



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

75. Jahrgang

1/12

**Gewalt gegen Fremde –
ein Angriff auf Gottes Ebenbild**

Der Maya-Kalender und das Jahr 2012

Netzwerk christliche Spiritualität

**Freiburger Papst-Rede
Zur Frage der Entweltlichung der Kirche**

**Serienkiller Superstar
Der Kult um psychisch kranke Straftäter**

Stichwort: Konfessionslosigkeit

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Gewalt gegen Fremde ist ein Angriff auf Gottes Ebenbild 3

IM BLICKPUNKT

Lars Frühsorge
**Der Maya-Kalender, das Jahr 2012
und was die Esoterik daraus macht** 5

DOKUMENTATION

Netzwerk christliche Spiritualität

Michael Utsch
Zum Profil christlicher Spiritualität 14

Grundelemente christlicher Spiritualität 19

BERICHTE

Wolfgang Huber
„Weltverantwortung gehört zu ihrem Wesen“
Zur Frage der Entweltlichung der Kirche 21

Christian Ruch
Im Ghetto des „heiligen Rests“?
Anmerkungen zur Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. 23

Rainer Fromm und Sarah Müller
Serienkiller Superstar
Der Gegenwartskult um psychisch kranke Straftäter 26

INFORMATIONEN

Gesellschaft

Originalhandschrift des Maya-Kalenders im Internet 31

Atheismus

Giordano Bruno Stiftung: Austritt mit Öffentlichkeitswirkung 32

Islam

Urteil zum islamischen Gebet an der Schule 33

In eigener Sache

EZW-Berater-Tagung zur Bedeutung von Ritualen 34

STICHWORT

Konfessionslosigkeit 35

Gewalt gegen Fremde ist ein Angriff auf Gottes Ebenbild. Nationalsozialistischer Untergrund (NSU) nannte sich die Gruppe, die mindestens zehn Morde, Banküberfälle und einen Bombenanschlag verübte. Viel zu lang blieb die neonazistische Tätergruppe unentdeckt, obgleich viele wussten, dass die Hemmschwellen für fremdenfeindliche Übergriffe in bestimmten Milieus und Regionen niedrig sind. Angesichts der rechtsterroristischen Gewalttaten ergeben sich nun viele Fragen. Zuerst richten sie sich an den Verfassungsschutz und die Polizei, die sträflich versagten und in Berichten jahrelang schriftlich festhielten, dass es in Deutschland keinen Rechtsterrorismus gebe. Fragen müssen sich auch die verantwortlichen Politikerinnen und Politiker gefallen lassen. Das Ausmaß des braunen Sumpfes wurde nicht wahrgenommen. Die Krise des Vertrauens in die Politik wird sich verschärfen.

Die Mitglieder des Deutschen Bundestages haben deutliche Worte des Mitgeföhls mit den Opfern rechter Gewalt gefunden. Stellvertretend für die Abgeordneten sprach Bundestagspräsident Norbert Lammert den Angehörigen sein Mitgeföhls aus: „Wir sind zutiefst beschämt, dass nach den ungeheuren Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes rechtsextremistische Ideologie in unserem Land eine blutige Spur unvorstellbarer Mordtaten hervorbringt.“ Eine umfassende und zügige Aufklärung wurde gefordert. Gleichwohl ist zu befürchten, dass es keine schnellen Lösungen für die Probleme geben wird, die hinter den brutalen Verstößen gegen die Grundregeln des Zusammenlebens in unserer Gesellschaft stehen. Vor zehn Jahren hatten die Sicherheitsbehörden die Gefahr des islamistischen Ter-

rors unterschätzt, jetzt gilt dies im Blick auf den Rechtsterrorismus. Es muss geprüft werden, wie Sicherheitsdienste effektiver zusammenarbeiten können. Zivilgesellschaftliche Kräfte, die sich gegen Extremismus und Gewalt und für Toleranz und Demokratie engagieren, sind weiter und intensiver zu fördern. Nach wirksamen Instrumenten zur Bekämpfung rechtsextremer Tendenzen muss gesucht werden. Auf rechtlicher Ebene ist ein Verbot der NPD erneut zu prüfen.

Dies alles sind notwendige Maßnahmen. Zugleich muss die Frage nach den Ursachen rechter Gewalt gestellt werden. Was sind die Hintergründe der ideologischen Annahme von der Ungleichheit der Menschen? Wie kommt es dazu, dass sich gewaltbereite Gruppen als Gegenwelt einer offenen und durch Pluralisierungsprozesse geprägten Gesellschaft etablieren, dass sie aus dem demokratischen Konsens ausbrechen, mit rassistischen, antiislamischen und antisemitischen Gründen die Abwertung und Verneinung des Anderen und Fremden betreiben und vor brutalen Morden nicht zurückschrecken?

Natürlich gibt es keine monokausalen Erklärungen für solche Fragen. Zu berücksichtigen ist auch, dass der Rechtsextremismus unterschiedliche Gesichter haben kann. Unverkennbar ist freilich, dass es unserer offenen Gesellschaft gegenläufige Entwicklungen gibt, die nicht verharmlost werden dürfen und alle gesellschaftlichen Gruppen herausfordern. Dabei reichen wortstarke Verurteilungen von Gewalt keineswegs aus. Man wird nicht so tun können, als habe rechte Gewalt nichts mit unserer gesellschaftlichen Gesamtsituation zu tun: mit der Zunahme medialer Gewaltverherrlichung, mit integrationspolitischen Versäumnissen, mit fehlender Auf-

merksamkeit von Eltern für ihre Kinder, mit Gewaltanwendung in Schulen und auf öffentlichen Plätzen, mit dem Wegsehen, wenn Menschen erniedrigt und brutal geschlagen werden. Gewaltprobleme sind Ausdruck von Desintegrationsprozessen der Gesellschaft.

Die Ausübung von Gewalt und die Erfahrung von Gewalt stehen in einem Zusammenhang. Wer keine Anerkennung erfährt, kommt schnell dahin, die Schuld für die eigene Situation bei den anderen zu suchen. Jedenfalls dürfte der „Anerkennungsverfall“ (Wilhelm Heitmeyer) ein Hintergrund rechtsextremer Gewalt sein. Mit rechten Gewalttaten ist ein Denken in Feindbildern und Vorurteilen verbunden; ebenso eine den anderen abwertende Phantasie und seine Würde verletzende Sprache.

Rechtsextremismus ist durchweg mit Antipluralismus und einem autoritären Verständnis von Gesellschaft verbunden, ebenso mit einem „Ethnopluralismus“,

dem Glauben daran, dass kulturelle Prägung, Volk und Territorium zusammengehören. Die rechtsextreme Programmatik stellt den jüdisch-christlichen Gottesglauben unter Anklage – schon deshalb, weil dieser Glaube in allen Menschen das Ebenbild Gottes sieht und sich auf der politischen Ebene mit der Betonung der Universalität der Menschenrechte verbindet. Christlicher Glaube und rechtsextreme Weltsicht können nur im Verhältnis eines Entweder-Oder stehen. Einem Politikstil, der sich rechtspopulistischer Sprachformen bedient, ist zu widersprechen. Wer an den Schöpfer von Welt und Mensch glaubt, wird ethnische, kulturelle und religiöse Fremdheit als Chance wahrnehmen. Die christlichen Kirchen, die von ihrem Selbstverständnis her international orientiert sind, können und müssen zum Abbau von Feindbildern und Vorurteilen und zum respektvollen Zusammenleben beitragen.

Reinhard Hempelmann

Lars Frühsorge, Hamburg

Der Maya-Kalender, das Jahr 2012 und was die Esoterik daraus macht

Seit etwa zwei Jahren häufen sich Berichte über eine vermeintliche apokalyptische Prophezeiung der Maya, die mit dem angeblichen Ende ihres Kalenders am 21. Dezember 2012 in Zusammenhang stehen soll. Mit Hunderten von Büchern, CDs und DVDs sowie Millionen von Internetseiten ist das „Phänomen 2012“ heute nicht nur ein erheblicher Wirtschaftsfaktor, sondern auch ein Spiegel der internationalen esoterischen Szene. Dabei sind zwei gegensätzliche Strömungen zu beobachten: einerseits Weltuntergangspropheteiungen, andererseits die positive Erwartung eines neuen Zeitalters. Diese Unterteilung ist aber eher theoretischer Natur, denn viele Prophezeiungen verbinden die Verheißung einer besseren Zukunft mit düsteren Voraussagen für alle „Ungläubigen“. So vielfältig diese Werke auch sein mögen, bei einer näheren Betrachtung der zugrunde liegenden Quellen zeigt sich schnell, dass keine derartige Voraussage überliefert ist und dass auch von einem Ende des Kalenders im Jahr 2012 keine Rede sein kann.

Die Maya-Kalender

Die Kultur der Maya entwickelte sich in einem Gebiet, das von der Halbinsel Yukatán im heutigen Mexiko über Guatemala und Belize bis nach El Salvador und Honduras reichte. Bis heute leben in dieser Region über 6 Millionen Maya, die sich in rund 30 verschiedene Sprachgrup-

pen aufteilen. Allgemein wird die sogenannte klassische Periode (ca. 250 bis 900 n. Chr.) als die Blütezeit der Mayakultur bezeichnet. Ihr Gebiet war in Dutzende Stadtstaaten unterteilt, die von göttlichen Herrschern regiert wurden. Diese hatten als Hohepriester die Aufgabe, zwischen der Welt der Menschen und der Götter zu vermitteln. Von den Taten der Herrscher berichten nicht nur die Inschriften, sondern auch die monumentalen Pyramiden, die unser Bild der Maya bis heute prägen. Die Maya stellten auch umfangreiche astronomische Beobachtungen an und verfügten über eine Reihe von Kalendern. Besondere Bedeutung hatte ein Ritualkalender von 260 Tagen, ein Sonnenkalender von 365 Tagen und die sogenannte „Lange Zählung“.

Der Ritualkalender (*Tzolk'in*) setzte sich aus 20 aufeinanderfolgenden Tageszeichen zusammen, die mit den Zahlen 1 bis 13 kombiniert wurden. So folgte auf den Tag 1 Imix der Tag 2 Ik' usw. In dieser Zählung wurde ein bestimmtes Datum genau alle 260 Tage wiederholt. Der Kalender diente zur Schicksalsbestimmung von Neugeborenen und für Weissagungen aller Art. So war jeder Tag mit einer bestimmten Gottheit verbunden und galt dementsprechend als günstig oder ungünstig für die Aussaat, für Krieg, Handel und Reisen. Es gab aber auch explizit schlechte Tage, die mit Krankheit und schwarzer Magie assoziiert waren. Der Sonnenkalender (*Haab*) entspricht eher

unserer Vorstellung eines Jahres. Er setzt sich aus 18 Monaten zu je 20 Tagen zusammen. Hinzu kam am Jahresende eine Zeitspanne von fünf Tagen, die als leere Zeit oder Unglückstage galten, an denen man alle wichtigen Aktivitäten ruhen ließ. Durch die Kombination von Ritual- und Sonnenkalender entstand ein Datums-paar, das sich alle 52 Jahre wiederholte. Dieser Zeitraum hatte für die Maya eine ähnliche Bedeutung wie für uns ein Jahr-hundert. Die Berechnung solcher wieder-kehrenden Kalenderdaten spielte eine große Rolle in den Inschriften der Maya. Auf diese Weise konnten die Maya-Könige ihre eigenen Taten mit ähnlichen histori-schen Ereignissen in Verbindung bringen und sich so als Teil einer kosmischen Ord-nung präsentieren. Bisweilen wurden auch Bezüge zur Zukunft hergestellt. Diese „Prophezeiungen“ waren aber meist rein kalendarischer Natur, in etwa so, wie wir heute schon berechnen kön-nen, dass der 24. Dezember 2099 auf einen Donnerstag fallen wird.

Im Kontrast zu den wiederkehrenden Da-ten des Ritual- und des Sonnenkalenders kannten die Maya noch eine absolute Da-tierung, die „Lange Zählung“. Dabei wurde die Zeit seit der Entstehung unserer Welt (für die Maya im Jahr 3114 v. Chr.) gezählt. Ein solches Datum wurde in auf-steigenden Einheiten von Tagen (*K'in*), „Monaten“ von 20 Tagen (*Winal*), Jahren (*Tun*) sowie Einheiten von 20 Jahren (*K'atun*) und 400 Jahren (*B'aktun*) berech-net. Beispielsweise entspricht der 24. De-zember 2011 in der Langen Zählung dem Datum 12.19.18.17.17, weil seit dem Nulldatum 12×400 Jahre + 19×20 Jahre + 18 Jahre + 17 Monate und 17 Tage ver-gangen sind. Jede dieser Einheiten hatte eine besondere religiöse Bedeutung. So wurde etwa der Beginn eines neuen *K'atun* oder *B'aktun* mit der Errichtung von Stelen dokumentiert und gefeiert.

2012 im Mayakalender

Ein solches rundes Datum wird auch der 21.12.2012 sein, der in der Langen Zählung dem Datum 13.0.0.0.0 entspricht, also dem Beginn einer neuen *B'aktun*-Pe-riode. Das wäre in etwa mit dem Jahrtau-sendwechsel in unserer Kultur vergleich-bar.

Dieses spezielle Datum 13.0.0.0.0 ist zu-dem von einer besonderen Bedeutung, weil wir es auch aus Inschriften kennen, die von der Erschaffung unserer Welt in grauer Vorzeit berichten. Tatsächlich be-gann unsere Welt aus Sicht der Maya nicht etwa an einem Tag null, sondern an einem Tag 13.0.0.0.0 aus einer früheren Zeitrechnung, an dem unsere Welt er-schaffen wurde und auf die dann ein neuer Tag eins in unserer heutigen Zeit-rechnung folgte. Diese zunächst verwir-rende Tatsache lässt sich so erklären, dass die Maya glaubten, dass es vor unserer Welt bereits frühere Versuche der Götter gegeben hatte, die Menschheit zu erschaf-fen. Weil die früheren Schöpfungen aber unvollkommen waren, wurden sie durch große Naturkatastrophen vernichtet.

Da sich 2012 also gewissermaßen das Datum wiederholt, an dem unsere Welt erschaffen wurde, glaubte der Maya-For-scher Michael D. Coe in den 1960er Jah-ren, die Maya wären davon ausgegangen, dass auch unsere Welt zu diesem Zeit-punkt untergehen könnte. Diese Spekula-tion hat sich jedoch als ein Irrtum erwie-sen. In der Zwischenzeit wurden weitere Inschriften gefunden, die in eine viel ent-ferntere Zukunft verweisen, zum Beispiel auf das Jahr 4772 n. Chr. Ein noch extre-meres Beispiel ist eine Stele aus den Rui-nen von Cobá in Mexiko, die ein Datum im Jahr 2828537442991462228466 4430887 n. Chr. benennt. Von einem Ende des Mayakalenders im Jahr 2012 kann also keinesfalls die Rede sein.

Neben dem vermeintlichen Ende des Kalenders werden in der esoterischen Literatur bisweilen noch zwei andere Quellen der Maya zitiert: eine Inschrift aus den Ruinen von Tortugero und die sogenannten K'atun-Prophezeiungen aus den Chilam-Balam-Büchern. Bei der Inschrift aus Tortugero handelt es sich um einen der wenigen Maya-Texte, die einen konkreten Bezug zu einem konkreten Ereignis in der Zukunft herstellen, und sogar um den einzigen Text überhaupt, der sich explizit auf das Jahr 2012 bezieht. Für die beschädigte und an Metaphern reiche Inschrift gibt es verschiedene Deutungen. Unbestritten ist, dass es um die Einweihung eines Tempels durch einen König im Jahr 699 n. Chr. geht. Das Ereignis ist irgendwie mit dem Datum 2012 verbunden. Es kursieren insgesamt drei Deutungen. Entweder soll an diesem Tag ein Gott vom Himmel herabsteigen, der mit Krieg und dem Ende von Zeitabschnitten assoziiert ist, oder es wird schlichtweg ein Ritual mit einer Figur dieser Gottheit abgehalten werden. Eine weitere Option wäre, dass der besagte Gott mit dem Tempel und der Einweihung zu tun hat, aber nicht mit dem Datum 2012. Keine dieser Lesungen der Inschrift hat bisher die allgemeine Zustimmung der Forschungsgemeinschaft gefunden.

Bei den K'atun-Prophezeiungen handelt es sich um Texte aus den sogenannten Chilam-Balam-Büchern, die von Maya-Autoren während der Kolonialzeit verfasst wurden. Grundlage dieser Texte ist die Annahme, dass historische Ereignisse wie Siedlungsgründungen, Krankheiten oder Hungersnöte immer in einen bestimmten K'atun fallen, eine Einheit von 20 Jahren, die sich alle 260 Jahre wiederholt. So gibt es für unsere heutige Zeit eine Vorhersage der Rückkehr eines Gottes namens Kukulkan („Federschlange“) und des Auftauchens einer Krankheit, bei der die Infizier-

ten Blut erbrechen. Diese scheinbar dramatische Prophezeiung ist aber verglichen mit den Prognosen zu den anderen Zeitabschnitten als eher unspektakulär zu bezeichnen. Hinzu kommt, dass sie eben nicht nur auf den Zeitraum um 2012 zu treffen würde, sondern auch auf Zeitabschnitte, die 260 Jahre früher oder später liegen oder 520 oder 780 Jahre usw. Während man also in den K'atun-Prophezeiungen Hinweise auf ein Ende der Welt vergebens sucht, wird man an anderer Stelle in den Chilam-Balam-Büchern fündig. Allerdings handelt es sich bei der besagten Beschreibung lediglich um Teile der Offenbarung des Johannes, die in Mayasprache übersetzt wurden. Das ist keinesfalls ungewöhnlich, da die Chilam-Balam-Bücher erst nach der Ankunft der Spanier verfasst wurden, also zu einem Zeitpunkt, als Teile der christlichen Lehre bereits weite Verbreitung unter den Maya gefunden hatten. Tatsächlich stellen diese Bücher eben nicht eine bloße Sammlung alter Maya-Weisheiten dar. Sie sind vielmehr ein Kompendium des Wissensstandes der Maya während der Kolonialzeit und enthalten neben historischen Aufzeichnungen auch medizinische Texte, Rätsel und sogar eines der Märchen aus Tausendundeiner Nacht.

Zusammenfassend können wir also festhalten, dass es keine stichhaltigen Beweise dafür gibt, dass die alten Maya ein baldiges Ende unserer Welt erwarteten. Vielmehr scheinen sich entsprechende Vorstellungen erst unter dem Einfluss der christlichen Missionare und unter dem traumatischen Eindruck der spanischen Eroberung entwickelt zu haben. In jener Zeit extremer Gewalt, in der eine Jahrhunderte alte religiöse Ordnung zerfiel und große Teile der Bevölkerung an bisher unbekanntem Krankheiten starben, muss es den Maya naheliegend erschienen sein, dass nicht nur ihre Kultur am Abgrund

stand, sondern auch ein baldiges Ende der ganzen Welt zu erwarten sei. Zum Teil wurden sie dabei von den Missionaren bestärkt, allen voran den Franziskanern, die selbst millenaristische Vorstellungen mit der Eroberung der Neuen Welt verknüpften.

Ähnlich verhält es sich übrigens mit bisweilen auftauchenden Prophezeiungen von Maya aus dem 20. Jahrhundert. Sie alle entstanden zu einer Zeit, in der es große soziale Umwälzungen in den Gemeinden gab, oder sie sind direkt auf das Einwirken fundamentalistischer Sekten aus den USA zurückzuführen, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts verstärkt in den Maya-Gemeinden missionieren.

Hinzu kommt die Tatsache, dass diese modernen Prophezeiungen keinen Bezug zum Maya-Kalender herstellen, da dieser nach der Ankunft der Europäer langsam in Vergessenheit geriet. Lediglich der 260-tägige Ritualkalender überdauerte in einigen entlegenen Maya-Gemeinden bis in die Gegenwart. Durch die Jahrhunderte mündlicher Überlieferung ist dieses kalendarische Wissen aber stark fragmentiert worden und die Bedeutung der Tageszeichen und deren Reihenfolge können von Ort zu Ort abweichen. Erst seit den 1990er Jahren gibt es wieder Bestrebungen unter den Maya, zu einem einheitlichen System zurückzufinden und auch die Lange Zählung zu revitalisieren. Dabei bedient man sich aber keiner mündlichen Überlieferungen, sondern wissenschaftlicher Fachliteratur.

Das „Phänomen 2012“

Angesichts dieser ernüchternden Bestandsaufnahme drängt sich die Frage auf, wie die Idee eines vermeintlichen Weltendes im Jahr 2012 Verbreitung gefunden hat und zu solch einem bedeutenden Phänomen in esoterischen Kreisen werden

konnte. Zunächst ist aber festzuhalten, dass sich die meisten Autoren nur sehr vage oder selektiv auf historische Quellen beziehen. So werden munter Maya-Vorstellungen mit Bibelpassagen, fernöstlichen Lehren, Nostradamus und modernen Verschwörungstheorien kombiniert, oder man beschränkt sich auf die Feststellung, dass es ja Allgemeinwissen sei, dass die Maya den Weltuntergang vorhergesagt haben. Nicht wenige dieser Werke sind so undurchdacht heruntergeschrieben, dass es schwerfällt, darin mehr als reine Profitgier der Autoren zu sehen. Fast alle der heute kursierenden Ideen basieren sowieso auf älteren esoterischen Strömungen wie den UFO-Sekten in den USA oder der New-Age-Bewegung. Bisweilen gewinnt man gar den Eindruck, dass viele Autoren erst aufgrund der Aktualität des Datums schnell noch auf den 2012-Zug aufgesprungen sind, um die Verkaufszahlen der eigenen Bücher zu steigern. Dies geschieht in besonderem Maße, seitdem sich zuvor geäußerte Hoffnungen auf ein Ende der Welt im Jahr 2000 als unzutreffend erwiesen haben. Es werden aber auch laufend aktuelle Bezüge eingeflochten, etwa die politischen Umwälzungen im Nahen Osten oder die Reaktorkatastrophe in Japan, die beide als negative Vorzeichen oder lange vorherbestimmte Anfänge eines globalen Wandels gedeutet werden. Bezugnahmen auf die Bibel hingegen spielen nur in vergleichsweise wenigen Werken eine zentrale Rolle. Beispiele hierfür sind „Christus und der Mayakalender: 2012 und das Erscheinen des Antichrist“ von Robert Powell (2009) oder der Dokumentarfilm „Zeitenwende 2012“ von Tibor Zelikovics, in dem nahegelegt wird, dass Barack Obama als Nachfahre Echnatons und wiedergekehrter Antichrist 2012 im Tempel des Salomon in Jerusalem die Weltherrschaft übernehmen wird.

Einen Anfangspunkt für das heutige „Phänomen 2012“ kann man in dem Buch „Mexico Mystique: The Coming Sixth Age of Consciousness“ (1975) von Frank Waters sehen, der als erster die zuvor erwähnte Deutung des Archäologen Michael D. Coe aufgriff und mit der Erwartung eines neuen geistigen Zeitalters in Verbindung brachte. Diese Idee wurde zwar von einigen anderen Autoren aufgegriffen, eine weitere Verbreitung in esoterischen Kreisen erreichte das Datum 2012 aber erst durch José Argüelles und sein Werk „The Mayan Factor: Path Beyond Technology“. Er propagierte, dass 2012 ein kosmischer Strahl aus dem Zentrum unserer Galaxie die Erde treffen werde, durch den die Menschheit einen Sprung in ihrer Evolution machen und eine neue Bewusstseinsstufe erreichen werde. Argüelles berief sich dabei auf ein persönliches Erlebnis in der Ruinenstätte von Palenque, wo ihm der vorspanische Herrscher Hanab Pakal erschienen sein soll, der in Wirklichkeit ein Außerirdischer sei. Durch dieses Ereignis berufen, nannte sich Argüelles Valum Votan, Closer of the Cycle. Zur Vorbereitung des Evolutions-sprungs setzte er sich bis zu seinem Tod 2011 für die weltweite Einführung eines von ihm entworfenen „kosmischen Maya-Kalenders“ ein; zuletzt auch verbunden mit der Ankündigung, dass all jenen, die dieses System ablehnten, Unheil drohe. Argüelles wird nicht nur von vielen esoterischen Autoren zitiert, sondern dient häufig auch indirekt als Vorlage, speziell deutscher Autoren, die seine Annahme teilen, dass die Menschheit vor einem Übergang steht: von einer materiellen und technologischen Welt in ein neues Zeitalter, das von geistigen Werten geprägt ist und in dem wir eine neue Bewusstseinsstufe erreichen. Als Ursache dieses Wandels wird das Einwirken kosmischer Kräfte ebenso diskutiert wie die Gentechnik oder die

Möglichkeit, durch Meditation und Drogenkonsum das menschliche Bewusstsein zu erweitern. Weitere wiederkehrende Elemente in den Werken sind Erscheinungen von UFOs, der Kontakt mit übernatürlichen Wesen, aber auch Verschwörungen, die die Weiterentwicklung der Menschheit verhindern wollen. Unter anderem steht das britische Königshaus im Verdacht, von Außerirdischen unterwandert zu sein, die in Wahrheit eine Echsen-gestalt haben und der Menschheit schaden wollten.

Ein typischer Vertreter dieses Drogen- und Verschwörungs-Genres ist Daniel Pinchbeck. In seinem Buch „2012: Die Rückkehr der gefiederten Schlange“ (2005) bringt er das Datum 2012 mit Berichten über Außerirdische und Kornkreise in Zusammenhang. Auch er beruft sich dabei auf den Kontakt mit einem übernatürlichen Wesen, das ihm in Brasilien nach dem Konsum der halluzinogenen Ayahuasca-Substanz erschienen war. Besagtes Wesen stellte sich ihm als der Gott Kukulkan vor und kündigte seine Rückkehr an. Ein anderer in den Medien sehr präsen-ter Autor ist John Mayor Jenkins, der glaubt, dass die Maya ihren Kalender nach einem *galactic alignment* ausrichteten, einer bestimmten Sternkonstellation im Jahr 2012, die für die Maya den Anbeginn eines großen spirituellen Umbruchs repräsentierte. Im Gegensatz zu den anderen Autoren beruft sich Jenkins weniger auf Drogenvisionen, sondern stärker auf seine eigenwillige Interpretation archäologischer Daten, dank derer er sich als seriöser Wissenschaftler zu präsentieren versucht, auch wenn die Fachwelt seine These ablehnt.

Eine negative Variante dieser Theorie des galactic alignments geht davon aus, dass die Erde 2012 den Anziehungskräften eines Schwarzen Loches im Zentrum der Galaxie ausgesetzt sein und so ihr Ende

finden wird. Andere Autoren machen ungewöhnliche Sonnenaktivitäten für das Ende der Welt verantwortlich. Diese sollen eine Verschiebung der Erdachse, eine Veränderung des Magnetfeldes oder eine Verlagerung der Pole verursachen, was massive klimatische Veränderungen, Flutwellen und die Verschiebung tektonischer Platten zur Folge haben würde. Doch Rettung ist in Sicht, wie uns die New Yorker Band „Hanzel & Gretyl“ mit ihrem Album „Zwanzig Zwölf“ wissen lässt. Inhaltlich beschränkt sich die Gruppe zwar wie gewohnt darauf, mit Symbolen der NS-Zeit oder Titeln wie „Oktoberfest of Blood“ und „Lederhose macht frei“ zu provozieren. Einen Bezug zu 2012 stellt erst eine der CD beiliegende Einladung zu einem Konzert her, das die Band am 21.12.2012 auf der Pyramide von Chichen Itzá abhalten will. Das Bauwerk soll sich dann in ein UFO verwandeln und die Gruppe samt ihrer Fans von der untergehenden Welt retten. Für alle anderen bleibt zumindest die Perspektive, im Internet ein „2012 Survival Kit“ zu erwerben oder sich einen Platz in den privaten Bunkeranlagen zu sichern, die zur Zeit in den USA eigens für 2012 erbaut werden.

Die Verbindung von Außerirdischen und Mayakultur ist indes nicht gerade neu und wurde unter anderem schon von Erich von Däniken seit Ende der 1960er Jahre vertreten. Dahinter steht die rassistische Annahme, dass die vermeintlich primitiven Menschen der Neuen Welt keinesfalls aus eigener Kraft eine komplexe Kultur erschaffen konnten. Dazu bedurften sie schon der Hilfe „kleiner grüner Männchen“ oder zumindest „weißer Herrenmenschen“ aus Europa oder gleich aus Atlantis. Letztere These wurde erst vor wenigen Monaten wieder durch den selbsternannten „Maya-Experten“ Joachim Rittstieg verbreitet, der sich – finanziert und medial begleitet von der Bild-Zeitung –

auf den Weg nach Guatemala machte, um dort den Goldschatz von Atlantis zu suchen, und dabei den Ruf aller seriösen deutschen Forscher im Land schwer beschädigte.

Doch zurück zu 2012 und der Frage, wie solche Theorien so an Einfluss gewinnen konnten. Wie bereits erwähnt, ist erst in den letzten zehn Jahren eine verstärkte Verbreitung erkennbar. Ein Grund hierfür mögen die enttäuschten Hoffnungen bezüglich eines Weltendes nach 1999 gewesen sein. Zweifellos spielte auch die zunehmende Bedeutung des Internets als Plattform zur Verbreitung entsprechender Theorien eine Rolle, aber auch das Aufgreifen dieser Thematik in Romanen, Film und Fernsehen. Einen Anfang stellte dabei die Ausstrahlung der letzten Folge der extrem populären Fernsehserie X-Files (in Deutschland: Akte X) im Jahr 2002 dar, auf deren Höhepunkt das vermeintliche Ende des Maya-Kalenders mit einer drohenden Invasion von Außerirdischen in Zusammenhang gebracht wurde. Bis 2008 war das Interesse so weit gestiegen, dass neben Romanen und Spielfilmen auch der US-amerikanische History Channel und der Discovery Channel das Thema in Dokumentationen mit so vielsagenden Titeln wie „Decoding the Past: Mayan Doomsday Prophecy“ oder „Nosttradamus 2012“ aufgriffen.

In Deutschland hingegen war erst die Premiere von Roland Emmerichs Film „2012“ im Jahr 2009 Anlass für eine umfangreiche Berichterstattung über das Thema. Dass das öffentliche Interesse seither stetig zugenommen hat, belegen verstärkte Anfragen zu dem Thema an Museen und Universitäten. Die Wirkung von Emmerichs Film entfaltet sich vor allem im Bereich der Weltuntergangspropheten, denen der Film eine perfekte visuelle Vorlage liefert. So nutzen viele der Weltuntergangsseiten im Internet heute das Filmpla-

kat oder Szenebilder als Illustrationen. Hinzu kommt die Tatsache, dass zur Promotion des Films auf eine Strategie des „viralen Marketings“ gesetzt wurde, bei der bewusst die Grenzen von Fiktion und Realität verwischt wurden. So entstand scheinbar unabhängig von dem Film eine Website einer Geheimorganisation, die sich vorgeblich mit Forschungen über die Maya beschäftigte und nach Wegen suchte, die Menschheit zu retten. Tatsache ist, dass viele Menschen in den USA diese Werbemaßnahmen für bare Münze nahmen. So berichteten verschiedene Wissenschaftler von Anfragen verängstigter Bürger, die tatsächlich das Ende der Welt erwarteten. Schließlich sah sich die NASA genötigt, auf ihrer Internetseite offiziell Stellung zu beziehen, um die Bevölkerung zu beruhigen. Vergleichbares hat sich in Deutschland bisher nicht ereignet, zumal in der Presse eine eher kritische Berichterstattung dominiert.

Emmerichs Film selbst nahm übrigens wenig Bezug auf die Maya und beschränkte sich darauf, den Weltuntergang zu zelebrieren. Außer in ein wenig biblischer Symbolik (Menschen und Tiere werden auf Schiffen vor der großen Flut gerettet) ergeht sich der Film darin, Chinesen und Russen als Bösewichte abzustempeln und amerikanische Familienwerte zu beschwören.

In religiöser Hinsicht deutlich expliziter war da schon das im Fahrwasser des Emmerich-Films veröffentlichte Machwerk „2012: Domsday“ der Produktionsfirma „The Asylum“. Ausgangspunkt der Handlung ist hier der Fund eines Kruzifixes aus vorchristlicher Zeit(!) in der Ruinenstätte von El Tajin, was ein Wirken christlicher Missionare in Amerika schon zu alttestamentarischer Zeit beweisen soll. Der Film handelt dann von der Reise einer kleinen Gruppe von US-Amerikanern – frisch bekehrt oder seit jeher christ-

lich-fundamentalistischer Weltanschauung – die in einem Mayadorf eine schwangere Jungfrau auflesen. Der Film endet dann in einem Tempel auf einer Pyramide, wo das Kind der Mayafrau zur Welt kommt. Während der Rest der Welt offenbar vernichtet wurde, bestaunen die Erretteten als neue Glaubensgemeinschaft den Sonnenaufgang.

2012 und die Maya heute

Die weltweite Begeisterung für das „Phänomen 2012“ geht mit einem bereits zuvor in esoterischen Kreisen bestehenden Interesse am Maya-Kalender einher. Gerade in Guatemala, wo der Tourismus für viele Maya-Gemeinden eine wichtige Einnahmequelle ist, fällt dieses Interesse auf fruchtbaren Boden. So haben sich Maya-Schamanen am Atitlansee, in Momostenango oder Antigua auf die Arbeit mit Touristen spezialisiert, sei es in Form von Segnungszeremonien, spirituellen Beratungen, Vorträgen über den Kalender oder der Erstellung von „Maya-Horoskopen“. Ihnen erwächst aktuell aber eine Konkurrenz von Europäern und Nordamerikanern, die sich ebenfalls zu Mayapriestern ausbilden lassen und im Land „praktizieren“.

Seit 2008 ist das Thema auch Teil der politischen Debatte des Landes. So hält sich der amtierende Präsident Alvaro Colóm einen spirituellen Beraterstab. Leiter dieses selbsternannten „nationalen Ältestenrates“ ist der in esoterischen Kreisen wohl bekannte K'iche'-Maya Alejandro Cirilo Pérez Oxlaj, besser bekannt als „Wandering Wolf“, der (wie sein Künstlername schon andeutet) sich in seiner Selbstpräsentation stark an den auf dem esoterischen Markt populären Schamanen aus den indianischen Ethnien Nordamerikas orientiert. Wandering Wolf sieht sich selbst als Repräsentant aller Maya Guate-

malas und wendet sich in dieser Funktion gelegentlich an die Weltöffentlichkeit. Ein zentrales Thema ist die Warnung vor einer zunehmenden Schädigung der Umwelt. Angesichts der viel zitierten globalen Erwärmung fallen solche Botschaften gerade in ökologisch engagierten Kreisen der westlichen Gesellschaften auf fruchtbaren Boden und werden schnell verbreitet. Wandering Wolf prophezeit aber auch teils eine positive Zukunft, in der die Menschheit zusammenwachsen wird und Grenzen und Pässe keine Rolle mehr spielen.

Ein mexikanisches Pendant zu ihm ist der in esoterischen Kreisen nicht minder populäre Schamane Hunbatz Men, der regelmäßig esoterische Seminare für Touristen anbietet und dabei auch mit Kristallschädeln arbeitet. Diese Objekte, die gern als Beweis für die Einflussnahme Außerirdischer auf die Mayakultur zitiert werden, sind erwiesenermaßen Fälschungen, die erst im 19. Jahrhundert (u. a. in Meißen) produziert wurden und dann weltweit in die Maya-Sammlungen von Museen und Antiquitätenliebhabern gelangten.

Diese kommerziellen Auswüchse sind freilich nur eine Seite des „Phänomens 2012“ bei den heutigen Maya. Wie bereits erwähnt, findet aktuell verstärkt eine Rückbesinnung auf die vorspanischen kulturellen Wurzeln und das Kalendersystem statt. Mit der Wiedereinführung der Langen Zählung verbreitet sich inzwischen auch in den kleineren Gemeinden eine vage Vorstellung davon, dass 2012 etwas Besonderes passiert. Dieses neue Wissen wird dort mit bereits vorhandenen lokalen Prophezeiungen über große Veränderungen in Zusammenhang gebracht. Auch wenn das Datum 2012 natürlich nicht ursprünglicher Bestandteil dieser Prophezeiungen war, wird es problemlos akzeptiert, da es ja aus den Inschriften der alten Maya stammt, die als verehrungswürdige

Ahnen gelten. Soweit ich es aufgrund meiner eigenen Forschung in Guatemala überblicke, sind die indigenen Interpretationen von 2012 aber weniger apokalyptisch geprägt, sondern kündigen eher einen langfristigen Wandel an, der sich je nach dem Handeln der Menschen positiv oder negativ auswirkt. Neben dem Thema des Umweltschutzes ist bisweilen auch von einem „geistigen Erwachen“ die Rede. Parallelen zur westlichen Esoterik sind hierbei nicht zu übersehen. Allerdings ist diese Deutung weniger globaler Natur, sondern bezieht sich konkreter auf die Rolle der Maya in der guatemalteki-schen Gesellschaft. So hörte ich wiederholt im Zusammenhang mit 2012, dass jetzt eine Chance bestünde, ein Umdenken in der Gesellschaft einzuleiten, um die Diskriminierung indigener Kultur ein für alle Mal zu überwinden und zu den alten Werten und Traditionen zurückzufinden.

Diese Vorstellung und diese Hoffnungen haben auch literarischen Ausdruck gefunden. Bereits 2006 verfasste Gaspar Pedro González, ein Q'anjob'al-Maya, ein Werk mit dem Titel „El 13 B'aktun“, in dem er das Datum 2012 zum Anlass nimmt, die heutige Situation der Maya zu reflektieren. Das Werk ist als Zwiegespräch eines Vaters mit seinem Sohn aufgebaut und endet mit einem Sprung in das Jahr 2012, wo sich ein dramatisches Ereignis ankündigt. Ob es das Weltende oder einen Neuanfang darstellt, bleibt aber bis zuletzt offen.

Fazit

Alles in allem können wir also festhalten, dass die Maya entgegen der viel zitierten Meinung keinesfalls eine fatalistische Weltsicht hatten. Auch die Annahme eines Endes ihres Kalenders im Jahr 2012 ist heute nicht mehr haltbar. Ironischerweise

scheint erst die Ankunft der Europäer und die Einführung des Christentums dazu geführt zu haben, dass die Maya sich mit einem nahen Ende der Welt zu beschäftigen begannen. Aber auch diese Weltuntergangsprophetieen waren immer nur von einer beschränkten räumlichen und zeitlichen Akzeptanz geprägt.

Nichtsdestotrotz ist in den letzten Jahren in Europa und Nordamerika eine ganze Flut esoterischer und apokalyptischer Werke entstanden, die sich direkt oder indirekt auf die Maya berufen. So vielfältig diese Theorien auch sein mögen, eines verbindet sie: Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den historischen Quellen findet nicht statt. Vielmehr dient die

Mayakultur als reine Projektionsfläche für westliche Theorien, die bis in die Anfänge der New-Age-Bewegung und darüber hinaus zurückreichen.

Da sich somit das „Phänomen 2012“ als eine sehr fragwürdige Umdeutung kultureller Inhalte der Maya entpuppt, ist es umso erstaunlicher, dass es den heutigen Maya gelungen ist, sich diese Thematik zumindest ansatzweise für ihre eigenen Zwecke nutzbar zu machen. Auf diese Weise schließt sich ein Kreis, der mit der westlichen Aneignung und Umdeutung kultureller Elemente der alten Maya begann und heute mit einer Wiederaneignung und erneuten Umdeutung durch deren Nachfahren ihr Ende findet.

Literatur

- Defesche, Sacha, *The 2012 Phenomenon. A Historical and Typological Approach to a Modern Apocalyptic Mythology*, Magisterarbeit im Department of Religious Studies, University of Amsterdam., 2007, eingestellt auf <http://skepsis.no> (Die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden zuletzt abgerufen am 23.11.2011.)
- Frühsorge, Lars, *Mayakultur und Esoterik*, in: *Herz der Maya*, Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg 41 (2010)
- Frühsorge, Lars / Stengert, Katja, *Der Maya-Kalender gestern und heute*, in: *Herz der Maya*, Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg 41 (2010)
- Gronemeyer, Sven / MacLeod, Barbara, *What Could Happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on Tortuguero Monument 6* (2010), www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0034.pdf
- Reinberger, Brigitte, *Maya Spiritualität und Globalisierung. Eine Untersuchung über Veränderungen der Maya Spiritualität und ihrer unterschiedlichen Manifestationen*, Diplomarbeit an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften an der Universität Wien, 2002, <http://wiki.lateinamerika-studien.at/images/b/b7/Diplomarbeit-Brigitte-Reinberger.pdf>
- Riese, Berthold, *Zeitstrukturen in Mesoamerika*, in: Müller, Klaus E. / Rösen, Jörn (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek 1997, 240-250
- Sitler, Robert, *Clearing the Road: Lessons from the Ancient Maya*, 2009, www.realitysandwich.com/clearing_road
- Sullivan, Paul R., *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*, Dissertation am Department of Anthropology der John Hopkins University Baltimore, 1984
- Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque 1992
- Van Stone, Marc, *It's Not the End of the World: What the Ancient Maya Tell Us About 2012* (2009), www.famsi.org/research/vanstone/2012/index.html

Netzwerk christliche Spiritualität

Im Oktober 2011 wurde in Berlin das „Netzwerk christliche Spiritualität“ gegründet. Es versteht sich als ein Forum, in dem sowohl die theologische Reflexion und der Dialog über das Profil christlicher Spiritualität stattfinden sollen als auch Angebote meditativer und kontemplativer Praxis in christlicher Tradition bereitgestellt werden. Zunächst beschreibt Michael Utsch Kennzeichen christlicher Spiritualität, dann dokumentieren wir die sieben Grundelemente christlicher Spiritualität, die Anliegen und Basis des Netzwerks verdeutlichen.

Michael Utsch

Zum Profil christlicher Spiritualität

Über die charakteristischen Merkmale christlicher Spiritualität und angemessene Formen ihrer meditativen Einübung wird schon lange gestritten¹ – nicht nur in akademisch-theologischen Diskursen, sondern vor allem in der konkreten Einschätzung von Stille- und Meditationsangeboten in den Kirchen. Die folgende typische E-Mail-Anfrage erreichte die EZW im Oktober 2011: „Vor kurzem habe ich die Internetseite ... gefunden und weiß nicht so richtig, was ich davon halten soll. Sind die Angebote dieses kirchlichen Einkehrhauses (noch) evangelisch oder schon esoterisch, oder ist es eine Mischung von beidem? Natürlich finde ich ein Haus der Stille gerade im Osten Deutschlands, wo es nicht so viele Christen gibt, als evangelischer Christ sehr gut. Sicherlich kann auch die als verkopft geltende evangelische Kirche ein paar Elemente von Marienfrömmigkeit gut gebrauchen – dort soll ein Marienaltar wiedererrichtet werden (Luther war ja angeblich auch ein großer Marienverehrer). Aber wenn ich dann Stichworte wie ‚mantrisch‘, ‚Hinwendung

zum heiligen Weiblichen‘, ‚Chakren‘ oder ‚Reinkarnation‘ in den Angeboten lese, bin ich verunsichert. Ist das evangelische Spiritualität?“

Der Begriff Spiritualität ist wegen seines inflationären Gebrauchs erklärungsbedürftig. Heute verstehen die meisten ihn nicht mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung als die alltägliche Lebensgestaltung aus dem Geiste Gottes, sondern bringen eher esoterische oder spiritistische Überzeugungen damit in Verbindung. In der Öffentlichkeit wird er innerhalb des Christentums eher der katholischen Tradition zugeordnet. Katholische Universitätsinstitute bieten inzwischen auch umfangreiche Master-Studiengänge „Christliche Spiritualität“ an, in denen sich intensive Übungseinheiten mit Phasen theologischer Reflexion abwechseln.² Konturen evangelischer Spiritualität sind erst dabei, Gestalt zu gewinnen.³ Immerhin wird seit einiger Zeit intensiv über die Verbesserung von „spiritueller Kompetenz“ in der Pfarrerausbildung diskutiert.⁴ Das geschieht aufgrund der Überzeugung, dass

kirchliche Praxis Spiritualität benötigt, die meditativ eingeübt werden will: „Es wird höchste Zeit, die reichen Traditionen evangelischer Spiritualität wiederzuentdecken, sie in das öffentliche Gespräch einzubringen und Wege zu ihrer erfahrungsmäßigen Aneignung zu eröffnen.“⁵ Allerdings hat die Theologie erst in jüngster Zeit wieder begonnen, über die religiöse Erfahrung nachzudenken und sie einzuüben:⁶ „Lebendige Spiritualität äußert sich in einem Verwobensein von innerer Erfahrung, Wissen um die christliche Tradition und situationsgerechtem Sprechen und Handeln ... Dies ist nicht einfach gottgegeben, sondern kann und muss erlernt werden.“⁷

Glauben einüben

Ein Markenzeichen des Protestantismus ist die Einsicht, ohne eigene Gegenleistung (*sola gratia*) gerechtfertigt zu sein. Glauben zu können ist ein Geschenk, mit den Worten Hans-Martin Barths: „Glaube ist die – von Gott geschenkte – Gottesbeziehung des Menschen.“⁸ Dass man den Ruf Gottes gehört, verstanden und auf ihn geantwortet hat, ist nicht dem eigenem Vermögen zuzuschreiben. Deshalb löst der Gedanke der Übung zunächst vielleicht Unbehagen aus – als solle man sich die Seligkeit verdienen. Aber schon Paulus beklagte sich über die geistliche Unreife seiner Leser und plädierte für „durch Gewöhnung geübte Sinne zur Unterscheidung des Guten und des Bösen“ (Hebr 5,14). Gerade in der heutigen Zeit audiovisueller Überflutung bedarf es der Übung, um die verborgene Gegenwart Gottes wahrnehmen zu können, und geschulter Sinne, um aus der Vielfalt der Optionen den richtigen Weg zu wählen. „Personale Individuation und spirituelles Wachstum müssen miteinander verbunden werden und setzen konsequente Ein-

übung voraus.“⁹ Dem Glauben Raum zu geben und eine vertrauend-hoffende Lebenshaltung zu entfalten, kann und muss deshalb eingeübt werden. Der „Grundkurs Spiritualität“ definiert knapp und präzise: „Spiritualität ist die fortschreitende Umformung eines Menschen, der antwortet auf den Ruf Gottes.“¹⁰ Auch Gerhard Ruhbach hat betont: „Glaubenserfahrungen sind Übungserfahrungen.“¹¹ Glücklicherweise gibt es seit einigen Jahren auch vielfältige evangelische Angebote, den christlichen Glauben neu zu entdecken, ihn einzuüben und für die persönliche Lebensgestaltung fruchtbar zu machen.¹²

Die meditative Lebenspraxis fortwährenden Betens entstand in den Klöstern und wurde in verschiedenen Gestaltungsformen entfaltet und kultiviert. Durch die Entstehung zahlreicher evangelischer Kommunen im 20. Jahrhundert wurde mit der aus der Reformationszeit herrührenden Ablehnung monastischer Lebensformen gebrochen.¹³ Die 1979 erschienene EKD-Denkschrift „Evangelische Spiritualität“ würdigte Kommunen als eine legitime Ausprägung biblisch-reformatorischen Christseins. Neuere Arbeiten unterstreichen, dass bei den Reformatoren wissenschaftliche Theologie und spirituelle Praxis untrennbar miteinander verbunden waren und Letztere gerade in der evangelischen Tradition in Vergessenheit geraten ist. Das 2007 erschienene Votum des Rates der EKD „Verbindlich leben“ knüpft daran an und sieht in den Kommunen und geistlichen Gemeinschaften eine legitime Sozialgestalt der Kirche, die zur Stärkung evangelischer Spiritualität beitrage.¹⁴

Glaube und Gefühle

Im Mönchtum wurde das geistliche Leben als Kampf beschrieben, als die Auseinan-

dersetzung mit den eigenen Gedanken und Leidenschaften. Martin Luther begriff die Anfechtung (*tentatio*) neben dem hinführenden Gebet (*oratio*) und dem meditativen Nachdenken (*meditatio*) über den Bibeltext als dritte Säule der Meditation. Hier werden Reflexion und Emotion aufs Engste miteinander verknüpft. Nach Luther muss ein Meditierender mit gefühlsmäßiger Anfechtung und intellektuellem Zweifel rechnen. Aber „in eben dieser existenzbedrohenden Situation erreicht und berührt das Wort Gottes“¹⁵ – das bezeugt der Wittenberger Mönch eindrücklich. Wo wird in unseren Gemeinden dazu angeleitet, emotionale Krisen mit biblischen Verheißungen zu bewältigen? Dunkelheit, Zweifel, Kampf und Anfechtung haben in der öffentlichen Wahrnehmung wenig mit Spiritualität zu tun, obwohl sie eigentlich eng beieinanderliegen.¹⁶ „Heute haben eher Spiritualität und Gruppen Hochkonjunktur, die gerade die Anfechtung zu vermeiden suchen. Die Wellness-Kultur hat die Spiritualität für sich entdeckt. Sie dient zur Steigerung des Wohlfühlens.“¹⁷ Typisch für die zeitgenössische, säkular geprägte Spiritualität ist dabei die Absolutsetzung der eigenen Erfahrung. Michael Plattig, dessen Institut in Münster selbst die dreijährige Fortbildung „Theologie der Spiritualität“ anbietet¹⁸, grenzt sich davon ab: „Willigis Jäger be ruft sich auf C. G. Jung, um zu konstatieren, dass Mystik nichts mit Glauben zu tun hat und daher die persönliche religiöse Erfahrung grundsätzlich nicht mehr hinterfragt ist. Sie wird zum absoluten Argument ... Dies widerspricht ausdrücklich dem Vorsatz Jägers, den er im Vorwort formuliert: ‚Nichts wird absolut gesetzt‘.“¹⁹ Nicht von einem besonderen Erlebnis „mystischer“ Verbundenheit berichten die biblischen Erfahrungen, sondern von einem deutlichen Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte.

Der christliche Kern in evangelischer Vielfalt

Unübersehbar wird der Hunger nach Spiritualität innerhalb der evangelischen Kirchen durch unterschiedliche Quellen gestillt. Bedingt durch die religiösen Pluralisierungsprozesse der letzten Jahrzehnte ist dabei eine nicht spannungsfreie Vielfalt entstanden. Einerseits entdecken die evangelischen Kirchen die Stärken der monastischen Tradition wieder (Christusbruderschaft Selbitz; Communität Casteller Ring Schwanberg, Michaelsbruderschaft Kirchberg, Communität Koinonia Hermannsburg, Ansvetus-Communität Lauenburg); diesen Trend belegt auch die evangelische Wiederentdeckung der „Geistlichen Begleitung“.²⁰ Andererseits boomen evangelische Meditationsangebote, die bewusst buddhistische und esoterische Elemente mit einbeziehen.²¹ Mittlerweile gibt es im christlichen Kontext eine Reihe von Zen-Meditationshäusern, die auch in den evangelischen Bereich hineinstrahlen, etwa St. Franziskus in Dietfurt (seit 1978) oder St. Benedict in Würzburg (seit 1980), das in der Schweiz gelegene Lassalle-Haus oder der von einer evangelischen Pastorin und Zen-Meisterin geleitete Ohof in der Nähe von Hannover (seit 1988).

Eine besondere Herausforderung besteht darin, Anregungen nichtchristlicher Traditionen aufzunehmen, ohne das eigene Profil zu verlieren.²² Im Bereich meditativer Praxis ist es in einzelnen Landeskirchen in den letzten Jahren immer wieder zu heftigen Auseinandersetzungen um das Profil evangelischer Meditation gekommen. Hier müssen unterschiedliche Standpunkte (wieder) miteinander ins Gespräch kommen. Nur durch einen sachlichen Dialog zwischen mystisch-interreligiösen und monastisch-kontemplativen Ansätzen kann es gelingen, die Stärken

des Kultur- und Offenbarungsprotestantismus miteinander zu verbinden und der evangelischen Spiritualität schärfere Konturen zu verleihen.

Christliche Spiritualität im säkularen und interreligiösen Kontext

Gerade bei den Diskussionen um das evangelische Profil im interreligiösen Dialog sind klare Kriterien unerlässlich.²³ Bekannterweise entstehen viele Missverständnisse dadurch, dass der Begriff Spiritualität sowohl anthropologisch als auch pneumatologisch verstanden werden kann. Die Weltgesundheitsorganisation stellt im Zusammenhang mit dem Thema Palliativmedizin ganz pragmatisch fest, dass jeder Mensch spirituell sei, weil er sich spätestens angesichts des Todes existenziellen Fragen stellen müsse und Erfahrungen im Umgang damit mache. Spiritualität wird also aus medizinisch-anthropologischer Sicht als die Reflexion der Erfahrungen verstanden, die im Umgang mit existenziellen Fragen gemacht werden.²⁴ Hier ist jedoch Unterscheidungsvermögen wichtig: „Spiritualität ist als Streben nach Selbsttranszendenz theologisch unzureichend beschrieben, weil eine solche Bestimmung methodisch ausklammert, was christlich gesehen entscheidend ist: die wirksame Präsenz des Geistes Christi.“²⁵

Anmerkungen

¹ Vgl. Werner Thiede, Alle reden von „Spiritualität“, in: MD 12/1997, 353-364; Michael Utsch, Streit um christliche Meditation, in: MD 3/2002, 81-83; ders., Willigis Jäger gründet westliche Zen-Linie, in: MD 9/2009, 343-345.

² Z.B. an der Universität Fribourg/Schweiz, der Universität in Zürich oder der katholisch-theologischen Fakultät in Salzburg.

³ Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Evangelische Spiritualität, Gütersloh 1979; Hans-Martin Barth, Spiritualität, Göttingen 1993; Gerhard Ruhbach, Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag, Gießen 1996; Manfred Josuttis, Reli-

Corinna Dahlgrün hat in ihrer umfangreichen Monographie zum Thema vier Kriterien zur Unterscheidung christlicher Spiritualität von anderen Formen spiritueller Praxis herausgestellt:²⁶ die Wahrnehmung der eigenen Wirklichkeit und der sozialen Umwelt, die Bezogenheit auf Gott und die Ausrichtung auf Christus. Gerade die personale Christus-Beziehung wird also als ein wichtiges Unterscheidungskriterium herausgestellt. In gleicher Absicht unterscheidet Werner Thiede Substanz- und Liebesmystik.²⁷ Während in der Liebesmystik die göttliche Liebe als verlässlich-stabile Beziehung erfahren werde, betone die Substanzmystik stärker das kosmisch-apersonale Eintauchen in die All-Einheit.

Zusammenfassend können drei zentrale Aufgaben genannt werden, die zur Wiederbelebung einer christlichen Lebensgrundhaltung beitragen:

- die erfahrungsbezogene Einübung und persönliche Aneignung der Grundwahrheiten des Evangeliums,
- die theologische Reflexion des Erlebten im Sinne einer „aufgeklärten Mystik“, die auch ihre sprachliche Vermittlung an Andersgläubende ermöglicht,
- die Unterscheidung des Christlichen in einer spirituell-religiös bunten Umgebung.

gion als Handwerk, Gütersloh 2002; Georg Gremels, Meine Zeit steht in deinen Händen. Sieben Säulen evangelischer Spiritualität, Göttingen 2003; Christian Möller, Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität, Stuttgart 2003; Peter Zimmerling, Evangelische Spiritualität, Göttingen 2003; Maria Jepsen (Hg.), Evangelische Spiritualität heute, Stuttgart 2004; Hansgünter Ludewig, Gottes Gegenwart erleben. Das Herzensgebet einüben mit Gerhard Tersteegen, Gießen 2005; Hans Krech / Udo Hahn (Hg.), Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag, Hannover 2005; Fulbert Steffensky, Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart 2005;

- Volker Leppin, *Die christliche Mystik*, München 2007; Corinna Dahlgrün, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin 2009; Sabine Bobert, *Jesus-Gebet und neue Mystik*, Kiel 2010; Sabine Bayreuther, *Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive*, Göttingen 2010.
- ⁴ Vgl. Sabine Hermisson, *Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf*, in: *ZThK* 108 (2011), 225-251.
- ⁵ Peter Zimmerling, *Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität*, in: *Pastoraltheologie* 97 (2008), 138.
- ⁶ Vgl. Jörg Zink, *Gotteswahrnehmung. Wege religiöser Erfahrung*, Gütersloh 2009; Werner Thiede, *Mystik im Christentum*, Frankfurt a. M. 2009, bes. 26-30 (Glaube und Erfahrung).
- ⁷ Christian Rutishauser, *Dialogoffenheit und Verwurzelung. Christliche Spiritualität zwischen Wissen und Erfahrung*, in: *Herder-Korrespondenz* 62/2008, 535-538.
- ⁸ Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh 2003, 82.
- ⁹ Andreas Schönfeld, *Integrative Spiritualität*, in: *Geist und Leben* 1/2007, 1.
- ¹⁰ Institut für Spiritualität Münster (Hg.), *Grundkurs Spiritualität*, Stuttgart 2000, 10.
- ¹¹ Gerhard Ruhbach, *Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag*, Gießen 1996, 41-47.
- ¹² Vgl. Reinhard Deichgräber, *Mit den Ohren des Herzens lauschen. Anleitung zur Meditation biblischer Texte*, Göttingen 1999; Norbert Dennerlein u. a. (Hg.), *Evangelischer Lebensbegleiter*, Gütersloh 2007; Jens Martin Sautter, *Spiritualität lernen*, Neukirchen-Vluyn 2007; Wolfgang Bittner, *Hören auf die Stille. Praxis meditativer Gottesdienste*, Göttingen 2009; Andrea Diederich, *Evangelische Exerzitien*, Göttingen 2009; Sabine Bayreuther, *Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive*, Göttingen 2010; Silke Harms, *Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung*, Göttingen 2011.
- ¹³ Peter Zimmerling, *Improvisation und Experiment. Einblicke in die Spiritualität evangelischer Kommunen*, in: *evangelische aspekte* Mai 2011, www.evangelische-aspekte.de.
- ¹⁴ Vgl. Christoph Joest, *Spiritualität evangelischer Kommunen*, Göttingen 1995; Beate Hofmann / Michael Schibilsky (Hg.), *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz*, Stuttgart 2001; Axel von Dressler, *Diakonie und Spiritualität. Impulse aus der Welt der Kommunen*, Neukirchen-Vluyn 2006; Kirchenamt der EKD (Hg.), *Verbindlich leben. Kommunen und geistliche Gemeinschaften in der EKD. Ein Votum des Rates der EKD zur Stärkung evangelischer Spiritualität*, EKD-Texte 88, Hannover 2007.
- ¹⁵ Martin Nicol, *Meditation bei Luther*, Göttingen 1984, 93.
- ¹⁶ Vgl. Regina Bäumer / Michael Plattig (Hg.), *„Dunkle Nacht“ und Depression. Geistliche und psychische Krisen verstehen und unterscheiden*, Mainz 2008.
- ¹⁷ Michael Plattig, *Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität*, in: *Geist und Leben* 84/2011, 349-361, hier 351.
- ¹⁸ www.pth-muenster.de/view.php?id=109 (3.12.2011).
- ¹⁹ Michael Plattig, *Kritische Reflexion religiöser Praxis*, a.a.O., 353.
- ²⁰ Dorothea Greiner / Klaus Raschzok / Matthias Rost (Hg.), *Geistlich begleiten. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Praxis*, Leipzig 2011.
- ²¹ Vgl. Würzburger Schule der Kontemplation: www.wsdk.de; Weggemeinschaft Via Cordis: www.viacordis.ch; Weltgemeinschaft für christliche Meditation: www.wccm.de.
- ²² Vgl. Ursula Baatz, *Zen und christliche Spiritualität*, in: Karl Baier (Hg.), *Handbuch Spiritualität*, Darmstadt 2006, 304-325; Bernhard Grom, *Christlicher Zen?*, in: *Stimmen der Zeit* 6/2007, 361f; Christian Rutishauser, *Zen und Christentum. Für einen kompetenten interreligiösen Dialog*, in: *Geist und Leben* 1/2008, 9-16; Bernhard Grom, *„Inständige“ Gottverbundenheit. Zur Bedeutung der gegenständlichen Meditation*, in: *Geist und Leben* 4/2010, 272-285.
- ²³ Vgl. Michael Beintker, *Christliche Spiritualität – Versuch einer Kriteologie*, in: Hans Krech / Udo Hahn (Hg.), *Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag*, Hannover 2005, 39-62.
- ²⁴ Weiterführend siehe Eckhard Frick / Traugott Roser (Hg.), *Spiritualität und Medizin*, Stuttgart 2009.
- ²⁵ Simon Peng-Keller, *Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens*, in: *Geist und Leben* 84/2011, 236-249, hier 239.
- ²⁶ Vgl. Corinna Dahlgrün, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin 2009, 529-532.
- ²⁷ Vgl. Werner Thiede, *Mystik im Christentum*, a.a.O., 20-51.

Grundelemente christlicher Spiritualität¹

Das „Netzwerk christliche Spiritualität“ ist ein Forum für alle, die in Bindung an die Bibel und in der Achtung vor dem vielfältigen Reichtum christlicher Tradition Spiritualität lernen, üben und leben. Es will sowohl die theologische Reflexion und den Dialog über das Profil christlicher Spiritualität fördern als auch Angebote meditativer und kontemplativer Praxis in christlicher Tradition bereitstellen.

Grundelemente christlicher Spiritualität finden die Mitglieder des Netzwerkes in sieben Abschnitten ausgedrückt.

(1) Gott begegnen

Glauben kann man nicht, ohne Gott zu lieben. Liebe aber ist eine personale Kategorie. Christliche Spiritualität ist immer Begegnung mit dem lebendigen Gott, ist darum Liebesmystik und keine Selbstmystik. Spirituelle Einheitserfahrung meint in christlicher Sicht keine Seins-Einheit, in der die Personalität verschwindet. Gott und Mensch bzw. Gott und Welt bleiben auch in einer liebenden Einheitserfahrung ein bleibendes Gegenüber.

(2) Christus nachfolgen

In Jesus Christus hat Gott uns Menschen sein eigenes Antlitz zugewandt. Christliche Spiritualität wird Gott darum in diesem Antlitz Christi, in der Person des Jesus von Nazareth, suchen und finden. Er ist die Ikone Gottes. In christlicher Spiritualität wenden wir uns immer stärker ihm zu. Im Gegensatz zu Entwürfen, denen es um eine Sakralisierung bzw. Vergöttlichung der Psyche geht, verweist christliche Spiritualität auf den Weg der Nachfolge.

(3) Die Bibel lesen

Christliche Spiritualität orientiert sich an der Bibel als dem Wort, das Gott uns ge-

schenkt hat. Wer Gott ist und was unsere spirituellen Erfahrungen bedeuten, wissen wir durch das Zeugnis der biblischen Schriften.

Im Hören auf das Zeugnis der Bibel erfahre ich, dass Gott sich an einen Weg durch die Geschichte, an sein Volk Israel und an seine Kirche gebunden hat, gerade weil er in seiner Liebe seine ganze Welt meint. Das aber erfahre ich nicht in der Versenkung in mich selbst. Ich erfahre es nur im Hören auf das Zeugnis der Bibel.

(4) Sich übend der Gnade überlassen

Christliche Spiritualität dankt Gott für die Gnade, die er uns durch das Leben, das Leiden und die Auferstehung Jesu von Nazareth eröffnet hat. Darum ist christliche Spiritualität kein Leistungs- und auch kein Erlösungsweg. Als Übungsweg fördert sie die Liebe zu und die Hingabe an Gott, durch die wir uns nichts verdienen. Wir üben das Hören auf Gott, das Hinsehen auf sein Geheimnis, die Aufmerksamkeit für seine Gegenwart ein. Übungsziel ist nicht die Vervollkommnung eines Bewusstseinszustandes, sondern das Verweilen in der Gegenwart Gottes. So werden wir durch den Geist Gottes mehr und mehr umgeformt in das Bild Christi. Was für den Glauben gilt, gilt ebenso für christliche Spiritualität. Wir erwerben uns nichts. Wir gewöhnen uns an das, was Gott uns in Christus immer schon geschenkt hat.

(5) In der Kirche leben und glauben

Glaubend und betend gehören wir Menschen auf dem Weg christlicher Spiritualität in die Gemeinschaft der Kirche, auch wenn unser persönlicher geistlicher Weg immer Züge der Einsamkeit in sich trägt. Als Glaubende sind wir verwurzelt in der

Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die gemeinsam auf Gott hören und einander dabei begleiten. Einsames Beten, Hören und Schweigen verweist immer auf die Gemeinschaft der Glaubenden und damit auf die reale Kirche.

(6) Gottes Wege suchen und gehen

Christliche Spiritualität setzt immer wieder biografisch bei der natürlichen religiösen Sehnsucht des Menschen ein. Die Erfüllung dieser Sehnsucht wird immer wieder zeitweilige *Begleiterscheinung* und Gegenstand christlicher *Hoffnung* sein, nicht aber deren angestrebtes unmittelbares Ziel und nicht deren *Begründung*. Gott ruft uns mit unserer natürlichen Sehnsucht hinein in seine große Geschichte mit dieser Welt.

(7) Der Welt dienen

Von ihrer innersten Ausrichtung als Zuwendung zu Gott weist uns christliche

Spiritualität dorthin, wo Gott gewiss und immer zu finden ist: zu den Armen, den Mühseligen und Beladenen und damit zu Gottes geschundener Welt. Von ihrem innersten Anliegen her, der Zuwendung zu Gott und damit zu seinen Anliegen, ist christliche Spiritualität in ihrer Zielrichtung immer auch *diakonisch* und damit auch *politisch*.

¹ Dieser Text wurde am 29.10.2011 in Berlin bei der Gründungsversammlung vom „Netzwerk christliche Spiritualität“ vorgestellt. Eine erste Fassung wurde von Wolfgang J. Bittner verfasst und einer „Spurgruppe“ überarbeitet. Mitglieder dieser Gruppe sind: Wolfgang J. Bittner, Beauftragter für Spiritualität Berlin-Stadtmitte; Axel Nehlsen, christliches Netzwerk „Gemeinsam für Berlin“; Wolfgang Niemeyer, Journalist; Andrea Richter, Beauftragte für Spiritualität im Kirchenkreis Berlin-Reinickendorf; Georg Schubert, Stadtkloster Segen Berlin; Sebastian Sievers, Kreisjugendwart Kirchenkreis Berlin-Nordost; Michael Utsch, EZW. Aktuelles zum Netzwerk und Angebote zu christlicher Meditation und Kontemplation sind im Internet unter www.netzwerk-christliche-spiritualitaet.net abzurufen.

BERICHTE

Der frühere EKD-Ratsvorsitzende Bischof Dr. Wolfgang Huber hat auf der Herbsttagung der Landessynode der Evangelischen Landeskirche in Baden zum Reformprozess der Kirche Stellung genommen. In seinem Vortrag unter dem Titel „Zwischen Realität und Aktualisierung – das Evangelium als Gabe und die Herausforderungen kirchlicher Arbeit“ greift er das von Papst Benedikt XVI. zuvor in seiner Freiburger Rede thematisierte Stichwort von der „Entweltlichung“ der Kirche auf. Es folgt ein Auszug.

Wolfgang Huber, Berlin

„Weltverantwortung gehört zu ihrem Wesen“

Zur Frage der Entweltlichung der Kirche

Die Kirche als „irdenes Gefäß“: Dieses biblische Bild vermag auch Klarheit in die Debatte über die Weltlichkeit der Kirche und ihre „Entweltlichung“ zu bringen. Papst Benedikt XVI. hat diesem Begriff in seiner Rede im Freiburger Konzerthaus am 25. September 2011 einen prominenten Ort gegeben. Er will damit die Kirche nicht von ihrem Auftrag gegenüber der Welt lösen. Vielmehr hat sich dieser Auftrag in der „Nüchternheit des Heute“ zu vollziehen; die Kirche hat sich „den Sorgen der Welt (zu) öffnen“. Zugleich jedoch verwendet der Papst einen Begriff der „Welt“, der sich im Neuen Testament besonders im Johannesevangelium findet, sich dann aber vor allem in der frühchristlichen Gnosis ausbreitet. Die Befreiung von den versklavenden Mächten des Kosmos ist das Ziel der Entweltlichung, nach welcher der einzelne Glaubende strebt und nach der auch die Kirche streben soll. Überraschenderweise deutet der Papst die neuzeitlichen Säkularisierungsprozesse aus einer solchen Perspektive positiv; er sagt von ihnen, sie hätten zur Läuterung und inneren Reform der Kirche wesentlich

beigetragen. In der Enteignung von Kirchengütern und der Beseitigung von Privilegien wird die Kirche seiner Auffassung nach von „weltlichem Reichtum“ entblößt und nimmt wieder ganz ihre „weltliche Armut“ an. Wörtlich sagt er: „Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich welt-offen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben.“ Weltoffenheit auf der Grundlage von Entweltlichung ist das Programm, das der Papst mit diesen Worten vertritt.

Die kritische Distanz gegenüber den Strukturen, in denen die Kirche lebt, ist sicher heilsam. Freilich beruht ihre „Verweltlichung“ keineswegs nur auf politischen Bindungen oder Privilegien, von denen sie durch Säkularisierungen befreit wird. Sie beruht vielmehr ebenso auf einer inneren „Verweltlichung“; interne Herrschaftsstrukturen und innere Privilegierungen können das Zeugnis des Evan-

geliums ebenso verdunkeln wie äußere Abhängigkeiten. Eine Befreiung aus der „babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ erfolgt deshalb nicht durch von außen aufgezwungene Säkularisierungen, sondern durch einen inneren Klärungsprozess. Ich habe darüber hinaus Zweifel daran, dass diese immer wieder nötige Befreiung durch den Begriff der „Entweltlichung“ gut beschrieben ist. Denn die Kirche, deren Botschaft nicht „von dieser Welt“ ist, bleibt doch Kirche in der Welt. Sie folgt der Bewegung, die durch die Menschwerdung Gottes vorgezeichnet ist. Die „Treue zur Erde“, um Dietrich Bonhoeffer zu zitieren, und die Nähe zu den Menschen zeichnet sie aus. Im Blick auf ihre eigene Weltlichkeit (die man von „Verweltlichung“ unterscheiden sollte) ist die Frage entscheidend, welche Strukturen in den Dienst der Weitergabe des Evangeliums gestellt werden können und welche Strukturen diesen Dienst verdunkeln. Dabei lässt sich eine mangelnde Entsprechung zwischen dem Gefäß und dem Inhalt gar nicht überwinden; es handelt sich immer um ein tönernes, zerbrechliches Gefäß. Die Kirche, die nicht von der Welt ist, bleibt doch immer in der Welt, ja ein Teil der Welt. Sie ist selbst auf die Vergebung angewiesen, die sie pre-

digt; sie braucht selbst die Umkehr, die sie in Taufe und Abendmahl feiert.

Die Rede von einer „Entweltlichung“ der Kirche kann auch deshalb in eine falsche Richtung führen, weil sie die Weltverantwortung der Kirche in Zweifel zieht. Die Vorstellung von einer „Kirche ohne Privilegien“ verbindet sich häufig mit dem Gedanken, wir erlebten ein „Ende des konstantinischen Zeitalters“. Mit der Verbindung zwischen Kirche und Staat gehe zugleich die Verantwortung der Kirche in Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, ihr Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, ihre vorrangige Option für die Armen auf ein Ende zu. Eine solche Entscheidung aber steht gar nicht zur Disposition der Kirche. Ihre Weltverantwortung gehört zu ihrem Wesen. Sie gewinnt zualtererst Gestalt im täglichen Handeln ihrer Glieder; sie verwirklicht sich dann aber auch im diakonischen Handeln der Kirche im Ganzen, ihre politische Diakonie eingeschlossen. Eine Kirche, die durch ihre Glieder in der Welt lebt und handelt, kann sich auch in ihrem gemeinschaftlichen Handeln nicht von der Welt trennen. Es kommt freilich darauf an, ob sie der Welt etwas zu sagen hat, was diese sich nicht selbst sagen kann.

Im Ghetto des „heiligen Rests“?

Anmerkungen zur Freiburger Rede Papst Benedikts XVI.

In mehreren Schweizer Kantonen lancieren derzeit die Jungfreisinnigen, also der Nachwuchs der schweizerischen Liberalen, eine Volksinitiative zur Abschaffung der Kirchensteuer für juristische Personen. Diesem Anliegen wird nun argumentative Unterstützung von unerwarteter Seite zuteil: Denn in der Freiburger Rede zum Ende seines Deutschland-Besuchs hat Papst Benedikt XVI. Gedanken geäußert, die durchaus als Verzichtserklärung verstanden werden können, was die fiskalische Kooperation von Staat und Kirche betrifft. Der Papst kritisierte, dass „die Kirche sich in dieser Welt einrichtet, selbstgenügsam wird und sich den Maßstäben der Welt angleicht. Sie gibt Organisation und Institutionalisation größeres Gewicht als ihrer Berufung zur Offenheit. Um ihrem eigentlichen Auftrag zu genügen, muss die Kirche immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von der Weltlichkeit der Welt zu lösen. Sie folgt damit den Worten Jesu nach: ‚Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin‘ (Joh 17,16). Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – bedeuteten nämlich jedes Mal eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich ja dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößte und wieder ganz ihre weltliche Armut annahm ... Die geschichtlichen Beispiele zeigen: Das

missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche tritt klarer zutage. Die von ihrer materiellen und politischen Last befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben.“¹

Diese Worte ließen, wie die Reaktionen zeigen, jene konservativen Kirchenkreise frohlocken, denen die Verzahnung von Staat und Kirche schon lange ein Dorn im Auge ist und die generell eine zu große Anpassung der Kirche an „weltliche“ Werte und Gegebenheiten bemängeln. Ebenso groß wie die Genugtuung auf konservativer war deshalb auch die Konsternation auf der reformorientierten Seite. Einige deutsche Bischöfe versuchten zwar, die Papstworte klein- und schönzureden, doch sollte man sich keinen Illusionen hingeben – was Papst Benedikt in Freiburg sagte, passt sehr zu einer Tendenz, die sich schon länger abzeichnet: Angesichts einer ebenso dramatischen wie verheerenden Glaubens- und Mitgliedschaftserosion in den Pfarreien haben sich vor allem konservative Kreise – und sie sind im Moment an der Kirchengipfel klar die einflussreicheren – vom Konzept der Volkskirche verabschiedet und setzen sozusagen auf eine „reine“, gewissermaßen gesundgeschrumpfte Kirche des „heiligen Rests“, die zwar klein und notfalls auch arm, dafür aber absolut glaubenstreu und dogmatisch zuverlässig ist. Der Verzicht auf staatliche Privilegien wird dabei nicht nur billigend in Kauf genommen, sondern

sogar geradezu herbeigesehnt, weil man dadurch eine vollumfängliche Wiederherstellung kirchlicher Souveränität verwirklicht sieht. Volkskirchliche Postulate wie eine flächendeckende Versorgung mit Priestern werden unter diesen Prämissen achselzuckend ignoriert, ihre Berechtigung wird sogar geleugnet.

Einer der Vordenker dieser Strömung ist der konservative Schweizer Kirchenrechtler Martin Grichting, Generalvikar des Bistums Chur. Für ihn ist der oft und laut beklagte Priestermangel lediglich ein Phantom: „Die Gläubigen sind nicht schlechter betreut als früher. Die Nachfrage nach Taufen, Eheschließungen, Gottesdiensten und anderen Sakramenten sinkt nämlich noch stärker als die Zahl der Priester. Der angebliche Priestermangel ist also ein Mythos“, so Grichting in einem Interview.² Und da die Zahl der Gläubigen sinke, sei es auch nicht mehr angemessen, in jeder Dorfkirche eine Sonntagsmesse zu feiern. Wer die Messe besuchen wolle, solle deshalb ruhig ein paar Kilometer Fahrweg auf sich nehmen, denn: „Die Eucharistiegemeinschaft steht über der Dorfgemeinschaft“, so Grichting.³ Auch hinter solchen Äußerungen steht die Vorstellung, dass sich die Kirche von einem flächendeckenden und volkskirchlich orientierten, aber angeblich ohnehin nicht mehr gefragten Angebot zurückziehen und auf die geschrumpfte Schar der Getreuen konzentrieren müsse, eine Strategie, die Papst Benedikt XVI. nicht unsympathisch zu sein scheint. Schon in seinem Buch „Salz der Erde“ hatte der damalige Kardinal Joseph Ratzinger die Vision einer „Minderheitenkirche“ geäußert, die aus „kleinen lebendigen Kreisen von wirklich Überzeugten und Glaubenden und daraus Handelnden“ bestehe.⁴

Der Theologe Thomas Sternberg, kulturpolitischer Sprecher des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), sieht in sol-

chen Visionen eine „fatale Selbstmarginalisierung“ der Kirche, zumal „eine kleine Herde der Gläubigen“ Gefahr laufe, „zu zerfasern“ und „im Extremfall sektierisch zu werden“.⁵ Sternberg plädiert für eine Kirche, in der auch die nur lose mit ihr verbundenen Christen eine Heimat finden. Wenn sich die Kirche selbst kleinrede, drohe eine „self fulfilling prophecy“, indem die „kleine Herde“ Realität werde, „weil man konsequent an sie glaubt und den Fehler macht, Rückgänge überzuinterpretieren und nicht die Breite des nach wie vor vorhandenen volkskirchlichen Lebens wahrzunehmen“.⁶ Einen Ausweg sieht Sternberg in einer stärkeren Einbindung der Laien, auch und gerade in Finanz- und Personalfragen, wie dies etwa in der Schweiz der Fall ist.

Gerade das Beispiel Schweiz zeigt jedoch, wie heftig volks- und klerikalkirchliche Konzepte aufeinanderprallen, sodass Konflikte im schweizerischen Katholizismus praktisch permanent an der Tagesordnung sind.⁷ Die konservativen Kreise setzen in diesem Kräftemessen nach meiner Beobachtung auf den Faktor Zeit und damit darauf, dass sich die Situation durch den anhaltenden Exodus vor allem liberaler Katholiken, die Pensionierung der ihnen nahestehenden konziliar geprägten Priester und ein Nachrücken „linientreuer“ Kleriker langfristig in ihrem Sinne erledigt. Diese Hoffnung scheint nicht unbegründet, denn es ist festzustellen, dass gerade bei vielen jungen Priestern und Priesteramtskandidaten „wieder der vorkonziliare Klerikalismus“ an Terrain gewinne, wie der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake klagte. Darunter falle die barocke „Verfeinerung“ liturgischer Gewänder, die „neuerliche ‚Verkultung‘ der Liturgie und ihrer Sprache“ sowie die Beschränkung des Mitwirkens von Laien in kirchlichen Diensten durch römische Anweisungen.⁸

Man mag das kritisieren – und doch kommt man nicht umhin festzustellen, dass es neben allem Reformstreben der volksgläublich orientierten Kirchenmitglieder eben auch, quasi als Gegenbewegung, eine Sehnsucht nach Tradition und Authentizität gibt. Diese Retro-Bewegung, die sich etwa im Feiern von Gottesdiensten im vorkonziliaren tridentinischen Ritus äußert, ist nicht nur eine „von oben“ bzw. „von Rom“ verordnete Tendenz, sondern auch an der Basis und dort insbesondere in den neuen geistlichen Gemeinschaften zu finden. Sie und ihre Theologie sind zwar im Moment noch nicht mehrheitsfähig, dürften sich langfristig aber zu einer ernst zu nehmenden

Konkurrenz für die ohnehin schon angeschlagenen volksgläublichen Strukturen entwickeln und sind dies hier und da auch bereits. Dass die konservativen Führungskreise auf diese zumeist ebenfalls konservativ ausgerichteten Gruppierungen setzen, liegt auf der Hand und zeigt sich immer deutlicher. Die Dynamik dieser Bewegungen ist in vielen Fällen zweifellos bewundernswert – ob sie auch kirchendistanzierte Katholiken zu erreichen vermag, ist jedoch mehr als fraglich. Und so stellt sich letztendlich die Frage, ob eine „entweltlichte“ Kirche mehr sein kann als eine Kirche im Ghetto des „heiligen Rests“ – und vor allem, ob solch eine Kirche von „der Welt“ noch gehört wird.

Anmerkungen

¹ Zit. nach www.badische-zeitung.de/freiburg/die-rede-von-papst-benedikt-xvi-im-freiburger-konzert-haus-im-wortlaut-49844396.html. (Internetseiten zuletzt abgerufen am 7.12.2011)

² Zit. nach www.kath.net/detail.php?id=33264.

³ Zürichsee-Zeitung, Ausgabe Obersee, 1.10.2011, 3.

⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Augsburg 2000, 236.

⁵ Thomas Sternberg, Fatale Selbstmarginalisierung. Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands, in: Herder Korrespondenz 11/2011, 559-564, hier 559 und 562.

⁶ Ebd., 563.

⁷ Siehe dazu ausführlicher Christian Ruch, Das stille Schisma. Was Schweizer Katholiken von katholischen Schweizern trennt, in: Stimmen der Zeit 8/2007, 520-530.

⁸ Zit. nach www.kath.net/detail.php?id=27158.

Serienkiller Superstar

Der Gegenwartskult um psychisch kranke Straftäter

Der Ausverkauf aus dem Todestrakt

Eigentlich war es eine ganz normale Mitteilung von Amnesty International, die am 11. Juni 2009 auf eine aktuelle Hinrichtung in den USA aufmerksam machen wollte: „Alabama executes Jack Trawick for slaying of Stephanie Gach“ titelte Amnesty. 1992 hatte Trawick eine Frau ermordet und sich im Laufe der Verhandlung zu drei weiteren Morden bekannt. Der künstlerisch recht talentierte Täter veröffentlichte im Internet Zeichnungen seiner Morde und stand im Kontakt mit einem Auktionator namens Tod Bohannon, der sich auf das Sammeln und Handeln von Mördersouvenirs spezialisiert hat. Ihm hinterließ der Serientäter seine Bibel, ein Wörterbuch, seine Brieftasche und seinen Fernsehapparat. Bohannon war der Betreiber der Internet-Auktionsseite „Murder-Auction.com“. Heute steht hinter der Webseite William Harder, der in Gefängniszellen den Spitznamen „Satan“ hat. Grund hierfür ist ein riesiges Satans-Tattoo, das ihn als Anhänger der „Church of Satan“ outet. Seine Zuneigung gilt rund 40 amerikanischen Serienmördern in Todestrakten, mit denen er freundschaftlichen Briefkontakt pflegt. 20 von ihnen besucht er regelmäßig im Gefängnis, wie Charles Manson, zu dem Harder eine echte Freundschaft aufgebaut hat.

Manson machte sich als Kopf einer mordenden Hippie-Gemeinschaft („The Family“) einen Namen, der elf Menschen zum Opfer fielen. Ihr prominentestes Opfer war im Jahr 1969 Roman Polanskis Ehefrau Sharon Tate. Mansons Gruppe bot

einen bunten ideologischen Mix aus Outlaw-Bewusstsein, Rassismus und satanistischen Anleihen, obwohl er sich zu Beginn seiner „Guru-Karriere“ noch als Reinkarnation von Jesus Christus beschrieb. Manson gehört heute zu den „Superstars der Mord-Memorabilien-Szene“¹.

Ein Grund für den Ikonenstatus dürfte sein Habitus als Antiheld der amerikanischen Gesellschaft sein. Wie kaum eine andere Gemeinschaft wurde Mansons Community zum Synonym für die Sehnsüchte vieler amerikanischer Jugendlicher nach Grenzerfahrungen. Dazu kam eine wortgewaltige Selbstinszenierung Mansons wie in seinem Schlusswort vor Gericht: „Ihr kaut Fleisch mit Euren Zähnen und zerstört Dinge, die besser sind als Ihr. Und gleichzeitig beschwert Ihr Euch darüber, dass Eure Kinder schlecht sind oder sogar Morde begehen. Dabei macht Ihr Eure Kinder zu dem, was sie sind. Ich bin bloß ein Spiegel jedes Einzelnen von Euch.“ Ein anderer Grund dürfte die Brutalität der Taten sein. Sharon Tate z. B. wurde regelrecht hingerrichtet. Bevor sie starb, stachen die Täter 37-mal auf das ungeborene Baby in ihrem Bauch ein – insgesamt durchbohrten 102 Stiche ihren Körper. Eine Anhängerin Mansons beschreibt die Tat später als das aufreizendste sexuelle Experiment ihres Lebens.²

Die Faszination durch die Figur Charles Mansons wird für William Harder zum Ausgangspunkt seiner Sammelleidenschaft. Im Interview erzählt er, alles habe mit Mansons Buch „Helter Skelter“ angefangen. Dann habe er begonnen, sich Kunst von Charles Manson zu Hause auf-

zuhängen. Manson galt auch einer seiner ersten Gefangenenbesuche – heute nennt er ihn liebevoll „Charly“.³ Mansons abstrakte Bilder wie seine derzeit in der Auktion befindliche Zeichnung einer „Schwarzen Sonne“ bringen bis zu 1500 Dollar.

Harders erster Kontakt zu einem Mörder aber war der zu dem Serienkiller Richard Ramirez, der sich als „Night Stalker“ einen Namen machte.⁴ Acht Monate lang tyrannisierte er Los Angeles. Sein erstes Opfer war eine 79-jährige Frau, die er in ihrer Wohnung missbrauchte und ermordete. Insgesamt tötete er 13 Menschen und beging elf Vergewaltigungen. An den Tatorten hinterließ er auch satanistische Symbole, die er mit dem Blut seiner Opfer an die Wände schmierte. Während des Prozesses verkündete er seine Liebe zu Satan und gestand: „Ich liebe Blut“.⁵ Auf die Frage, was Ramirez' Werke heute auf Auktionen so interessant macht, antwortet Harder: „Er hat so eine dunkle, sinistre Erscheinung ... Aus welchen Gründen auch immer finden ihn die Frauen attraktiv, er ist der ultimative Bad Boy.“⁶ Seine Zeichnungen werden für bis zu 600 Dollar angeboten.⁷ Doch die Angebote auf „Murderauction.com“ umfassen nicht nur Bilder und Fotografien. Die Kunden bieten auch Geld für private Briefe der Mörder und selbst für Fingernägel. Offensichtlich gestaltet die Grausamkeit der Taten den Preis positiv. Kunden würden sich für „Monster und Vampire“ interessieren, für jemanden, „der andere tötet, ihr Blut trinkt oder sie zerschneidet“, so Harder. Er ergänzt: „Das beeinflusst auch den Preis der Kunstwerke, je bizarrer ein Krimineller ist, desto mehr Menschen interessieren sich für seine Kunstwerke.“⁸

Ein Beleg für die Richtigkeit seiner These ist der regelrechte Kult um den 1989 hingerichteten Serienkiller Ted Bundy. Dieser hatte vor Gericht gestanden, zwischen

1974 und 1978 insgesamt 28 junge Frauen ermordet zu haben. Seine Opfer wurden vergewaltigt, erdrosselt und zerstückelt. Nach Schätzungen soll Bundy mehr als 60 Menschen getötet haben. Die „gerösteten Haare“, die unter dem elektrischen Stuhl aufgelesen wurden, gehören heute zu den „begehrten Sammelstücken“ auf dem Markt.⁹ Wie viel Geld sich mit Mörder-Souvenirs verdienen lässt, zeigt eine kleine Liste mit Preisen: Charles Manson zeichnete eine Skizze, versah sie mit einer seiner Locken und beglaubigte die Zeichnung anhand eines Fingerabdrucks und einer Unterschrift. Der Preis: 1800 Dollar. Eine Bibel von Jeffrey Dahmer, dem „Kannibalen von Milwaukee“, brachte 695 Dollar. Ein handschriftlicher Brief des Kannibalen Albert Fish wurde für 12.500 Dollar angeboten. Eine regelrechte Schwämme von fast 200 Bildern warf der Serienmörder John Wayne Gacy in den 14 Jahren vor seiner Hinrichtung auf den Markt. Der Preis betrug bis zu 9500 Dollar pro Exponat – für den 33-fachen Mörder von Kindern und jungen Männern eine beachtliche Einnahmequelle.¹⁰

Harders Kundenkreis erstreckt sich auf viele Länder weltweit, bis nach Japan, Kanada und Skandinavien. Eine Black-Metal-Band aus Schweden habe bei ihm „für 1500 Dollar so viel Zeug“ gekauft, „dass ich es gar nicht glauben konnte“, freut sich der Händler.¹¹

Kein Wunder, dass sich auf dem Markt noch reichlich Konkurrenz tummelt. Als weltweit größter Anbieter sogenannter „True Crime Memorabilia / Murderabilia“ präsentiert sich die Internet-Auktionsseite „Supernaught.com“. Andy Kahan vom texanischen Büro für Verbrechenopfer wird im Anbetracht des millionenschweren Marktes um Murderabilia nachdenklich: „Die Sammler wollen eine Verbindung zu den Mördern aufbauen – sie wollen ein Stück ihrer Seele besitzen.“¹² Der Kölner

Medienpsychologe Dirk Blothner erklärt die Anziehungskraft der Killerkunst mit den Schwächen und Defiziten der Käufer. Nach seiner Analyse seien viele Menschen „stark verwundet und vielleicht gekränkt und misshandelt worden und in ihrem Selbsterleben stark angeschlagen“. Mit Killerkunst könnten sie „wie bei einer Fetischbildung dieses Angeschlagene oder Geknickte auspolstern“ mit dem „Gefühl, ja, ich habe auch diese Macht oder Kraft in mir und mir kann keiner etwas“.¹³

Die Quote mit der Perversion

Begleitet und begünstigt wird die Killerkunst-Kultur durch eine regelrechte Ikonisierung von Mördern und Psychopathen in Film und Fernsehen. Spektakuläre Kriminalfälle sind allgegenwärtig und erzeugen bei den Zuschauern eine bizarre Gemengelage aus Gruseln, Ekel und Neugierde. Nicht umsonst werden „Jack the Ripper“ und Ed Gein mit ihren „morbiden Legenden“, die sich um ihre Taten ranken, heute als die „Pop-Ikonen des Frauenmordes“ bezeichnet.¹⁴ Doch bei näherem Hinsehen stellt sich meist schnell eine Entmystifizierung ein. Der nekrophile Serienmörder Ed Gein beispielsweise litt an einer Schizophrenie. Bei seinen Spaziergängen im Wald sah er immer wieder Gesichter im Laub oder hörte in seinem leeren Haus die Stimme seiner toten Mutter. Eigentlich war Gein ein psychisch schwer kranker Mann. Seine Mutter war eine religiöse Fanatikerin, der arbeitslose Vater alkoholkrank und äußerst gewalttätig.¹⁵ Der junge Ed Gein wurde gemeinsam mit seinen Brüdern immer wieder Opfer seiner Attacken. In diesem Umfeld reifte die psychische Erkrankung und formte den späteren Frauenmörder, der mit fast beispielloser Grausamkeit tötete. Der Stoff medialer Träume. Geins Geschichte lieferte das Vorbild für knapp 20 Filme, darunter welt-

bekannte Werke wie Werner Herzogs „Stroszek“ (1977), Alfred Hitchcocks „Psycho“ (1959), Thomas Harris' „Das Schweigen der Lämmer“ (für den Mörder Buffalo Bill, 1991), Michael Bays „Texas Chainsaw Massacre“ (2003).

Auch andere psychisch gestörte Serienkiller wie John Wayne Gacy, der als Clown verkleidet auf Kindergeburtstagen auftrat, erlangten Weltruhm. Der Mann, der als „Killerclown“ bekannt wurde, ermordete in den 1970er Jahren 33 Jungen und junge Männer. Wie Gein hatte auch Gacy einen brutalen und alkoholabhängigen Vater, der ihm die Kindheit zur Hölle machte. Während einer der Gewaltattacken erlitt Gacy eine Kopfverletzung mit mehrmaligem Bewusstseinsverlust.¹⁶ Psychologen sahen in den Exzessen des Vaters später auch einen Auslöser für seine Taten. Auch Gacy erlangte einen regelrechten Kultstatus; Suffjan Stevens widmete ihm in seinem 2005 erschienenen Album „Illinoise“ den vierten Song. Selbstverständlich existiert auch ein Video zum Mörder.

Noch weitaus bekannter wurde der amerikanische Kannibale Jeffrey Lionel Dahmer, der seit 1978 mindestens 15 jugendliche Männer ermordete. Typisch für eine gefährlich-abartige sexuelle Entwicklung, merkte er bereits als 14-Jähriger, dass ihn Gewalt in Verbindung mit Sexualität erregte. Der schwer gestörte Mörder brachte es ebenfalls zu einem riesigen Bekanntheitsgrad in Film und Musik. Streifen wie „The Secret Life“ (1993), „Dahmer“ (2002) oder „Raising“ (2006) stand er Pate.

Begleitet wird der Aufbau psychisch kranker Serientäter zu Antihelden von einer regelrechten Flut an Merchandising-Produkten. Es gibt Socken mit Dahmer, Unterhosen oder T-Shirts. Bei „eBay“ lassen sich Textilien wie das „Ed Gein – In Memoriam Kult-Shirt“ oder das „Charles Manson Brutal Murder Ultimate Evil“-Hemd ersteigern. Ein Internet-Vertrieb bietet so-

genannte „Dahmer-Geschenke“ wie Taschen, Hemden und sogar Schürzen an. Ein britischer Vertrieb vermarktet „Serial Killer T-Shirts“ mit „Jeffrey Dahmer Masterchef“-Motiven.¹⁷

Analysiert man die Vertriebswege, so ergeben sich Schnittmengen sowohl mit den Punk- als auch mit den Black- und Death-Metal-Subkulturen. Prominentestes Beispiel für einen Graubereich der Heroisierung von Mördern dürfte die amerikanische Death-Metal-Band „Macabre“ sein, die ihren Musikstil auch gerne als „Murder-Metal“ beschreibt.¹⁸ In der Szene loben Fans ihre „Massenmörder-Hymnen“, die oftmals mit viel Ironie präsentiert werden.¹⁹ 2002 veröffentlichte die Gruppe ein Album, das komplett unter dem Vorzeichen des Serienmörders Jeffrey Dahmer stand. Und auch für die im Jahr 2000 aufgelöste kanadische Band „Dahmer“ war der Serientäter Namensgeber und inspierte die Musiktexte.

Interview mit einem Vampir

Der in Paris lebende Nicolas Claux kennt den Serienkiller-Markt genau und gehört heute zu den im Genre gefragtesten Künstlern.

In Frankreich saß der 1972 geborene Claux selbst wegen Mordes ein, weil er 1994 in Paris einen Mann erschossen hatte. Als die Polizei sein Appartement durchsuchte, stieß sie auf Hunderte extrem brutaler Videofilme. Dazu fanden die Beamten Menschenknochen und Urnen mit menschlicher Asche. Seinen Szenenamen „Vampir von Paris“ erlangte Claux durch seine nekrophile Neigung.²⁰ Aus Blutbanken stahl er Menschenblut, das er trank, auf einem Pariser Friedhof sammelte er Leichenteile. Während seiner Haftzeit erlernte Nicolas Claux die Malerei, eine Fertigkeit, die er nach seiner Haftzeit ausbaute.

Seit seiner Entlassung aus dem Gefängnis organisiert Claux ein Netzwerk morbider Kunstliebhaber. Kaum einen Serienkiller hat Nicolas Claux nicht gemalt. Dutzende von Mördern werden in seiner Sammlung unsterblich. Als „herausragende Killer“ nennt er in einem frühen Szeneinterview „Kannibalen, die Frauen essen“.²¹ Manche seiner Bilder zeigen schlicht entstellte Leichen – die Opfer. Auch der Gründer der Satanskirche, Anton Szandor LaVey, oder okkult-satanistische Motive finden sich in der Kollektion. Für Claux ist die Malerei ein Ausdruck einer „Schwarzen Flamme“, die er in sich trage. Habe er früher seine Neigung „im Gegensatz zur Moral und Ethik der Gesellschaft“ ausgelebt, mache er heute mit seinen Werken „etwas Produktives, etwas Positives für die Gesellschaft“. Im Interview erklärt er: „Nun, wenn man eine Natur wie die meine hat, die sich vor allem dem Kult des Todes und der Verstümmelung widmet, und wenn man dann seine Triebe wegschiebt und seinen Lebensgrund wegschiebt, verliert man die Kontrolle. Ich kultiviere das, ich kanalisierere es durch die Malerei und mache etwas Positives daraus.“

Die Käufer seiner Exponate sind laut Claux ein Querschnitt der Bevölkerung. So habe er „Leute kennen gelernt“, die „meine Bilder sammeln, die für die amerikanische Regierung arbeiten, Hausfrauen, Anwälte, Rockstars, Tätowierer“. Was sie alle eine, sei „eine Art dessen, was den Mord anzieht“. Die Begeisterung für seine Bilder erklärt er mit der gesellschaftlichen Sterilität der Moderne: „Wir leben heute in einer Gesellschaft, die ihre natürlichen Feinde verloren hat. Im Mittelalter wurden die Menschen von Wölfen verschlungen, Wir sind in einer total sterilen Gesellschaft. Und wir müssen alte Ängste entwickeln, weil wir Ängste brauchen und die grundlegendste Angst ist von einem Unbekannten getötet zu werden, grundlos.“

Deswegen faszinieren Killer die Menschen.“²²

Mit anderen Künstlern hat Claux einen umfangreichen Online-Versand mit dem unzweideutigen Namen „Serialkillercalendar.com“ initiiert. Zu den Highlights gehört der seit 2007 erscheinende „Serial Killer Calendar“. Ebenfalls im Repertoire sind Poster von Killern, Serienkiller-Uhren (Albert Fish, Ed Gein), „Serial Killer Action Figures“ (Jeffrey Dahmer, Ed Gein) oder „Serial Killer Stickers Sets“. Die „Serial Killer Action Figures“ stammen von dem amerikanischen Bildhauer David Johnson aus Denver. Gefragt nach seiner Motivation, erklärt Johnson im Interview: „Klar ist es geschmacklos, dass ich mein Geld mit blutigen Morden verdiene ... Aber im Grunde tu ich doch nichts anderes, als viele Filmemacher und Autoren, die sich an ihren Geschichten über Serienkiller dumm und dämlich verdienen.“²³

Nicolas Claux geht einen Schritt weiter. Für ihn sind „Extremkiller, Serienkiller oder Kannibalen“ wörtlich „die neuen Stars, die Objekte der Faszination, der Furcht und des Respekts“. Die Folge dieser Marktentwicklung ist eine verquere und antisoziale Deutungshoheit von Verbrechen über ihr Tun. Während die Täter die stilisierten Helden bleiben, ist für Opfer in diesem Marktsegment kein Platz mehr. Der Medienexperte Jo Groebel fasst die Entwicklung in einem aktuellen Interview passend zusammen: „Das Opfer ist deshalb für viele so wenig interessant, weil es ist wehrlos, es hat keine Handlungsfähigkeit und wenn man jetzt die ganz große Geschichte erzählen würde, würde man sagen Täter-Opfer-Geschichten sind immer die Geschichten von Siegern und Verlierern, jedenfalls in einer ganz bestimmten Situation, das Opfer ist der ultimative Verlierer und der Täter ist der Sieger, denn er hat die Situation kontrolliert.“²⁴

Noch gibt die große Nachfrage den Auktionshäusern recht, die sich auf Mörderkunst spezialisiert haben. Zu den finanzstarken Kunden zählten bereits Schauspieler wie Johnny Depp.²⁵ Und das Geld fließt nicht nur in die Taschen der Auktionshausbetreiber und der Täter, die ihre Exponate verkaufen. Im Interview berichtet William Harder stolz von dem Gefängnispersonal, das ihn unterstützt: „Die Officer kontaktieren mich auch oft auf meiner Webseite und versuchen etwas zu verkaufen, das passiert sehr häufig.“ Teilweise würden aber auch Freunde von den Beamten zwischengeschaltet. Harder ergänzt: „Ich bekomme ständig E-Mails, in denen Leute versuchen Dinge zu verkaufen, die sie aus den Gefängnissen geklaut haben.“²⁶ Für die Angehörigen der Verbrechensopfer dürfte der riesige Markt um die Serientäter den Charakter einer zweiten Traumatisierung haben.

Anmerkungen

- ¹ Der Superstar der Mord-Memorabilien-Szene, in: Die Welt vom 20.3.2008.
- ² Vgl. www.mayhem.net/Crime/manson.html (5.7.2011).
- ³ Interview mit Rainer Fromm, Fresno/USA, 25.3.2011.
- ⁴ Brief William Harders an Rainer Fromm vom 3.1.2011.
- ⁵ <http://members.fortunecity.de/frighthouse/ramirez.htm> (29.8.2007).
- ⁶ Interview mit Rainer Fromm, Fresno/USA, 25.3.2011.
- ⁷ Vgl. www.murderauktion.com (8.6.2011).
- ⁸ Interview mit Rainer Fromm, Fresno/USA, 25.3.2011.
- ⁹ Der Superstar der Mord-Memorabilien-Szene, in: Die Welt vom 20.3.2008.
- ¹⁰ Der Stern vom 10.10.2008, vgl. auch: Mörderische Geschäfte, www.crime-serienmorde.de/M.oerdersche-Gesch.ae.fte.htm (5.7.2011).
- ¹¹ Interview mit Rainer Fromm, Fresno/USA, 25.3.2011.
- ¹² Der Stern vom 10.10.2008.
- ¹³ Zit. aus: Rainer Fromm, ZDFinfokanal, 26.5.2011.
- ¹⁴ Vgl. www.haikosfilmlexikon.de.
- ¹⁵ Vgl. ebd.
- ¹⁶ Vgl. ebd.

- ¹⁷ Vgl. www.zazzle.de/dahmer+geschenke; www.8ball.co.uk/tag/serial-killer-t-shirts/ (5.7.2011).
- ¹⁸ www.murdermetal.com.
- ¹⁹ www.golyr.de/macabre/album-dahmer-33705.html (5.7.2011).
- ²⁰ Vgl. <http://serialkillercalendar.com/NICO-CLAUX.html> (5.7.2011).
- ²¹ www.francesfarmersrevenge.com/stuff/serialkillers/nicint.htm (5.7.2011).
- ²² Zit. aus: Rainer Fromm, ZDFfokanal, 26.5.2011; Interview mit R. Fromm, Paris 18.5.2007.
- ²³ RP Online, 28.3.2002.
- ²⁴ Zit. aus: Rainer Fromm, ZDFfokanal, 26.5.2011.
- ²⁵ Der Stern vom 10.10.2008.
- ²⁶ Zit. aus: Rainer Fromm, ZDFfokanal, 26. 5. 2011.

INFORMATIONEN

GESELLSCHAFT

Originalhandschrift des Maya-Kalenders im Internet. Die Sächsische Landes-, Staats- und Universitätsbibliothek (SLUB) in Dresden hat ihre 800 Jahre alte Maya-Handschrift mit kalendarischen Angaben digitalisiert und zusammen mit zahlreichen Informationen frei zugänglich ins Internet gestellt. Der Codex Dresdensis gilt als das älteste und am besten erhaltene Buch der Maya. Er besteht aus 39 doppelseitig beschriebenen Blättern aus Feigenbaumrinde und enthält Almanache für Glücks- und Unglückstage, Almanache für die Landwirtschaft, Weissagungskalender, astronomische Tafeln, rituelle Vorschriften und zahlreiche Götterdarstellungen. Die Schrift gilt als Schlüsseldokument für die Entzifferung der Maya-Hieroglyphen und für die Erforschung der Astronomie und Zeitrechnung der Maya. Seit 1739 befindet sich der Codex im Besitz der Kurfürstlichen Bibliothek zu Dresden. Davor war er aus dem vermutlichen Besitz eines Spaniers in die Hände eines Privatmannes in Wien gelangt. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Codex als Maya-Handschrift erkannt. Nach heuti-

gem Kenntnisstand handelt es sich um eine Abschrift oder Neuausgabe einer älteren, nicht erhalten gebliebenen Vorlage aus dem Südgebiet der klassischen Mayakultur. Der Codex wurde vermutlich im 13. Jahrhundert verfasst. Neben der Dresdner Handschrift gibt es noch zwei weitere zweifelsfrei originale Codices in Madrid (Codex Tro-Cortesianus) und Paris (Codex Peresianus).

Die Maya benutzten drei verschiedene Kalenderzyklen: einen am Lauf der Venus orientierten Ritualkalender von 260 Tagen, einen Sonnenkalender von 365 Tagen und einen Kalender, der die Tage fortlaufend zählte. Zur Zeit des Eintreffens der Spanier zählten die Maya die Tage fortlaufend in einer zyklischen kurzen Zählung, die sich alle 256 Jahre wiederholte. Der Dresdner Oberbibliothekar Ernst Wilhelm Förstmann fand jedoch 1887 das Prinzip der „Langen Zählung“ der Maya heraus. Demnach zählten die Maya die Tage fortlaufend seit einem mehrere tausend Jahre zurückliegenden Nulldatum 4 Ahau 8 Cumku. Nach der wahrscheinlichsten Berechnung, der „Goodman-Martínez-Thompson-Korrelation“, beginnt diese Zählung in unserer Zeitrechnung im Jahr 3114 v. Chr. und endet im Jahr 2012 n. Chr. Nach anderen Berechnungen, die versuchen, die Lange Zählung der Maya mit unserer Zeitrechnung zu korrelieren, ist der Kalender bereits vor mehreren hundert Jahren abgelaufen oder wird erst in gut 200 Jahren abgelaufen sein. Wissenschaftler sehen keinen Hinweis darauf, dass die Maya mit dem Ablauf der Langen Zählung Weltuntergangsvorstellungen verbunden. Wahrscheinlich beginnt die Zählung einfach wieder von vorn.

Allerdings findet sich im Codex Dresdensis die Darstellung einer kosmischen Katastrophe. Sie zeigt eine Flut, die durch ein Himmelskrokodil, Finsterniszeichen und einen Unterweltgott hervorgebracht wird.

Nach Angaben der Bibliothek bezieht sich die Darstellung auf die bei den mittelamerikanischen Völkern verbreitete Vorstellung der mehrmaligen Schöpfung und Vernichtung der Welt. So glaubten die Maya, dass ihrer bestehenden Welt bereits drei andere Welten vorausgegangen seien. Diese Vorstellungen regen in der Gegenwart offensichtlich vor allem im esoterischen Kontext dazu an, den Ablauf der Langen Zählung der Maya mit Weltuntergangsvorstellungen zu verbinden.

Der Codex ist in der Schatzkammer des Buchmuseums der Staatsbibliothek in Dresden zwischen zwei Glasplatten ausgestellt. Nach Angaben des Museums kommen jährlich etwa 4000 Besucher, um die Handschrift zu sehen. Für das kommende Jahr rechnet die Bibliothek mit einem wesentlich größeren Besucheransturm. Die Bibliothek hat mehrere Veranstaltungen rund um den Kalender für 2012 geplant. Am 21.12.2012, dem Tag, an dem die Kalenderzählung nach der wahrscheinlichsten Berechnung abläuft, soll eine Survival-Party gefeiert werden. Mit der Digitalisierung der Handschrift kommt die Bibliothek nach Auskunft des Direktors Thomas Bürger einem großen Interesse aus aller Welt von „Wissenschaftlern, Privatleuten und ‚Freaks‘“ an der Handschrift entgegen. Mit der Veröffentlichung im Internet will die Bibliothek für gute Informationen und Transparenz sorgen.

Das Original kann im Dresdner Buchmuseum in der Hauptstelle der Bibliothek (SLUB) im Zellschen Weg 18 besichtigt werden. Die Schatzkammer ist montags bis freitags von 10 bis 17 Uhr geöffnet. Jeden ersten Sonnabend im Monat wird um 14 Uhr eine öffentliche Führung angeboten. Der Eintritt ist frei (www.slub-dresden.de/sammlungen/handschriften/maya-handschrift-codex-dresdensis).

Claudia Knepper

ATHEISMUS

Giordano Bruno Stiftung: Austritt mit Öffentlichkeitswirkung. (Letzter Bericht: 4/2011, 139ff) Auch wenn die „Giordano Bruno Stiftung“ (gbs) mit atheïstischen und religionsfeindlichen Parolen kraftmeierisch in der Öffentlichkeit auftritt, fällt sie bisher doch meist durch das Wahrnehmungsraster der seriösen Presse. Dafür räumte die Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) dem pensionierten Philosophieprofessor Norbert Hoerster Platz in ihrem Feuilleton ein, um seinen Austritt aus der Giordano Bruno Stiftung und ihrem Beirat zu erklären. Hoerster rechnet in seinem Beitrag (FAZ vom 26.11.2011) mit den von der Stiftung und vor allem ihrem Sprecher Michael Schmidt-Salomon vertretenen Inhalten, den Kampagnen und dem niveaulosen Argumentationsstil der Stiftung ab. Auslöser für die endgültige Trennung Hoersters von der gbs war nach Auskunft Schmidt-Salomons in einer Pressemeldung offenbar eine Beiratssitzung im September 2011. Dort soll sich Hoerster scharf gegen das „Great Ape Project“ und die Anti-Papst-Demonstration „Keine Macht den Dogmen“ gewandt haben. In der FAZ distanziert sich Hoerster entsprechend von der Form der Papstkritik der Stiftung. Kampagnen und Sprachgebrauch in diesem Zusammenhang entsprächen nicht seinem „ästhetischen Empfinden“, so der Sozialphilosoph. Wenig überzeugend findet er den „Neuen Atheismus“ des Biologen Richard Dawkins, den auch die Stiftung vertritt. „Ich sehe nicht, wieso ausgerechnet die Evolutionstheorie den Gottesglauben widerlegen, ja ersetzen kann“, schreibt Hoerster. Viel eher sieht er nach wie vor im Theodizeeproblem die Herausforderung für den Gottesglauben. Hoerster verweist den „sich als Philosoph ausgebenden Denker“ Schmidt-Salomon an David Humes Auseinandersetzung mit

der Religion und empfiehlt ihm, „die Religionsphilosophie etwas gründlicher in Angriff zu nehmen“. Zweifelhaft ist es für Hoerster auch, wenn der von der Stiftung vertretenen Ethik die Annahme zugrunde gelegt wird, dass der Mensch nichts anderes sei als eine Affenart. In summa distanziert sich Hoerster von den Konzepten der „Aufklärung“ und „Philosophie“, wie sie die Giordano Bruno Stiftung vertritt. Michael Schmidt-Salomon bestätigte in der Pressemeldung der Stiftung den Dissens mit Hoerster. Durch den Beitrag in der FAZ sieht er das Image der Stiftung beschädigt.

Zeitgleich mit Hoerstes Austritt gab die Giordano Bruno Stiftung bekannt, dass Hamed Abdel-Samad neu in den Beirat aufgenommen wurde. Der prominente Politikwissenschaftler hat sich bislang in zwei Büchern mit seiner islamischen Herkunft persönlich und kritisch auseinandergesetzt (Mein Abschied vom Himmel. Aus dem Leben eines Muslims in Deutschland, 2009; Der Untergang der islamischen Welt. Eine Prognose, 2010). Seit 2010 ist er Mitglied der Deutschen Islamkonferenz. Er ist oft zu Gast in Talkshows und auf Podien. Ein häufig von Abdel-Samad wiederholter Satz ist, dass er „vom Glauben zum Wissen konvertiert“ sei. Diese vereinfachende Sicht auf das Verhältnis von religiösem Glauben und Vernunft, sein oft plakativer Argumentationsstil und seine Tendenz zur Ideologisierung lassen in der Tat eine stilistische Nähe zum Auftreten der Giordano Bruno Stiftung erkennen. Insofern erscheint seine Aufnahme in den Beirat der Stiftung kaum überraschend.

Die Giordano Bruno Stiftung wurde 2004 in Mastershausen (Hunsrück) von dem Unternehmer und Mäzen Herbert Steffen gegründet. Sie versteht sich als „Denkfabrik für Humanismus und Aufklärung“. Im Jahr 2010 gab die Stiftung 2400 Förder-

mitglieder an. Dem Beirat gehören derzeit 57 Wissenschaftler und Künstler sowie einzelne Politiker und Journalisten an, darunter der Wissenschaftstheoretiker Hans Albert, die SPD-Politikerin Ingrid Matthäus-Meier, der Zeichner Janosch und die Schriftstellerin Karen Duve.

Claudia Knepper

ISLAM

Urteil zum islamischen Gebet an der Schule. (Letzter Bericht: 11/2009, 425f, vgl. auch 6/2008, 233f) Der Berliner Gymnasiast Yunus Mitschele darf weiterhin das islamische Gebet nicht in seiner Schule verrichten. Mit Urteil vom 30.11.2011 (BVerwG 6 C 20.10) setzte das Bundesverwaltungsgericht in Leipzig einen vorläufigen Schlusspunkt unter einen seit 2007 schwelenden Rechtsstreit um die Ausübung des islamischen Rituals auf dem Schulgelände einmal täglich außerhalb der Unterrichtszeit. Im konkreten Fall werde durch die Verrichtung des Gebets „eine bereits ohnehin bestehende Gefahr für den Schulfrieden“ erhöht, befanden die Richter vor dem Hintergrund der Situation der Schule im Berliner Bezirk Wedding, in der alle Weltreligionen vertreten und 90 Prozent der Schüler nichtdeutscher Herkunft aus 29 Nationen sind. Die Richter betonten, dass damit der Religionsausübung in Schulen keine Absage erteilt ist. Vielmehr sei „ein Schüler aufgrund der im Grundgesetz garantierten Glaubensfreiheit grundsätzlich berechtigt, außerhalb der Unterrichtszeit in der Schule ein Gebet zu verrichten“. Die „negative Glaubensfreiheit“ und das verfassungsrechtliche Gebot religiöser Neutralität des Staates verlangen nicht, dass die Schule von jeglichen religiösen Bezügen frei sein muss. So ist Schülern das Beten in der Schule außerhalb des Unterrichts

grundsätzlich durchaus erlaubt, ebenso ist konfessionslosen Schülerinnen und Schülern zuzumuten, dass sie mit für sie fremden religiösen Handlungen konfrontiert werden.

Die Entscheidung in letzter Instanz betrifft den konkreten Einzelfall und zielt auf den Schulfrieden und die Vermeidung von religiös motivierten Konflikten. Sie fordert die Schulen indirekt dazu auf, einvernehmliche Lösungen vor Ort zu finden.

Die beiden großen Kirchen haben das Urteil begrüßt, ebenso die Berliner Senatsbildungsverwaltung sowie Vertreterinnen und Vertreter aus Schulen und der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft. Kritik kam von islamischen Verbänden, vom Türkischen Bund Berlin-Brandenburg und vom Humanistischen Verband Deutschlands.

Der Kläger kommt aus einem frommen Elternhaus. Der Vater war zum Islam übertreten, die Familie fühlt sich einer streng religiösen Sufi-Gruppierung nahe. Die Schulleiterin hatte Yunus M. und einigen Mitschülern das Beten auf dem Gang 2008 verboten, weil sie befürchtete, andere Schüler könnten unter Druck gesetzt werden und vorausgegangene Konflikte um regelmäßiges Beten, Kopftücher und das richtige Fasten könnten an der Schule wieder aufflammen. Aufgrund solcher Streitigkeiten war eine Gelegenheit zum Gebet, die früher an der Schule schon bestanden hatte, wieder unterbunden worden.

Das Verwaltungsgericht Berlin hatte zunächst am 29.9.2009 eine im März 2008 im Eilverfahren getroffene Entscheidung bestätigt, die Yunus M. das Gebet in Unterrichtspausen mit Hinweis auf die Glaubensfreiheit erlaubte. Das Oberverwal-

tungsgericht urteilte in der Revision am 27.5.2010 gegenteilig. Dabei spielte ein Fachgutachten eine Rolle, das die rechtlich relevanten islamkundlichen Aspekte sachgemäßer und differenzierter darlegte als ein im ersten Verfahren zugrunde gelegtes Gutachten. Das BVerwG bestätigte nun diese Entscheidung. Weil Grundrechte berührt sind, kann der Schüler vor das Bundesverfassungsgericht ziehen.

Friedmann Eißler

IN EIGENER SACHE

EZW-Berater-Tagung zur Bedeutung von Ritualen. Sind Rituale kraftlose Zeichen oder heilende Symbole? Ursprünglich entstanden Rituale als religiöse Handlungen zu Ehren Gottes oder zur Beschwörung von Geistern. Solche Handlungen finden bis heute regelmäßig in religiösen Gruppen statt. Durch eine symbolische Handlung wird etwa ein neues Gruppenmitglied in einen neuen Status eingeweiht. Rituale markieren damit einen spirituellen Weg. Manchmal wird ein Ritual auch wie ein Werkzeug zur Nutzbarmachung einer größeren Wirklichkeit eingesetzt. In vielen esoterischen Gruppen wird von der Wirkmacht bestimmter Rituale geschwärmt, manchen wird sogar Heilkraft zugeschrieben. Vom 24. bis 26.2.2012 findet in der EZW unter Leitung von Gabriele Lademann-Priemer und Michael Utsch eine Fortbildung für die Beratungsarbeit bei Weltanschauungsfragen zu dieser Thematik statt. Das Programm und eine Anmeldung sind abzurufen unter www.ezw-berlin.de, Rubrik „Veranstaltungen“. Eine herzliche Einladung in die EZW!

Michael Utsch

STICHWORT

Konfessionslosigkeit

Ein gutes Drittel aller Deutschen gehört keiner Religionsgemeinschaft an. Für sie ist in der Soziologie die Bezeichnung „Konfessionslose“ gebräuchlich geworden. Konfessionslosigkeit meinte ursprünglich die Nichtzugehörigkeit zu einer christlichen Kirche. Im Zuge der religiösen Pluralisierung wird damit meist allgemein die Nichtzugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft bezeichnet. Der Begriff Konfession (von lat. *confessio*: „Bekenntnis“) hat sich seit dem 19. Jahrhundert als Bezeichnung für die unterschiedlichen christlichen Kirchen herausgebildet (zunächst vor allem evangelisch, katholisch und reformiert). Im Blick auf die Kirchenzugehörigkeit ist Deutschland – auch regional – annähernd gedrittelt: Ein Drittel der Bevölkerung ist katholisch (31,09 Prozent, überwiegend im Westen und Süden Deutschlands), ein Drittel evangelisch (30,17 Prozent) und ein Drittel konfessionslos (29,23 Prozent, vor allem im Osten, Zahlen: REMID 2009).

Da Konfessionslosigkeit sich dadurch auszeichnet, dass etwas nicht besteht, nämlich die Kirchen- bzw. Religionszugehörigkeit (negative Bestimmung), ist es schwer, darüber hinaus Aussagen zu treffen, die die disparate Gruppe der Konfessionslosen eint (positive Bestimmung). Gut untersucht ist das Verhältnis der Konfessionslosen zu Kirche und Religion. Darüber hinaus lassen sich offenbar kaum Spezifika im Lebensstil und bei den Werten der Konfessionslosen ausmachen, die sie von Menschen mit Religionszugehörigkeit charakteristisch unterscheiden würden. Vor allem die Religions- und Kirchensoziologie hat sich bisher mit den

Konfessionslosen beschäftigt. In den von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Auftrag gegebenen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen (KMU) werden seit der ersten Untersuchung 1972 auch Konfessionslose befragt. Wenn nicht anders angegeben, stammen die im Folgenden genannten Zahlen aus der vierten KMU von 2002. Dabei zeigen sich nach wie vor erhebliche Unterschiede zwischen den Gebieten der alten Bundesrepublik und der ehemaligen DDR. Deshalb werden für West- und Ostdeutschland meist getrennte Zahlen angegeben.

Konfessionslosigkeit in Ost- und Westdeutschland

In West- und Ostdeutschland haben sich in den Jahren der deutschen Teilung unterschiedliche Religionskulturen entwickelt. Der Soziologe Gert Pickel spricht im Blick auf Westdeutschland von einer „Zugehörigkeitskultur zur Kirche“ und im Blick auf Ostdeutschland von einer „Kultur der Konfessionslosigkeit“. Im westdeutschen Kontext gilt nach wie vor die Kirchenmitgliedschaft als der Normalfall. Etwa 70 Prozent der Bevölkerung gehören der katholischen bzw. einer evangelischen Kirche an. Konfessionslosigkeit ist hier entsprechend meist das Ergebnis einer eigenen Entscheidung. 76 Prozent der westdeutschen Konfessionslosen sind aus der Kirche ausgetreten. Nur 24 Prozent von ihnen waren schon immer konfessionslos. Wolfgang Pittkowski schreibt im Blick auf westdeutsche Konfessionslose: „In den alten Bundesländern ist man kirchenkritisch, signalisiert aber Offenheit für religiöse Themen und versteht sich selbst durchaus als ‚Christ ohne Kirche‘“ (KMU IV). Im Westen Deutschlands ist das religiöse Feld stärker und vielfältiger als im Osten. Dort dominiert der Dualismus von Evangelischen und Konfessionslosen.

In Ostdeutschland gilt es als normal, keiner Kirche anzugehören. Etwa 75 Prozent der Bevölkerung sind hier konfessionslos. Nur 25 Prozent gehören einer evangelischen Kirche bzw. in einer kleinen Minderheit der katholischen Kirche an. Nur 34 Prozent der ostdeutschen Konfessionslosen sind aus der Kirche ausgetreten. 66 Prozent der Konfessionslosen wurden gar nicht erst getauft und sind schon in zweiter, dritter oder vierter Generation konfessionslos erzogen worden. Pittkowski stellt einen deutlichen Unterschied im Verhältnis zu westdeutschen Konfessionslosen fest: „Ostdeutsche Konfessionslose ... formulieren eine religionskritische Distanz zu Glauben und Religion überhaupt und leiten daraus Vorbehalte gegenüber der Kirche ab.“

Westdeutsche Konfessionslosigkeit kann auf Diffusionsprozesse (Pittkowski) zurückgeführt werden, wie sie in allen westlichen Gesellschaften beobachtet werden können. Konfessionslose sind hier überwiegend männlich, jung, gut gebildet, einkommensstark und orientieren ihre Lebensführung weniger an den traditionellen Leitbildern von Ehe und Familie. Pittkowski weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese Merkmale auch auf einige Trägergruppen des technischen, sozialen und kulturellen Wandels zutreffen. Im Blick auf die ostdeutschen Konfessionslosen hingegen spricht die Soziologin Monika Wohlrab-Sahr von einer „forcierten Säkularität“. Kirchenaustritt und Abwendung vom christlichen Glauben waren während des Sozialismus von den Herrschenden gewollt und wurden entsprechend mit Druck von oben durchzusetzen versucht. Die stabile säkulare Haltung der Mehrheit der Ostdeutschen bis in die Gegenwart erklärt Wohlrab-Sahr damit, dass die religionskritischen Argumente des Staates für die Einzelnen subjektiv plausibel waren und verinnerlicht wurden.

Es ist zu erwarten, dass die Unterschiede zwischen West- und Ostdeutschland schwinden werden. Das liegt zum einen an einer steten Auswanderungsbewegung aus den Kirchen auch in Westdeutschland seit den 1960er Jahren. Zwischen 2000 und 2009 traten im Durchschnitt jährlich rund 155 000 Menschen aus den evangelischen Landeskirchen und 111 000 Menschen aus der katholischen Kirche in Deutschland aus. Insgesamt sinken die Kirchenmitgliederzahlen und auch der Anteil der Kirchenmitglieder an der Bevölkerung kontinuierlich. Ein Grund für diese Entwicklung ist zum anderen, dass Konfessionslosigkeit an die nächste Generation weitergegeben wird. Auch unter Kirchenmitgliedern werden immer weniger Kinder religiös erzogen. Die Kirche ist immer weniger im Lebens- und Familienzyklus verankert. So sinkt die Taufbereitschaft auch unter evangelischen Kirchenmitgliedern. Es ist nicht gesagt, dass konfessionslos Aufgewachsene nicht einen Zugang zur Kirche bzw. zu einer anderen Religion finden können, aber in der Tendenz ist mit einer weiteren Entfremdung der Deutschen von Religion und Kirche zu rechnen. Nach der Einschätzung von Pittkowski stehen Konfessionslose, die selbst aus der Kirche ausgetreten sind, dieser noch näher als Menschen, die schon immer konfessionslos waren. Für Konfessionslose werden Kirche und Religion immer mehr zu einem kulturellem Ereignis. Kirchliche Handlungen nehmen sie vor allem als Familienfeiern wahr. Für eine „Wiederkehr des Religiösen“ auch im Blick auf alternative religiöse Formen kann der Soziologe Pittkowski unter den Konfessionslosen kaum nennenswerte Anzeichen finden.

Während die Konfessionslosigkeit in Deutschland zunimmt, scheint sich weltweit gesehen ein umgekehrter Trend zu zeigen. Nach den Berechnungen des „Sta-

tus of Global Mission“, den das „International Bulletin of Missionary Research“ jährlich veröffentlicht, sanken die Zahlen von Nichtreligiösen und Atheisten in den letzten zehn Jahren leicht.

Religionslosigkeit

Nach den Untersuchungen des „Religionsmonitors“ aus dem Jahr 2008 sind zwei Drittel der Konfessionslosen in Deutschland eindeutig „religionslos“. Das betrifft 63 Prozent der Bevölkerung im Osten und 19 Prozent der Bevölkerung im Westen Deutschlands. Es sind etwas mehr Männer (34 Prozent) als Frauen (23 Prozent) nicht religiös, wobei der Unterschied schwindet, wenn die Frauen erwerbstätig sind. Bei den Jüngeren ist der Anteil der Religionslosen höher als bei den über 60-Jährigen. Nach sechs Dimensionen befragt, lässt sich genauer sagen: 70 Prozent der deutschen Konfessionslosen teilen keine religiösen Überzeugungen (Glaube an Gott, an ein Leben nach dem Tod), 96 Prozent von ihnen haben keine öffentliche religiöse Praxis (z. B. Gottesdienstbesuch), 85 Prozent keine private religiöse Praxis (z. B. Gebet oder Meditation), und 81 Prozent von ihnen geben an, keine religiösen oder spirituellen Erfahrungen gemacht zu haben (z. B. von Gott angesprochen werden, mit der Welt eins sein). Anders sieht es bei der intellektuellen Auseinandersetzung mit Religion aus: Knapp die Hälfte der Konfessionslosen hat ein gewisses Interesse an Informationen über Religion und denkt über Religion nach. Besonders bei der jüngeren Generation lässt sich eine vorsichtige Öffnung für religiöse Fragen beobachten. Zum Beispiel können junge Menschen im Osten, anders als ihre Eltern, so berichtet Wohlrab-Sahr, zunehmend etwas mit der Vorstellung von einem Leben nach dem Tod anfangen. Allerdings knüpfen sie da-

bei kaum an tradierte religiöse Vorstellungen an, sondern beziehen sich auf Berichte über Nahtoderfahrungen, Science-Fiction, andere Religionen oder philosophische Fragen. Hier macht sich der religiöse Traditionsabbruch bemerkbar. Vor allem ostdeutschen Konfessionslosen ist die christliche religiöse Semantik nicht nur fremd, sondern unbekannt.

Religiosität, Religionslosigkeit und Atheismus lassen sich sowohl bei Konfessionslosen als auch bei Kirchenmitgliedern finden. Zu einem bekennenden Atheismus tendieren laut KMU IV drei Viertel der ostdeutschen und nur 15 Prozent der westdeutschen Konfessionslosen. Dabei finden sich fast 10 Prozent Atheisten unter ostdeutschen Kirchenmitgliedern. Hingegen geben 59 Prozent der westdeutschen Konfessionslosen einen religiösen Glauben an, wenn auch in Abgrenzung von christlichen Glaubensaussagen: Man glaubt an „eine höhere Kraft“, nicht aber an den Gott der christlichen Verkündigung.

Religiöse Indifferenz

In den vergangenen Jahren ist häufig der Begriff der „religiösen Indifferenz“ gebraucht worden, um das durchschnittliche Verhältnis ostdeutscher Konfessionsloser zu Religion und Kirche zu beschreiben. Interessant ist, dass die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD den Begriff der „religiösen Indifferenz“ auf Kirchenmitglieder anwendet. Peter Höhmann und Volkhard Krech verstehen unter religiöser Indifferenz in diesem Zusammenhang, dass die Unterscheidung religiös / nicht religiös keine Rolle mehr spielen und vermutlich nicht einmal mehr verstanden werde. Religiöse Indifferenz sei keine Gleichgültigkeit, auch habe man kein zwiespältiges (Ambivalenz) oder mehrdeutiges (Ambiguität) Verhältnis, sondern vielmehr überhaupt keine Beziehung zu

Religion und Kirche mehr. Leider gibt die Studie keine Zahlen zur Verbreitung religiöser Indifferenz unter Kirchenmitgliedern an. Wahrscheinlich ist sie vor allem unter kirchlich kaum oder gar nicht Verbundenen zu finden. Das betrifft etwa ein Viertel der Kirchenmitglieder in Deutschland. Auch dieses Nicht-Verhältnis zu Kirche und Religion deutet letztlich auf ähnliche Entwicklungen in Ost- und Westdeutschland hin – mit dem Unterschied, dass bei westdeutschen Kirchenmitgliedern immer noch ein religiöses Wissen und eigene Erfahrungen mit Kirche und Religion vorausgesetzt werden können, wohingegen die religiöse Indifferenz ostdeutscher Konfessionsloser mit weitgehender Unkenntnis über Kirche und Religion einhergeht.

Konfessionslosigkeit und organisierter Atheismus

In den vergangenen Jahren haben atheistische Organisationen verstärkt versucht, die Konfessionslosen für ihre Interessen zu vereinnahmen und sich als ihre Sprecher zu etablieren. Genannt seien hier beispielhaft der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) und der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA). Die Konfessionslosigkeit sollte als „drittes Bekenntnis“ in Deutschland neben evangelischer und katholischer Kirche etabliert werden. Dabei bevorzugen atheistische Vertreter die Bezeichnung „Konfessionsfreiheit“. Allerdings wehren sich in der Regel Konfessionslose und selbst nichtorganisierte Atheisten gegen solche Vereinnahmungsversuche, wenn sie darauf angesprochen werden. Konfessionslosigkeit kann mit Atheismus und selbst mit Religionslosigkeit keinesfalls gleichgesetzt werden, wie die oben genannten Zahlen zeigen. Unter Konfessionslosen gibt es Menschen, die

sich zustimmend, ablehnend, ambivalent, unentschieden oder indifferent gegenüber Religion und Kirche verhalten. Das Gleiche dürfte für ihr Verhältnis gegenüber atheistischen Überzeugungen gelten. Vielsagend ist in diesem Zusammenhang die geringe Zahl der Mitglieder in freigeistigen und atheistischen Organisationen im Verhältnis zu den ca. 24 Millionen Konfessionslosen in Deutschland. Nach Schätzungen sind es ca. 20 000 Mitglieder in Deutschland.

Einschätzung

Die hohe und stetig zunehmende Konfessionslosigkeit in Deutschland ist ein Zeichen für die schwächer werdenden Bindungskräfte der Kirchen. In den westlichen säkularisierten Gesellschaften der Gegenwart haben Kirche und Religion ihre gesamtgesellschaftliche Deutungshoheit und ihre Integrationsfunktion früherer Zeiten verloren. Religion ist für den Einzelnen zu einem Deutungsangebot geworden, das er annehmen kann, aber nicht muss. Vor diesem Hintergrund ist umgekehrt die nach wie vor hohe Kirchenmitgliedschaft ein erklärungsbedürftiges Phänomen, vor allem wenn man bedenkt, dass kirchenferne Kirchenmitglieder und Konfessionslose in ihrem Verhältnis zu Kirche und Religion gar nicht immer so weit auseinanderliegen. Das deutet auf immer noch erstaunliche Bindungskräfte der Kirchen hin.

Die Konfessionslosigkeit ist für die Kirchen eine mindestens ebenso große, wenn nicht gar noch größere Herausforderung als der religiöse Pluralismus: im Blick auf ihre Strukturen, auf ihr volkswirtschaftliches Selbstverständnis und ihren Umgang mit kirchen- und religionsfremden, -kritischen und -indifferenten Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen. Kirchen, Gemeinden und einzelne

Christen sind herausgefordert, das Gespräch und den Kontakt mit Konfessionslosen offen und dialogisch zu suchen und zu halten.

Literatur

- Fincke, Andreas (Hg.), *Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen*, EZW-Texte 176, Berlin 2004
- Gerhardt, Uta, *Woran glaubt, wer nicht glaubt? Überlegungen zum Dialog mit Atheisten und Konfessionslosen*, in: Hempelmann, Reinhard (Hg.), *Dialog und Auseinandersetzung mit Atheisten und Humanisten*, EZW-Texte 216, Berlin 2011, 63-94
- Grabner, Wolf-Jürgen, *Konfessionslosigkeit: Einstellungen und Erwartungen an das kirchliche Handeln*, in: Hermelink, Jan / Latzel, Thorsten (Hg.), *Kirche empirisch*, Gütersloh 2009, 133-150
- Huber, Wolfgang u. a. (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft (= KMU IV)*, Gütersloh 2006
- Pickel, Gert, *Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders?* in: Pollack, Detlef / Pickel, Gert (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*, Opladen 2000, 206-235
- Pittkowski, Wolfgang, *Konfessionslose in Deutschland*, in: Huber, Wolfgang u. a. (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft (= KMU IV)*, Gütersloh 2006, 89-110
- Pollack, Detlef, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003
- Wohlrab-Sahr, Monika, *Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 151-168
- Wohlrab-Sahr, Monika / Karstein, Uta / Schmidt-Lux, Thomas, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. M. 2009

Claudia Knepper

AUTOREN

Dr. theol. Friedmann Eißler, geb. 1964, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Dr. phil. Rainer Fromm, geb. 1965, Politologe und Journalist, Schwerpunkte u. a. Rechtsextremismus, Satanismus, organisierte Kriminalität, lebt in Wiesbaden.

Dr. phil. Lars Frühsorge, geb. 1979, Ethnologe, Dozent an der Universität Hamburg.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW.

Prof. Dr. theol. Dr. h.c. Wolfgang Huber, geb. 1942, bis 2009 Bischof der Evang. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und Vorsitzender des Rates der EKD.

Claudia Knepper, geb. 1973, evang. Theologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der kath. Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Chur/Schweiz.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften, Psychozene, Scientology.

IMPRESSUM

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

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

Redaktion: Friedmann Eißler, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 26 vom 1. 1. 2012.

Bezugspreis: jährlich € 36,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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