Zeiten. Es häufen sich schillernde *säkular-religiöse Mischphänomene*, die weder eindeutig religiös noch eindeutig nichtreligiös sind.“¹ Dies trifft nicht nur auf die von Hummel erwähnte Scientology-„Kirche“ und TM zu. Vor allem der expandierende *Esoterik-Sektor* ist ein charakteristisches Beispiel für das Entstehen „neureligiöser Bewegungen“ in diesem Sinn wie auch zahlreicher „säkular-religiöser Mischphänomene“ mit rein säkularer Zielsetzung (z. B. Entspannung; Leistungssteigerung) bei oft nur geringer religiöser Substanz.²

Mit dieser begrifflichen Differenzierung ist es 1. möglich, „neureligiöse“ Erscheinungen, insbesondere die säkular-religiösen Mischphänomene im Grenzbereich zwischen Religion und Psychologie, Religion und Politik usw., deutlicher von solchen religiösen Neubildungen zu unterscheiden, die noch unter dem Vorherrschen einer traditionellen Religion stehen (im Anschluss an C. Colpe³), wie dies bei sog. „klassischen Sekten“ der Fall ist. 2. wird mit dem Ausdruck „neureligiös“ festgehalten, dass es sich bei „neureligiösen“ Erscheinungen um etwas religiös-weltanschaulich *grundsätzlich* oder *qualitativ* „Neues“ handelt: „Der Begriff ‚neureligiös‘ – so Hummel – ‚ist geeignet, nicht nur die zeitliche *Neuigkeit*, sondern auch die *Neuartigkeit* religiöser Neubildungen unter den Bedingungen der Säkularität auszudrücken.“⁴

Zu unterscheiden sind die „neureligiösen“ Erscheinungsformen – auch die „säkular-religiösen Mischphänomene“ – ferner von einer „*säkular verzweckten Religiosität*“, wie Michael Nüchtern⁵ treffend moderne Tendenzen einer „sakralen Säkularisierung“ in Mode, Kino, Architektur, Konsum usw. charakterisiert, die viele religiöse Funktionen in der modernen Gesellschaft übernommen hat, wie sie von einer funktionalen Religionstheorie erfasst werden können. Vielmehr ist die „Neuartigkeit“ neureligiöser Phänomene

ein Aspekt der von Gottfried Küenzlen herausgearbeiteten historischen Perspektive, dass auch die „säkulare Moderne“ ihre „eigene *säkulare Religionsgeschichte*“ hat⁶: Diese manifestiert sich seit der Krise des politischen Messianismus, insbesondere seit den 80er Jahren, zunehmend auch in *neureligiösen* Bewegungen⁷ und *säkular-religiösen* Mischphänomenen. Diese „neureligiösen“ Formen können jedoch weder auf ihre religiöse Funktionalität reduziert werden, noch dürfen sie generell als „Wiederkehr der Religion“ oder als Neubildung unter dem Vorzeichen einer großen religiösen Tradition missverstanden werden. Sie repräsentieren vielmehr, *als Teil* der „säkularen Religionsgeschichte“, auch *inhaltlich* einen „anderen Glauben“, eine andere, vornehmlich innerweltlich-diesseitig gewendete Religiosität mit eigenen „säkularen Glaubensannahmen“ über „Sinn“ und „Erlösung“⁸, die sich von den großen religiösen Traditionen deutlich unterscheiden⁹. Um „säkulare Religion“ handelt es sich nach Küenzlen hierbei, weil „in den säkularen Vorstellungen ... sich Dimensionen genuiner Religion wiederfinden“. „Säkularreligiös“ sind solche Glaubensannahmen, sofern sie „rein innerweltlich-diesseitigen Charakter tragen“.¹⁰

Das Ur-Modell dieser *qualitativ-inhaltlich* „neuen“ außerkirchlichen Religiosität in der säkularen Gesellschaft der Gegenwart, jedenfalls soweit sie sich im Esoterik-Sektor manifestiert, lieferte ein Denker, der nicht zufällig am Anfang der Moderne, unter den Bedingungen ihrer immer stärker einsetzenden Säkularisierungsprozesse wirkte: der schwedische Naturwissenschaftler und Visionär *Emanuel Swedenborg* (1688–1772). Die heutige Forschung ist sich weitgehend darin einig, dass mit Swedenborgs „neuer Offenbarung“ in religionsgeschichtlicher und theologischer Hinsicht sich das *grundsätzlich* „Neue“ anbahnt, das neureligiöse Bewegungen unter den Bedingungen der Säkularität kennzeichnet, wenn auch bei ihm noch im Kontext des Christentums und in weitgehend christlicher Terminologie. Der Ideengeschichtler schreibt ihm eine „*entscheidende Brückenfunktion*“ zwischen älteren spiritualistischen Traditionen und moderner neureligiöser Szenerie zu¹¹, in der die von der christlichen Tradition bestimmten Vorstellungen und Begriffe dann immer stärker „verdünnt“ werden. Hummel hat auf Swedenborgs neuartigen Dispensationalismus bereits in seiner Habilitationsschrift aufmerksam gemacht.¹² Mit dem Hinweis auf dessen „anregende Wirkung in der neueren Religionsgeschichte“ beginnt er auch in seinem o.g. Buch das Kapitel über die neue „interreligiöse Bewegung“ seit dem „Weltparlament der Religionen“ von 1893, das auf eine Idee des swedenborgianischen Rechtsanwalts Charles Bonney zurückgeht.¹³ Und auch in seinem

1998 veröffentlichten Buch über die „Vereinigungskirche“ weist er auf die Bedeutung Swedenborgs für die „neue Religion“ Muns und ihr dispensationalistisches Konzept hin.¹⁴ Außerdem haben in den letzten Jahren vor allem Michael Fuss, Christoph Bochinger und Wouter J. Hanegraaff von religionswissenschaftlicher Seite auf Swedenborgs „Schlüsselstellung für die Interpretation neuer religiöser Bewegungen“¹⁵ hingewiesen.

Man kann vor allem folgende zwei Haupt-Merkmale des Grundmodells „neureligiöser“ Erscheinungsformen festhalten, wie es bei Swedenborg als religionsgeschichtlichem „Wendepunkt“ im Verhältnis zur theologischen und kirchlichen Tradition¹⁶ erstmals begegnet:

1. ein „erweitertes“ Verständnis von Wissenschaft;
2. ein universalistisches Verständnis von religiöser Wahrheit.

Damit einher gehen zahlreiche weitere Kennzeichen neureligiöser Bewegungen, wie die Höherbewertung der „direkten (religiösen) Erfahrung“ des einzelnen gegenüber „organisierter Religion“¹⁷ oder eine „freireligiöse“ Distanzierung von christlicher Kirche und Theologie¹⁸ oder eine „freigeistige“ Distanzierung von der christlichen Tradition überhaupt¹⁹. All dies ist bereits prinzipiell in Swedenborgs Ansatz angelegt.

Zu 1. „Emanuel Swedenborg – Forscher im Diesseits und Jenseits“ lautet der Titel eines von Swedenborgs heutigen Anhängern verbreiteten Videos. In dieser Formulierung kommt die hier angedeutete Problematik der „neuen Religiosität“ im Blick auf das erste Merkmal gut zum Ausdruck. Das „Jenseits“, in traditionellen religiösen Vorstellungen Symbol der Transzendenz *im Gegenüber* zum „Diesseits“, wird hier auf *eine Ebene* mit dem „Diesseits“ gestellt, indem es zum *Gegenstand der „Forschung“*, also der „Wissenschaft“ – wenn auch einer „höheren“, wie es von Swedenborg bis Steiner im modernen Okkultismus heißt – erklärt wird. Nicht nur einzelne Glaubensvorstellungen bezüglich der „Erlösung“ oder des „Heils“ des Menschen werden zu *innerweltlich* erreichbaren Zielen erklärt – das gesamte „Jenseits“ wird gewissermaßen „verdieseitigt“: „Seit Swedenborg erst gibt es das ‚moderne‘ Jenseits, wo es um Bewußtseinszustände geht.“²⁰ Kant ließ sich von dem „Geisterseher“ positiver anregen, als allgemein bekannt ist: In seinen Vorlesungen über Psychologie bezeichnet er Swedenborgs Unterscheidung der Geisterwelt („mundus intelligibilis“) von der Sinnenwelt („mundus sensibilis“) als „sehr erhaben“.²¹ Dieser bewegt sich seit seiner Berufungsvision bei völligem Wachbewusstsein wie ein Reisender zwi-

schen Diesseits und Jenseits hin und her: Die „neue Offenbarung“, die Aufschließung des „inneren Sinns“ der Heiligen Schrift besteht nach Swedenborgs eigener Aussage eben darin, dass ihm der Herr seit seiner Berufung täglich die Augen seines Geistes öffnete, „so daß ich imstande war, bei völligem Wachen zu sehen, was in der anderen Welt vorging, und ganz wach mit Engeln und Geistern zu reden“²².

„Mit Hilfe des Verstands in die Geheimnisse des Glaubens eindringen“ – dieses Zitat aus Swedenborgs „Wahrer Christlicher Religion“ steht über der Kathedrale der „Neuen Kirche“ in Bryn Athyn, Pennsylvania.²³ Swedenborgs Schriften über seine „Forschungsergebnisse“ im Jenseits sind dementsprechend auch durchaus als „Aufklärungswerke“ einzustufen, wie Kurt Hutten einmal formulierte²⁴, die *inhaltlich* nicht zufällig mit denjenigen „säkularen Glaubensannahmen“ weitgehend übereinstimmen, die auch die „irdischen“ Aufklärer seiner Zeit vertraten, während sie der Lehre der christlichen Kirchen inhaltlich häufig widersprechen! Sogar die Geister der Verstorbenen im „Jenseits“ können „Lernprozesse“ durchmachen und auf diese Weise die Unterrichtung in den neu- bzw. säkular-religiösen Glaubensannahmen der Moderne „nachholen“: Luther wird von Swedenborg persönlich bei dessen Besuch im Jenseits zur swedenborgianischen Auffassung der Rechtfertigungslehre „bekehrt“ und gibt das „sola fide“ und andere „unvernünftige“ Ansichten auf zugunsten eines dem neuzeitlichen Moralismus näherliegenden Verständnisses von der ausschlaggebenden Bedeutung der „guten Werke“ für das menschliche Heil!²⁵

Die „Rationalität“ einer ins Religiöse „erweiterten“ Wissenschaft, wie sie seit Swedenborg in der Esoterik bis hin zu Naturwissenschaftlern wie Capra oder Sheldrake vorherrscht, ist, so exotisch sie auch auf manchen Zeitgenossen wirken mag, durchaus als *modernes* Phänomen einzustufen²⁶: Die Moderne wird weit stärker, als man lange Zeit annahm, von Anfang an, wie eben Swedenborg²⁷ zeigt, von diesem „erweiterten“ esoterischen Verständnis von Wissenschaft *begleitet*! Man spricht auch von der „Rückseite der Aufklärung“²⁸.

Zu 2. Neben der Zusammenschau von Naturwissenschaft und Religion ist für neureligiöse, insbesondere auch esoterische Strömungen der Gegenwart ein *universalistisches Verständnis von Wahrheit, die durch alle Religionen hindurchgeht*²⁹, charakteristisch, d. h. diese Strömungen verstehen sich – im Sinne „traditionsübergreifender universalistischer Neubildungen“ (Colpe) – als Ausdruck oder Repräsentanten der *einen*, umfassenden Welt- und Menschheitsreligion.

Diese Perspektive ist modellhaft vorweggenommen in Swedenborgs *Dispensationalismus*: Swedenborg war der Auffassung, mit seiner Bibelinterpretation beginne eine neue göttliche Dispensation. In einer eigentümlichen Zeitalterspekulation unterschied Swedenborg fünf „Kirchen“ im Sinne von Zeitaltern. Durch die von ihm empfangene neue Offenbarung wird das vierte oder „christliche Zeitalter“, das von den Aposteln bis in seine Gegenwart (18. Jh.) gedauert habe, abgelöst durch das Neue Zeitalter der „Fünft“ oder „Neuen Kirche“, die Swedenborg mit dem vom Himmel herabsteigenden endzeitlichen Neuen Jerusalem (Offb 21) *identifiziert*.³⁰ Dieses beginnt *im Jahr 1757* mit dem „Letzten Gericht“ in der „Geistigen Welt“. Aber auch schon durch die ihm widerfahrene Aufschließung des geistigen Sinns der Hl. Schrift, die er mit der geistigen „Wiederkunft Christi“ gleichsetzt, wird die bisherige Christentumsgeschichte bei Swedenborg zu einer *überholten Stufe* in einem religionsgeschichtlichen Prozess, was sich vor allem auch in Swedenborgs Ablehnung oder Kritik zentraler christlicher Lehren (allen voran die Rechtfertigungslehre) äußert.

Swedenborg verkündet in geradezu messianischer Selbstüberhöhung³¹ die *endgültige* geistige³² *Menschheitsreligion*: Die die bisherigen vier Zeitalter ablösende „Neue Kirche“ wird von Swedenborg nicht als eine neue Konfession neben anderen, sondern als *die ganze Menschheit umfassend* betrachtet³³.

Dieses Modell macht Schule in zahlreichen neureligiösen Bewegungen seit dem 19. Jahrhundert als einer vom christlichen Selbstverständnis abweichenden *nach*-christlichen Erscheinung³⁴: Das traditionelle kirchliche Christentum wird in *eigenen* „heilsgeschichtlichen“ Entwürfen vereinbart, umgedeutet oder als „überholte“ Stufe von einer nach-christlichen Offenbarung abgelöst³⁵; die eigene Neubildung wird als die *die „Wahrheit“ aller Religionen* umfassende universale „neue Religion“ verkündet³⁶.

Zwar hat sich noch unter Berufung auf Swedenborg eine religiöse Neubildung unter dem Vorzeichen der traditionellen christlichen Religion formiert: die sog. „*Neue Kirche*“. Das ist jedoch ein Missverständnis, da die „Neue Kirche“ bei Swedenborg selbst eine *eschatologische* Größe – das „Neue Jerusalem“ – ist, die weit über *bestimmte* Denominationen hinausweist, ja Denominationen *überhaupt* als überholt betrachtet. Das Swedenborgsche Modell impliziert damit als tendenziell „traditionsübergreifende Neubildung“ nicht nur die Entstehung *freireligiöser* Gemeinschaften, die sich religiöse Praxis in der modernen Gesellschaft prinzipiell unabhängig und losgelöst von der christlichen Kirche vorstellen können, die ja bei Swe-

denborg durch das „Neue Jerusalem“ „abgelöst“ worden ist. Es begründet darüber hinaus auch *freigeistige* Formen der Religiosität, die den Bezug zum historischen Christentum überhaupt hinter sich lassen.³⁷ –

Für die apologetische Auseinandersetzung mit „neureligiösen“ Erscheinungen lehrreich ist immer noch die Diskussion zwischen Reinhart Hummel und Hermann Timm über „New Age und die Zukunft der Religion“ in den „Lutherischen Monatsheften“ 1989/90.³⁸ Es ist nicht Böswilligkeit kirchlicher Weltanschauungsbeauftragter gegenüber neuen religiösen Ausdrucksformen, sondern es sind die wissenschaftlich erforschten Entstehungsbedingungen neureligiöser Formen im Rahmen der Krise der „säkularen Glaubensgewißheiten“³⁹, ihrer Herkunft aus dem Kontext des modernen Säkularismus, die zur „Unterscheidung der Geister“ unmittelbar Anlass geben. Vor der vorschnellen „Heiligsprechung“ neureligiöser Formen durch Vertreter eines „New Age-Christentums“ wie Günther Schiwy musste die Frage erlaubt sein, ob hier wirklich der Heilige Geist am Werk ist⁴⁰ oder nicht vielmehr Menscheng Geist seine eigenen Wege geht. Gerade die Auseinandersetzung mit esoterischen Bewegungen, die sich seit Swedenborg als „höhere Wissenschaft“ verstehen, gehört nach Hummel weniger in den interreligiösen Dialog als vielmehr in den *Dialog mit der säkularen Gesellschaft*⁴¹. Weder die *Faktizität* ihrer Verwurzelung in der *modernen westlichen* Geistesgeschichte, aus der oft normative Aussagen über das „Wehen des Weltgeists“ in neureligiöser Esoterik und New Age „abgeleitet“ werden, noch ihre heutige Beliebtheit auch in kirchlichen Kreisen kann *theologische Kriterien* zu ihrer Beurteilung ersetzen.

In der Diskussion Hummel-Timm um die neureligiösen Vorstellungen des „New Age“ wurde Hummels zentraler Kritikpunkt am New Age viel zu wenig beachtet: dessen *misslungene Zuordnung von Religion und Säkularität*⁴²: Die New Age-Bewegung als buntscheckiges Konglomerat verschiedenartigster neureligiöser Formen ist weder selbst eine „Religion“, noch kann man von der unüberschaubaren Zahl ihrer Verästelungen pauschal behaupten, dass es sich dabei um die „Wiederkehr von Religion“ handle. Allenfalls ist hier mit der VELKD/Akf-Studie des Jahres 1991 von einem mehr oder weniger starken Freisetzen einer „Religiosität“ zu sprechen, in die „ein Gott nicht eintritt“ und „menschliche Nichtigkeit ... *mit sich allein*“ bleibt, indem der Mensch sich selbst das höchste Wesen bleibt.⁴³ Timms Vermutung, es reife hier vielleicht sogar die „Religion des neuen, des dritten Millenniums post Christum natum“ heran⁴⁴, erschien daher allzuweit hergeholt. Hummel erblickte in dem New Age-Syndrom demgegenüber überwiegend

nur „eine Fortsetzung des Säkularisierungsprozesses“, der sich hier auch noch die religiösen Traditionen der gesamten Menschheit als Dispositionsmasse – bis hin zu ihrer Kommerzialisierung – „verfügbar“ machen möchte.⁴⁵

Schon dies allein zeigt, dass zu den Umgangsweisen mit neureligiösen Bewegungen auch der Protest gehören muss, wie Hans Waldenfels hervorhob: „Wo das menschliche Heil so sehr zur menschlichen Selbstverwirklichung wird, daß der Gottesbezug im Brei eines religiös aufgeheizten Psychokults untergeht, muß die Frage gestellt werden, ob in einer solchen Bewegung der Begriff ‚Religion‘ überhaupt berechtigterweise beansprucht wird.“⁴⁶ Die Hybris des säkularen Fortschrittsglaubens, in dem sich der Mensch als Regisseur der Evolution fühlt, oder der moderne Machbarkeitswahn – alte Bekannte aus der „säkularen Glaubensgeschichte“ der Moderne – erscheinen auch in der neureligiösen Szenerie seit Swedenborg in immer neuen Varianten. An der Aufgabe christlicher „Unterscheidung“ hat sich daher, den Apologeten eines religiösen „anything goes“ inner- und außerhalb der Kirchen zum Trotz, nichts geändert.

Anmerkungen

- ¹ Darmstadt 1994, 69 (Hervorhebungen H.-J. R.). Schon der größtenteils von Hummel verfasste Artikel im „Lexikon der Religionen“ (2. Aufl., Freiburg 1992) heißt bezeichnenderweise „Neureligiöse“ (und nicht „Neue religiöse“) „Bewegungen“!
- ² Vgl. ebd., 161, zu den Medien als „Kanzeln“ dieses Phänomens.
- ³ Colpe unterscheidet zwischen „traditionsübergreifenden universalistischen Neubildungen“ und „Neubildungen unter dem Vorzeichen der großen religiösen Traditionen“: vgl. Reinhart Hummel, Neue religiöse Bewegungen, in: Verkündigung und Forschung 32, 1/1987, 84.
- ⁴ R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?, 69 (Hervorhebungen H.-J. R.).
- ⁵ Michael Nüchtern, Die (un)heimliche Sehnsucht nach Religiösem, Stuttgart 1998, 100.
- ⁶ Gottfried Küenzlen, Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994, 9; 66.
- ⁷ Zur New Age-Bewegung und zur Neuformung religiöser Lebensdeutung vgl. ebd., 246 ff.
- ⁸ Ebd., 63 ff.
- ⁹ Das lässt sich leicht an vielen Punkten zeigen und wird z. B. an der ganz anderen Ausrichtung der „neureligiösen“ Reinkarnationslehre(n) gegenüber hinduistischen und buddhistischen Vorstellungen deutlich.
- ¹⁰ Ebd., 271. – Es scheint, dass in der gegenwärtigen Krise der säkularen Glaubensmächte der Moderne ausgerechnet die Vertreter der Esoterik zu den letzten gehören, die noch an der säkular-religiösen Erlösungshoffnung festhalten, dass der Mensch auf evolutivem Wege seine eigene (Selbst-)Erlösung in der Geschichte schafft (vgl. ebd., 272, sowie meinen Artikel „Esoterik zwischen Endzeitfieber und Erlösungshoffnung“, in: Materialdienst der EZW 10/1999, 304).
- ¹¹ Christoph Bochinger, Auf der Rückseite der Aufklärung. Gegenwärtige religiöse Bewegungen als Thema religionswissenschaftlicher Forschung, in: Berliner Theologische Zeitschrift 12, 2/1996, 246.
- ¹² R. Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen, Stuttgart 1980, 184.

- ¹³ Ders., Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?, 9.
- ¹⁴ Ders., Vereinigungskirche – die „Moon-Sekte“ im Wandel (R. A. T. Bd. 9), Neukirchen-Vluyn 1998, 149. – Vgl. auch meinen Artikel „Swedenborg, Mun und der Dispensationalismus“, in: Materialdienst der EZW 2/1996, 50ff.
- ¹⁵ So Christoph Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1994, 272 ff. Michael Fuss, „Una visione nell'essenza di tutti i mondi“. Emanuel Swedenborg, il patriarca di una chiesa interiore, in: Dalla Sofia al New Age (ed. Centro Aletti), Rom 1995, 201 ff. Ders., Hoffnung auf den Wassermann. Endzeitmystik der begrenzten Zeit, in: H. Gasper, F. Valentin (Hrsg.), Endzeitfieber, Freiburg 1997, 88 ff (zu Swedenborg: 93 ff: „Die Endzeit begann schon 1757“). Wouter J. Hanegraaff, New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden/New York/Köln 1996.
- ¹⁶ Ch. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, 275. – Peter Washington, Madame Blavatsky's Baboon. Theosophy and the Emergence of the Western Guru, London 1993, 15, nennt insgesamt vier Wesensmerkmale des Swedenborgianismus, die von entscheidendem Einfluss auf moderne neureligiöse Bewegungen sind (vgl. Materialdienst der EZW 12/1994, 356).
- ¹⁷ Marilyn Ferguson, Die sanfte Verschwörung, Basel 1982, 424.
- ¹⁸ Ch. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, 275.
- ¹⁹ Ebd., 523.
- ²⁰ Wilhelm Gauger, Botschaften in Offenbarungsbüchern – Phantasie oder Vision?, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 30, 1–4/1988, 197.
- ²¹ Dokumentiert in meinem Buch „Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist?“, Wiesbaden 1990, 210 ff.
- ²² Zit. nach Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart ¹²1982, 563.
- ²³ Nach M. Fuss, in: Endzeitfieber, 245 Anm. 111.
- ²⁴ K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, 617.
- ²⁵ Text aus Swedenborgs „Wahrer Christlicher Religion“ bei Ch. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, 266 f.
- ²⁶ Den Blick hierfür geöffnet zu haben, ist das Verdienst der Arbeiten von Bochinger und Hanegraaff.
- ²⁷ Nicht zuletzt mit seiner Wirkung auf Kant, Goethe, Blake, Balzac, die Neuengland-Transzendentalisten u. v. a. bis hin zu Strindberg oder Arnold Schönberg – vom Einfluss auf die Esoterik, insbesondere auf den nordamerikanischen Spiritismus (A. J. Davis) ganz zu schweigen: vgl. die Quellentexte in meinem Buch „Okkultismus. Geisterwelt oder neuer Weltgeist?“, 201 ff.
- ²⁸ Ch. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, 523; ders., Auf der Rückseite der Aufklärung, 240, mit dem Hinweis auf die Thesen von Francis A. Yates, Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes, Stuttgart 1975.
- ²⁹ Vgl. R. Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen, 179, im Blick auf die Unitarier.
- ³⁰ Vgl. Ch. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, 261.
- ³¹ „Die Offenbarung des Herrn und die Hineinführung in die geistige Welt übersteigen alle Wunder. Dieses ist noch keinem auf dieselbe Weise verliehen worden wie mir, seit der Schöpfung der Welt.“ (Die Wahre Christliche Religion, zit. nach K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, 579)
- ³² Bochinger interpretiert Swedenborgs Konzept der „Neuen Kirche“ ideengeschichtlich als „Neufassung spiritualistischer Vorstellungen vom ‚Reich des Heiligen Geistes‘“ (Auf der Rückseite der Aufklärung, 246) und arbeitet demgemäß die Verbindungslinie zu Joachim von Fiore stark heraus („New Age“ und moderne Religion, 260 ff).
- ³³ Vgl. Ch. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, 267: Sie ist die „Kirche der Vernunft“ und der Abschluss der Kirchengeschichte, indem sich jedem Menschen die Wahrheit des göttlichen Worts erschließt.
- ³⁴ Zur Definition von „nach-christlich“ vgl. Reinhart Hummel, Art. „Neureligiöse Bewegungen. V. Christentum und Neureligiöse Bewegungen“, in: Lexikon der Religionen, 457 f.
- ³⁵ R. Hummel, ebd., 458.
- ³⁶ Das kommt z. B. im Leitspruch der „Theosophischen Gesellschaft“ gut zum Ausdruck: „Keine Religion ist höher als die Wahrheit“.
- ³⁷ Bochinger weist besonders auf William Blake und Ralph Waldo Emerson hin (z. B. „New Age“ und

moderne Religion, 274f; 523), die man als Repräsentanten einer auf Swedenborgs Einfluss zurückgehenden „freigeistigen“ Religiosität betrachten könnte. Emerson sprach demgemäß auch von Swedenborg als „letztem Kirchenvater“, der „schwerlich noch einen Nachfolger haben wird“, weil es nach dem Ende der „vierten“ christlichen Kirche nur noch die „neue Weltreligion“ gibt, die Swedenborg nach Emerson begründet hat (zit. nach Fuss, in: *Endzeitfieber*, 97, sowie *Materialdienst der EZW* 12/1994, 358).

- ³⁸ Hermann Timm, *Zum Zauberstab der Analogie greifen. Querfragen an die protestantische New-Age-Deutung*, in: *Lutherische Monatshefte* 10/1989, 448ff; Reinhart Hummel, *New Age und die Zukunft der Religion. Eine Antwort auf die Vorschläge von Hermann Timm*, ebd. 11/1989, 489 ff; Hermann Timm, *Evangelische Unterscheidung tut not. Noch einmal: Zur protestantischen Abwehr von New Age*, ebd. 5/1990, 229 ff. – Zum kirchlichen Umgang mit neureligiösen Bewegungen siehe auch R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?*, 74 ff („Christentum und neureligiöse Bewegungen“).
- ³⁹ Siehe die in Anm. 6 zitierte Untersuchung Küenzlens; vgl. auch Küenzlens Artikel „Säkularismus und Neue Religiosität“, in: *Materialdienst der EZW* 12/1994, 345 ff.
- ⁴⁰ Das scheint auch Timm zumindest teilweise zu unterstellen, indem er fehlendes „Nachdenken über des Geistes Gegenwart“ bei der apologetischen Auseinandersetzung mit New Age bemängelt: vgl. *Lutherische Monatshefte* 5/1990, 231.
- ⁴¹ R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?*, 74.
- ⁴² *Lutherische Monatshefte* 11/1989, 492.
- ⁴³ *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, hrsg. im Auftrag der VELKD und der Akf, Gütersloh 1991, 29; 19 (Hervorhebung H.-J. R.).
- ⁴⁴ *Lutherische Monatshefte* 10/1989, 451. Im Mai-Heft 1990 spricht Timm von New Age als „Prälimdium für eine tausendstimmige Religionsökumene nach der Aufklärung“ (231).
- ⁴⁵ *Lutherische Monatshefte* 11/1989, 492.
- ⁴⁶ Hans Waldenfels, *Zwischen Dialog und Protest. Religionstheologische Anmerkungen zu den Neuen Religiösen Bewegungen* (StZ 1992), zit. nach R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?*, 76 f.

Pluralismus – Dialog – Mission – Wahrheit

Heidelberger Hilfen für eine interreligiöse Hermeneutik

Walter Schmidt

I

Beim Pluralismus handelt es sich um eine klare, wenn auch komplexe Form. Sie ist – nach Meinung des Heidelberger Systematikers Michael Welker – nicht ganz einfach zu erfassen. Deshalb wird sie immer wieder durch ein falsches Verständnis von Pluralismus verstellt. Drei heute weit verbreitete falsche Auffassungen von Pluralismus sind: Pluralismus als vage Pluralität, Pluralismus als gezähmter Egoismus und Pluralismus als Individualismus. Pluralismus fördert zwar den Individualismus, ist aber nicht mit ihm identisch. Weder der moderne noch der nachmoderne Individualismus darf mit dem Pluralismus verwechselt werden. Diejenigen, die beim Individualismus ansetzen, gelangen nicht zu Konzepten vom Pluralismus, sondern nur zur vagen Rede von Pluralität und Vielfalt. Der Pluralismus ist eben nicht ein Zusammenspiel von Individuen, sondern eine Konstellation von Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen. Wer sich – so Welker – einem Verständnis des Pluralismus annähern will, muss bereit sein, eine Gemeinschaft von Gemeinschaften ins Auge zu fassen. Der Pluralismus ermöglicht nicht nur eine solche Gemeinschaft von Gemeinschaften, sondern baut sie auf und fördert sie.

Der spätmoderne gesellschaftliche Pluralismus ist die Antwort auf eine Entwicklung der Moderne, die Entwicklung hin zu funktional differenzierten Gesellschaften und gesellschaftlichen Teilsystemen. Diese funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften mitsamt ihren Chancen und ihren Gefahren ist eine wichtige Voraussetzung des gesellschaftlichen Pluralismus. Sie ist aber nicht einfach mit ihm gleichzusetzen.

Mit und neben der „Vielfalt“ der Systemdifferenzierung tritt nun eine zweite Form von „Vielfalt“ auf: die „zivilgesellschaftlichen Assoziationen“. Der Gesamtzusammenhang dieser Assoziationen wird auch als „Zivilgesellschaft“ bezeichnet. Es handelt sich dabei um Zusammenschlüsse von Menschen zu bestimmten Zwecken, mit bestimmten Zielen, mit bestimmten Moralvorstellungen und bestimmten Wertvorstellungen. Die Differenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme auf der einen Seite und die Differenzierung der zivilgesellschaftlichen Zusammenschlüsse auf der anderen Seite

sowie die Differenz dieser beiden „Vielfalten“ ist nach Welkers Überzeugung elementar für den Pluralismus.

Sobald nun ein bestimmtes Teilsystem allzu dominierend wird, reagieren pluralistische Gesellschaften mit Nervosität und Gegensteuerungen. Relativ feste symbolische und institutionelle Formen sorgen dafür, dass die Aufgabe des jeweiligen Teilsystems für das Gemeinwesen von ihm wahrgenommen wird. Aber auch auf der Seite der Assoziationen sind Differenz und Wettbewerb wichtig. Der Pluralismus nötigt dazu, einerseits auf die universale Durchsetzung des innerhalb der Assoziationen für richtig, gut und wahr Erkannten hinzuwirken – andererseits aber das Interesse an alternativen Bestrebungen zu erhalten und womöglich zu steigern. Die dazu nötige Disziplin verdankt sich der Suche nach einer Vervollkommnung und Wahrheit, die die eigenen Interessen, die eigene Einsicht und die eigene Moral übergreift. Indem die Bereitschaft, durch Gespräch und Argumentation zu überzeugen bzw. eines Besseren belehrt und überzeugt zu werden, alle Äußerungen und Handlungen begleitet, entstehen diejenigen Mentalitäten und sozialen Sphären, die für den Pluralismus grundlegend sind.

Dort, wo die Qualität der überzeugenden Rede und Argumentation abnimmt, schwindet nach Beobachtung des Heidelberger Systematikers Welker die zivilgesellschaftliche Grundlage des Pluralismus. Genau an dieser Stelle sieht er Probleme und Gefährdungen des Pluralismus. Die „vier Szenarien seiner Zerstörung“ sind demnach populistische Bewegungen, sich ausbreitender Egoismus und Konformismus, Systempaternalismus sowie die Gefährdung der Machtbalance des Pluralismus durch die Dominanz von Markt, Technologie und Medien.

Wir brauchen also die festen – die systemischen – und die flüssigen – die zivilgesellschaftlichen und sozialen Formen im Pluralismus. Und wir brauchen sie in wechselseitiger aktiver Herausforderung. Diese Differenz und deren Pflege erfasst die vage Rede von Pluralisierung, Vielfalt und Pluralität überhaupt nicht. Diese voraussetzungsreichen Minimalerfordernisse, den Pluralismus aufrechtzuerhalten, werden durch die Verwechslung von Pluralismus und Individualismus geradezu verschleiert.

Bei der Beschäftigung mit Problemen der Theologie des Heiligen Geistes wurde nun Michael Welker deutlich, dass die biblische Rede von der „Ausgießung“ des Geistes Gottes solche Verhältnisse ins Auge fasst, die einfacherharchischen, politischen und religiösen Verhältnissen mit pluralistischen oder zumindest vor-pluralistischen Strukturen entgegenwirken. Das sind etwa die biblischen Visionen des Propheten Joel, die für Welker herrschafts-

kritische Vorformen von Pluralismus darstellen. Die „Ausgießung des Geistes“, so heißt es, bringt die unterschiedlichsten Menschen in ein neues lebendiges Gottesverhältnis und damit in ein neues Gemeinschaftsverhältnis. Inmitten ihrer Unterschiede und Differenzen werden diese Menschen Gottes Lebendigkeit wahrnehmen und ernst nehmen. Eine dynamische und lebendige Freiheit und Gleichheit vor Gott und im religiösen Zusammenleben von Menschen sind damit verheißen.

Die neutestamentliche Pfingstgeschichte weitet dieses Interesse an Gewinn und Erhaltung schöpferischer Differenzen noch aus. Der Pfingstbericht betont ausdrücklich: Hier entsteht eine neue Gemeinschaft inmitten erhaltener kultureller, nationaler und sprachlicher Verschiedenheit. Die Rede von der Ausgießung des Geistes betont in diesem Zusammenhang, dass verschiedene Menschen und Menschengruppen *zugleich* von dieser Kraft ergriffen werden. Der Geist Gottes wirkt also nicht nur durch *ein* Volk, nicht nur durch *eine* Kultur oder *nur* durch die Männer oder *nur* durch die Frauen oder *nur* durch die Alten oder *nur* durch die Herrschenden oder *nur* durch die Unterdrückten.

Eine andere und folgenreiche frühe Form des Pluralismus hat der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann anhand der historischen Untersuchungen der Stufen der biblischen Kanonbildung entdeckt. Er zeigt auf, dass das Bedürfnis nach Kanonisierung, also nach der Fixierung von dauerhaft tragenden Gedächtnisinhalten und umfassenden normativen Vorgaben in Textsammlungen, offenbar dann erwächst, wenn die Menschen von radikalen Erschütterungen heimgesucht werden. Für Israel war der Verlust des Landes, die Deportation, das Exil eine solche Erschütterung, eine Erfahrung radikaler geschichtlicher Diskontinuität. Für das Neue Testament ist die Kreuzigung Jesu eine solche Erschütterung.

Diese Erfahrungen von Diskontinuität und Erschütterung schlagen sich in den potentiell kanonischen Texten nieder. Die festgehaltene radikale Diskontinuität aber verlangt nach Interpretation. Für den Prozess der Kanonisierung ist es nun charakteristisch, dass eine *Mehrzahl* von Interpretationen eine Mehrzahl exemplarischer Möglichkeiten entwickelt, die Katastrophe der Diskontinuität zu erklären und zu überbrücken. Verschiedene Sichten der Welt, verschiedene Sichten der Geschichte und der Zukunft setzen eine Mehrzahl exemplarischer Interpretationen frei. Erst wenn dieser Bestand in einen Zusammenhang gebracht wird, erst wenn also geradezu eine „pluralistische Bibliothek“ von verschiedenen Perspektiven auf einen gemeinsamen Problemstand entwickelt, festgelegt und so in einen dynamischen Ver-

weisungszusammenhang gebracht wird, entsteht ein Kanon.

Auf dem Hintergrund dieser historischen Rekonstruktion der Stufen der Kanonbildung durch Jan Assmann betont Michael Welker nun: Gegenüber allen gängigen Verwechslungen von Pluralismus und vager „Pluralität“ ist der Kanon im präzisen Sinn des Wortes ein „pluralistischer“ Bestand von Texten. Er ist nicht nur ein Klassiker und auch nicht nur eine „Pluralität“ von Klassikern. Er ist ein Geflecht von Klassikern, das eine Mehrzahl dominierender Sichtweisen (analog den Teilsystemen im heutigen gesellschaftlichen Pluralismus) zu einem Gefüge verbindet, das ständige Interpretationen (analog den Assoziationen) freisetzt. Diese Interpretationen arbeiten an der Gewichtung der verschiedenen Perspektiven.

Im Verlauf der Interpretationsgeschichte können sich die Gewichte im pluralistischen Textbestand durchaus verschieben. Nebenstimmen können zu zentralen Texten aufsteigen, dogmatisch prägende Texte können in ihrem Einfluss zurücktreten, ohne aber ihre Bedeutung ganz zu verlieren.

Der Kanon ist also eine „großartige Errungenschaft“. Er provoziert ein „kulturelles Gedächtnis“, das zugleich stabil *und* dynamisch, fest *und* flüchtig ist. Er provoziert ein Zusammenspiel, das Michael Welker „*lebendiges kulturelles Gedächtnis*“ oder „*kanonisches Gedächtnis*“ nennt. Durch den bestimmten Textbestand ist das kulturelle Gedächtnis einerseits stabil und fest, sind seinen Wandlungsmöglichkeiten Grenzen auferlegt. Durch die – wenn auch begrenzte – Vielzahl der Perspektiven der kanonischen Überlieferungen wird aber zugleich eine Lebendigkeit permanenter Auslegung stimuliert. Sie bewirkt ein lebendiges, dynamisches kulturelles Gedächtnis, ohne aber die Erinnerungsbestände in dieser Dynamik zu verzehren.

Der biblische Kanon ist also in der Sicht des Heidelberger Theologen eine pluralistische Bibliothek, die 1500 Jahre religiöser Erfahrung aufgenommen hat und die eine 2000-jährige Wirkungsgeschichte aufweist. Gerade eine solche pluralistische Verfassung, wie wir sie in den kanonischen biblischen Überlieferungen vorfinden, kann also eine lange lebendige Wirkungsgeschichte gewähren. Der Pluralismus ist somit keine Modeerscheinung. Wichtig ist ferner die Erkenntnis, dass eine komplexe und anspruchsvolle pluralistische Orientierungsgrundlage die Menschen weder ins Chaos noch in die Tyrannei führen muss. Nur der falsch verstandene Pluralismus kann mit dem Relativismus verwechselt werden.

Die soziologischen Analysen unserer Zeit und Gesellschaft berühren natürlich auch die Religionen, sind diese doch Teil der Gesellschaft und so etwas wie das Zentralferment der Kultur. In einer Multioptionsgesellschaft etwa fehlt ein übergreifendes, das vielfältige Geflecht der Gesellschaft zusammenfassendes, sinnstiftendes Symbol. Ohne eine solche vereinigende Kraft muss aber die Gesellschaft auseinanderdriften, was etwa daran erkennbar wird, dass und wie Religiosität im Wildwuchs sich ausbreitet, wo und weil der Gesellschaft, Kultur und Kirche ein übergreifendes Symbolsystem fehlt. Auf der anderen Seite sucht man aus der Vielgestaltigkeit der Welt Zuflucht bei bewährten Traditionen. In einer durch Multireligiosität und -ethnizität geprägten Kultur sucht man nach einer Identifikationsgruppe, deren Lebensmuster man kennt und deren Symbolbildungen Sicherheit zu versprechen scheinen. Genau umgekehrt ist die Reaktion derer, die sich auf den Zeitgeist einlassen und darin ihr religiöses Lebensgefühl wiederfinden und sich davon bestimmen lassen. Hier entsteht eine „bricolage“-Frömmigkeit. Man bastelt sich eine Religion selbst zusammen, sucht sich aus den verschiedenen Religionen und Angeboten wie in einem Supermarkt alles das heraus, was man gerade zur Befriedigung der religiösen und emotionalen Bedürfnisse braucht: Do-it-yourself-Religion, Patchwork-Religion – religiöse Multioptionalität pur.

Nach Meinung des Heidelberger Religions- und Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier sind der Evangelischen Kirche angesichts dieser Gemengelage zwei Reaktionen verwehrt: Sie darf weder den Weg des einfachen Regresses in früher Bewährtes einschlagen – sie verleugnete damit ihre Herkunft als reformatorische Kirche, die aus der „Gegenwart des Geistes“ lebt, der in neuen Situationen neue Wege zeigt; noch kann sie den Weg der billigen Anpassung gehen und einen pluralistischen Glauben propagieren, dessen vornehmstes Kennzeichen Bindungslosigkeit oder Beliebigkeit ist. So würde sie ihre Identität verlieren. Die Kirche wird zwischen dieser Szylla und Charybdis hindurch ihren Kurs finden müssen.

Dabei muss die Kirche sich auf ihr Sein und ihre Sendung besinnen. Um dieses Ziel theologisch klar zu bestimmen, beginnt Theo Sundermeier theologisch ganz unten und fragt elementar nach dem Sein des Menschen und der Kirche.

Dabei stellt er zuerst heraus, dass der Mensch nicht in sich selbst ruht, sein Zentrum liegt außerhalb seiner selbst, er kommt von etwas her. Das heißt, der Mensch lebt und besteht auf einem Grunde, den er sich selbst

nicht legen kann. Das gleiche gilt von der Kirche: Sie hat eine Herkunft. Sie lebt auf einem Fundament, das sie konstituiert, das sie sich aber selbst nicht geben kann. Wie der Mensch nichts dazu tun kann, dass er gezeugt und geboren wird, so ist der Ursprung der Kirche bei Gott selbst, der seinen Sohn gesandt hat und den Geist, der zwischen Gott und Menschen und zwischen Mensch und Mensch vermittelt. In dieser *missio dei* hat die Kirche ihren Grund, und sie muss alles tun, dieser Mission zu entsprechen und eben darin ihr Sein zu verwirklichen. Ihr Zeugnis davon ist vielgestaltig und unterschiedlich. Wo es um Zeugnis geht, ist die Vielfalt mitgesetzt. Die Kirche besteht aus in der Zeit lebenden Menschen, die berufen sind, Zeugen zu sein. Zum Zeugen wird man, wenn und weil etwas vorgefallen ist. Man kann sich nicht selbst zum Zeugen machen. Das Ereignis macht einen dazu.

Das also, was die Kirche ausmacht, muss ihr zugesprochen werden. Darin besteht ihre „Exzentrizität“. Sie hat „Licht“ empfangen und kann nun nicht anders als Licht sein, das heißt, sie leuchtet oder sie verleugnet sich selbst.

Der Mensch hat nicht nur seine Herkunft außerhalb seiner selbst, er ist und besteht nur *mit* anderen. Darin besteht die „Relationalität“ des Menschen: „Der Mensch wird Mensch durch Menschen“. Die Relationalität des Menschen ist immer konkrete Bezogenheit. Das macht die Vielfalt der Lebensgestaltungen aus.

Die multiple Relationalität gehört auch zum Wesen der Kirche. Kirche ist immer Kirche in einer jeweiligen Gemeinde, in einem bestimmten Ort, auf die jeweilige Sprache und Kultur bezogen: „Der Geist spricht Dialekt“. So muss die Kirche sich immer kontextuell gestalten, wie ja auch das Evangelium selbst nur in bestimmtem kontextuellen Gewand zugänglich ist. Eine ewige, zu allen Zeiten und an allen Orten sich gleichbleibende Kirche wäre Museum oder Mausoleum, aber nicht Wohnort oder Missionshaus des Heiligen Geistes. Der Geist Gottes bewirkt ein vielstelliges, für Differenzen sensibles Kraftfeld, in dem die Freude an geschöpflichen, stärkenden Differenzen gepflegt wird und in dem ungerechte, schwächende Differenzen in Liebe, Erbarmen und Sanftmut abgebaut werden, meint denn auch Michael Welcker.

Die dritte Dimension des Menschseins ist seine Zukunftsorientiertheit. Der Mensch ruht nicht in sich, er ist kein in sich geschlossenes System. Zu ihm gehört essentiell die eschatologische Dimension. Die exzentrische und relationale Dimension des Menschseins dringt zur Zukunft hin. Unser Leben weist nach vorn, es ist immer im Werden. Das gilt auch für unsere

Frömmigkeit und unseren Glauben. Um die eschatologische Dimension zu wissen, heißt zu lernen, dass nicht wir die Zukunft erringen, sondern dass sie auf uns zukommt und dass das Wichtigste noch vor uns liegt, das Reich Gottes. Auf diese Zukunft will der Geist uns ausrichten und uns darauf zubereiten.

Wiederum kann das Gleiche von der Kirche gesagt werden. Sie ist nichts in sich selbst, aber sehr viel im Blick auf das kommende Reich. In ihr sollen die Kräfte des kommenden Reiches – wie gebrochen auch immer – wirken und die Menschen hineinweisen in das Kommende, im Leben wie im Sterben.

Diese dreifache Bestimmung des Menschen (wie der Kirche), die Exzentrizität, die Relationalität und die eschatologische Dimension, kurz: Herkunft, Sein und Zielbestimmung des Menschen (und der Kirche), alle drei Dimensionen wollen gelebt und verwirklicht werden. Es ist an der Kirche, darauf zu antworten und in ihrem Tun dem zu entsprechen. Indem sie die drei Dimensionen ihres Wesens verwirklicht, nimmt sie an der *missio dei* teil. Die Kirche hat nicht nur eine Mission, sie *ist* Mission.

Wie sieht nun nach Meinung von Theo Sundermeier die Mission der Kirche aus? Die dreifache Dimensionierung des Menschen und der Kirche führt seiner Überzeugung nach zu einer dreifachen Gestalt der Mission:

1. Die Herkunft, die Geschöpflichkeit, die Exzentrizität des Menschen und der Kirche weist die Kirche an, *mit* den anderen, mit den ihr sozial und religiös fremden Menschen zusammenzuleben. Sie sucht die *Konvivenz*.
2. Die Konvivenz ist der Raum, ja die Bedingung für die zweite Gestalt der Mission, die sich aus der Relationalität und Responsivität des Menschen und der Kirche ergibt, nämlich der *Dialog*. Auf den Ruf des Evangeliums antwortet jeder in verschiedener Weise und verwirklicht sein Charisma, das Gott jedem zugeteilt hat. Jeder antwortet nach seinen Gaben in seiner Situation, in seiner Sprache, Kultur und in seinen sozialen Umständen. Das schließt die Vielfalt individueller Gestaltung des Christseins ebenso ein wie die Vielfalt der Kirchen. Auf seinem Weg durch die Völkerwelt nimmt das Evangelium eine neue Gestalt an und nimmt die Kirche mit in den Dialog mit den anderen Menschen, Religionen und Kulturen. „Die Punkte des Wegs“ werden ihrerseits zu „Mittelpunkten“. Jeder Dialog beginnt mit dem Hören. Im Dialog werden wir zu Lernenden. Das gilt auch für den Dialog mit den anderen Religionen. Denn

Gott regiert auch durch sie die Welt und spricht durch sie zu uns, meint Theo Sundermeier in seiner den Fremden verstehenden praktischen Hermeneutik.

Wir werden dabei Hörende, Lernende und gewinnen daraus neue Kraft und merken in solchem Dialog, dass wir nicht nur die anderen besser kennenlernen, sondern – das ist die Grunderfahrung jedes interreligiösen Dialogs – auch immer tiefer unsere Identität begreifen, die wir im Dialog nicht verschweigen müssen, sondern angemessen einbringen sollen. Jemand, der im Dialog seine eigene Identität verschweigt oder gar – wie Petrus – verleugnet, ist für den Dialog ungeeignet. Wir sollen vielmehr die Schönheit und Wahrheit sowie den Grund unseres Glaubens nennen (1. Petrus 3,15) als Hörende, Liebende, als Verstehende.

3. Damit ist nach Sundermeier auch die dritte Gestalt der Mission benannt: das *Zeugnis*, oder wie wir es auch nennen könnten, „Mission im engeren Sinne“ in Form von Verkündigung und Einladung.

Wie ist nun das Verhältnis zwischen diesen drei Dimensionen der einen *missio dei* zu bestimmen? Sie sind wie die drei Seiten eines Prismas. Nur wenn sie ein Ganzes bilden, bricht sich leuchtend das Licht und gibt seinen wunderbaren Schein. In einem anderen Bild beschreibt dies der Heidelberger Missions- und Religionswissenschaftler so: Die drei Dimensionen bilden zusammen ein gleichschenkliges Dreieck. Die Grundlage bildet die Konvivenz. Sie ist die Basis, die Bedingung der Möglichkeit für Dialog und Zeugnis und strukturiert bzw. koloriert die Zuwendung der Kirche zur Welt der uns religiös und sozial fremden Menschen als Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft.

Die dreifache Dimension des Wesens des Menschen, seine Exzentrizität, seine Relationalität und seine Zukunftsoffenheit findet sich also in der Grunddimensionierung der Kirche wieder, die in der *missio dei* ihren Grund hat und die als Konvivenz, Dialog und Zeugnis/Mission Gestalt gewinnt. Diese Gestaltwerdungen sind nicht Funktionen der Kirche oder ihr Nutzen und Wert. Vielmehr ist es das Sein der Kirche selbst. Kirche geschieht als Mission (als Zeugnis), Dialog und Konvivenz und nicht als Selbstpflege des eigenen Wahrheitsbesitzes um seiner selbst willen. Wo Mission, Dialog und Konvivenz nicht lebendig ausgreifendes Geschehen sind, wo ausschließlich die Pflege des *Corpus Christianum* im Blickfeld der Kirche lebt, stirbt Kirche ab. Die Religionen der Welt sowie die neuen religiösen Bewegungen

gehören somit in das Blickfeld der Kirche. Sie sind es, die der Kirche helfen, neu ihre Identität auszusagen, um so in der Kraft des kommenden Reiches Licht und Salz in der Welt zu sein.

III

Im Hinblick auf den anstehenden klassischen interreligiösen Dialog ist es von Bedeutung und besonders hilfreich, die Sinnentwürfe bestimmter Religionen und deren „Weltzuwendung“ und „Weltabwendung“ genau zu unterscheiden. Der bisherige Heidelberger, künftig Berliner Religions- und Missionstheologe Andreas Feldtkeller hat dies anhand der Mission von Buddhismus, Christentum und Islam ausführlich untersucht. Eine besonders aussagekräftige Terminologie zur Beschreibung solcher Unterschiede im Weltverhältnis von Religion verdankt er dabei Theo Sundermeier in Form seines Begriffspaars „Versöhnungsreligion“ und „Erlösungsreligion“.

„Versöhnungsreligion“ definiert Sundermeier als eine Religion, in der die Welt zentraler Fokus des menschlichen Handelns ist und deren Ethik auf die Gemeinschaft gerichtet ist, so wie wir es beim Islam schwerpunktmäßig vorfinden. Den Begriff der „Erlösungsreligion“ präzisiert Sundermeier in Korrelation dazu als eine Religion, deren Ziel des Handelns nicht die Welt ist, sondern die Loslösung von ihr – von allen zeitlichen Bindungen frei zu werden, auch von den Bindungen der Gemeinschaft. Die reinste Gestalt einer Erlösungsreligion haben wir dann im Buddhismus vor uns.

Was Buddhismus, Christentum und Islam jedoch über diese Unterschiede hinweg miteinander verbindet, ist die Tatsache, dass sie alle von ihrer Frühzeit an missionarische Religionen gewesen sind, und dass sie dabei ungefähr vergleichbar erfolgreich waren. Daraus ergibt sich, dass die missionarische Kraft einer Religion nicht direkt vom Grad ihrer Weltzuwendung bzw. Weltabwendung abhängig ist. Mission kann nach Meinung von Feldtkeller offensichtlich unter den Bedingungen des weltabgewandten Sinnentwurfes einer Erlösungsreligion ebensogut Gestalt annehmen wie unter den Bedingungen des weltzugewandten Sinnentwurfes einer Versöhnungsreligion.

Nach Theo Sundermeiers Typologie kommt nun das Christentum zwischen Buddhismus und Islam zu stehen. Keine der drei Religionen ist in ihren historischen Konkretionen nur Erlösungsreligion oder nur Versöhnungsreligion geblieben. Doch im Christentum stehen die Merkmale beider

Typen von der frühesten Zeit an nebeneinander.

Dabei ist die Religion Israels und auch das Judentum zur Zeit des Neuen Testaments weitgehend eine Versöhnungsreligion. Die intakte Gemeinschaft ist der Kerngedanke sowohl ihres Ethos als auch ihrer Heilserwartung. So können wir das Christentum, insofern es Versöhnungsreligion ist, in Kontinuität zu Israel und den Hauptströmungen des Judentums sehen: Insofern es jedoch Erlösungsreligion wird, geschieht etwas relativ Neues, wenn auch im Rahmen des Judentums nichts Anknüpfungslöses.

An dieser Stelle ist es für Andreas Feldtkeller wichtig, wahrzunehmen, wie die Neufassung des Begriffs „Erlösungsreligion“ durch Sundermeier ein zusätzliches Argument bietet gegen eine in vielen Punkten längst widerlegte, aber dennoch hartnäckig fortlebende Sicht über die Entstehung des Christentums.

Nun ist es nämlich eindeutig nicht Paulus, wo wir erste Merkmale einer Erlösungsreligion im frühen Christentum auszumachen haben. Die paulinische Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer bleibt im Boden der jüdischen Versöhnungsreligion verwurzelt. Dies hat Sundermeier überzeugend dargelegt.

Statt dessen – und das ist nun in der Darstellung Feldtkellers neu gegenüber der von Sundermeier – gehören die frühesten in die Richtung einer Erlösungsreligion im hier definierten Sinne weisenden Merkmale zu einer anderen Richtung des frühesten Christentums, nämlich zu dem durch die Nachfolge Jesu definierten Christentum, das vor allem das Material der Logienquelle uns erschließt.

Der Heidelberger Theologe Klaus Berger formuliert einen wichtigen Unterschied zwischen der Logienquelle und anderem synoptischen Evangelienmaterial als eine „sehr unterschiedliche Bewertung der Welt“ und zieht dabei die Möglichkeit in Erwägung, dass die hier aufbrechende Spannung bereits auf zwei verschiedene Phasen im Wirken Jesu selbst zurückzuführen sein könnte. In der Heilserwartung der Logienquelle hat der einzelne Mensch ein großes Gewicht, wie dies für eine Erlösungsreligion typisch wäre, nicht dagegen die Gemeinschaft zwischen Einzelnen. Dies zeigt sich etwa in den Logien von den Zweien, von denen eine oder einer hinweggenommen und der oder die andere zurückgelassen wird (Matth 24,40f und Parallelen).

Am Ethos der Logienquelle wird dies noch deutlicher: Familienbande zählen nichts mehr, ja sogar der Hass gegen die engsten Familienangehörigen wird zum Kriterium der Jüngerschaft gemacht (Matth 10,37 par. Luk

14,26) und einem Sohn wird nicht erlaubt, seinen eigenen Vater zu beerdigen (Matth 8,19–22 par. Luk 9,57–60). Dies erinnert von ferne an das Verhalten buddhistischer Mönche ihren Familienbindungen gegenüber: In einer Versöhnungsreligion jedoch dürfte ein solches Betragen nicht toleriert werden.

Die Logienquelle nimmt die gegenwärtige Gesellschaft als verderbt wahr, aber sie bietet kein Ethos an, um diese Gesellschaft zu heilen. Im Gegenteil: Jesus ist gekommen, um das Schwert zu bringen und um einen fünfköpfigen Haushalt zu spalten in zwei gegen drei (Matth 10,34–36 par. Luk 12,51–53).

Im Grunde ist es überraschend, dass die so unterschiedlichen christlichen Positionen der Gemeinschaft und der Welt gegenüber, wie wir sie exemplarisch bei Paulus und in der Logienquelle vorfinden, nicht zu zwei voneinander getrennten Religionen geworden sind: einer Versöhnungsreligion und einer Erlösungsreligion. Wie konnte es gelingen, sie in derselben Religionsgemeinschaft miteinander zu verbinden?

Eine wichtige Rolle spielten dabei sicherlich Persönlichkeiten des frühen Christentums, die mit beiden Idiomen umzugehen wussten und integrierend wirken konnten – nicht zuletzt die synoptischen Evangelisten. Auch strukturell ist der missionarische Impuls des Christentums hier jedenfalls in Rechnung zu stellen, wie Feldtkeller betont. Bereits beim Vergleich zwischen Buddhismus und Islam ist festzustellen, dass die jeweilige Form des missionarischen Impulses den Gegensatz zwischen Erlösungsreligion und Versöhnungsreligion relativiert. Diese Beobachtung bekommt nun im Christentum praktische Relevanz: Der missionarische Impuls des Christentums bildet eine Kraft, welche die beiden auseinanderdriftenden Tendenzen wieder aufeinander verweist.

In dem über die „Nachfolge“ definierten Christentum, dessen soziale Gestalt der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen rekonstruiert hat, machen heimat- und bindungslose Einzelne ihre Erfahrungen mit Orten, wo sie „aufgenommen“ wurden – wo ihnen das Recht der Gastfreundschaft gewährt wurde, wo Menschen ihre Botschaft hörten und bei ihnen Heilung suchten von ihren Krankheiten und Besessenheiten. Es entsteht das Bild von Städten, die als Ganze aufnehmend oder ablehnend reagieren; als Ganze verschont oder gerichtet werden. Wenn *ein* Haus sich geöffnet hat, ist der Bann gebrochen. Diese Erfahrungen bewirken, dass die radikalen Nachfolge-Existenzen missionarisch zurückgebunden werden an eine neue Form von Gemeinschaft und Welt.

Auf der anderen Seite stand das am jüdischen Gemeinschaftsethos orien-

tierte Christentum anfangs in der Gefahr, in seiner Gemeinschaft selbstgenügsam zu werden, doch es erlebte den Übergang der christlichen Botschaft zu Menschen außerhalb der Grenzen des Judentums und wurde dadurch herausgefordert, seine Gemeinschaftsgrenzen im Hinblick auf diese Menschen neu zu buchstabieren. Gerade im Kontext dieser Richtung des Christentums wurde Mission zu einem Ruf nach Abkehr von den alten Bindungen: ein Ruf heraus aus der bisherigen „Welt“.

Die Mission des konsolidierten Christentums, in dem beide genannten Tendenzen zusammengefunden haben bzw. zusammengeblieben sind, steht in einem ambivalenten Verhältnis zur Welt: Einerseits ruft sie die Menschen heraus aus ihrem Welt-Sein in eine eschatologisch bestimmte Existenz, andererseits ist sie sich dessen bewusst, dass sie für ihre Sendung keinen anderen Ort hat als die „Welt“. Dies hat der vor kurzem verstorbene ehemalige Heidelberger Missionswissenschaftler Hans-Werner Gensichen als „Glaube für die Welt“ besonders herausgestellt. Die alte Welt, der alte Äon wird zwar abgelöst, aber im Gegensatz zu buddhistischen Vorstellungen trägt hier auch das Neue die Merkmale einer Welt an sich.

Andreas Feldtkeller zieht daraus zwei Konsequenzen für die gegenwärtige Diskussion um die Rolle der „Mission“ im Christentum:

1. Mission ist nicht nur eine Funktion nach außen hin, die auch wegfallen könnte, ohne dass sich am Christentum nach innen hin irgend etwas verändern würde. Vielmehr spielt der missionarische Impuls eine wichtige Rolle zur Integration unserer Versöhnungs- und Erlösungsreligion nach innen hin. Ein Christentum, das nicht mehr missionarisch wäre, würde nicht nur seine Relevanz gegenüber der Welt verlieren, sondern möglicherweise auch gegenüber sich selbst.
2. Zweitens wird ebenso deutlich, dass es zu einer Verkürzung des Missionsbegriffs und damit zu „mystischen Folgen“ führt, wenn Mission gleichgesetzt wird mit dem Ethos entweder einer Versöhnungsreligion oder einer Erlösungsreligion. Weder hat Mission ihr Genügen darin, als Eintreten für eine gerechtere Gemeinschaftsordnung radikale Weltzuwendung zu sein, noch kann sie darin aufgehen, als Bekehrung Einzelner aus diesem vergehenden Äon heraus letztlich Anleitung zur Weltabwendung zu sein. Dies funktioniert nicht einmal im Buddhismus bzw. im Islam.

Mission ist überhaupt nicht zuerst eine Verhaltensnorm, wie die einseitige Konzentration auf einen Missionsbefehl dies suggerieren könnte. Mission

ist, menschlich gesprochen, ein Aspekt lebendigen Glaubens, theologisch gesprochen, eine Wirkung des Heiligen Geistes, die oft genug menschlichem Handeln und Planen in die Quere kommt.

Das Weltverhältnis eines sich missionarisch öffnenden Menschen lässt sich am ehesten beschreiben als die Kombination von selbst aufmerksam sein und andere aufmerksam machen. Zu dieser Haltung gehören Bewegungen der teilnehmenden Hinwendung zur „Welt“ ebenso wie der Rückzug in die Kontemplation, aber es gehört dazu keine Bewegung, die sich ganz oder für immer nur nach der einen Seite wendet. Jede einseitige Betonung von Weltzuwendung oder Weltabwendung durch ein religiöses Ethos findet im missionarischen Impuls wieder ihr Korrektiv.

Im Rahmen christlicher Theologie interpretiert Andreas Feldtkeller dies als den Impuls des Geistes, der bei der „Weitergabe des Glaubens“ den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft nicht aus ihrer gegenseitigen Verantwortung entlässt, der vielmehr zwischen sie tritt und der sie immer wieder zusammenbringt, damit sie „einander Zeugnis“ geben können.

IV

Auf dem Hintergrund dieser und anderer Erörterungen stellt Andreas Feldtkeller die Frage: „Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer ‚pluralistischen‘ Religionstheologie?“ und plädiert für eine „verstehende Religionstheologie“, die freilich von drei Voraussetzungen ausgeht: einem verstehenden und differentialen Zugang zu fremden Religionen, der fremde Religionen in ihrer Fremdheit ernst nimmt und der den Schmerz aushält, fremde Totalperspektiven sich nicht gefügig machen zu können. Anders geartete religionstheologische Entwürfe werden sonst immer nur von Prädikationen der *eigenen* Religion ausgehen und diese den fremden Religionen ganz, teilweise oder nicht zuschreiben, d. h. sie werden für alle Zukunft unfähig bleiben, irgend etwas Fremdes, Anderes oder Unvergleichliches an fremden Religionen wahrzunehmen und verstehend zu beschreiben, ohne dies sofort unter Prädikationen der eigenen Religion zu bringen und an ihnen zu messen. Zudem bleibt innerhalb dieses Verfahrens die Erkenntnis schon im Ansatz ausgeschlossen, dass eine fremde Religion in irgend einer unter den vergleichbaren Hinsichten weiter oder tiefer gehen könnte als die eigene Religion. Und schließlich werden andersartige Religionstheologien immer so vermessen bleiben, dass sie vorgeben, alle Geheimnisse fremder

Religionen zu kennen, beurteilen zu können und über das Raster vom „Exklusivismus“, „Inklusivismus“ und „Pluralismus“ eindeutig bewerten zu dürfen.

Grundsätzlich ist nach Andreas Feldtkellers Überzeugung das Anliegen durchaus berechtigt, das sich in der Rezeption der „pluralistischen“ Religionstheologie immer wieder zeigt, nämlich die theologische Rede über die Beziehung der Religionen zueinander in einer ethisch verantworteten Weise so zu gestalten, dass sie konstruktiv am gesellschaftlichen Pluralismus partizipieren kann.

Wenn ein religionstheologischer Entwurf konstruktiv am gesellschaftlichen Pluralismus partizipieren will, muss er die Beziehung religiöser Erfahrung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit kritisch mitbedenken. Einen Ansatzpunkt dazu, dies im Verbund mit einem verstehenden differentialen Zugang zu fremden Religionen zu realisieren, bietet die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Religionserfahrung, wie Theo Sundermeier sie eingeführt hat. Diese Unterscheidung macht uns darauf aufmerksam, dass in den meisten religiösen Bezugssystemen der gegenwärtigen Welt zwei verschiedene Arten religiöser Grunderfahrung miteinander verbunden sind. Diese verhalten sich sehr unterschiedlich zu Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und sind deshalb sinnvollerweise auch bei der interreligiösen Begegnung getrennt voneinander anzusprechen.

Mit „primärer Religionserfahrung“ ist die Erfahrung gemeint, in der Menschen ihr Mensch-Sein und ihr In-der-Welt-Sein als unmittelbar mit religiösem Sinn gefüllt erfahren. Primäre Religionserfahrung gestaltet dies rituell aus entlang den Zyklen des Lebens- und des Jahreslaufes. Mensch-Sein wird primär von der Abstammungsgemeinschaft her erfahren, und die Erfahrungen von Weltwirklichkeit und göttlicher Wirklichkeit fallen nahezu in eins.

Mit „sekundärer Religionserfahrung“ ist dagegen die Erfahrung gemeint, dass Menschen herausgerufen werden aus den Gewissheiten der primären Religionserfahrung, dass sie sich vor Entscheidungen gestellt sehen, dass ihnen eine Botschaft zu verkündigen gegeben ist, dass sie Vereinzelung erfahren und dass Gemeinschaftsbildungen neuer Art entstehen, die sich nicht aus der Abstammungsgemeinschaft herleiten. Alle großen Weltreligionen und viele der neueren religiösen Bewegungen beruhen heute auf Verkündigungen sekundärer Religionserfahrung.

Sekundäre Religionserfahrung ist der primären gegenüber ein kritisches Potential, sie ist oft mit Kulturkritik, Gesellschaftskritik oder einer pessimistischen Weltsicht verbunden. Doch dabei kann sie die primäre Religionser-

fahrung nicht verdrängen, sondern sie bestenfalls umformen. Alle Versuche, nur noch Botschaften sekundärer Religionserfahrung gelten zu lassen, sind auf die Dauer gescheitert. Selbst wo der Barthianismus die primäre Religionserfahrung mit Stumpf und Stiel auszurotten versuchte, blühen heute die Spielwiesen des „New Age“, meint Andreas Feldtkeller.

Den primären Religionserfahrungen über die ganze Welt hinweg sind wichtige Elemente ihres Erfahrungsgegenstandes gemeinsam: Das Menschsein und das In-der-Welt-Sein nimmt jeweils Gestalt an aus Erfahrungen wie der Zugehörigkeit zu einer Familie, der erotischen Spannung zwischen den Geschlechtern, der Fruchtbarkeit der Erde, dem Wechsel von Tages- und Jahreszeiten, der Bedrohung durch Krankheiten und Naturgewalten, dem Altern, dem Tod usw.

Solche Erfahrungen nehmen unterschiedliche kulturelle Gestalt an und werden auf unterschiedliche Weise religiös gedeutet, aber der Kern ihrer Erfahrungswirklichkeit ist ihnen doch gemeinsam. Nicht für ein gestaltloses und transzendentes Wirkliches an sich, aber für die immanente Wirklichkeit des Daseins gilt es, dass sie sich von einem gemeinsamen Grund aus wie durch ein Prisma in den verschiedenen Kulturen, Traditionen und konkreten Lebenssituationen von Menschen bricht. Wenn die Religionen einen gemeinsamen Grund haben, dann ist es das Säkulum: der Bereich der Welt, den die primäre Religionserfahrung heiligt, den aber manche sekundärreligiösen Botschaften als Profanum freisetzen.

Doch damit ist nach Meinung von Andreas Feldtkeller noch kein irgendwie zureichendes Modell zur Erklärung religiöser Pluralität entwickelt, sondern nur *ein* Baustein zu ihrer Deutung. Bereits die Gestaltwerdung primärer Religionserfahrung entzieht sich einer umfassenden Erklärung, und erst recht die Vielfalt sekundär religiöser Erfahrung lässt sich nicht in ein einfaches Erklärungsmodell fassen.

Die Formel eines reziproken bzw. mutualen Inklusivismus als Explikation interreligiösen Verstehens kann in diesem Bereich ein weiterer Baustein sein, aber auch nicht mehr als das. Sie drückt einen Aspekt von Erfahrungen aus, wie sie über die Grenze zwischen zwei sekundärreligiösen Deutungshorizonten hinweg manchmal gemacht werden und beide Seiten in ungeahnte Tiefen des Verstehens führen können.

Doch eine große Gefahr liegt darin, dass aus der Intensität der interreligiösen Begegnung von zwei Religionen in einer bestimmten Weltgegend heraus universale Deutungsmodelle interreligiöser Erfahrung entwickelt werden. Dabei entstehen regelmäßig Fehldeutungen von religiösen Tradi-

tionen, die nicht unmittelbar an der Erfahrung beteiligt sind, sondern die nur noch per Analogieschluss einbezogen werden. Konkret führen intensive Begegnungserfahrungen von Christen mit dem Hinduismus oder Buddhismus oft zu Fehldeutungen des Islams und umgekehrt. Es ist bei der Entwicklung einer Theologie der Religionen eminent wichtig zu berücksichtigen, dass die Herausforderung durch eine *Pluralität* fremder Totalperspektiven nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ noch einmal etwas völlig anderes ist als die Herausforderung durch *eine* fremde Totalperspektive.

Durch Lösung der Gestaltung interreligiösen Zusammenlebens in einer Gesellschaft, können manche theologischen Fragen, die sich aus solcher Pluralität ergeben, zunächst getrost offen gehalten werden. Die Aufgabe sekundärer Religionserfahrung gegenüber der Gesellschaft ist in erster Linie, vor religiösen Überhöhungen des Vorfindlichen zu warnen.

Die primäre Religionserfahrung dagegen hat es sehr viel direkter mit Fragen menschlichen Zusammenlebens zu tun. Doch mit den in ihrem Bereich vorhandenen interreligiösen Gemeinsamkeiten ist für das Zusammenleben in einer *pluralistischen* Gesellschaft weniger gewonnen, als es zunächst scheinen mag. Die Vermutung, dass Gemeinsamkeiten zwischen Religionen bereits deren friedliches Zusammenleben gewährleisten würden, kann sich an dieser Stelle als trügerisch erweisen. Da primäre Religionserfahrung stark auf die Abstammungsgemeinschaft bezogen ist, hat sie eine Tendenz zur Abgrenzung gegenüber Fremden. Sie kann ihnen zwar im begrenzten Umfang Raum zum Leben einräumen, aber sie kann nicht eine pluralistische Gesellschaft organisieren.

Ein „Pluralismus aus Prinzip“, wie der Tübinger Systematiker Eilert Herms ihn skizziert, ist nur auf dem Boden von sekundärer Religionserfahrung denkbar – dort, wo die Abstammungsgemeinschaft relativiert wird im Namen einer religiösen Wirklichkeit, die *noch mehr* Geltung für sich beansprucht als die Verwandtschaftsbindung oder vor der die Fremden den Brüdern und Schwestern gleich gelten können. Der sogenannte „Absolutheitsanspruch“, den alle Ausprägungen sekundärer Religionserfahrung irgendwie in sich bergen, ist das einzige Vehikel, mit dem die durch Volksgemeinschaften oder auch durch religiös überhöhten Nationalismus gezogenen Grenzen überhaupt auf die Anerkennung von Fremden hin übersprungen werden können.

Die Geltungsansprüche von sekundärreligiösen Botschaften sind deshalb als solche in der Regel nicht schädlich für das interreligiöse Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften – im Gegenteil, sie ermöglichen erst

ein solches Zusammenleben. Gefährlich werden sie nur dann, wenn sie eine harte Synthese mit primärer Religionserfahrung eingehen und wenn daraus hervorgehend die Absolutheit einer konkreten Welt- und Lebensordnung behauptet wird, wie dies oft dort der Fall war und ist, wo eine Gestalt sekundärer Religionserfahrung zur offiziellen Staatsreligion erhoben wurde, oder in verschiedenen Ausprägungen von religiösem Fundamentalismus.

Wenn dem Hinduismus, dem Buddhismus, dem Christentum und dem Islam oft unterschiedliche Grade an gesellschaftlicher Offenheit gegenüber anderen Religionen zugeschrieben werden, dann ist der Grund dafür nicht darin zu suchen, dass die einen Religionen Absolutheitsansprüche erheben und die anderen darauf verzichten würden – eine Behauptung, die leicht zu falsifizieren ist –, sondern viel eher darin, dass diese Religionen in ihrer Geschichte je unterschiedlich (und noch einmal stark in sich differenziert) mit der Relation von primärer und sekundärer Religionserfahrung umgegangen sind.

Dem näher nachzugehen würde nach Auffassung von Andreas Feldtkeller zur Aufgabe einer differentialen Religionstheologie gehören. Wenn diese Religionstheologie dabei harte Synthesen zwischen primärer und sekundärer Religionserfahrung analysiert und ihren Widerspruch zur ursprünglichen sekundärreligiösen Botschaft der betreffenden Religion aufdeckt, hat sie ein Instrument gegen religiösen Imperialismus und andere negative Erscheinungen in der Hand, das sich als wirksamer erweisen dürfte als der pauschale Angriff gegen sogenannte Absolutheitsansprüche, wie die „pluralistische Religionstheologie“ ihn praktiziert.

Das kostbare Gut, in einer pluralistischen Gesellschaft der eigenen Religionsfreiheit zur Geltung zu verhelfen und gleich ihr der Religionsfreiheit von anderen, dieses kostbare Gut lässt sich nur erreichen und bewahren, wo primäre und sekundäre Religionserfahrung in komplexer Weise aufeinander bezogen, aber dennoch unterschieden sind. Die primäre Religionserfahrung trägt einen nicht unwesentlichen Teil zur Öffentlichkeitsrelevanz der Religion bei. Die kritische Stellung von sekundärreligiösen Botschaften gegenüber den vorfindlichen aber ist unerlässlich dafür, menschliche Gemeinschaften füreinander zu öffnen.

Dieses kritische Potential aufzugreifen sollte sich auch eine Religionstheologie nicht scheuen, die sich konstruktiv in das Zusammenleben einer pluralistischen Gesellschaft einbringen will. Die Wirklichkeitskritik moderner Wissenschaften steht ohnehin in einem unauflöselichen Entstehungszusammenhang mit dem wirklichkeitskritischen Potential der sekundären Re-

ligionserfahrung. Deshalb wäre es nach Meinung von Feldtkeller auf dem Gebiet der Religionstheologie eine falsch verstandene Wissenschaftlichkeit, wenn man auf das kritische Potential der eigenen religiösen Tradition (und auf fremde Religionen) verzichten wollte. Religionstheologie wird seiner Meinung nach dadurch wissenschaftlich, dass sie dieses kritische Potential noch einmal wissenschaftlich kritisch reflektiert, aber nicht dadurch, dass sie es durch eine scheinbar standpunktfreie Kritik zu ersetzen versucht.

Aufgrund dieser religionserfahrenen Unterscheidungskompetenz könnte eine solche Art Religionstheologie – wie Feldtkeller meint – dem „friedlichen Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft“ einen „nicht unerheblichen Dienst“ erweisen.

V

Was bedeutet dies auf dem Hintergrund der „Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und der Wahrheitsansprüche anderer Religionen“, wenn der Grund-Satz gilt: Religion sucht nach Wahrheitsgewissheit und lebt von Wahrheitsgewissheit? Der Heidelberger systematische Theologe Wilfried Härle formuliert in diesem Zusammenhang: „Die eigene Wahrheitsgewißheit besitzt unbedingte Geltung; fremde Wahrheitsansprüche verdienen unbedingte Achtung“ und nennt diesen Theorietypus „positionellen Pluralismus“. Die Formel „Positioneller Pluralismus“ ist bewusst doppeldeutig. Sie meint einerseits einen Pluralismus (also eine grundsätzlich anerkannte und als Möglichkeit gewollte Vielheit) von *religiösen Positionen*, die je für sich von Wahrheitsgewissheit geprägt und bestimmt sind. Und sie meint andererseits einen Pluralismus, der aus der *Position des christlichen Glaubens* gewonnen und abgeleitet ist, genauer: aus der Lehre vom Heiligen Geist als dem Geist Gottes, der in einem Menschen den Glauben weckt, den der Mensch nicht von sich selbst aus hervorbringen kann.

Was der christliche Glaube hier von sich selbst bekennt, muss er konsequenterweise zumindest als von Gott zugelassene Möglichkeit auch für andere Religionen gelten lassen. Vor allem aber muss er sich nach Meinung Wilfried Härles verboten sein lassen, das Wirken des Heiligen Geistes in eigene Regie nehmen zu wollen, um Anhänger anderer Religionen *gegen ihre Überzeugung* zu Christen zu machen. Dies schließt freilich die Bezeugung des eigenen Glaubens anderen Menschen gegenüber in keiner Weise aus. Im Gegenteil: Zum respektvollen und ernsthaften Austausch zwischen den

Religionen gehört notwendigerweise die (wechselseitige) Bezeugung des eigenen Glaubens bzw. der eigenen Religion, also das, was wir mit einem herkömmlichen (und leicht missdeutbaren Begriff) als den missionarischen Auftrag bezeichnen. Dieser Auftrag wird freilich dort nicht erfüllt, sondern geradezu verraten, wo die Bezeugung verfälscht wird zur Indoktrination oder zur Abwerbung mit unlauteren Mitteln.

Was folgt aus diesem positionellen Pluralismus für das Nebeneinander und Miteinander? Für die Konflikte und für das Zusammenleben zwischen den Religionen? Daraus folgt eine bestimmte Art von Toleranz, die Härle in Anlehnung an das zuletzt Gesagte als „positionelle Toleranz“ bezeichnet. Der Heidelberger Systematiker macht dies anhand der Ringparabel aus Lessings „Nathan“ deutlich, als jene Erzählung von dem Vater, der *drei* ihm gleich liebe Söhne, aber nur *einen* wundertätigen Ring hat und darum zwei Duplikate anfertigen lässt, um alle drei Söhne (scheinbar) in gleicher Weise beschenken zu können.

In der „Ringparabel“ sieht Härle eine innewohnende Dynamik und Entwicklungstendenz, die in gewisser Hinsicht die Entwicklung des Toleranzgedankens in der neuzeitigen Geschichte teils rekapituliert, teils vorwegnimmt. Im Verlauf dieser Parabel ergibt sich nach Auffassung von Wilfried Härle – ohne dass der Begriff „Toleranz“ auftaucht – gewissermaßen „nebenbei“ ein neues Verständnis von Toleranz. Erscheint Toleranz anfänglich als die Bereitschaft, andere (nicht wahre) Religionen und ihre Anhänger zu dulden, so zeigt sich Toleranz am Ende als die Bereitschaft zur Verträglichkeit, die selbst das Kennzeichen der wahren Religion ist. Das heißt aber: Jede tolerante Religion ist wahre Religion – es kann also durchaus *mehr als einen* echten Ring geben. Die Ermöglichung und Anerkennung dieser Vielfalt (nicht mehr das Erdulden des als verkehrt Empfundene(n)) wird damit zum Wesensmerkmal von Toleranz.

Von da aus ist es nach Auffassung des Heidelberger Systematikers dann nur noch ein kleiner Schritt bis zu der *Weiterentwicklung* des Toleranzgedankens, die faktisch seine *Auflösung* zur Folge hat. Was sich bei Lessing bereits vorbereitet hatte, kommt demnach bei Goethe und Adolf von Harnack zum Abschluss: Der Toleranzgedanke geht nun nicht mehr zusammen mit eigener Wahrheitsgewissheit und dem daraus resultierenden Widerspruch gegen andere Auffassungen, die freilich als solche ertragen werden; sondern Toleranz lässt sich nur noch zusammen denken mit einer Anerkennung, die jedenfalls keine Widersprüche mehr artikuliert und darum auch das Erdulden hinter sich lässt. Das heißt aber in der Sicht des

Heidelberger Theologen im Klartext: In dem Maße, in dem Toleranz sich ablöst bzw. abgelöst wird von Wahrheitsgewissheit, löst sie sich selbst auf. Das zeigt, dass zwischen Wahrheitsgewissheit und Toleranz kein Gegensatz, sondern – im Gegenteil – ein notwendiger innerer Zusammenhang steht.

Deshalb ist es nicht nur nützlich, sondern notwendig, sich im Gegenzug zu der geschichtlichen Entwicklung, in der sich der Gedanke der Toleranz aufgelöst hat, theologisch an die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs zu erinnern: „tolerare“ = „tragen, ertragen, dulden, erleiden“. Gerhard Ebeling hat dazu Luthers Aussagen über die „Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft“ zu Rate gezogen und als eine gute Verstehenshilfe im Hinblick auf „Glaube und Toleranz“ empfohlen. Was Toleranz ihrem Wesen nach ist, wäre demnach zu lernen an der „tolerantia“, mit der Gott den ihm widersprechenden Menschen, und zwar nicht nur den zerknirschten, sondern auch den hochmütigen Menschen erträgt. Obwohl er unannehmbar ist, nimmt er ihn gleichwohl mit allen Widersprüchen an. Wesentlich für dieses Verständnis von Toleranz ist, dass es sich auf etwas bezieht, was Gott zuwider ist.

Sie hat es also stets mit einem eigentlich unerträglichen Widerspruch zu Gott zu tun. Dem entspricht es, dass diese Toleranz nicht großzügige Vergleichgültigung ist, sondern die Bereitschaft, in einem ungeahnten Maße Widerspruch zu ertragen und zu erleiden. Die „Toleranz Gottes“ ist also letztlich die „Toleranz des Kreuzes“.

Toleranz oder Ehrfurcht?

Zur Humanität im Dialog der Religionen

Josef Sudbrack

Fragestellung

Wachgerufen wurde ich durch die Diskussionen auf dem Stuttgarter Evangelischen Kirchentag (1999) über die Juden-Missionierung. Als jemand, der den Synagogenbrand und den Holocaust der Nazis (liebenswerte jüdische Nachbarn verschwanden spurlos) als Jugendlicher miterlebt hat; als jemand, der im Theologiestudium die religiöse Vitalität des Alten Testaments und auch der späteren jüdischen Mystik lieben gelernt hat; als jemand, der während der Lehrtätigkeit an der Harvard-University mit der Familie Abraham Joshua Heschels, des Patriarchen eines lebendigen Chassidismus, in persönlichen Kontakt kommen durfte; und eben auch als jemand, der im Studium voll Erschrecken den christlichen Judenhass kennen lernen musste – kann ich nur volles Verständnis haben für die Zurückhaltung gegenüber einer christlichen „Missionierung“ des „älteren Bruders“ im gemeinsamen Glauben an den einen und einzigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (vgl. Röm 8–11).

Doch dann lese ich im Neuen Testament die Apostelgeschichte mit ihren Judenpredigten; ich lese die Briefe des Völkerapostels mit der Gewissheit, dass auch die „natürlichen Zweige des Ölbaums“ wieder eingepfropft werden sollen auf „ihren eigenen Ölbaum“ (Röm 11), der im auferstandenen Jesus Christus aufgeblüht ist; ich lese auch die Judenkapitel im Johannesevangelium, die in ihrer Eindeutigkeit oft als antisemitisch angeprangert werden. Sind denn die Juden vom Missionsbefehl des Neuen Testaments ausgenommen – oder sind sie – neutestamentlich gesehen – nicht die ersten Adressaten der Botschaft von Jesus, dem Auferstandenen?

Und ist – nun auf der Ebene von Humanität und Menschlichkeit bewertet – der Drang, eine erkannte Wahrheit an andere weiterzuschenken, nicht Zeichen der Humanität einer religiösen Überzeugung! Hans Waldenfels hat mit Kardinal Ratzinger recht: „Es gibt keine Religion ohne offenbaren oder verborgenen Absolutheitsanspruch“¹. Wenn sie aber dies verbirgt und für sich behält, dann muss sie als in-human und egozentrisch angesehen werden. Ist es nicht geradezu ein Gebot der Nächstenliebe, auch den anderen, gerade den „Bruder im gemeinsamen Glauben“, am Glück der Wahrheit

teilnehmen zu lassen, also zu missionieren? Eine Religion, die nicht mehr von der eigenen Wahrheit überzeugt ist, gibt sich selber auf! Wenn sie ihre Wahrheit nicht weitergeben will, wird sie inhuman, unethisch. Und dennoch: Müssen aber nicht wir Christen, besonders wir Deutsche, aufgrund der schlimmen Geschichte den Juden gegenüber eine Ausnahme machen?

Proselytismus

Hier setzen Differenzierungen an. Im Bericht über die Gespräche der katholischen charismatischen Bewegung mit den Pfingstkirchen² wird unterschieden: „Evangelisation: Ja“, „Proselytismus: Nein“. Zum ersten: „Alle Christen haben das Recht, das Evangelium vor allen Menschen – auch vor anderen Christen – zu bezeugen. Solch ein Zeugnis mag berechtigterweise auch die gewinnende Verkündigung beinhalten, welche Menschen zum Glauben an Jesus Christus oder in eine tiefere Hingabe an ihn *im Kontext ihrer eigenen Kirche* führt.“ Vorsichtig werden also Recht und auch Pflicht zur „Evangelisierung“ der christlichen Mitkirchen behauptet. Zum anderen aber: „Sowohl die pfingstlerischen als auch die katholischen Mitglieder des Dialogs verstehen unter Proselytismus solche egoistischen Handlungen, die *die Kraft der Überzeugung auf illegitime Art* gebrauchen. Proselytismus muß scharf von der legitimen Handlung der überzeugenden Verkündigung des Evangeliums unterschieden werden.“ Auch wenn dies mit Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils (*Dignitatis humanae*, 6f) bekräftigt wird – „ob nun als Bürgerrecht betrachtet oder als leitendes Prinzip ihrer Beziehung miteinander“ –, lässt die Unterscheidung Unbehagen zurück: Gehen die Gesprächspartner nicht um den heißen Brei herum? Sie behaupten Selbstverständliches, lassen aber die kritischen Punkte aus. Wann denn ist „Evangelisation“ legitim? Worin besteht die Illegitimität des Proselytenmachens? Wenn ich als konfessionell gebundener Christ den Mitchristen der anderen Konfession von der Wahrheit meines (also von der Falschheit seines) Glaubens zu überzeugen suche, spreche ich ihm die Wahrheit seiner Überzeugung ab, mache ihn – implizit – zum Häretiker!

Diese Problematik ist nicht nur zwischen den christlichen Konfessionen virulent, und auch nicht nur zwischen den monotheistischen Religionen der abrahamitischen Tradition. Es ist einfachhin die Frage nach der Wahrheit und Wahrhaftigkeit des Gesprächs zwischen allen Religionen und Weltan-

schauungen. Im überchristlichen Horizont wird obiges Dokument nun eindeutig und grenzt wahre Religion (gleich christlich) scharf gegen die falsche (gleich nicht-christlich) ab: Evangelisation im nicht-christlichen Raum sei doch Wesensstück des christlichen Glaubens³: „Pfingstler und Katholiken stimmen im folgenden überein: Die Evangelisierung wird auch immer – als Grundlage, Zentrum und zugleich Höhepunkt ihrer Dynamik – klar verkünden müssen, daß in Jesus Christus, dem menschengewordenen, gestorbenen und auferstandenen Sohn Gottes, das Heil einem jeden Menschen geboren ist als ein Geschenk der Gnade und des Erbarmens Gottes selbst“. Das ist der Missionsauftrag Jesu nach Mt 28: „Gehet hin und macht alle Völker zu Jüngern!“ Hingegen soll zwischen den christlichen Konfessionen – wozu nicht zuletzt die doch so aktiven Pentecostals⁴ gehören – die Grundübereinstimmung im Glauben an Jesus Christus tragend für gemeinsames Beten und Tun sein. Doch muss man nicht hierzu nüchtern fragen: Stimmen nicht oft genug Glaube und mehr noch Handeln aus dem Glauben zwischen dem frommen Christen und dem frommen Buddhisten⁵ oder anderen religiösen Menschen besser überein als zwischen getauften Christen und getauften Christen? Der beliebte „katholische“ Ausweg aus dem Dilemma: Objektiv sei der Glaube zwar „richtig“, doch subjektiv leben Nicht-Christen oft „besser“ als Christen, umgeht die Problematik.

Das Gespräch

Deshalb setzt die Befreiungstheologie⁶ anders an und bezieht in einer Kurzformel das „subjektive“ Glaubens-Element in den „objektiven“ Dialog um die Wahrheit ein: Wir Christen (sprich Katholiken oder Reformierte) sind dankbar, den „Totus Christus“, also den „Ganzen Christus“ bekennen zu dürfen. Doch da wir nicht schon das „Totum Christi“, also „Christus in seiner Ganzheit“ umschließen, sind wir zugleich dankbar, von anderen Religionen mehr über das „Totum Christi“ lernen zu dürfen. Mit anderen Worten: Christen müssen bereit sein, sich von Nicht-Christen „teil-evangelisieren“ zu lassen; es gehe um Tieferes als nur Wahrheitsbegriffe.

Und dann muss man doch diese Unterscheidung der Ehrlichkeit halber auch im innerchristlichen Dialog anwenden: Wieviel vom „Totum Christi“ hat doch die katholische Kirche von den Kirchen der Reformation gelernt? Die Liebe zur und der exegetische Umgang mit der Hl. Schrift ist doch ein Geschenk von den Kirchen der Reformation! Umgekehrt gilt Ähnliches. Die

augenblickliche Diskussion um die Gerechtigkeit aus dem Glauben zeigt doch zur Genüge, wie groß die gegenseitige Lernbereitschaft sein muss. Die schlichte Tatsache, dass Luthers Satz vom „*simul justus et peccator*“ schon in der *Imitatio Christi* der *Devotio moderna*⁷ steht (weniger kämpferisch, aber existentieller) zeigt, dass die Begegnungs-(Bekehrungs-)Basis noch vor der akademischen Reflexion liegen muss.

Die Kirchengeschichte zeigt überdies, dass der christliche Glaube an den „*Totus Christus*“ dann lebenskräftig war, wenn er von „anderen“ Weltanschauungen über das „*Totum Christi*“ lernen konnte. Die Kirchenväter prägten dafür die Allegorie vom Raub der Ägypter⁸: „Wo ihr Christen etwas Gutes findet, nehmt es mit (wie die Israeliten Gold und Schmuck der Ägypter in die Wüste mitnahmen); es ist euch von Gott zugeeignet.“ So geschah es, als die christliche Botschaft aus der Enge einer jüdischen Sekte in die Weite des damaligen Hellenismus hineinschritt⁹; als das antike Christentum der germanischen Mentalität und dem immer stärker werdenden Aristotelismus begegnete. Luther brachte mit seiner Wort- und Freiheits-Theologie ein Wesensstück des neuen, modernen Denkens (eine Facette des „*Totum Christi*“) ins Christentum ein. Hat nicht die subjektive Philosophie im Anschluss an Kant die christlichen Kirchen Deutschlands, von E. Jüngel bis K. Rahner, geprägt? Der Pentecostalism ist ohne den Einfluss afro-amerikanischer Religiosität nicht zu verstehen. Heute steht das Christentum vor dem Reichtum der großen Weltreligionen, in dem es neue Facetten des „*Totum Christi*“ finden darf.

Welche Glaubenshaltung führt zu dieser Offenheit im Religionsgespräch?

Toleranz als ungenügende Basis

Toleranz kann es nicht sein. Der Große Brockhaus¹⁰ definiert sie als „die Bereitschaft, in Fragen der religiösen, politischen, weltanschaulichen und kulturellen Überzeugung andere Anschauungen, Einstellungen, andere Sitten und Gewohnheiten gelten zu lassen und anzuerkennen; die Beanspruchung, die eine fremde Lebensform oder Weltanschauung für die eigene Überzeugung bedeutet, ertragen zu können“ (tolerare = ertragen). Es zeugt vom kulturellen Fortschritt, solch eine „Toleranz“ als Basis des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu haben. Aber damit sind nur Regeln zur Aufrechterhaltung der Ordnung gesetzt, wie die „Hardware“ eines Computers. Die „Software“ und mehr noch die Daten selbst – Inhalte, Begegnungen,

Überzeugungen, Freundschaften, Vertrauen, menschenwürdiges Leben – bleiben ausgespart. Die Werte-Diskussion und der Versuch einer Civil Religion zeigen, dass mit Toleranz nur ein (notwendiger!) Rahmen abgesteckt, nicht aber der Umgang miteinander und schon gar nicht das existentielle Gespräch aus Überzeugung ins Leben gesetzt ist.¹¹

Wo die religiösen Unterschiede in Toleranz aufgelöst werden, besteht der Verdacht (und er bestätigt sich vielfach, wie R. C. Zaehner¹² zeigt), dass sich in „Toleranz“ ein Standpunkt verbirgt, der in elitärer Absolutheit sich erhaben über das konfessionelle Gezänk der anderen Gesprächsteilnehmer dünkt, die noch auf der Wahrheit ihrer Religiosität bestehen. Der Liberalismus des „toleranten Gesprächspartners“ ist in Wirklichkeit oft nur arrogantes, elitäres Besserwissen, das sich den Niederungen der Religionsstreitigkeiten und der konfessionell gebundenen Gläubigen überlegen weiß. Das friderizianische: „Jeder soll nach seiner Facon selig werden“, strotzt von menschenverachtender Überheblichkeit, predigt als Superreligion die Botschaft: Ich bin tolerant. Bleibt ihr anderen doch bei eurer konfessionellen Beschränktheit, sie ist gut genug für euch!

Man versucht solch eine „Toleranz“ theologisch zu rechtfertigen mit dem Hinweis auf das Geheimnis Gottes: Wer/Was Gott in sich ist, bleibe in der Dunkelheit seines Wesens verborgen; keine Religion kenne – nach Lessings Ringparabel – die eigentliche Wahrheit. In ihrem Nichtwissen seien alle gleich. Wie irrig (und auch in-human) diese „Toleranz“ ist, zeigt die hierzu oft zitierte indisch-sufitische Parabel von dem Elefanten, den Blinde betasten dürfen: Der eine sagt: Elefant ist ein glatter, spitzer Spieß, der andere: ein gewaltiger Schlauch, der dritte: eine feste Säule, der vierte: eine riesige Tonne; ein weiterer: Elefant ist ein lustiger Staubwedel; jeder hat ja nur einen Teil des Elefanten abgetastet. So kenne jeder Mensch, jede Religion nur einen Teil des Geheimnisses, das man Gott nennt. Doch human wird dieses Suchen nach Gott und dem Lebenssinn (dem Elefanten), wenn die Menschen (die Blinden) aufeinander zukommen, miteinander über den Elefanten (das göttliche Geheimnis) sprechen, sich bestätigen, korrigieren, vertiefen in ihrer Gottes-(Elefanten-)Erfahrung. Sie lösen das Geheimnis nicht auf, geben ihm aber humane Relevanz, machen sich mit ihm vertraut. Ein Geheimnis, das sich nur im Nichterkennen, Nichterfahren zeigt, ist kein Geheimnis, sondern ein Abgrund von Unsinn und Sinnlosigkeit. Und so macht das Tao-Te-King, nachdem es festgestellt hat, dass nur Unwissende Worte machen, Wissende aber schweigen, unendlich viele Worte über eben das Geheimnis.¹³

Ehrfurcht vor dem „anderen“, vor seiner Menschenwürde

So wichtig „Toleranz“ als staatsrechtlicher Rahmen ist, so rechthaberisch wird sie als weltanschaulicher Maßstab. Sie bekommt Züge des fundamentalistischen Proselytismus – nur dass sie die andern, statt zu „missionieren“, mit Verachtung straft, indem sie konfessionelle Religiosität und kirchliches Bekenntnis als „unreif“ abtut.

Der jüdisch-französische Philosoph Emmanuel Lévinas¹⁴ lehrt hingegen in seiner „Philosophie des Anderen“: Das Anerkennen des Anderen als Anderen, in seinem Anderssein ist die Mitte humaner Ethik. Wer den anderen in vorgegebene (auch „tolerante“) Kategorien einordnet, macht ihn zum Ding; mit Max Frisch schreibt Lévinas sogar: „tötet“ ihn. Das „tolerante“ Besserwissen stellt ihn ins Abseits untermenschlicher Unerheblichkeit. Das positive Anerkennen des Anderen aber ist nach Lévinas nicht nur Maßstab der Ethik, sondern Grundstruktur des Zugangs zur Wirklichkeit, ist Wurzel aller Ontologie. Immer neu setzt er an, es zu belegen und zu differenzieren. So weitet sich die Anerkennung des anderen zum dialogischen Aufeinanderzugehen: Einander-Akzeptieren im Anders-Sein, Aufeinander-Hören und Einander-Verstehen verweben zur untrennbaren Einheit: „Eine Person verstehen heißt, bereits mit ihr sprechen. Die Existenz eines Anderen setzen, indem man sie sein läßt, das heißt, diese Existenz schon akzeptiert haben, sie schon berücksichtigt haben. ‚Akzeptiert haben‘, ‚berücksichtigt haben‘ läßt sich nicht auf das Verstehen, auf das Seinlassen zurückführen. Die Sprache zeichnet eine ursprüngliche Beziehung vor.“ Statt negativem Sein-Lassen (Toleranz) steht das positive Bejahen in der Andersheit. Der Satz im „Kleinen Prinzen“ Saint-Exupérys, der eine Einsicht sublimer Mystik wiedergibt, ist gleichsam die Kurzformel dieser Philosophie: „Man sieht nur mit dem Herzen gut“!

Eine ideologische Entwicklung hin zum II. Vatikanischen Konzil¹⁵ weist in die gleiche Richtung. Der einflussreiche Kirchenjurist Kardinal Ottaviani schrieb noch 1960 auf dem Hintergrund des absolutistischen Grundsatzes „Cuius regio, eius religio“: Die katholische Kirche müsse dort, wo sie Staatsautorität habe, die missionarischen Aktivitäten der Andersgläubigen unterbinden; doch ein andersgläubiger Staat dürfe diese Rechte der Kirche nicht einschränken: Dies sei kein zweierlei Maß, sondern einfachhin der Maßstab der Wahrheit. Papst Pius XII wandte sich gegen seinen Kardinalstaatssekretär; denn das höhere Gut des Allgemeinwohls verlange von der Kirche „Toleranz“; im bürgerlichen Miteinanderleben müsse sie auf das Recht der

Wahrheit verzichten. Wenige Jahre später verwarf das II. Vatikanische Konzil auch diese Argumentation und setzte auf die Würde des menschlichen Gewissens. Religionsfreiheit sei „ein wirkliches, in der Würde der menschlichen Person begründetes Recht zur privaten und öffentlichen Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens“. Das ist die Entwicklung vom fundamentalistischen Wahrheitsanspruch über liberale Toleranz zur Ehrfurcht vor der menschlichen Würde. Diese Entscheidung des Konzils war der Grund für die Trennung Bischofs Lefebvres und seiner Anhänger von der Kirche.

Die Philosophie des Anderen bei Lévinas begründet diese Entscheidung zur Gewissensfreiheit philosophisch. Man kann sie flankieren mit der „Ehrfurcht vor dem Leben“ Albert Schweitzers und der modernen Wiederentdeckung der „Schöpfungs-Wahrheit“. Das heißt: kein Herrschen-über..., sondern Ehrfurcht vor dem Anders-Sein der Schöpfung. Deutlich ist auch die Parallele zur dialogischen Ich-und-Du-Philosophie Bubers, Benjamins oder insbesondere Rosenzweigs: Erst im Anerkennen des „anderen“ Du kommt das Ich zu sich selbst! Lévinas bekennt sich zur Methode der Phänomenologie (in der Schule Heideggers): Man kann dem „Anderen“ nur im Loslassen der eigenen Vorbehalte (Epoché) begegnen, nur so kommen seine Werte in Sicht. Die christliche Mystik nannte diesen „Erkenntnis“-Vorgang „Excessus“, also Herausspringen aus der eigenen Innerlichkeit und auch der eigenen Erfahrung. Das platonische Ideal „Erkennen sei Erinnern“ wird überwunden zum „Verstehen des Anderen, des Neuen im Anderen“.

Ein Dialog um die Sinnsuche, die Weltanschauung, die Religion des anderen Menschen und seiner Bekenntnisgemeinschaft berührt deren innerste Würde. Auf die Ebene reiner Begrifflichkeit gezerrt, würde eine solche Begegnung, wenn überhaupt ernst genommen, bald zum Schlagabtausch wissenschaftlicher Phrasen. Das, was Religion dem Menschen an Sinn und Erfüllung gibt, ginge verloren. Übrig bliebe ein lexikalischer Austausch; herauskäme die Selbstbestätigung des zufällig wissenderen und gewandteren Gesprächspartners. Hier nun setzt die Kritik an, die Lévinas an den philosophischen System-Denkern (darunter auch Heidegger) übt: Sie blieben an der Ding-Oberfläche stehen, bestätigten das sowieso Gewusste, gelangten aber nicht zur Existenz, zur Wesenswahrheit.

Ein Alltags-Beispiel mag es erläutern: Der gewandte Diskutant kommt mit einem schlichten Menschen ins Gespräch. Sehr schnell hat er diesen schachmatt gesetzt. Aber in Wirklichkeit hat er nicht einmal gespürt, was sein Gesprächspartner – vielleicht ungeschickt – vorzubringen sucht. Um

dem auf die Spur zu kommen, muss der Diskutant seine dialektische Gewandtheit überspringen und sich der Menschenwürde seines Dialogpartners öffnen. Er muss ihn achtungsvoll akzeptieren und – wenn es um Lebensfragen geht – sich in Ehrfurcht dessen Lebens-Erfahrung und -weisheit beugen. Nur so gelangt er dorthin, wo sich ein ehrliches Gespräch über den Sinn des Lebens, über Religion und Weltanschauung ergibt. Die Intellektualität wird damit – wie Lévinas, deutlicher als Buber und andere, zeigt – nicht vernachlässigt, sondern an ihren rechten Platz gesetzt. Er versucht die Tiefe einer solchen Begegnung auch philosophisch zu fassen.

Im II. Vatikanum stellt sich die Kirche dieser Wahrheit von der Würde eines jeden Menschen. Sie weiß: Religionsfreiheit ruht auf der Basis der menschlichen Würde; und nur in Ehrfurcht davor wird ein Gespräch um den Sinn des Lebens, um die Wahrheit der Religion fruchtbar.

Das Wirken des Geistes Gottes

Die Kirche kann sich dieser Wahrheit von der Würde eines jeden Menschen und von der Ehrfurcht, in der man ihr begegnen muss, umso leichter stellen, weil sie darin eine biblische Wahrheit wiederentdeckt, die ihr aus dem Blick geraten ist: Die Wahrheit von Gottes heiligem Geist¹⁶.

Man darf fragen, ob diese „Geistvergessenheit“ unserer westlichen Kirchen schon überwunden ist. Sicher liegt deren Zukunft in eben dem neuen Leben aus dem Geist. Vorliegende Überlegungen versuchen einen der Wegweiser dorthin aufzurichten. Denn darum geht es theologisch-christlich: Gottes Geist ist im Suchen aller Menschen nach dem Lebenssinn wirksam. Deshalb kann das neutestamentliche Schema der Heidenpredigt (Apg 17,22 ff) ansetzen: „Ihr habt recht viel Scheu vor den Göttern. Was ihr, ohne es zu kennen, verehrt, das verkündige ich euch!“ Es bleibt ein Skandal der Kirchengeschichte, dass ausgerechnet die Französische Revolution mit der christlichen Urwahrheit von der gleichen Würde aller Menschen auf ihrem Banner gegen die Verknöcherung der Kirche kämpfte und damit die Neuzeit eroberte. Paulus schon verkündete diese Urwahrheit. Die Versuche häufen sich, die Thematik endlich aufzuarbeiten. Hier seien nur zwei markante Hinweise herausgegriffen:

Freiheit als Gabe des Geistes Gottes: Paulus schreibt darüber im Galaterbrief und preist ebendort, wo er – schockierend für die religionsgeschichtliche

Schule – das innerste Tun des Menschen mit dem Tun des Geistes identifiziert, zugleich die Freiheit eines jeden von Christus Losgekauften: Nicht mehr Mann noch Frau, nicht mehr Sklave noch Freier, sondern eins in Jesus Christus: „Als die Erfüllung der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, damit er die dem Gesetz Unterworfenen loskaufe, auf daß sie die Annahme an Sohnes statt erlangten.“ Diese Freiheit, „nicht mehr Sklave, sondern Sohn zu sein“, gründet in der Gabe dessen, der in uns betet: „Abba Vater“ (Gal 3,27–4,7).

Auf dem Hintergrund der Würde eines jeden Menschen gelesen, die sich in der Religions-freiheit niederschlägt, heißt das: In dieser Würde des Menschen – ganz gleich, wo man sie lokalisiert – wird etwas von dem sichtbar und erfahrbar, was neutestamentlich in der Gabe des Geistes Erfüllung findet. Wie man dies nun benennt und zu verstehen sucht, bleibt zweitrangig: mystisch als ungeschaffener Seelengrund; nach der Theologie Nouvelle als natürliche Sehnsucht nach Gottesschau; mit Karl Rahner als übernatürliches Existential im „anonymen Christen“. Die Hinweise des Neuen Testaments aber sind eindeutig.

Das Seufzen des Geistes in der Schöpfung erweitert die Perspektive. Im Römerbrief entwirft Paulus die erste christliche Dogmatik. Die Apotheose am Schluss des systematischen Teils weitet die Auferstehungshoffnung in die ganze Schöpfung hinein. Ein dreifach-eines Sehnen umgreift alles: Das „Seufzen alles Geschaffenen“ wird aufgegriffen vom „Seufzen“ derer, „die die Erstlingsgabe des Geistes haben“. Und dieses „unser“ Seufzen lebt aus dem „Seufzen“ des Geistes: „Er tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“ (Röm 8, 22–26).

Es sei wiederum den Theologen überlassen, die Universalität des Geist-wirkens Gottes systematisch mit der Einmaligkeit des Sprechens Gottes in Jesus Christus zu verknüpfen. Für unser Thema aber heißt dies: Das „ehrfürchtige“ Hinhören auf Gottes Wirken im „Anderen“ umgreift als christliche Grundhaltung „alles Geschaffene“ in seinem „Seufzen“; vor allem aber die Sehnsucht der Menschen einer jeglichen Religion, in der sie Gott entgegen-„seufzen“. Überall dort lebt – wenn auch oft verstellt und verkrüppelt – Gottes Heiliger Geist. Kein fundamentalistisches Sich-Verschließen, auch kein liberales Tolerieren, sondern nur die ehrfürchtige Achtung vor der freien Würde des Anderen öffnet das Ohr für die Stimme des Geistes Gottes. Er spricht doch nach der Benediktus-Regel (3,3) oftmals mit der Stimme des Allergeringsten.

Von der Würde des menschlichen Suchens nach Gott

Statt tiefsinniger Erörterungen möge eine Anekdote das Gesagte zusammenfassen. Kardinal Henry Newman sagt einmal, dass er am Endziel der ewigen Seligkeit vor Gott sich über drei Dinge wundern werde:

Einmal, dass so viele nicht dort sind, die eigentlich dort sein müssten; dies darf ich als Christ der Barmherzigkeit Gottes anheimgeben.

Dann aber, dass so viele dort sind, die eigentlich nicht dort sein dürfen; denn Gottes Geist ist weiter als menschliches Urteilen.

Zuletzt und am meisten werde er sich wundern, dass Gott in seiner Barmherzigkeit, ihn selbst, Kardinal Newman, zu sich genommen habe.

Ob nicht in manchem Religionsdialog es an eben dieser Demut mangelt?

Anmerkungen

Der Aufsatz erscheint in veränderter Form in der Zeitschrift „Geist und Leben“, 2000.

- ¹ Die Diskussion um den hegelianischen Begriff des Absolutheitsanspruchs ist zum großen Teil nur ein Wort-, nicht ein Sachstreit; vgl. meine Zusammenfassung in: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 1999, 199–206.
- ² Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlussberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren, hrsg. v. N. Baumert, G. Bially, Düsseldorf 1999, 53–55.
- ³ Ebd., 62.
- ⁴ S. J. Lund, Spiritualität der Pfingstbewegung: Leben im Geist, in: Geschichte der christlichen Spiritualität III, hrsg. v. L. Dupré, E. Saliers, Würzburg 1997, 499–518.
- ⁵ Vgl. das tiefchristliche Buch von H. Dumoulin, Spiritualität des Buddhismus, Einheit in lebendiger Vielfalt, Mainz 1995.
- ⁶ P. Aloisius Pieris SJ aus Shri Lanka darf hierzu erwähnt werden.
- ⁷ Zusammen mit der „schönen Gefangenen“, die ihre Nägel pflegen und die ehemalige Familie vier Wochen lang beweinen muss, war das „Gold der Ägypter“ eine patristische Allegorie zum Umgang mit heidnischer Weisheit. Vgl. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I,1, Paris 1959, 290–304.
- ⁸ Z. B. II,12, 38 f: „Wenn du auf dich schaust, kannst du nichts derartiges aus dir. Wenn du aber auf Gott vertraust, wird dir Kraft vom Himmel zuteil.“ Eine existentielle Haltung und keine akademische Theologie! Siehe meine Analyse dieses nach der Bibel am weitesten verbreiteten christlichen Buchs, Das geistliche Gesicht der vier Bücher der Nachfolge Christi, in der Festschrift, Thomas von Kempen, Kempen 1972, 14–36.
- ⁹ Nach S. Vollenweider versuchte um die Jahrhundertwende die Religionsgeschichtliche Schule der evangelischen Theologie aus biblischem Purismus hellenistisch klingende Texte aus dem NT zu eliminieren; in: Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie. Der Geist Gottes als Selbst des Glaubenden, in: ZThK 93, 1996, 163–192. Noch für E. Käsemann sind Teile des Johannesevangeliums „gnostisch“.
- ¹⁰ Großer Brockhaus XXII, ¹⁹1993, 226–228.
- ¹¹ Peter Glotz überschreibt als Rektor der Universität Erfurt seinen Beitrag in: „Die Welt“, vom 30. Juli 1999, 10: „Wir brauchen die Theologie“, und begründet dies gegen die „Salonrelativisten“, dass die

„Religionswissenschaften“ nur „Deskriptionen von Religionen und ihren Ausprägungen“ geben, während in der Theologie mit der „Suche nach einer verantwortlichen Rede von Gott“ das „Wertebewusstsein“ leben soll. Ein Bedauern, dass die Kirchen ihrem Auftrag nicht genügend nachkommen, klingt durch diesen Artikel hindurch.

- ¹² In seinen „Gifford Lectures“ 1967 f kam es zum Eklat, als der bekannte Religionswissenschaftler seinen Vorgänger, Radhakrishnan, immerhin Staatspräsident, und andere bezichtigte: Mit ihrer religiösen „Toleranz“ machen sie nur die eigene (hinduistische) Religiosität zum Maßstab und Integrationsbecken aller menschlichen Religiosität. Vorwort zu „Mystik, Harmonie und Dissonanz“, Olten 1980.
- ¹³ Amüsanterweise werden die ersten Worte dieses endlos weitschweifigen Buches zum Fanal der Wortlosigkeit aller Gotteserfahrung erwähnt.
- ¹⁴ Als Hauptwerke gelten: Totalität und Unendlichkeit. Versuche über die Exteriorität, deutsch 1997; Jenseits des Seins, oder anders als Sein geschieht, deutsch 1998. Folgendes Zitat stammt aus: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, 1998, Ste.12, (alle Freiburg/München). Zugänglich wird diese Philosophie über kürzere Aufsätze von Lévinas in: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995.
- ¹⁵ E. W. Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, StdZt 176, 1965, 199 ff.
- ¹⁶ Zum Folgenden vgl. mein in Anm. 1 erwähntes Buch.

Zwischen Differenz und Konsens

Hans Waldenfels

Am 31. Oktober 1999 wurde in der evangelischen St. Anna-Kirche zu Augsburg eine Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigung unterzeichnet. Nach langen Jahren des Ringens miteinander wurde festgestellt, dass es zwischen den Kirchen einen Grundkonsens in Grundwahrheiten gibt und dass die bleibenden Unterschiede keinen Anlass mehr zur gegenseitigen Lehrverurteilung bieten.

Das Ereignis, das hier nicht im Mittelpunkt der Erörterung stehen soll, macht dennoch einiges deutlich, was für den interreligiösen Dialog, an dem der Jubilar sein Leben lang nachdrücklich mitgearbeitet hat, von hoher Bedeutsamkeit ist. Es sind vor allem zwei Dinge, auf die ich hier aufmerksam machen möchte: (1) Es gibt keinen überzeugenden Dialog der Religionen, wenn der Dialog der Kirchen und Konfessionen keine überzeugende Gestalt hat. (2) Gerade weil im Dialog immer unterschiedliche, oft einander fremde Subjekte aufeinander treffen, stehen im Vordergrund der Wahrnehmung zumeist Unterschiede, doch kommt es im Grunde gar nicht zu einem Dialog, wenn nicht gemeinsame Interessen die fremden Subjekte zueinander führen und für den Dialog öffnen.

Dialog – ökumenisch und interreligiös

Zumindest in offiziellen katholischen Dokumenten, aber auch im protestantischen Umfeld fällt auf, dass der innere Zusammenhang von ökumenischem und interreligiösem Dialog heute verhältnismäßig selten noch Beachtung findet. Dabei ist das Gelingen des binnenkirchlichen und dann des binnenchristlichen Dialogs der entscheidende Prüfstein für die Dialogfähigkeit der Kirchen und des Christentums mit anderen Religionen überhaupt.

Als 1910 die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh veranstaltet wurde, war ein entscheidendes Motiv die Erkenntnis, dass die Konkurrenz und das Gegeneinander der verschiedenen Christentümer in den außereuropäischen Missionsgebieten der entscheidende Grund für den Mangel an

Glaubwürdigkeit der Christen ist und folglich eine ökumenische Bewegung, verbunden mit einem ökumenischen Dialog und einem Ringen um Einheit, ein Gebot der Stunde war. Es sollte denn heute auch nicht vergessen werden, wie sehr das zu Ende gehende 20. Jahrhundert zunächst und vor allem anderen ein Jahrhundert der christlichen Ökumene gewesen ist. Dass im Laufe der Zeit sich Nüchternheit breit gemacht hat, verbunden mit Enttäuschungen und Müdigkeit, weil der Weg der Annäherung sich oft genug als steinig erwies und das einfache Volk mit den erreichten Schritten aufs Ganze doch eher unzufrieden ist, ist zuzugeben. Dennoch sollte nicht übersehen werden, wie viel an Nähe, Verständigung und – um ein von Reinhart Hummel gern verwendetes Wort zu verwenden – an echter „Konvivenz“, also an aktivem, nicht nur zugelassem Miteinander zwischen den Kirchen, zumal zwischen vielen Gemeinden im Laufe der Zeit gewachsen ist.

Meine These ist und bleibt nun: Solange es nicht gelingt, im ökumenischen Miteinander eine „versöhnte Einheit“ zu leben, ist die Übertragung des Begriffs „Ökumene“ auf den interreligiösen Dialog Augenwischerei. Im Übrigen ist es schon verwunderlich, wenn die Neuausgabe des *Lexikon für Theologie und Kirche* in Bd. 3 den „Dialog der Religionen“ aus dem Gesamtartikel „Dialog, Dialogik“ ausklammert und in einem getrennten Artikel behandelt, wobei in weiten Teilen, zumal wo es konkret um die verschiedenen Partner geht, die Deskription des vorhandenen Geschehens überwiegt. Dabei kann man nicht genug darauf bestehen, dass in nachcartesianischer Zeit der Rückzug auf das isolierte Ich keinen gültigen Ausgangspunkt für dialogisches Verhalten mehr bildet. Stattdessen ist in pluralistischer Zeit der Kategorie des Anderen eine gleichwesentliche Rolle im Diskurs zuzuerkennen.

Folglich wird es auch in Zukunft nur dort zu einer überzeugenden Dialogik kommen, wo die Überlegung über die vordergründigen Begegnungssituationen – Begegnung mit andersglaubenden Christen, Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen, Begegnung mit Nichtglaubenden – hinaus ihren grundlegenden anthropologischen Ausgangspunkt wiedergewinnt. Ausgangspunkt aber kann nichts anderes als die Tatsache sein, dass der Mensch keine Monade ist. Vielmehr ist er schon in seiner Entstehung Frucht des Miteinanders von zwei Menschen, die sich als Ich und Du begegnet sind, und er bleibt bis zu seinem Tod – bei allem Respekt vor der Unverwechselbarkeit der einzelnen menschlichen Person und ihrer Individualität – dennoch hingeordnet und angewiesen auf andere Menschen. Nur wo dieses Bewusstsein lebendig ist, findet auch die Rede vom dialogischen Ver-

hältnis in ihren Ursprung zurück und überwindet sie die Pragmatik der alltäglichen Erfordernisse.

Mir selbst liegt es daran, auch den ökumenischen Dialog aus dieser Wurzel heraus zu verstehen und zu führen. Erst wo diese Verwurzelung klar ist, kann dann auch auf die geschichtliche Raum-Zeit-Stelle geachtet werden, an der es zur Entstehung des ökumenischen Dialogs kommen konnte. Das wiederum war da der Fall, wo das Gegenüber von verschiedenen Christentümern aus einem feindlichen oder doch zumindest gleichgültigen Umgang in eine Haltung positiven Miteinanders hineingewachsen ist.

Nun mag ein solcher Wandel gesellschaftlich auch mit der neuzeitlichen Haltung der Toleranz und des Leben-lassens zu tun haben. Wo aber die Wahrheitsfrage auf der Tagesordnung der Welt bleibt, ist die Grenze zwischen Toleranz (gegenüber dem Menschen) und Intoleranz (gegenüber der von ihm vertretenen Meinung) fließend. Entsprechend geht es im Christentum auch um die Frage, ob die verschiedenen Christentümer in ihrer Zielausrichtung – Gott, der dreieinige Gott, Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, bleibende Präsenz Jesu in der Kraft des Heiligen Geistes in der Kirche – übereinstimmen und sich legitimerweise nur in den Wegen zum Ziel unterscheiden oder ob sie in Zielverständnis *und* Wegen getrennt sind. In der Sprache früherer Jahrhunderte gesagt: Sind getrennte Christen füreinander zumindest (im objektiven Sinne) Häretiker oder nicht?

Was hier in unseren Tagen zwischen den getrennten Christentümern schmilzt und geschwisterliche Nähe und geschwisterliches Miteinander ermöglicht, ist am Ende nichts anderes als der Anfang eines ernsthaften und doch viel schwierigeren interreligiösen Dialogs. Denn in seiner inneren Sinnspitze drängt auch der interreligiöse Dialog über das alltägliche Miteinander hinaus zu wirklichem Verstehen und voller gegenseitiger Annahme in der Kraft der Wahrheit.

Was hier möglich ist oder doch sein muss, machen nicht zuletzt Ehen zwischen Partnern aus verschiedenen weltanschaulichen Lagern deutlich. Lange schien der gegebene Weg die Vermeidung der religiösen Auseinandersetzung und die Selbstgenügsamkeit in einem den Partner gewähren lassenden Lebensstil zu sein. Nicht selten war religiöse Abstinenz das Ergebnis, und Kindern wurde die Freiheit gegeben, später über die religiöse Zugehörigkeit selbst zu entscheiden. Ich höre immer noch die Stimme eines jungen deutschen Buddhisten, der sagte: „Meine Eltern haben mir alle denkbare Liebe geschenkt, nur religiös sind sie mir alles schuldig geblieben.“ Am anderen Ende der Skala gibt es das Ringen um einen wahrhaftigen Weg in

füreinander selbstloser Liebe aus der Wurzel des je eigenen religiösen Weges, aber im Leiden an den Barrieren, die im praktischen kirchlichen Leben immer noch bestehen.

Unterschiede und Konsens

Weil an jedem Dialog verschiedene Subjekte beteiligt sind und diese sich in den hier gemeinten Fällen zunächst als je andere Subjekte begegnen, drängen sich als erster Eindruck gerade diese Andersheit, oft auch Fremdheit und in ihrer Folge das Unverständnis und die Unverstandenheit auf. Fremdheit bedeutet immer Andersheit, Andersheit aber lenkt den Blick auf Unterschiede. Wo aber Unterschiede im Urteil bewertet werden, ist sehr bald die Rede von wahr und falsch, besser und schlechter, Recht und Unrecht. Wo es zum Argumentations- und Begründungsaustausch kommt, endet dieser nicht selten in Rechthaberei: Einer muss schließlich Recht haben. Dialog und Diskurs auf dieser Basis aber rufen inzwischen nach einer passenden Streitkultur.

Ein entscheidender Grund für die geschilderte Situation besteht darin, dass der Dialog lange Zeit die Ablösung des Krieges war. In der Zeit nach dem 2. Weltkrieg war oft der Satz zu hören: „Solange miteinander gesprochen wird, wird nicht geschossen.“ Dialog war in diesem Sinne lange auch ein wichtiges Moment der Friedensstrategie. Wenn man das erkennt, ist die eingangs beschriebene Situation leichter zu verstehen. Damit wird zugleich ein anderes deutlich: Auch wenn das Dialogische notwendig zur Wesensbeschreibung des Menschen gehört, hat der Beginn konkreter Dialoge seine kontingenten, „zufälligen“ Seiten, insofern, als historische Bedingtheiten bei der Entstehung eine Rolle spielen. Schon aus diesem Grunde aber kann man dann auch noch einmal anders ansetzen.

Es stellt sich nämlich die Frage: Sind die entscheidenden Anstöße, die zu Dialogen führen, wirklich die Unterschiede, die zwischen den Gesprächspartnern bestehen, oder bedarf es hier nicht einer Wende des Denkens zum ursprünglich Gemeinsamen hin? Wir haben schon zuvor erwähnt, dass Dialoge außerdem nicht unwesentlich von *gemeinsamen* Interessen bestimmt sind. Schon daraus folgt, dass wir im Dialog nicht allein auf die Unterschiede achten dürfen, sondern uns vielleicht stärker noch auf das konzentrieren sollten, was vor allen Differenzen Menschen oder Menschengruppen, Vertreter der verschiedenen christlichen Kirchen und Angehörige unter-

schiedlicher Religionen vereint. Dass bei einer solchen Blickkehr Neues zutage tritt, konnte man bei der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung schon daran erkennen, dass die Gesprächspartner sich dort lange nicht sicher waren, ob sie besser von „den Grundwahrheiten“ oder – wie es am Ende geschah – einfach artikellos von „Grundwahrheiten“ sprechen sollten. Einheit in Grundwahrheiten aber heißt zugleich – so oder so – soviel wie „Grundkonsens“.

Dabei sind wir bei der für viele eher verborgenen Seite von Dialogen. Diese Seite gibt es schon deshalb, weil Verborgenes, wenn es ans Tageslicht geholt wird, oft selbstverständlich erscheint und folglich auch wenig reflektiert wird. Dennoch muss man über diese verborgene Seite vielleicht doch mehr sprechen, als es gemeinhin geschieht. Denn gerade das Verborgene kann für den Dialog überhaupt, aber dann auch für den konkret begonnenen Dialog und seinen Tiefgang von hoher Bedeutung sein. Denn nur so wissen wir: Wir treten mit einem gemeinsamen Anliegen in den Dialog ein und haben zudem einen gemeinsamen, wenn vielleicht auch verschütteten Grund.

Oft kann diese Gemeinsamkeit in äußeren Umständen liegen. „Konvivenz“, um dieses Moment noch einmal aufzugreifen, also das alltägliche, konfliktfreie und friedvolle Zusammenleben, kann ein solcher Umstand sein. Es kann auch Anlässe in der gesellschaftlichen und politischen Situation eines pluralistischen, d.h. von unterschiedlichen weltanschaulich orientierten Gruppen bestimmten Staates geben. So ist der Pluralismus für diese Gruppen Anlass, um die gemeinsamen Lebenswurzeln in Staat und Gesellschaft zu ringen: auf die Entwicklung der Werteordnung zu achten, den Respekt vor Menschen, hier vor allem auch vor denen, deren Würde durch Behinderung und Schwäche gefährdet ist, zu sichern, aber auch das Verständnis von Grundwerten zu sichern, die das Leben des einzelnen Menschen wie das Leben des Ganzen der Gesellschaft bestimmen oder doch bestimmen sollten.

In diesem Zusammenhang spielt heute mehr und mehr die Erkenntnis dessen eine bedeutsame Rolle, was uns tatsächlich immer schon verbunden hat und bis heute verbindet. Die Konzentration auf den Konsens, der immer schon bzw. immer noch besteht, kann die Atmosphäre eines Dialogs von Grund auf verändern, zumal wenn diese Konzentration mit einer erkennbaren Relativierung der Differenzen einhergeht. Angesichts der starken Ausdifferenzierung der modernen Lebensbereiche schrumpft der Konsensbereich ganz allgemein immer mehr.

In der Tat leben wir heute in einer Gesellschaft, in der die Tendenz zur Relativierung überhaupt ständig wächst. Hinzu kommt, dass die Globalisierung der Welt das Gefühl verstärkt: „Wir alle sitzen in einem Boot.“ Demgegenüber verblasst das in der katholischen Spiritualität über Jahrhunderte hinweg verwendete Bild vom Schiffelein Petri schon deshalb, weil wir immer weniger uns in verschiedenen Schiffen beheimatet und sicher fühlen. Wenn wir von hier aus fragen, wie ökumenischer und interreligiöser Dialog weiterhin im „einfachen“ Volk gesehen werden, erinnern wir uns schnell an den überall zu hörenden, weise und entwaffnend klingenden Satz: „Wir glauben doch alle an denselben Gott.“ Das gilt dann für katholisch und evangelisch, für christlich und islamisch, ja selbst darüber hinaus. Im Grunde steht der Satz in der Fortsetzung der bekannten Floskel des Alten Fritz, jeder möge nach seiner Fassung selig werden. Ein solches Denken aber ist der Tod eines jeden ernsthaften interreligiösen Dialogs.

Nun ist die in Kürze angesprochene Haltung auch ein Zeichen dafür, dass viele Menschen heute des Streitens müde sind. Man möchte nach den langen Jahrhunderten des Streitens Frieden und ist bereit, fast jeden Preis zu zahlen. Viel zu lange ist uns die Geschichte Europas und unseres Landes unter dem Vorzeichen des Krieges als Sieger- und später als Verlierergeschichte vermittelt worden. Selbst die christliche Spiritualitätsgeschichte hat das menschliche Leben in der Welt viel zu lange als eine Zeit der Kriegsführung und des kriegerischen Einsatzes im Zeichen des Kreuzes Christi vorgestellt. Wir wurden zur „*militia Christi*“, zum Militärdienst unter Christi Führung eingeladen. Wie heißt es doch im immer noch von vielen Gemeinden kräftig gesungenen Lied des katholischen *Gotteslob* Nr. 304:

Zieh an die Macht, du Arm des Herrn,
wohlauf und hilf uns *streiten*.
Noch hilfst du deinem Volke gern,
wie du getan vor Zeiten.
Wir sind im *Kampfe* Tag und Nacht;
o Herr, nimm gnädig uns in acht
und steh uns an der Seiten.

Mit dir, du starker Heiland du,
muss uns der *Sieg* gelingen.
Wohl gilt's zu *streiten* immerzu,
bis einst wir dir lobsingem.

Nur Mut, die Stund ist nimmer weit,
da wir nach allem *Kampf* und *Streit*
die Lebenskron erringen.

Auch die Ausführung des christlichen Sendungsauftrags, die „Mission“, trug zumindest in der Neuzeit immer auch den Anstrich der Welteroberung an sich und damit einen Zug von Gewalttätigkeit. Was heute an Missionskritik, zumal an Kritik an der neuzeitlichen Missionstätigkeit, laut wird und sich wie ein Raureif über jede Rede vom christlichen Weltzeugnis legt, hat es wesentlich mit diesen Beobachtungen zu tun.

Die verschiedenen Überlegungen führen zu dem Ergebnis, dass es sinnvoll ist, bei der Eröffnung von Dialogen in den verschiedenen religiösen Bereichen von dem auszugehen, was ohnehin schon gemeinsames Gut ist, somit Konsens findet oder doch bei der Selbstprüfung konsensfähig ist. Es gehört ja zum Umfeld der eingangs genannten Gemeinsamen Erklärung, dass viele Menschen beglückt feststellen, dass die Übereinstimmung in Grundwahrheiten offensichtlich viel größer und daher auch bedeutsamer ist als das Beharren auf den grundlegenden Unterschieden. Umgekehrt wird man den Eindruck nicht los, dass mancher Einspruch und Widerspruch auch damit zu tun hat, dass eine schnellere Einigung die Aufgabe von lieb gewordenen Schrebergärten mit sich bringen könnte. Dazwischen leben die vielen, die deshalb skeptisch sind, weil sie glauben, dass wichtige Unterschiede zu schnell geringgeachtet und überspielt werden.

Gewiss kann es nicht darum gehen, Konsens mit faulen Kompromissen zu verwechseln. Es kann weder darum gehen, Unterschiede um ihrer selbst willen zu pflegen noch sie ohne Grund aufzugeben. Bestimmte Unterscheidungen sind auch Auszeichnungen, kostbares Erbe. Am Ende aber sollte gelten: Wahrheit in Liebe, Einheit im Notwendigen, im Übrigen Freiheit in der Vielfalt und Offenheit für Gottes Gnade und Gottes Zukunft für uns – das seien die Sterne, die uns heute in der Ausübung unserer gemeinsamen Aufgaben auf unserem Weg leuchten. Diese Sterne sollten auch in den konkreten Begegnungen der Christen untereinander und mit allen Glaubenden in Dialog, Kooperation und geistlichem Austausch Gültigkeit haben. Nur so besteht die Chance, dass aus Gegnern und Feinden Brüder und Schwestern, Geschwister vor dem einen Gott werden.

THEMEN UND KONKRETIONEN

Hat Religion eine biologische Basis?

Über Nahtod-Erfahrungen

Günter Ewald

Der Heidelberger Psychiater und Nahtod-Forscher Michael Schröter-Kunhardt vertritt die These, dass sogenannte Nahtod-Erfahrungen – ekstatische Erlebnisse in angenommener oder wirklicher Todesnähe – bereits urgeschichtlich zur Entstehung von Religion entscheidend beigetragen haben und somit, da die Grundmuster der Nahtod-Erlebnisse als genetisch programmiert gelten können, Religion eine biologische Grundlage besitzt.¹ Wenn diese These stimmt, hat sie für die Theologie nachhaltige Konsequenzen. Bisher ist sie jedoch von Kirche und Theologie nicht wahrgenommen, geschweige rezipiert worden – aus Gründen, die uns hier nicht näher beschäftigen sollen. Uns interessiert die Glaubwürdigkeit der These selbst angesichts einer kritischen Sichtung der Nahtod-Forschung, wie sie in letzter Zeit vorgenommen wurde, insbesondere durch eine Gruppe von Soziologen an der Universität Konstanz. Diese hat erstmals eine repräsentative Umfrage in Deutschland über Verbreitung und inhaltliche Füllung von Erlebnissen in Todesnähe durchgeführt und 1999 veröffentlicht. Hubert Knoblauch, Leiter der Gruppe, hat die Ergebnisse in einem allgemeinverständlichen Buch „Berichte aus dem Jenseits: Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung“ dargelegt und kommentiert. In einem Sammelband „Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen“, herausgegeben von Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner werden Einzelaspekte diskutiert. Ferner findet man dort Beiträge bekannter Nahtod-Forscher (darunter Schröter-Kunhardt), die verschiedene Positionen in der Nahtod-Frage einnehmen.

Folgt man den Pressemeldungen, dann hat die Konstanzer Gruppe nunmehr mit einem Mythos aufgeräumt und eine jahrzehntelange Irreführung der viele Millionen zählenden Leserschaft von Moody, Kübler-Ross und Ring beendet: Nahtod-Erfahrungen sind nicht, wie bisher angenommen, universal, sondern kulturabhängig und durch persönliche Lebensgeschichten bedingt. Zwar treten sie bei etwa fünf Prozent der Deutschen auf, sind aber nicht durchweg mit Glücksgefühlen verbunden, sondern sehr häufig mit Negativerinnerungen, bei 30 Prozent der Westdeutschen und gar 60 Prozent der Ostdeutschen. Sie taugen demnach wenig für einen esoteri-

schen Jenseits-Optimismus und widersprechen infolge mangelnder Universalität der These von Schröter-Kunhardt. Es erscheint demnach angebracht, wenn wir uns zunächst mit dem Beitrag von Knoblauch und Mitarbeitern auseinandersetzen.

Was sind Nahtod-Erfahrungen?

Sieht man sich deren Arbeit genauer an, so erscheinen die Ergebnisse weniger dramatisch als auf den ersten Blick. Ein Schlüssel dafür, die Andersartigkeit der Ergebnisse zu verstehen, liegt im Begriff der Nahtod-Erfahrung, den die Konstanzer Gruppe verwendet. Knoblauch, Schnettler und Soeffner schreiben in einem Artikel des Sammelbandes (274): „Die Ergebnisse unserer Untersuchungen belegen zwar eine erstaunliche Variation der Erlebnis-inhalte, auf die wir später noch eingehen werden. Zugleich weisen sie aber auch darauf hin, dass das *Auftreten* von Todesnäheerfahrungen relativ unabhängig ist von vordergründigen kulturellen (Religionszugehörigkeit, Ausbildung, ästhetischer Geschmack) wie von soziodemographischen Einflüssen (etwa Alter, Geschlecht, soziale Schicht, Religionszugehörigkeit oder regionale Herkunft)“. Man findet sie in atheistischen Gesellschaften ebenso wie in religiös geprägten, und zwar unabhängig davon, ob man allgemein von derartigen Erfahrung weiß. „Aber die Motive, die von den Betroffenen erfahren werden, variieren mit dem kulturellen und biographischen Hintergrund“.²

Das führt die Autoren zu folgender Feststellung: „Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, eine neue Definition der Todesnäheerfahrung zu entwickeln“.³ Mit einem neuen Begriff verändern sich aber die Ergebnisse. Ein böser Verdacht liegt nahe: Man nimmt die Kulturabhängigkeit in den Begriff der Nahtod-Erfahrung auf und stellt dann – Welch ein Wunder! – fest, dass Nahtod-Erfahrungen kulturabhängig sind.

Indessen bestätigt sich dieser Verdacht nicht. Knoblauch und Mitarbeiter legen gerade Wert auf einen, wie sie es nennen, „formal-noetischen“ Begriff, das heißt, einen solchen, der nur formale Merkmale des Bewusstseins enthält, keinerlei inhaltliche Bestimmungen. Sie geben acht derartige Merkmale an. Diese umfassen die subjektive Konfrontation mit dem Tod im Rahmen einer allgemeinen Todesbezogenheit des Menschen, den ungewöhnlichen und herausragenden Charakter des Erlebnisses, die Intensität der Erfahrung, „die selbst diejenigen Erfahrungen übertreffen, die gemeinhin als

ekstatisch bezeichnet werden“⁴. Auch die gute Erinnerlichkeit gehört zu den Merkmalen sowie die Abgrenzung von Träumen, große Wachheit und Bewusstheit, Auftreten starker Emotionen, die positiv oder schrecklich sein können. Schließlich: „Die betroffene Person erlebt sich selbst als noch weiterlebend (existierend), während sie von anderen für bereits tot – oder bewusstlos – gehalten wird. Sie macht sogar noch relativ spezifische Wahrnehmungen, sieht, hört, fühlt – wenngleich möglicherweise transformiert. Es besteht eine *Kontinuität ihres Ich*.“⁵

Demgegenüber werden die Definitionen von Nahtod-Erlebnissen durch Raimond Moody oder Kenneth Ring als *motivisch-substantialistisch* bezeichnet; sie verwenden inhaltliche Merkmale, die immer wieder auftreten, also universal sind. Knoblauch und Schmied fassen in einem Artikel des Sammelbandes die von Moody in „Leben nach dem Tod“ (1975) angegebenen Merkmale so zusammen: Hören der Todesnachricht – Gefühl von Frieden und Ruhe – Geräusche – dunkler Tunnel – OBE – Begegnung mit anderen – Licht – Lebensrückschau – Grenze – Zurückkommen – Mittelungsversuche – Unbeschreibbarkeit – Folgen – neue Sicht des Todes – Bestätigung. In seinem Beitrag „Nachgedanken zum Leben nach dem Tod“ (1978) fügt Moody weitere Merkmale hinzu und betont – wie auch Knoblauch und Mitarbeiter hinsichtlich der von ihnen genannten Merkmale –, dass die Liste nicht abschließend sei.

Zum Vergleich führen wir noch die – mehr beschreibenden als definierenden – Merkmale auf, die Schröter-Kunhardt zusammengestellt hat (1993)⁶: Stimmungsaufhellung mit Gefühlen von Leichtigkeit, Wohlbefinden, Friede und Glück – OBE – Eintritt in eine zumeist dunkle, tunnelartige Übergangszone – Wahrnehmung eines meist weiß-goldenen, unendliche Liebe ausstrahlenden Lichtes, das bei dem Erlebenden Gefühle höchster Seligkeit auslöst und manchmal mit mystischen Allwissenheits- bzw. Alleinheitserfahrungen verbunden ist – Wahrnehmen einer paradiesischen Landschaft – Begegnung mit bereits verstorbenen Verwandten, religiösen Figuren oder Lichtwesen und einer Art telepathischem Kontakt zu diesen, oft verbunden mit einer Aufforderung zur Rückkehr – meist abrupte Rückkehr – Lebensfilm – selten auch präkognitive Visionen – Zeitraffung.

Es versteht sich von selbst, dass mit der Konstanzer Definition eine viel größere Spannweite für Nahtod-Erfahrungen gegeben wird. Trotzdem ist eine wesentliche Einschränkung zu beachten: Moody und auch Schröter-Kunhardt legen nicht sämtliche angegebenen Merkmale einem Nahtod-Erlebnis zugrunde, sondern mindestens einige. Genauer wird das nicht erläu-

tert. Schröter-Kunhardt verleiht etlichen der von ihm genannten Merkmale durch den Zusatz „meist“ und durch den Hinweis auf abnehmende statistische Häufigkeit (in der genannten Reihenfolge) eine formale Note. Ferner bezeichnet er nur gewisse Grundbausteine als universal und sieht die Ausfüllung der Nahtod-Erlebnisse als kulturabhängig an (mit bis zu 25 Prozent Negativerinnerungen). Insgesamt gesehen ergeben sich also bei Moody, Schröter-Kunhardt und Knoblauch sehr verschiedenartige Begriffe von Nahtod-Erfahrung, so dass man die darauf gegründeten Ergebnisse nur unter starkem Vorbehalt vergleichen kann.

Dabei ist der Knoblauchsche Begriff zwar präziser festgelegt, aber nicht ohne Probleme: Die starke Betonung der Todesbezogenheit beispielsweise, die nicht nur im Begriff des Nahtod-Erlebnisses selbst, sondern auch in Knoblauchs Erläuterungen zu Tage tritt, schließt die Einbeziehung von Kleinkindern aus. Denn Psychologen haben schon lange herausgefunden, dass Kinder unter vier Jahren kein Todesbewusstsein haben. Dagegen sind Nahtod-Erlebnisse bei Kindern bis zu einem Alter unter zwei Jahren nachgewiesen worden.⁷ Sie unterscheiden sich in ihrer Struktur nicht von denen der Erwachsenen. Dass sich hierbei sozusagen am Bewusstsein der Kinder vorbei unbewusste kulturelle Einflüsse auswirken, wäre eine künstliche und nicht belegte Annahme. Plausibler ist da schon Schröter-Kunhardts Gedanke, dass nicht nur, wie auch die Konstanzer annehmen, die *Fähigkeit* zu Nahtod-Erfahrungen mit dem Menschsein vorgegeben ist, sondern verschiedene Merkmale dieser Fähigkeit („Bausteine“) genetisch programmiert sind. Welche das sind, ist dann noch genauer zu untersuchen. Aber Knoblauch und Mitarbeiter blenden diesen biologisch-medizinischen Aspekt aus.

Interpretation von Kulturphänomenen

In seinem Band „Berichte aus dem Jenseits“ legt Knoblauch dar, wie schon in den aus Antike oder Mittelalter bekannten Nahtod-Berichten die kulturellen Aspekte dominieren. So verbindet Plato in der bekannten Geschichte vom Soldaten Er dessen Nahtod-Erlebnis mit einer Vision des „jüngsten Gerichtes“, also der Scheidung der Seelen in gerechte und ungerechte. Plato gibt dem – offensichtlich als real angenommenen – Ereignis eine kulturelle Ausfüllung, wie sie seiner Lehre entspricht. Auch die mittelalterlichen Todesvisionen sind durch eine Übermittlung von Höllenvisionen geprägt, wie sie kirchlicher Lehre entsprachen. Die Erzähler sind niemals Laien, son-

dern Repräsentanten des kulturellen oder religiösen Umfeldes. Und so ändert sich mit der Kultur auch der Inhalt von Nahtod-Erfahrungen.

Merkwürdigerweise kann man aus diesen Beobachtungen auch ganz andere Schlüsse ziehen: Gerade die Tatsache, dass in den griechischen oder mittelalterlichen Kulturen die „Laien“ nicht zu Wort kamen, verdeckt den Blick auf deren Nahtod-Erfahrungen. Hätte der Soldat Er selbst erzählen können, wären vielleicht OBE und das Erlebnis einer wunderschönen Landschaft, die Plato auch erwähnt, alleiniger Gegenstand gewesen. Ähnliches gilt für die mittelalterlichen Darstellungen. Man kann versuchen herauszufinden, wo hinter den lehrhaften Mitteilungen der kulturell herrschenden Personen die Elementarerlebnisse durchschimmern, die universal sind. Knoblauch erwähnt beispielsweise die Nahtod-Erlebnisse des irischen Mönches Fursa (Furseus) aus dem siebten Jahrhundert, in denen Höllenvisionen eine große Rolle spielen. Er lässt aber die Teile des Fursa-Berichtes weg, in denen ein OBE vorkommt, wie es von Moody berichtet sein könnte⁸.

Ebenso kann man mit der interessanten Untersuchung von zwei chinesischen Physikern verfahren, die eine Reihe von Interviews mit Menschen führten, die das Erdbeben von 1976 überlebt hatten. Sie verwendeten Fragebögen nach amerikanischem Muster und erhielten Berichte von OBEs, Tunnel, Friedfertigkeit, Panoramaaerlebnissen usw. Als jedoch dieselben Personen frei erzählen konnten, tauchten Angaben auf wie der Eindruck, die Erde sei ausgelöscht worden oder das Gefühl, fremd im eigenen Körper zu sein, „einzigartig und spezifisch für ihre Kultur“ (Knoblauch, 87). Einerseits mögen die Fragebögen die kulturellen Besonderheiten übersehen und ausgegrenzt haben. Andererseits aber kann man fragen, ob die Fragebögen nicht in Schichten unterhalb des kulturellen Überbaus vorgedrungen sind und die gleichfalls vorhandenen Grundmuster wie OBE und Tunnel-Erlebnis zu Tage gefördert haben.

Kultur prägt nicht nur, sie verdeckt und tabuisiert auch. Mit dieser Überlegung sehen die Phänomene in den USA und im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts anders aus, als wenn man nur die prägende Seite betrachtet. Einerseits hat sich sicher ein Mythos um die Nahtod-Erfahrungen gebildet, den eine christliche und esoterisch geprägte Kultur in den USA hervorgebracht hat. Im ehemals atheistisch-kommunistisch ausgerichteten Teil Europas wird aber deutlich – das hat die Konstanzer Gruppe gut herausgearbeitet –, dass eine andere Kultur ein anderes Bild von Todesnäheerlebnissen hervorruft. Andererseits ist aber zu beachten, dass zwischen diesen beiden die menschliche Psyche stark beeinflussenden Kulturen bei uns auch eine

liberal-areligiöse Weltanschauung um sich gegriffen hat. In dieser wird hinsichtlich Nahtod-Erfahrungen in neuerer Zeit eher enttabuisiert als geprägt. So sind dann diejenigen Nahtod-Berichte besonders aufschlussreich, die von Menschen stammen, die sich mit religiösen und transzendenten Fragen kaum beschäftigt haben, weder positiv noch negativ, und durch einen Unfall oder schwere Krankheit von Visionen überrascht werden, bei denen nur schwer ein Ursprung in äußeren Einflüssen auszumachen ist. Möglicherweise kommen gerade hier Grundmuster von Nahtod-Erlebnissen zum Vorschein, die am wenigsten verdeckt sind – ähnlich wie bei Kleinkindern. Es wäre interessant, diese Gruppe von Menschen genauer zu befragen. Nach meiner Kenntnis finden sich in ihren Darstellungen ausgeprägt die Bausteine OBE, Tunnel, ekstatische Lichterfahrung, Panorama und Lebensveränderung. Gewiss sind die Erlebnisse dieser Personen auch kulturell geprägt, aber in der Weise, dass weniger tabuisiert wird und mehr universale Erlebnisstrukturen des Menschen ans Tageslicht kommen.

Die Ergebnisse, die man erhält, hängen also sehr am Interesse, das die Erkenntnis leitet. Sucht man die Kulturabhängigkeit der Nahtod-Erfahrungen, ausgedrückt in geeignet zurechtgelegten Kategorien, man wird sie finden. Richtet man aber den Blick auf die universellen Grundmuster, Bausteine, die kulturunabhängig sind, wird man ebenfalls fündig werden. Das braucht sich bei differenzierter Analyse nicht zu widersprechen. In beiden Blickrichtungen sind populistische Verallgemeinerungen nicht angebracht.

Tod und Jenseits

Was bedeutet nun der Konstanzer Bericht für Schröter-Kunhardts These? Nach unseren Überlegungen rührt er nicht an der These, weil er sich mit anderen Problemen befasst und die biologisch-religiöse Frage nicht im Blick hat. Die Kritik Knoblauchs an der bisherigen Nahtod-Forschung richtet sich hauptsächlich gegen den starken esoterischen Akzent, den diese in den siebziger Jahren durch dominierende Vertreter wie Kübler-Ross und Kenneth Ring erhalten hat. (Moody's Verhältnis zur Esoterik ist schillernd.) Deren Veröffentlichungen wurden durch ihre starke Verbreitung und die begierige Aufnahme durch die Medien zu so etwas wie einem „postmodernen“ Mythos –, der allerdings in seinen Anschauungen keineswegs neu ist. Schon Rudolf Steiner stützte sich zu Anfang des 20. Jahrhunderts ausdrücklich auf Nahtod-Erlebnisse, als er seine Version von Ätherleib, Astralleib und

nachtodlicher Vorbereitung der nächsten Reinkarnation entwickelte. Inzwischen haben sich aber die Untersuchungen weitgehend versachlicht, auch wenn weiterhin einzelne Nahtod-Forscher dem empirischen Teil ihrer Beobachtungen esoterische Interpretationen folgen lassen.

Zu den nicht-esoterischen Nahtod-Forschern kann man neben Schröter-Kunhardt den amerikanischen Psychiater Bruce Greyson, gegenwärtig Vorsitzender der „International Association for Near-Death-Studies (IANDS)“, rechnen. Dieser hat in dem Konstanzer Sammelband zusammen mit Emily Williams Kelly und Ian Stevenson einen beachtenswerten Beitrag veröffentlicht, der für die Schröter-Kunhardt-These Bedeutung hat: „Beweisen Todesnäheerfahrungen das Überleben der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tod?“ Die Autoren sehen zwar keinen Beweis, aber deutliche Hinweise für die „Überlebenshypothese“, und zwar in dreifacher Hinsicht: Zum einen ist es die gesteigerte Bewusstseinstätigkeit, die bei schwerer physiologischer Beeinträchtigung in vielen Nahtod-Erfahrungen auftritt. Sie deutet an, „daß das Bewußtsein nicht in dem Maße von physiologischen Prozessen abhängt, wie viele Forscher derzeit vermuten“.⁹ Zum andern sind es Beobachtungen, die darauf schließen lassen, dass in Außer-Körper-Erlebnissen (gleichgültig ob innerhalb von Nahtod-Erlebnissen oder durch willentliche Anstrengung erzeugt) eher tatsächliche Beobachtungen als eingebildete Ereignisse beschrieben werden. Schließlich und vor allem besitzen die auftretenden paranormalen Phänomene Überzeugungskraft, so die Visionen von bereits verstorbenen Personen, besonders in solchen Fällen, wo die Betroffenen vom Tod derer, die sie „gesehen“ haben, noch nichts wussten.

Auch der bekannte Zürcher Neurochirurg Charles Probst urteilt: „NDE's sprechen gegen eine rein materialistische Sicht. Sie sind Hinweise darauf, dass es höhere geistige Funktionen mit Bewusstsein, Wille, Wahrnehmung und Erinnerung auch ohne normale Hirnfunktionen, und dass es Realität auch jenseits der normalen Sinneswahrnehmung gibt.“¹⁰

Menschenbild der Naturwissenschaft

So führt die Schröter-Kunhardtsche These zunächst – noch vor Erörterung ihrer religiösen Seite – zur Frage, welches Bild vom Menschen der Naturwissenschaft angemessen ist und welchen Beitrag Nahtod-Erfahrungen dazu leisten. Die biologische Evolutionstheorie hat aufgrund ihrer großen Erfolge weltbildhafte Züge angenommen und sich mit der sogenannten neurobiolo-

gischen Doktrin in der Auffassung verbündet, dass auch Bewusstsein und Geist des Menschen Ausfluss biologischer Prozesse sind und somit die Naturwissenschaft in ihrer jetzigen Struktur letzte Erklärungsinstanz für alles Naturgeschehen darstellt. Jeder einzelne Mensch hat sich damit abzufinden, dass er ebenso wie seine tierischen Verwandten nur Probieobjekt, Wegwerfware der Evolution ist, das der Höherentwicklung der Art dient. Nebenprodukte wie Geist und Kultur kann und soll er kreativ nutzen, um die kurze Spanne seines Zweckdaseins erträglich zu gestalten. – Man kann nur immer wieder staunen, wie auch die wissenschaftliche Welt in ihrer Mehrheit ein derartiges, aus naiver Verallgemeinerung sehr begrenzter Forschungsergebnisse entstandenes Menschenbild akzeptiert.

Naturwissenschaftlich fundierte Nahtod-Forschung fordert dieses Menschenbild heraus, und zwar von innen, nicht etwa durch Erfinden einer Alternative zur Naturwissenschaft. Zum einen werden die immer wieder verdrängten oder beiseite geschobenen Fragen paranormaler Phänomene wie Telepathie und Hellsehen in zugespitzter Form gestellt. Zum anderen werden die Rolle des Individuums und dessen Zukunft neu thematisiert. Bisher galt das „Todesprogramm“ im genetischen Code des Menschen nur als Beitrag zum evolutionsgemäßen Platzmachen in der Gesellschaft des Lebendigen. Nun aber entsteht die Frage, ob nicht – von der Biologie unbemerkt – in der Evolution vorbereitende Elemente für ein Weiterleben über den Tod des sichtbaren biologischen Leibes hinaus mit herangewachsen sind. Möglicherweise wird die Biologie bald ebenso ihre „klassische“ Phase beenden wie die Physik Anfang des 20. Jahrhunderts die ihre durch Relativitäts- und Quantentheorie. Damit wird die bisherige Physiologie nicht umgestoßen, sondern durch eine „Feinstruktur“ erweitert, die mit neuronalen Mechanismen nicht mehr auskommt. Quantentheorie dient nicht nur als Vergleich; sie wird wahrscheinlich inhaltlich zur Weiterentwicklung der Hirnforschung beitragen. Tastende, wenngleich noch unbefriedigende Versuche in dieser Richtung wurden bereits von dem Hirnforscher und Nobelpreisträger J. C. Eccles¹¹ und dem englischen Physiker R. Penrose¹² unternommen. Man kann erwarten, dass durch die sogenannte Superstringtheorie der Physik im 21. Jahrhundert neue Wege gewiesen werden. (Vgl. hierzu meine Beiträge „Die Physik und das Jenseits“, Augsburg 1998 und „Ich war tot‘. Ein Naturwissenschaftler untersucht Nahtod-Erfahrungen“, Augsburg 1999).

Nahtod-Erfahrungen und Religion

So steht die Schröter-Kunhardtsche These mit im Zentrum einer Weltbildis-

kussion, die, wie zu hoffen ist, das noch weithin materialistisch orientierte Verständnis von Welt und Mensch überwindet. Die Universalhypothese und die Überlebenshypothese, auf denen die These wesentlich gründet, sind zwar nicht bewiesen oder nicht beweisbar – dasselbe gilt aber für ihre Widerlegung. Ein naturwissenschaftlicher Rahmen, in dem die These denkbar ist, kann als abgesteckt gelten. Die Evidenzen scheinen an Gewicht zu gewinnen.

Dabei ist noch ein Missverständnis abzuwehren, was die genetische Programmierung der Bausteine von Nahtod-Erlebnissen angeht. Man hat schon argumentiert, dass diese doch gerade eine materialistische Deutung fördere. Denn die Gene selbst sind biologische Gebilde und zerfallen mit dem Tod des Menschen. Werden damit nicht die Nahtod-Erfahrungen gelöscht? – Das wäre in der Tat so, würde man das alte Menschenbild zugrunde legen. Das erneuerte Bild wirft aber generell die Frage einer „Speicherung“ des gelebten Lebens als wesentlichem Teil des Ichs auf. Selbstbewusstsein und Lebensablauf des Menschen beruhen, biologisch gesehen, sämtlich auf genetisch programmierten Bausteinen. Diese geben die biologische Grundlage ab und sagen nichts über Feinstruktur und Dauerhaftigkeit dessen, was sie an Informationsstruktur hervorbringen. (Nicht einmal beim Computer ist die Hardware entscheidend). Hier setzt gerade die neue Denkweise an.

Was aber hat es mit Religion zu tun, wenn man von einer biologischen „Vorbereitung“ eines Lebens über den Tod hinaus ausgeht? Verwendet man einen allgemeinen Begriff von Religion wie etwa Luckmann (auf den sich auch Knoblauch bezieht)¹³, dann ist der Bezug unmittelbar gegeben: Nach diesem Verständnis ist Religion die besondere Fähigkeit des Menschen, einen Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit herstellen zu können. Transzendent sind dabei „alle Erfahrungen, die über sich selbst hinausweisen“.¹⁴ Nahtod-Visionen nehmen dabei eine besondere Rolle ein. Man kann sich durchaus denken, dass schon die Neandertaler ihre Jenseitsvorstellungen, auf die man aus den Grabbeigaben schließt, nicht durch Überlegung, sondern durch Nahtod-Erlebnisse gewonnen haben.

So bleibt schließlich die spannende theologische Frage, ob das langsame Erwachen von Religion in der Ur- und Frühgeschichte zu Christus hinführt oder ob das Christentum nur eine Ausprägung von Religion unter vielen möglichen darstellt. Hierzu hat der Aachener Theologe Georg Baudler mit zwei Büchern einen hervorragenden Beitrag geleistet: „Erlösung vom Stiergott“, München/Stuttgart 1989; „Gott und Frau“, München 1991. Danach gibt es einen Weg von urgeschichtlicher Religion zur Christologie, ohne

konfessionalistische Einführung.

Diese Frage hat ein Gegenstück in der Verbindung von biologisch fundierter allgemeiner Religiosität und christlichem Auferstehungsglauben. Zwar haben einige Theologen wie Karl Rahner oder Jürgen Moltmann sich dieses Themas schon angenommen, aber eher am Rande. Noch dominieren Desinteresse oder Ablehnung, wie sie etwa Werner Thiede in seinem Buch „Die mit dem Tode spielen“ (und in einem Beitrag des Konstanzer Sammelbandes) vertritt. Hier stimmen wir Knoblauch und Mitarbeitern zu, wenn sie es als unangemessen ansehen, ein Ernstnehmen der Nahtod-Erfahrungen als „Bagatellisierung des Todes“ abzukanzeln.¹⁵ Viele Menschen, die durch Todesnäheerlebnisse aufgerührt sind und nach einer Bewältigung ihrer Erfahrung suchen, sehen sich von den Kirchen im Stich gelassen. In der esoterischen Szene heißt man sie gerne willkommen. Theologie kann an Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn sie konstruktiv den Zusammenhang von Nahtod-Erfahrungen und Auferstehungshoffnung reflektiert.

Anmerkungen

- ¹ M. Schröter-Kunhardt, *Nah-Todeserfahrungen. Oder: Ein neues anthropologisches Paradigma*, TW Neurologie Psychiatrie 1992, 621–622.
- ² H. Knoblauch, Schnettler, H.-G. Soeffner, *Die Sinnprovinz des Jenseits*, in: H. Knoblauch, H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, 274.
- ³ A.a.O.
- ⁴ A.a.O., 276.
- ⁵ A.a.O., 277.
- ⁶ M. Schröter-Kunhardt, *Das Jenseits in uns*, Psychologie Heute, Juni 1993, 66.
- ⁷ M. Schröter-Kunhardt, *Nah-Todeserfahrungen aus psychiatrisch-neurologischer Sicht*, in: H. Knoblauch, H.-G. Soeffner, a.a.O., 68.
- ⁸ Vgl. Zitate in Ewald, „Ich war tot“. Ein Naturwissenschaftler untersucht Nahtod-Erfahrungen, Augsburg 1999, 53–54.
- ⁹ E. W. Kelly, B. Greyson, I. Stevenson, *Beweisen Todesnäheerlebnisse das Überleben der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tod?*, in: H. Knoblauch, H.-G. Soeffner, a.a.O., 103.
- ¹⁰ C. Probst, *Nahtod-Erlebnisse (NDE's) aus der Sicht von Neurochirurgie und moderner Hirnforschung*, in: *Dem Schönen und Heiligen dienen, dem Bösen wehren*, Sinzig-Westum 1997.
- ¹¹ J. C. Eccles, *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, München 1994, 213 ff.
- ¹² R. Penrose, *Schatten des Geistes. Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins*, Heidelberg/Berlin/Oxford 1995.
- ¹³ H. Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung*, Freiburg i. Br. 1999, 32.
- ¹⁴ A.a.O.
- ¹⁵ H. Knoblauch, Schnettler, H.-G. Soeffner in: H. Knoblauch, H.-G. Soeffner, a.a.O., 291.

Konfirmation, Jugendweihe, christliche Jugendfeier

Andreas Fincke

Seit die DDR im politisch so zauberhaften Herbst des Jahres 1989 von den Landkarten verschwunden ist habe ich mich häufig gefragt, welches Erbe die Ostdeutschen in das wiedervereinigte Deutschland einbringen. Es wäre doch seltsam, wenn vom Sozialismus, diesem wuchtigen Entwurf eines neuen Gesellschaftssystems mit seinen grandiosen Verheißungen vom neuen, sozialistischen Menschen, nichts weiter übrig bleibt als die „Ampelmännchen“, der grüne Rechtsabbiegepeil und der klotzig-deplazierte „Palast der Republik“ in Berlin.

Eine Hinterlassenschaft des SED-Sozialismus ist der weitgehende Verlust kirchlicher Bindungen vieler Menschen in der ehemaligen DDR. Bekanntlich haben etwa 80% der Ostdeutschen mit Kirche oder Religion nichts im Sinn. Dieser Umstand findet seinen augenfälligsten Ausdruck in der Renaissance der Jugendweihe. Die Jugendweihe ist in den neuen Bundesländern erstaunlich beliebt. Mit der „Wende“ waren die Teilnehmerzahlen vorübergehend eingebrochen; danach aber hat sich ihre Zahl von Jahr zu Jahr wieder kontinuierlich erhöht. Im Frühjahr 1999 wurde erstmals die „Schallmauer“ von etwa 100 000 Jugendweihen durchbrochen. Vergleichbare Zahlen für Konfirmation und Firmung sind schwer zu bekommen; sie dürften bei etwa 35 000 liegen.

Diese nackten Zahlen sagen jedoch nur wenig über die tatsächliche Bedeutung der Jugendweihe aus. Deshalb ein konkreteres Bild: In Ost-Berlin, in Leipzig, in Rostock und in anderen Städten nehmen Schulklassen wieder zu 100% an der Jugendweihe teil. Wenn vereinzelt jemand „nichts macht“ oder zu Konfirmation oder Firmung geht, dann gilt dieser als der exotisch Fremde, der sein Abwechlerturn doch bitte zu erklären hat. Damit ist in einigen Regionen Ostdeutschlands – zumindest in dieser Hinsicht – der frühere Zustand weltanschaulicher Uniformität wieder erreicht.

Gewiss, die geistige Landkarte im Osten Deutschlands ist disparat: In den südlicheren und in den ländlichen Regionen der ehemaligen DDR gehen deutlich mehr Jugendliche zur Konfirmation als in Mecklenburg oder in den größeren Städten. Da genaue sozialwissenschaftliche Untersuchungen fehlen, einige Beispiele: Im brandenburgischen Landkreis Barnim hatten sich

1998 rund 5% der Jugendlichen für Konfirmation oder Firmung entschieden, etwa 65% besuchten die Jugendweihe, etwa 30% „machten nichts“.¹ Aus Halle/S. liegen mir mehrere Berichte vor, die etwa so lauten: Von 21 Schülern hatten 18 Jugendweihe, zwei wurden konfirmiert, einer hatte gar nichts besucht. Für die Stadt Halle gilt 1999: 1546 Jugendliche nahmen an der Jugendweihe teil, die Evangelische Kirche zählte knapp 150 Konfirmanden.² Aus einer Kleinstadt in der Nähe von Dresden hörte ich, dass jeder dritte Schüler zur Konfirmation ging. Hier verzichtete ein weiteres Drittel der Jugendlichen auf jegliche Feier und ein Drittel ging zur Jugendweihe.

Abschließend noch einige Zahlen aus Neukloster, einer Kleinstadt in Mecklenburg-Vorpommern: Hier besuchten im Frühjahr 1999 etwa 60 Jugendliche die Jugendweihestunden, 20 den Konfirmandenunterricht und vielleicht 10–15 weder das eine noch das andere. Zwei Teilnehmer des Konfirmandenunterrichts werden jedoch die Jugendweihe besuchen, weil ihre Eltern das so wünschen. Der Besuch beider Veranstaltungen ist aber die Ausnahme, weil die Familien nur ein Fest wünschen. Es wird berichtet, dass eher Mädchen zu einem solchen Kompromiss neigen, Jungen entscheiden sich im Konfliktfall eher für die Gruppe (= Schulklasse) und damit für die Jugendweihe. Der Mecklenburgische Pfarrer, von dem ich diese Informationen habe, besuchte zu Beginn des neuen Schuljahres alle infrage kommenden Familien. Er berichtet, dass er mit einer Fülle „nüchterner Absagen“ konfrontiert war: Die Eltern wollen mit der Kirche nichts zu tun haben; sie wollen keine Konfirmation, damit ihre Kinder später keine Kirchensteuer zahlen müssen.

Flächendeckend wird man für die neuen Bundesländer sagen können: Knapp 50% der Jugendlichen besuchen die Jugendweihe, etwa 14% entscheiden sich für die Konfirmation und etwa ein Drittel „machen nichts“.³ Halten wir also vorerst fest: In kaum einem anderen kirchlichen Handlungsfeld ist Deutschland auch Jahre nach der deutschen Vereinigung so wenig „wiedervereinigt“ wie dort, wo wir die Konfirmations- bzw. Jugendweihepraxis vergleichen.⁴

Die große Beliebtheit der Jugendweihe ist um so verwunderlicher, wenn man sich erinnert, mit welcher Rasanz im Herbst und Winter 1989/1990 die ideologischen Fundamente der DDR im wahrsten Sinne des Wortes auf den Müll flogen. Die Jugendweihe scheint eines der wenigen zentralen ideologischen Themen der DDR zu sein, welches posthum positiv besetzt ist. Diese Frage bedarf einer genaueren Klärung. Zuvor jedoch ein kurzer Blick zurück.

Das Verhältnis von Kirche und Jugendweihe in der DDR

Noch 1950 stand die SED vereinzelt Jugendweihen kritisch gegenüber, weil man unnötige Konflikte im Verhältnis zwischen Staat und Kirche vermeiden wollte.⁵ Dieser Modus Vivendi wurde jedoch schrittweise untergraben: Nennenswerte Etappen waren die 2. Parteikonferenz der SED vom Juli 1952 („Der Aufbau des Sozialismus“) sowie der Politbürobeschluss vom 27. Januar 1953 zu den Jungen Gemeinden: Hier wurden die Jungen Gemeinden als „Tarnorganisationen für Kriegshetze, Sabotage und Spionage“ bezeichnet, die „von westdeutschen und amerikanischen imperialistischen Kräften“ dirigiert werden.⁶

Am 12. November 1954 wandte sich ein eigens zu diesem Zweck gegründeter „Zentraler Ausschuss für Jugendweihe“ an alle Jugendlichen in der DDR und rief sie zur Teilnahme an der Jugendweihe auf. Flankiert wurden die Maßnahmen von atheistischer Propaganda und erheblichem Druck auf die Schüler, sich „freiwillig“ für die Jugendweihe zu melden. Die beiden großen Kirchen in der DDR reagieren betroffen und unterstreichen in ersten Stellungnahmen die Unvereinbarkeit von Konfirmation (bzw. Erstkommunion und Firmung) und Jugendweihe.

Etwa drei Wochen später weisen die DDR-Landeskirchen mit einer Entschließung den Absolutheitsanspruch der materialistischen Weltanschauung zurück. In der Begründung heißt es interessanterweise: „... daß der weitaus überwiegende Teil der Bevölkerung der DDR der christlichen Kirche angehört und damit für sich den Absolutheitsanspruch der materialistischen Weltanschauung ablehnen muß“⁷. Die SED ließ sich jedoch von ihrer Atheismuskampagne nicht abhalten: Bereits die erste Auflage des bekannten Jugendweihebuches „Weltall – Erde – Mensch“ enthielt massive antikirchliche und atheistische Agitation.⁸

Im Januar 1955 erklärt Bischof Otto Dibelius in einem Brief an die Gemeinden seiner Landeskirche: „Kinder, die sich zur Jugendweihe melden, können nicht konfirmiert werden! Sie scheiden aus der Gemeinschaft derer aus, die am Heiligen Abendmahl teilnehmen und das Patenamnt ausüben können!“⁹ Andere Persönlichkeiten äußern sich moderater und sprechen sich gegen den völligen Ausschluss Jugendgeweihter vom kirchlichen Leben aus.

Im Mai 1955 ergeht die Weisung der ostdeutschen Kirchenleitungen an die Pfarrämter, Jugendlichen, die nach der Konfirmation an der Jugendweihe teilnehmen sowie Gemeindegliedern, die an Jugendweihen mitwirken, ihre

kirchlichen Rechte zu versagen. Die Ereignisse überschlagen sich: Im Oktober 1955 führt Ulbricht auf der 25. Tagung des ZK der SED aus: „Die Tatsache, daß der Staat normale Beziehungen zur Kirche hat und auch von der SED die religiösen Anschauungen der Bürger geachtet werden, enthebt uns als Partei nicht der Verpflichtung, uns mit religiösen Vorurteilen auseinanderzusetzen und sie in der Partei zu bekämpfen.“¹⁰

Vorerst war der Erfolg der Jugendweihe bescheiden: In den ersten drei Jahren nach ihrer Einführung nahmen nur etwa 20% der Jugendlichen daran teil, was in etwa dem Anteil Nichtkirchlicher an der Bevölkerung entsprach.¹¹ 1957 verschärften sich die Angriffe der SED gegen die Kirche: Die zweite Hälfte des Jahres ist von einer Vielzahl von Verhaftungen und Anklagen gegen kirchliche Amtsträger gekennzeichnet. Propst Heinrich Grüber hat den Herbst 1957 später als den Höhepunkt der Spannungen zwischen Staat und Kirche beschrieben.¹²

Berüchtigt ist die sog. „Sonneberger Rede“ Ulbrichts vom 29. September 1957, die er aus Anlass der Eröffnung des vierten Jugendweihejahres gehalten hat. Hier unterstreicht Ulbricht den atheistischen Charakter der Jugendweihe und verlangt, dass alle Jugendlichen an ihr teilnehmen. Unter Anspielung auf den christlichen Glauben war von „gewissen Hirngespinsten“ und von „überlebten, alten Glaubenssätzen“ die Rede.¹³

Die Bischöfe reagierten mit einer Kanzelabkündigung, die am 20. Oktober 1957 verlesen wurde. Hier hieß es u. a.: „(Es gibt) nur ein Entweder-Oder. Entweder nimmt ein Kind an der Jugendweihe oder an der Konfirmation teil. Beides miteinander zu verbinden ist eine Unmöglichkeit... Wir als eure Bischöfe erklären: Es geht bei der Entscheidung zwischen Konfirmation und Jugendweihe um die Seele eurer Kinder und um eurer eigenen Seelen Seligkeit. Unsere Antwort ... auf alle Angriffe gegen unseren Glauben kann nur die sein, daß wir den Konfirmandenunterricht viel ernster nehmen als bisher ... und der Kirche Jesu Christi nur um so entschlossener die Treue halten. Drohungen sollen uns nicht schrecken.“¹⁴

Dennoch: Die „Sonneberger Rede“ Ulbrichts gab den Auftakt zu einer beispiellosen „Werbe“-kampagne für die Jugendweihe: Bereits ein halbes Jahr nach Ulbrichts Sonneberger Auftritt konnte die SED eine Verdoppelung der Teilnehmerzahlen auf rund 44% registrieren, 1959 nahmen bereits rund 80% der Jugendlichen teil, zehn Jahre nach ihrer Einführung über 90% und in den letzten zehn Jahren der DDR etwa 97% der 14-jährigen. Diese (scheinbare) Erfolgsgeschichte der Jugendweihe kann nicht erzählt werden, ohne an die mitunter verzweifelte Gegenwehr von Kirchenleitungen, Pfar-

ren und Gemeindegliedern zu erinnern: Die gleichgeschaltete SED-Presse hat in großem Umfang Kritiker verleumdet, FDJler stürmten kirchliche Veranstaltungen, Tausende von Jugendlichen haben mitunter schwere berufliche Benachteiligungen in Kauf nehmen müssen, weil sie sich dem Zwangsritual entzogen hatten.¹⁵

Am 20. März 1958 benannte die Konferenz der Kirchenleitungen im Gebiet der DDR in einem Schreiben an den Ministerpräsidenten Otto Grotewohl eine Fülle konkreter Beispiele für die alltägliche Diskriminierung von Christen: Kinder werden nur dann zur Oberschule zugelassen, wenn sie an der Jugendweihe teilgenommen haben, Lehrern wird gekündigt, wenn sie nicht für die Jugendweihe werben usw. Das Schreiben wurde nie beantwortet.

Im Sommer 1958 versuchte die Kirchliche Ostkonferenz eine Neuordnung der Konfirmation. So sollten Jugendgeweihte nicht mehr grundsätzlich von der Konfirmation ausgeschlossen werden, wenn sie durch regelmäßige Teilnahme am kirchlichen Leben zeigen, dass sie sich zum Worte Gottes halten wollen. Es wird eine Wartezeit von einem Jahr vorgeschlagen. An der Unvereinbarkeit von Konfirmation und Jugendweihe wird jedoch grundsätzlich festgehalten. Der Konfirmandenunterricht sollte für alle geöffnet werden; denkbar wäre ein gemeinsamer Abschluss des Konfirmandenunterrichts und eine besondere Zurüstung derer, die eingesegnet werden wollen.¹⁶

Diese Vorschläge werden in den Landeskirchen unterschiedlich umgesetzt: In Sachsen und Brandenburg bestimmen neue Konfirmationsordnungen, dass alle getauften Kinder (unabhängig von einer möglichen Jugendweihe) am Konfirmandenunterricht teilnehmen können. Jugendgeweihte sollen jedoch ein Jahr zwischen den Feiern verstreichen lassen. In Thüringen und Anhalt wird auf eine solche Wartezeit verzichtet. Eigentlich waren diese Regelungen als Provisorien gedacht; sie wurden jedoch über viele Jahre beibehalten. Aufgrund der dramatisch steigenden Jugendweihezahlen waren die Kirchen in die Defensive geraten.

1960 ist der Kampf um die Jugendweihe faktisch entschieden. Der SED ist es unter Aufbietung aller ihr zur Verfügung stehenden Mittel gelungen, die Kirchen aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Gleichzeitig hat sie den Atheismus als einzige wissenschaftlich begründbare Weltanschauung proklamiert und die atheistische Erziehung als „Grundlage einer wahrhaft humanistischen Bildung“ eingeführt.¹⁷ Höhepunkt dieser Auseinandersetzung war die Jugendweihefrage. Den Kirchen ist es nicht gelungen, die Jugend-

weihe als ein Massenphänomen zu verhindern. Die von einigen kirchlichen Amtsträgern beschworene Kraft der Konfirmation erwies sich als Selbsttäuschung, da sich die kirchliche Basis in der Jugendweihefrage den Kirchenleitungen nicht angeschlossen hat. „Die Mehrzahl der Christen war dem staatlich ausgeübten Druck nicht gewachsen und wollte den Benachteiligungen und Schikanen, denen sie als Christen ausgesetzt war, entgehen. Nach zehn Jahren totalitärer Machtausübung war der Prozess der Resignation und Zermürbung weit vorangeschritten ... Wenn die evangelischen Kirchen in der DDR gescheitert sind, dann nicht an dem mangelnden Widerstandswillen der Kirchenleitungen, sondern an der mangelnden Standhaftigkeit in den Gemeinden.“¹⁸

1960 nahmen 87,9% der Jugendlichen an der Jugendweihe teil, 34,6% an der Konfirmation. Ab 1970 bewegen sich die Jugendweihezahlen zwischen 92,2% und 97,3% (1988), die Konfirmationszahlen sinken stetig auf knapp 15% im Jahre 1989.¹⁹

Mit dem Mauerbau war die Machtfrage endgültig entschieden – und damit auch die Jugendweihefrage. 97% der Ostdeutschen, die heute zwischen 25 und 45 Jahren alt sind, haben bei ihrer Jugendweihe geschworen „für die große und edle Sache des Sozialismus zu kämpfen, ... die feste Freundschaft mit der Sowjetunion weiter zu vertiefen ... und den Sozialismus gegen jeden imperialistischen Angriff zu verteidigen“²⁰.

Das Proprium der „neuen“ Jugendweihe

Wenn wir uns die Geschichte der Jugendweihe in der DDR und die damit verbundenen Schicksale in Erinnerung rufen, stehen wir erneut vor der Frage, die uns eingangs bereits beschäftigt hat: Wie ist die Renaissance eines solchen Festes zu erklären? Die Beliebtheit der Jugendweihe wird leichter nachvollziehbar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Jugendweihe schon zu DDR-Zeiten janusköpfig war: Sie war einerseits ein Treueschwur auf den sozialistischen Staat und eine Keule gegen ideologische Abweichler, aber andererseits auch ein zutiefst privates Familienfest: Die Jugendlichen haben die Treueschwüre auf den Sozialismus nachgeplappert, während die Mütter und die (gelegentlich anwesenden) Westverwandten gerührt die Tempotaschentücher austauschten. Ehrhart Neubert schreibt in seinem interessanten Essay über die „postkommunistische Jugendweihe“ zu dieser Frage: „Die in der Jugendweihe geschworene Treue war für die Herrschen-

den die Vergewisserung des Untertanengeistes der sozialistischen Persönlichkeiten. Für die wiederum war der Treueschwur der abgelieferte Freikaufpreis für die privaten Spielräume.²¹ Ich glaube, dass diese privatisierenden Elemente den Schlüssel dafür geben, dass die Jugendweihe auch weiterhin so beliebt ist: Sie ist Teil der Familienidentität in einer unsicheren und sich stetig wandelnden Welt geworden. „Mir ham am Wochenende Juchendweihe“, erzählte mir kürzlich ein junge Frau in großer Vorfreude. In dem sich anschließenden Gespräch kam sie sehr bald auf ihre eigene Weihe zu sprechen, die für sie überaus positiv besetzt war. Die politischen Implikationen fielen der beiläufigen Bemerkung „der Rahmen war ja damals ganz anders“ zum Opfer.

Was heißt das? Die Jugendweihe ist Ausdruck einer positiv besetzten Familientradition. Sie wurde in der DDR etwa 35 Jahre lang gefeiert und hat somit zwei Generationen geprägt. Wenn heute junge Eltern ihren Kindern die Jugendweihe nahelegen, dann rechtfertigen sie damit auch ihre eigene Jugendweihe und (sehr wichtig!) ihre eigene Biographie in der DDR. Der häufig in diesem Kontext zu hörende Satz lautet: Es war nicht alles schlecht in der DDR.

Dieser Satz hat zwei Ebenen: Er ist einerseits trotzig und meint: Lasst uns doch in Ruhe mit euren Westbiographien. Wir haben zwar 1989/90 manches aus dem Westen übernehmen wollen, wie z. B. die Reisefreiheit, die starke Währung und die bunten Zeitschriften, aber eben nicht euer ganzes Lebensgefühl. Wir haben nämlich auch gelebt in der DDR. Hier kommt die andere Ebene ins Spiel: Klar haben SED und Stasi in alle Bereiche des Lebens „gefunkt“, aber wir Ostdeutschen haben es verstanden, aus einer verordneten Maidemonstration einen fröhlichen Herrentagsausflug zu machen und eben aus der Jugendweihe ein schönes Familienfest.

Es wäre jedoch zu einfach, wollte man die Beliebtheit der heutigen Jugendweihe allein aus ihrer Vergangenheit und aus ihrem Protestpotential gegen vermeintliche westdeutsche Überheblichkeit erklären. Auch die neue Jugendweihe hat ihren eigenen Charme. Und der liegt in ihrer Unverbindlichkeit. Während die Konfirmation als Aufnahme in die Kirche verstanden wird, hat die Jugendweihe keine weiteren Konsequenzen. Die Jugendweihe entspricht dem Zeitgeist: Für 130 DM wird eine Stunde Gefühl ohne jede Verbindlichkeit gebucht. Oder anders gesagt: Die Hürden für die Jugendweihe liegen verbraucherfreundlich tief. Erwachsenwerden als Fast-Food-Ergebnis.

Die unterschiedlichen Anbieter von Jugendweihe und Jugendfeier

Der wichtigste Anbieter von Jugendweihen in den neuen Bundesländern ist die sog. „Interessenvereinigung für humanistische Jugendarbeit und Jugendweihe“, welche die Nachfolgerin des ehemaligen DDR-Jugendweiheauschusses ist.²² Die „Interessenvereinigung“ verfügt über eine hervorragende Infrastruktur in den neuen Bundesländern: Ihre Mitarbeiter sind häufig die Jugendweihe-Profis aus DDR-Zeiten, sie nutzen die Kontakte von früher, verfügen qua PDS über Beziehungen zur Politik und halten die Verbindung zu den Schulen. Obwohl es dem Auftrag zur weltanschaulichen Neutralität der Schule widerspricht, wird in den neuen Ländern nach wie vor an Schulen für die Jugendweihe geworben, werden Elternversammlungen mit Vorbesprechungen für die Jugendweihe verbunden und finden die Feiern in der Schulaula statt.

Von den bereits genannten 100 000 Jugendweihen veranstaltet die „Interessenvereinigung“ etwa 90%. Nach eigenen Angaben verzeichnet sie die meisten Anmeldungen in Sachsen (32 300), gefolgt von etwa 15 000 Anmeldungen in Thüringen.

Der zweitwichtigste Anbieter ist der „Humanistische Verband Deutschlands“ (HVD). Der HVD ist ein Dachverband, dem verschiedene freidenkerische und freigeistige Verbände angehören. Er versteht sich als „Interessenorganisation Konfessionsloser“, hat jedoch nur wenige Mitglieder. Da die organisatorische Kraft des HVD begrenzt ist, ist er nicht bundesweit, sondern nur in einigen Regionen tätig. Nennenswert ist der Großraum Berlin und Brandenburg, NRW sowie der Raum Nürnberg. Der HVD veranstaltet die sog. „Jugendfeier“, welche in der eigenen Werbung auch als „alternative Jugendweihe“ apostrophiert wird. Für 1999 meldet er etwa 10 500 Teilnehmer. Den Schwerpunkt in der Verbreitung von Jugendfeiern bilden die Bundesländer Brandenburg (5900), Berlin (3000) und Sachsen-Anhalt (1300). Kleinere Veranstaltungen finden auch in Niedersachsen, Bayern, Hamburg und Nordrhein-Westfalen statt.

Der HVD speist sich aus freidenkerischen Wurzeln. Seine Jugendfeier vermittelt weltanschauliche Orientierung, die freilich religions- und christentumskritisch ist. In einer Presseinformation schreibt der HVD: „Während die Angebote der beiden christlichen Kirchen immer seltener nachgefragt werden, hat sich das Konzept des Humanistischen Verbandes bewährt. Unsere Feiern orientieren sich an den Wünschen und Vorstellungen der konfessionslosen Jugendlichen. Sie sind ohne religiöses Glaubensbekenntnis,

dennoch aber nicht wertfrei. Gerade dem Humanistischen Verband ist es wichtig, dass die 14jährigen während der Vorbereitungswochen ... bei Themen wie Verantwortung, Toleranz und Selbstbestimmung humanistische Werte kennenlernen.“ Kryptischer kann man es kaum formulieren. Deshalb ein Blick in das Buch „Was ist der Mensch, was soll der Mensch?“ der Jugendweihe Hamburg, welche dem HVD nahe steht. In dem 1995 erschienenen Buch finden wir auch einen Beitrag über die christlichen Kirchen. Mit Blick auf das Apostolische Glaubensbekenntnis heißt es dort: „Dieses Bekenntnis hält den Erfahrungen und Erkenntnissen des heutigen Menschen nicht stand. Es geht, wie das gesamte christliche Glaubensgut, zurück auf eine vorwissenschaftliche Zeit, einer Glaubensvorstellung entsprungen, die für einen Christen unwiderruflich sein soll.“²³ Auch wenn es polemisch klingt: Mit solchen Vereinfachungen knüpfen Jugendweiheanbieter nicht nur an den Sprachgebrauch, sondern auch an weltanschauliche Platteiten der SED-Jugendweihebücher an.

Unverzichtbarer Bestandteil der Jugendfeiern des HVD sind die Vorbereitungsstunden. Das sieht bei der Jugendweihe der „Interessenvereinigung“ anders aus: Der Veranstalter wirbt zwar damit, dass er ebenfalls Vorbereitungsstunden (Schminkkurse, Diskobesuche, Kurse zum Internet, zu Sekten, aber auch zu Fragen der Vergangenheitsbewältigung etc.) vermittelt, diese Angebote sind jedoch häufig kostenpflichtig und werden kaum bis gar nicht wahrgenommen. Ich habe wiederholt mit Jugendlichen gesprochen, die keine einzige Jugendstunde besucht hatten. Diese Beobachtung wird indirekt auch von der „Interessenvereinigung“ bestätigt, indem maßgebliche Vertreter erklären, dass manche Jugendweiheteilnehmer sich erst am Tag der Weihe anmelden.²⁴

Ich möchte diesen Umstand kommentieren, indem ich die „Konkurrenz“ zu Wort kommen lasse. Norbert Diener, Geschäftsführer der AG Jugendweihe Kiel e.V., schreibt im Internet: „Es gibt große Unterschiede in der inhaltlichen Ausrichtung der Jugendweiheaktivitäten. Anbieter in den alten Bundesländern und an einigen Orten in den neuen Bundesländern bemühen sich, die Jugendfeiern und Jugendweihen nach den alten traditionellen und fortschrittlichen Idealen durchzuführen. Sie versuchen zur Persönlichkeitsbildung der Jugendlichen beizutragen und ihnen ein wissenschaftliches und atheisches Weltbild zu vermitteln. Die ... Interessenvereinigung für humanistische Jugendarbeit und Jugendweihe e.V. ist ... der mit Abstand größte Anbieter in den neuen Bundesländern... Besuche von Diskotheken, Vergnügungsparks und Kosmetikstudios werden den Jugendli-

chen gegen Bezahlung angeboten. Begleitet wird das Angebot von massiver Werbung für Versicherungen, Fotostudios, Sportstudios, Krankenkassen, von Unterhaltungskünstlern und Banken. Regelmäßige Vorbereitungsstunden in der Gruppe werden nicht durchgeführt. Die wenigen Veranstaltungen zu etwas inhaltsreicheren Themen wie AIDS, Partnerschaft und Sternkunde werden, da sie zentral und ohne Bezugspartner/innen durchgeführt werden, nur sehr schlecht besucht. Eine pädagogische Betreuung findet nicht statt. Die Mehrheit der Jugendlichen nimmt nur an der Jugendweihefeier teil ... Dieses weitgehend ‚politisch neutralisierte‘ Angebot hat mit dem herkömmlichen Verständnis von Jugendweihe nicht mehr gemeinsam als den Namen. Es kann ohne Übertreibung als eine gründliche Einführung in die kapitalistische Konsumwelt angesehen werden.“²⁵

Die Frage nach den Vorbereitungsstunden erscheint mir wichtig, weil sich die „Interessenvereinigung“ ihrer Verantwortung für jugendgemäße Bildungsarbeit entzieht. Das ist um so kritikwürdiger, als in vielen Regionen Ostdeutschlands Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit blühen. Hier müssten alle Jugendweiheanbieter tätig werden, zumal, wenn sie vollmundig die finanzielle Förderung ihrer Arbeit reklamieren. Die Förderung der Jugendweihe ist ohnehin eine schwierige Frage: Bei den Jugendweihefeiern handelt es sich nicht um eine Jugendhilfeleistung im Sinne des Kinder- und Jugendhilfegesetzes. Denn One-point-events sind nicht förderungsfähig. Auch die konfessionellen Feiern wie Kommunion/Firmung oder Konfirmation werden nicht gefördert.

Mit prominenten Festrednern wie Gregor Gysi (PDS), dem Mecklenburg-Vorpommerschen Ministerpräsidenten Harald Ringstorff (SPD), FDP-Generalsekretär Guido Westerwelle oder auch Elmar Pieroth (CDU) versuchen die Jugendweiheanbieter, dem sich aufdrängenden Eindruck von Beliebigkeit und Unverbindlichkeit ihrer Veranstaltungen entgegenzuwirken. Was in Berlin unter Mitwirkung solcher Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens noch gelingen mag, wird bei Hunderten ähnlich organisierten Feiern im Lande wohl weniger günstig ausfallen. Die Jugendweihereden, die ich kenne, sind häufig bieder zukunftsfröh nach dem Motto: „Nun geh’ – erobere dir deine Welt!“²⁶

Neben den beiden genannten Veranstaltern gibt es noch kleinere Anbieter, die häufig nur regional tätig sind. Zu nennen ist der Deutsche Freidenker-Verband mit Sitz in Dortmund, verschiedene „Arbeitsgemeinschaften Jugendweihe“, die Arbeiterwohlfahrt (AWO), die „Freien Humanisten“, Elterninitiativen usw. Besonders mit Blick auf die alten Bundesländer ist diese

Szene nur schwer überschaubar; ihre Jugendweihezahlen sind marginal.²⁷ Für unser Thema sind diese „freien“ Anbieter derzeit nicht relevant. Dennoch sollte man sie künftig nicht aus dem Blick verlieren. Gerade aufgrund ihrer Ungebundenheit könnten diese kleinen Anbieter relativ leicht unterwandert werden: Wer verhindert, dass rechtsextreme Parteien im Taumel kurzfristiger Wahlerfolge oder völkisch-heidnische Kulte lokale Jugendweiheanbieter für ihre Zwecke missbrauchen? Noch gibt es jedoch kaum Indizien für solche Entwicklungen.

Kirche und Jugendweihe seit der Wende

Mit dem Untergang der DDR erhofften sich die Landeskirchen das Ende der Diskussion. Da der politische Druck auf die Jugendlichen entfallen ist, erwartete man mehr oder weniger klare Verhältnisse. Erste Stellungnahmen von 1990 halten fest, dass Jugendweihe und Konfirmation unvereinbar sind. Wir wissen, dass eine kleine Zahl von Jugendlichen auch weiterhin beide Feiern besucht. Die Fragestellungen haben sich jedoch in den letzten Jahren verschoben: Die neue Jugendweihe ist – nach eigener Aussage – nicht mehr antireligiös, sondern fühlt sich der Toleranz und dem humanistischen Erbe verpflichtet. Die Worthülse „Humanismus“ wird jedoch nach meiner Beobachtung genau so gefüllt, wie das zu DDR-Zeiten üblich war: areligiös bis latent antireligiös. In dem bereits erwähnten Jugendweihebuch findet sich beispielsweise eine ganze Sammlung von kirchenkritischen Texten. Eine Abbildung vom Petersdom ist mit dem Hinweis versehen, der Papst würde den Anspruch auf Weltherrschaft erheben.²⁸ Regelmäßig wird die Veröffentlichung der neusten Jugendweihezahlen mit polemischen Hinweisen auf den Bedeutungsschwund der Kirchen verbunden.

1994 erwachte die Diskussion um die Jugendweihe vor dem Hintergrund der stetig wachsenden Zahlen erneut. Wichtig ist das Papier „10 Thesen zur Jugendweihe“ von Helmut Zeddies, aus dem die Stellungnahme „Begleiten im Übergang“ der Erziehungsreferenten der östlichen Landeskirchen entstanden ist. Hier wird die Unvereinbarkeit von Jugendweihe und Konfirmation fortgeschrieben, jedoch das Bedürfnis nach einer „Schwellenhandlung“ anerkannt.²⁹ Ebenfalls 1994 trat Ehrhart Neubert mit dem Vorschlag an die Öffentlichkeit, einen christlichen Passageritus für konfessionslose Jugendliche einzuführen.³⁰ Diese Idee fand vorerst jedoch wenig Beachtung.

Das kirchliche Jugendfest als Alternative zur Jugendweihe?

In den neuen Bundesländern gibt es verschiedene Versuche beider großen Kirchen, eine kirchliche Alternative zur Jugendweihe anzubieten. Nennenswert ist als erstes eine Initiative aus der katholischen Kirche: Der Erfurter Domkapitular Dr. Reinhard Hauke bietet seit 1998 eine „Feier zur Lebenswende“ an. Teilnehmer sind ungetaufte Schülerinnen und Schüler der 8. Klasse des katholischen Edith-Stein-Gymnasiums. Angeboten wird nicht nur eine Feier, sondern auch ein vorbereitender Unterricht. Die zugrunde liegenden Überlegungen hat Bischof Joachim Reinelt von Dresden-Meißen wie folgt beschrieben: „Tausende von Jugendlichen in den neuen Bundesländern nehmen weiterhin an der Jugendweihefeiern teil ... Freidenkerbewegungen sehen ihre Stunde gekommen. Sie vereinnahmen nichtsahnende, nur an der Feierlichkeit interessierte Jugendliche und Eltern für eine bedenkliche Ideologisierung. Was aber tun wir? Wir können weder behaupten, daß wir für Nichtchristen nicht zuständig wären, noch vermag die Kirche junge Leute in katechumenale Prozesse einzugliedern ... Hier sollten wir Wege finden, für die jungen Menschen Fest und Feier zu gestalten, ohne sie vereinnahmen zu wollen. Kirchen hätten ein reiches Instrumentarium dafür.“³¹

Obwohl die „Feier zur Lebenswende“ im Dom stattfindet und Bibeltex-te Verwendung finden, werden explizite Hinweise auf Gott vermieden. 1998 hatten zwölf Jugendliche an dieser Veranstaltung teilgenommen, 1999 zwanzig. Inzwischen gibt es auch an anderen katholischen Gymnasien im Bistum Magdeburg Initiativen für eine „Jugendfeier zur Lebenswende“, zu nennen sind Magdeburg, Halle und Dessau.³²

Im Internet begründet der Leiter des katholischen Seelsorgeamtes in Magdeburg, Willi Kraning, die verstärkten Aktivitäten der katholischen Kirche für eine „Jugendfeier zur Lebenswende“ wie folgt: „Das Bistum Magdeburg sieht es angesichts der religiösen Struktur Ostdeutschlands als berechtigt an, daß Menschen Formen suchen, in denen sie Kernereignisse ihres Lebens – wie den Wechsel vom Kind zum Jugendlichen – festlich begehen. Eine Möglichkeit kann die sogenannte Jugendweihe sein. Seit einigen Jahren stellt sie keine Deklaration eines ausdrücklichen Atheismus mehr dar. Die Jugendweihe, wie sie praktiziert wird, ist nach Ansicht des Bistums Magdeburg für Nichtchristen eine Möglichkeit, den Übergang in eine neue Lebensweise in feierlicher Form wahrzunehmen. Die Kirche stößt sich lediglich an dem Begriff ‚Weihe‘ der seit jeher ein religiöses Tun benennt ... Mit Blick auf viele Vorbereitungskurse zur Jugendweihe fehlen der katholischen Kirche allerdings Angebote, die zeigen, was dem Menschen und der menschlichen Ge-

meinschaft wertvoll und unverzichtbar sein muß. Werte, ohne die unser Zusammenleben nicht funktionieren kann, müssen weitergesagt werden. Im Bistum Magdeburg gibt es darum Überlegungen, nicht getauften Schülern ein dem Übergang vom Kind zum Jugendlichen angemessenes Angebot einzurichten. Die Schwerpunkte sollen hier in der Auseinandersetzung mit ethischen Grundfragen und Lebenshilfen liegen. Selbstverständlich wird dabei auch das christliche Menschenbild angesprochen. Es ist aber ausdrücklich nicht das Ziel dieser Jugendfeiern, die Teilnehmer zur Taufe zu bewegen.⁴³³

Dieser Blick auf die Jugendweihe ist mir zu positiv. Beachtenswert sind die Überlegungen aber dennoch, weil Kraning das christliche Menschenbild als die bessere Alternative aufzeigt.

Auch in der evangelischen Kirche wird eine Alternative versucht: In Bernburg lädt die evangelische Jugendarbeit kirchlich nicht gebundene Jugendliche zur „JugendFEIER“ ein. Diese „JugendFEIER“ will ein offenes Angebot für Jugendliche ohne christliche Sozialisation sein. Das Projekt ist in die Jugendarbeit eines Schülerfreizeitentrums eingebunden und nicht ohne weiteres auf andere Voraussetzungen übertragbar. Das Interesse ist jedoch bescheiden: 1999 nahmen vier Jugendliche teil; für Ostern 2000 ist eine Fortsetzung geplant. Nach Auskunft der Veranstalter ist es schwer, das Thema in die Öffentlichkeit zu tragen. An den Bernburger Schulen dominiert die „Interessenvereinigung“.

Obwohl das Echo auf die Angebote einer christlichen Jugendfeier bislang eher gering ist, prüfen verschiedene Kirchenleitungen diese Idee. Sie stehen vor der Frage, ob sie den Gemeinden eine solche Jugendfeier ermöglichen oder ob sie von solchen Unternehmungen eher abraten. Um die Diskussion zu beflügeln, habe ich folgende Thesen formuliert.

Einige Thesen zur kirchlichen Jugendfeier

1. Auf den ersten Blick ist die Idee plausibel: Wenn ein Großteil der Jugendlichen nicht mehr zur Kirche kommt (bzw. die Konfirmation wünscht), dann muss die Kirche ihrerseits neu auf die Jugendlichen zugehen. Wenn wir ferner die heutige Jugendweihe als inhaltsleer apostrophieren, dann dürfte es mit unserer Ritual- und Feierkompetenz nicht schwer sein, den Jugendlichen etwas Besseres anzubieten.

2. Auch aus theologischen Erwägungen scheint eine Neuorientierung ge-

boten: Es wäre ein Armutszeugnis für unseren christlichen Glauben, wenn wir ideenlos hinnehmen, dass 80% der ostdeutschen Jugendlichen am Evangelium vorbeigehen.

3. Dennoch gibt es gute Gründe, vor übereilem Aktionismus zu warnen. Das Thema ist abgründig: Denn die Frage nach Jugendweihe und Konfirmation ist eine Frage nach der Jugendarbeit. Der Erfolg der ungeliebten Jugendweihe hat viele Väter. Gewiss hat die SED mit ihrem brutalen Atheismus hieran eine Aktie, gewiss spielen Familientraditionen und Bequemlichkeiten eine Rolle. Als Kirche tragen wir jedoch eine Mitschuld, weil die Konfirmandenarbeit seit langem unterhöhlt ist. Das beste Mittel gegen die Jugendweihe ist überzeugende und auf Beziehung angelegte, kontinuierliche Jugendarbeit. Wenn die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen in unseren Kirchen besser und glaubwürdiger wäre, dann hätte die beziehungslose Jugendweihe keine Zukunft. Um es plakativ zu sagen: Konfirmation verbessern, nicht verwässern. Der klassische Konfirmandenunterricht über zwei oder drei Jahre hat keine Zukunft mehr, vielmehr sollte er durch konzentrierte und überschaubare Einheiten ersetzt werden.

4. Wenn wir die Dürftigkeit der Jugendweihe benennen, dann dürfen wir auch zur Dürftigkeit der Konfirmation nicht schweigen. Der böse Scherz, wonach die Alten beim Familientreffen von ihrer Jugendweihe erzählen, die damals noch Konfirmation hieß, hat einen wahren Kern. Auch die Konfirmation ist häufig ein privatisierendes Familienfest, bei welchem die finanzielle Konsolidierung des Jugendlichen viel entscheidender ist als die Taufbestätigung oder die Abendmahlszulassung.

5. Eine kirchliche Jugendfeier hat ihren Sinn da, wo an ein funktionierendes soziales Gefüge angeknüpft werden kann. Insofern sind die Versuche aus Erfurt und Bernburg plausibel, weil die Jugendfeier in kontinuierliche Jugendarbeit bzw. in den schulischen Rahmen eines Gymnasiums eingebettet ist. Diese Modelle sind jedoch nicht beliebig übertragbar.

6. Die Idee einer kirchlichen Jugendfeier kommt zu spät: Vielleicht hätte man vor zehn Jahren mit dem Umbruch der „Wende“ in Ostdeutschland, als viele Kirchenferne Christen und Kirche plötzlich wahrnahmen, mit dieser Idee Boden gewinnen können. Diese Zeit jedoch ist vorbei.

7. Heikel erscheint mir die Idee einer kirchlichen Jugendfeier wegen des möglichen Profilverlustes für die evangelische Kirche. Viele Erscheinungen des Zeitgeistes fordern uns als Kirche heraus. Oft genug beobachte ich, dass wir uns im Gegenüber zur Konkurrenz nicht profilieren, sondern bis zur Aufgabe des Eigenen verwässern. Wir sollten uns nicht der Jugendweihe an-

biedern, sondern Jugendlichen zeigen, warum die Konfirmation und der damit verbundene Unterricht ein guter Schritt ins Erwachsenenleben sein kann. „Mach nicht irgendwas, mach Konfirmation in unserer Kirche, die seit 1226 hier steht!“

8. Wir sollten nicht wie das Kaninchen vor der Schlange zittern und auf die hohen Jugendweihezahlen starren. Auch dieser Erfolg dürfte vergänglich sein: Mit dem wachsenden Abstand zur DDR wird die Bedeutung der „Interessenvereinigung Jugendweihe“ schwinden. Konkurrenz wird die Szene beleben. Die unterschiedlichen weltanschaulichen Anbieter werden sich profilieren müssen, um auf dem Markt der Anbieter bestehen zu können; jegliche Profilierung verkleinert jedoch das erreichbare Marktsegment und die Jugendweihe kann kein gesichtsloses Massenphänomen mehr sein.

9. Vieles spricht dafür, dass wir mit unserem kritischen Blick auf die Jugendweihe dieser viel zu viel Bedeutung zusprechen. Wir sollten darauf bauen, dass Kinder und Jugendliche gute Erfahrungen in der Kirche machen können. Wenn sie den offenen Konfirmandenunterricht besuchen und (notfalls) zur Jugendweihe gehen, dann wird die Jugendweihe vor dem Hintergrund guter Erfahrungen mit der Kirche verblassen.

10. Die kirchliche Jugendfeier mag für Theologen interessant sein. Aus der Sicht der Jugendlichen ist sie völlig überflüssig. Wer die Jugendweihe sucht, der wird sie finden; wer sich zum christlichen Glauben hin orientiert, der weiß, wo die Kirche ist. Wozu einen dritten Weg?

11. Auch innerkirchlich ist die kirchliche Jugendfeier tückisch: Einige der häufig überlasteten Pfarrerinnen und Pfarrer könnten versucht sein, den (ungeliebten) Konfirmandenunterricht zugunsten einer simplen Jugendfeier sterben zu lassen. Dann hätten wir das Gegenteil von dem erreicht, was wir erreichen wollten.

Die kirchliche Lage in den neuen Bundesländern verlangt zukunftsweisende Ideen. Der Impuls einer kirchlichen Jugendfeier geht jedoch in die falsche Richtung. Wir sollten vielmehr versuchen, die Qualität des Konfirmandenunterrichts bzw. des „konfirmierenden Handelns“ zu verbessern, ihn für nichtkirchliche Jugendliche zu öffnen und damit unser Angebot auf dem „Markt der Passageriten“ lukrativer zu gestalten. Wir müssen uns eingestehen, dass unsere Konfirmation der gescholtenen Jugendweihe leider oft recht nahe kommt. Sie ist zum Familienfest verkümmert und bedeutet häufig genug den Abschied der Jugendlichen von ihrer Kirche. Im Streit der Weltanschauungen und Ideologien wäre es wichtig, das Proprium des Christlichen zur Sprache zu bringen und Jugendlichen zu zeigen, was der

christliche Glaube zum Leben in der pluralen Gesellschaft beitragen kann.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Idea 67/1998 vom 4. 6. 1998.
- ² Mitteldeutsche Zeitung vom 27. 5. 1999.
- ³ Die Zahlen schwanken je nach Interessenlage. Seriös sind die Angaben von Albrecht Döhnert, *Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion*, Dissertation, Leipzig 1999, 150. Derzeit nur als Manuskript veröffentlicht.
- ⁴ Vgl. Roland Degen, *Jugendweihe und Konfirmation*, in: *Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden*, hrsg. v. Comenius-Institut in Verbindung mit dem Verein KU-Praxis, Gütersloh 1998, 491.
- ⁵ Wichtige Hinweise zu den historischen Fragen verdanke ich der Untersuchung von Christian Fischer, *Wir haben Euer Gelöbnis vernommen. Konfirmation und Jugendweihe im Spannungsfeld*, Leipzig 1998.
- ⁶ Zit. nach Ch. Fischer, *Gelöbnis*, 36.
- ⁷ Zit. nach Ch. Fischer, *Gelöbnis*, 44 f.
- ⁸ Vgl. Ehrhart Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR*, Berlin, 1997, 118 f.
- ⁹ Zit. nach Ch. Fischer, *Gelöbnis*, 64.
- ¹⁰ *Neues Deutschland* vom 2. 11. 1955. Hier zit. nach Ch. Fischer, *Gelöbnis*, 46
- ¹¹ Vgl. E. Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR*, 119.
- ¹² Vgl. H. Grüber, *Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten*, Köln und Berlin 1968, 383.
- ¹³ Zit. nach E. Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR*, 119.
- ¹⁴ Wort der ev. Bischöfe im Gebiet der DDR an die Gemeinden vom 9.10.1957, in: Friedrich Merzyn (Hrsg.), *Kundgebungen: Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1959*, Hannover 1993, 258 f.
- ¹⁵ Vgl. E. Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR*, 119.
- ¹⁶ Vgl. Ch. Fischer, *Gelöbnis*, 111.
- ¹⁷ Zit. nach Ch. Fischer, *Gelöbnis*, 60.
- ¹⁸ Detlef Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft*, Stuttgart 1994, 150.
- ¹⁹ Vgl. Andreas Meyer, *Jugendweihe – JugendFEIER, ein deutsches nostalgisches Fest vor und nach 1990*, München 1998, 216 f, sowie A. Döhnert, *Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion*, 122.
- ²⁰ *Gelöbnis* zit. nach A. Döhnert, *Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion*, Anhang III.
- ²¹ Ehrhart Neubert, *Die postkommunistische Jugendweihe – Herausforderung für kirchliches Handeln*, in: *Zur Konfessionslosigkeit in (Ost-)Deutschland. Ein Werkstattbericht*, hrsg. v. der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Berlin 1994, 45.
- ²² Zu den Kontinuitäten vgl. auch A. Meyer, *Jugendweihe – JugendFEIER* sowie Ch. Fischer, *Gelöbnis*, bes. 23 u. 32.
- ²³ K. G. Neumann (Hrsg.), *Was ist der Mensch, was soll der Mensch?*, Hamburg 1995, 188.
- ²⁴ *Freie Presse* vom 16. 3. 1999.
- ²⁵ Zit. nach <http://www.f6.parsimoy.net/forum6890/messages/4.htm>.
- ²⁶ Vgl. z. B. die Rede von H. Koch, im Internet unter: <http://gsg.futurenet.de/Jugendweihe/rede.htm>.
- ²⁷ Vgl. A. Döhnert, *Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion*, 149.
- ²⁸ K. G. Neumann (Hrsg.), *Was ist der Mensch, was soll der Mensch?*, 152.
- ²⁹ Die Dokumente sind zu finden in: R. Degen und V. Elsenbast, *Konfirmieren – Aspekte und Perspektiven in Ostdeutschland*, Comenius-Institut, Münster 1996, 163 ff.
- ³⁰ Vgl. E. Neubert, *Die postkommunistische Jugendweihe*, 78 ff.
- ³¹ Zit. nach <http://www.kath.de/bistum/erfurt/aktuell/1998/ef980303c.htm>.
- ³² Zu weiteren Einzelheiten vgl. <http://www.kath.de/bistum/erfurt/aktuell/1998/ef980303c.htm>.
- ³³ Zit. nach <http://www.kath.de/bistum/magdeburg/jugendfeier/kraning.htm>.

Die Verfolgung religiöser Minderheiten und der interreligiöse Dialog

Gabriele Lademann-Priemer

In Jes 56,10 f heißt es: „Alle ihre Wächter sind blind, sie wissen alle nichts. Stumme Hunde sind sie, die nicht bellen können, sie liegen und jappen und schlafen gerne. Aber es sind gierige Hunde, die nie satt werden können ...“ Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635) schrieb: „Es gebührt mir nicht, unter denen zu sein, die der Prophet stumme Hunde heißt, die nicht zu bellen wissen“, *Cautio Criminalis* von 1631. Friedrich Spee hat mit der *Cautio Criminalis* die Unrechtmäßigkeit der Hexenprozesse nachgewiesen, er hat den Opfern der ungerechten, grausamen Justiz die Stimme geliehen. Sein Grab liegt in der Gruft unter der Jesuitenkirche in Trier. In das schmiedeeiserne Gitter zur Gruft ist die Gestalt eines bellenden Hundes eingearbeitet. Friedrich Spees Vermächtnis ist auch für die Nachwelt eine Verpflichtung zur ethischen Haltung und zu dem Mut, die Wahrheit zu sagen.

Was aber ist Ethik im interreligiösen Dialog?

Religionsfreiheit und interreligiöser Dialog

Reinhart Hummel hat darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht sachdienlich ist, mit jeder Gruppe, die sich dialogbereit zeigt, den „interreligiösen Dialog“ auch zu führen. Denn hinter dieser Bereitschaft können höchst unterschiedliche Motive stehen.

Als Sekten- und Weltanschauungsbeauftragte haben wir vielerlei Erfahrungen mit Gruppen, die uns allzu gern einen „interreligiösen Dialog“ aufnötigen wollen, die auf ihn geradezu versessen sind. Sie suchen dabei jedoch kein echtes Gespräch, sondern eine geeignete Ebene, auf der sie ihre Propaganda verbreiten und womöglich Einfluss auf Staat und Gesellschaft nehmen können. Scientology ist dafür beispielhaft.

Ich möchte an dieser Stelle das Augenmerk aber nicht auf sektiererische Gruppen in Deutschland konzentrieren, sondern einige Anmerkungen zur Verfolgung christlicher und anderer Minderheiten in anderen Ländern machen. Aus manchen dieser Länder kommen Organisationen, die bei uns den Dialog anmahnen, ihn jedoch in der Heimat den Minderheiten verweigern

und diese sogar unterdrücken. Das kann selbstverständlich nur exemplarisch geschehen, denn die Liste der Verfolgten und der Verfolger ist lang.

Religionsfreiheit ist ein hohes Gut. Bei uns ist sie verfassungsmäßig verankert. Wir wissen aber, dass z. B. „in Afghanistan, Ägypten, Aserbajdschan, Bangladesh, Bhutan, Brunei, China, Indonesien, Iran, Irak, Katar, Komoren, Kuba, Kuwait, Laos, Libyen, Malediven, Marokko, Mauretanien, Myanmar, Nigeria, Nordkorea, Oman, Pakistan, Saudi-Arabien, Somalia, Sudan, Syrien, Tadschikistan, Tunesien, Türkei, Usbekistan, Vereinigte Arabische Emirate, Vietnam und anderen Staaten Christen dieses Recht vorenthalten oder beschnitten wird, sie benachteiligt oder verfolgt oder inhaftiert oder gefoltert oder versklavt oder getötet oder Opfer anderer Barbarei werden ...“ (IGFM). Neben den christlichen Minderheiten (z. B. den Assyrern) werden oftmals in diesen Ländern auch andere Gruppen, gemäßigte Moslems, Ahmadiyya oder Yeziden unterdrückt.

Die Ahmadiyya, eine moslemische Abspaltung, sind die Anhänger der Lehre Gulam Ahmads (1835–1908), der für sich einen messianischen und prophetischen Anspruch vertrat. Den Hauptsitz hat die Ahmadiyya in Pakistan. 1974 wurden die Ahmadis von der Pakistanischen Verfassung zu „Nicht-Muslimen“ erklärt.

Die Assyrer sind aramäischsprachige Christen im Nahen Osten und in der Türkei. Auch Assyrer wurden während der Massaker an den Armeniern ermordet und vertrieben (1915). Bis heute werden unter dem Druck von türkischem Militär, islamistischen Extremisten und der Kurdischen Arbeiterpartei Assyrer vertrieben. In ihrem angestammten Gebiet leben noch 2000 assyrische Christen. Vor dem Ersten Weltkrieg waren es 1 Million.

Die Yeziden sind ein Volk mit einer Geheimreligion, sie sind im wesentlichen im Irak, in Teilen Syriens und in der Südosttürkei zu Hause. Als Nicht-Muslime werden sie ebenfalls von Türken und Kurden bedroht.

Es ist nicht möglich, die Religionsfreiheit in Deutschland als gegeben hinzunehmen, die Forderung nach Religionsfreiheit in anderen Ländern jedoch zu vernachlässigen. Das bedeutet auch, es muss geprüft werden, ob die in den meisten Ländern angeblich garantierte Religionsfreiheit tatsächlich herrscht oder ob es Menschen zweiter Klasse gibt, ob z. B. Angehörigen religiöser Minderheiten Verbrechen nachgesagt werden, um ihre Glaubensausübung zu beschneiden etc. Offiziell wird zumeist nicht die andere Religion verfolgt, sondern es werden Menschen wegen angeblich krimineller Handlungen belangt. Ist „Religionsfreiheit“ wirklich die Freiheit, sich eine Religion zu wählen oder zu konvertieren, oder bedeutet „Religionsfreiheit“,

dass man sich der herrschenden Religion anschließen muss oder zumindest anschließen sollte.

Die Ebenen des Dialogs

Es ist eine christliche Aufgabe, Minderheiten in unserem Land Gehör zu verschaffen und sie zu Wort kommen zu lassen. Wir sind bestrebt, so gut wir können, diesem Auftrag gerecht zu werden. Manchmal droht die Gefahr, die eigene Position dabei außer Acht zu lassen. Nicht immer werden die möglichen politischen Implikationen des Dialogs berücksichtigt. Diejenigen, die bei uns zu Wort kommen und Einfluss gewinnen möchten, sind stets lebenswürdig und gesprächsbereit. Wir sind es nicht gewohnt, einem Menschen grundsätzlich zu misstrauen, sondern wir glauben seinen Worten, es sei denn, er wäre bereits der Lüge überführt.

Nun gibt es aber jene, die sich hier lebenswürdig und offen zeigen, von Haus aus aber zu den Parteien gehören, die in ihrem Lande Minderheiten verfolgen. Es ist uns fremd, uns vorab über den jeweiligen Hintergrund unserer Gesprächspartner zu informieren, um danach zu entscheiden, ob und wieviel wir ihnen glauben wollen oder nicht. Ohne solche Hintergrundinformation laufen wir jedoch Gefahr, im Dialog die seelsorgerlichen, interreligiösen, politischen Ebenen zu verwechseln oder durcheinander zu bringen. Unsere Schwäche ist häufig, dass wir meinen, für den Dialog gelte dasselbe Gesetz wie für seelsorgerliche Gespräche und Beratungsgespräche: unbedingtes Vertrauen zum Gegenüber.

Wir haben es unter Umständen aber mit Gesprächspartnern zu tun, die unausgesprochen bestimmte Interessen vertreten, die wir kennen sollten, um Gespräche mit Umsicht führen zu können. Es gibt Organisationen, die in ihrem Heimatland Minderheiten verfolgen, sich hier aber als schutzwürdige Gruppe darstellen und als solche behandelt werden wollen und die ihre expansiven Interessen mit unserer Hilfe durchzusetzen suchen.

Darf man, ja, muss man unangenehme Themen anschneiden oder schaut man lieber um der Harmonie willen weg, in der Hoffnung, dass sich alles zum Besten kehren werde, wenn die Menschen bei uns positive Erfahrungen machen und Offenheit erleben? Wir meinen zudem oft, dass, wenn wir nur miteinander sprechen, sich Zustände zum Besseren verändern. Diese Annahme beruht auf der Voraussetzung, dass der Gesprächspartner wirklich etwas verändern will. Es gibt aber, und darauf hat gerade Hummel hinge-

wiesen, Gruppen, die den Dialog nur betreiben, um ihre Propaganda zu platzieren. Solche Gruppen werden nicht dadurch „gebessert“, dass wir uns auf das Gespräch einlassen, sondern es besteht vielmehr die Gefahr, Minderheiten, aber auch Mitchristen zu verleugnen und zu verraten.

Ferner meinen wir, sei es bewusst oder unbewusst, dass die Dialogpartner dasselbe sagen und denken wie wir, wenn sie dieselben Worte gebrauchen. Es ist längst bekannt, dass man sich mit Scientology nur auseinandersetzen kann, wenn man den scientologischen Wortgebrauch kennt. Es gibt daneben viele andere Gruppen, die einen eigenen Sprachgebrauch pflegen. Sie wollen von Außenstehenden nicht wirklich verstanden werden. Die Gesprächspartner sollen sich aber einbilden, sie wüssten, wovon die Rede ist. Das ist eine Verschleierungstaktik zur Durchsetzung eigener Ziele. Leider wird die Kenntnis dieser Taktik zu wenig berücksichtigt. Viele Gespräche laufen daher auf zwei Sprachebenen ab, ohne dass wir es wahrnehmen.

Mit dem Wort Integration verhält es sich wie mit dem Begriff „Religionsfreiheit“. Integration kann zum einen so verstanden werden, dass wir miteinander einen gemeinsamen Weg suchen im gegenseitigen Respekt vor der Andersartigkeit. Integration kann zum andern auch heißen: „Ich will mir mein Gegenüber angleichen“, auf der einen Seite also das Ziel einer multi-religiösen Kultur, auf der andern die Einheitskultur. Was nun im Einzelnen unter Integration zu verstehen ist, kann ein Blick in das Herkunftsland einer Organisation erweisen.

Wir können und wollen uns nicht vorstellen, dass Verstellung ein Teil des Verhaltens, sogar des Verhaltenskodex' eines Menschen oder einer Gruppe sein kann. Nach außen wird die Fassade von Vertrauen und Offenheit aufrechterhalten, die handfeste religiöse und politische Zielsetzungen verdecken soll. Es fällt uns schwer zu begreifen, dass es Menschen gibt, die Religion und Staat nicht zu trennen vermögen. Trotz aller Verflechtung von Staat und Kirche bleiben es für uns zwei Bereiche, die wir unterscheiden. Privat, aber auch gesellschaftlich und verfassungsrechtlich halten wir Staat und Kirche auseinander. Religiöse und politische Ziele können wir kaum als identisch betrachten. Für andere sieht es jedoch anders aus. Um ein fruchtbares Gespräch zu beginnen, müssen sowohl die eigenen Denkvoraussetzungen und Sprachgewohnheiten als auch die der andern Seite geklärt sein, sonst kommt es zu Unschärfen, die zu Harmonisierungsversuchen führen und auf Kosten von Menschen gehen können.

Nicht diejenigen, die den Dialog ständig einfordern oder ihn uns aufdrängen wollen, mögen die geeigneten Dialogpartner sein, sondern unsere

Bemühungen müssen jenen Gruppen gelten, die innerhalb ihrer Religion und ihres Staates die gemäßigten Kräfte repräsentieren. Sie, deren Ziel der gemeinsame Weg ist, gegründet auf gegenseitige Achtung, müssen unterstützt und gestärkt werden.

Dafür, dass ein kritischer Dialog Früchte zeitigen kann, will ich ein Beispiel bringen:

Die Frauenbeschneidung wird in manchen traditionellen afrikanischen Religionen, einigen islamischen Kreisen, aber auch in Teilen unserer christlichen Partnerkirchen in Afrika geübt. Sie war lange Zeit ein kaum bekanntes Thema. Manche Europäer wussten davon, die meisten nicht. Das Buch „Facing Mount Kenia“ von Jomo Kenyatta machte für die „positive Wirkung“ der Frauenbeschneidung Reklame. Mancher und manche lasen es, vielleicht mit geheimem Gruseln, als Problem wurde das Ritual aber nicht angesehen. Zudem galt es als unstatthaft, Urteile über die Rituale und Praktiken anderer Völker und Kulturen zu fällen.

Seit einigen Jahren wird zunehmend ruchbar, dass Frauenbeschneidung eine lebensgefährliche Verstümmelung ist. Menschenrechtsorganisationen und Frauengruppen nahmen und nehmen sich der blutigen Thematik an. Immer häufiger melden sich betroffene Frauen zu Wort. Plötzlich wird deutlich, dass Christen und Christinnen die ethische Verpflichtung haben, Christen in ihren Partnerkirchen, aber auch islamische Gruppen, mit denen der interreligiöse Dialog gepflegt werden soll, auf diese Frage anzusprechen und herauszustellen, dass diese Praxis sowohl der Bibel als auch dem Koran widerspricht. Es finden auch zunehmend Gespräche mit Angehörigen der traditionellen Religionen über dieses Thema statt, auch das ist in manchen Regionen bereits erfolgreich. Der Einsatz lohnt sich im Ausland, ist aber auch bei uns hinsichtlich der Asylverfahren wichtig. Drohende Frauenbeschneidung muss als Asylgrund anerkannt werden.

Wir haben als Christen die Pflicht, Menschenrechtsbrüche und Verfolgung beim Namen zu nennen und ihnen nicht durch unsere Vorstellung von einem Dialog oder zu große Vorsicht Vorschub zu leisten.

Extremistische Organisationen

Milli Görüs ist eine Gruppierung, die in Deutschland in verschiedenen Verbänden und Vereinen organisiert ist. Sie gibt sich als offen und dialogbereit. Milli Görüs („Neue Weltsicht“ oder „Nationale Weltsicht“ nach U. Spuler-

Stegemann), abgekürzt IGMG (früher AMGT), ist der größte türkische Verband in Europa. Es handelt sich um eine politisch-islamistische Gruppierung mit einer erheblichen Anzahl von Untervereinen. Milli Görüs nimmt für sich in Anspruch, die Muslime in Deutschland religiös, kulturell und sozial zu betreuen. Daneben werden aber auch die politischen Ziele der Mutterorganisation in der Türkei betrieben. Die Organisation, die mit der Refah-(Wohlfahrts-)Partei von Necmettin Erbakan verbunden ist, verhalf der Partei durch kräftige personelle und finanzielle Unterstützung zum Wahlsieg. Erbakan wurde 1996/97 kurzzeitig türkischer Ministerpräsident. Da Milli Görüs das Ziel verfolgt, den laizistischen Staat abzuschaffen und die Türkei in ein Gesellschaftssystem umzuwandeln, das auf Koran und Scharia beruht, wurde die Refah-Partei 1998 verboten. Gleichzeitig wurde jedoch die Fazilet-(Tugend-)Partei neu gegründet, die aus Mitgliedern der Refah-Partei besteht. Das Ziel sind die „gerechte Ordnung“, ein islamistisches Staatssystem, und die weltweite Islamisierung.

Das Sprachrohr von IGMG ist die Milli Gazette, der üble antisemitische Propaganda nachgesagt wird. Die G7-Länder gelten in der Gazette als „hochrangige Vertreter der zionistischen Herrschaft“ (Verfassungsschutzbericht NRW). Milli Görüs möchte als religiöse Gemeinschaft und als demokratische Institution anerkannt werden, und so stellt sie sich als dialogbereit und offen nach außen dar.

Die verschiedenen Milli-Görüs-Organisationen mit ihren kulturellen Angeboten dienen der Verbreitung des islamistischen Gedankengutes. Die Jugendorganisationen sollen die Jugend vor „westlicher Verderbnis“ schützen, so wird die Integration unmöglich gemacht. Dass die Organisation islamistisch ist, besagt natürlich nicht, dass alle Milli-Görüs-Anhänger extremistisch wären.

Die Integration von Ausländern, gerade auch Muslimen, ist sehr schwierig, wenn sich z. B. in einigen Stadtteilen der Stadt Hamburg das Gewicht der Bewohner zugunsten von Ausländern, oftmals türkischen Bürgerinnen und Bürgern, verschiebt. So ergibt sich die Tendenz zur Ghettoisierung. Auch muss der Klassenschlüssel in Schulklassen zwischen ausländischen und deutschen Jugendlichen ausgeglichen sein, sonst lässt sich lange über Dialog und friedliches Zusammenleben nachdenken, sie sind aber unter den herrschenden Bedingungen beinahe unmöglich. In einer Schule in Hamburg sind in einer Klasse, die überwiegend aus ausländischen Schülern besteht, die Deutschen als Nazis verschrien, so dass auch die gesprächsbereiten deutschen Schüler gegen Kontakte immer ablehnender werden. Sie

wollen und können ihr „Wohlverhalten“ nicht unter Beweis stellen. Der Staat müsste in die Pflicht genommen werden, um Polarisierungen zu vermeiden. Polarisierung und Ghettoisierung bilden den Nährboden für den Extremismus und eröffnen islamistischen Organisationen ein Betätigungsfeld. Kirchliche Stellen könnten verstärkt auf die Problemlage aufmerksam machen.

Die Vishwa Hindu Parishad, der Welt-Hindu-Rat, ist eine fundamentalistische Strömung in Indien, die 1964 gegründet wurde. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, christliche Missionare auszuweisen und indische Christen und Moslems zum Hinduismus zu bekehren. Die deutsche Zentrale befindet sich in Frankfurt a. M. und hat dort einen Tempel. In Hamburg gehören angeblich 100 Inder lose dem Verein an.

Drei Beispiele für politische Verflechtungen, die sich auf die Art des Dialogs auswirken (sollten? könnten?)

Ich möchte an drei Beispielen die Lage von Minderheiten im Sudan, in Pakistan und in Indien zeigen.

Sudan

Seit 1955 wird, mit einer Unterbrechung von neun Jahren (1972–1983), im Sudan Krieg geführt. „Gott unterstützt die gerechte Sache, selbst wenn sie von Nicht-Muslimen vertreten wird, und er vereitelt eine ungerechte Sache, auch wenn sie von Muslimen vorangetrieben wird“, so sagte einst ein arabischer Weiser; er wird von einem Vertreter der SPLA (Sudan’s People’s Liberation Army) zitiert. Es geht nicht darum, dem Islam oder den Muslimen Böses zu unterstellen, wenn man vom Sudan berichtet, sondern es geht darum, die Aufmerksamkeit auf schweres Unrecht zu lenken.

Das Christentum kam bereits im 6. Jahrhundert in Teile des Sudan. Seit dem 19. Jahrhundert sind die Missionskirchen im Sudan tätig. Heute sind ca. 75% der Bevölkerung Muslime, vorwiegend Sunniten, ca. 17% gehören zur traditionellen afrikanischen Religion und 10% sind Christen.

1956 erhielt der Sudan seine Unabhängigkeit, nachdem man sich gegen den Anschluss an Ägypten entschieden hatte. Ein grundlegendes Problem des neuen Staates war und ist der schon jahrhundertealte krasse Gegensatz

zwischen Norden und Süden. Der Norden ist überwiegend islamisch, der Süden besteht überwiegend aus Christen und Anhängern der traditionellen afrikanischen Religionen. Die Amtssprache ist Arabisch, die Handelsprache Englisch. Viele Menschen sprechen ihre afrikanische Muttersprache.

Seit 1955 tobte im Süden des Sudan ein Aufstand. 1958 wurde der Südsudan unter Kriegsrecht gestellt. Als Folge der Islamisierungspolitik gegenüber dem Süden und aus Wirtschaftsinteressen entwickelte sich der Bürgerkrieg. Karthum versucht, der nicht-islamischen Bevölkerung dieser Region ein System aufzuzwingen, das auf dem Islam und dem arabischen Nationalismus beruht.

1972 wurde unter dem Staatspräsidenten Numeiri ein Friedensabkommen mit dem Süden unterzeichnet, das diesem den Autonomiestatus zusicherte. Der Islam wurde 1973 Staatsreligion, das Christentum blieb jedoch „anerkannte Religion“. Als 1983 das islamische Strafrecht auf der Grundlage der Scharia eingeführt wurde, drohte der Bürgerkrieg wieder aufzuflammen. Proteste gingen durch die Presse.

Von 1986 an verhinderte der andauernde Kriegszustand im Süden die Hilfe für die dort hungernde Bevölkerung. 1988 wurden die Körperstrafen der Scharia wieder eingeführt: Damit droht zum Beispiel bei Diebstählen die Amputation der rechten Hand, als Verschärfung die Amputation eines Fußes. Solche Strafen wurden in der Vergangenheit oft willkürlich verhängt. Sie hatten häufig zur Konsequenz, dass den Menschen ihre wirtschaftliche Grundlage entzogen wurde.

Gegen Christen gab und gibt es immer wieder Übergriffe, zerstörte Kirchen, Zwangsislamisierungen. Von Menschenrechtsverletzungen sind auch muslimische Stämme betroffen, z. B. die Nuba, so die Bezeichnung für unterschiedliche Ethnien in den Nuba-Bergen in Süd-Kordofan, im Nordosten des Sudan. Muslimische Nuba lebten mit ihren christlichen Nachbarn friedlich zusammen.

Zwar wird der Krieg gelegentlich als Glaubenskrieg, gar als „Heiliger Krieg“ bezeichnet, Wirtschaftsinteressen stehen jedoch im Vordergrund. Der Norden ist an der Nutzung der Bodenschätze und Wasserreserven des Südens interessiert. Schon von jeher galt der Süden als Rohstofflieferant und war Ziel von Ausbeutung. Heute wecken Öl und Wasser Begehrlichkeiten. Verhandlungen mit den Aufständischen blieben ergebnislos.

1989 kam General Omer El Beshir mit seinem Chefideologen Hassan El Turabi an die Macht. IGMG (Milli Görüs) hat mutmaßlich Kontakte zu El Tu-

rabi. Überlegungen wären nötig, wie wir die Sudan-Frage zum Schutz von Minderheiten in unsere Dialogbemühungen einbeziehen.

Das Regime im Sudan behauptet, dass der Krieg „gegen den Islam von Christen und Zionisten angezettelt“ worden sei, obwohl in der SPLA Menschen aller Richtungen vertreten sind und sie sich als säkulare Bewegung versteht. 1991 wurde offiziell der Jihad ausgerufen. Eine Fatwa erklärte die Aufständischen zu Feinden des Islam und damit zu Freiwild. Auch in den Unterlagen der IGMG findet sich häufig die Verschwörungstheorie, die dem „Zionismus“ alle Schuld in die Schuhe schiebt.

Im Sudan-Krieg wurde der Hunger als Waffe eingesetzt. Da seit 1990 nur islamische Hilfsorganisationen zugelassen waren, wurde die Zuteilung von Hilfe an die Konversion zum Islam gebunden. Intellektuelle wurden und werden ermordet, Frauen vergewaltigt, Land der Nuba enteignet. Seit Mitte der 90er Jahre wurden Zehntausende von Nuba in Auffanglager in der Wüste getrieben. Amnesty International beklagt die „Politik der ethnischen Säuberung“ an den Nuba. Sie wurden als billige Arbeitskräfte eingesetzt. Ferner wurden Kinder gefangen und zwangsislamisiert, Jungen wie Mädchen in die Sklaverei verkauft. Dabei wurden die Mädchen beschnitten. Die CSI (Christian Solidarity International) bemühte sich darum, Sklaven freizukaufen. Die Praxis des Loskaufs ist mittlerweile höchst umstritten, weil die Spendengelder zu einem Teil der lokalen Ökonomie geworden sind. Es muss stattdessen Druck auf die Regierung ausgeübt werden, dass sie dem Sklavenhandel Einhalt gebietet.

Christliche Frauen brauen heimlich Hirsebiere als Einkommensmöglichkeit. Das verbietet die Scharia. Als Strafe drohen Gefängnis und Stockschläge. Die Gefängnisse sind voll mit Frauen, die sich mit Bierbrauen strafbar gemacht haben. Christliche Frauengruppen machen Besuche im Gefängnis, sparen sich etwas von ihren Essensrationen ab, um die gefangenen Frauen zu versorgen, und sammeln Geld, um sie freizukaufen.

Um Karthum suchten Menschen als Binnenflüchtlinge in christlichen Gemeindezentren Zuflucht, 22 Gemeindezentren wurden daraufhin allein 1995 von Bulldozern dem Erdboden gleichgemacht. Andere Menschen flohen nach Kenia.

Erst 1997 konnte die sudanesishe Regierung ein Friedensabkommen mit Vertretern von Gruppen unterzeichnen, die sich von der aufständischen SPLA abgespalten haben. Schon immer hat die Regierung es verstanden, widerstrebende Interessen und Parteien im Süd-Sudan für ihre Zwecke zu nutzen und gegeneinander auszuspielen, um an die natürlichen Ressourcen zu

gelangen.

Die politische Lage wird ferner durch den Konflikt Eritrea / Äthiopien verschärft. Frankreich umwirbt das Regime von Karthum. Die Europäer stellen sich auf den Standpunkt, die Lösung für den andauernden Konflikt müsse aus der Region selbst kommen. Die UN hat die SPLA inoffiziell als Vertreterin des Süd-Sudan anerkannt, die Non-Government-Organizations können sich zwar so im Süd-Sudan bewegen (1997), aber Kriegshandlungen gibt es weiterhin. Eine Mitteilung aus dem Jahre 1998 besagt, dass die UN-Hilfsflüge wieder aufgenommen werden konnten. Die Gesellschaft für bedrohte Völker hat 1998 eine Weihnachtsaktion für den Sudan unternommen. Auch 1999 hat sich die Lage nicht entspannt. Im Februar 1999 hat das Adventistische Hilfswerk die Arbeit im Süd-Sudan eingestellt, weil die Sicherheit der Mitarbeiter nicht mehr gewährleistet war. Am 18. Mai 1999 wurden am Stadtrand von Karthum zwei Schulen und zwei Kirchen auf behördliche Anordnung hin niedergerissen. Die Gebäude dienten der Zuflucht von Bürgerkriegsflüchtlingen aus dem Süden. Angeblich waren die zerstörten Gebäude ohne Erlaubnis errichtet worden. Unter diesem Vorwand sind immer wieder kirchliche Gebäude zerstört worden. Die Islamisten von Karthum haben nach wie vor das Heft in der Hand.

Besonders muslimische Regimekritiker haben es schwer, solange das Regime sich als Treuhänderin des Islam ausgibt. Von außen muss die Forderung gestellt werden, dass Menschenrechtsorganisationen nicht in ihrer Bewegungsfreiheit beschränkt werden, sondern Zugang zu allen Gebieten bekommen. Das scheint bisher nicht der Fall zu sein.

Pakistan

In der „Islamischen Republik Pakistan“, so der offizielle Staatsname, leben 97% Muslime, davon sind 80% Sunniten. Zu den 97% gehören auch die Ahmadiyya, die als religiöse Minderheit verfolgt werden. 3% sind religiöse Minderheiten: Christen, Hindus, Buddhisten, Sikhs, Parsen. Das Christentum geht in seiner heutigen Gestalt auf die Mission im 19. Jahrhundert zurück. Damals wie heute war der christliche Glaube in den unteren sozialen Schichten verbreitet.

Der Staatsgründer Ali Jinnah hatte 1947 einen eigenen Staat für Muslime gefordert, war selbst jedoch anderen Religionen gegenüber tolerant. 1997 gewann die Muslim-Liga unter Mian Nawaz Sharif die Parlamentswahlen.

Als Premierminister stärkte Sharif die Stellung des Regierungschefs durch mehrere Verfassungsänderungen und setzte die Wahl Mohammed Rafiq Tarars zum Staatspräsidenten durch. Tarar gehört der islamischen Gruppe „Tanzim Ahrar“ an, die mutmaßlich in extremistische Aktivitäten verwickelt ist. Tarar versteht sich selbst als „liberal“, befürwortet jedoch die Verschleierung der Frau und getrennte Bildungseinrichtungen für Mädchen und Jungen. Die Verfassung garantiert zwar Religionsfreiheit, die Scharia ist jedoch seit 1991 die oberste Rechtsquelle.

1986 wurde das Blasphemiegesetz eingeführt. „Wer immer durch Worte, seien sie gesprochen oder geschrieben, oder durch sichtbare Darstellungen oder durch irgendeine Form von Angriff, Andeutung oder Anspielung, sei es direkt oder indirekt, den heiligen Namen des heiligen Propheten Mohammed (Friede sei auf ihm) entweiht, soll mit dem Tode oder mit lebenslänglicher Haft und einer zusätzlichen Geldstrafe bestraft werden.“ 1991 wurde die Todesstrafe wieder eingeführt, und zwar auch für Gotteslästerung. *„Das Blasphemiegesetz § 295 C des pakistanischen Strafgesetzbuches bestimmt seit 1991 verpflichtend die Todesstrafe für jeden, der der Beleidigung des Propheten Mohammed für schuldig befunden wird.* Besonders Christen und andere religiöse Minderheiten, wie die als Ketzer des Islam ausgegrenzten Ahmadiyya-Muslime, sind willkürlich dieser Anklage ausgesetzt“ (IGFM). Bisher ist zwar noch niemand wegen Blasphemie hingerichtet worden, aber Beschuldigte müssen oft jahrelang ohne Begründung im Gefängnis auf ihren Prozess warten. Es kommt zu Übergriffen auf Angehörige von Minderheiten und auch auf deren Verteidiger. Hinter solchen Übergriffen stehen vermutlich islamistische Gruppen. Ein Richter, der zwei angeklagte Christen freigesprochen hatte, wurde ermordet. Nach dem Freispruch, in der Regel nach vielen Jahren im Gefängnis, müssen die Menschen oft zur Sicherheit ins Ausland fliehen. Fälle von Zwangsislamisierung und Zwangsverheiratung christlicher Frauen sind bekannt geworden.

Die rechtliche Stellung von Frauen ist schlecht, ihre Aussage gilt nur halb so viel wie die eines Mannes. Zur Zerstörung von christlichen Häusern und Einrichtungen kam es im Februar 1997. Die Regierung sorgte zwar für Hilfsaktionen, die Täter wurden allerdings nicht zur Rechenschaft gezogen. Trotz mancherlei Benachteiligungen und Diskriminierungen können sich Christen gelegentlich erfolgreich juristisch wehren. Doch sind auch 1998 noch Fälle von Kindesentführung und Zwangsislamisierung bekannt geworden.

Am 6. Mai 1998 erschoss sich Bischof John Joseph von Faisalabad vor

dem Gerichtsgebäude in Sahiwal, nachdem er vorher eine Gebetswache gehalten hatte. Er wollte mit seinem Selbstmord gegen das Todesurteil gegen den Christen Ayub Masih und die Diskriminierung von Christen protestieren. Es gab weltweite Proteste, an denen sich die USA, der Ökumenische Rat der Kirchen, der Papst und das Europäische Parlament beteiligt haben.

Seit Oktober 1998 gibt es eine Gesetzesvorlage, die den Koran und die Sunna als oberstes Gesetz Pakistans vorschreibt. Die Situation bleibt also unübersichtlich. Die „Frankfurter Rundschau“ hat im Dezember 1998 über die Lage von Häftlingen in pakistanischen Gefängnissen berichtet, die – selbst gegen gerichtliche Anordnungen – der Behördenwillkür ausgeliefert seien. Pakistan habe bis heute keines der internationalen Menschenrechtsabkommen unterzeichnet. Als Grund für die Verschärfung von Diskriminierungen und den Einfluss islamistischer Gruppen ist auch die Wirtschaftspolitik Sharifs zu nennen. Zwei Drittel der Staatsausgaben werden für Militär und Begleichung von Schulden ausgegeben. Die Verarmung der Mittelklasse treibt die Menschen in den Fundamentalismus, und mancher liebäugelt mit den afghanischen Taliban-Milizen.

1999 gab es christlich-muslimische Dialogveranstaltungen in Pakistan auf hoher Ebene, die ein Leben in Harmonie ermöglichen sollen. Es bleibt die Frage, wie sich solche Veranstaltungen praktisch umsetzen werden. Hier in Deutschland taucht unter denen, die den Dialog suchen, die „Khatm-e Nabuwwat“ (Bewahrer des Siegels des Prophetentums) auf, eine Gruppe, die zu den schärfsten Verfolgern von Christen und Anhängern der Ahmadiyya in Pakistan gehören. Sie suchte Kontakte zur evangelischen Kirche in Stuttgart, tagte in der Mannheimer Moschee und arbeitet nach Angaben aus informierten Kreisen mit Milli Görüs zusammen.

Indien

In Indien steht die Vishwa Hindu Parishad, der Welt-Hindu-Rat, hinter dem Anschlag auf die Moschee von Ayodhya. Nationalistische Hindu-Gruppen üben Gewalt gegen Christen. Radikale politische Parteien und Vishwa Hindu Parishad wollen den Hinduismus neu beleben und auf die verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen Einfluss nehmen. Dieses hat negative Folgen für die religiösen Minderheiten.

Die Benachteiligung indischer Gastarbeiter in manchen muslimischen Ländern hat zum Fremdenhass in Indien geführt. Die Radikalisierung in Pa-

kistan und Afghanistan wirkt sich auch auf Indien aus. Hinzu kommt, dass das Christentum immer noch mit den ehemaligen Kolonialmächten identifiziert wird. Die Christen haben ihre Anhängerschaft unter den niedrigen Kasten und unter Kastenlosen sowie unter den Adivasis, den Urvölkern. Ihnen kommen Schulbildung und Krankenversorgung zugute. Im christlichen Geist entsteht ein Gemeinschaftsgefühl, das die Kastenordnung durchbricht. Das Selbstbewusstsein der unteren Schichten wird gestärkt. Das ist nicht im Sinne radikaler, fundamentalistischer Kreise. Dass die christlichen Bildungsinstitutionen und karitativen Einrichtungen auch denen, die keine Christen sind, offen stehen, ist den radikalen Kräften ein Dorn im Auge. So kommt es zu Übergriffen. Eine christliche Schule wurde angegriffen, Bibeln wurden verbrannt, der Leiter einer Jesuitenschule verletzt. Der tödliche Anschlag auf den australischen Missionar Graham Staines, der mit seinen Söhnen im Auto verbrannt ist, machte Schlagzeilen. Die Regierung hatte versprochen, die Übergriffe zu untersuchen, die Lage hat sich auch beruhigt, die Bedrohung besteht zur Zeit dennoch fort. Laut Zeitungsmeldung bezeichnet ein 300 Seiten starker Bericht des Obersten Gerichtshofes die Morde als „Tat eines Einzelnen“, eine Hindu-Organisation sei nicht verantwortlich („Die Welt“ vom 7. 8. 1999).

Ein Vertreter der Vishwa Hindu Parishad tauchte in Deutschland bei einer Dialogveranstaltung auf, er war nicht der einzige. Es ist Vorsicht angebracht. Interreligiöse Dialogveranstaltungen dürfen nicht der Propaganda dienen. Extremistische Organisationen sollen auch nicht durch ihre Teilnahme den Anstrich des gesellschaftlich Anerkannten bekommen.

Weltweite Bruderschaft

Der christliche Glaube hat uns seit seinen Anfängen eine weltweite Bruderschaft beschert, selbst wenn die Weltchristenheit zerrissen ist. Aus einer kleinen, oft unterdrückten Gruppe oder Sekte wuchs eine weltweite Kraft.

Die Zulu in Südafrika nannten sich selbst „abantu“, Menschen. Angehörige anderer Völker und Klane hießen „izilwane“, wilde Tiere. Seit die meisten Zulu Christen sind, werden auch andere Stämme und Völker als „Menschen“ bezeichnet. Aus „wilden Tieren“ wurden Brüder und Schwestern. Der christliche Glaube verbindet Völker und Rassen. Aus dem Christsein ergibt sich eindeutig die Verpflichtung zur Offenheit und zum Gespräch, aber auch zur Hilfe für die, die bedroht sind.

Paulus schrieb: „Darum, solange wir noch Zeit haben, lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“ (Gal 6,10). Wir nehmen meistens nur die Aufforderung wahr, „Gutes zu tun an jedermann“. Es gibt aber auch die beklemmende Situation, dass wir uns den „Glaubensgenossen“ zuerst zuwenden müssen. Das geschieht jedoch in dem Bewusstsein, dass die Hilfe für Mitchristen zugleich auch Hilfe für andere kleine Gruppen bedeutet. Wird eine Minderheit gestärkt, so bekommen auch andere Kraft und Selbstbewusstsein. Der Regierungswillkür werden Grenzen gesetzt.

In Matth 10,16 heißt es: „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe. Darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.“ Dieses Wort Jesu drückt die Minderheitensituation der frühen christlichen Gemeinde aus. Wir, die wir keine Minderheit mehr bilden, könnten die Klugheit der Schlangen für diejenigen aufbringen, deren Lage bedrückend ist. Wir könnten „zu Hunden werden, die für andere bellen“ – im Geist Friedrich Spees.

Quellen

Die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte, die Gesellschaft für bedrohte Völker und das Evangelische Missionswerk Südwest Deutschland haben freundlicherweise Informationsmaterial bereitgestellt. Für Indien beziehe ich mich auch auf die Zeitschrift der Kindernothilfe 2/1999. Fakten entstammen den Verfassungsschutzberichten aus Hamburg und NRW 1998 sowie mündlichen Mitteilungen, Daten sind dem Großen Ploetz „Die Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte – Daten – Fakten – Zusammenhänge“, Darmstadt ³²1999, dem Microsoft-Lexikon Encarta 1999 und der Zeitschrift „der überblick“, 35, 2/1999, entnommen.

Apokalyptische Botschaften – christliche Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit

Joachim Müller

Auf die Jahrtausendwende hin haben apokalyptische Botschaften von Prophetinnen und Propheten aller Art Hochkonjunktur. Das Geschäft mit der Weltangst und dem Weltende scheint zu blühen. Ist sie als individuelle Lebens- und als kollektive Weltangst Signatur unserer zu Ende gehenden Epoche? Ist diese Angst um den Fortbestand der Erde als einzige Wohn- und Lebenswelt des Menschen berechtigt – so fragt man sich angesichts der Katastrophenbilder in den Massenmedien und der Folgen des technologischen wie ökologischen Fortschritts.

Religiöse wie säkulare Apokalyptik haben sich miteinander verbündet, dem Menschen den Untergang allen (menschlichen) Lebens als reale Drohung vom Weltende vor Augen zu stellen. Erlösung und Hoffnung scheint nur noch für wenige Auserwählte oder gar nicht am Ende der Zeiten möglich. Sie scheint abgelöst in der Gegenwelt unserer Medien- und Vergnügungsindustrie: Amüsieren wir uns (in heiterer Hoffnungslosigkeit) zu Tode?

Jüdisch-christliche Apokalypse – Offenbarung des Heils, nicht: Botschaft vom Weltuntergang

Wenn wir vom biblischen Begriff der Apokalypse und der Apokalyptik herkommen, dann bedeutet dieser griechische Begriff: Offenbarung, Enthüllung, und nicht Weltuntergang. Gemeint ist damit jene Vorstellungswelt und daraus entstandene Schriften, die behaupten, eine Offenbarung über den Ablauf der zukünftigen Geschichte erhalten zu haben. Aus der prophetischen Tradition entstanden, geht es in der jüdisch-christlichen Apokalyptik um eine Geschichtsinterpretation, die in den unmittelbar bevorstehenden geschichtlichen Ereignissen die endgültige Errichtung der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung sieht.

Bestimmte Stilelemente wie ihre Gestaltung als Visionsbericht, der Gebrauch einer vielgestaltigen, deutlich gezeichneten Bildersprache, die einer Entschlüsselung bedarf, die Veröffentlichung durch ein Pseudonym prägen diese Schriften. Nur wenige apokalyptische Texte und nur zwei apokalypti-

sche Bücher wurden in die Buchsammlung des Alten Testaments und des Neuen Testaments, der Bibel, trotz einer reichen apokalyptischen jüdisch-christlichen Literatur (Beispiele: Qumran-Fragmente, Henoch-Literatur, Esra- und Baruch-Apokalypsen) aufgenommen. Das hat seine Gründe:

- Es werden in einer verschlüsselten Bildsprache die Geheimnisse der Zukunft enthüllt. Eine Art „Jenseitskalender“ entsteht.
- Jetzt ist Notzeit: es findet ein Kampf zwischen Gut und Böse statt.
- Die Apokalyptik neigt zu einem verzerrten schwarz-weißen Weltbild (Dualismus). Denn der Apokalyptiker erfährt die Welt als einen Ort der Heillosigkeit, die Zeit als Zeit des Unheils. Es wird jedoch mit dem Szenarium eines Endgerichts auf das Reich Gottes und den Sieg Gottes verwiesen.
- Auf dem Hintergrund eines Kampfes zwischen diesen Mächten werden die eintretenden Geschichtereignisse gedeutet. Das Reich Gottes, das „Himmlische Jerusalem“ mit dem Heiligen Rest des Gottesvolkes bricht mit dem Sieg Gottes endgültig an.

So kann – gegen die ursprüngliche Absicht, Trostbuch zu sein und Hoffnung zu vermitteln – eine Theologie der Angst entstehen.

Als Theologie steht sie in der Auseinandersetzung mit der Angst, als Versuch, mit den Erfahrungen von Ohnmacht und Furcht angesichts einer bedrohten Welt, einer bedrohten Menschheit umzugehen. Denn Endlichkeit, Ohnmachtserfahrung wird vom Menschen als Individuum wie als Gemeinschaft übermächtig erlebt; Zukunft ist zunächst nicht hoffnungsträchtig, sondern in ihrer Gesamtheit gefährdet.

Diese apokalyptische Geschichtsauffassung, die nicht nur der jüdisch-christliche Traditionskreis kennt, sondern die auch in anderen religiösen und säkularen Traditionskreisen präsent ist, zeigt jedoch auch, dass „die Enderwartung immer auch ein Gelände war, auf dem die Spekulationssucht und Unnüchternheit ebenso üppig wucherten wie Pseudoprophetentum und eine Glaubenshaltung, die aus Torschlußpanik oder verkappten Geltungsbedürfnis, nicht aber aus Buße oder Sehnsucht nach Gott gewachsen war. Und immer folgte der hochgespannten Erwartung die tiefe Enttäuschung und Verbitterung, weil die lautstark und felsenfest prophezeiten Ereignisse ausblieben“ (K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart 1982, 20). Daher ist ein Blick auf die biblischen Quellen heilsam.

Das Buch Daniel

Das Buch Daniel, entstanden zwischen 167–164 v. Chr., ist die wichtigste prophetisch-apokalyptische Schrift im Alten Testament; es gilt als „Mutter der Apokalypse“ und stellt eine Antwort auf die Unterdrückung der jüdischen Frommen in hellenistischer Zeit dar. Der Geschichtsverlauf wird in vier Etappen geschildert, die vier Reiche darstellen. Tiere als Symbole für die Reiche (in der wirklichen Geschichte: das babylonische, medische, persische und griechische Reich) und Zahlensymbolik bestimmen diese Geschichtsvision, deren Höhepunkt im 7. Kapitel dargestellt wird. Das Endgericht und damit das Ende der Geschichte wird angekündigt. Eine Gerichtsszene in einem Thronsaal wird ausgemalt. Der Menschensohn als Hoffnung der Getreuen Gottes tritt auf.

Doch bereits hier wird trotz der Schreckensbilder deutlich, dass die Apokalypsen als Trostbücher geschrieben wurden, für diejenigen, die treu zur Botschaft Gottes stehen. Denn die Rettung der Frommen bleibt unvollkommen, gefährdet, solange das Böse nicht völlig ausgerottet ist. So wollen die Schreckensbilder mit ihren oft grausamen Schilderungen die Vernichtung der Feinde Gottes bis in jede Einzelheit ausmalen, um umso deutlicher die Herrschaft Gottes und den Beginn des endzeitlichen Reiches darzustellen.

Jesus und die Apokalyptik

Jesus selbst ist – wie viele seiner Zeitgenossen – Apokalyptiker. Dies wird in seinem Grundverständnis sichtbar:

„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15) – mit diesen Worten beginnt er seine Verkündigung. Immer wieder redet er vom Anbruch der Endzeit, von den „Wehen der Endzeit“, von der Wiederkunft des „Sohnes des Menschen“ (gemäß der Apokalypse des Daniel) und der Zerstörung des Tempels. Er fordert seine Jünger auf, auszuharren, wachsam zu sein, rasch wie richtig zu reagieren, wenn es soweit ist.

Doch macht er *nicht* Angst; vielmehr verkündet er das Evangelium, eine gute, eine frohe Botschaft. Die Jünger sollen mit Hoffnung auf den kommenden Menschensohn und sein Gericht blicken, von dem auch er spricht. Christliches Dasein bedeutet für seine Jünger Rettung, denn *in Jesus* selbst hat das Reich Gottes begonnen. – Mit Jesus und damit mit der Menschwerdung Gottes beginnt in der Unheilsgeschichte dieser Welt das Heil. Der

apokalyptische Unheilszirkel wird durchbrochen durch das Geschick Jesu Christi, durch sein Wirken in dieser Welt, durch seine Verkündigung. Durch den Glauben an Kreuz und Auferstehung Jesu als Heilsgeschehen entsteht das Grundverständnis des Christseins. Neben allen Erfahrungen des Unheils in dieser Welt wird durch Jesus die Welt zum Ort des sich ereignenden Heils. Christlicher Glaube und damit die Kirche lebt aus der Erinnerung der Wirklichkeit des Heils als einer Zusage Gottes in Jesus Christus.

Die Offenbarung des Johannes

Der Verfasser dieses Buches, ein Visionär, lebte auf Patmos und schrieb seine Offenbarung für die Christen in Kleinasien, um ihnen Mut zu machen. Denn die Entstehungszeit – wahrscheinlich die Regierungszeit des römischen Kaisers Domitian (81–98 n. Chr.) – ist dort eine Zeit der Verfolgung der Christen. Vor allem in Kleinasien gab es einen Kaiserkult, dessen Priester dem Christentum gegenüber feindlich gesonnen waren. Diese christliche Apokalypse hat durch ihr Geschichtsbild und ihre Prophezeiungen durch diese zwei Jahrtausende eine überaus reiche, vielfältige Wirkungsgeschichte gehabt.

Wie ein Mysterienspiel, das auf vier Ebenen abläuft – im Himmel, auf der Ebene der Engel, auf der Erde und in der Unterwelt – wird das Szenarium aufgebaut: Nach der Berufungsvision und der Vorbereitung der endzeitlichen Gemeinden (1,9–3,22) erscheint der Herr und Richter (4,1–5,14) und eröffnet den göttlichen Plan (6,1–8,5). Die Kämpfe der Gegenwart gehen über in die „endzeitlichen Wehen“ (8,6–19,21). Der Kampf Satans gegen das Reich Gottes wird geschildert. Ein „1000-jähriges Reich“ bringt Aufschub (20,1–7). Dann findet der Endkampf statt, der die Zerstörung der satanischen Mächte und den Sieg Gottes bringt (20,7–10). Im Endgericht werden die Gottesfürchtigen im Reich Gottes aufgenommen, die Gottlosen vernichtet (20,11–15). Jesus Christus wird als endgültiger Herrscher über sein Volk eingesetzt. Ein neuer Himmel und eine neue Erde, das neue Jerusalem bilden den großartigen Schlusspunkt dieser Offenbarungsvision (21,1–22,15).

Ein Buch mit einer großartigen Bildersprache, wenn es die Fabeltiere schildert, die nach der Frau und ihrem Kind schnappen wollen (Offb 12), von den Zeichen an Sonne, Mond und Sternen und das Szenarium der endzeitlichen Kriege auf allen Ebenen; eine Schrift gekonnter Dramaturgie.

1900 Jahre Literatur und Kunstgeschichte, aber auch zahlreiche theologische Interpretationen und daraus entstandene Lehren *und* Irrlehren berichten von der Wirkungsgeschichte dieses Buches. Ein (wenn auch schwer verständliches) Trostbuch für die Menschen damals und heute, das die Phantasie anregt wie es selbst phantastisch ist.

Die apokalyptischen Botschaften und ihre Wirkungsgeschichte

Schon immer ließen sich Menschen durch dieses Denken faszinieren, das vom Kontrast Schwarz – Weiß geprägt ist. Scheinbar lassen sich so klar Lohn und Strafe als göttliche Erziehungsmaßnahmen vermitteln, das ein klares Zukunftsprogramm mit Hoffnung für die Guten und Drohungen für die Bösen ergibt. Dass radikale wie fanatische Religionsführer und Religionsführerinnen die Apokalypik und damit auch das Buch Daniel und die Offenbarung des Johannes als Möglichkeit nahmen, Menschen Angst einzujagen und die verschlüsselten Botschaften – oft angereichert durch eigene Visionsberichte und -erlebnisse – im eigenen Interesse auslegten, wird in der christlichen Religionsgeschichte sichtbar. Denn diese Botschaften boten die Möglichkeit, sich von den Großkirchen, die sich gesellschaftlich angepasst hatten, loszusagen durch ein radikales, fanatisiertes Reformprogramm, durch die Erklärung, dass *nur sie* die Auserwählten und damit die in der „Arche Noah“ Geretteten seien. Und natürlich: als Auserwählte konnte man beruhigt dem Weltuntergang zusehen, Zuschauer sein, wenn die Anderen in den Katastrophen, in Sintflut, in den Endkriegen zwischen Himmel und Erde, durch Seuchen untergingen.

Mit der Forderung: Keine Kompromisse im Glauben! Es geht um das Ganze! Sonst wird man im Endgericht nicht bestehen – so wurde argumentiert. Damit wurden den Menschen oft unmenschliche Forderungen aufgelegt und soziale Strukturen geschaffen, die von der Gottesfurcht, aber nichts mehr von der Liebe Gottes spüren ließen und lassen.

Christliche Hoffnung – Vertrauen auf die Wirklichkeit des Heiles

Albert Schweitzer erinnert einmal daran, dass das Christentum Weltbejahung ist, die durch die Weltverneinung hindurchging. Denn christlicher Glaube verkündet, dass Jesus durch seinen Tod am Kreuz als Ort des Un-

heils zur Auferstehung als Ort der Heilserfahrung zum apokalyptischen Zeichen wird. Denn das Böse in seiner Gottwidrigkeit bleibt nicht apokalyptisch fixiert, sondern wird durch die Liebe Gottes überwunden. Dennoch sind Karfreitag und Ostern gleich wichtig, sind Zeichen dafür, dass nicht kritiklose Weltbejahung die kritiklose Weltverneinung ablösen können. Vielmehr ist es jener spezifische Mut angesichts der Angst, der christlichen Glauben auszeichnet. Er lässt auch in einer heillosen Welt, in einer Welt in der Krise an das Heil Gottes glauben; er sieht das Licht im Dunkel; er lässt die Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit entdecken.

Die Evangelien zeigen auf, dass Jesus zwar die apokalyptische Weltangst nicht verneint, aber dass diese Wirklichkeit in seinem Leben, in seinem Tod und in seiner Auferstehung durchbrochen ist. Mit Paulus können wir sagen: „Von allen Seiten werden wir in die Enge getrieben und finden doch noch Raum; wir wissen weder aus noch ein und verzweifeln dennoch nicht... Wohin wir auch kommen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird...“ (2. Kor 4,8 ff). Denn wie Jesus selbst am Schluss seiner Abschiedsrede sagt: „Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In dieser Welt habt ihr Angst, aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt“ (Joh 16,33).

*Auf die Hoffnung kommt es an:
denn Hoffnung ist die kleine Schwester der Liebe und des Glaubens*

Mit Kant fragen wir Menschen: Was kann ich wissen? Was kann ich tun? Was kann ich hoffen? Und beobachten eine gewandelte Anthropologie: wir entdecken den Menschen als ein Wesen des Wunsches, des Traumes oder wie Aristoteles sagt: als einen Zweifüßler, der lachen kann. Dabei ist die Hoffnung das Brot unserer Träume, denn der Mensch ist ein „Hungerwesen“, das nach Letztem strebt, dessen unruhiges Herz sich nach letzter Erfüllung sehnt. So ist die Frage, die wir beantwortet haben sollten: An wen verschenken wir Menschen unser Herz? Hoffnung / Glaube ist daher nicht spezifisch christlich, sondern eine Urgebärde des Menschen.

*„Ich glaube (hoffe) auf die Auferstehung der Toten und das ewige Leben“
Gedanken zu einem Glaubensartikel*

Es ist die konkrete Vorstellung jener letzten grundsätzlichen Hoffnung, die uns Schwierigkeiten macht, nach jener kommenden Welt, von der die Apokalypse redet. Erscheint doch die Verlängerung dieses Lebens als Albtraum (Vilan), wird der Himmel im Kabarett als so langweilig dargestellt, dass der Münchner seinen Platz dort gerne mit dem im Münchner Hofbräuhaus vertauscht, fragt Reinhold Schneider nicht zu Recht: wer würde einen Schwerkranken auf(er)wecken, wenn der Tod ihm Ruhe von Leiden schafft?

Der natürliche Tod

War früher der Tod der natürliche Feind eines meist nur sehr kurzen Lebens, die Lebensbedrohung, gegen die ein Paulus seinen Protest vehement einlegt, so ist heute der Tod die natürlichste Sache nach einem langen Leben, ein Freund, den man oft begrüßt, wenn er kommt. Auch wenn es den Protest gegen den vorzeitigen Tod weiterhin gibt (ich denke dabei an das Gebet von Kurt Marti am Grab eines jungen Menschen), so plant der westliche Mensch heute ein erfülltes Leben hin auf einen erfüllten Tod, einen „schönen Tod“ (Kübler-Ross). So scheint die Auferstehungsbotschaft ihre Plausibilität verloren zu haben, denn unsere Beziehung von Leben und Tod hat sich gewandelt. Es ist sinnvolles Reden von befristeter Zeit, das sagen können: ich brauche keine Zeit mehr. Die Botschaft der Reinkarnation als Möglichkeit einer pädagogischen Evolution, einer Läuterung durch viele Leben, erscheint als positiv gemachte wie gedeutete Erfahrung plausibler als das Sprechen von der Erweckung Jesu als unschuldiges Opfer. Es wird als Zeichen der Solidarität gegen den vorzeitigen Tod der Zu-kurz-Gekommenen nicht mehr verstanden.

„Werden wie Gott“

Das Streben, Gott zu nivellieren und den Menschen an seine Stelle zu setzen, ist eine der großen Versuchungen seit der Aufklärung. Der Unterschied zwischen Gott als Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf wurde im Ewigkeitsstreben des Menschen und durch seine Funktion als „Mit-Schöp-

fer“ ersetzt. Von der Rede mit Gott wurde die Rede über Gott und schlussendlich das Reden: dass Gott nicht ist und sich der Mensch selbst genügt.

Auferstehung jedoch bedeutet, dass der Mensch konkret im Gedächtnis des Schöpfergottes weiterlebt, dass ihn Gott bei seinem Namen ruft – auch in der Neuschöpfung, jenem 1000-jährigen Reich, jenem himmlischen Jerusalem, in der Einmaligkeit des Menschseins. Denn die Rede von der Auferweckung der Toten steht gegen alle Todestheorie und belässt Gott jene Freiheit, sein Geschöpf mit Namen zu rufen und die Welt, die Geschichte, seine Schöpfung zu vollenden. In der gelungenen Liebe können wir einen Moment jener Ewigkeit erfahren, die Gott in einer hundertdimensionalen Welt schenkt.

Den Himmel erden

Gottes Freude an der Gerechtigkeit

Die Menschen sollen ein menschengerechtes Menschenhaus bauen mit einem Garten, den wir kommenden Generationen weitergeben können. Dabei sollten wir Gott nicht als Lückenbüßer sehen, als Handwerker, der kommt, um zu reparieren. Gott hat Freude an der Arbeit unserer Hände; doch wir dürfen uns freuen, dass Gott nicht nur unsere Hände hat. Denn wir dürfen die Hoffnung haben, dass Gott die auffängt, für die unsere Hände zu spät kommen. Es geht jedoch auch um das rechte Tun, nach dem Gott grundsätzlich fragen wird, um jenen konkreten Protest, um das Zeugnis für den zu kurz gekommenen Menschen, in den Ländern dieser Welt. Gott wird uns fragen entsprechend Mt 26,31ff: Hast du mich gespeist, hast du mir zu trinken gegeben, mich bekleidet, mir Heimat angeboten? Wir werden darauf antworten müssen. Denn die Ehre Gottes – das ist der lebendige, der konkrete Mensch. Nächstenliebe und Gerechtigkeit sind nicht naive Erwartungen; mit ihnen anfangen ist unsere Aufgabe, die Gott selbst vollenden wird.

Gottes Freude an der Liebe

Wenn wir den Tod mit der Liebe in Verbindung bringen, wird die Logik der Liebe durchbrochen. Das Scheitern der Liebe wird von denen erfahren, die

zurückbleiben. Mit dem Tod der Anderen muss man leben. Gott jedoch will zu einer neuen Gemeinschaft der Liebe zusammenrufen (Apk): Er will – bereits heute – uns das Wort der Liebe sagen als ein Wort der Hoffnung, diskret flüsternd – damit wir es als Träumende wahrnehmen, protestierend, damit wir hoffen können, dass Gott dem Tod das letzte Wort entreißen wird. So geht es im Bild vom Himmel um jene solidarische Gemeinschaft mit Gott, die uns auffordert, mit anderen Menschen eine Kette der Liebe zu bilden, um jene Stadt zu erreichen, die Er gebaut hat und in der Er unter uns wohnen wird.

Mut zur Seelsorge wider die Angst

Wir leben jedoch weiterhin in einer Welt, in der Bilder und Nachrichten von Krisen, von Katastrophen und Bedrohungen für Mensch und Natur Angst machen. Daher muss christliche Theologie und Verkündigung jenen Bezug zur Wirklichkeit schaffen, der dieser Wirklichkeit gerecht wird. Theologisch ist zwar deutlich zu machen, dass die Menschheit keine Überlebensgarantie hat und christlicher Glaube zu einer solchen auch nicht einfach legitimiert. Christlicher Glaube und christliche Seelsorge bejaht jedoch die Welt angesichts ihrer heute tatsächlich möglichen Vernichtung. Christlicher Glaube ist Mut zum begrenzten und fraglichen Sein, ist Glaube an die Zusage Gottes auch angesichts einer zerbrechlichen Welt.

Christliche Gemeinde nimmt in die Liturgie die himmlische Kultgemeinde, in der die Anwesenheit Gottes unter den Gläubigen gefeiert wird, feiert ihn in der „göttlichen Liturgie“, wie sie die orthodoxe Kirche benennt, als den Herrn der Schöpfung und der Geschichte. Hier ist der Ort, wo wir als Gläubige Jesus Christus als den am Kreuz gestorbenen, von seiner Gemeinschaft betrauten und als Auferstandenen bekennen. In Jesus Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt und wiederkommen wird, erblicken wir die Züge des uns zugewandten, liebenden Gottes.

Christliche Seelsorge nimmt den Ruf Jesu zur Umkehr auf und verkündet – trotz scheinbarer Abwesenheit – die Anwesenheit Gottes und seine Treue wie Liebe zu den Menschen und zu dieser Welt. Christlicher Mut wird zum Protest im Hoffen und Handeln wider die Resignation, im Mitleiden und im solidarischen Tun, das daraus entspringt. So wird christliche Apokalyptik tätige Proklamation, dass der Sinn im Leben und der Welt einzig von Gott, dem Schöpfer kommt und dass Geschichte in ihm sein Ziel hat.

Das Millennium

Eine Herausforderung christlicher Apologetik

Walter Sparn

Der Dialog zwischen den christlichen Kirchen und neuen religiösen Bewegungen ist bekanntlich oft ein schwieriges Unternehmen. Die Ursachen hierfür liegen nicht immer bei den daran Beteiligten, ihrem vielleicht nur begrenzt guten Willen und ihrem sicherlich immer begrenzten Vermögen gegenseitigen Verstehens. Die Schwierigkeiten haben auch Gründe in der hermeneutischen Situation eines solchen apologetischen Gesprächs. Einen meist weniger beachteten Grund für die Unübersichtlichkeit dieser Dialogsituation und für die Schwierigkeit, Zusammenhang und Unterscheidung der Beteiligten richtig anzusetzen und zu gewichten, möchte ich im folgenden herausstellen – in der Hoffnung, der Jubilar möchte darin eigene apologetische Intentionen wiedererkennen und gewürdigt finden.

Die anstehende Jahrtausendwende lenkt in besonderer Weise die Aufmerksamkeit auf den fraglichen Problempunkt; deshalb möchte ich das Millennium als apologetische Herausforderung charakterisieren. Die ausladenden und teuren Selbstinszenierungen unserer Zivilisation an Silvester 1999 sind dabei nur die Vorderseite einer hintergründigen Zweideutigkeit im Verhältnis zum Millennium. Diese Zweideutigkeit besteht darin, dass, um die theologischen Termini zu gebrauchen, sowohl *apokalyptische* als auch *chiliasmische* Motive in diesen Selbstinszenierungen gegenwärtig sind, wenn auch oft in diffuser Form. Diese Motive haben sich in vergangenen Zeiten gegenseitig eher verdrängt oder sogar ausgeschlossen; sie sind in der modernen Welt jedoch komplexe Beziehungen, ja Wechselverhältnisse der gegenseitigen Stützung eingegangen. Insbesondere werden viele neureligiöse Bewegungen durch eine solche schwebende Verknüpfung apokalyptischer und chiliastischer Anschauungen geprägt; freilich bleibt sie, mangels zureichender Reflexion, oft unklar, untergründig oder einfach uneingestanden.

Der Dialog zwischen Christinnen, Christen und Angehörigen solcher Bewegungen wird dadurch zweifellos erschwert. Er wird aber noch viel mehr erschwert durch den Tatbestand, dass auch das zeitgenössische Christentum vor allem protestantischer Prägung ebenfalls durch ein unklares und untergründiges Neben- oder Miteinander von apokalyptischen und von chiliastischen Motiven geprägt ist. Das ist überdies nicht nur ein im engeren Sinne

religiöser bzw. theologischer Tatbestand, sondern ist zugleich ein Moment der Teilhabe dieses Christentums an der modernen Welt, der es nämlich diese Motive zur mehr oder weniger säkularen Umbildung mitgeteilt hat oder auch unfreiwillig überlassen musste. Das liegt seit der politischen Transformation der Apokalyptik bzw. des Chiliasmus seit der Frühen Neuzeit vor Augen, und das anstehende Millennium ist eine medienwirksame Demonstration und Dissimulation dieses Sachverhaltes gleichermaßen. Der angesprochene Dialog ermangelt daher einer wesentlichen Voraussetzung: der Klarheit über das eigene religiöse Profil in Sachen Apokalyptik/Chiliasmus, sowohl nach innen betrachtet als auch im Gegenüber zu den neureligiösen Bewegungen einerseits, zur säkularen Umwelt andererseits. Das Millennium ist insofern nicht bloß eine apologetische, sondern auch eine genuin geistliche Herausforderung an uns.

Um diese Herausforderung anzunehmen und fruchtbar zu beantworten, scheint es in erster Linie notwendig, die Situation des Jahres „2000“ als eines Zeitpunktes oder Zeitraumes in der Geschichte des Christentums möglichst in der ganzen Fülle ihrer Momente und Aspekte wahrzunehmen. Das bewahrt nicht zuletzt vor falscher Bescheidenheit und Ängstlichkeit. So ist das Jahr 2000 (wenn auch nicht genau zum Termin) beispielsweise ein Jahr der christlichen Kirche in ihrer Gesamtheit: Jesus von Nazareth glauben wir Christinnen und Christen bei und trotz aller Unterschiedlichkeit des Glaubens und Lebens *gemeinsam* als den Christus Gottes; auf ihn berufen wir uns Gott gegenüber in der Kraft des Heiligen Geistes. Die Feier seines zweitausendsten Geburtstages sollte uns an den *Reichtum* der Geschichte und der Gegenwart der christlichen Frömmigkeit in ihrer vielfältigen Praxis, aber auch in kulturgestaltender Erzählung, Dichtung und bildender Kunst erinnern und zu seiner weitergehenden Überlieferung ermutigen; dieser Reichtum ist ja nicht nur religiös, sondern auch kulturell unverzichtbar. Das identitätsstiftende kollektive Gedächtnis der modernen Gesellschaften lebt nicht zuletzt von einer christlichen Erinnerungskultur, die „Jerusalem“ und „Athen“ und „Rom“ präsent hält.

Das Festjahr „2000“ mahnt uns jedoch zur Bescheidenheit am rechten Platz. Denn die mit der Jahrtausendwende verbundenen Erinnerungen, Ansprüche und Hoffnungen sind im Blick auf unsere kulturelle Situation zutiefst *ambivalent*, der Umgang der Zeitgenossen damit ist problematisch. Das „Emblem 2000“, wie man diese Zahl fast nennen kann, ist ganz gegensätzlich besetzt, und es wird dementsprechend gegensätzlich instrumentalisiert. Einerseits steht es für die Selbstdarstellung und Selbstvergewis-

serung der modernen, will sagen: der wissenschaftlich-technisch fortschrittlichen, human segensreichen oder doch politisch-ökonomisch alternativlosen Zivilisation („Expo 2000“; „Millenium Dome“ usw.). Andererseits steht es für die Vereindeutigung und Bestätigung von Endzeit- und Untergangsängsten oder auch -wünschen („Armageddon“ in vielen Varianten, „Titanic“ usw.).

Beide Optionen, die des *Übergangs* in die perfekte Endzeit und die des *Untergangs* im katastrophischen Weltende, spiegeln, und das ist die eigentliche apologetische Herausforderung, reale gesellschaftliche Prozesse und ihre mentalen Folgen wider. Es handelt sich um Verunsicherung der Zielorientierung, um Verkürzung der beschleunigten Zeit, um Fremdheitsgefühl und elitäre Absonderung.

Diese Situation bringt eine doppelte Versuchung mit sich, nämlich vermeintlich festen Posten zu fassen in der älteren Apokalyptik oder aber im neueren Chiliasmus. Diese Alternative steht uns aber als solche nicht mehr offen (wenn sie es überhaupt je tat), und überdies sind uns auch ihre beiden Glieder nicht mehr ohne weiteres erschwänglich. So können wir auf die Herausforderung unserer Situation nicht reagieren mit der seit biblischen Zeiten und bis ins 18. Jahrhundert als christlich angesehenen *Apokalyptik* und ihrer chronologischen Zeitordnung. Denn die Begründungen der Erwartung des nahe oder unmittelbar bevorstehenden Endes der „alt gewordenen Welt“ haben im Laufe der neuzeitlichen Geschichte ihre Plausibilität verloren. Dies gilt für die Errechnung der zählbaren Dauer der Welt aus den Genealogien und Prophetien der Bibel (etwa 6000 Jahre, den Schöpfungstagen entsprechend); es gilt ebenso für die ordnende Anwendung der biblischen Prophetien, besonders Dan 2, Dan 7 und 2. Thess 2 auf die Geschichte (vier Weltmonarchien, die *translatio imperii* auf Deutschland, die Offenbarung des Antichrist), und es gilt ohnedies für die an den neutestamentlichen Apokalypsen (Mt 24, Mk 13, Offb Joh) abgelesene sinnhafte Deutung natürlicher Ereignisse wie Kometen oder Erdbeben.

Erst recht nicht können wir uns auf den zunächst christlichen, dann säkular generalisierten *Chiliasmus* zurückziehen, der die Erwartung des bevorstehenden Weltendes umlegte in die Annahme eines endlosen, d. h. nach vorne offenen Fortschreitens der Weltgeschichte. Der fromme, „subtile“ Chiliasmus, zumal im postmillenaristischen Puritanismus und Pietismus (A. Comenius, Ph. J. Spener, J. A. Bengel), erwartete trotz Offb 20 offensichtlich zu Unrecht die irdische Herrschaft der Heiligen am Ende der Zeiten. Und der zivilreligiöse Chiliasmus, der die Geschichte der USA seit ihrer Grün-

dung mitprägt, der revolutionäre Chiliasmus seit der Französischen Revolution von 1789 bis zur russischen Revolution von 1917, aber auch der prognostische Fortschrittsglaube im technokratischen Chiliasmus (der sich die Mühe eines neuen Kalenders ersparen kann), sie alle erwarteten und erwarten zu Unrecht die Herstellung des endgültigen Glücks der Menschheit, gar des „neuen Menschen“ durch menschliche Arbeit. Wichtige Aspekte des modernen Fortschrittsglaubens sind tief und wohl unumkehrbar enttäuscht worden: der Glaube an die Allmacht von Wissenschaft, an die Allmacht der Politik oder der Glaube an den sicheren oder doch unvermeidlichen Fortschritt der Menschheit zum Besseren.

In dieser Situation besteht die apologetische Aufgabe in jedem Fall in der christlichen, d. h. hier: heilsgeschichtlichen Kritik der *religiös-weltanschaulichen* Besetzung des „Emblems 2000“ und im Widerstand gegen die teils (leicht)gläubigen, teils nutznießenden Träger seiner Instrumentalisierung. Eine solche Kritik muss zwei Richtungen haben. Sie muss sich einerseits richten gegen die völlige Ablehnung, ja Flucht aus dieser chaotischen, undurchschaubar und fremd gewordenen Welt, also gegen die teils antichristliche, teils auch quasi-christliche Erneuerung der Apokalyptik. Der Aufforderung: „Prüfet die Geister“ (1. Joh 4,1) sollten wir vor allem gegenüber den neuzeitlich aktuellen chronologischen Auslegungen der biblischen Prophetien folgen (dafür gibt es auch Beispiele unter christlichen Theologen). Erst recht sollten wir der Aufforderung folgen angesichts von Prophezeiungen aufgrund „neuer“, nicht in der *analogia fidei Christi* stehenden Offenbarungen seit Nostradamus (Weltuntergang Juli 1999) bis zu „Uriella“ vom Orden „Fiat Lux“ (9. August 1998; Pol sprung 1999, Rettung der Wenigen durch UFOs).

Die Kritik muss sich andererseits aber richten gegen die wiederum teils antichristlichen, teils quasi-christlichen Begründungen des technokratischen, zumal in der *Sciencefiction* weiterhin auch propagierten Fortschrittsglaubens, also gegen die Vergötzung menschlichen Handelns und Herrschens und gegen die Verdrängung menschlichen Erleidens, wie es nur besonders krass der „Operierende Thetan“ der Scientology postuliert. In diesem Zusammenhang ist auch die Entzauberung der theosophisch-esoterischen Gestalten des modernen Fortschrittsglaubens und seiner gnostischen Zeitordnung wichtig („Wassermann-Zeitalter“ des New Age; westlicher, d. h. optimistischer Reinkarnationsglaube). Gewiss wird hier der moderne Rationalismus kritisiert, doch um den Preis einer selber naiv modernistischen Mentalität.

Noch wichtiger als die religions- und weltanschauungskritische Auseinandersetzung mit den positiven und den negativen Besetzungen des Millenniums ist nun aber die *selbstkritische* Auseinandersetzung des Christentums mit der eigenen Verflechtung in dieses Syndrom. Eine solche Selbstkritik sollte zwei Richtungen haben. Zum einen trifft sie die moderne Christlichkeit, wo sie ihr „Bürgerrecht im Himmel“ (Phil 3,20f) und das apokalyptische Gesamtzeugnis des NT glaubt hinter sich lassen zu sollen, selbst „welt-selig“ wird und die „Reichsgottesarbeit“ mit dem modernen Glauben an den Fortschritt, an die Allmacht der Wissenschaft, an die Allmacht der Politik, an die Herausbildung des „neuen Menschen“ verknüpft. Dagegen steht immer noch die heilsgeschichtlich wohlbegründete Differenz von Erinnerung und Erwartung: eine Differenz, die in jedem Jetzt eines Gottesdienstes im Namen des Dreieinigen erneuert wird und in der Bitte: „Maranatha!“ (1. Kor 16,22) ihren Ausdruck findet.

Die Selbstkritik unserer modernen Christlichkeit muss zum andern deren Neigung einbeziehen, der Schöpfung Gottes in ihrem Reichtum und ihren Grenzen untreu zu werden und sie bloß als toten Rohstoff für die kulturellen Konstruktionen und Technologien auszubeuten. Auch wenn ein solcher Dualismus in den christlichen Kirchen nicht zu kollektiven Weltauswanderungs- oder gar Selbstmordaktionen führt, so ist doch die Verachtung des (angeblich unleserlich gewordenen) „Buches der Natur“, eine falsche asketische Lebensführung und ein überzogener, elitärer Heilsegoismus langfristig mitschuldig an so etwas, wie überhaupt mitschuldig an den vielen lebensgeschichtlichen Katastrophen, die aus einer unchristlichen Weltedistanz resultierten und noch resultieren. Dagegen steht das Schöpfungslob, wie es von den Psalmen bis zu Paul Gerhardt gesungen worden ist: „*Geh aus mein Herz und suche Freud...!*“ (EG 503).

Wir sollten uns mithin zuerst des Weges ins dritte Jahrtausend nach dem ersten Kommen Jesu Christi *geistlich* vergewissern, um aus dieser Vergewisserung heraus den Dialog mit den neureligiösen Bewegungen und der durch sie und durch uns selbst repräsentierten Gemengelage von Apokalyptik und Chiliasmus zu führen.

So sollten wir vor allem die (oft fromm gemeinte) Neigung verabschieden, den Weg Gottes mit uns chronologisch zu fixieren und die Heilsgeschichte als einen nach Ingenieursart vorweg aufgestellten Plan oder als eine Art evolutionäres Programm aufzufassen. In diesen Fällen glaubt man nicht so recht an die Gegenwart des ewigen Gottes in unserer zeitlichen Welt, hier und jetzt. Wenn Gott noch gar nicht in unserer Zeit gegenwärtig

ist, muss man sein verheißenes Kommen als Datum unseres Zeitverlaufs und unserer irdischen Zeitrechnung chronometrisch missverstehen. Das Ergebnis ist regelmäßig das Dilemma zwischen der optimistischen Verdrängung der Realität Gottes für uns und der pessimistischen Spirale abwärts in ebenfalls unrealistische, schwarze Melancholie der „Gottesfinsternis“. Den Weg Gottes mit uns können wir vielmehr nur, dürfen wir aber auch als „Geschichte“ wahrnehmen, in einer „Prophetie nach rückwärts“ im Zeitraum unseres heilsgeschichtlichen *Eingedenkens* der Väter und Mütter im Glauben. Und alle noch nicht erfüllten Verheißungen, die Prophetien „nach vorwärts“, sind Gegenstand unserer *Hoffnung* – und unseres bittenden oder auch klagenden Gebetes.

Der kritische und selbstkritische Dialog mit den neureligiösen Bewegungen und mit dem säkularen Zeitgeist in Sachen „2000“ erfordert vor allem und andauernd den geistlichen Umgang mit den Herausforderungen der Heilsgeschichte, die durch diese Jahreszahl (auf verdrängbare Weise) angesprochen sind. Und diese Aufgabe betrifft nicht weniger das eigene Herz als die seelsorgerlich anbefohlenen Menschen.

Die Ambivalenz des Millenniums, seine positiven und seine negativen Instrumentalisierungen und nicht zuletzt unsere Unsicherheit demgegenüber haben den gleichen Hintergrund: das starke, ja unwidersprechliche Bedürfnis nach Vergewisserung des eigenen Lebens, seiner Ereignisse und seines zeitlichen, befristeten Ganges in dieser vielfältigen, vielspältigen und in allem so schnell vergehenden Welt. Hier begegnen die weniger als je vermeidlichen Fragen: „Woher komme ich?“ – „Wohin gehe ich?“ – „*Wer bin ich?*“ Diese Begründungs- und Rechtfertigungsbedürftigkeit jedes Lebens, wofern es als eigenes gelebt werden soll, dürfen wir im Namen Jesu Christi, der „Mitte der Zeit“, und in der Kraft des Heiligen Geistes, also im „Kairos“ des heilsgewissen Gottvertrauens, als beantwortet und gestillt glauben: „Meine Zeit in Gottes Händen“ (Ps 31,16). Denn in der christlichen Kirche und in der persönlichen Lebensgeschichte gehen wir dem Kommen des Reiches Gottes entgegen, das uns in Jesus Christus angebrochen ist.

Reinkarnation und Karma im Lichte der Auferstehung Jesu Christi*

Klaus von Stieglitz

Eigentlich gehöre ich jetzt zu einem Altar, zu einer Kanzel, das Evangelium hörend oder verkündigend, das heilige Abendmahl austeilend und empfangend. Mir fehlt heute die Osterliturgie, in die wir den orthodoxen Wechselruf aufgenommen haben: „Christus ist auferstanden. – Er ist wahrhaftig auferstanden.“ Damit nicht alles vermisst werden muss, habe ich ein ganz kurzes Stück Liturgie mitgebracht. Ich rufe Ihnen den urchristlichen Gruß zu: „Friede sei mit euch!“ Und es wäre mir wichtig und willkommen, wenn Sie in Herz und Geist erwidern könnten: Friede sei mit dir!

In der Vorbereitung dieser Tagung stand auf dem Platz im Programm, auf den ich nun geraten bin, N. N. Das heißt nicht: Nanu?, sondern ganz einfach: Nomen nescio. Man weiß den Namen noch nicht. Der Vortrag zum Tagungsthema „Reinkarnation und Karma“ trug die Kennzeichnung „Beitrag aus anderer Sicht“. Da bin ich nun mit der „anderen Sicht“. Dabei wird es kritische Fragen geben. Die darf ich Ihnen und mir nicht ersparen. Denn dazu bin ich bestellt. Aber es soll im Frieden und zum Frieden geschehen.

Mein Thema lautet: „Reinkarnation und Karma im Lichte der Auferstehung Jesu Christi“. Als Methode schlage ich vor, dass wir auf einige Osterworte des Neuen Testaments hören. Sie sollen unsere Lichtquelle sein.

„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ (Lukas 24,5 – Auferstehung und Kosmos)

Frauen suchen am Ostermorgen den Leichnam Jesu. Sie kommen mit ihrer Trauer und Treue, um ihn zu salben, und finden den geliebten Toten nicht. Das Grab ist leer. Zwei Männer in hellen Gewändern fragen: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier; er ist auferstanden.“

Was hier geschah, kann nur der ermessen, der bereit ist, kosmisch zu denken. Andernfalls muss man das Oster-Geschehen mühsam privatisieren und klein machen. Aber wenn der Sohn Gottes, wenn Gott selber in ihm durch den Tod geht und ihn überwindet, wie sollte es nicht die gesamte Welt betreffen und darin die einzelne Person? Traugott Hahn, Pfarrer und Profes-

sor in Dorpat, sagte als letztes Wort vor seiner Hinrichtung am 14. 1. 1919 zu denen, die ihn zum Tode verurteilt hatten: „Lebt wohl, ihr Toten! Ich gehe zu den Lebendigen!“, und bezeugte damit persönlich das kosmische Ereignis der Auferstehung.

Am Kreuz hatte Jesus Christus gerufen: „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,30). Es ist vollendet. Vollendung ist einer der leuchtendsten Begriffe des Neuen Testaments. Wenn das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, aufersteht, dann gehört die Botschaft von der Vergebung der Sünde der ganzen Welt (Joh 1,29).

Unverständnis, Spott und Gelächter sind häufige Reaktionen auf das Zeugnis von der Auferstehung. Die Jünger halten den Bericht der Frauen für Geschwätz (Luk 24,11). Für die Griechen ist das Evangelium Torheit (1. Kor 1,23). Als Paulus in Athen vor den Weisen seiner Zeit von Auferstehung redet, da lachen sie ihn aus (Apg 17,32).

Die Lichtquelle Auferstehung ist nicht selten in die Denkwürfe von Reinarnation und Karma eingedrungen. Nicht wenige Denker weisen Christus eine große Bedeutung zu. Beispiele: Flower A. Newhouse: „Durch ... Sein unermeßliches Opfer wurde Jesus zum größten, höchsten und am stärksten von der Gotteskraft durchwehten Individuum, welches unsere Menschheit je hervorgebracht hat“ (zit. bei Peter Michel, Die Botschafter des Lichtes II, 1984, 134). Alice A. Bailey: „Er auferstand von den Toten, um die ewige Unsterblichkeit zu enthüllen“ (ebd. 128). Rudolf Steiner betont, „daß der Christus für die Menschheit nur dadurch das geworden ist, was er geworden ist, daß er der Auferstandene ist“ (Rudolf Steiner Gesamtausgabe – fortan GA – 209, 1982, 172).

„Rühre mich nicht an!“ – Noli me tangere! (Johannes 20,17 – Begriffe)

„Rühre mich nicht an!“ Das ist ein Christuswort aus einer österlichen Erscheinungsgeschichte, berühmt geworden in seiner lateinischen Form: „Noli me tangere!“ Maria Magdalena begegnet ihrem Herrn am Ostermorgen, ohne ihn zu erkennen. Erst als Jesus sie bei ihrem Namen nennt, erkennt sie ihn, will ihm zu Füßen fallen und ihn berühren. Da ergeht das Gebot: Rühre mich nicht an! Noli me tangere!

Über den Sinn dieser Zurückweisung ist in der Auslegungsgeschichte viel nachgedacht worden. Nicht nur unsre Hände wollen Jesus Christus begrei-

fen. Auch unser Denken hat diesen Drang. Die Begriffe, die wir dafür bilden, wollen ihn berühren. „Lamm Gottes“ ist ein Begriff, der Christus erreicht. Das Lamm, das Opfertier, trägt die Sünden der ganzen Welt. „Fürwahr, er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen“ (Jes 53,4). Weitere Begriffe werden uns begegnen: Bleiben, Leben, Verwandlung, Vollendung, Gnade, Gerechtigkeit.

Auch die Begriffe Reinkarnation und Karma wollen den Auferstandenen erreichen, berühren. Gelingt es ihnen? Ich frage dazu: Wird hier nicht zu sehr auf dem Wahrscheinlichen aufgebaut? Es ist doch sehr wahrscheinlich, dass unser Fortschritt in unsrer Hand liegt. Es ist doch wahrscheinlich zu denken: *Ein* Leben reicht nicht aus, um einen Auftrag auszuführen, eine Schuld zu tilgen, günstige Voraussetzungen für weitere Leben zu schaffen. Es ist doch sehr wahrscheinlich, dass ich die Folgen zu tragen habe von dem, was ich tue. Der gesetzliche Zusammenhang von Tun und Ergehen liegt doch am Tag. Aber erreicht man die Wahrheit Jesu Christi mit diesen Wahrscheinlichkeiten?

Nun ist an einen glücklichen Sachverhalt zu erinnern. Wie vermutlich uns allen bekannt ist, hat das Karma-Denken seine erste Urkunde in den Upanishaden um 1000 bis 800 v. Chr. „Wie der Mensch handelt, so lebt er.“ Seine Tat lenkt sein Geschick. Er soll und kann selbst den Aufstieg von Stufe zu Stufe leisten und Karma ausgleichen. Da bricht die Erkenntnis auf: Niemand kann durch seine eigene Gerechtigkeit Gott erreichen. Doch die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott erreichen einander. Bhakti-Bewegungen entstehen. Es gibt die Vorstellung, dass Vishnu und Krishna sehnsüchtig darauf warten, dass Menschen aus dem Joch des Karma nach ihnen rufen. Dann können sie zu den rufenden und liebenden Menschen eilen und sie aus dem Zwang des Karma-Gesetzes erlösen (vgl. Ethik der Religionen, hrsg. von Carl Heinz Ratschow, 1980, 370).

Liebe erreicht Jesus Christus. Soweit ich sehe, hat Jesus Christus im Karma-Denken von Theosophie und Anthroposophie die Herrschaft über das Karma noch nicht angetreten. Es gibt wohl karmische Erleichterung durch Gnade und Stellvertretung. Aber der Grundsatz bleibt: Karma wird „nie und nimmer“ beeinträchtigt (GA 155, 1982, 187 f). Es bleibt ein ehernes Gesetz, dem kein Mensch entkommt (GA 120, 1992, 174). Lässt sich Christus durch ein solches Gesetz berühren? Die Sendung Jesu Christi besteht doch gerade darin, durch die Fülle der Gnade die Tun-Ergehen-Gesetze dieser Welt und damit auch das Karma-Gesetz zu überwinden.

Noli me tangere! – Rühre mich nicht an! Unsere Begriffe sind zu fragen,

ob sie im Geiste Jesu Christi gebildet sind oder ob sie aus einem Weltbild stammen, das wir mitbringen, in das Jesus Christus eingefügt wird. Auch die Theologie ist zu befragen. Beispiel: Kann eine weiße, europäisiert gezähmte Theologie Jesus Christus begreifen? Wie ergeht es ihren Begriffen im Lichte der Auferstehung?

**„Welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen“
(Johannes 20,23 – Vergebung, Gnade)**

Das ist wiederum ein Wort aus einer österlichen Erscheinungsgeschichte. Der Auferstandene grüßt seine Jünger: „Friede sei mit euch!“ Das Sendungswort folgt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Jesus bläst die Jünger an und sagt: „Nehmt hin den heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlaßt, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“ (Joh 20,21–23). – Zunächst einige Bemerkungen zu dem eben Gehörten.

- Die Größenordnung fällt auf: Wie in der Schöpfungsgeschichte der Mensch durch den Odem Gottes Leben erhielt, wie zu Pfingsten die Kirche durch das Wehen des Geistes entstand und aus verzagten Menschen mutige Zeugen wurden, so ist hier die Bevollmächtigung mit der Vergebung der Sünden etwas Leben Schaffendes. Vergebung der Sünden, Freiheit des Menschen, Leben in der Kraft des Geistes. Dafür geschah das Mysterium von Golgatha.
- Ehe Vergebung geschehen kann, muss Sünde benannt und bekannt werden. Geschieht dies in den Kirchen und religiösen Bewegungen heute? Wagen wir es, bei uns selbst und anderen Sünde zu benennen? Welche Befreiung würde es bedeuten, wenn Menschen heute zur Besinnung und Erkenntnis gerufen würden: Was ihr tut, ist Sünde an einzelnen Menschen, an Völkern, an der Schöpfung! Vergebung und Neubeginn können geschehen in der Kraft Jesu Christi, der der Welt Sünde trägt (Joh 1,29).
- Die Worte Jesu Christi schlafen nicht in der Vergangenheit, sondern sind in der Gegenwart lebendig und wirksam. Ich darf im Gottesdienst oder zu Einzelnen nach der Beichte sagen: „Auf solch euer Bekenntnis verkündige ich euch die Gnade Gottes und spreche euch anstatt und auf Befehl meines Herrn Jesus Christus die Vergebung aller eurer Sünden zu.“ Diese

Worte sagen zu dürfen, ist die größte Erlaubnis meines Lebens. Hier ist der Weg zur vollständigen Befreiung geöffnet.

Muss man nicht sagen, dass im Karma-Denken diese radikale Befreiung nicht angenommen wird? Der Begriff „Vergebung der Sünden“ ist in karmischen Gedankengängen selten. Rudolf Steiner hat ihn in den Einsetzungsworten des Abendmahls in der Menschenweihehandlung, dem Gottesdienst der Christengemeinschaft, durch neue Worte ersetzt. Das „Kyrie eleison“, „Herr, erbarme dich“, fehlt. Ganz unbefangen ist in vielen Texten Steiners von der Selbsterlösung die Rede, zu der der Mensch gerufen und fähig ist.

Die Schwierigkeit des Mitdenkens ist offenbar. Weitere Schwierigkeiten liegen in den Einzelheiten, die dann auch auf das Ganze des Karma-Denkens bezogen werden müssen und es in Frage stellen.

Rudolf Steiner nennt für die Individualität, die in dem Philosophen Eugen Dühring (1833–1921) verkörpert war, zwei Vorstufen, einen Stoiker aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert und einen Bilderstürmer aus dem Bilderstreit des 9. Jahrhunderts. Nun führt hier der Vorgang, dass der Stoiker die geistige Welt nicht sah, dass der Bilderstürmer die Botschaft der Bilder nicht wahrnahm, dazu, dass Eugen Dühring, der sich dem Geistigen verschloss, körperlich erblindet (GA 235, 1984, 126 ff und 145 ff).

Wenn wir die Gnadengabe der Vergebung der Sünde im Lichte der Auferstehung Jesu Christi betrachten, ergibt sich die folgende Frage: Darf die Vollmacht der Vergebung, die Christus der Kirche als Verheißung und Befehl zur Befreiung der Menschen übergeben hat, eingeschränkt werden? Muss sie nicht in ihrer Fülle und Herrlichkeit erhalten bleiben? Wenn die karmische Bemühung geboten bleibt und die Gültigkeit der Vergebung an unser fragwürdiges Handeln gebunden bleibt, muss dann nicht der hier entstehenden Unsicherheit gegenüber auch gesagt werden: Nie und nimmer!?

**„Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein“
(Lukas 23,43 – Christus und Karma)**

Viele von uns kennen dieses Christus-Wort. Rechts und links von Jesus Christus sind zwei Verbrecher gekreuzigt. Der eine lästert den mitgekreuzigten Jesus: „Bist du nicht der Christus? Hilf dir selbst, und uns!“ Da wies ihn der andere zurecht und sprach: „Und du fürchtest dich auch nicht vor Gott? ... Wir empfangen, was unsre Taten verdienen; dieser aber hat nichts Un-

rechtes getan.“ Und zu Jesus gewandt: „Gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst.“ Und Jesus spricht zu ihm: „Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.“ Das ist zweifellos. Es gibt kein Warten: Heute. Es gibt keinen Aufenthalt auf Zeit: Du wirst mit mir im Paradies sein.

Im Lichte dieses Wortes wenden wir uns der Frage „Christus und Karma“ zu. Ich möchte sie an der starken Bewegung verdeutlichen, die es für das Verhältnis „Christus und Karma“ im Denken Rudolf Steiners gibt. Die Äußerungen Steiners zu Karma und Reinkarnation in den Jahren nach der Jahrhundertwende sind christuslos. Eine Schrift heißt „Reinkarnation und Karma, vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen“ (1903; GA 34, 1982, 67 ff). Diese Vorstellungen sind christuslos. In den folgenden Jahren tritt das Mysterium von Golgatha immer stärker in die Mitte des Steinerschen Denkens. Nun sieht er in dem Christus den Helfer beim karmischen Ausgleich, den der Mensch schaffen muss. (1907; GA 100, 1981, 262 ff). 1909 wird das gesamte Karma-Gesetz auf den Christus zurückgeführt (GA 107, 1988, 253). 1911 wird der Christus „Herr des Karma“ genannt. Er ordnet die karmischen Verhältnisse der Menschen im Zusammenhang mit dem Erden-Karma (GA 131, 1988, 215 f).

1914 bricht die Frage auf, wie sich die Vergebungsvollmacht des Christus, die im Neuen Testament eindeutig bezeugt ist, zu der ungebrochenen Geltung des Karma-Gesetzes verhält. Rudolf Steiner spricht von Schwierigkeiten, die hier liegen, und davon, dass man hier tief „hineinschürfen“ muss in das Christentum (GA 155, 178).

Wie sieht die Lösung aus? Steiner sieht in der Schuld eines Menschen einen persönlich-karmischen und einen kosmischen Teil. Die kosmische Wirkung der Schuld behindert den Weltenfortgang. Durch diese Teilung gewinnt das Christus-Wort Lukas 23,43 folgende Gestalt: „Ich bin bei deiner Tat; du wirst ja durch dein Karma später das für *dich* zu tun haben, was die Tat für dich bedeutet. Aber was die Tat für die *Welt* bedeutet – wenn es trivial ausgedrückt werden darf –, das ist meine Sache!“ (ebd., 185).

Steiner: „Es ist eine sehr wichtige Unterscheidung, die wir da machen“ (ebd.). Für das Verhältnis Christus – Karma ist weitere Bewegung eingetreten. Der Christus ordnet nicht nur Karma, er vergibt Schuld, wenn auch in einem begrenzten, karmisch genannten Sinn. Wie unlöslich das persönliche Karma an dem einzelnen Menschen haftet, zeigt eine Deutung der Begegnung Jesu mit einer Ehebrecherin. Jesus Christus schreibt Zeichen auf die Erde (Joh 8,6). Dazu: „Für die Ehebrecherin kann ihre Tat nicht ausgelöscht werden. Christus schreibt sie in die Erde hinein“ (ebd., 188).

Mit Blick auf Kirche und Beichte meint Rudolf Steiner, dass die hier ausgesprochene Vergebung „nie und nimmer“ Karma beeinträchtigen darf (ebd., 187). Sie ist nur Hilfe zur Erkenntnis. Es ist nicht einmal wünschenswert, dass volle Vergebung geschieht. Die Kräfte des Menschen sollen durch die Arbeit am karmischen Ausgleich wachsen. Steiner teilt als ein Wort des Christus mit: „Ich werde euch so lange in euer Schicksal auf diese Erde hinstellen, bis ihr euer Karma abgetragen habt“ (1912; GA 143, 1983, 147).

Eine neue Nähe zwischen Karma und Christus ergibt sich, als Steiner in den Jahren 1921 und 1922 eine neue Form der Römischen Messe in der Gestalt der Menschenweihehandlung gewinnt. Die Liturgie der Kirche kommt an vielen Stellen klar und stark zum Ausdruck. Der Mensch bekennt seine Schuld und spricht aus, dass seine Seele krank ist. Aber wenn Christus eintritt, kann die Seele gesund werden durch sein Wort. „Nehmet hin mit dem Brote meinen Leib“, „Nehmet hin mit dem Weine mein Blut“ (GA 343,1, 1993, 464 ff). Das ist eine starke Christus-Nähe. Von Karma wird nicht gesprochen.

Schwierig wird es erst wieder, wenn Rudolf Steiner in einer „ersten Predigt“ die soeben geweihten Priester der Christengemeinschaft als „Sündenheiler“ anspricht und ihnen sagt, dass durch sie nicht die volle Vergebung der Sünde geschieht, sondern „daß die Sündenheilung gerade darin besteht, daß dem Menschen die Möglichkeit bewahrt wird, im folgenden Erdenleben die Sünden auszugleichen“ (GA 344, 1994, 149 ff).

Erlauben Sie mir einen Zeitsprung in das Jahr 1993. Manfred Schmidt-Brabant, seit 1985 Vorsitzender des Vorstandes der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft, sagte in einem Vortrag: „Im Sonnentempel Michaels, unter seiner Obhut, stiftete sich durch Christus aus allen Hierarchien im übersinnlichen Kultus eine neue Form des Christentums: Das Christentum des Karma.“ „Der Christus sieht nur die Liebe, nicht die Sünde.“ Damit wird Steiner zitiert. Steiner setzt in dem zitierten Vortrag den Gedanken fort: „Darum gehört sie (Maria Magdalena) auch zum Christus“ (Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht, 1993, 286 f; GA 272, 1981, S. 154).

An dieser Stelle könnte der Weg des Christus vom Herrn des Karma zum Sieger über das Karma weitergeführt werden. Es gibt, hier im Leben der Maria Magdalena, ein erschreckendes Maß an persönlicher Schuld, das nicht mehr durch die karmische Bemühung des Menschen bewältigt werden kann, sondern nur durch die Liebe des Christus. Seine Liebe siegt über das Karma.

Der Kreis schlosse sich. Das Karma-Gesetz betrat vor etwa 3000 Jahren in

den Upanishaden unsre Geistesgeschichte, sofort erkannt als im Grunde unerfüllbar und überwunden durch die Liebe. Sie erinnern sich an den Drang Krishnas und Vishnus, in den Liebenden Karma zu löschen. Der Mensch wurde frei. Denn – das sei mir erlaubt zu sagen – nicht einem Christentum des Karma, sondern einem Christentum der Gnade gehört die Zukunft. Krishna und Vishnu als Christus-Propheten: ungewöhnlich, ungewöhnlich schön.

**„Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten“
(Johannes 14,2 – Bleiben)**

Das Wort stammt aus den Abschiedsreden Jesu (Joh 13–16), die voller Auferstehung sind.

Es gehört zu den bewegendsten Erfahrungen eines Seelsorgers, wenn er Menschen auf dem Weg zu dieser bereiteten Stätte begleiten darf. Wie oft habe ich mit Sterbenden den 23. Psalm gebetet, der mit den uns allen vertrauten Worten beginnt: „Der Herr ist mein Hirte.“ Die Lippen sprachen nach: „Ich werde bleiben im Hause des Herrn immerdar.“ Hätte ich die Sterbenden auf ein Bleiben auf Zeit, im Übergang, vorbereiten müssen? Bleiben hat bei Jesus eine leuchtende Kraft, etwas Endgültiges, am Ende Gältiges.

Es gibt keinen Ansatz dafür, dass die Sterbenden erneut dem Zugriff des Bösen und der Gefahr des Leides und des eigenen Verfehlens ausgesetzt werden. Ist es nicht geboten zu denken, dass die in Ruanda massakrierte Frau, das Kind aus dem Holocaust von Gott, dem Vater aller Menschen, das herrliche Wort hören werden: Bleib! Von Jesus heißt es im Lukasevangelium: „Er wird sich schürzen und wird sie zu Tisch bitten und kommen und ihnen dienen“ (12,37).

Bleiben ist ein Begriff, der ihn berührt.

**„Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe“
(Johannes 11,25 – Lebende und Vollendete)**

Im Licht der Auferstehung bedeutet Leben durch den Tod hindurch Aufgenommen-Werden in die Fülle des Lebens bei Gott. Wir müssen uns vergegenwärtigen, dass das Leben einer gewaltigen Millionenzahl von Menschen in Hunger und Elend endet, bevor es eigentlich begonnen hat, dass

in unserer Zeit Hunderttausende von Kindern sterben, ohne je gespielt zu haben oder je satt geworden zu sein. Hier nun heißt Leben die volle Entfaltung. Die Auferstehung schafft endlich Gerechtigkeit. Anders kann doch von der Fülle des Lebens bei Gott gar nicht gesprochen werden, als dass der Mensch nun endgültig erhält, was ihm vorenthalten wurde. Wie sollte Gott seinem Geschöpf die Vollendung verweigern? Es wird leben, ob es gleich stürbe. Vollendung und Gerechtigkeit sind Geschenke, nicht Erwerbungen.

Wer im Sinne von Karma und Reinkarnation leben will, befindet sich immer nur auf dem Wege durch wiederholte Erdenleben. Seine Leben sind Stufen mit gelingenden und misslingenden Karma-Aufgaben. Es darf und muss gefragt werden: Wann wird Gerechtigkeit erreicht sein? Woran wird dies erkannt? Ist es wirklich möglich, zu erwerben, was Geschenk Gottes ist? Es mag hier und da in unserer Kirche einen beklagenswerten Realitätsverlust in der Wahrnehmung des Ewigen geben. Den müssen wir überwinden. Denn das ist klar: Geringer können unsere Begriffe nicht sein, wenn wir auf die Erlaubnis hoffen, mit ihnen den Auferstandenen zu berühren. In den Basis-Gemeinden Lateinamerikas werden die Namen der Märtyrer, der Verschwundenen, der Toten im Gottesdienst genannt. Die Gemeinde: ruft „Presente!“ Die Genannten leben, sind gegenwärtig.

**„Siehe, ich mache alles neu!“
(Offenbarung 21,5 – Zukunft und Gegenwart)**

Dieses Wort spricht der lebendige Christus im Blick auf die kommende Welt, auf die Zukunft, die schon jetzt beginnt. Bei Paulus heißt es: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2. Kor 5,17). Und nochmals Paulus: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Das ist ein Echowort auf die Auferstehung. Rudolf Steiner hat es oft „unseren hauptsächlichsten Paulinischen Ausspruch“ genannt (z. B. GA 159/160, 1980, 316).

Im Blick auf das Neue, das schon beginnt, gibt es zwischen uns viel Gemeinsames. Gesamtaufgabe! Das Licht der Auferstehung fällt in die Kerker dieser Welt, in die Gebiete der Unterdrückung, in die Strukturen der Gewalt. Wir sind aufgerufen zum Kampf für die Freiheit.

Christus in mir – Christus in uns: Durch die Inkarnation Jesu Christi in uns verlieren eigene Wiedergeburten, nach denen so viel geforscht wird, an

Wichtigkeit. Rudolf Steiner hat die Karma-Erkenntnis „ein Lebensdienliches“ genannt (GA 235, 1984, 77). Ich möchte fragen: Was könnte es „Lebensdienlicheres“ geben als die Erkenntnis des Christus in uns und die Erlaubnis, seinen Zielen zu dienen?

Das Wort vom In-Christus-Sein kann auch verstanden werden als ein In-der-Liebe-Sein. Ist jemand in der Liebe, so ist er eine neue Kreatur. Das hier beginnende Neue erfasst unsere gesamte Existenz, auch die Erkenntnis. Wer nicht in der Liebe ist, wird nichts erkennen. Die Erkenntnis reicht nur so weit, wie die Liebe reicht. Wir können sagen: Die Liebe ist die Erkenntnistheorie der Auferstehung. Ohne Liebe wird nichts erkannt.

Am Ende steht die Verwandlung, die Erneuerung, zu der keine Entwicklung führen kann. Es ist erlaubt und notwendig, am Ende diese beiden Begriffe einander gegenüberzustellen: Verwandlung und Entwicklung. Das Neue liegt in der Hand und Freiheit Gottes. Christus ist der Verwandler. Dass wir das Ziel erreichen, ist das Werk des lebendigen Herrn. Darum ist es gewiss.

Das Denken in Reinkarnation und Karma kennt viele Stationen der Entwicklung: Es gibt in Dauer und Wesen festgelegte Rhythmen der Entwicklung von Welt und Mensch. Wiederkünfte des Christus werden sich ereignen zur festgelegten Zeit. Dabei bleibt das Erreichen der Welt- und Lebensziele abhängig von der Erfüllung des Karma, dessen Gesetz „nie und nimmer“ aufgehoben werden kann, bleibt abhängig von unserer doch immer fragwürdigen Bemühung. Damit bleibt es ungewiss.

Ich erinnere noch einmal an den Begriff „Bewegung“, Anthroposophische Bewegung, Bewegung für religiöse Erneuerung (Christengemeinschaft). Auch die entstehende Kirche wird ein „Weg“ genannt (Apg 24,14). Darum ist es erlaubt und geboten zu fragen, ob das Christentum des Karma zu einem Christentum der Gnade fortschreiten kann.

Schluss

Der Dialog zwischen Theologie und Anthroposophie ist nur möglich in Wahrheit und Liebe. Ohne Liebe wird nichts erkannt. Hier liegen die eigentlichen Erkenntnisgrenzen, nicht irgendwo im Verstande. Wenn ich auf meine alten Tage noch eine Aufgabe zwischen Theologie und Anthroposophie haben sollte, könnte es die sein, für Wahrheit in Liebe und für Liebe in Wahrheit einzutreten.

Ich bin ein alter, nun alt gewordener Rudolf-Steiner-Schüler. Ich habe die beiden ersten wichtigen Schuljahre auf der Rudolf-Steiner-Schule in Dresden verbracht. In meiner alten Schule erscheint eine Zeitschrift mit dem bescheidenen Namen „Das Blättchen“. In der Nummer 24 vom Oktober 1996 wird aus der Deutschepeche der 9. Klasse eine heitere und tief sinnige Geschichte mitgeteilt. „Treffen sich zwei Planeten im Weltall. Der eine (die Erde) hustet ganz doll und ist ganz blaß. Der andere fragt ihn: ‚Du siehst aber schlecht aus, bist du krank?‘ – ‚Ja du, ich habe Homo sapiens.‘ – ‚Ach, dann mach dir keine Sorgen, das geht schnell vorbei.‘“ – Das Planeten-Gespräch führt uns zu der Erkenntnis weiter: Die Erde müsste eigentlich leuchten, „hat“ sie doch Christus.

Sein Friede sei mit uns!

* Vortrag, gehalten am 30. 3. 1997 während der Goetheanum-Tage „Reinkarnation und Karma“ in Berlin, Ostern 1997 (27.–31.März).

Reinhard Hummel hat mich zu meinem wohl letzten Buch angestiftet: „Einladung zur Freiheit – Gespräch mit der Anthroposophie“ (Stuttgart ²1999). Gern danke ich ihm mit diesem überarbeiteten Vortrag für viele Jahre guter Gefährtschaft.

Meine Co-Referentin am 30. März war Mechtild Oltmann-Wendeburg, Pfarrerin der Christengemeinschaft in Berlin, mit dem Thema „Christentum und Reinkarnation“. Die Goetheanum-Tage Ostern 1997 waren ein erster Versuch in der Anthroposophischen Gesellschaft, bewusst Referenten mit „anderer Sicht“ einzuladen und die Probleme gemeinsam zu erörtern und Lösungen näher zu bringen. So war das eigentlich eine Hummel-Tagung.

Kann man fremde Heilungssysteme verstehen? Das Beispiel afrikanischer Medizin*

Theo Sundermeier

I

Das Problem der traditionellen Heilung in Afrika wurde und wird bei uns unter dem Stichwort „schwarze Magie“ verhandelt. Die Arbeit der Herbalisten wird im besten Falle „weiße Magie“ genannt, die afrikanischen Heiler „Zauberdoktoren“. Mit solchen Bezeichnungen und Einordnungen ist vieles über uns selbst und über unsere Begegnung mit Fremden ausgesagt, über Heilung in fremdkulturellem Kontext jedoch gar nichts. Wir müssen hier einen intensiven Lernprozess durchmachen, denn mit einer derartigen Terminologie verstärken wir die Diskommunikation, statt das Verstehen zu fördern. Ich will das verdeutlichen. Vor einigen Jahren wurde ich von einem Kollegen der Ingenieurwissenschaften einer Nachbaruniversität angerufen. Ich möchte seiner Familie helfen. Seine Tochter sei in die Hände eines afrikanischen Zauberers geraten und verweigere jede medizinische Versorgung. Da sie Dialysepatientin sei, ginge es um Leben und Tod. Sie selbst wären in dem Haus des Afrikaners, der dort afrikanische Trommelkurse durchführte und eine kleine Gruppe junger Menschen um sich gesammelt hatte, die sich von afrikanischer Kultur und Musik faszinieren ließen, einmal zu Besuch gewesen und hätten schreckliche Dinge erlebt: Tierverwandlung u.ä. Mit Schrecken, so erzählte mir später auch der Schwiegersohn, seien sie aus dem Haus gestürmt, nachdem sie bei einer solchen Verwandlungsszene von einem wilden Tier angefallen worden seien.

Selbstverständlich waren wir, meine Frau und ich, sofort bereit zu kommen und gingen mit großer Neugier in diese „Höhle des Löwen“. Wie erwartet, trafen wir einen reizenden Westafrikaner an, der mit allen Insignien eines Heilers ausgestattet war, auch seinem Haus die Attribute eines Ahnenhauses gegeben hatte. Wir hatten mit ihm sofort den besten Kontakt. Er lud uns zu einer hinreißenden Trommel-Session ein, in die Tiertänze eingebaut waren. Während der Unterhaltung kamen zwei Polizisten und die Amtsärztin ins Haus, offenbar um dem „magischen Treiben“ ein Ende zu setzen. Das folgende Gespräch habe ich noch im Ohr. Barsch und von oben herab sagte einer der Polizisten: „Zeigen Sie mal Ihr Schamanenzertifikat“. Der Afrikaner: „Was ist ein Schamane?“ Der Polizist: „Was, Sie wollen ein Schamane

sein und wissen nicht einmal was das ist?!“ – Pause. „Dann zeigen Sie jedenfalls Ihr Zertifikat“. Darauf der Afrikaner lachend: „Ein Zertifikat, dass ich ein Heiler bin? Das brauche ich nicht. Fragen Sie doch Prof. Sundermeier. Er schaut mich an und weiß, dass ich ein ausgebildeter Heiler bin.“

Der Polizist suchte nach einem Zeugnis. Das kann für ihn nur ein Papier mit Stempel sein. Den afrikanischen „Ausweis“, die Symbole der Kleidung (die zu spitzen „Dornen“ geflochtenen Haare, die Nadeln in den Haaren, die Amulette) konnte er nicht lesen und ordnete sie entsprechend falsch ein.¹

Die Unfähigkeit, die Zeichenschrift der anderen Kultur lesen zu können, ist ein wechselseitiges Geschehen. Das ist der Grund, warum die medizinischen Systeme nicht einfach von einer Kultur zur anderen auswechselbar und übertragbar sind.

II

Ich unterrichtete im Zululand/Südafrika Klinische Seelsorgeausbildung. Die Niederschriften der Gespräche, die die Studenten nach ihren Krankenbesuchen in einem Missionshospital zur Besprechung mitbrachten, endeten auffallend oft mit der Bemerkung des Patienten/der Patientin: „Ich verstehe nicht, was der weiße Doktor tut. Ich werde zum (afrikanischen) Mediziner gehen, damit ich gesund werde. Was der tut, verstehe ich.“ Deutlicher kann der Gegensatz nicht herausgestellt werden. Mir als Europäer ging es umgekehrt. Was der europäische Arzt tat, konnte ich verstehen, nicht aber die Handlungen des afrikanischen. So ging es mir jedenfalls bis dahin. Nach der Literatur war ja afrikanische Heilpraxis nur magische Geheimniskrämerei, die bewusst im Dunkeln geschieht und nur wirksam ist, weil sie im Dunkeln geschieht. Die abendländische Medizin dagegen wird am hellen Tageslicht verabreicht, sie ist logisch und rational. Den afrikanischen Patienten erschien das durchaus nicht so. Was aber war für sie unverständlich? Ich rekapituliere aus dem Gedächtnis: „Der Doktor schaut mich nicht an.“ „Er fragt mich nie nach meiner Familie.“ „Er gibt die Spritze mit der linken Hand.“ „Manchmal gebraucht er vorher harsche Worte.“ „Wenn Streit beim Personal war, schlichtet er ihn vorher nicht.“ „Er lässt eine schwangere Schwester die Medizin austeilen.“

Das alles scheint nach abergläubischen Tabugesetzen zu klingen, die in magischen Vorstellungen gründen und das Misstrauen europäischer Medi-

zin gegenüber zur Folge haben und Heilung verhindern. Übersetzen wir jedoch die Symbolsprache der einfachen Anfragen in unsere Terminologie, entsteht ein anderes Bild: Der Arzt nimmt mich in meiner sozialen Situation nicht ernst, das ist der Kern der Klage. Meine Krankheit hat immer etwas mit den Sozialbeziehungen zu tun. Danach fragt der Arzt nicht. Er kuriert an den Symptomen, er sucht nicht die Ursache. Er tut alles „mit links ab“. Die linke Hand ist falsch, unberechenbar. Wenn er mir gute Medizin gäbe, müsste sie auch gut und richtig, d.h. mit der rechten Hand überreicht werden. Inhalt und Darreichung vermitteln eine Botschaft, sind Zeichen, Symbol. Heilung heißt, den Frieden finden, so dass ich wieder in Harmonie in meiner Familie leben kann. Dann darf auch beim Pflegepersonal kein Streit sein. Heilung kann nur in friedlicher Atmosphäre geschehen, in der ich mich akzeptiert fühle. Und schließlich: in meiner Kultur ist „Kühle“ das Symbol des Friedens. Wer in Frieden lebt, ist kühl, wie reines, fließendes Wasser. Eine schwangere Frau gilt aber bei uns als „heiß“, ist „rot“. Sie gefährdet die „weißen“ Pillen, die Heilung (= Frieden) bewirkende Kraft der Medizin.

Besuchen wir nun unsererseits einen afrikanischen Medizinmann und schauen ihm bei der Arbeit zu. Man kann in sein Haus gehen, das etwas abseits vom Dorf liegt. Eine Gallenblase, einige speerartige Stöcke sind über dem Hauseingang zu sehen. Er selbst ist an seiner besonderen Kleidung zu erkennen. Sein „Zertifikat“ entspricht in vielem dem des oben beschriebenen Heilers aus Westafrika. Über dem Rücken trägt er zusätzlich zwei sich überkreuzende Schnüre. Der Patient ist nicht allein in der Hütte. Einige Verwandte sind mitgekommen. Man sitzt etwas im Hintergrund, der Patient nahe beim Heiler im Mittelpunkt der Runde. Ausführlich befragt der Medizinmann den Patienten, stellt hier und da Vermutungen an, wartet auf die Reaktion der Gruppe, die zustimmend murmelt oder kühle Abweisung zeigt. Manche Heiler arbeiten mit Meditationsstäbchen, Knochen oder Steinen, manche haben nur ihre Medizin vor sich.

Hat der Heiler die Ursache der Krankheit in einem moralischen Vergehen oder einer sozialen Spannung in der Familie oder im Dorf ausgemacht, werden Anweisungen gegeben, wie diese zu beheben sind. Danach erst geht es um die eigentliche Heilung der Krankheit. Der Medizinmann hat selten die eigentliche Medizin parat. In vielen Fällen muss der Patient an einem anderen Tag wiederkommen. Inzwischen aber macht sich der Medizinmann auf die Suche. Er schlägt im Buch der Natur ja nicht nach wie der Arzt in seinem Buch, nachdem er die Diagnose gestellt hat, um die ent-

sprechende Medizin zu verschreiben. Er nimmt nicht irgendeine x-beliebige Medizin. Er sucht nach etwas Bestimmtem. Er sucht nach etwas, das zu der Krankheit in einer Entsprechung steht, ihr „nahe“ ist. „Die Kraft ist in der Medizin vorhanden“, sagte ein Mediziner. „Sie tut nichts, sie ist einfach da.“ Dann kommt ein Mann, der jene Art von Medizin sucht, die das bewirken kann, was er plant. Er sieht sie, er sagt nichts, er merkt sich den Platz, wo er sie sah, wenn er allein ist, kehrt er zurück, er bringt Hacke und Sack mit. Zu Hause gebraucht er die Medizin in der Weise, wie er es gewohnt ist.“²

Der Mediziner sucht eine Beziehung zwischen Krankheit und Medizin, er sieht Analogien. Sie deuten eine Kraftbeziehung an. Diese ist nur latent vorhanden, sie muss aktualisiert werden. Zuhause angekommen, wird der Mediziner nicht unbedingt verraten, welche Medizin er verwendet, doch wird er bei der Zubereitung, oftmals vor den Augen des Patienten, den Zweck visuell unterstreichen. „Wenn jemand stechende Kopfschmerzen hat, dann werde ich bei der Zubereitung des Trankes notfalls auch emphatisch Nadeln oder selbst eine Gabel ins Wasser werfen, damit der Patient sieht, wie ich seine Schmerzen bekämpfe“, sagte mir ein ehemaliger Mediziner. Die innere Wirklichkeit wird expressiv dargestellt, wird ritualisiert. Das Außen entspricht dem Innen. Das Außen wirkt auf das Innen ein. Leib und Seele, Psyche und Raum, als topographischer und sozialer Raum verstanden, sind gleichermaßen betroffen. Man muss nur den Zusammenhang herstellen, um Genesung bewirken zu können. Die Kleidung und das Haus des Mediziners sprechen eine ebenso deutliche Sprache wie der weiße Kittel und die Sprechzimmerausstattung des Arztes bei uns. Nur die Symbolik ist anders. Hier die Welt der kühlen Rationalität und Sachlichkeit, dort die der Beziehung. Die Symbole am Hause z.B. zeigen an, dass die Ahnen willkommen sind (die Gallenblase), dass aber Feinde abgewehrt werden (Nadeln und Haarflechten), dass der Mediziner über Potenzen verfügt (Nägel von Wildtieren), dass im Hause Frieden herrscht (die weiße Farbe ist mehrfach zu sehen) und dass der Mediziner die Kraft hat, das Böse zu „durchkreuzen“ (vgl. die überkreuzten Schnüre oder Schärpen über Rücken und Brust).

Mitglieder der betreffenden Kultur verstehen die Sprache eher intuitiv als explizit. Europäer haben darin nur Magie erkennen können.

Frazer, ein durchaus genauer Sammler, hat zuerst erkannt, dass der Symbolsprache das Gesetz der Entsprechungen zugrunde liegt. So unterschied er zwei Formen der „Magie“, die contagiöse und die homöopathische oder

imitative Magie: Gleiches bewirkt Gleiches, so lautet das eine grundlegende Gesetz. Was miteinander in Kontakt kommt, beeinflusst sich, lautet das andere.

Seine durchaus richtigen Beobachtungen müssen jedoch in einen anderen Bezugsrahmen gestellt werden, anders werden wir die Symbolsprache nie entziffern können, auch nicht die Medizin. Was Frazer und die Forscher nach ihm wortwörtlich nahmen, muss in seiner symbolischen Konfiguration verstanden werden.

Das Analogiedenken hat universale Bedeutung. Das hat Platon am deutlichsten ausgesprochen. Er hat damit seine kosmologische Ontologie begründet. Die Pythagoräer haben vor ihm mit Hilfe der Analogie schon die Gesetzmäßigkeiten von Zahlenreihen entdeckt. Ohne die Analogisierbarkeit von Fällen und ohne den Analogieschluss gibt es keine Rechtsprechung und Urteilsfindung. Wenn nicht durch Rhythmisierung und Klang Worte analogisiert werden, gibt es keine Poetik, und nicht nur die Biologie kann ohne sie keine Ordnung im tausendfältigen Geflecht der Wirklichkeit finden. Ohne sie gäbe es nicht die Theorie des Evolutionismus, denn Ähnlichkeiten werden bei uns hauptsächlich genetisch erklärt.³

Auch in Afrika ist das Analogiegesetz zunächst nur ein Ordnungsprinzip. Das macht auf Nähe aufmerksam und bestimmt, ob Dinge näher zusammengehören, peripher sind oder gar nichts miteinander zu tun haben. Die „Nähe“ kann dabei räumlich, zeitlich und sozial aufgefasst werden. Nähe hat immer mit Beeinflussung zu tun (das gilt auch bei uns) und mit Kraftübertragung (dem würden wir weniger zustimmen können). Anders als Frazer jedoch meinte, ist diese durch die Analogie angezeigte Kraftverbindung nur potentiell, latent vorhanden. Es ist der Mensch, der Medizinmann, der sie unter bestimmten Umständen und rituell in aktuelle umwandelt, so dass sie in Gebrauch genommen werden kann. Anders auch als Frazer und alle Forscher nach ihm meinten, ist nicht jede x-beliebige Entsprechung bedeutsam, sondern im afrikanischen Denken sind allein die Beziehungen auf den Menschen und seinen Körper von Bedeutung. Herder hat gelegentlich den Menschen die „Hieroglyphe der Schöpfung“ genannt und sagt: „Der Körper ist Symbol, Phänomen der Seele in Beziehung auf das Universum.“⁴ Das entspricht durchaus auch afrikanischem Denken. In Afrika ist der menschliche Körper „Hieroglyphe der Welt“. Der Mensch ist das Symbol schlechthin, er symbolisiert alles und deshalb, nur deshalb kann man sich in der Welt zurechtfinden, sie bewältigen und ihre Kräfte in Gebrauch nehmen, zum Schaden und zum Nutzen der anderen Menschen und der Mitwelt.⁵

Die Gesetze der Analogiebildung bzw. der Findung von Analogien sind sehr viel reichhaltiger als Frazer es meinte. Das Gesetz der Homoiologie (resp. Homöopathie: *similia similibus curentur*) ist dabei nur eines. Weitere sind zu erkennen, die funktionale Analogie, das Gesetz des *pars pro toto*, das der Verdichtung, der Verschiebung, der Inversion und der Dramatisierung. Ich brauche sie hier nicht weiter auszuführen. Interessant ist nur, dass sie in bemerkenswerter Weise den Gesetzen der Traumarbeit entsprechen, wie sie Freud in seiner Zeit entschlüsselt hat.⁶ Afrikas Denken ist offenbar nicht ganz so unlogisch, wie wir oft meinten und unterscheidet sich dann letztlich nicht von dem unsrigen. Gewiss, die Gesetze der Traumarbeit gehören bei uns in den Bereich der Psyche, in der afrikanischen Heilkunst aber werden sie dynamistisch interpretiert. Das würden wir wohl kaum tun. Oder doch? Paracelsus wandte sie noch an, bei Kopfleiden und Epilepsie empfahl er Pflanzen mit kopffähnlichen Früchten, Mohn, Walnuss u. a. Bei Augenkrankheiten Pflanzen, die eine Ähnlichkeit zu Augen aufweisen, Aнемone, Skabiose u. a.⁷ Dass Hahnemann mit den gleichen Ordnungsprinzipien seine Heilpflanzen gesucht hat, ist bekannt. Nachdem ich die Analogiegesetze in Theorie entdeckt hatte, habe ich in einem Gespräch mit einem ehemaligen Heiler sie einmal praktisch angewandt und ihm erzählt, welche Medizinen ich bei bestimmten Krankheiten wählen würde. Er war mehr als irritiert, als ich, der weiße Europäer, seine, wie er meinte, ihm allein bekannten Medizinen plaudernd daher erzählen konnte.

Soll ich zur Kostprobe ein Beispiel aus unserem Kontext konstruieren? Bei schlechter Verdauung und Darmschäden müsste man nach einer Frucht suchen, die glatt und braun ist und in eine weiße Schale eingehüllt ist. Ich würde einen Sud aus der Rosskastanie herstellen und bei Schmerzen im Rückgrat einen Tee aus Ackerschachtelhalm brauen. Ich überlasse es den Ärzten unter Ihnen, zu urteilen, ob hier ganz abwegige Heilpflanzen genannt sind. Doch genug. Ich will Sie ja nicht zu afrikanischen Heilmethoden bekehren, sondern zunächst nur ihre Abqualifizierung als Magie aufheben und ihren inneren, den ganzen Menschen in Anspruch nehmenden therapeutischen Sinn verdeutlichen. Sie ist nicht Magie. Zur Magie wird die Heilkunst erst, wenn wir aus anderen Kulturen Teile herausbrechen und unverstanden, selektiv und ohne Analyse und Übersetzungsarbeit in unser Denksystem übernehmen. Dann entsteht tatsächlich so etwas wie „imitative Magie“, weil Teile aus sinnvollen Riten unverstanden und sinnentstellend verfremdet wiederholt werden; dann wird das den Ritus begleitende heilsame Wort in einer anderen Kultur, weil unverstanden, zum Zauberspruch,

der angeblich mächtig ist, tatsächlich aber unsinniges Wortgeklingel darstellt. Es geht nicht um Übertragung, sondern um Verstehen.⁸

III

Wir haben uns bisher – gewiss ein wenig verkürzt und idealtypisch – der Heilkunst im traditionellen Afrika zugewandt. Fraglos ist neben den hier geschilderten positiven Seiten auch der Missbrauch zu erkennen. In Zeiten des Kulturzerfalls und -umbruchs nimmt er zu. Heilkunst wird zum Schadzauber missbraucht. Es ist durchaus zu verstehen, dass die Kirchen und Missionen sich gegen die traditionale Medizin wandten und mit ihrer überlegenen Kultur auch die überlegene medizinische Heilkunst einführten.

Wie aber gingen die Afrikaner selbst mit dem Neuen um, ohne ganz dem Alten absagen zu müssen, ohne also der Traditionslosigkeit zu verfallen und damit der afrikanischen und der Stammesidentität verlustig zu gehen?

Es ist ein bemerkenswertes Zeichen unserer Zeit, wie überall in den Ländern des großen sozialen und kulturellen Umbruchs seit den 20er und 30er Jahren unabhängige religiöse Bewegungen entstanden sind. In Afrika sind diese Gruppierungen, zumal in den Städten, in hohem Maße Heilungsbewegungen, in denen der Sektenführer eben jene Stelle einnimmt, die in den traditionellen Gesellschaften der Diviner, der Medizinmann innehatte, wobei er auch Funktionen des Stammeshäuptlings an sich gezogen hat.⁹ Was bis dahin eingebunden war in die traditionale, um die Ahnenverehrung zentrierte Religion, orientiert sich nun an der christlichen Religion. Es bedarf dabei nur weniger symbolischer Verschiebungen. Die „Diviner“ heißen nun „Propheten“, sie tragen Kleidung in offenbarten, sprich „biblischen“ Farben: weiß; die überkreuzten Schnüre sind nun grüne oder blaue Schärpen, zum christlichen Kreuz hin verändert. Der Y-Stab, sonst Symbol des dualen Lebensprinzips, wird zum Kreuzstab; das Stöhnen, Hauchen und „Grunzen“ des Heilers, sonst als Zeichen der Präsenz der Ahnen interpretiert, ist nun Wirken des Heiligen Geistes. Neu ist die Präsenz des schriftlichen Wortes, bis dahin begleitete allein das orale Wort die Handlungen. Die Bibel ist nicht nur Zeichen der Präsenz der Wirklichkeit Gottes, sondern auch der Moderne, des Fortschritts und der Bildung, denn die Schriftkultur gilt als der oralen überlegen.

Sonntag für Sonntag kommen die Gruppen vor den Toren der Großstädte oder in den kleinen Häusern der „Townships“ zusammen. Es wird gebetet,

gesungen, gepredigt und vor allem getanzt, in der Prozession oder im Kreis, unter Trommelbegleitung und mit Händeklatschen. Wie Moses muss man auf dem heiligen Platz die Schuhe ausziehen. Bis zur Ekstase wird getanzt, die Kranken in der Mitte des Kreises. Alle Aufmerksamkeit der Gruppe ist auf sie gerichtet. Der Heiler hat für sie Zeit. Mit Worten dürfen sie sich reinigen, aber auch körperlich, sie sollen, sie müssen sich übergeben. Notfalls hilft ein Reinigungswasser (Glaubersalz und Asche sind dem Wasser beige-mischt). Innere Spannungen lösen sich. Heilung geschieht. Für uns mögen das „nur“ psychische Heilungen sein, die Betroffenen sehen es anders. In jedem Fall zeichnen sich die Mitglieder dieser Gruppen durch eine besondere seelische Stärke aus, so dass sie – man muss es so formulieren – auch von weißen Arbeitgebern besonders gern angestellt werden. Die unabhängigen Kirchenbewegungen sind in dieser Welt des großen Umbruchs nicht nur ein Ersatz für den heimatlichen Kral, sondern auch für das den Schwarzen unzureichend zugängliche westliche medizinische Versorgungssystem. Die Propheten ersetzen den traditionellen Medizinmann, aber auch den westlichen Pfarrer und Missionar. Sie sind Arzt, Psychotherapeut und Seelsorger in einem. Sie ermöglichen Leben, zumindest ein Überleben.

Dass es Scharlatane unter ihnen gibt, soll dabei nicht verschwiegen werden. Abgesehen von der allen Systemen innewohnenden Tendenz zum Missbrauch scheint mir einer der Gründe darin zu liegen, dass es hier, anders als in den traditionellen Gesellschaften, wo der Diviner eine harte und lange Schule durchlaufen muss, die mit einer „Prüfung“ und Anerkennung durch andere Diviner abschließt, keinerlei Kontrolle gibt. Die Berufung durch den Geist entzieht sich der Prüfung. Hier gibt es höchstens die Kontrolle durch den Erfolg. Aber die gab es auch in den traditionellen Gesellschaften: War ein Medizinmann bei verschiedenen Gelegenheiten erfolglos, wandte man sich von ihm ab, verlor er seine Klientel, musste er seinen Beruf aufgeben.

IV

Und wie reagieren die etablierten christlichen Kirchen? Wie werden sie mit dem hier zur Debatte stehenden Problem fertig? Sie haben lange Zeit einseitig auf die teure westliche medizinische Versorgung gesetzt und die anderen Praktiken als Zauberei und Magie abgetan. Sie konnten wohl auch nicht anders. Dennoch hat heute ein Dialog mit den Unabhängigen Kirchen begonnen, Impulse werden aufgenommen. In der Entwicklungshilfe erin-

nert man sich der traditionellen Medizinern.¹⁰ Die Kirchen haben deutlich erkannt, dass Krankheit auch als seelisches Problem angesehen werden muss, Heilung wird in den Gottesdienst hineingenommen. Im Einzelfall hat es das auf gelungene Weise schon immer gegeben. Dafür abschließend ein Beispiel aus dem Zululand/Südafrika. Zu einem meiner Kollegen am College kam eine Frau aus der benachbarten Gemeinde. Sie hatte keine Kinder, in Afrika eine der schwersten „Krankheiten“, die auf tiefe, moralische Verfehlungen hinweist und als Strafe und Schande angesehen wird. Sie bat den Missionar, mit ihr zu beten, auf dem Sabuyasi, einem relativ hohen Tafelberg nahe der Gemeinde, der in der traditionellen Religion als heilig und als „Berg Gottes“ angesehen war. Nein, nicht nur in der Kirche, sondern ganz nah bei Gott wollte sie beten. Am nächsten Morgen, noch vor Sonnenaufgang, traf man sich am Fuße des Berges. Die Frau war ganz in weiß gekleidet. Selbst das Gesangbuch hatte sie noch in weißes Papier eingeschlagen. Die Symbolfarbe ist Bekenntnis und Bitte in einem: unschuldig und rein wie ein Kind ist sie, Frieden möchte sie haben. Der Pfarrer hatte den Talar angezogen. Dies war kein einfacher, normaler Berganstieg, es war ein Ritus, eine liturgische Prozession. Gut eine Stunde dauerte der Anstieg. Oben angekommen, kniete man nieder zum Gebet. Alles was die Frau auf ihrem Herzen hatte, trug sie laut und klagend vor. Ihr ganzes Leben kam wie ein reißender Strom über ihre Lippen: Die Demütigungen, die sie in der Nachbarschaft wegen der Kinderlosigkeit ertragen musste, das Leid, das sie ihrem Mann durch ihre Kinderlosigkeit angetan hat, die Verachtung durch die weitere Familie. Bekenntnis, Gebet, Klage, Lieder – eine Litanei menschlichen Leides, die durch die Segenshandlung abgeschlossen wurde. Es war schon hoher Mittag, als man vom Berg herunterstieg.

Es hängt vom Standpunkt des Betrachters ab, ob er diesen „Gottesdienst“ als therapeutische Liturgie oder als liturgische Therapie ansehen will. In jedem Fall sind hier afrikanisches Symbolhandeln und christliche Glaubensüberzeugung zu einem gelungenen Ganzen verschmolzen. Neues Leben eröffnete sich für die Frau in der Gemeinschaft. Nach einem Jahr bekam sie ein Kind.

Anmerkungen

- * Ich widme diesen vor einiger Zeit bei einer Ringvorlesung der Medizinischen Fakultät in Heidelberg gehaltenen Vortrag gern Reinhart Hummel, dem das Verstehen fremder Kulturen und Religionen zentrale Lebensaufgabe war und ist.
- ¹ Dieses Fallbeispiel habe ich ausführlicher dargestellt und interpretiert in: *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, 155 ff.
 - ² Zit. nach A. I. Berglund, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London 1975, 403. Zur Person des Heilers und seiner Funktion bei der Heilung im Vergleich zur Funktion des Arztes. S. J. D. Frank, *Die Heiler. Wirkungsweisen psychotherapeutischer Beeinflussung. Vom Schamanismus bis zu den modernen Therapien*, Stuttgart 1981.
 - ³ Darauf hat Popper zu Recht aufmerksam gemacht. Vgl. bei K. E. Müller, *Das magische Universum der Identität. Elementarformeln sozialen Verhaltens*, Frankfurt a. M. 1987, 211. K. E. Müller hat einen bemerkenswerten wissenschaftstheoretischen Grundentwurf geliefert, in dem er das Prinzip der Nähe mit den entsprechenden Auswirkungen auf die Grundelemente des Verhaltens bestimmt und dabei zu bemerkenswerten Übereinstimmungen zwischen primalen und modernen Einstellungen kommt. Zum Analogieprinzip im Allgemeinen vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 1, 214 ff.
 - ⁴ Zit. nach H. Timm, *Geerdete Vernunft. Johann Gottfried Herder als Vordenker der Lebenswelttheologie in Deutschland*, in: *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* (FS W. Pannenberg), Göttingen 1989, 357–376, ebd. 372 und 369.
 - ⁵ Vgl. zum Analogieprinzip in Afrika Th. Sundermeier, *Unio analogica. Zum Verständnis afrikanischer dynamistischer Denkformen*, EMZ 1973, 150–166, 181–192. Ders., *Symbol und Wirklichkeit. Zum Verständnis afrikanischer Symbolik*, ZMiss 1975, 155–176. Zum Ganzen vgl. ders., *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988.
 - ⁶ Vgl. S. Freud, *Die Traumdeutung*, Frankfurt a. M. 1961, 234 ff.
 - ⁷ Vgl. bei K. E. Müller, a.a.O., 217.
 - ⁸ In diesen Bereich fallen dann die Formen der Heilung, wie sie uns plakativ durch Radio, Fernsehen und Boulevardpresse aus den Philippinen und anderen Ländern der Dritten Welt nahegebracht werden.
 - ⁹ Das hat B. Sundkler in seinem Pionierwerk *Bantu-Propheten in Südafrika*, (engl. 1948) Stuttgart 1964, überzeugend gezeigt und ist seitdem in einer Fülle von Einzelstudien bestätigt worden.
 - ¹⁰ Vgl. dazu H. J. Diesfeld, *Gesundheitsproblematik der Dritten Welt*, Darmstadt 1989. Zur afrikanischen Medizin der vorkolonialen Zeit vgl. H. Loth, *Afrikanische Heilkunst. Europäische Reiseberichte des 15.–19. Jahrhunderts*, Leipzig 1984.

BEISPIELE APOLOGETISCHER PRAXIS

Himmlische Erotik

Neotantra im Westen

Harald Baer

Die Rebellion gegen die verklemmte Sexualmoral des Establishments war einer der Leitgedanken der Studentenbewegung. Im Anschluss an die sexuelle Revolution der 60er Jahre wurde in manchen Gruppen der Psycho- und Selbsterfahrungsszene auf Rituale östlicher Religionen zurückgegriffen, bei denen die Verbindung von Sexualität und Spiritualität im Mittelpunkt steht. Tantrische Gurus, allen voran Bhagwan Shree Raajneesh, wollten religiöse Transzendenz- und Transformationserlebnisse durch einen nichtrepressiven Umgang mit Sexualität ermöglichen. Damit war eine starke Faszinationskraft verbunden. Reinhart Hummel hat auch zu diesem Themenbereich zahlreiche Arbeiten veröffentlicht.¹

Da die heutige Tantra-Szene im deutschsprachigen Raum von ehemaligen und aktuellen Neo-Sannyasins, d. h. Schüler/innen Bhagwans/Oshos dominiert wird, werde ich in meinen Ausführungen die neotantrischen Vorstellungen schwerpunktmäßig aus diesem Umkreis thematisieren. Ich werde sie konfrontieren mit einem buddhistischen und hinduistischen Verständnis von Tantra und im letzten Abschnitt aus meiner persönlichen Sicht bewerten.

Die heutige Neotantra-Szene bei Oshos Schüler/innen

Real existierendes Tantra ist wie vieles andere auf dem spirituell-esoterischen Markt ein – wie manche sagen – kreatives Gemisch. Es besteht aus psychosexuellen Praktiken, die sich auf Wilhelm Reich und die von seinen Nachfolgern weiterentwickelten Körpertherapien berufen: An erster Stelle ist hier Arthur Janovs Urschreithherapie zu nennen. Aber auch die Hyperventilationstechniken des Rebirthing und bioenergetische Übungen finden Verwendung. Es kommt ein sehr individuell interpretierter Hinduismus, Buddhismus und Taoismus hinzu. Außerdem wird viel versprochen. Manchmal nicht weniger als der immerwährende Orgasmus.

„Die magische Anziehungskraft von Tantra hat meiner Ansicht nach drei Gründe: Erstens befaßt sich Tantra mit Sexualität – das allein schon macht es reizvoll. Zweitens bleibt Tantra nicht bei der Sexualität stehen, sondern

nimmt diese oft unterdrückte und verleumdete Kraft an, verfeinert sie und schafft damit eine Verbindung zu höheren Bewußtseinsebenen. Drittens ist Tantra heute zu einem vielfältig-bunten, unterschiedlichen und inspirierenden Teppich geworden, auf dem die einen das Lieben die anderen sogar das Fliegen lernen.“² Mit diesen Worten leitet Tushita Jeanmaire das Schwerpunktthema eines „Connection“-Heftes ein. „Connection“ ist die Zeitschrift einer im Raum München angesiedelten Lebensgemeinschaft, die auch gegenüber tantrischen Ideen sehr aufgeschlossen ist. Bis November 1995 trug die Zeitschrift den Untertitel „Liebe Sexualität Bewußtsein“. Ziel der Tantriker ist es, die Angst vor dem Fliegen zu verlernen. Zusammen mit dem eigentlichen Team in Niedertaufkirchen publizieren noch weitere von Osho beeinflusste Psychologen/Therapeuten wie Margo Anand Naslednikov und Aman Schröter. Beide haben die Sky Dancing Tantra Methode entwickelt, zu der auch ein Training in Ekstase und Liebe (T. E. L.) gehört. Anmerkungen dazu finden sich im letzten Kapitel. Advaita Maria Bach, Maitreyi Piontek, Survivo M. Faisst und Michael Sunito Plesse sollen noch stellvertretend für jene Osho-disciples genannt werden, die im Tantra-business den Ton angeben.

Obwohl die Sannyasins die Phantasie ihrer Leser durch Bilder, eine direkte Sprache und plastische Erfahrungsberichte stimulieren, grenzen sie sich von vielen Fehlformen und Missverständnissen tantrischer Sexualität ab. Erotische Hemmungslosigkeit und vermutete Orgien gehören nicht dazu. Auch kein „ritualistische(r) Weg zu ... eine(m) immer weiter anwachsenden Fluß sexueller Energie, die jedem Verlangen im Leben zur Befriedigung verhilft“³. Tantra sei auch „keine Aufeinanderfolge von Orgasmen, nur unterbrochen von den fleißigen Übungen des brav seine Mantren murmelnden Tantrikers“⁴.

All dies wird abgelehnt, denn entweder bediene man mit dem Versprechen totaler Wunscherfüllung nur Omnipotenzvorstellungen oder vertraue naiv auf die geheime Macht von Ritualen. Auch Tantra führe uns nicht zurück in den Garten Eden. Das sexuelle Paradies auf Erden ist und bleibt Fiktion. Sugata Schneider, Kopf der Connection-Gruppe, gibt sich realistisch und verlockend zugleich. Er konzidiert das „Auf und Ab unserer Gefühle, von Erfolg und Mißerfolg“. Nicht alles, was mit sexueller Freizügigkeit zu tun habe, sei Tantra. Dennoch ist es möglich „daß wir unser Liebesleben verbessern und Genüsse kennenlernen, von denen wir bisher kaum zu träumen wagten“⁵. Zu Sensibilisierung und Intensivierung der Empfindungen wird uneingeschränkt ja gesagt, aber „tantrisch“ ist die geheimnisvolle Lie-

beskunst nur dann, wenn sie unter religiösen Vorzeichen praktiziert wird. „Religiös“ bedeutet nach diesem Verständnis das Erkennen der Einheit alles Vielfältigen, das Überwinden der Grenzen des Egos und das Aufgehen in der Gesamtheit des Kosmos.⁶

Der Transzendenzbezug gelingt durch das Überschreiten des Ich-Bewusstseins. Die Welt, in die wir hineingeboren werden, ist polar verfasst. Wir kennen Tag und Nacht, Passivität und Aktivität, Himmel und Hölle, Mann und Frau. Der „alchemistische Prozeß“, der durch Tantra freigesetzt wird, initiiert einen Perspektivenwechsel, der dem Mann erlaubt, das Weibliche in sich zu entdecken und der Frau das Männliche. Ohne die Entdeckung des Gegengeschlechtlichen in sich bleiben Mann und Frau nur isolierte Hälften des Ganzen. In einer reinigenden Prozedur zerstört und verbrennt das tantrische Feuer „hoffentlich“ – so wird mit leicht selbstkritischem Unterton bei Advaita formuliert – „unsere falschen Abgrenzungen, in diesem Fall gegenüber dem anderen Geschlecht“.⁷

Wenn also der Mann seine „innere Geliebte“ entdeckt hat, kann er passiv hingegeben fühlen, was es heißt, von der Liebhaberin gestreichelt zu werden, ohne dass sie in der Außenwelt anwesend ist. Die Rollenverkehrung, die Auflösung der Körpergrenzen gelingt umso leichter, je mehr es zu einer energetischen Aufladung kommt, die beim Mann nicht mit einem Verlust des Samens endet. Da die Ejakulation gleichbedeutend mit Energieverschwendung ist, führt das Zurückhalten des Orgasmus in immer subtilere Ebenen, deren Gefühlsintensität schließlich einen normalen Höhepunkt weit in den Schatten stellt. Die Transformation beginnt, wenn die Energie von den Genitalien allmählich über die Bauchregion in die Herzgegend und dann schließlich in den Scheitel gelenkt wird. Nach der tantrischen Yoga-Physiologie soll es in jedem Menschen einen feinstofflichen Kanal entlang der Wirbelsäule geben. Wenn sie durch sexuelle Übungen oder durch Meditation erweckt wird, steigt die Kundalini bzw. Schlangenkraft vom Steißbein über sieben sog. Chakren bis in den Kopf, wo sie die Erleuchtung oder das Gefühl des Ozeanischen auslöst.

Doch jede Reise durch die feinstofflichen Zentren führt immer wieder zu ihrem animalischen Ursprung der sexuellen Ausgangsbasis zurück, damit die Bodenhaftung nicht verloren geht. Tantra heißt Bejahen aller Gefühle oder mehr mythologisch ausgedrückt: Akzeptieren der Dämonen. Werden letztere psychologisch dechiffriert, haben wir es mit negativen Gefühlen wie Rache, Wut und Eifersucht zu tun. Die Umarmung des Dämons der Eifersucht vollzieht sich im erotischen Ritual der „tantrischen Nacht zu dritt“.

Hier wird nicht nur die klassische Rollenzuschreibung in Frage gestellt, sondern auch die übliche Zweierbeziehung als das entlarvt, was sie nach neotantrischem Verständnis wirklich ist: Ausdruck armseliger Besitzansprüche. Mehrfachbeziehungen machen deutlich, wie verklemmt und verarmt herkömmliche Sexualität gelebt wird. Dies bezieht sich in Einzelfällen auch auf die Kindererziehung: „Was spricht dagegen, das Kind in das Liebespiel einzubeziehen?“⁸, fragt die „Connection-Autorin“ Helga Sonya Triendl. Ihrer Auffassung nach lediglich das durch Körperfeindlichkeit geprägte Elend unserer Kultur. Letztverantwortlich ist hierfür der Erbfeind aller Neotantriker: die christliche Religion.

Wie befreiend ist es stattdessen, sich mit Shakti, der gebärenden Kraft und Shiva, der zeugenden Kraft, zu identifizieren. Denn Shiva und Shakti sind eins wie auch die Menschen im Grunde androgyn sind. „Sie“ repräsentiert auch den männlichen Shiva, „er“ schlüpft ebenso in die Haut der weiblichen Shakti. In der ekstatischen Vereinigung verschwindet die Alltagsidentität, nicht nur seelisch, auch körperlich. Nicht nur bei einem Paar, auch in der Gruppe. Denn wenn es einem Paar noch nicht gelungen ist, die vielseitigen Aspekte des eigenen Mann- und Frauseins zu erschließen, kann eine dritte Person dabei behilflich sein.

Den Variationen sexueller Begegnung sind keine Grenzen gesetzt. Tabuisierte Kontakte wie die zu sehr alten oder sehr jungen Menschen, zwischen behinderten und nichtbehinderten, zwischen schönen und im landläufigen Sinn hässlichen werden im Vertrauen auf die Kräfte der „Selbstregulierung“ bewusst gesucht.

Es wird in der Euphorie der sexuellen *coincidentia oppositorum*, dem Zusammenfallen der geschlechtlichen Gegensätze in einer höheren Einheit, der leise Verdacht geäußert, dass die Ego-Auflösung einer „ichüberschreitenden Psychose“⁹ zum Verwechseln ähnlich sehen kann. *Morbus sacer*, die heilige Entrücktheit, ist für den Außenstehenden von pathologischer Verrücktheit kaum zu unterscheiden. Subjektiv und objektiv soll der Unterschied dadurch gewährleistet sein, dass der „Zugang zu(m) Alltags-Ich“¹⁰ nach Sugata Schneider aufrechterhalten bleibt. Doch können hier – von Tantrikern zugegeben – große Probleme auftreten. Denn in diesem hochsensiblen Bereich sind Menschen extrem verletzlich und werden von Verlust- und Trennungsschmerzen geplagt. Es treten Ängste auf, sich zu verliehen bzw. den anderen oder die andere wieder loslassen zu müssen.¹¹

„Im besten Fall“ – so heißt es relativierend – „werden alle Schlacken der Vergangenheit verbrannt und übrig bleibt ... die Transformation der körper-

lichen Blockaden, die Ergebnis vergangener Lieblosigkeiten und Verletzungen sind.“¹² Was aber geschieht, so erlaube ich mir zu fragen, wenn das Gegenteil des günstigsten Falles eintritt?

Oshos Neotantra

Es sei kurz daran erinnert, dass die „Connection“-Autoren das Konzept der Ego-Zertrümmerung, der Transzendierung des bloß Sexuellen ins Kosmisch-Universelle, von Bhagwan Rajneesh/Osho übernommen haben.

Typisch für den neotantrischen Ansatz von Osho ist neben der Umwandlung von sexueller Energie in spirituelles Bewusstsein auch die Verbindung von Sexualität mit Meditation. Tantrischer Sex sei insofern meditativ als in der peak experience und der darauf folgenden Entspannung das Denken endlich einmal zur Ruhe komme. Alle Gedanken stehen in den Momenten des Höhepunktes still und diese Leere des Geistes, dieses Vakuum des Verstandes, sei die Voraussetzung für den Strom göttlicher Freude.¹³ Die Beruhigung der Gedankenwellen des Bewusstseins ist die entscheidende Voraussetzung für die unio mystica. Ob dies durch Sexualität, Yoga oder Meditation geschieht, ist sekundär. Die Entzückung des Beischlafes ist auch ohne Koitus möglich. Denn der Zustand der Meditation sei geprägt durch alle Eigenschaften des Orgasmus, nämlich Seligkeit und Geistesfrieden. Die Vollendung von Yoga und Meditation ist nach seinem großen Kompilator Patanjali als Samadhi, als Vereinigung mit dem Objekt, über das meditiert wurde, zu verstehen. Osho zufolge ist die Vollendung des Geschlechtsaktes für diejenigen, die es fassen können, ein Kurzzeit-Samadhi, ein momentanes Hereinbrechen des Jenseits in unser Diesseits.

Dadurch dass das Denken ausgeschaltet sei, komme es zur Auflösung des Ich und der orgiastischen Verschmelzung mit der gesamten Existenz. Das ist mit der griffigen Formel „Ganz entspannt im Hier und Jetzt“ gemeint. Denn mit dem Orgasmus ist nicht nur das Ereignis der Selbstausslöschung verbunden, sondern auch die Aufhebung der Zeit. Mit dem Ego verschwinden Vergangenheit und Zukunft. Nur die reine Gegenwart wird erfahren. Die Erfahrung der Aufhebung des Selbst im sexuellen Höhepunkt ist nach Osho die religiöse Ekstase sui generis. „Wußtet ihr schon, ... daß sich auch in der Religion das Ich völlig ins Nichts auflöst?“¹⁴ Mit diesem Satz entpuppt sich Osho als allzu starker Vereinfacher. Alle Religionen werden über einen Kamm geschoren, unabhängig davon, ob sie im Kern monotheistisch, per-

sonal oder monistisch ausgerichtet sind. Am ehesten ließe sich jene Vorstellung noch mit dem mahayanistischen Entwurf von shunyata vereinbaren, doch originäre Vertreter des tibetischen Buddhismus halten das Tantra eines Osho für einen westlichen Konsumartikel.

Im Zentrum von Oshos Botschaft steht die Auflösung alles positiv Beschreibbaren in der Inhaltslosigkeit der Leere. Die Einheit alles Seienden und das Nichts sind letztlich identisch für ihn. Das Ganze, Gott, die Existenz, die Totalität sowie Nirvana und Nichts sind für ihn austauschbare Begriffe: „Das Totale, das Gesamte zu erkennen, bedeutet ein Nichts zu werden. Nur das Nichts kann das Ganze erkennen. Ganzheit ist Nichtsheit.“¹⁵ Damit der Einzelne die Ganzheit verwirklichen kann, soll er sämtliche moralischen Maßstäbe über Bord werfen und entsprechend dem Credo der Humanistischen Psychologie alles akzeptieren und nichts bewerten. Freiheit ist für ihn die Freiheit der „tierischen Natur“. Die ideale Existenz liegt jenseits von Norm, Disziplin und Repression. Wie ein Hund, der, wenn er Lust hat, etwas frisst und nichts frisst, wenn er keine Lust hat, soll der befreite Mensch sein Leben führen.¹⁶

Wenn sich auf dem Gipfel unser Ego verflüchtigt habe, seien wir nicht nur alle Schuld und Zwänge losgeworden, dann hätten auch sämtliche Perversionen, wie z. B. Homosexualität, und alle Pornographie ein Ende. Andererseits gehe jede pervertierte Sexualität auf das Konto von Heiligen, Moralisten und religiösen Führern. Denn diese hätten die Grundenergie und -wurzel des Lebens, eben den Sex, verdammt, wodurch er zu einer Besessenheit geworden sei. „Und ehe nicht der natürliche Sex ohne jede Einschränkung akzeptiert wird, kann es keine Liebe geben.“¹⁷

Es komme zu einer paradoxen Erscheinung: Je mehr die Heiligkeit und Göttlichkeit des Sex akzeptiert wird, desto freier wird man von ihm. Umgekehrt gilt genauso: Je stärker Sexualität beherrscht, kontrolliert und unterdrückt wird, desto mehr wird man an sie gebunden.¹⁸ Die Überwindung der Sexualität durch Sexualität entspricht nach Reinhart Hummel der „tantrischen Kurve“. Nicht Lust, Licht ist das letzte Ziel des Tantra.¹⁹

In Kurzform fasse ich das Programm Oshos zusammen: Auf dem Stufenweg zur Erleuchtung dürfen die fundamentalen Kräfte des Menschen, insbesondere Sexualität und Aggressivität nicht verdrängt werden. Nur wer seine Vitalität voll ausgelebt hat, findet zur heiteren Gelassenheit des Erleuchteten („Zorba the Buddha“). Da die Furcht vor der Sexualität und die Furcht vor der Gewalt zu den grundlegenden Tabus unserer Gesellschaft gehören, bedeutet sein neotantrisches Gruppenangebot einen gezielten Ta-

bubbruch und massivste Konfrontation mit den Triebenergien.²⁰ Da weiterhin „Sexualität und Spiritualität ... die beiden Enden einer einzigen Energie ... [sind, kann] Sexualität zu einem Sprungbrett ins Samadhi [den Zustand des All-Eins-Seins] werden“.²¹

Geschichte der Tantras in Hinduismus und Buddhismus

Die Ursprünge des Tantrismus liegen in schamanistischen Fruchtbarkeitsriten, die der Verehrung der großen Muttergottheit dienten. Magische, auch sexualmagische Vorstellungen haben sich verbunden mit Denksätzen der Upanishaden und des Mahayana, wobei es in Tibet durch Verschmelzung mit der Bon-Religion zur Ausbildung des Vajrayana im 6. Jahrhundert n. Chr. kam. Im Hinduismus wie im Buddhismus bildete sich ein linkshändisches und ein rechtshändisches System heraus, die sog. vamacarins und dakhinacarins. Der Unterschied zwischen diesen mehr orthodoxen bzw. antinomistischen Richtungen liegt in der unterschiedlichen Bewertung der Sexualität sowie der Anbetung entweder des weiblichen oder männlichen Prinzips. Für den linkshändischen Zweig hat sich auch die Bezeichnung Shaktismus eingebürgert. Typisch für den Shaktismus ist der Doppelcharakter der meisten Gottheiten, welche einen freundlichen und furchterregenden Aspekt besitzen. Die furchterregenden Formen, wie z. B. Kali als dunkle Seite von Parvati, werden mit destruktiven Kräften in der Natur assoziiert, mit der Vergänglichkeit, schwarzer Magie, Tieropfern und grausamen Ritualen. Die persönliche Einweihung und die Unterwerfung unter einen Lehrer/Guru war die Voraussetzung, um an der weitgehend geheimen Überlieferung partizipieren zu können

Weitgehende Übereinstimmung besteht in der Literatur²² darin, dass die tantrischen Methoden in der Intonation und Rezitation von Zaubersprüchen (Mantras), der Ausführung ritueller Handbewegungen (Mudras), dem Entwurf magischer Diagramme (Mandalas), der Erlernung magischer Kräfte (Siddhis), der Betonung einer ätherischen Physiologie (Chakren), der Praxis mantischer und divinatorischer Techniken, der Beherrschung des Atemrhythmus und der Selbstidentifikation mit auserwählten Gottheiten durch Visualisierung bestand. Für den linkshändischen Tantrismus sind die fünf Makaras charakteristisch, die – innerhalb des Chakrapujarituals – wörtlich in die Tat umgesetzt und genossen werden: Es sind jeweils mit dem Buchstaben „M“ beginnende Elemente, nämlich Madya oder Wein, Mamsa oder

Fleisch, Matsya oder Fisch, Mudra oder Getreidewaffel und Maithuna oder sexuelle Vereinigung. Innerhalb des rechtehändigen Tantrismus stehen die Makaras für symbolische Formen der Erkenntnis, der Konzentration und der Vereinigung...

Die dionysische Verehrung des Weiblichen im Rausch dient ebenso wie der Glaube an die Existenz von Dämonen auf der konventionellen Ebene nur mittelbar der Befriedigung der Sinne, sie ist primär soteriologischer Natur. Innerhalb des nördlichen Buddhismus wurde die Sutrensammlung der Prajnaparamita, die die Vollkommenheit der Weisheit symbolisiert, als weibliche Gottheit über Buddha gestellt. Obwohl sie in der Yab-Yum, der Vater-Mutter-Stellung personifiziert wird, ist es dem tibetischen Tantriker klar, dass vom Gesichtspunkt der höchsten Wahrheit aus betrachtet alles Geschlechtliche, alles Göttliche wie auch alles Dämonische ohne jede Substanz und Wirklichkeit aus sich selbst ist.

Damit stellt sich die Frage nach dem tantrischen Realitätsbegriff. Das empirische Dasein ist die Welt von Raum, Zeit, Kausalität, Subjekt und Objekt. Jenseits der Begrenzungen von Sein und Nicht-Sein liegt nach buddhistischer Auffassung die absolute Existenz. Das Wort absolut ist buchstäblich zu verstehen, d. h. losgelöst von Entstehungsbedingungen und Wirkungszusammenhängen, die unsere Alltagswelt ausmachen. Der Weg dorthin ist äußerst schwierig und entbehrungsreich. Es gibt jedoch eine Abkürzung, die allerdings voller Risiken und Gefahren ist. Und dies ist die tantrische Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist sozusagen eine Etappe zwischen Samsara und Nirvana, zwischen vergänglichem Diesseits und absolutem Jenseits. Symbolisiert wird die tantrische Realität im Mandala, also der Umgebung tantrischer Gottheiten. Mandalas sind der Versuch, etwas mit den Mitteln unserer Realität zu beschreiben, was nicht an diese Realität gebunden ist.²³ In der folgenden Darstellung beziehe ich mich auf das Konzept des Indologen und Chödzung-Leiters Dagyaab Kyabgön Rinpoche.

Das Verbindungselement zwischen herkömmlicher und tantrischer Welt ist die Struktur der menschlichen Persönlichkeit, welche aus fünf Komponenten (Skandhas) besteht. Dies sind: Körper, Wahrnehmung, Empfindung, karmische Gestaltungskräfte und Bewusstsein, „nicht jedoch die von uns irrtümlicherweise draufgesetzte Ego-Illusion“²⁴, wie Dagyaab Kyabgön sagt. Der Mensch ist nichts anderes als die flüchtige Einheit jener Komponenten aller Skandhas. Die Illusion des gewöhnlichen Menschen besteht darin, zu glauben, dass diese momentane und kurzfristige Einheit Bestand habe, dass das Ego eine feste, substantielle Größe sei. Der Ego-Wahn verschwindet in

der Weise, in welcher die Buddha-Natur verwirklicht wird, d.h. in dem die Skandhas gereinigt werden von falschen Vorstellungen. In dem Moment, in dem die tiefsten Schichten des subtilen Bewusstseins wirklich aktiviert sind, werden sie selbst zu Aspekten der Buddha-Natur. Man bezeichnet sie dann als sog. Dhyani-Buddhas: Sie haben die Namen: Vairocana, Amitabha, Ratnasambhava, Amoghasiddhi und Akshobya. Diese fünf Buddhas machen den Körper des Universums aus. Sie finden sich mit ihren Shaktis in Mandalas, die keine materiellen Welten bilden, sondern Erkenntnis- oder Bewusstseinswelten. Entscheidend ist der Punkt, dass die Dhyani-Buddhas oder die tantrischen Meditationsgottheiten mit den Anteilen der menschlichen Persönlichkeit, wenn sie geläutert sind, in Verbindung stehen. Dies ist mit dem oben erwähnten Punkt „Selbstidentifikation mit der auserwählten Gottheit durch Visualisierung“ gemeint.

Vielleicht ist dadurch deutlich geworden, dass die Auflösung der Ego-Illusion im tibetischen Buddhismus auf dem Weg der „Reinigung“ des Skandhas, der Beseitigung falscher Einstellungen über den Geist, etwas völlig anderes ist als die angebliche Ego-Zertrümmerung bei Osho durch orgiastische Verschmelzung im realen Geschlechtsakt. Die neotrantrischen Übungen von Osho und seinen Schülern und Schülerinnen bestehen in erster Linie aus Prozessen der „Wahrnehmung, Sortierung und Wertung von massiven Reizen im Hinblick auf das Wohlergehen und die Sicherheit“²⁵ des sie erlebenden Egos. Diese Aktivitäten beanspruchen das Ego derart, dass der angestrebte ego-lose Zustand Wunschdenken bleibt. Nach buddhistischer Auffassung ist Egozentriertheit die unbefreite Existenz als solche. Auch wenn gute Ansätze und redliche Motive vorhanden sind, führt keine Ausrede an der Tatsache vorbei, dass die ego-zentrischen Konzepte sich quasi in einer Endlosschleife in uns bewegen. Auch derjenige, der vorgibt, noch so erleuchtet zu sein, ist von ihnen infiziert. Ego ist die Momentaufnahme der fünf Komponenten, und diese Momentaufnahme ist die einer sehr eingeschränkten Wirklichkeit.

Damit aus der stark begrenzten Realitätswahrnehmung die erwünschte tantrische Sicht wird, ist eine gründliche Vorbereitung über viele Jahre hin erforderlich. Dies schließt eine disziplinierte Praxis, regelmäßige Übungen der Achtsamkeit wie die Beobachtung des Atems und andere Formen der Geistesschulung ein. In Osho-Kreisen hingegen wird genau das, was innere Arbeit, Ausdauer und Anstrengung verlangt, als etwas eingestuft, was nicht von den tantrischen Traditionen übernommen werden kann.²⁶ Gesucht wird dort vielmehr eine Art „Instant-Samadhi“, die der Ex- und Hopp-Mentalität

der westlichen Konsumwelt entspricht. Gepflegt wird die Erwartung schneller Ergebnisse. Für den Tibeter Dagab Rinpoche ist Neotantra die kultivierte Jagd nach tollen Erfahrungen. Die Sensibilisierung der Genussfähigkeit soll uns das im Übermaß bescheren, was wir uns wünschen: angenehme Emotionen.²⁷ Im tibetischen Tantra jedoch geht es um die Bewusstheit des unendlichen Potentials, das mit den Gestaltungskräften unserer Persönlichkeit zusammenhängt. Daher spart der Rinpoche auch nicht mit deutlicher Kritik: „Der Zynismus, mit dem tantrische Inhalte vermarktet werden, ist teilweise nicht mehr zu überbieten... Jeder, dem der konventionelle Sex nicht mehr den rechten Lustgewinn verschafft, kann sich durch ein bißchen Tantra, Chakren, Energieströme aufpulvern lassen. Sich die angenehmen Gefühle mit diesem Tantra-Abklatsch zu verschaffen, ist ziemlich teuer, aber man gönnt sich ja sonst nichts. (Ich) kann ganz klar sagen, daß Tantra-Imitationen, die mit dem Konsum von Sex und Power und besonderen Feelings in Verbindung mit einem spirituellen Touch stehen, nichts mit dem echten Tantra zu tun haben, das ein äußerst anspruchsvoller geistiger Übungsweg ist.“²⁸

Besonders gewarnt wird vor den Gefahren des leichtfertigen Umgangs mit der Kundalini-Kraft. Gemäß esoterischer Yoga-Physiologie soll sich ein nichtmaterieller Kanal mit sieben Zentren vom Anus und den Geschlechtsorganen bis zum Scheitel hinaufziehen. Ich möchte nochmals wiederholen, dass für Osho dieses Chakra-Modell die Gewähr bietet, sexuelle Energie in spirituelle zu transformieren, um im Gehirn-Orgasmus die Einheit mit der Existenz zu fühlen. Nun gibt der literarische Befund darüber Aufschluss, dass kaum ein Chakren-Lageplan mit einem anderen kongruent ist. Allein ihre Zahl variiert zwischen vier und zwölf. Das heute verbreitete Konzept von sieben Chakren wird z. T. als „neumodischer Unsinn“²⁹ bezeichnet. Am ehesten besteht noch Übereinstimmung darin, die vermeintlich mit Chakren verbundenen Wahrnehmungen von Tönen, Farben und Gefühlen als subjektiv und imaginär einzuschätzen. Die Verwirrung bezieht sich einerseits auf Anordnung und Anzahl der Zentren, andererseits auf die Methode zu ihrer Erweckung, also die Kundalini-Kraft. Nach einem Tantriker namens Mookerjee kann es gelingen, „daß man durch Meditation über einen bestimmten Gegenstand außerhalb des Ich zu diesem Gegenstand werden kann ... und dies ist die Art, die zusammengerollte Energie des Kundalini zu erwecken“.³⁰ Mit anderen Worten: das kreative Potential der Psyche deutet gewisse Erfahrungen im Licht einer Theorie – in diesem Fall der Chakren – so, dass sie in einer bestimmten Lebenswelt – in diesem Fall der esoteri-

schen Szene – kompatibel und subjektiv plausibel sind. Unabhängig davon, ob die Zentren tatsächlich oder nur in der Einbildung existieren, bedeutet die Konzentration auf den Genital- und Schließmuskelbereich die Gefahr einer unkontrollierbaren Überaktivierung. Viele Prominente in der Szene weisen auf die unüberschaubaren Funktionsstörungen durch Erweckung der Kundalini hin. Shree Purohit Swami entdeckte, „daß er als Folge von zuviel Kundalini-Yoga weder sitzen noch stehen konnte“³¹. Für Gopi Krishna, den vielleicht bekanntesten Autor auf diesem Gebiet, führt die extensive Praxis zu einem „quälenden Druck auf die Fortpflanzungsorgane“³².

Kundalini, aber auch das Verlassen der konventionellen Wirklichkeit überhaupt, ist eine Erfahrung, die den Menschen zutiefst erschüttert. Nur die psychisch robusten und stabilen können das Erlebnis extremer Unsicherheit verkraften.

Ich fasse zusammen: Die Gemeinsamkeiten von Neo- und tibetischem Tantra sind lediglich terminologischer und formaler Art. In der Madhyamaka Philosophie von Nagarjuna wird die Identität von absoluter und relativer Wirklichkeit, von Nirvana und Samsara, postuliert. Die relative Wirklichkeit des Samsara wird konstituiert durch Polaritäten. Die Verschmelzung der Polaritäten, symbolisiert durch die Yab-Yum-Stellung, führt zur Erfahrung der Einheit von Samsara und Nirvana. Doch Vorsicht: Nicht jeder Rollentausch von Shiva und Shakti in der westlichen Tantrawelt führt zum Erlebnis der Identität von empirischer und absoluter Wirklichkeit. Gegenüber den intensiven, z. T. jahrzehntelangen Vorbereitungen vor allem buddhistischer Tantriker, strebt die Neotantra-Szene die typisch westliche Erleuchtung im Schnellverfahren an. Verwendet werden dabei riskante Techniken, die bei selbstunsicheren Personen zu erheblichen negativen Konsequenzen führen können. Der angeblich kosmische Orgasmus entpuppt sich häufig als bloße Steigerung eines diesseitigen Vergnügens, das besonders dann gesucht wird, wenn Sexualität nicht befriedigend gelebt werden kann. Tibetisches Tantra zielt demgegenüber auf eine Steigerung der Wirklichkeitswahrnehmung, nicht auf eine Intensivierung sexueller Gefühle ab. Neotantra, wie es bei uns praktiziert wird, muss daher häufig als amerikanisiertes Schein-Tantra bewertet werden.

Abschließende Bemerkungen

Wie eingangs erwähnt, ist ein geradezu ubiquitärer therapeutischer Hintergrund von Neotantra-Ritualen die Primär- oder Urschreithherapie von Arthur Janov. Neben dem „schönen“ Teil, dem orgiastischen Tantra-Ritual, gibt es die lästige therapeutische Arbeit. Ohne gründliche Primärtherapie, schreibt Advaita, „blieben die fortgeschritteneren tantrischen Übungen einfach Pseudo“³³. Aufgabe der Therapie sei es, „abgespaltene und verdrängte Inhalte bewußt zu machen“³⁴. In der Urschreithherapie sind viele Elemente der frühen Psychoanalyse von Sigmund Freud enthalten. Freud hatte ursprünglich die Hoffnung, neurotische Symptome würden in dem Maß verschwinden, in dem zugrunde liegende Inhalte der Verdrängung an die Oberfläche geholt würden. Nach Janov war das Kind durch traumatische, schmerzhaft Erfahrungen überfordert. Um dem überfordernden Schmerz nicht länger ausgeliefert sein zu müssen, baute es ein Abwehrsystem auf und spaltete die schmerzlichen Erlebnisse ab. Das ist das falsche Selbst, das nach Janov den Erwachsenen konstituiert. Mit dem Schmerz ist das eigentliche oder wahre Selbst vergraben. Aufgrund der Einheit des Gefühlslebens sind dem Schmerz auch andere, positive Gefühlsregungen verloren gegangen. So würde das erneute Durchleben der schmerzhaften Ereignisse auch eine Wiederbelebung des Gefühlslebens, des wahren Selbst mit sich bringen.

Doch Freud hat rasch erkannt, dass die „bloße Bewußtmachung keine Heilung garantiert. Notwendig ist das Durcharbeiten der Widerstände, die sich im Patienten gegen die Therapie, gegen den Therapeuten, gegen das Aufgeben frisch erworbener Fehlhaltungen und gegen das Ergreifen reiferer Verhaltensweisen richtet“³⁵, wie Hans Kind schreibt. Die ausschließliche Bewusstmachung des Verdrängten kann zu einer vorübergehenden Katharsis, zu einer kurzfristigen Entlastung, nicht aber zu einer dauerhaften Bearbeitung und Behebung von Konflikten führen. Die Aufdeckung der traumatischen früheren Ereignisse lässt das Symptom eben nicht für alle Zeiten verschwinden. Der Patient erlebt allenfalls eine spürbare Abreaktion emotionaler Spannungen, während fundamentale therapeutische Einsichten unberücksichtigt bleiben. Soviel zur „dunklen“ Seite, dem explizit therapeutischen Geschehen, in Neotantra-Gruppen. Zu den „schönen“ Seiten, den sexuellen Zeremonien, will ich zum Abschluss auch noch einige Anmerkungen machen.

Wie oben erwähnt, hat die Osho-Schülerin Margo Anand Naslednikov

ein „Training Ekstase und Liebe“ (T.E.L.) entwickelt. T.E.L. ist in mehrere Schritte gegliedert: Sich selbst lieben lernen; Schuldgefühle fallen lassen; Spontaneität genießen; Lust pflegen; Meditation entdecken; Zielorientierung aufgeben und Hingabe zulassen. Auf diese Schlüsselbegriffe reduziert, scheint T.E.L. eine akzeptable Technik zu sein. Beim genaueren Hinsehen ergibt sich jedoch für mich ein eher ambivalentes Bild. Bevor ich meinen persönlichen Eindruck wiedergebe, möchte ich kurz die Ergebnisse einer quantitativen Untersuchung referieren, die die Psychologin Monika Kattenbeck an 48 Teilnehmern und 22 Teilnehmerinnen des T.E.L. durchgeführt hat. Sie bemühte sich, mit Hilfe eines besonderen Tantra-Fragebogens Daten in Bezug auf ein verändertes Erleben der Sexualität, der eigenen Körperlichkeit und der sozialen Beziehungen zu gewinnen. Nach Beendigung des Seminars ergaben sich durchweg positive Resultate mit geschlechtsspezifischen Unterschieden. So hat sich die ursprünglich geringere sexuelle Erlebnisfähigkeit der Frauen gewandelt und die Männer glaubten, dem Leistungsdruck nicht mehr so stark ausgeliefert zu sein. Es war ein größeres Interesse für Philosophie und Religion, eine größere Ehrlichkeit beim Zugeben von psychosomatischen Schwierigkeiten und ein höheres Selbstwertgefühl festzustellen.

Meine Anfragen im Blick auf das Tantraforschungsprojekt T.E.L. beziehen sich auf folgende Punkte: Ist die Stichprobe von insg. 70 Personen für eine statistische Untersuchung nicht viel zu gering? Wie dauerhaft sind die positiven Veränderungen? Schließlich handelt es sich nicht um eine Langzeitstudie. Ein weiterer Einwand ist das Fehlen einer Kontrollgruppe sowie das Nichterstellen eines Persönlichkeitsinventars vor Testbeginn. Über eventuelle prämorbid Strukturen kann nichts ausgesagt werden.

Mir ist nur aufgefallen, dass Sexualität hauptsächlich unter dem Blickwinkel des genitalen Funktionierens betrachtet wird. Dies ist für mich die biologistische Verkürzung eines im wesentlichen sozialen Geschehens. Denn der einzige Faktor, der den Partnerbezug thematisiert, vollzieht dies unter der Rücksicht, wie sich der Teilnehmer stärker behaupten kann. Einwände habe ich auch im Hinblick auf Begriff und Praxis des Selbstlieberituals, das im Kern eine Masturbationstechnik auch vor dem Partner bzw. der Gruppe darstellt. Naslednikov schreibt: „Sich selbst lieben heißt erkennen, daß Sie die Erfahrung der Ekstase verdienen, es heißt auch, daß Sie gerade beim Sex nicht bereit sind, Kompromisse einzugehen oder sich mit weniger abzufinden als mit dem, was Sie sich von ganzen Herzen wünschen.“³⁶ Was ist, wenn ich in einer Beziehung lebe, den Wunsch nach Gruppensex oder

sadomasochistischen Praktiken oder ekelerregende Techniken wie Sodomie ausleben möchte und meine Partnerin oder mein Partner dies nicht toleriert? Im T. E. L. habe ich konkrete Hinweise in Bezug auf Fürsorge, Verantwortlichkeit und Respekt gegenüber meinem Partner vermisst.

Die meisten Praktiken scheinen mir vom narzistischen Zeitgeist insofern angesteckt zu sein, als in erster Linie die libidinösen Kräfte dem Ich zugewendet werden, dies aber den ego-losen Zustand nach sich ziehen soll. Sexuelle Erregung und Lusterzeugung wird über weite Strecken zum Selbstzweck, wodurch ein Entfremdungsprozess eingeleitet wird. Denn Lust ist nicht das Ziel des Triebes, sondern Mittel zum eigentlichen Ziel, der gelungenen zwischenmenschlichen Beziehung. Der eigentliche Zweck, die gegläckte Beziehung, wird mit dem Mittel, der Sexualität, oft verwechselt. Können die beschriebenen Techniken verhindern promisk süchtig zu werden? Oder verlangt das tantrische Ritual nicht etwa die periodische Wiederholung der zur sexuellen Erregung führenden Situation und Szene? Sofern der Sexualgenuss mit Wiederholungszwang und Unaufschiebbarkeit verbunden ist, ist die Gefahr der suchartigen Entwicklung nicht von der Hand zu weisen. Generell scheint mir das für jeden von uns vorgegebene Spannungsverhältnis von Realitäts- und Lustprinzip einseitig in Richtung Lust verschoben zu sein. Damit ist einer illusionären Interpretation von Wirklichkeit Vorschub geleistet.

Dasselbe gilt für die Kindererziehung, insbesondere deren Einbeziehung ins tantrische Ritual, wie es Helga Sonya Triendl vorschlägt. Auch hier liegt das Verhängnis der allzu frühen Sexualisierung in der Lust, die sie hervorruft und die ständige Wiederholung wünscht. Diese Art von Tabubruch ist halsbrecherisch. Bestimmte Normen sind für die Individuen und die Gesellschaft überlebensnotwendig. Würde das Verbot des Inzests oder des Missbrauchs an Kindern aufgehoben, wäre die totale Orientierungs- und Haltlosigkeit die Folge. Selbstliebe, um diesen Punkt noch einmal aufzugreifen, ist nicht gleichbedeutend mit raffinierten Masturbationsmethoden. Selbstliebe ist auch keine Selbstsucht und kein Narzissmus. Nach Erich Fromm ist Selbstsucht vielmehr der Mangel an Selbstliebe, denn die Liebe zu anderen und die Liebe zu mir selbst sind untrennbar miteinander verbunden.³⁷

Die Voraussetzung für das eigene Glück und die eigene Freiheit besteht darin, das Lieben, nicht unbedingt das Fliegen, zu lernen. Dabei spielt die Übernahme von Fürsorge, Verantwortlichkeit und Respekt eine große Rolle. Bestimmte Bereiche wie gegenseitige Beglückung, Verlässlichkeit und Treue kommen z. B. im Tantra-Fragebogen der Untersuchung des T. E. L. zu kurz.

Menschliche Sexualität ist auch durch Intelligenz und Einstellung zu steuern. Wir haben kein unveränderliches Triebchicksal wie Tiere. Auch wenn uns das ein Osho einreden will.

Weil die Christen in der Szene total out sind, das Wort von Buddhisten aber einiges gilt, will ich zum Abschluss noch auf den ethischen Minimalkonsens der buddhistischen Gemeinschaft hinweisen, den der vietnamesische Zen-Mönch Thich Nhat Hanh wie folgt formuliert hat: „Ohne Liebe und eine langfristige Absicht will ich mich nicht in eine sexuelle Beziehung begeben. Ich bin zur Achtung gegenüber meinem Versprechen und denen der anderen entschlossen, um mein Glück und das der anderen zu erhalten. Alles in meiner Macht Stehende will ich tun, um Kinder vor sexuellem Mißbrauch zu schützen und um zu verhindern, daß Paare und Familien durch sexuelles Fehlverhalten auseinanderbrechen.“³⁸

Anmerkungen

- ¹ Reinhart Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980; ders., *Gurus in Ost und West*, Stuttgart 1984; ders., *Gurus, Meister, Scharlatane*, Freiburg/Basel/Wien 1996.
- ² Tushita M. Jeanmaire, in: *Connection special 2/1994*, Ausg. 21, 3.
- ³ Ashley Thirleby, *Das Tantra der Liebe*, zit. nach: Sugata W. Schneider, *Tantra – Spiele der Liebe*, Reinbek b. Hamburg 1994, 22.
- ⁴ Sugata W. Schneider, *Tantra*, 23.
- ⁵ Ebd.
- ⁶ Siehe: Advaita M. Bach, *Mann wird Frau*, in: *Connection 3/1992*, 43, und Sugata W. Schneider, *Tantra*, 24.
- ⁷ Advaita M. Bach, *Mann wird Frau*, a.a.O., 44.
- ⁸ Helga Sonya Triendl, *Lebenskunst statt Lebensangst*, in: *Connection special 2/1994*, Ausg. 21, 10.
- ⁹ Sugata W. Schneider, *Tantra*, 24.
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Aman Schröter, *Workshop Szene*, in: *Tantra – Sex, Sinnlichkeit und Spiritualität 2/1994*, 43.
- ¹² Advaita M. Bach, *Mann wird Frau*, a.a.O., 44.
- ¹³ Osho, *Vom Sex zum kosmischen Bewusstsein*, in: *Osho Times International Nr. 15*, vom 1. 8. 1992, 5.
- ¹⁴ Ebd.
- ¹⁵ Bhagwan Shree Rajneesh, *Esoterische Psychologie*, 150, zit. nach Yvonne Karow, *Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche*, Stuttgart 1990, 1.
- ¹⁶ Bhagwan Shree Rajneesh, *Ekstase*, 165, zit. nach Y. Karow, a.a.O., 4.
- ¹⁷ Osho, *Vom Sex zum kosmischen Bewusstsein*, a.a.O., 5.
- ¹⁸ „98% aller Geisteskrankheiten, aller Neurosen, gehen auf die Verdrängung des Sexus zurück“, verkündet Osho (ebd.). Hysterien, Phobien, Stress und Belastungsprobleme müssen in erster Linie dadurch erklärt werden, dass wir dem Trieb den Rücken gekehrt haben. Dieser monokausalen Ursachenzuschreibung stimmt heute kaum noch ein Psychologe zu.
- ¹⁹ Reinhart Hummel, *Gurus, Meister, Scharlatane*, 73.
- ²⁰ Yvonne Karow, *Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche*, 97. Der folgende Bericht gibt darüber Auskunft, wie massiv den Abwehrmechanismen der Teilnehmer/innen im wahrsten Sinn des Wortes zu Leibe gerückt wurde: „Dreißig schweißklebrige Männer und Frauen in höchst emotionaler und

körperlicher Erregung, nackt, in einem 5 x 8 Meter großen Raum. Die Matratzen tropfnaß, alles dabei. Rotz, Blut, Speichel, Schweiß, Spermien, Scheidensäfte... Und wir dazwischen, ekstatisch und wimmernd und traurig und wütend und spielerisch und völlig desinteressiert an allen überlieferten Traditionen menschlicher Kommunikation... Kein Schuldmenetekel, kein Gnadenangebot, nur dreißig Menschen losgelassen in einen Freiraum möglichst großer Freiheit... Auf diese manchmal sehr schmerzvolle Weise, denke ich, entsteht bei jedem einzelnen so etwas wie Bewußtheit, er sieht, von einer extremen Situation in die andere geratend, wie er reagiert, nackt, bloß, nur Mensch und ohne das Arsenal probater Verleugnungstechniken, als da wären: Phrasen, Lügen, Floskeln, Masken, Platitüden, Diplompsychologenswortschwallgeschwafel und die ewig obszöne Pflicht, sich anständig benehmen zu müssen.“ Diese Beschreibung ist aus der Perspektive eines Mannes verfasst. Es stellt sich mir die Frage, ob körperlich unterlegene Frauen, den Umstand, dass 30 Leute aufeinander losgelassen werden als „Freiraum möglichst großer Freiheit“ oder als Einschränkung auch ihrer sexuellen Selbstbestimmung erfahren haben. Es gibt Erfahrungsberichte von Frauen, die Tantra-Gruppen als extrem traumatische Belastung erleben.

- ²¹ Bhagwan Shree Rajneesh, *Östliche Religion und westliche Therapie*, in: *Materialdienst der EZW*, 2/1979, 33.
- ²² Edward Conze, *Der Buddhismus*, Stuttgart 1962, 173; Benjamin Walker, *Tantrismus*, Basel 1987, 17 f.
- ²³ Dagyab Kyabgön Rinpoche, *Tantra*, in: *Buddhismus im Westen*, Schriften der DBU, Bunte Reihe, 57.
- ²⁴ Ders., *Tantra*, a.a.O., 56.
- ²⁵ A.a.O., 45.
- ²⁶ Stufenweise ins Abenteuer, Interview mit Michael Plesse, in: *Connection special* 2/1994, Ausg. 21, 82.
- ²⁷ Dagyab Kyabgön Rinpoche, *Buddhismus als Konsumgut*, in: *Connection* 10/1994, 23.
- ²⁸ A.a.O., 24.
- ²⁹ Agehananda Bharati, in: B. Walker, *Tantrismus*, 159.
- ³⁰ Mookerjee, in: B. Walker, *Tantrismus*, 161.
- ³¹ Purohit Swami, in: B. Walker, *Tantrismus*, 163.
- ³² Gopi Krishna, in: ebd.
- ³³ Advaita M. Bach, *Die Verdrängung des Dunklen*, in: *Connection* 1/1992, 45.
- ³⁴ A.a.O., 43.
- ³⁵ Hans Kind, *Medizinisches Gutachten*, in: *AGPF-Materialdienst* 6/1989, 8.
- ³⁶ Margo Anand, *Tantra oder die Kunst der sexuellen Ekstase*, München 1989, 43.
- ³⁷ Erich Fromm, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt a. M. 1981, 84.
- ³⁸ Thich Nhat Hanh, in: Detlef Kantowsky, *Buddhismus*, Braunschweig 1993, 177.

The encounter between 'new' religion and 'old' religion with special reference to Soka Gakkai in Brazil

Peter B Clarke

I felt honoured to be asked to contribute to this Festschrift for Dr Reinhart Hummel for he has always been a good colleague, and someone to whom I owe much by way of understanding and insight in the field of new religions, especially in the area of dialogue between the new religions and the established churches.

I first met Dr Reinhart Hummel in the early 1980s at a workshop/round table in Aarhus, Denmark. This was shortly after I had set up the Centre for New Religions at King's College, University of London, in October 1982. Reinhart was very pleasant and unassuming. What struck me most about him at that first meeting was his concern to be objective and fair-minded about a subject which not only aroused great passion and feeling but also about which many academics and pastoral counsellors had already taken up positions either for or against new religions.

Among the many kindnesses received over the years from Dr Hummel was the valuable assistance he gave to one of my former doctoral students Dr Elisabeth Arweck. He also contributed his ideas and insights in an article (Hummel, 1992) to a newsletter, *Religion Today*, which I launched in 1984 and which has since become the *Journal of Contemporary Religion (JCR)*. Reinhart also willingly cooperated with the research for a volume written by Dr Elisabeth Arweck and myself, *New Religions in the West, An Annotated Bibliography* (Greenwood Press, 1997). I express my thanks to him for all of this and other kindnesses over the years.

Something I have never had an opportunity to discuss with Dr Hummel is my work on Japanese new religions outside Japan and particularly in Brazil and so I take the opportunity to say a little about it in this Festschrift. It will also direct attention to new religions as a global phenomenon. Part of my research on Japanese new religions in Brazil shares an interest in common Dr Hummel's research on dialogue between long established Christian churches and forms of spirituality and newer forms of both in Europe. Before discussing this common interest I will provide a brief summary of the new religions' scene in Brazil.

Brazil has a vast range of new religions many of which derive from the

interaction of African, Amerindian, Christian, Japanese Buddhist and Shinto and Spiritualist sources in the main. A large number offer healing while many have become for their adepts and sympathisers psychologies that help explain the course of their lives, their relations with the wider world, and their fortunes. The divinities worshipped not only reveal to their devotees their path in life but provide them with models for living out their destiny. This is particularly but not uniquely true of African-Brazilian religions which in Brazil takes two main forms known as Candomble and Umbanda.

A common feature of New Religious movements in Brazil as elsewhere is the large number of messianic movements, some of them more typically millenarian than others. These include the Church of World Messianity (Sekai Kyusei Kyo), The Institute for Research in Human Happiness (Kofuku no Kagaku) and Mahikari, all from Japan, while the Unification Church and/or the Moonies provides an instance from Korea via the United States. Virtually all the movements of Asian and North American origin found elsewhere in the world are present in Brazil including the above mentioned Japanese movements, the Sai Baba Movement, the International Society for Krishna Consciousness or the Hare Krishna Movement, and Scientology.

Indigenous movements are also numerous and include the Blue Butterflies (Borboletas Azuis) movement. This messianic movement is an illustration of a movement born of Spiritist and Catholic interaction. It was founded in 1961 by Roldao Manguieira (alias Padre Cicero), a former cotton merchant, in the city of Campo Grande in the northern state of Paraiba who on the basis of a communication he claimed to have received from Jesus predicted that in May 1980 a deluge would begin and last for one hundred and twenty days. The fulfillment of this prediction would provide divine proof and justification for the healing activities carried on by his Confraternity in the House of the Charity of Jesus which were under attack from non-members in the area.

A more functionalist kind of messianic new religion has arisen in Brazil in the form of the Brotherhood of the Holy Cross, initiated by Brother Joseph of the Cross among the Indian Tikuna and their neighbours of European descent in the Amazon region in 1972 (Oro, 1989). Leatham (1997) also found the same functionalist emphasis in his study of the Nueva Jerusalem colony in Mexico, a traditionalist, mariocentric, messianic NRM founded in 1973, where the majority of its peasant members valued above all else the practical, vocational focus of the movement.

Several large and influential Protestant evangelical NRMs have emerged

since 1950 in Brazil and one of the fastest growing of these is Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), or Universal Church of the Kingdom of God, founded in Rio de Janeiro in 1977 by Edir Macedo Bezerra, Bishop Macedo. IURD is an urban phenomenon and the crucial factor in explaining their crucial characteristic in the vast urban agglomerations of Latin America, such as Sao Paulo, it has been suggested, is self government. Those who join them are, he states, 'able to devise their own social world for themselves' (Martin, 1990: 285). Oliva's research on IURD offers a somewhat different emphasis concluding that it is 'a product of the badly disguised violence of our urban life' (1997: 22).

Such movements are extremely intolerant in Brazil and are particularly strongly opposed to any kind of interaction with African derived religion, condemning it as evil, and exorcising the devil from those who have participated therein. It should be noted, however, that competition for members is driving even the fundamentalist, evangelical churches like the Igreja Universal do Reino de Deus into forms of syncretism it would never have tolerated even a decade ago. In one of its more recent attempts to compete with the Catholic Church it has introduced a rival pilgrimage to the shrine of Nossa Senhora de Aparecida, Our Lady of Aparecida, in the state of Minas Gerais, the most important, popular religious pilgrimage in Brazil.

The interaction of African, Amerindian and Catholic beliefs and rituals (Clarke, 1998), on the other hand is commonplace. Well known examples of styles of African-Amerindian-Catholic NRMs include the previously mentioned tradition of Candomble found mostly in Bahia in the northeast of the country and known in Recife as Xango, Batuque, a version of African-Brazilian religion developed in the northern state of Para, and Umbanda, a more spiritualistic form of African-Brazilian religion which prevails in Sao Paulo and Rio do Janeiro. Santeria in Cuba and Voodoo in Haiti are similarly the outcome of African and Catholic interaction (Bastide, 1978). These religions are expanding throughout Latin America and further north into the United States. While Umbanda is flourishing in Argentina and Paraguay, Santeria and Voodoo have established themselves, particularly among the migrant communities, in Los Angeles, Miami, New York and in other North American cities, mainly through the Cuban settlers there. Less well known but also active in the United States and Europe is the Winti cult of Suriname (Van Wetering, 1998).

Spiritism, particularly the tradition developed by Alain Kardec, has greatly influenced the form and content of many NRMs in Brazil. Kardec's

ideas were widely promoted in the second half of the 19th century through the activities and writings of, among others, the Brazilian Adolfo Bezerra Menezes de Calvacanti. More recently Francisco Candido Xavier, particularly through his 'psychographed' treatise *Nosso Lar* (Xavier, 1944), has done much to promote the cause of Spiritism. One of Menezes' clear and simple theses that widely appealed and continues to appeal was his theory of the spiritual roots of sickness: where in cases of mental illness there is no sign of cerebral lesion the cause is spiritual (1897/1939). *Nosso Lar's* continuing appeal also lies in its millennialism; the title of the treatise itself is the name of the as yet incomplete celestial colony reserved for Brazilians that the Portuguese founded in the sixteenth century and which is situated directly above Rio de Janeiro. (Hess, 1991: 31).

The Blue Butterflies movement has already been mentioned in this regard, and other Spiritist inspired NRMs include the millenarian Legiao da Boa Vontade (the Legion of Good Will) founded by in Rio de Janeiro in the late 1960s by Jose de Paiva Netto. This spiritist movement for which the Book of Apocalypse is the most important of the scriptures has attempted to reflect the ethnic diversity, and the growing religious pluralism of Brazil by building a large ecumenical Temple of Good Will with a pure crystal tower to symbolise the unification of nations, cultures and races, and a World Parliament of Ecumenical Fraternity in Brasilia.

These grandiose, prestige projects notwithstanding, it is the irenic, spiritist tradition of Kardec that continues to make most headway in Brazil. Much of its appeal in Brazil, a country where religious tolerance is highly valued, derives from its desire to unite Christians and Spiritists, and its emphasis on the spiritual roots of sickness (Hess, 1991).

As we have seen, outside the strict evangelical churches, it is rare to find an NRM in Brazil that does not contain some influence from at least several religious traditions, and this is also the case with one of its more recent new religions, the Santo Daime movement. This healing movement is becoming increasingly known not only throughout Brazil itself, but also in the United States, Europe and Japan. Its essential spiritual roots derive from the Tambor de Minas, the largely Yoruba based form of African Brazilian religion practiced in the northern state of Maranhao, and the ritual drink of *ayauasca*, common to the indigenous peoples of the Amazon. The substance was called Santo Daime by the shaman Irineus, and hence the name of the movement.

The Japanese NRMs constitute the majority of the non-indigenous NRMs

in Brazil where they now number more than thirty. Most of these are Buddhist in content. Some including Perfect Liberty Kyodan and Sekai Lyussei Kyo are more Shinto in ritual. There are also a number of thoroughgoing Shinto movements, two of the largest being the Nambei Daijingu (the Great Sanctuary of Latin America), and the Shinto Ikyo Daijinmeigu (the Great Shinto Sanctuary of Brazil), both of which are dependent upon the 'Ise Jingu', the magnificent Shinto shrine at Ise where the cult of Amaterasu Omikami, the Great Goddess of the Sun, is said to have started. There are also a number of small Shinto based groups in Belem and elsewhere in the Amazon region of Brazil that date back to the 1920s and 1930s. These groups tend to be highly syncretistic and have fused core Shinto beliefs and practices with Catholic and Amerindian beliefs and rituals.

Brazil acts as the Latin American centre for several of the larger of these Japanese movements which are also active in Peru, Argentina, Chile, Paraguay and in several other South American countries. Membership size is extremely difficult to calculate exactly but it is generally thought that Seicho no Ie (House of Growth) and Sekai Kyusseki Kyo (the Church of World Messianity) each have several hundred thousand adepts. Others with a relatively large following include Perfect Liberty Kyodan, with c 50,000 members and Soka Gakkai International which has an estimated membership of 150,000 in Brazil, over 80 per cent of whom are of non-Japanese origin, and around 200,000 in Latin America. Mahikari has an estimated 20,000 adepts in Latin America as a whole (Clarke, 1999 a).

At this juncture I will now turn to the question raised above of the interaction between the older, more established religion of Catholicism in Brazil and the newer religion of the Brazilian branch of Soka Gakkai International (BSGI) with special reference to the problem of God. From a global perspective, BSGI is the largest Soka Gakkai following not only in Latin America but anywhere outside Japan. Greater success might have been expected in the more secular and pluralist contexts of Western Europe and North America than in Brazil which, despite the 'explosion' of Protestantism there since the 1960s (Martin, 1990), remains a predominantly Catholic country. There are signs, moreover, that this sudden explosion of evangelical Protestantism is now meeting with resistance from a 'new' style of happy, healthy, vocational Catholicism inspired by the media-friendly 'pop-star priests' or 'stars of the altar' (Clarke, 1999 b), as the young priests who lead the revival are widely known, whose main pulpit is television, radio and CDs.

There are no obvious reasons why BSGI should continue to make steady

progress in this highly charged, dynamic context of a revived and renewed Catholicism which is reaching out to millions from many different religious traditions and particularly those in the neo-Pentecostalist churches with which it is in strong competition. Moreover, there appears to be considerable discontinuity between BSGI's teachings and practices and the religious culture of Brazil and this, following Stark (1996), should, prove to be a considerable setback to BSGI's development. BSGI has no place for belief in a personal God, Jesus as Saviour, faith healing, veneration of Mary the Mother of Jesus, pilgrimages to her many shrines and belief in miracles, all of which are integral features of Brazilian religious culture, and which are syncretised with Amerindian, African-Brazilian, Spiritists and Spiritualist beliefs.

BSGI appears to stand apart from this religious syncretism and, further, offers potential members none of the rituals, not even a healing ritual, associated with religious success in Brazil. It has acquired a reputation for strictness and single mindedness in its teachings and practices. In its ceremonies there is no trace of anything Catholic in the form of prayers, rituals, beliefs, icons or images. This exclusivist approach not only contrasts with that of folk Catholicism but also with the syncretist strategy of several of the more successful Japanese new religions in Brazil. These include Seicho no Ie (House of Growth) whose following is estimated at over two million and Sekai Kyusei Kyo (the Church of World Messianity, and henceforth simply: Messianity) which has over 320,000 devotees (Clarke, 1999c).

There is no attempt by BSGI to seek common theological ground with Catholicism or with any Christian Church or monotheistic religion that believes in God a personal God who is thought of as *Father*. This belief undermines, members explain, the fundamental Nichiren Buddhist principle of self-responsibility and fails to provide any answer to the problems of suffering and inequality.

It is widely believed among BSGI members in Brazil that whatever else Nichiren Shoshu Buddhism does or does not do in obtaining benefits its notion of karma renders life less outrageous to reason and more in keeping with common sense. It is believed to offer a more logically compelling, intelligible view of the anomalies that are encountered at every turn in daily life in Brazil. One long term member in Salvador explained that for her 'believing in a personal God as Father is not only incompatible with *Nam-myoho-renge-kyo* and with Nichiren Buddhist philosophy but brings the whole idea of God into disrepute'. She added: 'It is incompatible with Soka

Gakkai which is founded on the practice of self-transformation, leaving no room for attributing blame to anyone else' (1).

The director of BSGI in Salvador was totally convinced of this from his own personal experience. Through chanting he was persuaded that he had been motivated to acquire the skills of literacy and numeracy which enabled him to become an effective parent which he defined as one who realised the value of education for his children. 'You cannot', he insisted 'believe in a God outside yourself ... if God is the Father of all why so many different races, why do some prosper and other suffer? God is a Law, the Law of *Nam-myoho-rence-kyo*' (2). Analysing his past he is certain that it was BSGI that gave him the opportunity and the motivation to change his attitude to life and accept personal responsibility for his own happiness or unhappiness.

BSGI members are careful not to deny the existence of God in every sense of the term. Aware of the psychological importance of such a belief in a personal God BSGI has modified its approach to proselytization accordingly. No attempt is made to dissuade people from believing in God. On the contrary. BSGI presents the seeker with a 'Buddhist notion of God'. The usual practice of a BSGI evangelist, informants explain, is to stress that there are many ways of thinking about God and that clear similarities exist between saying that God is *Nam-myoho-rence-kyo* and the Catholic notion of God as Creator of the Universe (3). Moreover, members of religions including those of the African-Brazilian religion of Candomble who understand God as Nature are said to be 'close to Buddhist idea of God' (4). This minimalist acceptance of belief in the existence of God protects BSGI from the charge of atheism in a culture where such a belief is regarded as prior to experience, and which, despite all the misfortune, is as important and as easy as breathing. Where lesser beliefs are concerned people can be much more empirical.

While there is a Buddhist notion of God there is no attempt to construct a Buddhist notion of the Devil compatible with the Catholic one. When the discourse moves to the area of belief in the Devil, a belief as important in the folk Catholicism of Bahia as belief in the existence of God, recourse is had once again to the notion of karma and what amounts to a reflex of this thinking, personal responsibility, and matters are left there. The line adopted on other beliefs central to the religious culture of Brazil including the belief in Jesus as Saviour and in Mary his Mother is to emphasise that BSGI holds these two special people in the highest regard and values their contribution to changing the world for the better. At the level of ethos BSGI retains its

distinctiveness. As we have seen, there are no traces of Catholic influence in its rituals. However, when religious festivals are public, cultural events BSGI's clear distinction between the 'sacred' and 'profane', previously mentioned, leaves the way open for members to participate in the secular side of these events.

BSGI is a tense intermixture of exclusivism, which importantly in a global religious market, can have its own special appeal, and of tolerance grounded in realism. It has developed a strategy of legitimating crucial elements of Catholic culture such as belief in God without itself actually becoming, internally, Catholic. The complete absence of any Catholic ritual may explain why it has not been as successful as movements such as *Seicho no Ie*. The degree of tension between it and the wider society may be too high (Stark, 1996: 137).

However, as in the case of *Seicho no Ie*, BSGI benefits from being both a philosophy and a religion, depending upon the angle from which it is viewed. This dual identity and BSGI's acceptance of multiple religious affiliation has facilitated the entry of Catholic members in particular. BSGI does not seek, it should be noted, to 'convert' all Catholics in Brazil as this is not considered to be essential to the completion of its *kosen-rufu* mission and the building of the Third Civilization. Its millennial dream of a world in which every single individual will have experienced, through chanting, the human revolution has been tempered by realism, at least in Brazil. Expectations are that one day one third of Brazilians will be followers, and that, it is believed, will be sufficient to have a transformative effect on the behaviour of all the rest (5).

It is pointless to try to predict the future other than to say that in general it is rarely completely unlike the present and that what is likely to happen will depend greatly on the way the process of adaptation is handled. This process is a balancing act; it must be neither too thorough as to virtually screen out all specificity or distinctive traits of a movement, or too incomplete as to appear to show a lack of desire or of ability to come to grips with and embrace more than one particular, highly specific conception of life. This analysis of the present encounter between Buddhist humanism and Catholic culture suggests that BSGI's adaptive strategy, particularly at the level of ideology, has so far enabled it, importantly, to retain its distinctive, specialist character and pursue specific goals thought relevant by many in the wider society, while at the same time accommodating its key notion of *Nam-myoho-renge kyo* to the fundamental belief of Brazilian Catholicism and society at large.

Its steady progress to date rests largely on this foundation.

Bibliography

- Arweck, E and Clarke, P B, (1997), *New Religious Movements in Western Europe*, Westport, CT: Greenwood Press.
- Bastide, R, (1978), *The African Religions of Brazil*, Baltimore: John Hopkins University Press (original, 1960).
- Clarke, P B, (1998), Accounting for Anti-Syncretist Trends in Catholic-Candomble Relations, in P B Clarke (ed), *New Trends and Developments in African Religions*, Westport, CT: Greenwood Press, pp 17–37.
- Clarke, P B, (1999 a), 'Accounting for the Success and Failure of Japanese new religions abroad', in P B Clarke (ed), *Japanese New Religions*. In *Global Perspective*, London: Curzon Press.
- Clarke, P B, (1999 b), "'Pop-Star Priests" and the Catholic Response to the 'Explosion' of Evangelical Protestantism in Brazil: The Beginning of the End of the "Walk-out"?'', in *Journal of Contemporary Religion*, Vol 14, No 2, pp 203–216.
- Clarke, P B, (1999 c), 'Modern Japanese millenarian movements: their changing perception of Japan's global mission with special reference to the Church of World Messianity in Brazil', in P B Clarke (ed), *Japanese New Religions*. In *Global Perspective*, London: Curzon Press.
- Hess, D J, (1991), *Spirits and Scientists*, Pennsylvania: Penn State Press.
- Hummel, R, (1992), 'The Self-Perception of Asiatic Religions in the West: Their Attitude Towards Dialogue and Religious Pluralism', in *Religion Today*, pp 4–8.
- Leathem, M C, (1997), 'Rethinking Religious Decision – Making in Peasant Millenarianism: The Case of the Nueva Jerusalem', in *Journal of Contemporary Religion*, Vol 12, No 3, pp 295–311.
- Martin, D, (1990), *Tongues of Fire. The Explosion of Pentecostalism in Latin America*, Oxford: Blackwell.
- Oliva, M, (1997), *Diabo no 'Reino do Deua'*, Sao Paulo: Editora Musa.
- Oro, A P, (1989), *Na Amazonia um messias de indios e brancos*, Porto Alegre: EDIPURCS (Editora Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul).
- Stark, R, (1996), 'Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model', in *Journal of Contemporary Religion*, Vol 11, No 2, pp 133–147.
- Van Wetering, I, (1998), Some Thoughts on Syncretism in Suriname Creole Migrant Culture, as Reproduced by Migrant Women in the Netherlands, in P B Clarke (ed), *New Trends and developments in African Religions*, Westport, CT: Greenwood Press, pp 223–245.
- Xavier, F C, (1944), *Nosso Lar*, Rio de Janeiro: Federacao Espirita Brasileira (43rd edition).

Footnotes (1) – (5): The footnote references in the text are to interviews by the author with members of BSGI in Sao Paulo and Salvador, Bahia, December, 1998

Japan als heiliges Zentrum der Welt

Erinnerungen an eine Pilgerreise mit Mahikari-Anhängern

Jean-François Mayer

Dieser Text hat eine Vorgeschichte und erscheint nicht zufällig als Beitrag in der Dr. Hummel gewidmeten Festschrift. Vor zehn Jahren, 1989, teilte ich Dr. Hummel mit, dass ich nach Japan fliegen werde, um als Beobachter mit einer französischen und schweizerischen Mahikari-Reisegruppe den Feierlichkeiten zum 30. Jahresfest von Sukyo Mahikari in Takayama beizuwohnen. Dr. Hummel zeigte sofort sein Interesse für einen Bericht zu Händen des Materialdienstes der EZW. Grundsätzlich hatte ich selbstverständlich zugestimmt. Nach meiner Rückkehr aus Japan erwartete mich ein großes, in der Zwischenzeit aufgefallenes Arbeitsvolumen und bald auch eine radikale Umorientierung in meiner beruflichen Tätigkeit, welche schlussendlich acht Jahre gedauert hat. Auch hatte ich immer ein schlechtes Gewissen mein 1989 abgegebenes Versprechen nicht eingehalten zu haben, dies um so mehr da ich vermutlich als einziger Forscher an diesen Feierlichkeiten teilnehmen konnte. Zum gleichen Zeitpunkt erfolgte in Takayama die zweite „Yoko Civilization International Conference“ mit einer Anzahl Gästen (Wissenschaftler usw.). Diese geladenen Gäste nahmen jedoch an den Aktivitäten der Pilger nicht teil und auch nicht an den eigentlichen Zeremonien. Wohl habe ich in der Zwischenzeit einige Kurzinformationen über Mahikari veröffentlicht, doch bisher nie über meine Eindrücke und Erfahrungen bei dieser Pilgerreise berichtet.

Ich möchte nun nicht nur meinem zehn Jahre alten Versprechen nachkommen, sondern ganz besonders die Gelegenheit benützen, um den Beitrag in dieser Festschrift zu veröffentlichen. Dr. Hummel hat auch immer mit großem Interesse alle Fragen verfolgt, die mit der weltweiten Verbreitung östlicher Botschaften verbunden sind. Mit der Behauptung, christlicher Glauben sei mit diesen Botschaften vereinbar, sowie mit den universalistischen Ansprüchen solcher Gruppen hat er sich in kompetenter Weise auseinandergesetzt. Besonders mit seiner Forschungsarbeit über neuhinduistische Bewegungen hat er klar gezeigt, wie diese universalistischen Ansprüche tatsächlich oft mit nationalistischen Vorstellungen assoziiert sind, die das Ursprungsland der Bewegung als Quelle aller Weisheit und spirituelles Zentrum der Welt sehen. Wie viele andere Forscher habe auch ich sehr

viel aus den Veröffentlichungen von Dr. Hummel gelernt. Seine wertvollen Hinweise haben ebenfalls zu meiner Forschung über die Mahikari-Bewegung sowie andere Gruppen beigetragen.

Was ist Mahikari?

Der Gründer der Organisation Mahikari („Wahres Licht“) war Yoshikazu (später: Kotama) Okada (1901–1974). Ehemaliger Oberstleutnant in der japanischen Armee, ist er 1941 nach einem Unfall aus dem Wehrdienst ausgeschieden. Als Erbe seines Vaters (Inhaber eines Textilunternehmens) wurde Okada Geschäftsmann. Bei einem Luftangriff wurden aber seine Betriebe gänzlich zerstört. Okada war ruiniert und stark verschuldet. In den Nachkriegsjahren – wahrscheinlich 1947 oder 1948 – kam er in Berührung mit der japanischen Neureligion Sekai Kyusei Kyo (auch unter dem Namen „Church of World Messianity“ bekannt). Er wurde Mitglied dieser Gruppe und sogar Geistlicher. Es scheint aber, dass er in den 50er Jahren Sekai Kyusei Kyo verließ (oder dass er von der Bewegung ausgeschlossen wurde). Okada berichtet, dass er 1959 eine Offenbarung hatte. Diese und weitere Offenbarungen bis 1967 sind im heiligen Buch von Mahikari, *Goseigen*, gesammelt. Okada gründete im August 1959 ein Institut unter dem Namen L. H. Yokoshi no Tomo-kai (L. H. stehen für „Lucky and Healthy“) und 1963 die religiöse Organisation Sekai Mahikari Bunmei Kyodan. Nach dem Tod von Okada kam es zu einer Spaltung: Es gelang nämlich einem prominenten Mitglied, Sakae Sekiguchi, die Kontrolle der Organisation zu übernehmen und dies mit gerichtlicher Zustimmung. Ein großer Teil der Mitglieder – und beinahe auch alle Zentren außerhalb Japans – folgten aber der Adoptivtochter von Okada, Sachiko (später: Keishu) Okada. Diese gründete 1978 Sukyo Mahikari. Kotama Okada wurde unter den Eingeweihten „Sukuinushisama“ („großer Retter“) genannt; Keishu Okada gilt als „Oshienushisama“ („großer Lehrer“). Die meisten Mahikari-Gruppen außerhalb Japans zählen sich heute noch zur Sukyo Mahikari Richtung. Es gibt aber auch einzelne Sekai Mahikari Bunmei Kyodan Zentren in Übersee. In den letzten Jahren sind heftige Kontroversen über Mahikari im Internet ausgetragen worden, was zu Aufregung und sogar zu Austritten von Anhängern in mehreren Zentren rund um die Welt geführt hat.

Die Leit-Praxis von Mahikari heißt *Okiyome*: Leute, die in der „Kunst von Mahikari“ eingeweiht sind und den *Omitama* (einen durch Sukuinushi-

sama, bzw. Oshienushisama, gesegneten Pendent) tragen, strahlen von den Handflächen das göttliche Licht aus. Die Gläubigen sind überzeugt, dass das göttliche Licht eine tiefe Wirkung hat: Dieses kann nicht nur Menschen und Tiere heilen, sondern auch bessere Voraussetzungen für eine gute, erfolgreiche Landwirtschaft schaffen, eine bessere Stimmung in eine Umgebung bringen – oder sogar defekte Gegenstände wieder in Betrieb setzen. Im Buch von Winston Davis ist eine Abbildung mit japanischen Mahikari-Anhängern, die bei einem Projektionsapparat *Okiyome* anwenden (Davis, 202) ... In Mahikari-Zentren zeigt man „Beweise“ der Wirkung des göttlichen Lichtes. Die Neuankommenden werden darauf hingewiesen – wie übrigens in sovielen anderen neureligiösen Gruppen –, es werde von ihnen kein blinder Glaube erwartet. Sie sollen selber sehen und erfahren, welches die Folgen der Anwendung des göttlichen Lichtes sein können. Die Praxis der Reinigung durch *Okiyome* ist mit dem Glauben an Karma und an den Einfluss der Geisterwelt stark verbunden. *Okiyome* ist sehr ähnlich mit *Johrei*, wie dies bei Sekai Kyusei Kyo ausgeübt wird. Die Lehre von Mahikari begrenzt sich nicht nur auf *Okiyome*. Es gibt drei Einweihungs-Stufen mit entsprechenden Kursen. Der obere Kurs kann nur in Japan absolviert werden, und dies nur, nachdem gewisse Vorbedingungen erfüllt sind. In den Lehren von Mahikari findet man Doktrinen über die Schöpfung, die geschichtliche Entwicklung und die Zukunft der Welt, wie auch starke millenaristische Züge. Die Erscheinung von Mahikari ist als Zeichen des nahen, neuen Zeitalters gesehen. Mahikari bereite die Grundlagen der künftigen, spirituellen Zivilisation vor. Vorerst werden jedoch eine weltweite Reinigung und riesige Umwälzungen erfolgen. Wie viele andere neue religiöse Bewegungen strebt Mahikari eine Vereinigung zwischen Religion und Wissenschaft an. Mahikari sieht sich selber als *Supra-Religion*. Mahikari behauptet, ein tieferes Verständnis der Bibel zu erreichen und auch neue Wahrheiten zu enthüllen. Okada hatte sich einer Theorie angeschlossen, nach der Jesus im Alter von 21 nach Japan reiste, um während zehn Jahren Shintoismus zu studieren, und im Alter von 37 wieder nach Japan kam (nachdem sein Bruder an seiner Stelle gekreuzigt wurde ...). In Japan starb Jesus im Alter von 106 und dort wurde er auch beigesetzt, behauptet Mahikari.

Westliche Pilger nach Japan

1989 zelebrierte Mahikari den dreißigjährigen Gründungstag in Takayama (Japan), wo seit 1984 der große Welttempel *Suza* steht. Während einer ganzen Woche nahm ich mit einer Gruppe französischer und schweizerischer Mitglieder an der großen Pilgerreise teil. Gestützt auf die Notizen, die ich täglich niederschrieb, möchte ich nun über meine Beobachtungen und Eindrücke berichten.

28. Oktober 1989

In Tokyo beginnt die Reise nach dem heiligen Schrein *Suza*. Vor der Abfahrt des Busses beten die Pilger und während der Fahrt beginnen sie, sich gegenseitig *Okiyome* zu schenken. Hier ist auch Gelegenheit, mit Mitgliedern, die ich noch nie getroffen habe, zu diskutieren. Ein junger Mann erklärt mir, wie er sich 1988 einweihen ließ, nachdem er eine Vision von Sukuinushisama hatte. Eine Französin, mit einem Arzt verheiratet, gehört wie ihr Mann seit Jahren der Bewegung an. Es sei für diesen nicht immer einfach, Mahikari und Medizin in Übereinstimmung zu bringen. Seit Jahren war der Arzt auf der Suche nach anderen medizinischen Richtungen und hatte schon mehrere alternative Heilpraktiken studiert. Sie ist überzeugt, dass nach den Feierlichkeiten in Takayama am 3. November große Veränderungen in der Welt erfolgen werden. (Tatsächlich kam es einige Tage später zum Fall der Berliner Mauer, den mehrere Mahikari-Mitglieder als Erfüllung ihrer Erwartungen interpretierten.)

Bald erreichen wir unser erstes Reiseziel, das Haus von Oshienushisama in der Umgebung der Bucht von Atami. Kurz vorher erklärt uns ein Vertreter des Mutterhauses der Bewegung, dass die Wetterprognosen für diesen Tag sehr schlecht seien, aber dass es jetzt, wie wir feststellen können, gar nicht regnet. So sei es immer, wenn Pilger kommen: Gott hängt den Regen auf, kommentiert er. Der Gebäude-Komplex ist nicht sehr groß und japanische Pilger haben aus Platzgründen keinen Zutritt und bleiben außerhalb, um zu beten. Als Ausländer haben wir das Privileg hineinzugehen. Zuerst gießt man Wasser auf unsere Hände, um uns zu reinigen; dann ziehen wir ein rituelles weißes Hemd über unsere Kleider und so werden wir, in Gruppen von ungefähr 30 Teilnehmern, zum kleinen Schrein geführt. In diesen werden wir jedoch nicht eintreten, da ausschließlich Oshienushisama Zutritt

hat und die *Omitama* in diesem Ort segnet. Vor dem Besuch haben die meisten Teilnehmer einen Umschlag mit einer Spende als Zeichen der Dankbarkeit vorbereitet. Den kleinen Schrein erreichen wir durch Treppen und schmale Alleen im kleinen Komplex von Gebäuden. Diese liegen auf drei Ebenen, die die physische, die astrale und die geistige Welt darstellen.

Während unsere Gruppe vor dem Schrein betet, beginnt es zu regnen. Die uns folgenden französischen Pilger werden unter dem tiefen Wolkenhimmel mit dem göttlichen Nass beschenkt. Zum Bus zurückgekommen, erwarte ich mit Neugier, wie dieser Regen nun interpretiert wird. Der japanische Leiter unserer Gruppe nimmt es witzig und alle Teilnehmer lachen, als er uns erklärt, dass der Vertreter des Mutterhauses plötzlich seine frühere Erklärung geändert hat. Meine Mitreisenden scheinen durch diesen Vorfall nicht gestört zu sein und kommentieren fröhlicherweise: „diese Japaner sehen immer die positive Seite der Sachen“.

Am Abend an den Hotel-Bar entdecke ich überrascht, dass Anhänger, die doch sehr begeistert und überzeugt erschienen, auch kritische Bemerkungen äußern. Eine Pilgerin, die schon in Japan 1984 bei der Eröffnung des heiligen Schreines anwesend war, erklärt mir, dass sie diese frühere Pilgerreise mit einer Gruppe von Leitern verbrachte und sie habe den Eindruck gehabt, dass ihre Mitreisenden nicht so intensiv im Gebet verharren. Sie ziehe es deshalb vor, mit einfachen Pilgern zu reisen. Andere Mitglieder äußern sich kritisch zu gewissen finanziellen Fragen. Nach mehrmonatiger Beobachtung dieser Bewegung stand ich unter dem Eindruck, dass die meisten Anhänger im Besonderen von der Wirkung von *Okiyome* überzeugt waren, jedoch nur progressiv verschiedene Elemente der Doktrin annahmen, und dies nicht ohne Zweifel, die in gewissen Fällen Jahre dauern könnten. Die Bekehrung zu Mahikari ist gar nicht immer spontan. Die Anwendung der Ausstrahlung des „Göttlichen Lichtes“ ist eine Sache und der Glaube an die ganze Botschaft eine andere.

29. Oktober 1989

Bevor der Bus aus Nagoya fährt, rezitieren die Teilnehmer das Gebet *Amatsu Norigoto* „für die Reinigung der spirituellen Welt, des Busses und der Straße“. Während der Reise erklärt uns der japanische Gruppen-Leiter die Bedeutung der „Yoko Civilization International Conference“, zu der Akademiker, Wissenschaftler und andere Personen – zum Teil auch Nicht-Mitglie-

der – eingeladen sind, und die in Konferenzräumen des heiligen Schreines von *Suza* gleichzeitig wie die Pilgerreise (aber getrennt) stattfindet. Diese Konferenz soll die Zukunft der spirituellen Zivilisation des nächsten Jahrhunderts vorbereiten. Der Anlass habe eine tiefe Bedeutung für die Zukunft der Menschheit. Wahrscheinlich wären die eingeladenen Gäste eher überrascht gewesen, über die millenaristische Bedeutung dieser Zusammenkunft zu hören!

Während der Busfahrt werden von den Helveten traditionelle Schweizerlieder gesungen. Dies entspricht nicht genau der Vorstellung einer „Nipponisierung“ der Anhänger! Beim Erreichen der Gegend von Takayama bringen mehrere Eidgenossen ihre Freude zum Ausdruck, und dies nicht nur, weil sie das „heilige Land“ betreten, sondern auch, da es hier in diesen Bergen ein bisschen „wie bei uns in der Schweiz“ aussieht ...

30. Oktober 1989

Morgens besuchen wir zuerst *Suza*, um am Morgengebet teilzunehmen. Ein riesiges Gebäude in dieser kleinen Bergstadt! Der Hauptraum, in dem Tausende von Personen Platz nehmen können, sieht ähnlich aus wie ein Theater oder ein Opernhaus, mit bequemen roten gepolsterten Sitzen. Eine königliche Loge neben der Bühne ist für Oshienushisama reserviert. Auf der großen Bühne steht ein goldener Tempel, unter dem sieht man ein Aquarium mit Karpfen. Im hinteren Teil des Hauptraumes ein Balkon für den Empfang einer größeren Anzahl von Personen sowie eine Orgel.

Die Fahrt führt nun zum Berg Kurai unweit von Takayama. Gemäß Mahikaris Lehre sei der Berg Kurai die Wiege der Menschheit. Auf diesem Berg seien die Götter herabgestiegen, welche die Menschen ausgebildet haben. Dort auch ein kleiner Schrein, der als Prototyp von *Suza* gilt. Es ist nicht erlaubt bis zu diesem esoterischen Tempel hinaufzusteigen. Wir verbleiben auf der anderen Seite des Tales, tiefer gelegen. Ein Fernrohr erlaubt das Tempel-Dach zu beschauen. Drachengötter sind die Wächter des Berges, erklärt man uns, und aus diesem Grunde verändert sich auch die Wetterlage sehr schnell. „Drachengötter“ ... Nun verstehe ich besser, weshalb ein Mahikari-Mitglied oft Jahre benötigt, bis er die typisch japanischen Doktrinen der Bewegung verinnerlicht. Oder sollte man von „Wiederverzauberung“ der Welt sprechen?

Nach dem heiligen Berg Kurai besuchen wir eine Schule, wo die künfti-

gen Missionare der Bewegung ausgebildet werden. Es sind an die 60 Mitglieder aus der ganzen Welt, die sich für ihre künftigen Aufgaben vorbereiten: Sie sollen weniger als 30 Jahre alt, das Abitur abgeschlossen haben und ledig sein. Japanischer Sprachunterricht ist Bedingung, da die ganze Ausbildung in dieser Sprache erfolgt. Es ist eine kleine Überraschung, junge Männer aus der französischen Karibik anzutreffen, die fließend japanisch sprechen!

31. Oktober 1989

Heute machen wir einen Ausflug in die Gegend von Toyama, die eine wichtige Rolle in der Geschichte gemäß Mahikaris Lehren gespielt hat. Unser Begleiter erklärt uns die Geschichte, wie Mahikari sie interpretiert. Gott habe uns in der spirituellen Welt geschaffen und ausgebildet. In dieser Phase besaß der Mensch nur einen spirituellen Körper. Dann habe Gott die Menschen auf die Erde gesandt. Um uns zu lehren, in einem physischen Körper zu leben, seien mehrere Götter auf die Erde gekommen, und nach Erfüllung ihrer Aufgabe seien sie ins Jenseits zurückgekehrt. Die zurückgebliebenen Menschen hätten sich dann nicht immer richtig verhalten, deshalb seien sie aus dem Garten Eden verwiesen worden. Unser heutiges Ziel sei die Errichtung der nächsten Zivilisation eines Garten Edens. Dazu brauche es vorerst eine kollektive Reinigung und die siebente weltweite Erdumwälzung werde vor Ende dieses Jahrhunderts stattfinden.

Zur Geschichte Japans sagt Mahikari: Hat ein Volk eine ältere Geschichte als andere Völker, so sei es auch stärker. Japan habe die älteste Geschichte. Alte geheime Chroniken sollen dies beweisen. Durch die Jahrhunderte habe es immer Versuche gegeben, die Geschichte Japans zu verfälschen, um zu verbergen, dass dieses Land das älteste ist. Sukuinushisama habe auch Offenbarungen über das hohe Alter des Landes erhalten. Durch Gott geführt, kam Sukuinushisama mehrmals nach Toyama, und es wurde ihm offenbart, dass Moses selber mehrmals nach Japan kam, und dass auch Buddha, Jesus, Mohammed und andere Religionsgründer nach Japan kamen, um sich in einem Schrein in der Gegend von Toyama ausbilden zu lassen.

Bei der Fahrt durch Toyama sehen wir auf einem kleinen Hügel eine Schule, die soll das Haus von Mohammed gewesen sein. Dann besuchen wir einen kleinen Shinto-Tempel, zu dem alle großen Religionsgründer ge-

kommen seien. Das Symbol von Mahikari – Zweige, die aus einem zentralen Kern strahlen – bedeutet die japanischen Prinzen und Prinzessinnen, die aus dem Hafen von Toyama in die ganze Welt ausgesandt wurden, um die Zivilisation zu verbreiten. Japan als Quelle aller Zivilisationen und heiliges Zentrum der Welt ...

2. November 1989

Der Tag beginnt mit einem „Privileg“! Mit anderen Gruppen von Pilgern dürfen wir am frühen Morgen *Suza* reinigen. Das Prinzip einer freiwilligen Arbeit als religiöse Tat ist in anderen japanischen Neureligionen (zum Beispiel Tenrikyo) nicht unbekannt. Die Gelegenheit, in *Suza* zu arbeiten, wird von Mahikari-Mitgliedern mit großer Dankbarkeit angenommen, und dies wegen der großen Bedeutung dieses Ortes in ihrem Glauben. Unsere Aufgabe ist, den Marmorboden eines Teils des Gebäudes zu reinigen, alles von Hand. Eine moderne Maschine hätte in der gleichen Zeit die Arbeit unserer ganzen Gruppe erledigt, aber die Arbeit in *Suza* ist in erster Linie in einer spirituellen Perspektive und als symbolische Aktion zu verstehen.

3. November 1989

Dann kommt der große Tag, das Ziel unserer ganzen Reise. Am Morgen sind Tausende von Teilnehmern auf dem Weg nach *Suza*, darunter 2000 aus dem Ausland. Alles erfolgt ruhig und diszipliniert. Freundlich begrüßen junge Mahikari-Anhänger in Uniformen die Pilger. Wir sitzen alle im Hauptsaal von *Suza*, während eine sanfte Musik durch die Lautsprecher dringt. Die Zeremonie beginnt. Der Vorhang wird gehoben. Auf der Bühne steht der goldene Tempel in der Dunkelheit, unter Sternen an der himmelähnlichen Decke. Langsam wird es heller, wie bei einem Sonnenaufgang, während eine New Age-Musik durch die Lautsprecher tönt. Dann kommt lautere Musik, die ganze Bühne wird hell und Oshienushisama erscheint auf der Bühne.

Die nächste Etappe der Zeremonie ist der Parademarsch der Flaggen aller vertretenen Nationen. Sie werden durch junge Mahikari-Mitglieder in Uniform und im Schritt marschierend getragen. Als erste eine riesige Fahne Japans, von vier jungen Leuten getragen. Im Kopfhörer erhält jeder von uns

Kommentare in seiner Sprache. Als die japanische Fahne erscheint, höre ich auf französisch, diese Fahne sei tatsächlich nicht die Fahne Japans, sondern die Fahne der Sonne, und werde die künftige Fahne der ganzen Menschheit sein. Ich schaue nach links und rechts: Der Traum einer nippozentrischen Welt scheint meine schweizerischen Mitbürger nicht besonders zu stören. Faszinierend ist es aber, dass eine solche japanische utopische Zukunftsvorstellung überzeugte Anhänger rund um die Welt finden kann und als hoffnungsvoller Universalismus gilt. Oder verbreitet sich Mahikari eher *trotz* dieser Vorstellungen?

Nachdem alle Fahnen eingetreten sind, beginnt der nächste Teil der Zelebration. Er folgt genau der Struktur des monatlichen Dankfestes in den lokalen Zentren von Mahikari, aber in einer ganz anderen Dimension. Nach dem Dankfest wird eine Pause eingeschaltet. Ein großer Vorhang mit einer roten Sonne und dem Berg Fuji fällt vor der Bühne.

Dann geht es weiter. Oshienushisama kommt erneut auf die Bühne, diesmal in Begleitung eines uniformierten Assistenten, der eine violette Fahne mit dem Mahikari-Symbol trägt. Jetzt erfolgt die Vorstellung der anwesenden Persönlichkeiten. Ungefähr 15 Abgeordnete des Japanischen Parlaments sind anwesend oder vertreten. Nur eine andere japanische Neureligion hat einen Vertreter entsandt: Rissho Kosei Kai, dessen Vorsitzender auch ein Gratulationstelegramm gesandt hatte. Der Botschafter Perus erklärt, dass er Mahikari schon in seinem Lande angetroffen habe, und betet, dass die Bewegung sich in der ganzen Welt verbreiten kann. Der Vertreter der Liberal-Demokratischen Partei (LDP) dankt den Mitgliedern von Mahikari für die Unterstützung und versichert, dass die Partei ihre Misserfolge als göttliche Warnungen verstanden hat. Ein Senator erklärt dazu, dass viele Abgeordnete sich bemühen, die Lehren von Oshienushisama als Richtlinie ihrer politischen Aktion zu befolgen. Sehr aufmerksam höre ich diese und andere Äußerungen an: Was bedeutet diese politische Teilnahme? Übt wirklich Mahikari einen solchen Einfluss aus? Einige Tage später, als ich Experten über japanische Neureligionen traf, erhielt ich die Antwort: Vielleicht gibt es tatsächlich einzelne Politiker, die überzeugte Mahikari-Mitglieder sind, aber vor allem sieht die LDP mehrere religiöse Gruppen als Wählerpotential und schickt Vertreter zu den Feierlichkeiten von verschiedenen solcher Bewegungen!

Am Ende der Zeremonie steht Oshienushisama in der königlichen Loge, wo sie wie auf dem Gipfel eines Berges von Blumen erscheint. Der Vorhang senkt sich langsam und Oshienushisama verschwindet aus den Augen der

Anwesenden. Die Menge schreit mit glühendem Eifer ihren Namen. Dem gleichen Eifer wohne ich auch nachmittags bei, als die ausländischen Besucher Gelegenheit haben, in langer Reihe vor Oshienushisama zu treten, um ihre Hand zu berühren. Für viele Pilger wird dieses Privileg als eine tiefe, ja sogar mystische Erfahrung empfunden. Eine Französin, die früher Oshienushisama schon mehrmals getroffen hat, erklärt mir nachher, dass Oshienushisama sich verändert habe: nein, nicht weil sie älter, sondern weil sie „göttlich“ wird. Sogar das Älterwerden von Oshienushisama wird durch die Anhänger ganz anders als von Außenstehenden wahrgenommen.

Eine neue Religion unter vielen anderen

Am letzten Tag in Takayama hatte ich ein langes Gespräch mit einer Japanerin, die der Bewegung nicht angehörte. Als Menschen schätzte sie die netten ausländischen Besucher – es seien freundliche, ehrliche und sympathische Menschen, wie auch ich sie während dieser Pilgerreise sowie nach früheren und späteren Beobachtungen beurteilen konnte. Die Japanerin konnte aber nicht verstehen, dass Europäer solchen Glauben annehmen. „Diese Leute werden Japaner“, sagte sie mir fassungslos.

Ich glaube jedoch nicht, dass die meisten wirklich Japaner werden, schon allein, weil nur wenige von ihnen japanisch sprechen. Eher handelt es sich um eine selektive Übernahme von Elementen aus der japanischen Religiosität, gemischt mit Lehren aus anderen Quellen. Mahikari behauptet, eine neue Interpretation biblischer Episoden zu geben. Die westliche alternative religiöse Tradition ist auch Mahikari nicht unbekannt: Auf der Esplanade vor dem Tempel verkaufte man am 3. November 1989 die japanische Übersetzung des Buches von Churchward über den mythischen Kontinent Mu ...

Wie schon erwähnt, sind offensichtlich die Mahikari-Anhänger ursprünglich durch die Technik und einige grundsätzliche Elemente angezogen. Die anderen Lehren über Japan und seine Weltrolle entdecken sie erst später und nehmen sie nicht unbedingt leicht an. Einige glauben anfänglich, Mahikari mit der christlichen Tradition vereinbaren zu können. In Takayama traf ich sogar einen europäischen katholischen Priester, seit 12 Jahren geweiht, der mir erklärte, dass Mahikari ihm ein neues Licht über die Bibel verschafft habe. Trotzdem nehmen fast alle Anhänger allmählich mehr und mehr Distanz zu ihrer Kirche und sehen am Ende Mahikari als ihre Religion.

Wie wir wissen, ist Mahikari kein Einzelfall, auch wenn der Erfolg einer solchen Bewegung außerhalb Japans unter mehreren Aspekten erstaunlich, aber nicht ganz unverständlich erscheint. Wie in vielen anderen Fällen, kommt als erstes die Skepsis gegenüber der christlichen Überlieferung und die Lektüre „esoterischer“ Literatur. Mehrere Mahikari-Anhänger erklärten mir, dass sie zum Beispiel *Leben und Lehren der Meister im Fernen Osten* von Baird Spalding vor ihrem Treffen mit Mahikari gelesen hatten. Zu diesem Zeitpunkt hat die Dimension der Erfahrung bei dem spirituellen Sucher den Vorrang, und er zeigt sich bereit zu „probieren“, zu experimentieren, und dies ohne feste Bindung zu einem Glaubenssystem. Das scheint *Okiyome* anzubieten. Bald aber wird der, der auf dem Weg von Mahikari weitergeht, dazu geführt, eine Reihe von exotischen Doktrinen in sein Weltbild zu integrieren, um schlussendlich einer nippozentrischen Botschaft zu folgen. Dass eine solche Botschaft sich rund um die Welt verbreiten kann – bis nach Europa, Afrika oder Südamerika – ist ein klares Zeichen der noch nie dagewesenen Möglichkeiten für die heutige Missionsarbeit neuer Religionen.

Literatur (Auswahl)

- C. Cornille, The Phoenix Flies West. The Dynamics of the Inculturation of Mahikari in Western Europe, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 2–3/1991, 265–285.
- C. Cornille, Jesus in Japan. Christian Syncretism in Mahikari, in: P. B. Clarke u. J. Somers (Eds.), *Japanese New Religions in the West*, Folkestone 1994, 89–103.
- W. Davis, *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford 1980.
- F.-W. Haack, *Gotteskraft aus Menschenhänden. Die japanischen Ki-Bewegungen*, München 1988, 28–43.
- K. P. Köpping, Sekai Mahikari Bunmei Kyodan – A Preliminary Discussion of a Recent Religious Movement in Japan, in: *Contemporary Religions in Japan*, 8, 2/1967, 101–134.
- K. P. Köpping, *Religiöse Bewegungen im modernen Japan als Problem des Kulturwandels*, Köln 1974, 77–88.
- B. J. McVeigh, *Spirits, Selves and Subjectivity in a Japanese New Religion. The Cultural Psychology of Belief in Sukyo Mahikari*, Lewiston/Queenston/Lampeter 1997.
- L. Bernard-Mirtil, *Sukyo Mahikari. Une nouvelle religion venue du Japon*, Trignac 1998.
- S. Pierre-Louis, Mahikari: Ritual und Heilung in einer japanischen Neuen Religion, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5, 1/1997, 19–40.

Die „Christologie“ der Gralsbewegung

Oskar Ernst Bernhardt – Abd-ru-shin – Imanuel der Menschensohn

Helmut Obst

Einige Gründer neuzeitlicher Sondergemeinschaften traten mit dem Anspruch auf, Inkarnationen Gottes, neue Messiasse, Gottmenschen zu sein. Das jeweilige Umfeld, in dem dieser Anspruch erhoben wurde oder wird, ist ebenso unterschiedlich wie die Lehrsysteme, in denen er als wesentlicher Bestandteil jeweils eingebettet wurde. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang der Meeraner Weber August Hermann Hain (1848–1927), Gründer der „Christlichen Gemeinschaft Hirt und Herde“. Er gilt als geistige Inkarnation Gottes, als „Hütte Gottes bei den Menschen“ und wird von seinen Anhängern „lieber Vater“ genannt. Die Göttlichkeit ihres Gründers Joseph Weißenberg (1855–1941), des „Meisters“, ist für die Mitglieder der „Johannischen Kirche“ eine heilsgeschichtliche Tatsache von epochaler Bedeutung. Der Koreaner San Myung Mun (geb. 1920), Gründer der „Vereinigungskirche“, versteht sich als neuer Messias, unter dessen Leitung die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden beginnt.

Zu den interessantesten Persönlichkeiten unter den Gottmenschen der Neuzeit gehört zweifellos der Gründer der „Gralsbewegung“, Oskar Ernst Bernhardt (1875–1941). Die Gralsbewegung ist weltweit verbreitet (20 000 „Kreuzträger“), vom Schrifttum Bernhardts, seiner Anhänger und Sympathisanten, das in Deutschland vom Verlag der „Stiftung Gralsbotschaft“ (Stuttgart) herausgegeben wird, gingen und gehen mancherlei Impulse aus.¹ Bernhardts Hauptwerk „Im Lichte der Wahrheit“ ist heute in mehrere Sprachen übersetzt und weit verbreitet.

Oskar Ernst Bernhardt selbst nannte sich „Abd-ru-shin“ – Sohn des Lichts. Seine Lehre ist eng mit seiner Person und Sendungsaufgabe, wie er sie verstand, verbunden. Allein dadurch ergeben sich fundamentale Unterschiede zwischen dem traditionellen Christentum in allen seinen konfessionellen Ausprägungen und der „Gralsbotschaft“ Bernhardts. Person und Werk Jesu Christi werden in einem anderen religiös-philosophischen System gedeutet, Bernhardt selbst spielt dabei neben Jesus Christus die zentrale Rolle. Das zeigt sich schon rein formal und äußerlich dadurch, dass er die christologischen Titel „Menschensohn“ und „Immanuel“ für sich beansprucht. Seine Christologie ist deshalb nicht nur von theologischem, sondern auch von

religionswissenschaftlichem Interesse. In den Evangelien gebraucht Jesus den Titel Menschensohn vielfach als Selbstbezeichnung (vgl. Mk 8,31 u. a.). Anders sieht es die Gralsbotschaft. Hier wird zwischen dem Gottessohn und dem Menschensohn unterschieden. Jesus ist der Gottessohn, nicht der Menschensohn. Welches Jesusbild steht hinter dieser Sicht?

Als infolge der Vorherrschaft des Verstandes bei den Menschen der innere Verfall und die Dunkelheit auf Erden immer größer wurden, die Menschen nicht mehr aus dem selbstgeschaffenen Dunkel herausfinden konnten, kam Jesus. Aus Liebe zu den Menschen trennte Gott ein Stück von sich ab, es ging ein in einen menschlichen Körper als die fleischgewordene Gottesliebe, als Sohn Gottes in der Gestalt Jesu von Nazareth. Dieser Jesus ist – anders, als die biblischen Berichte aussagen – der leibliche Sohn Marias *und* Josefs. Erst in der Mitte der Schwangerschaft erfolgte seine Inkarnation durch einen Strahlungsvorgang aus Gott. Am Ende seines Lebens und Wirkens sollte nicht der vom biblischen Jesus immer wieder betonte Tod am Kreuz stehen. Überhaupt sind die biblischen Berichte über das Leben Jesu – wie vieles in der Bibel – fehlerhaft und unvollkommen. Manches wurde missverstanden. Die Legenden über das Leben Jesu müssen berichtigt werden; Bernhardt teilt bisher Unbekanntes über Jesu Leben mit.²

Ziel Jesu war es, den Menschen den Weg zu zeigen, der sie wieder in Einklang mit den göttlichen Schöpfungsgesetzen bringt und der Herrschaft des Verstandes entreißt. Im Zentrum seiner Botschaft stand: *„Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst!“* Damit zeigte er den „schlichten Weg“ der Erlösung. Er besagt: „Was Ihr dem Nächsten tut, das tut in Wirklichkeit Ihr nur für Euch! Für Euch allein, da alles nach den ewigen Gesetzen unbedingt auf Euch zurückfällt, Gutes oder Böses, sei es nun hier schon oder dort.“³ Jesu Botschaft, ihre Wahrheit, wurde von den herrschenden Religionsführern seiner Zeit abgelehnt und schließlich verfolgt. Für diese Auseinandersetzungen war er nicht in vollkommenem Maße vorbereitet. „Denn auf dem Weg vom Göttlich-Wesenlosen in die grobstoffliche Erde hatte er die dazwischenliegenden Welten allzusehnell durchheilt, so daß sein göttlich-wesenloser Kern keine genügend starken Schutzhüllen aus diesen Zwischenebenen mitnehmen konnte. Das brachte zwar den Vorteil, daß nach seiner Inkarnierung das Göttliche stärker durchstrahlte, aber dafür mußte er auch in den lichtfeindlichen Niederungen fremd bleiben; er fiel auf und konnte darum um so schneller bekämpft werden.“⁴ So starb er am Kreuz.

Auch in der Gralsbotschaft wird Jesus als „Mittler“ bezeichnet, als „Heiland“, der ein „Opfer“ für die Menschen gebracht hat. Sein Blut wurde zum

Siegel all dessen, was dieser einmalige Licht- und Wahrheitsbringer gesagt und getan hat. Aber – und hierin liegt der Fundamentalunterschied zwischen der Gralsbotschaft und der Botschaft des Neuen Testaments – Jesus litt und starb nicht stellvertretend für die Menschen, deshalb war sein Kreuzestod von Gott auch nicht vorgesehen, war keine heilsgeschichtliche Notwendigkeit.⁵ In dieser Frage berührt sich die Gralsbotschaft eng mit der Lehre des „neuen Messias“ San Myung Mun, dem Gründer der Vereinigungskirche.

Von der Wortwahl her scheint es auf den ersten Blick, als gäbe es eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Erlösungslehre des Christentums und der Gralsbotschaft. In der Sache tut sich ein tiefer Graben auf. Bernhardt kann sagen: „Um unserer Sünden willen kam der Heiland, das ist unantastbar und buchstäblich richtig. Auch daß er um der Schuld der Menschheit willen starb. *Doch dadurch werden Deine Sünden nicht von Dir genommen!* Das Erlösungswerk des Heilands war, den Kampf mit dem Dunkel aufzunehmen, um der Menschheit Licht zu bringen, *ihr den Weg zu öffnen zur Vergebung aller Sünden.* Wandern muß ein jeder diesen Weg allein, nach des Schöpfers unumstößlichen Gesetzen. Auch Christus kam nicht, die Gesetze umzustoßen, sondern zu erfüllen. Verkenne doch nicht den, der Dir Dein bester Freund sein soll. Nimm für die wahren Worte nicht den irrtümlichen Sinn.“⁶

Es ist die kirchliche Erlösungslehre, die Bernhardt für zutiefst irrtümlich hält. Immer wieder wird unterstrichen: Die Gerechtigkeit des Schöpfers kann gar nicht zulassen, „daß jemand die Schuld eines anderen auf sich nimmt, um sie zu sühnen“. Deshalb „vermag auch der Kreuzestod Jesu nicht einfach Deine eigenen Sünden wegzuwaschen“.⁷ Der christliche Gedanke, dass Gott, um seiner Gerechtigkeit zu genügen, aus Liebe litt und starb, um die Menschen zu erlösen, und der Gerechtigkeit und dem Gesetz eben dadurch gerade vollkommen Genüge getan wird, findet hier zugunsten einer scheinbar logischen, aber einseitigen Alternative keine Beachtung. Verschiedentlich wird die kirchliche Erlösungslehre scharf kritisiert: „Behaglich sonnen sich Massen heute noch in dem Glauben, daß alles, was der Heiland litt und tat, für sie geschah. Sie nennen es in Trägheit ihres Denkens vermessen, frevelhaft von jedem Menschen, der wähnt, auch selbst noch etwas beitragen zu müssen, um in den Himmel eingehen zu können.“⁸

Die Behauptung, dass Jesu Tod am Kreuz die Menschheit nicht von ihrer Schuld erlöst hat, sondern sie mit einem Mord nur neu belastete, hat selbstverständlich auch Folgen für die Deutung des Abendmahles. Es ist kein

Mahl der Vergebung, sondern Hinweis auf Jesu Lehre der Wahrheit. Das von Bernhardt mit den Jahresfesten der Gralsbewegung eingesetzte Abendmahl ist Zeichen des neuen Bundes.

Zur Korrektur des biblischen Jesusbildes gehört auch die Ablehnung der leiblichen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Beides ist nach den Gesetzen der göttlichen Schöpfungsordnung unmöglich. Nach seinem Tod kehrte der Gottessohn Jesus wieder zu seinem Ausgangspunkt im Göttlich-Wesenlosen zurück. Dort ist er wie alle Persönlichkeiten im Göttlich-Wesenlosen für die Menschen unerreichbar. Eine Wiederkunft – wie im biblischen Sinn am Ende der Tage zum Gericht und zur Auferstehung der Toten – wird es nicht geben. Jesu Mission ist abgeschlossen. Sein Ziel, die Menschheit aus dem selbstgeschaffenen Dunkel herauszuführen, erreichte er nur zum Teil. Jesu Worte wurden von Vertretern der Kirche missdeutet, deshalb konnte die Verstandesherrschaft auf Erden nicht ernsthaft erschüttert werden und damit das Dunkel wieder zunehmen. Doch Jesus wusste, dass seine Mission nicht ihr letztes Ziel erreichen würde. Er verwies daher auf einen großen Licht- und Wahrheitsbringer nach ihm, auf den „Tröster“, den „Geist der Wahrheit“, der nach den Worten Jesu (Joh 16,13) „in alle Wahrheit“ leiten werde.

Dieser Geist der Wahrheit trat auf und wirkte in der Person des „Menschensohnes“ in der Gestalt Imanuels. In der Bibel begegnet uns die Gestalt Imanuels durch die Verheißung Jesajas: „Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Immanuel heißen, das ist verdolmetscht: ‚Gott mit uns‘“ (Jes 7,14). In der Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria wird diese Verheißung dann als erfüllt angesehen (vgl. Mt 1,22–23).

Immanuel ist die entscheidende Schlüsselfigur des Heilsgeschehens. War Jesus die „Gottesliebe“, so ist Immanuel der „Gotteswille“. Nur Jesus und er, nur diese beiden Wesen, Gottessohn und Menschensohn, können in der ganzen Schöpfung unmittelbar vor Gott treten.⁹ Immanuel ist eng mit der Schöpfung und ihrer Entwicklung verbunden, ja ihre Ursache und ihr Ausgangspol. Er bildet die Brücke des Göttlichen in die Schöpfung, durch ihn als Parzival, dem König des Heiligen Grals, fließen die Strahlen und die Kraft aus Gott in die Schöpfung. So bleibt er in der Schöpfung ständig wirksam, wird zum ewigen Schöpfungsmittler. Er trägt einen wesenlosen Kern aus Gott in sich. „Dadurch ist er der König aller Könige, der Lichtsohn, auch Lichtfürst genannt!“¹⁰

Die Identität, aber auch die unterschiedlich akzentuierte Mission von Immanuel, Menschensohn, Parzival, Abd-ru-shin und Oskar Ernst Bernhardt

ergibt sich aus dem Wirken in der Schöpfung und für die Schöpfung. Dies kann hier nur angedeutet werden.

„Damit der göttliche Lichtteil nicht ‚wiederum zu dem Urlicht zurückgezogen‘ werde (wodurch die Schöpfung außerhalb der Grenze der göttlichen Region ‚sofort sich selbst überlassen gewesen und damit haltlos geworden wäre, ohne Kraftzufuhr auch nicht lebensfähig bleiben könnte‘), ‚verband das Urlicht, Gott, den von ihm ausgesandten Teil aus Imanuel mit einem Teil des reinsten Auszuges aus allem Geistigen (der obersten Schöpfungsebene) als Mantel, womit eine Verankerung des Lichtteiles mit allem außerhalb der Grenze Befindlichen erfolgte ...‘ Damit ‚wurde Imanuel zu dem ausgeborenen Sohne Gottes, in dessen Ausstrahlung die urgeistige Welt zum Sichbewußtsein erstehen konnte.‘ Imanuel ist also derjenige Sohn, der in der Schöpfung ständig wirksam blieb, ‚in dessen Strahlung die Menschheit sich entwickelte, woraus der Beiname ‚Der Menschensohn‘ den Ursprung hat: er ist Sohn, der unmittelbar über den Menschengestirnen steht.‘ Der *Menschensohn* ist also die Inkarnation des Imanuel ‚in das ewige Urgeistig-Wesenhafte‘; er ist damit ‚eng verbunden mit der geistigen Wesensart, aus der das Samenkorn des Menschengestirnes stammt‘. Hier taucht nun der Name ‚Parzival‘ auf: Durch die Strahlungen aus der Gralsburg der göttlichen Region ‚entstand in dem Urgeistigen Parzival als aus Imanuel kommend‘. – ‚Parzival ist (also) eins mit dem Menschensohn.“¹¹ Parzival wurde, um Mensch werden zu können, mit der „Grobstofflichkeit“ verbunden und als Oskar Ernst Bernhardt geboren. Hinter dieser Sicht steht ein unüberbietbarer Anspruch Bernhardts. Er wurde von ihm freilich meist nicht mit deutlichen Worten erhoben, in der Sache ist er aber völlig klar erkennbar in seinen Schriften vorhanden.

Der Menschensohn kam zu einem Zeitpunkt auf die Erde, als die Menschheit nicht damit rechnete. „Freudige Bewegung in den Elementen kündete die Geburt an. Engel geleiteten ihn auf die Erde, und Urgeschaffene bildeten einen Wall um seine Kindheit. Ein Komet, der dem Stern zu Bethlehem entsprach und gleich ihm geradewegs vom ewigen Reich des Urgeistigen kam, stand als Gruß Gottes am Abendhimmel des Knaben. Er wußte noch nicht um seine Würde und Sendung; nur eine hohe Sehnsucht füllte seine Seele, und durch nichts ließ sich sein nervöses Suchen stillen. Aber schon in dieser Zeit erhob sich das Erdendunkel wider ihn, und seine Erdenlernzeit wurde zu einem Weg des Leidens. Ganz gesetzmäßig fühlten sich Menschen zu ihm hingezogen. Aber sie trugen teilweise irdische Wünsche an ihn heran, die er nicht beachten konnte, und so fühlten sie sich ent-

täuscht, ja betrogen. Ihre Zuneigung schlug in Haß um. Sie suchten ihn durch moralische Steinwürfe und Beschmutzung zu erledigen. Aber sein göttlich-wesenloser Kern war im Unterschied zu Christus gegen menschliche Angriffe stärker geschützt. So wurde er durch die Anfeindungen nur gehärtet. Die Seelenwunden, die er erlitt, schufen eine Kluft zwischen ihm und der Menschheit. Noch vor dem Ende der Lernzeit fand er die ihm bestimmte Gefährtin, die ebenfalls ein Fremdling auf der Erde war. Dann kam er zur festgesetzten Stunde mit den Berufenen in Berührung, die seine Jünger sein sollten. Aber auch an ihnen erlebte er bittere Enttäuschungen. Sie hatten sich während ihres bisherigen Erdenlebens vom Dunkel umstricken lassen. Einige zeigten nur einen schwachen Willen zum Dienst, andere suchten vor allem irdischen Vorteil. Nur wenige wuchsen in ihre Aufgabe hinein. ‚Erschüttert sah er plötzlich vor sich die Menschheit in ihrer unsagbaren Minderwertigkeit, Verworfenheit. Sie wurde ihm zum Ekel.‘ Gott aber gebot ihm, daß er seine Botschaft verkündige. Er tat es.¹²

Der erste Auftrag des Menschensohnes auf Erden war die Verkündigung der Gralsbotschaft. Sie beantwortet alle Fragen der Menschen und zeigt den Weg nach oben, zur Erlösung. Von Bernhardt selbst schriftlich niedergelegt, enthält seine Botschaft keine Fehler und Irrtümer. Auch darin unterscheidet sich Bernhardt von Jesus, der nichts niederschrieb und dessen Worte deshalb zum Teil verfälscht und entstellt in der Bibel wiedergegeben werden.

Insgesamt gilt: In der Gralsbotschaft hat die Menschheit einen ewigen und unausschöpflichen Schatz. Bernhardt kann sagen: „Bisher gab es nun keinen Menschen, der die Schöpfung so beschreiben kann, wie sie zu kennen für den Aufstieg nötig ist. Anders gesagt, es gab niemand, welcher *den Weg zur Gralsburg*, zu dem höchsten Punkte der Schöpfung, deutlich sichtbar machen konnte. Den Weg zu jener Burg, die in dem Reich des Geistes als der Tempel des Höchsten steht, worin allein der *reine* Gottesdienst besteht.“¹³

Die zweite Aufgabe des Menschensohnes ist eine endzeitliche. Er führt das Gericht über diese Erde herbei und schafft so die Voraussetzung für die Errichtung des Tausendjährigen Reichs auf Erden.

Die Zeichen der Zeit deuten auf das nahe Ende hin. Bernhardt übt auf der Grundlage seiner Lehre von den üblen Folgen der Verstandesherrschaft für die Menschheit deutlich Gesellschafts- und Kirchenkritik.

Dass die Kirchen und ihre Anhänger, aber auch die religiös-weltanschaulichen Alternativströmungen die Gralsbotschaft und damit den Menschen-

sohn ablehnen, gehört zum endzeitlichen Geschehen. Auf seine Mission wird dies keinen Einfluss haben, auch wenn er durch die Gegnerschaft, nicht zuletzt auch durch falsche Anhänger, eine persönliche Passion auf sich nehmen muss. Die Reinigung der Erde, das Jüngste Gericht und das Tausendjährige Reich kommen.

Auf ein Detail dieses endzeitlichen Geschehens sei noch aufmerksam gemacht, weil es erneut das Selbstverständnis Bernhardts als Imanuel-Menschensohn beleuchtet. Ihm steht ein persönlicher Kampf mit Luzifer bevor. Ein „Menschengeist“ kann das niemals vollbringen. „Der Ursprung Lucifers bedingt, daß ihm nur der persönlich nahen und entgegentreten kann, der aus dem gleichen Ursprung ist; denn nur ein solcher vermag bis zu ihm vorzudringen. Es muß ein Gottgesandter sein, kommend und erfüllt vom Göttlich-Wesenlosen, gewappnet mit dem heiligen Ernste seiner Mission, und vertrauend auf den Ursprung aller Kraft, auf Gottvater selbst. Diese Aufgabe ist dem angekündigten Menschensohne zugeteilt. Persönlich ist der Kampf, von Angesicht zu Angesicht, nicht nur symbolisch in der Allgemeinheit, wie es viele Forscher aus Verheißungen entnehmen wollen. Es ist die Erfüllung der Verheißung im Parsifal. Den ‚Heiligen Speer‘, die Macht, hatte Lucifer falsch angewendet, und dem Geistig-Wesenhaften damit in der Menschheit als dessen Funken und Ausläufer durch sein Prinzip eine schmerzende Wunde geschlagen. Er wird ihm in dem Kampfe genommen. Dann in der ‚richtigen Hand‘, also bei Durchführung des echten Gralsprinzips der reinen strengen Liebe, heilt er die vorher durch ihn in unrechter Hand, also falscher Anwendung, geschlagene Wunde.“¹⁴

Dieser Vorgang hat weitere, bedeutsame Folgen. „Die sich dann noch anschließenden, in das Stoffliche und Grobstoffliche hineinziehenden Kämpfe sind nur Nachwirkungen dieses einen großen Kampfes, der die verheißene Fesselung Lucifers bringen muß, die den Beginn des tausendjährigen Reiches kündigt. Sie bedeuten die Ausrottung der Folgen des Lucifer-Prinzips.“¹⁵ Kommt hier dem Menschensohn eine betont aktive Rolle im endzeitlichen Geschehen zu, wird andererseits hervorgehoben, dass er nur Mittler ist und das Entscheidende von einem Strahlungsgesetz ausgeht. „Das große Gericht erfolgt durch den erhöhten Druck eines göttlichen Strahles, der vermittelt wird durch einen in die Grobstofflichkeit inkarnierten Gesandten Gottes, dem Gott einen Funken seiner lebendigen Kraft gegeben hat. Dem Druck dieses lebendigen Kraftfunkens ... kann nur das standhalten, was in den Gesetzen der Auswirkung der Gotteskraft richtig schwingt. Alles Störende aber wird aus den Angeln gehoben, aus seinen

falschen Bewegungen gestoßen, zertrümmert und zersetzt ... So erfolgt das große Gottesgericht ganz selbsttätig und ist nicht etwa einer Willkür des Gottesgesandten unterworfen. Es geschieht einfach auf Grund des Strahlengesetzes ...“¹⁶

Alle bösen, völlig unter der Verstandesherrschaft stehenden Menschen werden in ihren geistigen Ursamen aufgelöst und so als Persönlichkeit vernichtet. Das trifft den größten Teil der Menschheit. Auf Erden kann dann mit den Übriggebliebenen eine neue, bessere Epoche Platz greifen, das Tausendjährige Reich. „Unter der Hand des Menschensohns wird ein Abglanz des oberen Paradieses auf die Erde kommen und ein irdisches Abbild der Gralsburg erstehen.“¹⁷ Für die dann lebenden Menschen stellt diese Epoche eine große Chance dar; nutzen sie sie nicht, droht auch ihnen die Auflösung, die Vernichtung. Erhalten, da unzerstörbar, bleibt lediglich die den Menschen belebende „Energie“, die auch schon das noch nicht erwachte „Geistsamenkorn“ erfüllte und antrieb, bevor es sich zur Eigenpersönlichkeit entwickeln konnte. Der Kreislauf der Schöpfung, des Vergehens und Werdens ist jedoch ewig.

Es ist deutlich, auch wenn hier nicht das gesamte System der Gralsbotschaft dargestellt werden kann, dass Oskar Ernst Bernhardt, dem „Menschensohn“, für die Gegenwart und die Zukunft der Menschheit, der Welt und des Kosmos die zentrale heilsgeschichtliche Rolle zukommt. Der Gottessohn Jesus wird dadurch mehr oder weniger zu einer – wenn auch wichtigen – historischen Gestalt im Vorfeld gegenwärtiger und zukünftiger Heilsgeschichte. Bernhardt hat seinen Anspruch, Imanuel der Menschensohn zu sein, allerdings nie in schriller, spektakulärer Weise erhoben. Dieser Anspruch ist aber zentraler, unverzichtbarer Teil seiner Botschaft. Es gilt, jenseits pauschaler Behauptungen, an Hand der Quellen zu untersuchen, inwieweit nicht nur in der Gralsbotschaft selbst, sondern speziell auch in ihrer „Christologie“ Parallelen zu Systemen frühchristlicher Gnosis nachzuweisen sind.

Die erheblichen, systemimmanenten Unterschiede zwischen der Christologie der Gralsbotschaft Oskar Ernst Bernhardts und der Christologie der christlichen Kirchen sind unübersehbar.

Anmerkungen

- ¹ Zur Gralsbewegung vgl. Handbuch Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von Horst Reller, Manfred Kießig, Helmut Tschoerner, Gütersloh ⁴1993, 498–513; Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart ¹²1982, 531–549; Helmut Obst, Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit, Berlin 1990, 102–105; Hans-Diether Reimer, Gralsbewegung, in: Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin, Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg/Basel/Wien ³1997, 408–412; Karin Verscht-Biener, Hans-Diether Reimer, Die „Gralsbewegung“, hrsg. von der EZW, in: EZW-Texte: Orientierungen und Berichte Nr. 18, IV/1991.
- ² Vgl. Abd-ru-shin, Im Lichte der Wahrheit, Gralsbotschaft, Vomperg Tirol 1949/50, 66 f.
- ³ Ebd., 38.
- ⁴ K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, 540.
- ⁵ Vgl. Abd-ru-shin, Im Lichte der Wahrheit, 149 f.
- ⁶ Im Lichte der Wahrheit, Neue Gralsbotschaft von Abdruschin, Tutzing o. J., 43 f.
- ⁷ Ebd., 50.
- ⁸ Abd-ru-shin, Im Lichte der Wahrheit, 271.
- ⁹ Vgl. ebd., 322 f.
- ¹⁰ Ebd., 817.
- ¹¹ K. Verscht-Biener, H.-D. Reimer, Die „Gralsbewegung“, a.a.O., 16.
- ¹² K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, 542.
- ¹³ Ebd., 430.
- ¹⁴ Im Lichte der Wahrheit, Neue Gralsbotschaft von Abdruschin, 219 f.
- ¹⁵ Ebd., 221.
- ¹⁶ Zit. nach K. Verscht-Biener, H.-D. Reimer, Die „Gralsbewegung“, a.a.O., 19.
- ¹⁷ K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, 546.

Traditionelle und nichttraditionelle religiöse Organisationen

Beobachtungen zu Weltanschauungsfragen im heutigen Lettland

Reinhard Slenczka

„Nichttraditionelle religiöse Bewegungen und ihr schädlicher Einfluß auf die Gesellschaft: Geistliche, soziale und rechtliche Aspekte“, unter diesem Thema wurde am 30. Januar 1998 in Riga von der Luther-Akademie, der 1996 neugegründeten theologischen Ausbildungsstätte der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands, eine öffentliche Konferenz veranstaltet.¹ Beteiligt waren als Referenten neben Theologen Mediziner, Psychologen, Juristen und Kriminologen. Angeregt war das Thema durch die Nachrichten während der letzten Jahre von schrecklichen Morden und Selbstmorden religiöser Gruppen in den USA, in Frankreich und der Schweiz sowie in Japan. Zugleich war das Thema aber auch ein Alarmsignal in der gesellschaftlichen Situation des Landes, und schon das Inhaltsverzeichnis des Konferenzberichts kann zeigen, wie von verschiedenen Seiten her versucht wurde, die neuen Probleme zu erfassen: Erzbischof Jānis Vanags D. D. leitete die Konferenz ein mit einem Referat über „Die neuen religiösen Bewegungen und die traditionell christliche Lebensweise“. Pfarrer Dr. Juris Rubenis behandelte „Die theologischen Grundlinien nichttraditioneller religiöser Bewegungen“. Der Mediziner Igors Kudrjavcevs, Mitarbeiter in der „Abteilung für gesellschaftliche und religiöse Angelegenheiten“ im Justizministerium, referierte über „Die Verwendung moderner Psychotechnik in der Tätigkeit nichttraditioneller religiöser Bewegungen“. Professor Arturs Utinans von der Medizinischen Akademie hatte als Thema „Psychoanalytische Aspekte in Gestalt und Begriff radikaler religiöser Geheimkulte“. Die Assistentin am Institut für Philosophie und Soziologie der Universität Lettlands, Dagmara Beitnere, entwarf ein „Soziologisches Porträt nichttraditioneller religiöser Bewegungen“. Dr. Andrejs Vilks, Präsident der „Unabhängigen kriminologischen Gesellschaft Lettlands“, sprach über „Glaube, der zerstört“. Der Direktor der Abteilung für „Gesellschaftliche und religiöse Angelegenheiten“ im Justizministerium, Ringolds Balodis, schließlich referierte über das „Sektenphänomen und staatliche Gewalt“. Die Referate ebenso wie das große öffentliche Interesse an der Tagung spiegelten die außerordentlichen Schwierigkeiten einer Umbruchsituation, in der sich das Land seit der Erneuerung des Freistaats im Jahr 1991 befindet.² An die Stelle der kollektiven,

mit Zwang durchgesetzten und gesicherten Identität von politischer und weltanschaulicher Gemeinschaft im Sowjetsystem ist das Prinzip der individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit getreten. Die bekannte Differenz zwischen einem kollektiven und individuellen Verständnis der Grund- und Menschenrechte und damit auch des Gewissens zeigte sich, obwohl niemals direkt thematisiert, in der die Tagung durchziehenden Grundfrage, wie die individuellen Freiheiten und Rechte gewahrt werden können, ohne dass die Interessen der Gemeinschaft geschädigt werden.

Mit einigen Beobachtungen, die keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben können, sollen im folgenden ein paar Aspekte dieser überall, doch nicht immer in dieser Schärfe auftretenden Probleme vorgeführt werden³.

Systematischer Ausgangspunkt dieser Beobachtungen ist die oft übersehene Tatsache, dass die Glaubens- und Gewissensfreiheit in ihrer entscheidenden Grundlage christlichen Ursprungs ist.

Dies betrifft zum einen das Wesen des Glaubens als Gabe des Geistes. So gilt nach 2. Thess 3,2 „der Glaube ist nicht jedermanns Ding“. Wenn das Wesen und Wirken der Kirche in dieser Welt darin besteht, dass die von Gott in Christus vor Grundlegung der Welt erwählte Schar (Eph 1,4) aus den Völkern der Welt herausgerufen wird, kann der Glaube niemals befohlen oder gefordert werden, aber es kann auch weder eine Identität noch eine innergeschichtliche Konvergenz des Volkes Gottes mit einem geschichtlichen Volk geben. Sowohl eine Staatskirche wie auch ein Kirchenstaat entsprechen nicht dem geistlichen Wesen der Kirche, auch wenn es Versuche in dieser Richtung immer wieder gibt. Nicht umsonst sind die bestimmenden Bilder für die Wirkung des Wortes Gottes und des christlichen Glaubens das Aufgehen der Saat bis zur Ernte (vgl. Mk 4,1–20 ff) bzw. der Baum, dessen Qualität sich an den guten oder schlechten Früchten erweist (vgl. Mt 7,15–20; Joh 15,1–8). Das Endgericht wird angekündigt. Es steht bevor, aber es wird nicht von uns, sondern von Gott an uns allen, Lebenden und Toten, vollzogen werden (Apg 10,42; 17,30 f; 2. Tim 4,1 f).

Auf dieser Voraussetzung beruht der Schutz der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Er hat nach Röm 14 und 1. Kor 8 seine christliche Grundlage in der Verantwortung vor dem universalen Gericht Gottes. Vor den Forderungen und dem Gericht von Menschen wird der „Schwache“ geschützt, der in seinem Vertrauen auf die Rettung durch Jesus Christus im Endgericht nicht durch menschliche Forderungen unsicher gemacht werden soll und der dann in Sünde fällt, wenn er etwas zu tun gezwungen wird, was er im Glau-

ben vor seinem Herrn nicht verantworten kann: „Was aber nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde“ (Röm 14,23). Glaube ist die Gewissheit, durch Christus im Gericht vor Gott zu bestehen. Wenn freilich dieser Bezug fehlt, bleibt von der Glaubens- und Gewissensfreiheit lediglich ein Subjektivismus, dem die inhaltlichen Kriterien und daher auch die soziale Einbindung fehlen. Dass dann die Abweichung von bestehenden Normen und Interessen in allen Gesellschaften und zu allen Zeiten zu erheblichen Konflikten führen kann, liegt auf der Hand. In dem Maße, wie der Konsens auf der Glaubens- und Gewissensebene schwindet, muss er mit Zwangsmaßnahmen durchgesetzt werden – eine Erfahrung, die man nicht nur in der Gesellschaft, sondern durchaus auch in der Kirche machen kann, wenn die Einheit über die Wahrheit gestellt oder wenn die Einheit als Wahrheit angesehen und durchgesetzt wird.

Der sog. neuzeitliche Gewissensbegriff im Sinne einer bei allen Menschen in gleicher Weise vorauszusetzenden praktischen Vernunft ist dadurch gekennzeichnet, dass er von seinem ursprünglichen biblisch-theologischen Kontext abgelöst ist. Er verliert dann alle inhaltliche Füllung und Verbindlichkeit durch das Gesetz Gottes und durch die Verantwortung vor dem Gericht Gottes. Auf diese Weise wird das Gewissen als Selbstbewusstsein zum positiven Prinzip absoluter Subjektivität in der klassischen Form des Hedonismus, der dem Grundsatz folgt: Ein Maximum an Freude, ein Minimum an Leid.⁴ Freilich ist es außerordentlich schwierig, wenn nicht gar unmöglich, solche Einsichten argumentativ vorzubringen, wenn im Namen der Subjektivität prinzipiell gegen inhaltliche Prinzipien revoltiert wird. An dieser Stelle müssen unvermeidlich scharfe Gegensätze aufbrechen, wie wir das allenthalben erleben.

Die beiden christlichen Grundsätze der Gewissensfreiheit und des Gewissenschutzes haben im Abendland rechtliche Konsequenzen bekommen. Von Petrus Abaelard (1079–1142) stammt der von diesen Voraussetzungen abgeleitete Rechtsgrundsatz „non contra conscientiam agere“, dass man nicht gezwungen werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln.⁵ Thomas von Aquin (1224–1274) bezieht dies grundsätzlich auf das Verhältnis von Wille und Vernunft: „... jeder Wille, der mit der Vernunft nicht übereinstimmt, sie sei nun im Recht oder im Irrtum, ist in jedem Fall schlecht“.⁶ Auf diesen Grundsatz berief sich daher Luther mit Rechtsanspruch vor dem Reichstag zu Worms 1521 mit ausdrücklichem Hinweis auf die Bindung des Gewissens an das Wort Gottes der Heiligen Schrift: „... victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei revocare neque possum

neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. Ich kann nicht anders, hie stehe ich, Got helff mir, Amen.“ – „Ich bin überwunden durch die von mir angeführten Schriften und gebunden im Gewissen an die Worte Gottes. So kann noch will ich nicht irgend etwas widerrufen, weil wider das Gewissen zu handeln beschwerlich, unheilsam und gefährlich ist...“⁷

Hier liegen, wenn auch nur ganz kurz angedeutet, die christlichen Grundlagen einer pluralistischen Gesellschaft mit dem wichtigen Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Alternative dazu liegt, keineswegs nur aus ideologischen, sondern meist aus ganz praktischen Gründen, in einer staatlichen Zwangsgewalt zur Sicherung und Erhaltung der politischen Gemeinschaft und des inneren Friedens. Ohne solche Mittel kann eine Gesellschaft bestenfalls durch möglichst gleichmäßig verteilten Wohlstand zusammengehalten werden, sonst fällt sie unweigerlich auseinander.

In der heutigen gesellschaftlichen Situation in Lettland werden diese Vorgänge in sehr unmittelbarer Weise vor Augen geführt: Eine die politische Einheit erzwingende Ideologie ist zusammengebrochen, die wirtschaftliche Situation ist für die meisten Menschen sehr schwierig, und zugleich vollzieht sich der Wandel zu einer pluralistischen Gesellschaft nach westlichem Muster.

Zur religiösen Lage in Lettland

Wie alle drei baltischen Staaten ist auch Lettland in seiner Geschichte bis zur Gegenwart immer wieder Durchzugs- und Kampfgebiet für viele Heere gewesen mit wechselnden Herrschaften. Eine selbständige Republik Lettland wurde zum erstenmal in der Geschichte am 18. November 1918 proklamiert; doch die 1998 gefeierten 80 Jahre ihres Bestehens umschließen 50 Jahre Sowjetherrschaft. Die ständige Veränderung der politischen Herrschaft spiegelt sich in der konfessionellen Situation. Durch Lettland geht die Grenze zwischen östlichem und westlichem Christentum, zugleich aber auch zwischen dem südwesteuropäischen Katholizismus und dem nord-europäischen Protestantismus. Schon deshalb gibt es keine im eigentlichen Sinne dominierende Konfession, sondern ein Nebeneinander christlicher Kirchen mit nationalen Prägungen: in Lettgallen, dem östlichen Landesteil mit polnischem Einfluss der römische Katholizismus, die russische Prägung mit der Orthodoxie und einer starken Vertretung von Altgläubigen, die im

früheren russischen Reich in die Randgebiete abgedrängt worden waren, die Lutheraner unter deutschem und schwedischem Einfluss. So finden sich hier die Reste einer Entsprechung von Religionszugehörigkeit und Volkszugehörigkeit.⁸

Auf diesem Hintergrund beruht die übliche Unterscheidung von fünf christlichen Hauptgruppen: Lutheraner, römische Katholiken, Orthodoxe, Altgläubige und Baptisten. Sie werden als traditionelle Gemeinschaften bezeichnet, was sich indes weniger auf die sehr unterschiedliche Größe als auf die Dauer ihrer Anwesenheit im Land bezieht.

Eine genaue Statistik für die Religionszugehörigkeit gibt es nicht, dafür aber genaue Angaben über die Zahl der beim Justizministerium registrierten Gemeinden. Nach der letzten Aufstellung vom April 1999 waren etwas über 1000 Gemeinden registriert, davon entfielen auf die traditionellen Gruppen: Lutheraner 301, römische Katholiken 241, Orthodoxe 110, Baptisten 81, Altgläubige 65 Gemeinden. Ferner erscheinen in dieser Statistik: Pfingstler mit 53, Siebten-Tags-Adventisten mit 52, neue religiöse Bewegungen mit 52, Methodisten mit 10, Buddhisten mit 3, Moslems mit 6, Armenisch-Apostolische mit 1 und Unabhängige (Independents) mit 25 registrierten Gemeinden bzw. Gruppen. Hinzukommen mit einer Sonderstellung die Jüdische Gemeinschaft mit 6 Gemeinden und die „Dievturiba“ (Gottgläubigentum), eine um die Jahrhundertwende gegründete Bewegung zur Erneuerung altlettischen religiösen Brauchtums. Anglikaner sind mit einer englischsprachigen Gemeinde vertreten, die sich erst neuerdings im August 1998 der Anglican Communion angeschlossen hat. Insgesamt kommt man auf 1025 Gemeinden von 56 religiösen Gruppen, die registriert sind.⁹

Die Mitgliederzahlen sind sowohl für die einzelnen Gemeinden wie auch für die Gruppen insgesamt nur schwer zu schätzen. Doch es heißt dazu, dass 78% der registrierten Gruppen den fünf traditionellen Konfessionen angehören. Lettland hat etwa 2,5 Millionen Einwohner. Davon äußerten bei einer Umfrage aus dem Jahr 1996 39% ihre Verbundenheit mit der lutherischen Konfession, was jedoch keineswegs feste Mitgliedschaft bedeutet. Denn die Zahl derer, die in den Gemeinden das übliche Kirchgeld entrichten, ist erheblich geringer. Inoffiziell schätzt man die Mitgliederzahl in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands auf etwa 12% des Bevölkerungsanteils.

Diese in mancher Hinsicht freilich vagen Angaben können immerhin einen Eindruck vermitteln von den höchst komplizierten Verhältnissen, die sich daraus ergeben, dass in einem kleinen Land, das ohnehin unter der

Spannung zwischen einem lettischen und einem nahezu ebenso großen russischen Bevölkerungsteil steht, sehr verschiedene religiöse Gruppen tätig sind. Dazu gehört auch, dass es innerhalb der Gruppen immer wieder Abspaltungen gibt und dass aus dem Ausland zahlreiche und meist sehr aktive Gruppen kommen, wobei Mission und humanitäre wie auch zwischenkirchliche Hilfe eine meist undurchschaubare Gemengelage für Spaltungen und Neugründungen ergeben.

Es kommt hinzu, dass die kirchliche Versorgung eine sehr unterschiedliche Dichte hat, die in Riga und den größeren Städten natürlich groß ist, während sie in abgelegeneren Gebieten gegen Null tendiert. Dies führt auch dazu, dass sich alle möglichen Kulte und Riten, Aberglaube und Zauberei ausbreiten, von denen die Wechselfälle des Lebens begleitet werden, um das Schicksal zu beherrschen.

Es gibt kaum ein Wort, das häufiger von Politikern aller Parteien im Munde geführt wird wie das Wort „Werte“. Werte, die in der Gesellschaft und vor allem in Ehe, Familie, Erziehung fehlen bzw. wieder zur Geltung kommen müssen. Das damit angedeutete Problem liegt nicht in der Gewissensfreiheit, sondern in der inhaltlichen Gewissensbildung. Es ist schwer vorstellbar, was die Zerstörung der Gewissensgrundlagen an Folgen hat für solche Werte wie die Unterscheidung von Gut und Böse, Eigentum, Ehre, Ehe, Familie, menschliches Leben vor und nach der Geburt. Daher ist es auch zu verstehen, dass im November 1998 vom Parlament (Saeima) die Einführung von Religionsunterricht neben dem Ethikunterricht in öffentlichen Schulen beschlossen worden ist. Dafür sollen die fünf traditionellen Gemeinschaften Lehrer ausbilden. Allerdings ist es bisher noch nicht gelungen, einen zwischenkirchlichen Konsens über die Inhalte des Religionsunterrichts zu erreichen, und aus diesem Grund bleibt die Entscheidung über Einführung und Inhalt des Religionsunterrichts bei den Eltern bzw. bei den lokalen Schulbehörden. Die Kirchen haben in diesem Jahr mit einer Zusatzausbildung für Lehrer im Fach Religion begonnen. Der Bedarf, aber auch das Interesse an einer solchen Ausbildung ist unter den Lehrern erstaunlich groß.

Rechtliche Regelungen

Die Gesetzgebung in Lettland hat nicht nur den politischen Umbruch zu bewältigen, sondern zugleich die sich daraus ergebenden gesellschaftlichen Folgeprobleme und neuerdings auch die Anpassung an das in der Euro-

päischen Gemeinschaft geltende Recht. Das hat für die Religionsgesetzgebung ganz erhebliche Konsequenzen, die sich auch in ständigen Änderungen und Anpassungen zeigen. Menschenrechtsfragen waren durch die Helsinki-86-Gruppe ein wesentliches Motiv für die Befreiung, und auch danach besteht dafür ein große Sensibilität.

Die wichtigsten gesetzlichen Regelungen sind: Die Verfassung der Republik Lettland, in der ersten Fassung vom 7. November 1922¹⁰. Die Artikel 89–116 sind in der jetzigen Formulierung eine Ergänzung vom 15. Oktober 1998, darunter auch Artikel 99: „Jeder hat das Recht der Gedankenfreiheit, der Freiheit des Gewissens und der religiösen Überzeugung. Die Kirche ist vom Staat getrennt.“ Es gibt nach Artikel 116 jedoch ebenso wie im Recht der Europäischen Gemeinschaft die Möglichkeit einer Einschränkung der Grund- und Menschenrechte in bestimmten Fällen, wenn das Recht anderer Menschen, die demokratische Staatsordnung, öffentliche Sicherheit, Wohlstand und Moral gefährdet sind.

Für die Praxis wichtig ist das „Gesetz für die religiösen Organisationen“, das seit dem 7. September 1995 an die Stelle der früheren, noch aus der Übergangszeit von 1990 und 1991 stammenden Gesetze getreten ist.¹¹ Es ist sehr differenziert. Die Bezeichnung „religiöse Organisationen“ wurde als neutrale Sammelbezeichnung gewählt, unter der alles zusammengefasst werden kann, was irgendwie mit Religion zu tun hat. Dabei sind neben den üblichen Regelungen von Satzungen und Finanzverwaltung für die innere Ordnung vor allem drei Punkte hervorzuheben:

- Die Bestimmungen für die Registrierung von Gemeinden. Hierzu gibt es eine interessante Ausschlussbestimmung nach der gilt: „Die Gemeinden einer Konfession können nur eine einzige religiöse Gemeinschaft (Kirche) bilden“ (Art. 7.3). Diese Bestimmung betrifft solche Fälle, in denen sich innerhalb oder neben einer Gemeinschaft innere Abspaltungen oder aus dem Ausland eindringende Konkurrenzgemeinschaften unter gleichem Namen bilden.
- Ferner gibt es genaue Bestimmungen über die Errichtung und Registrierung von theologischen Ausbildungsstätten.
- Schließlich ist von besonderer Bedeutung in der gegebenen Situation die Erteilung von Aufenthaltsgenehmigungen für ausländische Mitarbeiter und Missionare. Dabei gilt die Regel, dass eine im Land tätige und registrierte Gemeinschaft die Voraussetzungen z. B. hinsichtlich der Qualifikation sowie für die Erteilung einer Aufenthaltsgenehmigung prüfen und

garantieren muss. An dieser Stelle gibt es immer wieder Konflikte, die vor allem amerikanische Gruppen betreffen und die daher auch von der amerikanischen Botschaft genau registriert werden. Nach dem letzten Stand wurden über 30 Fälle genannt, bei denen es Schwierigkeiten mit den Genehmigungen gegeben hat.¹² Registrierung und Aufenthaltsgenehmigung sind also die Mittel für eine Steuerung durch gesetzliche Maßnahmen.

In der alltäglichen Praxis kommt es relativ häufig zu Konflikten an einzelnen Orten, die entweder durch öffentliche Polemik, durch Eigentumsfragen bzw. durch persönliche Abhängigkeiten und Störung familiärer Bindungen ausgelöst werden. Die Abteilung im Justizministerium für „Gesellschaftliche und religiöse Angelegenheiten“ hat eine Flut von Eingaben zu bewältigen. Man muss jedoch gerade deshalb hervorheben, dass die zuständigen Stellen und Sachbearbeiter mit sehr großer Umsicht und Geduld vorgehen. Von einer Einschränkung der Religionsfreiheit kann keinesfalls die Rede sein. Niemand möchte zu dem Zwangssystem der Sowjetzeit zurückkehren. Wohl aber stellt sich die Frage, ob es Grenzen dieser Freiheitsrechte gibt und wie sie zu wahren sind. In einem kleinen Land mit sehr vielen Gruppen und vielfältigen äußeren Einflüssen ist dies keine einfache Sache.

Für die rechtliche Lage ist schließlich noch darauf hinzuweisen, dass es in Lettland heute keine geltenden Staatskirchenverträge mehr gibt. Die Versuche, ein neues Konkordat für das aus dem Jahr 1922 stammende, das außer Kraft ist, zwischen der Republik Lettland und dem Vatikan abzuschließen, sind auf erhebliche Widerstände gestoßen, wobei regelmäßig auf die bestehende Trennung von Staat und Kirche hingewiesen wird, von der man meint, dass sie einen Vertrag mit einer einzelnen Kirchengemeinschaft abschließen müsse. Es begegnet auch der Einwand, dass dann auch sämtliche anderen Gemeinschaften Ansprüche auf Verträge und entsprechende staatliche Förderung, z. B. mit einer Theologischen Fakultät an der Universität, erheben könnten. Dies hat eigenartige Folgen für die 1990 erneuerte Evangelische Theologische Fakultät in der Universität Lettlands. Sie war zuerst 1920 gegründet, dann unter der Sowjetherrschaft 1940 geschlossen worden. In der Zwischenzeit wurde die Ausbildung von Pfarrern unter erheblichen Schwierigkeiten von einem Kirchlichen Seminar übernommen, das 1990 in die Theologische Fakultät überführt worden ist. Die heutige Situation zeigt sich in der neuesten Fassung der Satzung der Fakultät vom 30. November 1998, in der es heißt „Die Aufgabe der Theologischen Fakul-

tät besteht darin, allen Bürgern und Einwohnern Lettlands zu dienen, unabhängig von deren Geschlecht, sozialer Stellung, Rasse und Volkszugehörigkeit ... die Theologische Fakultät ist eine Struktureinheit der Universität Lettland für christlich ökumenische, akademische Studien und Forschung. Sie dient der akademischen Ausbildung von Theologen, von Religionswissenschaftlern sowie von Religions- und Ethik-Lehrern und Dozenten sowie von Spezialisten in ethischen Fragen“. Die Fakultät erklärt, dass sie keiner Kirche untersteht, wohl aber mit allen Kirchen zusammenarbeitet. Sowohl der Lehrkörper wie auch die Studenten kommen aus verschiedenen Konfessionen.¹³ Diese Einstellung hat eine merkwürdige Konsequenz: Die Trennung von Staat und Kirche hat hier zu einer Trennung von Theologie und Kirche geführt. Die Beschreibung der Aufgaben aber zeigt dann, wie die Theologie nicht auf die Ausbildung von Pfarrern ausgerichtet ist, sondern auf die gesellschaftlichen Fragen, was im klassischen Sinne zu den ordnungspolitischen Aufgaben einer Staatskirche gehörte. Dass die Ablösung von einer bestimmten Kirchengemeinschaft unvermeidlich zu einer funktionellen Staatskirche führt, mag unbeabsichtigt sein; es ist jedoch unübersehbar und dürfte auch für ähnliche Bestrebungen zur Umwandlung von Theologischen Fakultäten in Religionswissenschaftliche Fakultäten in anderen Ländern gelten.

Nicht uninteressant ist bei den rechtlichen Regelungen der Hinweis, dass seit 1994 die Trauung durch einen ordinierten Geistlichen einer der fünf traditionellen Gemeinschaften als Ziviltrauung anerkannt wird. Auch dies ist ein Vorgang, der seinesgleichen sucht in einer Zeit, in der allenthalben die Ziviltrauung obligatorisch geworden ist.

Probleme

Wenn man als Theologe in die hier in knappen Umrissen beschriebene Situation kommt und in ihr zu arbeiten hat, findet man auf engstem Raum eine Konzentration sämtlicher Probleme der Kirchengeschichte. Dabei ist Theologie von vornherein nicht einfach Traditionspflege in einer bestehenden oder vergehenden volkskirchlichen Situation, sondern es ist einerseits eine missionarische Aufgabe in einer weithin entkirchlichten und in ihren Grundlagen zerstörten Gesellschaft sowie eine Auseinandersetzung mit vielen konkurrierenden Gruppen und Bewegungen. Diese Situation ist allein schon deshalb unüberschaubar, weil zu den registrierten Gruppen noch

sehr viele Kulte und Riten kommen, die das Leben begleiten, dazu die verbreitete Zauberei und Aberglaube. Was in stabilen gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen leicht übersehen oder verdrängt wird, tritt hier offen zutage: Der Platz des Glaubens bleibt niemals leer, und es ist daher nicht die Frage, ob ein Mensch glaubt oder nicht, sondern woran er glaubt, worauf er sich verlässt und, nicht zuletzt, wovor er sich fürchtet.¹⁴ Unter diesem Gesichtspunkt seien im folgenden einige Versuche aufgenommen, das sog. „Sektenphänomen“ in der lokalen Situation zu klären. Dabei ist regelmäßig zu sehen, wie gesellschaftspolitische bzw. juristische Aspekte mit den theologischen zusammentreffen.

Von Dr. Andrejs Vilks, einem Kriminologen, wurde in seinem Referat über „Glaube, der zerstört“ mit einem Zitat von Francis Bacon betont, dass Religion die wichtigste Kraft für den Zusammenhalt einer Gesellschaft sei. „Religion war und bleibt das verbindende Element für die höchst verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen und deren Glieder. Die Religion ist darauf ausgerichtet, im Menschen den Glauben zu gestalten; sie vermag auch durch Wolken die Sonnenstrahlen und die geistigen Werte wahrzunehmen. Religionen gibt es viele. Welcher soll man sich zuwenden? Wie ist der Glaube an den Allerhöchsten mit dem realen Leben verbunden?“¹⁵ Was der Kriminologe an Beispielen aus Gesellschaft und Schule anführen kann, sind erschütternde Belege, die gewiss nicht ausschließlich auf neue religiöse Bewegungen zurückzuführen sind, wohl aber zeigen, wie der Zerfall der Werte, d. h. auch der Gewissensbildung, anfällig macht für Verhaltensweisen, die sowohl die Person wie auch die Gesellschaft zerstören: „Ein Defizit des Glaubens wird in ganz unmittelbarer Weise durch den Einfluß des Bösen kompensiert“. Und es war dieser Jurist, der die direkte Frage stellte, warum man die Menschenrechte allein zu Gunsten der nichttraditionellen Bewegungen ohne Bewertung der Art ihrer Einflüsse interpretiert.¹⁶ Der Konflikt zwischen individuellen Freiheitsrechten und gesellschaftlichen Interessen ist damit praktisch auf den Punkt gebracht, und es zeigt sich hier, welche Folgen ein leerer Religionsbegriff hat, der dann mit beliebigen Inhalten gefüllt werden kann.

Wenn im Marxismus-Leninismus Religion als „Opium für das Volk“ und als Überbau einer feudalistischen Gesellschaft für überholt und absterbend erklärt wurde, indem sich eine Partei mit dem „Wissenschaftsanspruch“ ihrer Weltanschauung absolut und damit an die Stelle aller Religionen setzte, erscheint hier wieder die Einsicht der alten Philosophen, dass es ohne Religion und Götter keine Treue und keine Gerechtigkeit in der Gesellschaft ge-

ben kann. Das erinnert an Plato, der in seinem Werk über „Gesetze und Gesetzgebung“ einen Gottesbeweis führt mit der Begründung, „daß es Götter, und zwar gute Götter gibt, die der Gerechtigkeit mehr Ehre geben als die Menschen“.¹⁷ Ähnlich stellt Cicero in seinem Werk „Über das Wesen der Götter“ fest: Wenn Frömmigkeit, Heiligkeit, Religion, Verehrung und Anbetung der Götter beseitigt werden, dann ergibt sich „eine Umwälzung des Lebens und große Verwirrung; und ich weiß nicht, ob, wenn die Frömmigkeit (pietas) gegenüber den Götter aufgehoben wird, dann nicht auch die Treue (fides), die menschliche Gemeinschaft im Zusammenleben und vor allem die wichtigste Tugend, die Gerechtigkeit (iustitia), aufgehoben werden“.¹⁸ Für beide Philosophen, die als Verfassungsrechtler der vorchristlichen Antike gelten können, ist daher der Beweis für die Existenz Gottes und die Anerkennung seines lenkenden und richtenden Handelns nicht eine religiöse Apologie, sondern eine soziale und politische Notwendigkeit. Was in der vorchristlichen Antike als Theologie bezeichnet und betrieben wurde, hat eine eindeutige politische Ausrichtung.¹⁹ Mit „civil religion“ wird in unserer Zeit als neue Erscheinung etwas bezeichnet, was eine uralte Tradition und Funktion hat.

Der Jurist Ringolds Balodis hat in seinem Referat aus der Erfahrung seiner Arbeit als Direktor der Abteilung im Justizministerium für „Gesellschaftliche und religiöse Angelegenheiten“ die Schwierigkeiten einer angemessenen Beschreibung des Sachverhalts in den bestehenden Verhältnissen sehr knapp und klar zusammengefasst, und auch das ist eine gute Situationsbeschreibung: „Seit alten Zeiten hat sich in der Jurisprudenz das lateinische *aberratio delicti* (sic!) Prinzip durchgesetzt. Das bedeutet eine unter dem in einer Gesellschaft herrschenden ethischen und rechtlichen Aspekt irrige (nicht bewußt verantwortungslose) Handlung. Ein Mensch begeht eine schlechte Tat, ohne sich der Folgen seines Handelns bewußt zu sein. Ob dieser Mensch deshalb schuldig ist, bleibt eine Streitfrage. Auf einen großen Teil der Sektenanhänger oder -nachfolger trifft dieses Prinzip sicher zu, was diese freilich nicht von ihrer Verantwortlichkeit befreit. Man kann dazu bemerken, daß bei den Leitern eine andere Situation besteht, weil sie stets wissen, was sie wollen und warum. Über das, was eine Sekte nach ihrem Begriff ist, sind die Meinungen geteilt. Im Verständnis von Max Weber handelt es sich um die Unterscheidung von einer erstarrten Kirche. In letzter Zeit hat sich verhältnismäßig weit die Bezeichnung ‚neue religiöse Bewegung‘ oder ‚NRB‘ verbreitet. Das hat nicht nur eine abwertende und verächtliche Bedeutung. Manche halten es für ausreichend, die Sekte als eine Glaubensge-

meinschaft im Gegensatz zu einer offiziell anerkannten Kirche zu verstehen, und häufig ist das verbunden mit der Opposition zu der bestehenden staatlichen Macht. Beide Deutungen haben jedoch keine ausreichende Begründung, und besser könnte man daher schon die Bezeichnung verwenden ‚nichttraditionelle‘ im Unterschied zu den ‚traditionellen‘ Gruppen, auch wenn es zurzeit in der lettischen Gesetzgebung keinen juristisch definierten Begriff ‚traditionelle Religionen‘ gibt. Allerdings findet sich in der lettischen Gesetzgebung die Bezeichnung ‚neue religiöse Bewegungen‘, die sich von anderen dadurch unterscheiden, daß sie sich in einer Frist von zehn Jahren jedes Jahr von neuem bei der dafür zuständigen Registrierungsstelle des Justizministeriums (zurzeit die Abteilung für ‚Gesellschaftliche und religiöse Angelegenheiten‘) registrieren lassen müssen. Gleichwohl erscheinen in dem seit 1995 in Lettland geltenden Gesetz über die religiösen Organisationen unter den ‚neuen religiösen Bewegungen‘ in Lettland nicht solche wie die Krischnajünger, die Baha‘i“, die Anhänger eines gewissen Riks Renner oder die sog. „Gemeinden der Jungen Generation“, die „von manchen auch zu den Sektierern gerechnet werden. Doch bei der Annahme des Gesetzes im Jahr 1995 wurden sie als ‚bestehende‘ anerkannt und erhielten so die Anerkennung als juristische Person, also den Status einer bestehenden religiösen Organisation im Unterschied zu den neuen religiösen Bewegungen, die noch nicht die zehnjährige Pflicht zur Wiederregistrierung erfüllt haben.“ Im weiteren wird noch auf die sog. „unsichtbaren“ bzw. „geheimen“ Religionen eingegangen, die noch nicht mit einer festen Organisationsform in Erscheinung getreten sind.²⁰ Vor allem wird dann auch hingewiesen auf die außerordentlichen Schwierigkeiten bei dem Versuch, Anträge auf Registrierung inhaltlich zu prüfen und zu bewerten, wenn man beobachtet, wie eine korrekte Registrierung lediglich als verkappter Einstieg zu späteren schädlichen Aktivitäten dient.

Dieses ausführliche Zitat kann einen Eindruck vermitteln von den Schwierigkeiten und Bemühungen um eine juristische Klärung der Situation. Dass man mit besonderer Aufmerksamkeit die Bemühungen in Frankreich und in Deutschland um eine politische und juristische Bewältigung der anstehenden Probleme verfolgt, liegt nahe, bis hin zu dem Hinweis, dass man auch in Deutschland versucht, den Begriff der „Religionsfreiheit“ neu zu formulieren, weil dies nicht nur die individuelle Freiheit betrifft, sondern gleichzeitig das Recht zur Registrierung als juristische Person. Als Unterschied wird jedoch bemerkt, dass die religiösen Organisationen in Deutschland die Rechtsform einer juristischen Person erwerben können, während die recht-

liche Stellung „in Lettland eher vergleichbar ist mit politischen Organisationen als Sondergruppe gesellschaftlicher Organisationen und Gemeinschaften“.²¹

Abschließende Bemerkung

Was sich am Beispiel der besonderen gesellschaftlichen Verhältnisse in Lettland zeigt, ist die Tatsache, dass ein Staat, eine Gesellschaft auf verbindende und verbindliche, und das heißt im wörtlichen Sinne „religiöse“ Elemente angewiesen ist. Zwar kann die christliche Kirche nach ihrem Auftrag und Wesen niemals eine staatliche Funktion zur Durchsetzung von Werten und Maßstäben übernehmen, es sei denn, sie wird zur Staatskirche, wie umgekehrt ein Staat zum Kirchenstaat wird, wenn er versucht, mit einer Ideologie die politische Einheit durch Zwangsmaßnahmen zu sichern, wie das zu Sowjetzeiten gewesen ist. Was aber Kirche und Staat auf Erden verbindet, ist das Gebot Gottes im Sinne des „*primus usus legis politicus*“. Dieser hat nach Gottes Willen seine Funktion, die gefallene Welt vor dem herrschenden Bösen und Unrecht zu schützen (Röm 13,1–4), mit dem Menschen sich selbst und ihre Gemeinschaft zerstören. Die christliche Kirche hat zum einen die universale Geltung der Gebote Gottes und deren Unveränderlichkeit zu bezeugen. Sie hat zum andern auf das über Lebende und Tote kommende Gericht nach dem Maßstab dieser Gebote hinzuweisen, und deshalb trägt sie auch die Verantwortung für die Gewissensbildung. Sie hat schließlich die Rettung aus dem Gericht durch den Glauben an Jesus Christus zu verkündigen. Nur indem sie diesen Auftrag in aller Deutlichkeit öffentlich ausführt, wird sie ihre Aufgabe für Zeit und Ewigkeit erfüllen. Wenn freilich eine Kirche meint, sich den Forderungen der Gesellschaft durch Veränderung oder gar Aufhebung der Gebote Gottes anpassen zu müssen, um Zulauf und Zustimmung zu gewinnen, dann versäumt sie nicht allein ihren göttlichen Auftrag, sondern zugleich ihre Verantwortung für die tragenden und verbindenden Grundlagen eines Gemeinwesens.

Erzbischof Jānis Vanags beschloss sein Einführungsreferat über „Die neuen religiösen Bewegungen und die traditionell christliche Lebensweise“ mit dem Satz: „Die traditionellen christlichen Kirchen verbindet die Beziehung zu der natürlichen menschlichen Lebensführung. Sie glauben, daß Gott das normale Leben eines Menschen in der Familie, in der Gesellschaft und im Staat gefällt, wenn es in sittlicher Ordnung und Gott zu Ehren ge-

führt wird... Die Kirche hat nicht das Ziel, eine andere Welt zu schaffen, vielmehr versucht sie, die bestehende Welt zu heiligen und bemüht sich um die Konsolidierung und Befestigung der traditionellen Werte“.²²

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands mag im Ausland in manchen Kreisen als konservativ verspottet werden. Doch sie hat in ihrer Geschichte und Gegenwart erfahren und erlitten, was geschieht, wenn das, was eine Gesellschaft trägt und verbindet, zerstört wird. Und diese Erfahrung kann sie anderen Kirchen bezeugen, in denen die Anpassung an die Gesellschaft mit der Verantwortung für die Gesellschaft verwechselt wird.

Anmerkungen

- ¹ Netradicionālās reliģiskās kustības un to nelabvēlīgā ietekme sabiedrībā: Garīgā, sociālā un tiesiskā aspekti. Als Manuskript veröffentlicht, Riga 1998. Im folgenden zitiert: „Protokoll“.
- ² Zur jüngsten Kirchengeschichte Lettlands vgl. Jouko Talonen, Church under the Pressure of Stalinism. The development of the status and activities of Soviet Latvian Evangelical Lutheran Church during 1944–1950, Jyväskylä 1997. Zur neuesten politischen Geschichte das Sammelwerk: Latvijas Valsts Atjaunošana 1986–1993 (Die Erneuerung des Staates Lettland), Riga 1998.
- ³ Zu prinzipiellen Fragen der Apologetik vgl. Reinhard Slenczka, Apologetik als Auftrag der Kirche in öffentlicher Verantwortung, in: Kerygma und Dogma 41, 1995, 13–33.
- ⁴ Ausführlicher dazu: Reinhard Slenczka, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen, Kriterien, Grenzen, Göttingen 1991, bes. 148 ff. Heinz D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M./Leipzig 1991.
- ⁵ Johannes Stelzenberger, Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes, Paderborn 1963.
- ⁶ „... omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala“ (Summa Theologiae I/II q 19, a 5).
- ⁷ WA 7, lat.: 383, 6–8; deutsch: 877.
- ⁸ Juris Rubenis, Kirchen in Nachbarschaft. Zum Stand der ökumenischen Beziehungen im Baltikum, Vortrag auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg, Januar 1999, Manuskript. Zu dem Gesamtproblem vgl. Ernst W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München/Wien 1965.
- ⁹ Die Angaben stammen aus: U.S. Department of State Annual Report on International Religious Freedom, 1999: Latvia, released by the Bureau for Democracy, Human Rights, and Labor, Washington, DC, September 9, 1999.
- ¹⁰ Latvijas Republikas Satversme, Riga 1999.
- ¹¹ Reliģisko organizāciju likums.
- ¹² Angaben nach der in Anm. 9 erwähnten Dokumentation. Es werden dort u. a. folgende Vorkommnisse erwähnt: Dass von der für die Visaerteilung zuständigen Abteilung des Innenministeriums kriminologische und psychologische Gutachten angefordert worden seien für Mormonen, für die aus Oklahoma stammende „Good News Church“ sowie für die kalifornische „Grace Mission Church“.
- ¹³ Zit. nach Baznicas Gadagramata 2000, Riga 1999, 269.
- ¹⁴ Martin Luther, Großer Katechismus. Auslegung des 1. Gebots: „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide, Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören

zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nun (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“ BSLK 560, 9–24.

¹⁵ Protokoll, 26.

¹⁶ Protokoll, 29.

¹⁷ Platon, Νόμοι, Buch X, 887b.

¹⁸ Cicero, De natura deorum. I, II. IX. Auch hier folgen ausführliche Gottesbeweise, deren Funktion die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens betreffen. Abgelehnt werden dabei alle theologisch-philosophischen Auffassungen, nach denen die menschliche Vernunft oder die vorfindliche Natur als göttlich angesehen werden. Festgehalten und bewiesen werden soll hingegen, dass es Götter gibt, die das Recht verbürgen und auch durchsetzen.

¹⁹ Daher auch die alte Bezeichnung „Θεολογία πολιτική“ – „theologia politica/civilis“ bei Marcus Terentius Varro.

²⁰ Protokoll, 33 f.

²¹ Protokoll, 42.

²² Protokoll, 8.

Scientology – eine Religion?

Reflexionen zu einem ungeschlossenen Thema

Werner Thiede

Der 1998 veröffentlichte Endbericht der vom Deutschen Bundestag eingesetzten Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“¹ vermerkt im Blick auf die Scientology-Organisation, dass hier „zumindest teilweise eine gesonderte Wahrnehmung angezeigt“ scheine. Denn im Unterschied zu anderen religiösen Gruppen, mit denen man sich befasst habe, sei Scientology ungeachtet ihres Anspruchs „keine religiöse Gruppe“. In einem Sondervotum der Professoren Ralf Bernd Abel und Hartmut Zinser sowie von Jürgen Keltsch und Ursula Caberta y Diaz heißt es noch einmal bekräftigend, Scientology gehöre „nicht, wie von den Religionswissenschaftlern weltweit bis heute behauptet wird, in den Bereich von Religion als Glaube“.

Tatsächlich lässt sich eine schon seit Jahrzehnten konstante Diskrepanz beobachten, die sich zwischen dem Urteil von Religionswissenschaftlern einerseits und apologetisch oder anders motivierten Kritikern von Scientology andererseits auftut. Während die Kriterien der akademisch mit dem Phänomen der „Religionen der Religionen“, wie ihr geistiger Vater L. Ron Hubbard sie einmal genannt hat, Befassten günstig auszufallen pflegt, sehen die eher praktisch-empirisch sich mit ihr Auseinandersetzenden in ihr eine allenfalls religiös getarnte, ihrem Wesen nach aber mehr oder weniger säkulare Größe.

Ausnahmen von dieser Regel bildeten nur zwei Bücher: Friedrich-Wilhelm Haack, der 1991 verstorbene Sektenbeauftragte der bayerischen Landeskirche, sprach in seinem Werk „Scientology – Magie des 20. Jahrhunderts“ (1982)² der angeblichen „Kirche“ nicht ab, eine Religion zu sein, nannte sie allerdings umso entschiedener eine „böse Religion“, um gleichzeitig auf die oft übersehene Ambivalenz des Religionsbegriffs aufmerksam zu machen. Und ich selbst habe als zuständiger EZW-Referent zehn Jahre später in dem Buch „Scientology – Religion oder Geistesmagie?“³ zwar den religiösen, nicht aber den weltanschaulichen Charakter von Scientology bestritten – und mich mit diesem mir um der intellektuellen Redlichkeit willen notwendig erscheinenden Zugeständnis aus der Sicht einiger landeskirchlicher und politischer Sektenbeauftragter ins Abseits begeben.⁴

Im übrigen ist es bislang weithin bei den starren Fronten geblieben. Wurzeln die so gegensätzlichen Beurteilungen desselben Phänomens im je unterschiedlichen Wahrnehmungsraster der hier eher theoretisch und dort eher praktisch Interessierten? Trägt Scientology womöglich in sich selbst Strukturen, die beide Urteile komplementär nicht nur möglich, sondern sogar notwendig erscheinen lassen? Oder hat wirklich die eine Seite Recht und die andere nur nicht hinreichend reflektiert bzw. nachgeforscht? Letzteres ist eine nicht ganz fern liegende Vermutung angesichts einer schwierig zu erfassenden Organisation, die sich in manchen organisatorischen und inhaltlichen Stücken ausdrücklich bedeckt hält.

Wer in der strittigen Frage weiterkommen und Scientology nach religiöser Theorie und Praxis befragen will, darf sich keinesfalls einseitig an Aussteiger-Berichten orientieren. Sie sind naturgemäß kritisch; allerdings sollte man ihren nahezu einstimmigen Befund, dass ernsthafte religiöse Elemente in Scientology fehlten, auch nicht unterschätzen! Beispielsweise erklärt der Ex-Scientologe Norbert Potthoff, der in Düsseldorf jahrelang für die Öffentlichkeitsarbeit der Organisation zuständig war, religiöse Aspekte fänden sich nur ganz am Rande, mehr mit Unterhaltungswert oder als Alibifunktion. Und ein ehemaliges Mitglied der scientologischen Sea-Org hat mir berichtet: „Über religiöse Zeremonien habe ich nicht viel zu erzählen. Der ‚Chaplan‘ der Flag Service Org war eine Frau, deren Amt vor allem in der Schlichtung von Streit oder der Zurückgewinnung verärgelter Scientologen bestand. Daneben hatte sie Hochzeiten, Kindstauen und Begräbnisse durchzuführen; aber diese Dinge waren nebensächlich. Am Sonntagmorgen gab es anstelle des sonst obligatorischen Studierens ein sogenanntes ‚Tape-Play‘: Vorträge von Hubbard wurden der andächtig lauschenden Zuhörerschaft vom Tonband vorgespielt; am Schluß zollte man dem großen Mann stehend Beifall. Früher einmal soll es am Sonntag sogar Gottesdienste gegeben haben, aber das muß lange her sein!“⁵ In einigen deutschen Scientology-Einrichtungen sind Andachten gar nicht vorgesehen. Aber im Grundsatz gibt es sie immerhin. Wie sehen die „religiöse“ Praxis und ihre Begründung bei Scientology bei näherer Betrachtung aus?

Manchen Scientologen ist es angesichts der psychischen Effekte von Scientology egal, ob sie sich als „Religion“ gibt oder nicht. Faktisch lautet jedenfalls das offizielle Selbstverständnis: „Scientology ist eine Religion.“ Mit diesem Satz beginnt ein Taschenbuch des einschlägigen Titels „Scientology – Religion des zwanzigsten Jahrhunderts“, 1973 herausgegeben von der „Scientology Kirche Deutschland“. Das erste Kapitel trägt die einla-

dende Überschrift: „Die religiöse Natur von Scientology“. Nach dieser Überschrift aber bringt das Kapitel absolut nichts, was dem Leser über die religiöse Natur dieser Organisation Aufklärung verschaffen könnte. Immerhin wird im Folgekapitel gesagt, Scientology habe eine starke Affinität zu buddhistischen Prinzipien und werde daher in christlichen Ländern nicht leicht als Religion wahrgenommen. Dabei befindet sie sich doch laut Hubbard sogar auf einer „viel höheren Ebene als derjenigen, auf der sich die westlichen Religionen befunden haben“. Wie also steht es um Hubbards Verhältnis zu den östlichen Religionen?

Im Blick auf diese Frage muss zunächst genauer eruiert werden, in welcher Hinsicht Hubbard an eine starke Affinität zum Buddhismus gedacht haben mag. Nähere Auskunft gibt ein Buch mit dem Titel „Der Hintergrund und die Zeremonien der Scientology Kirche“, in dem es heißt: „Buddhismus und Scientology haben Parallelen: Die Scientology beginnt beim Individuum, hilft ihm, mit seinen Problemen fertigzuwerden ... und befähigt es, sich aller Seiten des Lebens bewußt zu werden und zu geistigem Verständnis und seiner eigenen Beziehung zum Schöpfer zu finden.“ Letzteres ist schlicht inkorrekt, da der Buddhismus bekanntlich gar keinen Begriff vom „Schöpfer“ hat. Das zuvor Gesagte trifft hingegen zu: Was beim Buddhismus ähnlich auffällt wie bei Scientology, ist die spezifische Konzentration auf den Menschen, auf seine psychischen und geistigen Strukturen, bei gleichzeitiger Negligierung der Gottesfrage. Scientology macht hier den bestechenden Versuch, eine Weltreligion, die bisweilen ohnehin eher als Philosophie eingestuft wird, zum Beweis dafür zu funktionalisieren, dass man auch ohne den Bezug auf eine mehr oder weniger theistisch geprägte Spiritualität Religion ausüben kann.

Allerdings übersehen die Scientologen wichtige Differenzen⁶. Ich nenne eine grundlegende: Der Buddhismus ist insofern Religion, als er in seinem Zentrum gerade nicht den Menschen vergöttert, sondern durchaus ein – allerdings nicht personal vorzustellendes – „Über-Sein“ ehrt, das unter dem Begriff „Nirwana“ bekannt ist und eine nichtgeschaffene, nichtgewordene, in diesem Sinn göttliche Wirklichkeit des Ewigen als Heilsziel und als transzendenten Hochwert schätzt. Dem entspricht auf der anderen Seite eine nicht personal gefärbte Sicht des menschlichen Wesenskernes. Was Karl Jaspers für die abendländische Rezeption des Buddhismus insgesamt formuliert, trifft daher in besonderer Weise das scientologische Dogma vom göttlichen Kern des menschlichen Geistes: „Der große Abstand von der originalen Welt der Buddhisten ist dieser: wir benutzen die Gedanken operativ, um

zu uns selbst mit der Transzendenz zu kommen; die Buddhisten jedoch suchen ihr Selbst in jedem Sinne ganz zu verlieren.“ Deshalb muss gerade auch gegenüber der scientologischen Betonung der Unsterblichkeit des Geistes mit Raimundo Panikkar betont werden: „Der Buddhismus zerstört jeden menschlichen Traum von einem wie auch immer vorstellbaren oder denkbaren Weiterleben.“ Zwar zählt zum buddhistischen Heilsweg die „erlösende Erkenntnis“, die unter anderem die bewusste Erinnerung an frühere Existenzen umfasst. Dennoch ist hierbei nicht an eine „Seelenwanderung“ personaler Geistwesen gedacht, denn nach frühbuddhistischer Überzeugung gibt es keine unvergängliche Seele, sondern allenfalls einen nichtpersonalen Geistkern, der karmische Informationen transportiert. Das scientologische Menschenbild erinnert aus dieser Sicht viel eher an abendländische Metaphysik denn an buddhistische Religiosität, von der aus nicht nur das scientologische Streben nach zunehmender Selbst-Verwirklichung, nach Überleben diesseits und jenseits des Todes, sondern auch das der Organisation nach immer mehr Geld und Macht höchst verwerflich ist. Um das Nirwana zu erreichen, darf der Buddhist nichts festhalten wollen, nicht einmal religiöse Lehren und Methoden: Von dieser Einstellung trennen überzeugte Scientologen Welten!

Es ist daher Augenwischerei, wenn der derzeitige Scientology-Chef David Miscavige behauptet: „Wir basieren auf der 10 000jährigen Tradition des Buddhismus.“ Abgesehen von der für Scientology nicht untypischen Ungenauigkeit in der religiösen Wahrnehmung – der Buddhismus ist nämlich in Wahrheit noch keine 3000 Jahre alt! – ist festzuhalten, was der Vizepräsident der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft unterstreicht: „Wir sehen keinerlei Gemeinsamkeit zwischen Buddhismus und Scientology.“ Nach Burkhardt Schröder ist der Buddhismus in scientologischen Darstellungen „auf ein Niveau reduziert, auf dem ein Lehrer Zweitklässlern den Buddhismus erklären würde“. Mehr als das: Er ist gerade dadurch, dass er als nächste Analogie zu Scientology angeführt wird, in wesentlichen Punkten, auch in seinem ethischen Bestreben, verkannt bzw. verzerrt.

Auch in anderen Fällen zeigt sich bei Hubbard ein verdächtig oberflächlicher, um nicht zu sagen: schlampiger Rückgriff auf religiöse und philosophische Traditionen. So brauchen sich etwa Christen nicht wundern, wenn man bei Hubbard die bekannte theosophisch-esoterische Falschbehauptung wiederfindet, die Reinkarnationslehre sei vom Frühchristentum bejaht und erst im 6. Jahrhundert von einer korrupten Bischofsmehrheit abgeschafft worden. Der Theosophie entlehnt ist auch Hubbards abwegige These, dass

sich das neutestamentliche Christentum in seiner ursprünglichen Weisheit unmittelbar auf die alten indischen Veden zurückführen lasse, ja dass beides dieselbe Botschaft enthalte.

Gerade aber auch auf den Hinduismus berufen sich Scientologen gelegentlich, um nach Bedarf in dieser indischen Religion jene Dinge als geschichtliche „Wurzel“ behaupten zu können, deren Anführung beim Rückgriff auf den Buddhismus sich als nicht stichhaltig erweisen. Das betrifft nun insbesondere eine im Hinduismus vergleichsweise personale Vorstellung von „Gott“ (Brahman) und „Seele“ (Atman), verbunden mit einem entsprechend anders akzentuierten Reinkarnationsglauben⁷. Doch selbst diese zunächst tatsächlich ähnlichen Elemente missinterpretieren sie. So ist der als „Thetan“ bezeichnete Geisteskern im Menschen im Unterschied zum hinduistischen Atman trotz seiner Unsterblichkeit leidensfähig und angreifbar; er ist also nicht der passive Zeuge, als der der Atman gilt, sondern gerade umgekehrt der Veranlasser aller Aktivität. Überdies ist das Verhältnis von Gott und Seele in der hinduistischen Religion anders gedacht als bei Hubbard, der so gerne behauptet, in Asien vor Ort die Dinge studiert zu haben: Bei ihm dreht sich nichts religiös um „Brahman“, sondern er interessiert sich im Grunde nur für den „Atman“, die unsterbliche Seele als solche. Definitiv bewegt sich Scientology laut Hubbard genau unterhalb der höchsten göttlichen Ebene!

Wo der religiöse Bezug von dieser Organisation explizit „gestaltet“ wird, wirkt er umso künstlicher, gewollter, ja aufgesetzt. Bereits der Start in Gestalt der sogenannten „Dianetik“ 1950 war völlig irreligiös: Hubbard lehrte, dass die genaue Identität des „Unbewegten Bewegers“ für seine Berechnungen nicht notwendig bekannt sein müsse. Die späteren scientologischen „Grundlagen des Denkens“ versah er mit der Erklärung, dass sein Themenkreis sich mit der Seele, nicht aber mit dem „Höchsten Wesen“ befasse.⁸ Scientology als Wissenschaft dringe nicht in die Dynamik des höchsten Wesens ein; das werde dem einzelnen in seiner religiösen Zielstrebigkeit überlassen.

Immerhin spricht Hubbard von der höchsten der „Triebkräfte“ des Lebens als dem „Drang zum Dasein als Unendlichkeit“ und nennt sie „Gott-Dynamik“: „Die Aufwärtsentwicklung in Richtung auf das Überleben auf höheren Stufen ist gleichsam ein Voranschreiten in Richtung auf Gott.“ Was mag indes „Gott“ bedeuten, wenn er durch spirituelles Voranschreiten direkt angegangen werden kann? Ein transzendenter Schöpfer-Gott ist schwerlich gemeint, nachdem den befreiten Thetanen selbst eine ganze Reihe philosophischer Gottesprädikate wie Schöpfersein, Zeit- und Raumlosigkeit zuge-

sprochen werden. Oder sollte es so gedacht sein, dass alle Thetanen eine Vielheit von göttlichen Subjekten bilden, deren komplementäre Einheit „Gott“ zu nennen wäre?

Solche Überlegungen klingen bei Hubbard vorsichtig an, wenn er sinniert: „Auditing zeigt recht deutlich, daß wir nicht alle dieselbe Person, sondern wirklich Individuen sind; tatsächlich geraten Menschen, die glauben, wir seien alle ein und dieselbe Person, damit in große Schwierigkeiten. Doch offenbar könnten wir alle dieselbe Person sein – zumindest wenn wir geistig völlig gesund wären. Das physikalische Universum ist eine Art hypnotische Trance, in welcher das Individuum glaubt, von verschiedenen Punkten aus schauen zu können.“ Tatsächlich stehen hier wieder theosophische Vorstellungen im Hintergrund, denen zufolge das Göttliche sich auf der Ebene unterhalb des Absoluten polytheistisch darstellt.

Ähnlich überlegt der amerikanische Scientologe Robert Thomas: „Ich verstehe Gott als unendliches Potential. Aber das unendliche Potential ist jeder individuellen Erscheinungsform des Potentials überzuordnen. Die individuelle Erscheinungsform enthält diese unendliche Potentialität... Die Vielzahl der Blickpunkte in der Gemeinschaft der Seelen ist eine künstliche Zerteilung, die der Integration untergeordnet ist. Es ist nicht entweder Integration oder Zerteilung. Jedes individuelle Wesen tritt einzeln in das Spiel ein und verläßt es. An der Spitze dieser Skala der im Universum existierenden Formen haben Sie die Koexistenz von Blick-Punkten... Dann weichen die Blickpunkte auseinander – immer weiter auseinander – und Sie haben die Erschaffung des materiellen Universums und seiner Energiemanifestationen, wobei die Abgesondertheit jedes einzelnen Blickpunktes immer schwerer rückgängig zu machen ist und durch die fehlende Bereitschaft, für das Erschaffen Verantwortung zu übernehmen, verstärkt wird... Um den einzelnen Thetan in seine volle, allwissende und allmächtige Fähigkeit, Universen zu erschaffen, wieder einzusetzen, muß man nur den Weg gehen, seine Fähigkeit zum Erschaffen mentaler Eindrucksbilder wiederherzustellen. Denn wir gehen davon aus, daß diese mentalen Eindrucksbilder und das scheinbar so solide materielle Universum ein und dasselbe sind.“

Solche Erklärungsversuche tragen religionsphilosophische Züge, machen aber Scientology deshalb nicht schon per se zu einer Religion. Vielmehr bestätigen sie Scientology allenfalls als das, was sie durchaus sein will, nämlich „religiöse Philosophie“. Deren Qualität ist freilich eine Frage für sich und soll hier nicht diskutiert werden. Letztlich lässt sich Scientology in religionsphi-

losophischer Hinsicht gar nicht festlegen: Sie macht schlicht, wie es in einer Broschüre von 1985 heißt, „keine abschließende Aussage zu Gott“.

Wie kann sich auf solch eine Einstellung so etwas wie „kirchliche“ Praxis gründen? Die scientologische Methodik wird schließlich als eine „Technologie“ ausgegeben, die den menschlichen Personkern zu göttlichen Fähigkeiten zu führen verheißt. Tatsächlich bedeutet der Begriff des „Operierenden Thetan“ nach Hubbard den „höchsten Zustand, den es gibt“, nämlich ein „Wesen, das Ursache über Materie, Energie, Raum, Zeit und Leben“ und dabei von nichts abhängig ist. Ein sogenannter „OT“ ist also für göttlich zu halten und daher unendlich entfernt von jenem Kennzeichen religiösen Selbstbewusstseins, das Friedrich Schleiermacher maßgeblich als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ definiert hat. Um die religiöse Verehrung einer transzendenten Gottheit kann es in scientologischem Denken schwerlich gehen. So wird denn auch der oben zitierte, zunächst bestechende Satz des Scientologen R. Thomas, dass Gott als die unendliche Potentialität jeder individuellen Erscheinungsform derselben übergeordnet sei, bezeichnenderweise in der Folge entkräftet: „Die individuelle Erscheinungsform enthält diese unendliche Potentialität...“ Impliziert das Untergeordnete das Übergeordnete als solches holographisch in sich, so folgert Thomas zu Recht: „Wenn Sie sich selbst als das Ganze ansehen, dann sind Sie das Ganze.“ Es läuft also darauf hinaus, dass jeder Scientologe im Endeffekt sich selbst als göttlich im Sinne spiritueller Autonomie denken und erfahren können soll. Dies und nichts anderes ist mit Hubbards Verheißung der „totalen Freiheit“ intendiert. Der Wesensunterschied zu traditioneller Religiosität besteht in der scientologischen Ermangelung einer ehrfürchtigen Distanz zur „letzten Wahrheit“ bzw. zum Heiligen. Kommt diese religiöse Distanz zum Ausdruck im Begriff des Glaubens, so ist es für Hubbard bezeichnend, wenn er erklärt, man müsse nicht einmal glauben, dass Scientology funktioniere, sondern einfach nur die Technologie anwenden, um entsprechende Erfahrungen zu machen.

Freilich kann man fragen, ob Scientology nicht einen neuen Typ von Religion bzw. Spiritualität⁹, eben eine technologische Religiosität repräsentiert und folglich mit Fug und Recht den „neuen religiösen (!) Bewegungen“ zugeordnet wird. Bezeichnenderweise unterteilt das Evangelische Kirchenlexikon den Artikel „Religion“ in zwei Abteilungen, nämlich „1. Religionswissenschaftlich, 2. Theologisch“. Unter religionswissenschaftlichem Aspekt muss demnach offen bleiben, „nach welchem Kriterium man die zu untersuchenden Symbol- und Deutungssysteme nach religiösen und nicht-

religiösen unterscheidet. In der Praxis folgt man dabei weitgehend einem vorwissenschaftlichen Sprachgebrauch, nach dem alles Denken religiös genannt wird, sofern es nicht in den Bereich der abendländischen Philosophie, der modernen Wissenschaft oder der neuzeitlichen Ideologien fällt“. ¹⁰ Von daher erklärt sich die generelle religionswissenschaftliche Bereitschaft, Scientology als „Religion“ einzuordnen – und zugleich die Kritik von anderer Seite, derzufolge es sich erweisen könnte, dass solche Klassifizierung doch eher „vorwissenschaftliche“ Züge trägt. Kann es wissenschaftlich befriedigen, der umstrittenen Scientology-Organisation den Status einer (Neu-)Religion zuzubilligen, nur weil sich keine hinreichend klaren Maßstäbe benennen lassen?

Angesichts dessen, dass sich in der scientologischen Literatur – wie exemplarisch bereits gezeigt – des öfteren explizite Selbstabgrenzungen gegenüber der obersten Wirklichkeitsebene, also dem wahrhaft Göttlichen finden, habe ich im Blick auf das Gesamtphänomen „Scientology“ eine Unterscheidung zwischen „Religion“ und „Geistesmagie“ gewagt. Natürlich ist mir bewusst gewesen, dass zwischen Religion und Magie in der Regel nicht durchgreifend zu differenzieren ist. Doch Scientology scheint mir hier aus Gründen der genannten systematischen Selbstabgrenzungen eine Ausnahme zu bilden. Bei ihr steht das geistige Kontrollstreben des „Thetan“ über sich selbst und seine Umwelt im Zentrum. Religion besorgt ja, wie Fritz Stolz es ausdrückt, den „menschlichen Umgang mit dem Unkontrollierbaren“, dem allenfalls auf dem Weg über den Kult eine bedingt kontrollierbare Seite abgewonnen werden mag. Wie aber, wenn eine moderne Organisation mit dem Absoluten als dem Unkontrollierbaren überhaupt nicht mehr umzugehen gedenkt, sondern sich definitiv auf dessen Erscheinungsform im menschlichen Geist konzentriert? Das Autonomiestreben der Moderne kommt hier nachgerade zu einem Höhepunkt – und zwar im Rahmen magischer Grundgestalt!

Angesichts der eklatanten Zunahme esoterischer Strömungen und Gruppen in unserer Gesellschaft¹¹ stellt sich die Frage grundlegend: Kann und darf man Okkultismus pauschal als „Religion“ einordnen? Gewiss, der Religionsbegriff ist religionswissenschaftlich nicht eindeutig festzulegen. Das muss aber nicht bedeuten, dass man sich nicht wissenschaftlich um die Herausarbeitung eigener, ggf. neuer Kategorien bemühen sollte, die angesichts neuartiger Phänomene Unterscheidungen oder zumindest die Diskussion solcher Unterscheidungen ermöglichen helfen. Mein auf Scientology gemünzter Begriff der „Geistesmagie“ ist in diesem Sinn zu verstehen. Rein-

hart Hummel vermerkt dazu: Was dieser Begriff für den scientologischen „Anspruch auf den Schutz des Artikel 4 GG bedeutet, ist damit freilich noch längst nicht entschieden“.¹²

Ob man nun den Kern von Scientology der Sache nach als „religiös“ oder als „weltanschaulich“ einstuft, ist allerdings für die Geltung des Grundgesetzartikels irrelevant. Von Relevanz wäre allenfalls die Frage, ob Scientology nicht überhaupt von religiöser Tarnung lebt und eigentlich nur ein „Wirtschaftsunternehmen“ darstellt. Wer sich eingehend mit dem weltanschaulichen Gedankengut von Scientology zu befassen und es in einen religionsphänomenologischen Kontext zu stellen in der Lage ist, wird diese simplifizierende Möglichkeit rasch ausschließen. Die von manchen Scientology-Gegnern energisch unternommene Reduktion auf säkulare Aspekte verhindert in sträflicher Weise die Wahrnehmung des geistigen Kerns einer Organisation, die ihre enormen Gelderträge wiederum größtenteils in missionarische Aktivitäten steckt; die fällige inhaltliche Kritik und Warnung kann damit kaum zum Zuge kommen. Sofern sich Scientology an der Grenze der Legalität bewegt, müssen andere Gesetze greifen, die ja durch Art. 4 GG keineswegs außer Kraft gesetzt sind.

Wie beim Buddhismus, mit dem sich Scientology primär vergleicht, die Frage offen bleiben kann, ob man es mit einer Religion oder einer Philosophie zu tun hat, so kann auch bei Scientology *religionswissenschaftlich* dahingestellt bleiben, ob es sich um eine Neureligion oder um eine neuartige Weltanschauung handelt. Nach Überlegungen von R. Stark und I. Bainbridge ist nicht damit zu rechnen, dass Scientology ihre magischen Züge in Zukunft zugunsten der religiösen reduzieren bzw. transformieren werde. Wozu auch – darin liegt ja gerade das Originelle der scientologischen Art von „technologischer Religiosität“! Gesteht man nichttheistischer und überhaupt nichttraditioneller Spiritualität zu, durchaus mögliche Typen von Religion darzustellen, so ist es nicht ausgeschlossen, Scientology unter den ohnehin kaum scharf zu fassenden Religionsbegriff zu subsumieren. Insbesondere bei Veranschlagung eines funktionalen Religionsverständnisses wird man nicht umhin können, Scientology als Religion einzustufen. *Theologisch* ergeben sich von daher Möglichkeiten ausgesprochener Religionskritik!

Versucht man Scientology von daher einmal von ihrem (eigentlich paradoxen) religiösen Selbstanspruch aus zu sehen, kann man sogar argumentieren: Als (post-)moderne Religion muss Scientology zwangsläufig Schwierigkeiten haben, sich der Welt der traditionellen Religionen zuzuordnen;

und angesichts dieser sich auch juristisch auswirkenden Probleme sind dann ihre Versuche nahe liegend, sich überkommener Religiosität wenigstens partiell und formell anzunähern. Das würde jenes Gebaren erklären, das den Scientologen als „Tarnversuche“ ausgelegt zu werden pflegt. Sich „Kirche“ zu nennen, hat im amerikanischen Ursprungsland immerhin einen weniger anstößigen Charakter als im europäischen Kontext, denn „Church“ ist dort ein recht weiter Begriff. Die durchsichtige Praxis, eine, wenn auch stilisierte Kreuzesform als religiöses Symbol zu verwenden, kann sich immerhin auf die theosophische, aber auch religionswissenschaftliche Einsicht berufen, dass das Kreuz als Zeichen deutlich älter sei als das Christentum. Im Grunde sind überdies die Erfahrungen, auf denen Scientology im Kern basiert, älter als das Christentum.

Entstanden war Scientology infolge von Out-of-Body-Experiences und von hypnotisch erzeugten Erfahrungen „früherer Leben“, also mit der (scheinbar) „empirischen“ Entdeckung des unsterblichen „geistigen Wesens“ im Menschen selbst. In solchen Erfahrungen zeigt sich nach Ernst Topitsch der aus schamanistischen und verwandten Formen der Magier-Ekstasik und der Reinigungsmysterien stammende Glaube, dass die Seele in bestimmten Ausnahmeständen – Traum, Trance oder Rausch – sich von den Fesseln der Körperlichkeit zu befreien vermag und in diesem Zustand Zaubermacht und hellseherische Fähigkeiten besitzt, die sich im Extremfall bis zu Allmacht und Allwissenheit steigern können. Was Hubbard als Spezialentdeckungen seiner Wissenschaft reklamiert, hat also eine lange Tradition und reicht weit bis in „magische“ Urzeiten der Menschheit zurück. Mircea Eliade erklärt: Der schamanistisch gefärbte „Seelenmythos enthält keimhaft die ganze Metaphysik der Autonomie und geistigen Freiheit des Menschen, und hier liegt der Ausgangspunkt für die frühesten Spekulationen über das freiwillige Verlassen des Körpers, die Allmacht der Intelligenz und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele“. Früheste Wurzeln für die höchsten Ziele der Scientology liegen insofern im Schamanismus und in dessen Seelenmythos, der sich ein Stück weit auch in gnostischen und theosophischen Erfahrungen spiegelt.

Angesichts dieser Sachlage ist die scientologische Behauptung nicht gänzlich abwegig, geradezu religiöse Urformen darzubieten. Wer ihren religiösen Charakter in Frage stellt, ist in ihren Augen von gestern. Umso mehr freuten sie sich, als ihnen im Herbst 1993 durch die amerikanische Steuerbehörde zuerkannt wurde, eine religiöse und gemeinnützige Organisation zu sein. Diese Einstufung der Scientology-Church als „Religion“

hat freilich keine religionswissenschaftliche Expertenkommission vorgenommen, sondern eine Finanzbehörde gemäß entsprechend äußerlichen Kriterien. In Amerika gilt die Offenlegung der Finanzen als Bedingung dafür, dass eine Gemeinschaft oder Institution als religiös bzw. gemeinnützig, nämlich nicht zur Steuerzahlung verpflichtet angesehen werden kann. Ende Oktober 1993 wurden in den USA tatsächlich Akten des Finanzministeriums zur öffentlichen Einsichtnahme freigegeben, die die Finanzen der „Scientology Church“ betrafen. Wie die Tageszeitung „New York Times“ nach der Durchsicht des umfangreichen Aktenmaterials mitteilte, stammte ein Großteil der scientologischen Einnahmen – jährlich handelt es sich in den USA um circa 300 Millionen Dollar – aus dem Verkauf von Büchern und Kursen. Für den Erhalt der Anerkennung als gemeinnützige religiöse Organisation hatte Scientology dem öffentlichen Einblick in ihre Finanzen zugestimmt.

Auch in anderen Ländern, nicht zuletzt in Deutschland, war die „Church“ um religiöse Anerkennung bemüht. Und auf ihr Bitten hin fand sich so mancher theologische oder religionswissenschaftliche Gutachter, der ihr bestätigte, eine Religion zu sein. Im deutschen Sprachraum waren im Laufe der siebziger Jahre einem guten Dutzend Professoren einschlägige Materialien vorgelegt worden, die ein günstiges Urteil nahe legen sollten. Und tatsächlich haben damals alle die entscheidende Frage „aufgrund des vorgelegten Materials“ bejaht. Dabei darf doch – so Jacques Waardenburg – Religionsforschung „religiöse Äußerungen nicht ohne weiteres naiv hinnehmen, sondern muß sie immer wieder konkret auf die ihnen zugrundeliegenden Motive und auf ihre Deutungen und Anwendungen hin befragen“. Ohne solche Gründlichkeit zu beweisen, haben die betreffenden Herren im Wesentlichen folgende vier Gründe für ihre positiven Bewertungen benannt: 1. Aus den Unterlagen sei eine Ähnlichkeit mit fernöstlichen Religionen ersichtlich. 2. Es sei von Gott die Rede. 3. Es gebe offensichtlich „Geistliche“. 4. Es würden religiöse Rituale wie sonntägliche Andachten, Taufen, Eheschließungen, Priesterweihen und Begräbnisse durchgeführt.

Wie stichhaltig sind diese Argumente?

Hinsichtlich der Nähe und Ferne von Scientology zu den östlichen Religionen ist bereits ausgeführt worden, dass die Entsprechung geringer ist, als der Anspruch vorgibt. Was zweitens das angebliche Reden von Gott betrifft, so führt der südafrikanische Professor G. C. Oosthuizen 1974 als Argument an: „Der scientologische Begriff vom Höchsten Wesen hat eindeutig theistische Attribute.“ Ebenso meint der katholische Neutestamentler J. Schmid im

selben Jahr bestätigen zu müssen, die „Scientology Kirche“ lehre „die Existenz eines persönlichen Höchsten Wesens“. Der britische Religionswissenschaftler G. Parrinder, Herausgeber des illustrierten Bandes „Die Religionen der Welt“, findet 1971 bei Scientologen den „Glauben an ein Höchstes Wesen“ vor, „obwohl dieser nicht als starker Glaube an einen persönlichen Gott erscheint“. Lapidar konstatiert er, dass „Gott an anderen Stellen in der Literatur erwähnt“ sei.

Der bei den Genannten begegnende Umgang mit den Quellen und die unkritische Wahrnehmung der Philosophie Hubbards bringt keinen von ihnen auf den Verdacht, dass die in den ihnen vorgelegten Texten begegnende Rede von oder gar zu Gott eine eher künstliche, aufgesetzte sein könnte. Die quasi „kirchlich“ klingenden Formulierungen in scientologischen Gottesdienstvorlagen sprechen zwar von Gott als dem „Schöpfer aller geistigen und vergänglichen Wirkungen“; er kann in einigen wenigen Gebeten sogar mit „Du“ angeredet werden, z. B. als die „Wahrheit aller Zeiten“ oder als „Hauptdarsteller“ im „göttlichen Entfalten des großen Spieles universalen Lebens“. Aber die Hubbardsche „Religionsphilosophie“ deckt solch theistisch gefärbtes Reden eigentlich nicht ab. Vielmehr betont die Scientology-Church selber die „Tatsache, daß sie von keiner Gottheit im herkömmlichen Sinn“ ausgehe und keine monotheistische Offenbarungsreligion, sondern eigentlich eine „Selbsterlösungsreligion‘ ohne Gott“ sei! Wird nicht vor allem auch aus diesem Grunde auf die Analogien zum ausgesprochen nichttheistischen Frühbuddhismus verwiesen? Insbesondere drängt sich die Frage auf: Was soll die Rede von Gott als „Schöpfer“ oder gar als „Hauptdarsteller“ im kosmischen Spiel, wenn die Thetanen göttlich-schöpferische Vorstellungen von sich selber haben oder zu entwickeln bemüht sind? „Das Überleben von allem und jedem ist der Gott“ des Alls, wie Hubbard sagen kann. Und so bleiben die meisten Gebete der scientologischen „Andachts“-Texte ohne Du-Anrede. Dem nur schwach ausgebildeten scientologischen Gottesbegriff fehlen insgesamt klarere Konturen; dementsprechend besteht jedenfalls keine Tendenz zu einem theistischen Gottesverständnis. Nachgerade in neureligiösem Kontext spricht dieser Befund freilich nicht schon gegen eine Einstufung als „Religion“.

Was den dritten und vierten Punkt angeht, so erinnere ich daran, dass die scientologische „Kunstreligion“, wie Haack sie nannte, vor allem in ihrer Frühzeit die Anlehnung an bestimmte christliche Formen gesucht hat. Geblieben sind davon neben der Selbstbezeichnung „Church“ und dem eigenartigen Kreuzessymbol die Sonntagsandachten (warum nicht z. B. am Frei-

tag wie bei den Muslimen oder am Samstag wie bei den Juden?), der „Klerus“ mit seiner Kleidung und die Handhabung der Kasualien. Die Nachahmung geht so weit, dass die scientologische Feier der „Namensgebung“ auch „Taufe“ heißen kann, obwohl keinerlei Flüssigkeit verwendet wird, und dass nach dem „Brauch in unserer Rasse“, wie es theosophischem Jargon entsprechend heißt, das Patenamnt vorkommt.

Dass Scientology späterhin mehr die Analogien zu den fernöstlichen Religionen hervorhob, hatte den (gewünschten) Erfolg, dass bei bestellten Gutachtern der Eindruck des Synkretismus, jedenfalls nicht der Religionslosigkeit aufkommen musste. So folgte etwa der katholische Neutestamentler J. Schmid ausdrücklich, dass Scientology mit Recht beanspruche, eine Kirche zu sein, und dass daher „für ihre Geistlichen die Freiheit vom Militärdienst“ ebenso wie für die deutschen Geistlichen christlicher Kirchen zu gewähren sei. Wahrscheinlich hatte man ihm bereits das 1974 in München hergestellte Bändchen „Der Klerus der Scientology Kirche“ vorgelegt, das unter anderem über die Kategorien und Klassen der scientologischen „Geistlichen“ Auskunft erteilt.

Das 1976 gedruckte „Handbuch für den Ehrenamtlichen Geistlichen“ erschien erst 1980 in deutscher Sprache. Wer es sich näher ansah, der stieß zunächst im Vorwort auf die Behauptung: „Ein Auditor der Scientology ist ein ordinierter Geistlicher der Scientologykirche“, denn die psychotherapieähnliche Praxis des „Auditing“ sei „geistige Beratung“. Faktisch aber stellte der Prachtband eine zum Zweck dieser Interpretation thematisch zusammengefügte Sammlung von Hubbardschen Bulletins, Policybriefen und Führungsanweisungen dar, die vor allem Hefte über „Trainingsübungen“, „Ermittlungen“, „Planziele“ und „Öffentlichkeitsarbeit“ enthielt. Für den 1993 verstorbenen EZW-Referenten Hans-Diether Reimer lieferte das Handbuch den „Beweis, daß es einen besonderen Stand namens ‚Scientology-Geistlicher‘ in der Hubbard-Scientology-Organisation“ (HSO) eben nicht gibt: „Ein Scientologe, der das Handbuch studiert hat, bei irgendeiner ‚Scientology-Kirche‘ eine Prüfung abgelegt und ein Zertifikat erhalten hat ..., und der das kann, was unter der Überschrift ‚Qualifikation für Geistliche‘ aufgeführt ist, kann nicht als ‚Geistlicher‘ gelten, der den Geistlichen anderer religiöser Denominationen entspricht.“

Ein wohl aus dem Jahr 1994 stammendes Manuskript mit dem Titel „Scientology“ von Bryan R. Wilson sieht die Dinge hingegen anders, eben religionswissenschaftlich. Der emeritierte Religionssoziologe von der Universität Oxford äußert sich in der (von Scientologen weitergereichten und

vermutlich auch übersetzten) Darstellung ähnlich wie die erwähnten Gutachten aus den siebziger Jahren positiv: „Als Soziologe sehe ich Scientology als ein authentisches System religiösen Glaubens und religiöser Praxis, welches bei seinen Anhängern tiefes und ernsthaftes Engagement hervorruft.“ Wilson unterstreicht, „daß Scientology die Existenz eines Höchsten Wesens bejaht“. Doch er weiß auch, dass dieses „gänzlich abstrakte Konzept des höchsten Wesens“ das Ziel einschließt, „das Überleben des höchsten Wesens, der Unendlichkeit, zu sichern“. Welch merkwürdige Auffassung von Gott wird hier nachgezeichnet, der als „höchstes Wesen“ seines eigenen Überlebens nicht sicher sein kann und dazu der Hilfe von Scientologen bedarf! Doch Wilson sucht sich jeglicher theologischen Wertung zu enthalten. Daher stellt er sogar das scientologische „Auditing“ und „Training“ mit Gebetshandlungen traditioneller Religionen auf eine Stufe – was allerdings gerade unter religionsphänomenologischem Aspekt fragwürdig sein dürfte und im übrigen am unkonventionellen Charakter von Scientology haarscharf vorbeargumentiert.

Mein Fazit lautet: Die strittige Frage, ob Scientology mit Recht eine Religion zu nennen sei, ist unter wissenschaftlichen Aspekten noch längst nicht ausdiskutiert. Sie lässt sich bei näherem Zusehen wohl auch kaum eindeutig zugunsten oder zuungunsten des von den Scientologen erhobenen Anspruchs beantworten. Gemessen an den Aporien, die sich hier auf tun, steht lediglich eines fest: Die ebenso naive wie arrogante Selbstgewissheit, mit der Scientologen oft von ihrer „Religion“ reden, verdient nicht einfach nur respektvolle, sondern gleichermaßen kritische Wahrnehmung. Hubbard äußert vollmundig: „Durch die Vorläufer aller Zeiten vollkommen unterstützt, hat ein Scientologe ein größeres Recht, sich einen Priester, einen Geistlichen, einen Missionar, einen Doktor der Theologie, einen Gesundheitsberater oder einen Prediger zu nennen, als irgendein anderer Mensch, der die Insignien der Religion der westlichen Welt trägt.“ Angesichts solcher und ähnlicher Behauptungen kommt der Religionswissenschaft gewiss nicht die Aufgabe gefälliger Bestätigung zu, vielmehr die sorgfältiger Analyse. Und nicht weniger darf auch von Seiten kirchlicher Apologetik und staatlicher Beobachtungsstellen oder Gremien erwartet werden: Einseitige, pauschale Bestreitungen des religiösen Charakters von Scientology müssen einer differenzierteren Erfassung und Bewertung des Gesamtphänomens weichen, das säkulare und spirituelle Aspekte gleichermaßen wahrnimmt und wertet. So wird bei gründlicher Betrachtung schwer zu sagen sein, ob die unübersehbaren pekuniären Interessen der Organisation eine Unterfunktion ihres spi-

rituell-weltanschaulichen Bestrebens darstellen – oder ob das Umgekehrte der Fall ist.

Jede hier urteilende Seite muss ihre Kriterien offenlegen, die in bestimmten Prämissen des jeweiligen Menschen- und Weltbildes wurzeln. Kritik am religiösen Charakter von Scientology hat zweifellos ihr standpunktbezogenes Recht. Dasselbe gilt auch umgekehrt für explizite Bestätigungen des scientologischen Anspruchs. In beiden Fällen sollte definiert werden, was mit „Religion“ gemeint ist. Ein neutrales, Allgemeingültigkeit beanspruchendes Urteil in dieser Frage kann es im Zeitalter des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus nicht geben – weder von kirchlich-theologischer noch von staatlich-politischer, noch von religionswissenschaftlicher Seite. Jede Stellungnahme, wie tolerant oder intolerant sie auch sein mag, beruht auf Entscheidungen, die offen zu legen und zu diskutieren im Kontext heutiger Dialogkultur zur hermeneutischen Selbstverständlichkeit werden sollte.

Anmerkungen

- ¹ Der Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ ist zunächst als Drucksache 13/10950 des deutschen Bundestags erschienen, datiert auf den 9. 6. 1998. Mit dem – für Scientology nicht geeigneten – Sektenbegriff habe ich mich ausführlich auseinandergesetzt in meinem Buch „Sektierertum – Unkraut unter dem Weizen? Gesammelte Aufsätze zur praktisch- und systematisch-theologischen Apologetik“ (R. A. T. 12), Neukirchen-Vluyn 1999, 17–54.
- ² Friedrich-Wilhelm Haack, *Scientology – Magie des 20. Jahrhunderts*, München ³1995.
- ³ Vgl. Werner Thiede, *Scientology – Religion oder Geistesmagie?* (R. A. T. 1), 2. Überarb. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1995. Die meisten der folgenden Zitate sind dem 3. Kapitel dieses Buches entnommen; auf Einzelnachweise wird hier aus Raumgründen verzichtet.
- ⁴ Bezeichnenderweise wurde mein Scientology-Buch von Haacks frischgebackenem Nachfolger W. Behnk im Materialdienst der EZW (10/1992) aus wissenschaftlicher Sicht positiv rezensiert; wenig später hat er diese Besprechung offiziell widerrufen. Der Jubilar dieser Festschrift, Reinhart Hummel, stand damals als Leiter der EZW vor keiner leichten Regie-Aufgabe – er, der in seiner Person Religionswissenschaft und praktische Apologetik verbinden wollte und konnte.
- ⁵ Auf dieses Aussteiger-Interview sei besonders hingewiesen: Es erschien im Materialdienst der EZW 10/1994, 294 ff. Ihm voraus geht im selben Heft mein Aufsatz „Unterwegs zur OT-Zivilisation? Geistesmagische Utopien der Scientologen“, der ausführlicher als mein Buch die Inhalte der hohen Geheimgrade bei Scientology thematisiert.
- ⁶ Auf sie weist Reinhart Hummel eingehend hin in seinem Aufsatz „Reinkarnation statt Schöpfungs-glaube. Zu Rudolf Steiners und L. Ron Hubbards Entwürfen“, in: H. Kochanek (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 100–118.
- ⁷ In diesem Zusammenhang ist an Reinhart Hummels verdienstvolles Buch „Reinkarnation“ von 1988 (²1989) zu erinnern, das soeben überarbeitet als Taschenbuch im Herder-Verlag erschienen ist.
- ⁸ Hummel zitiert aus diesem Buch Hubbards den Satz: „Wir betrachten hier nur jene Dinge, die der Mensch als geistiges Wesen machen, herstellen oder denken kann. Die Frage, WER oder WAS das Erschaffen bewirkt, ficht nicht die Richtigkeit des Zyklus an“ (Reinkarnation statt Schöpfungs-glaube, a.a.O., 115).
- ⁹ Zum Spiritualitätsbegriff vgl. meinen Aufsatz in: *Sektierertum – Unkraut unter dem Weizen?*, a.a.O.,

168 ff.

- ¹⁰ So Peter Antes, Art. Religion. 1. Religionswissenschaftlich, EKL³ Bd. 3 (1992), Sp. 1543–1545, hier 1544. Anbei sei auch auf meinen Artikel „Scientology-Kirche“ im EKL (Bd. 4, 1996, Sp. 158–160) hingewiesen.
- ¹¹ Dazu mein Buch „Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle“ (R. A. T. 6), Neukirchen-Vluyn 1995.
- ¹² R. Hummel, Neue religiöse Bewegungen und „Sekten“, in: ThLZ 123, 4/1998, 323–334, Zitat 334. Zur Sache: W. Thiede, Problemfall Scientology. Ethische und juristische Aspekte einer selbsternannten „Kirche“, in: Ethica 1, 4/1993, 339–359.



ZUM AUSKLANG

Sympathie auf den ersten Blick

Persönliche Erinnerungen

Friederike Valentin

Wir freuen uns besonders, dass Frau Friederike Valentin trotz ihrer schweren Erkrankung die folgenden, sehr persönlichen Erinnerungen für den Jubilar verfasst und uns zugesandt hat.

Als ich im Mai 1981 von Freiburg nach Balingen fuhr, überlegte ich, wie denn der neue Leiter der Evangelischen Zentralstelle aussehen könnte. Als genau zum gleichen Zeitpunkt der neue Leiter der EZW vor dem Tagungshaus vorfuhr, da stellte er sich mit „Hummel“ vor. Es war Sympathie auf den ersten Blick. Während der Weinprobe stellte ich Herrn Dr. Hummel die Frage, ob ich als katholische Kollegin an der jährlich stattfindenden Konferenz der landeskirchlichen Beauftragten in Zukunft teilnehmen dürfte, was er mit großer Selbstverständlichkeit bejahte. Ich war erleichtert – und zugleich froh, sollte sich doch in den nächsten 15 Jahren und darüber hinaus eine Art freundschaftlicher Verbundenheit entwickeln ...

In den kommenden drei Tagen begegneten Herr Dr. Hummel und ich uns häufig bei den Mahlzeiten bzw. fachsimpelten wir zu viert oder sechst über diverse Themen. Das ging bis in die Nacht hinein. Als sich Herr Dr. Hummel verabschiedete, blieb der Geschmack einer erfüllten Zeit.

Herr Dr. Hummel hatte sich vorher habilitiert; seine Habilitationsschrift lautet: „Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen“. In den folgenden Jahren nahm ich diese Schrift so reichlich zur Hand, dass ich Herrn Dr. Hummel ungefähr zehn Jahre später darum bat, er möge sich doch meiner erbarmen und ein neues Exemplar schicken. Er hatte Mitleid ...

Noch in Balingen entlockte mir Dr. Hummel den Grund für mein spezifisches Interesse an Sondergruppen. Ich hatte einen Großvater, der der Katholisch-Apostolischen Gemeinde angehört hatte. Da dieses „Geständnis“ nun einmal draußen war, zog ich es vor, in Zukunft geoutet durch die Gegend zu ziehen.

Im Mai machten Herr Dr. Hummel und ich den nächsten Termin fix aus; er sollte in Salzburg sein. Im November 1981 gab Herr Dr. Hummel in einem allgemein zugänglichen Vortrag einen Überblick über die verschiedenen Formen der Reinkarnation (diesmal im Kapitelsaal) und explizierte am

nächsten Tag den Diözesanreferenten für Weltanschauungsfragen, einem eher verhalten staunenden kleinen Kreis, die breitgefächerte Bewegung des Sant Mat. Er argumentierte mit der Präzision eines „gestandenen“ Indien-Kenners, war er doch für sieben Jahre in Indien gewesen.

Im Mai 1982 traf ich erneut mit dem Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen zusammen. Es herrschte kurzfristig eine etwas konfliktgeladene Atmosphäre, da der zuständige Kollege, Friedrich-Wilhelm Haack, die Neogermanin Sigrun Schleipfer eingeladen hatte. Erstmals nahm auch mein Kollege aus München, Dipl. theol. Hans Liebl an der gesamten Tagung teil. Insgesamt war es dann aber doch ein harmonisches Treffen.

Inzwischen hatte ich in einem Brief angeregt, ob eventuell der Leiter der EZW und ein katholischer Herausgeber mit der Herausgabe einer neuen Reihe „Unterscheidung“ befasst werden könnten. Das Projekt wurde relativ rasch in Angriff genommen. 1988 erschienen die ersten beiden Bändchen der Reihe „Unterscheidung“ und brachten – in Coproduktion mit dem katholischen Grünewald-Verlag und dem evangelischen Quell Verlag – die ersten beiden Faszikel aus der Feder der beiden Mitherausgeber, von Herrn Dr. Hummel zum Thema „Reinkarnation“ und von Dr. Josef Sudbrack zum Thema „Mystik“ als dem katholischen Pendant.

Im Mai 1984 fuhr ich zur nördlichsten Tagung der landeskirchlichen Beauftragten nach Nordenham. Es wurde eine etwas turbulente Tagung, immerhin ging es in der nächtlichen Debatte u. a. um die „Gretchenfrage“, wie gut oder schlecht es um die Ökumene bestellt sei.

Ende Mai 1986 war ich erneut auf der Jahrestagung der Beauftragten, diesmal in Kassel. P. Dr. Michael Marsch OP war einer der Hauptreferenten. Anschließend bat ich P. Michael, doch mit uns Katholiken Eucharistie zu feiern. Es wurde – da diesmal Fronleichnam war – eine Eucharistiefeier im kleinen Kreis, bei der P. Michael jedes Mal erklärte, welche heilende Wirkung diese Feier doch habe. Die evangelischen Kolleginnen und Kollegen aßen währenddessen zu Mittag. – Es waren aber auch Vertreterinnen des CSA (Center for Spiritual Awareness) für einige Stunden anwesend. Am Ende dieses Treffens schlug ich als nächsten Tagungsort Wien vor, was von dem Großteil der Teilnehmer auch begrüßt wurde.

Im Mai des folgenden Jahres kam ich also das einzige Mal in den Genuss, dass ich persönlich nach Wien einlud. Es wurden schließlich einträgliche Tage. Unter anderem hielt Pfarrer Friedrich-Wilhelm Haack nach dem Ende der Tagung ein Referat im fast überfüllten Schweitzersaal, in dessen An-

schluss er um Beiträge aus dem Publikum bat. Eine der Gegnerinnen der sogenannten „Holic“-Gruppe stand auf und bezichtigte diese Gemeinschaft der „Gehirnwäsche“. Pfarrer Haack wusste zwar gut Bescheid, sagte aber kurz und bündig: „Das ist eine spezifisch österreichische Angelegenheit. Ich bitte Frau Dr. Valentin um das Wort.“ Im Anschluss an die Veranstaltung fühlte ich mich bemüßigt, Gottfried Holic und seinen Kumpanen Preis näher zu explizieren. Ich erklärte, welch destruktiven Charakter diese Organisation habe.

Im Mai 1988 fuhr ich nach Hildesheim zu einem der katholischen Bildungshäuser. Es war eine langfristig doch ergiebige Tagung, da sie schwerpunktmäßig mit der Thematik „Meditation“ befasst war.

Auch nahm ich im Mai 1989 an der katholischen Paulus-Akademie teil, die kurzfristig von Pfarrer Friedrich-Wilhelm Haack „gestört“ wurde. Denn während Hans Gasper, Joachim Müller und ich noch einige qualifizierte Artikel für unser Lexikon-Projekt suchten, kam Herr Pfarrer Haack mit subtilen Fragen.

Anlässlich des Evangelischen Kirchentages 1989 nahm ich gemeinsam mit einigen katholischen Kolleginnen und Kollegen an mehreren Podiumsveranstaltungen teil. So moderierte ich zwei Podiumsgespräche mit Vertretern und Vertreterinnen aus der Ökumene. Es gab auch vereinzelt Gespräche unter vier Augen. Am letzten Tag fuhr ich mit reichlich gemischten Gefühlen das erste und letzte Mal von Berlin-Schönefeld ab. In den nächsten Monaten kam es zum Zusammenbruch der DDR, am 9. November wurde die Mauer erstmals geöffnet – und Massen von Menschen strömten – zumindest für einen Tag – in den Westen.

1990 fuhr ich im Mai nach Köln zur Tagung der landeskirchlichen Beauftragten. Es wurde für meinen Kollegen Gasper und mich ein etwas hektisches Treffen, da wir in der Schlussphase der Fertigstellung des „Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen“ waren. Herr Dr. Hummel, einige evangelische Kollegen und ich fuhren an einem Abend zu einem bewusst inoffiziell gehaltenen Gespräch mit einigen Vertreterinnen von Brahma Kumaris.

Vom 21.–25. Oktober 1991 fand die FIUC (Federation Internationale des Universités Catholiques) in Wien-Neuwaldegg statt. Schon während der ersten Vorbereitungen hatte ich Herrn Dr. Hummel um einen Beitrag gebeten. Herr Dr. Hummel blieb die gesamte Zeit auf dieser hochkarätig gestalteten Tagung anwesend – und wirkte wohlthuend anregend mit dem sehr fundierten Referat zum Thema „The self-perception of asiatic religions in the west.

Their attitude towards dialogue and religious pluralism“. Es waren auch die beiden Kardinäle Groer und König mit einem qualifizierten Referat präsent.

Im Mai 1992 fuhr ich mit der Bahn zur Jahrestagung der Beauftragten nach Schönberg in der Nähe von Frankfurt/Main. Es wurde insgesamt eine harmonische Tagung. Dort stellte sich den Teilnehmern erstmals der jetzige Leiter der EZW, Herr Dr. Reinhard Hempelmann, vor. Beim Spaziergang quer durch das Bahnhofsviertel ist mir die religiöse Vielfalt aufgefallen: Sikhs, Muslime, Juden, Christen verschiedener Denominationen – sie alle waren in Frankfurt eher neben- als miteinander.

Im Mai 1993 fuhr ich an die zehn Stunden in Richtung Erfurt. Es wurde ein insgesamt konstruktives Gespräch, als einer der Autoren der Reihe „Unterscheidung“, Joachim Finger, zum Thema „Neue Apokryphen“ referierte. Auch befasste sich ein Beitrag mit dem wachsenden Rechtsradikalismus. Als der Leiter der Tagung, Herr Dr. Hummel, es bewusst auf eine Konfrontation hinauslaufen ließ, beglückwünschte ich ihn anschließend zu diesem Brauvorstück...

Es war eine etwas längerfristige Vereinbarung, als ich neuerlich Herrn Dr. Hummel ersuchte, eines der Hauptreferate Ende September 1993 zu übernehmen. Herr Dr. Hummel erschien pünktlich zur halbjährlichen Tagung der katholischen deutschen und österreichischen Kolleginnen und Kollegen, die diesmal in Salzburg stattfand. Er behandelte in seinem Vortrag die Sicht der Apologetik im ökumenischen Kontext und interreligiösen Dialog. Bei der abendlichen Festveranstaltung anlässlich des 40-jährigen Bestehens des Sektenreferats / Referat für Weltanschauungsfragen in Wien referierte Herr Dr. Hummel fundiert über diverse Zeitströmungen. Am Abend saßen wir noch in festlicher Runde beisammen und überlegten...

Im Mai 1994 fuhr ich neuerlich nach Stuttgart, es wurden konstruktive Tage; so besuchten wir unter anderem zu dritt eine (morgendliche) „Menschenweihehandlung“ der anthroposophisch geprägten Christengemeinschaft. Der Leiter des zentralen Priesterseminars schien mir nur geringe Berührungängste zu haben.

Im Mai 1995 sprach mich Herr Dr. Michael Nüchtern spontan, ohne dass wir einander vorgestellt waren, mit meinem Namen an; ich schloss daraus, dass er mich wohl als eine der wenigen Frauen im weltanschaulich-katholischen Bereich eben kennen müsse. Herr Dr. Hansjörg Hemminger hatte um diese Zeit interimistisch die Leitung der EZW inne. Herr Dr. Hummel war nicht mehr anwesend. Bei einer abendlichen Veranstaltung mit Anhängern von Sri Chinmoy hatte ich einige „Neuheitserlebnisse“. Ich hatte bereits die-

sen „unorthodoxen“ Guru im Geist „abgehakt“, als Vertreter eben dieses Gurus versicherten, sie würden zwar dem Guru ein hohes Quantum an Telepathie zutrauen, aber sie hätten per Fax die Bestätigung dafür erhalten, dass Vertreter und Vertreterinnen aus der Ökumene zu ihnen kommen.

Am 11. Juli 1995 fuhr ich mit der Bahn nach Berlin, um am nächsten Tag bzw. gegen Abend die Amtseinführung von Herrn Dr. Michael Nüchtern und zugleich die Verabschiedung von Herrn Dr. Hummel zu erleben. Es war ein berührender Augenblick, als Herr Dr. Hummel beide Hände auf das Haupt von Herrn Dr. Nüchtern legte... In diesem Augenblick wurde mir bewusst, dass ich einen großen Fürsprecher verloren hatte. Bei der abendlichen Festversammlung sprach Herr Dr. Nüchtern den Wunsch aus, er freue sich schon sehr auf die Zusammenarbeit mit Wien, die dann aber leider nur sehr kurz ausfiel.

Als ich am Samstagmorgen wieder in Richtung meines Urlaubsortes Feldkirch fuhr, dachte ich mit großem Dank und ein wenig Wehmut noch an die Festakademie in Berlin und an die gemeinsamen vergangenen Jahre; hatte ich doch das Gefühl, einen sympathischen Kollegen „verloren“ zu haben...

Im Mai 1996 hielt Herr Dr. Hummel einen Vortrag im Rahmen des interreligiösen Dialogs. Als ich am Ende des Vortrags und der anschließenden Diskussion zu ihm kam, begrüßte er mich sehr herzlich. Es sollte die bislang letzte Begegnung sein...

Insgesamt waren es an die 15 Jahre, wo ich mit dem von mir hoch geschätzten Dr. Hummel „unterwegs“ war. Es waren Jahre der ständig wachsenden Sympathie – nicht nur auf den ersten Blick ...

Autoren

PhD Elisabeth Arweck, geb. 1959, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centre for New Religions, Department of Theology and Religious Studies, University of London, King's College.

Harald Baer, geb. 1949, Pädagoge und Diplom-Theologe, Referent für Sekten und Weltanschauungsfragen bei der KSA – Katholisch Sozialethische Arbeitsstelle e.V., Hamm.

PhD Peter B Clarke, geb. 1942, Professor of the History and Sociology of Religion, and director of the Centre for New Religions, University of London, King's College.

Dr. theol. habil. Ulrich Dehn, geb. 1954, Pfarrer, Religionswissenschaftler, EZW-Referent für nichtchristliche Religionen, Privatdozent an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Dr. rer. nat. Günter Ewald, geb. 1929, Mathematiker, em. Professor für Mathematik der Universität Bochum.

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

Dr. theol. Michael Fuss, geb. 1949, Priester, Professor für Buddhismus und Neue Religiöse Bewegungen an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Konsultor des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog.

Hans Gasper, geb. 1942, Diplom-Theologe, Referent für theol. Grundsatzenfragen, Sekten und Weltanschauungsfragen in der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger, geb. 1948, Weltanschauungsbeauftragter der Ev. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

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

Dr. rer. soc. Dr. phil. habil. Gottfried Küenzlen, geb. 1945, Pfarrer, Theologe, Soziologe, Professor für Ev. Theologie unter bes. Berücksichtigung der Sozialethik an der Universität der Bundeswehr, München.

Dr. theol. Gabriele Lademann-Priemer, geb. 1945, Pastorin, Beauftragte für Weltanschauungsfragen der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, Hamburg.

Dr. Jean-François Mayer, geb. 1957, Historiker, (docteur en histoire et civilisations), Lehrbeauftragter für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Fribourg (Schweiz).

Joachim Müller, geb. 1952, Pfarrer, Religionslehrer an der Kantonsschule Heerbrugg, Leiter der Katholischen Arbeitsstelle „Neue religiöse Bewegungen“ der Schweizer Bischofskonferenz und Co-Präsident der Ökumenischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz“, Balgach.

Dr. theol. Michael Nüchtern, geb. 1949, Pfarrer, von 1995 bis 1998 Leiter der EZW, Oberkirchenrat, Theologischer Referent der Kirchenleitung der Ev. Landeskirche Baden, Karlsruhe.

Dr. theol. Helmut Obst, geb. 1940, Professor für Ökumenik, Konfessionskunde und Allgemeine Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg.

Dr. theol. Matthias Petzoldt, geb. 1948, Professor für Systematische Theologie – Ethik, Fundamentaltheologie und Hermeneutik an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Dr. theol. Hans-Jürgen Ruppert, geb. 1945, Pfarrer, EZW-Referent für Theosophie und Anthroposophie.

Walter Schmidt, geb. 1937, Pfarrer, Weltanschauungsbeauftragter der Ev. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

Dr. theol. Reinhard Slenczka, geb. 1931, em. Professor für Systematische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg, Rektor der Luther-Akademie, Ausbildungsstätte für Theologen der Ev.-Luth. Kirche Lettlands, Riga.

Dr. theol. Walter Sparr, geb. 1941, Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. theol. Klaus von Stieglitz, geb. 1924, ehem. Pfarrer und Superintendent in Dortmund und Präses der Vereinigten Evangelischen Mission, jetzt im Ruhestand, Dresden.

Dr. theol. habil. Josef Sudbrack SJ, geb. 1925, Dozent für Geistliche Theologie an der Universität Innsbruck, Visiting Professor Harvard-University, USA.

Dr. theol. Theo Sundermeier, geb. 1935, Professor für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

Dr. theol. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, z. Zt. für ein systematisch-theologisches Forschungsprojekt beurlaubt, Neuhausen/Enzkreis.

Dr. theol. Friederike Valentin, geb. 1949, bis zu ihrer schweren Erkrankung im Dezember 1997 Leiterin des Referats für Weltanschauungsfragen beim Pastoralamt der Erzdiözese Wien.

Dr. theol. Dr. theol. habil. Hans Waldenfels SJ, geb. 1931, em. Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nicht-christlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn.

