



Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen

*77. Jahrgang*

5/14

**Halbierte Wirklichkeit  
Die Grenzen monistischer Welterklärungen**

**Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?**

**Weltanschauliche Themen in der  
religionspädagogischen Ausbildung**

**Weltanschauungsarbeit international  
Bericht von einer Londoner Tagung**

**Stichwort: Säkularismus – Säkularisierung –  
neue Religiosität**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen

## IM BLICKPUNKT

Hans-Dieter Mutschler

**Halbierte Wirklichkeit**

Die Grenzen monistischer Welterklärungen

163

## BERICHTE

Helmut Zander

**Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?**

Zur heutigen Rolle des Begründers der Anthroposophie

169

Stefanie Pfister, Matthias Roser

**Zum Umgang mit weltanschaulichen Gruppierungen in religionspädagogischen Ausbildungsgängen**

173

Kai Funkschmidt

**INFORM – 25 Jahre Forschung, Information und Beratung zu neureligiösen Bewegungen**

Bericht von einer Tagung in London

181

## INFORMATIONEN

**Sondergemeinschaften/Sekten**

„Zwölf Stämme“-Gemeinschaft erstattet Strafanzeige

185

**Pfingstbewegung**

Ulf Ekman konvertiert zum Katholizismus

185

Yonggi Cho verurteilt

186

## STICHWORT

**Säkularismus – Säkularisierung – neue Religiosität**

187

## BÜCHER

*Uwe Gerber*

Gottlos von Gott reden

Gedanken für ein menschliches Christentum

192

*Wolfgang Wippermann*

Fundamentalismus

Radikale Strömungen in den Weltreligionen

194

Hans-Dieter Mutschler, Zürich

## Halbierte Wirklichkeit

### Die Grenzen monistischer Welterklärungen

#### **Karl Rahners „gnoseologische Konkupiszenz“**

Wissenschaft und Philosophie geben sich objektiv, und es ist auch notwendig, dass sie diese Zielvorstellung haben, ansonsten könnte jeder machen, was er will. Das heißt aber nicht, dass die Vernunft frei von Ideologien ist. Tatsächlich sind Intellektuelle so verführbar wie andere Menschen auch, nur wir rechnen nicht damit. Seit der Aufklärung gilt für den Intellekt die Unschuldsvermutung. Während Luther von der „Hure Vernunft“ sprach, die sich dem hingibt, der am besten bezahlt, war Kant der Auffassung, dass wir uns nur zur Vernunft entschließen müssen („sapere aude“), um vernünftig zu sein. Das „radikal Böse“, das Kant für unser praktisches Handeln durchaus anerkannte und das dem alten Erbsünderbegriff entspricht, bezog er nicht auf das Denken. Die Theorie ist unschuldig oder, wie es der Wissenschaftstheoretiker Wolfgang Stegmüller ausgedrückt hat: „In dubio pro theoria“.

Das ist natürlich eine Illusion, und wir hätten durch die Katastrophen des Faschismus und des Kommunismus eines Besseren belehrt sein können. Martin Heidegger hat sich z. B. den Nazis unterwürfig angedient und wäre gerne der Vorzeigephilosoph des Dritten Reiches geworden, wenn man ihn nur gelassen hätte. Ernst Bloch war zwar einige Zeit der Vorzeigephilosoph der DDR, aber nachdem sie ihn aus dem Arbeiterparadies vertrieben hatten, hielt er auch noch

im Westen an seinen alten Illusionen fest und sang bis zum Schluss Loblieder auf Stalin. Beide Philosophen haben ihre Verirrungen nie bereut. Es gibt aber hier keine Gründe, hämisch zu sein. Menschen sind verführbar, aber bemerkenswert ist, dass wir bei Intellektuellen nicht damit rechnen – und das gilt insbesondere auch für Naturwissenschaftler.

Ohne Zweifel gibt es viele von ihnen, die sich von Ideologien frei halten und die nach bestem Wissen und Gewissen ihre Pflicht tun, nämlich zu forschen und die Wahrheit über bestimmte Sachverhalte herauszubringen. Manchmal aber wird der Wissenschaftler ideologisch. Das ist heute besonders auffallend in den Neurowissenschaften. Dort gibt es nicht wenige, wie z. B. Wolf Singer oder Gerhard Roth, die gehen weit über den wissenschaftlichen Tatbestand hinaus und vertreten grob materialistische Positionen, von denen sie glauben, sie seien eine direkte Konsequenz ihrer experimentellen Arbeit. Das Phänomen ist auch sonst auffällig bei gewissen Physikern und Biologen. Danach muss derjenige, der die Naturwissenschaft ernst nimmt, ein weltanschaulicher Materialist sein, und die Religion hat ausgedient.

Der Theologe Karl Rahner sprach hier von „gnoseologischer Konkupiszenz“. Der Begriff der „Konkupiszenz“ wird zunächst einmal auf das praktische Handeln bezogen, dann nämlich, wenn die Triebe die Vernunft außer Kraft setzen. Nach Karl Rahner, der die aufgeklärte Illusion einer Unschuld

der Vernunft ablehnt, gibt es aber auch eine Art von „theoretischer Konkupiszenz“, die er direkt auf das monistische Einheitsbestreben mancher Naturwissenschaftler bezieht, die nicht damit zufrieden sind, bestimmte Naturgesetze herauszubringen, sondern ganze Weltanschauungen erdichten, wonach es in Wahrheit nur Materie gibt und nichts als Materie und wonach das Geistige lediglich ein Sekundärphänomen materieller Prozesse sein soll. In vielen intellektuellen Kreisen gilt dieser materialistische Monismus inzwischen als Normposition. Man ist „aufgeklärt“, man akzeptiert die Naturwissenschaften, und man ist selbstverständlich Materialist.

Schaut man genauer hin, dann zeigt sich allerdings, dass die Naturwissenschaften keine derartige Weltanschauung festlegen. Das wird schon dadurch deutlich, dass Naturwissenschaftler alles Mögliche sein können: Christen, Pantheisten, Buddhisten, Agnostiker, Atheisten usw. Von sich aus sind die Naturwissenschaften weltanschaulich neutral. Sie verwandeln sich nur dann in eine materialistische Instanz, wenn man unter der Hand Zusatzprämissen einführt, die gar nichts mit der Naturwissenschaft zu tun haben. Im Letzten sind es drei Prinzipien, die den Materialismus festlegen und sie betreffen: 1. die Basis, 2. die Statik und 3. die Dynamik der Welt. Es wird sich aber zeigen, dass alle drei Prinzipien zwar gültig sein müssen, wenn der Materialismus wahr sein soll, dass sie aber keine Konsequenz der Naturwissenschaften sind, sondern Dogmen, an die die Materialisten inbrünstiger glauben als so mancher Religiöse an Jesus Christus. (Man wundert sich schon, dass jemand inbrünstig an die *Nichtexistenz* von etwas glauben kann.)

### **Die drei Dogmen des Materialismus**

1. Als Basis der bunten Erscheinungen dieser Welt setzt der Materialist selbstver-

ständig die Materie als den letzten tragenden Grund aller Dinge. Das hört sich plausibler an, als es ist, denn jedes Mal, wenn die Physiker behauptet hatten, sie seien auf den letzten Grund aller Dinge gestoßen, kam ein anderer, der sie eines Besseren belehrte. Man sollte sich daran erinnern, dass das griechische Wort „Atom“ das „Unzerscheidbare“, also Unteilbare, bedeutet. Die Vorstellung war die eines letzten Fundaments in den Tiefen der Materie. Aber die vorgeblichen Atome haben sich als teilbar herausgestellt, und es spricht nichts dafür, dass der Forschungsprozess jemals an ein Ende gelangen wird. Die Physik ist einfach nicht dafür gemacht, eine Letztbegründung zu liefern. Das liegt an ihrem hypothetischen Charakter. Physikalische Aussagen sind Wenn-dann-Aussagen. Wenn die und die Voraussetzungen gegeben sind, dann folgt das und das. Aber wer erklärt uns die Voraussetzungen? Man kann zwar die Fundamente tiefer legen, und genau das ist es, was wir unter „Fortschritt“ verstehen, aber wenn wir z. B. die Prinzipien der Newton'schen Physik aus den Einstein'schen Gleichungen ableiten, dann müssen wir wieder Voraussetzungen machen, die wir nicht erklärt haben usw. Wir kommen daher nie auf ein Letztes, und deshalb gibt es auch keinen eindeutigen Materiebegriff in der Physik als den letzten tragenden Grund aller Dinge. Es wird oft so getan, als sei der physikalische Massebegriff mit dem der Materie identisch, aber das ist sicher falsch, denn wenn Masse = Materie wäre, dann müssten Kräfte, Wellen, Felder oder die Energie etwas Geistiges sein, da sie ja dann nicht mehr zur Materie gezählt werden könnten. In Wahrheit ist es so, dass alles, was die Physiker beschreiben, zur Materie gehört. Es sind Eigenschaften eines Zugrundeliegenden, das uns nie direkt in dem Blick kommt. Deshalb hielt auch Kant das „Ding an sich“ für unerkennbar. Für die Physik hat er durchaus Recht.

Aber damit scheinen wir in eine Ausweglosigkeit zu geraten: Wenn die Physiker keinen Begriff von „Materie“ haben, woher wissen wir dann, warum es sich dabei handelt, und warum können wir uns so zwanglos darüber verständigen? Der Grund scheint dieser: Materie ist kein theoretischer Begriff, sondern ein praktischer. Immer wenn wir in die Welt eingreifen, spüren wir das Widerständige der Materie. Sie ist das, was unserem Gestaltungswillen Grenzen setzt. Unser Gestaltungswille ist aber etwas Geistiges. Es sind unsere Pläne, die wir konkret realisieren wollen. Aber wenn das so ist, dann muss der Materialismus allein aus diesem Grunde falsch sein, denn wir benötigen zur Definition von „Materie“ den Gegenbegriff des „Geistes“. Geist und Materie sind also Begriffe, die man nur im Doppelpack haben kann, wie Subjekt und Objekt, Sein und Sollen, Sein und Werden, Möglichkeit und Wirklichkeit usw. Niemand ist imstande, einen dieser Begriffe ohne Bezug auf den anderen zu definieren. Sie definieren sich wechselseitig.

2. Die Statik des Universums wird durch das sogenannte „Supervenienzprinzip“ beschrieben. Es besagt in Kürze, dass die materielle Basis den Überbau bestimmt, betrifft also die Statik und die hierarchischen Verhältnisse des Universums. Nach diesem Prinzip kann niemals der Fall eintreten, dass z. B. mein Geist von der Vorstellung A zur Vorstellung B übergeht, ohne dass sich in meinem Gehirn etwas verändert. Die Hirnzustände legen die Geisteszustände zwingend fest, und so ist es mit allen höheren Eigenschaften. Die Materie ist der Schlüssel zur Realität der höheren Stufen. Nun gibt es aber gravierende Einwände gegen dieses Prinzip. Wenn z. B. der Inhalt unserer Vorstellungen eine soziale Komponente hat, dann könnte der Fall eintreten, dass sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern und damit der Inhalt unserer Begriffe, was nicht auf unsere Gehirnzustände

zurückgeführt werden könnte. Oder wenn z. B. in der Frühzeit der Evolution Tiere Flaumfedern zur Wärmeregulierung entwickelten, dann waren diese Flaumfedern zugleich nützlich, um einen Sprung in die Tiefe zu bremsen, wenn ein Tier verfolgt wurde und vom Baum sprang, um sich zu retten. Es fand also eine Zweckverschiebung statt, ohne dass sich ein einziges Atom in den Flaumfederchen verändert hätte. Solche Fälle gibt es viele, besonders im Bereich des Sozialen und des Ästhetischen. Auf der Documenta in Kassel wurde einmal ein großer schwarzer Mercedes ausgestellt und vom begeisterten Publikum als Kunstwerk akzeptiert. Dabei hatte sich ebenfalls kein Atom an ihm verändert, aber er war zu etwas *anderem* geworden. Solche Verhältnisse gibt es überall. Zum Beispiel supervenieren in der Quantentheorie die verschränkten Systeme nicht auf ihren Systemkomponenten. Selbst in den Tiefen der Materie ist das Supervenienzprinzip verletzt. Es ist also keine Konsequenz der Naturwissenschaft. Dasselbe gilt auch

3. für das Kausalprinzip oder, wie man es auch genannt hat, „das Prinzip von der kausalen Geschlossenheit der Welt“. Es hat zum Inhalt, dass ein materieller Weltzustand 1 die hinreichenden Bedingungen zur Verfügung stellt, dass Weltzustand 2 zwingend eintritt. Das heißt: Die Dynamik des Universums hängt an einer geschlossenen Kette, bei der immer das eine das andere notwendig zur Folge hat. Wenn das der Fall wäre, dann hätte der Geist keine Chance, weder der menschliche noch der göttliche Geist. Die Welt selbst, von ihrem materiellen Seinsbestand her, würde alles schon regeln. Wenn ich z. B. aus freien Stücken handle, dann hat die Materie schon alle kausale Arbeit verrichtet, und mein Freiheitsdrang hat keine Chance mehr. In einer solchen Welt könnte auch Gott nicht eingreifen. Er wäre zusammen mit uns zur Untätigkeit verdammt.

So plausibel, wie sich das anhört, so falsch ist es auch, und dies aus mehreren Gründen. Zunächst einmal: Wir gebrauchen das Wort „Kausalität“ in verschiedenen Zusammenhängen ganz verschieden. Man sprach seit Hume gerne von der Kausalität als dem „Zement des Universums“, aber dieser Zement bröckelt, denn er setzt sich aus ganz verschiedenen Komponenten zusammen, die kein Ganzes ausmachen. So ist zwar die Meinung verbreitet, dass die notwendige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung durch deterministische Naturgesetze vermittelt wird. Dann folgt die Wirkung zwingend auf die Ursache. Es gibt aber auch statistische Gesetze wie z. B. in der Medizin. Starke Raucher haben eine Wahrscheinlichkeit von 80 Prozent, im Alter Lungenkrebs zu bekommen. Aber das heißt, dass das Rauchen den Krebs nicht zwingend zur Folge hat, und umgekehrt kann jemand Lungenkrebs bekommen, der nie rauchte. Hier ist die Notwendigkeit der Verbindung aufgehoben, und wir können nicht mehr von einer „kausalen Geschlossenheit der Welt“ sprechen. Sind es Zufälle, die dafür verantwortlich sind, dass jemand dann doch Lungenkrebs bekommt? Dann wäre der Zufall eine Ursache, und so reden wir ja auch oft genug. Zum Beispiel sind Mutationen die Ursache für die bunte Vielfalt der Naturformen, oder Zufallschwankungen der Mikrophysik in einem Uranatom sind die Ursache dafür, dass es im Geigerzähler „klick“ macht. Aber das ist ein exotischer Begriff von „Ursache“, denn er würde keinem Naturgesetz folgen und wäre seinerseits keine Wirkung einer noch früheren Ursache, was wir doch gerne fordern, wenn wir die Vorstellung von geschlossenen Kausalketten haben. Mit einem Wort: Wir sprechen von „Ursache und Wirkung“ in ganz verschiedenen Zusammenhängen und haben dann einen völlig verschiedenen Begriff von „Ursache und Wirkung“.

Sehr häufig wird die Auffassung vertreten, dass bei Ursache-Wirkungs-Beziehungen die Ursache energetisch gepowert sein muss, um die Wirkung hervorzubringen, also so ähnlich wie wir Energie aufbringen müssen, um einen Baum zu fällen.

Nun ist es aber so, dass wir in der Physik zahllose Prozesse kennen, die wir mithilfe der Ursache-Wirkungs-Beziehung beschreiben, ohne dass wir mit einem Energieübertrag rechnen. Zum Beispiel ist die Gravitationskraft der Sonne die Ursache dafür, dass die Planeten auf ihren Bahnen verbleiben und nicht etwa davonfliegen. Aber dafür braucht die Sonne keine Energie, sondern der Verbleib der Planeten folgt rein aus dem Drehimpulserhaltungssatz. Oder die Ursache für die Schwingungsfrequenz eines Fadenpendels liegt in der Länge des Fadens. Wenn ich z. B. die Schwingungsfrequenz erniedrigen möchte, dann muss ich den Faden verlängern. Zu diesem Zweck steckt man keine Energie in die Vorrichtung, *sondern man gewinnt sogar welche*. Diese ganze Vorstellung, die Ursachen müssten energetisch gepowert sein, stammt also nicht aus der Physik, sondern aus unserem praktischen Umgang mit dem Stoff. *Wir* müssen Energie aufwenden, wenn wir etwas verändern wollen.

Aber dann haben wir denselben Fall wie beim Materiebegriff. Dieser war auch nur definiert bezüglich unserer Zwecksetzungen, die etwas Geistiges sind. So ist es hier ebenfalls: Wenn wir einen Plan haben, in der Welt etwas zu verändern, dann müssen wir auch Energie zur Verfügung haben. Der Begriff der „Kausalität“ hängt also mit dem des Geistes ursprünglich zusammen, denn Pläne sind etwas Geistiges. Die materialistisch-monistische Vorstellung von der Kausalität als einem einheitlichen Zement des Universums ist eine Illusion.

Damit haben wir ein wichtiges Ergebnis gewonnen. Es verhält sich nicht so, dass die Naturwissenschaft alles und jedes erklärt,

sondern sie macht nicht nur theoretische, sondern auch lebensweltlich-praktische Voraussetzungen. Unser praktisches In-der-Welt-Sein ist die Basis aller Wissenschaft, nicht umgekehrt. Erst wenn wir uns in der umgebenden Natur praktisch zurechtgefunden haben, können wir anfangen, Experimente zu machen und Theorien zu entwickeln.

Der heutige Materialismus krankt daran, dass er das natürliche In-der-Welt-Sein nicht wirklich ernst nimmt. Dieses fundamentale In-der-Welt-Sein ist aber weder materialistisch noch auch spiritualistisch zu verstehen. In Wahrheit ist der Mensch ein Seinsknoten, in dem sich Geist und Materie überkreuzen. Wir sind immer beides zugleich und erfahren uns auch als solche. Wenn ich zu viel getrunken habe, wirkt die materielle Substanz des Alkohols auf meinen Geist ein, und wenn ich gut gelaunt bin, stärkt das womöglich mein Immunsystem. Dann wirkt der Geist auf die Materie. Das heißt: Wir sind psychosomatische Wesen mit zwei Polen, einem geistigen und einem materiellen. Aber dann müssen alle Formen des Monismus falsch sein. Weder besteht die Welt aus Materie und nichts als Materie, noch ist sie ein verkleideter, versteckter Geist.

### **Spiritualistischer und materialistischer Monismus**

Auch diesen Monismus des versteckten Geistes hat es schon einmal gegeben. Er liegt dem System Hegels zugrunde. Hegel ging davon aus, dass die Welt ihrer Substanz nach aus Geist besteht und nichts als Geist. Was wir für die Materie halten, ist danach nichts Selbstständiges, sondern sozusagen verkleideter Geist. Hegels Jugendfreund, der Philosoph Schelling, hat die Materie einmal den „gefrorenen Geist“ genannt. Die Vorstellung ist, dass die Welt aus einem einzigen, spirituellen Stoff be-

steht, den wir analog mit dem Wasserdampf vergleichen können. Der Wasserdampf kondensiert zu flüssigem Wasser oder gefriert zu Eis. In Wahrheit sind es aber immer dieselben Wassermoleküle. Dies wäre also ein geistiger Monismus. Man kann nun zeigen, dass Hegels Geistmonismus in ganz ähnliche Schwierigkeiten gerät wie der heutige materialistische Monismus, nur eben spiegelverkehrt.

Hegel ist überall dort stark, wo er geistige Phänomene interpretiert, also z. B. den Staat, die Kunst, Moralität, Sittlichkeit, Bewusstsein, Selbstbewusstsein usw. Er wird extrem schwach, wenn er die Natur interpretieren muss oder wenn er versucht, die Naturwissenschaften in sein System zu integrieren.

Im heutigen materialistischen Monismus gibt es das inverse Problem, den Geist verstehbar zu machen. Obwohl es seit über hundert Jahren, also seit dem Wiener Kreis, heroische Versuche gab, das Leib-Seele-Problem materialistisch zu lösen, hatte keiner dieser Versuche jemals Erfolg. Wer beim Geist anfängt, kommt nie mehr zur Materie und umgekehrt. Es scheint, dass alle Monismen falsch sind. Sie überfordern unsere kognitiven Kompetenzen. Der Monist will die Welt so sehen, wie Gott sie sehen würde, um sie mit einem einzigen Blick zu überschauen.

In Wahrheit sind wir endliche Wesen, denen sich das Sein nur durch eine Pluralität von Perspektiven erschließt, die wir nicht auf eine einzige reduzieren können. Die wesentliche Differenz der Perspektiven ist die zwischen Wissenschaft und Lebenswelt oder zwischen Theorie und Praxis. Wir können uns wohl bemühen, die beiden in ein Überlegungsgleichgewicht zu bringen, aber wir können sie nicht auf eine einzige Perspektive reduzieren. Dasselbe gilt für das Ästhetische. Das Ästhetische ist ein Drittes jenseits von Theorie und Praxis.



## **Geist und Materie sind immer verbunden, stehen aber in einer starken Spannung zueinander**

Um auf den Anfang zurückzukommen: Karl Rahner sprach von „gnoseologischer Konkupiszenz“ dort, wo die Sucht, ein für alle Mal mit der Welt fertig zu werden, dazu führt, eine differenzierte Ratio außer Kraft zu setzen und die Multiperspektivität des Erkennens monistisch zur Einheit zu zwingen. Im Grunde geschah das auch bei Hegel, nicht erst nur im modernen Materialismus.

In Hegels System ist jede Transzendenz verschwunden. Gott wird pantheistisch mit der Welt verrechnet, und die menschliche Seele ist nur noch der Ausdruck des Leibes. Sie hat keine Eigenständigkeit mehr. Dem entspricht eine monistische Erkenntnistheorie: Hegels Dialektik beansprucht, alle Phänomene in Natur und Geschichte gleichermaßen und mit demselben Begriffsinstrumentarium zu erklären. Das Problem ist also nicht der Materialismus oder Spiritualismus, sondern der alles gleichmachende Monismus.

Die Erfahrung des Menschen mit der Welt und mit sich selber weisen in eine andere Richtung. Wir haben gesehen, dass wir fundamentale Begriffe wie den der „Materie“ oder den der „Kausalität“ nur verstehen können, wenn wir von beidem, Geist und Materie, gleichermaßen Gebrauch machen, und so ist es auch mit unserer subjektiven, leibzentrierten Erfahrung. Wir sind psychosomatische Wesen durch und durch. Weder ein Körper, der sekundär Geist ausdünstet, noch ein wesenloser Geist, der sich zufäl-

lig in die Materie verirrt hat, so wie man in das falsche Auto ein- und dann wieder aussteigt. Unsere Erfahrung zeigt, dass wir gewissermaßen Amphibien zwischen Sein und Nichtsein, Geist und Materie, Idealem und Realem, Trieb und Selbstlosigkeit sind und dass es eine Bequemlichkeit ist, diesen verstörenden Sachverhalt nicht wahrhaben zu wollen.

## **Die christliche Deutung**

Der christliche Glaube deutet dieses in sich Gebrochene als die *conditio humana* des unerlösten Menschen. Er lehrt Jesus Christus als Urbild des richtigen Umgangs mit dieser *conditio humana*. Die universale Liebe, die vor dem Tod nicht zurückschreckt, setzt uns ins rechte Verhältnis zu Gott. Solche Lehren übersteigen alles, was die Vernunft aus sich selbst hätte erfinden können. Sie sind ein Gegenstand des Glaubens, d. h. des Vertrauens auf die erlösende Kraft Christi und die Präsenz des Heiligen Geistes. Sie folgen in nichts aus dem bisher philosophisch Erarbeiteten, sind aber wohlverträglich mit ihm. Was nicht verträglich damit ist, sind alle Formen des Monismus. Deshalb spielt der Glaube in Hegels System so gut wie keine Rolle, während die materialistischen Monisten den Glauben für absurd halten. Das heißt also: Philosophisch und wissenschaftlich kommen wir nur an die Schwelle des Tempels. Wer hinein will, muss auch sie noch hinter sich lassen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Eine Anzeige des neu erschienenen Buches von Prof. Mutschler mit dem gleichen Titel „Halbierte Wirklichkeit“ finden Sie auf S. 199.

*Durch seine kritische Sicht auf die Anthroposophie und Rudolf Steiner hat sich der Historiker Helmut Zander einen Namen als unabhängiger Experte gemacht. Eine Außenperspektive.<sup>1</sup>*

Helmut Zander, Fribourg/Schweiz

# Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?

## Zur heutigen Rolle des Begründers der Anthroposophie

2009 ist im Alter von 102 Jahren die Anthroposophin Maria Jenny-Schuster verstorben. Sie war wohl die letzte Zeitgenossin, die Steiner noch persönlich begegnet ist. War es in der anthroposophischen Szene bis in die 1980er Jahre hinein noch möglich, sogar auf persönliche Schüler Steiners zu treffen, ist das Charisma der Unmittelbarkeit nunmehr erloschen. Die Anthroposophie ist eine Interpretationsgemeinschaft geworden, in der niemand über den Mehrwert einer persönlichen Steiner-Beziehung verfügt – insofern kann man nicht mehr unmittelbar mit Steiner sprechen.

Man kann nur „mit“ Steiner sprechen, indem man sein gedrucktes Wort interpretiert – so jedenfalls die Außenperspektive. Diese Historisierung Steiners vollzieht sich in einer Phase, in der Transformationstendenzen in der anthroposophischen Szene zunehmen – so jedenfalls meine Wahrnehmung. Ich könnte dazu manche Details beitragen – aber die kennen Menschen, die in dieser Szene arbeiten, besser. Stattdessen möchte ich einige systematische, religionssoziologische Perspektiven präsentieren, die ich mit ausgewählten Beobachtungen fülle.

### **Wissenschaft – aber welche?**

Steiner, ein Kind des 19. Jahrhunderts, lud seine Anthroposophie mit einem hohen Wissenschaftsanspruch auf. Die Ideale von Objektivität und naturwissenschaftlicher Empirizität wurden ihm zu Leitideen. Im 20. Jahrhundert ist dieser Wissenschaftsbegriff in eine Krise geraten: Heute haben wir es nicht mehr mit „der“ Wissenschaft zu tun, sondern mit einer Pluralität von Wissenschaftskonzepten. Das bedeutet, dass sich die Anthroposophie im Gespräch mit der universitären Welt für ein Wissenschaftskonzept entscheiden muss – das erleichtert andererseits die Debatte, weil zumindest die außer-anthroposophische Wissenschaft kein Wissenschaftsmonopol mehr verteidigt, sondern nurmehr eine Option.

### **Steiner wird fremd**

Natürlich bedeutet dies auch eine Historisierung Steiners, die sich an vielen weiteren Stellen greifen lässt. Ein Indiz ist die neue historisch-kritische Ausgabe wichtiger Werke in einem renommierten Wissenschaftsverlag. Wenn darin die Veränderungen in unterschiedlichen Auflagen offen liegen, werden die Kreativität und Beweglichkeit

<sup>1</sup> Der Beitrag erschien zuerst in: Info3 – Anthroposophie im Dialog 1/2014, 50-53. Wir danken Info3 für die Abdruckgenehmigung.

Steiners deutlicher: In dem Lehrer und Dogmatiker, der er auch ist, wird ein Mann sichtbar, der in immer neuen Situationen seines Lebens immer neu versucht, seine Vorstellungen zu formulieren: Was bedeutet ihm – beispielsweise – die Theosophie um 1904? Und nach der Revision von 1918? Und 1922?

Diese akademische Diskussion um Grundlagentexte kann schnell praktisch werden, etwa: In der Christengemeinschaft gibt es offenbar eine Debatte über die Möglichkeit von Änderungen an den von Steiner sakralisierten rituellen Texten. Aber im Gegensatz zu erregten früheren Debatten über genau dieses Thema geht es heute unaufgeregt zu. Auch die Auseinandersetzung um die Stigmatisierung und die nach eigenen Angaben übersinnlichen Wahrnehmungen Judith von Halle werden vergleichsweise sachlich geführt – ein Valentin Tomberg wurde in der 1930er Jahren noch aus der Anthroposophischen Gesellschaft ausgeschlossen, als er ähnlich wie Steiner höhere Erkenntnisse beanspruchte. Dabei scheint es, dass gerade traditionelle Anthroposophen, von denen man am ehesten „Widerstand“ erwarten würde, Judith von Halle akzeptieren. Ein Grundproblem der anthroposophischen Konfliktkultur wird allerdings in diesen Debatten eher verdeckt als gelöst: Wie geht man mit „absoluten“, im Grunde nicht verhandelbaren Wahrheitsansprüchen um? Denn darum handelt es sich letztlich bei „höheren“ Erkenntnissen, um die es Tomberg und von Halle ging und geht.

Diese entspannte Haltung gegenüber „esoterischen“ Inhalten kann man in der außer-anthroposophischen Welt nicht erwarten. In Kassel-Witzenhausen ist ein Lehrstuhl für biologisch-dynamische Wirtschaftsweise wieder geschlossen worden, weil er den akademischen Kriterien nicht genüge: Die esoterisch begründete Erforschung von „Lebens- oder Ätherkräften“

galt als nicht tragbar. Hingegen haben sich die anthroposophischen Gründungen Witten-Herdecke und Alanus/Alfter inzwischen etabliert, gerade weil sie beanspruchen, trotz oder mit der Berufung auf Steiner zugleich die üblichen wissenschaftlichen Standards einzuhalten. Was wird aber in ihnen aus einem Kernbereich der Anthroposophie: der höheren Erkenntnis?

### **Individualisierung – Pluralisierung**

Individualisierung und Pluralisierung sind Kennzeichen der momentanen gesellschaftlichen Situation und damit auch der Anthroposophie. Die Individualisierung verändert die Rolle von Institutionen, die man in mancherlei Hinsicht einfach nicht mehr braucht; vielfach gibt es längst eine Anthroposophie ohne Anthroposophische Gesellschaft. Deren steter Mitgliederrückgang ist zu beträchtlichen Teilen ein Produkt dieser Individualisierung. Dagegen kann man, und diese Einsicht trifft auch andere weltanschauliche Organisationen, wenig ausrichten. In der Folge ist die Anthroposophische Gesellschaft von Überalterung und vermutlich von eher konservativen, institutionenbezogenen Mitgliedern geprägt, die Jungen fehlen – und das Goetheanum ringt mit der Frage der Finanzierung.

Der zweite Faktor, Pluralisierung, bedeutet erstmal: Die Anthroposophie bekommt eine immer stärkere Konkurrenz auf einem Markt weltanschaulicher Anbieter. Aber Pluralisierung gibt es auch innerhalb der Anthroposophie. Dies wird etwa deutlich, wenn man sich den Abstand zwischen „Dornach“ und einer Zeitschrift wie „Info3“ ansieht – Ken Wilber neben Rudolf Steiner zu präsentieren, wird das normal? So wie es heute Chi Gong oder Yoga auch in manchen katholischen Klöstern gibt? Die interne Pluralität der Anthroposophie dürfte jedenfalls zunehmen. Und steuern lässt sich

das kaum, denn die direkten Kontroll- und Sanktionsmöglichkeiten sind in der anthroposophischen Szene – anders als von „Sektensjägern“ oft angenommen – vermutlich schwach.

Eine besondere interne Pluralisierungsdynamik entsteht durch die Internationalisierung der Anthroposophie. Der Sekem-Gründer Ibrahim Abouleish etwa erzählt auf Deutsch deutlich andere Dinge als auf Arabisch. Und eine wachsende Zahl von Waldorfschulen im nicht-deutschsprachigen Ausland lässt neue Versionen anthroposophischer Pädagogik entstehen und verändert stark den Charakter dieser lange Zeit auf Deutschland zentrierten Bewegung. Auf Dauer wird nicht nur wie heute schon die Mehrheit der Waldorfschulen außerhalb des deutschsprachigen Raums liegen, sondern auch die Mehrheit der Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft von dort kommen. Die zentrifugalen Kräfte werden dann, dazu braucht man kein Prophet zu sein, zunehmen.

## **Innovation**

Anthroposophie ist heute weit mehr als Traditionsverwaltung. Zu den Innovationen gehört vor allem eine Neudefinition der Rolle Rudolf Steiners: Vielen gilt er heute weniger als der Guru oder der Eingeweihte, der ein System letzter Wahrheiten eröffnet hat, sondern als ein Schlüssel zur Ermöglichung individueller Sinnsuche. Hier sehe ich eine der dramatischen Verschiebungen gegenüber den ersten Jahrzehnten der Interpretation seiner Person und seines Werks. Diese Verschiebung der Verbindlichkeit hat natürlich Konsequenzen für die Gestaltung der Praxisfelder, von denen ich wiederum die Waldorfpädagogik herausgreife. Ihr werden zentrale Teile des ursprünglichen pädagogischen Programms fremd. Inhalte und Didaktik von Steiners Konzeption sind seit 100 Jahren nicht grundlegend

reformiert worden, das steht heute an. Es gibt inzwischen einige Waldorfschulen, denen man – ganz anders als Kritiker vermuten – kaum noch ansieht, dass sie Waldorfpädagogik lehren. Von „Wildwuchsmodernisierung“ ist angesichts der hastigen Reaktionen auf den Reformstau schon die Rede.

Gleichzeitig übernehmen öffentliche Schulen Elemente der Reformpädagogik. Waldorfschulen verlieren damit ihre Sonderrolle, sie werden leichter vergleichbar. Und in der Waldorfwelt treffen inzwischen innovative Ansätze auf eher konservative oder traditionelle Schulen wie etwa die Stuttgarter Uhlandshöhe. Demgegenüber gibt es Zwergschulen, die den traditionellen Klassenverband auflösen, ja sogar einen jahrgangsübergreifenden Unterricht wie in Seewalde einführen, der damit von Steiners Gedanken der karmisch definierten Klassengemeinschaft abrückt. Wieder andere bieten Elemente der Waldorfpädagogik ohne Waldorf-Label an wie die Kieler „Lernwerft“, die von ehemaligen Waldorflehrern gegründet wurde. Manche sprechen schon von „Waldorf light“: mit reformpädagogischen Inhalten zwischen selbstbestimmtem Lernen und ganzheitlicher Bildung, mit Kopf und Herz und Hand, aber ohne objektivistischen Wissenschaftsanspruch und ohne theosophischen Okkultismus?

## **Identität**

Braucht man für sein Leben als Anthroposoph und Anthroposophin noch die Anthroposophische Gesellschaft oder die anthroposophische Bewegung? Wie gesagt, in vielerlei Hinsicht eigentlich nicht. Die nicht-anthroposophische Gesellschaft hat inzwischen viele alternativkulturelle Erfindungen übernommen: Komplementäre Medizin findet sich bis in staatliche Institutionen hinein. Während Demeter zu

Beginn der Biowelle noch der größte Anbieter war, ist der bio-dynamische Landbau heute hinter Naturland und Bioland zurückgefallen. Und Menschen, die nichts mit Anthroposophie zu tun haben, nutzen die GLS-Bank, hessnatur, Alnatura oder Tegut, ohne sich um deren anthroposophischen Hintergrund zu kümmern. Damit stellt sich die Frage: Braucht man für die Praktiken der Anthroposophie eigentlich noch den weltanschaulichen Hintergrund Steiners, oder kann man die Praxis von ihren Ideen entkernen? Funktioniert Waldorf auch ohne Theosophie? Auch ohne Goethe? Letztlich: ohne Anthroposophie?

Bei der Frage nach „der“ anthroposophischen Identität scheint mir eine Frage besonders spannend: Warum hat sich die Anthroposophie im Zuge ihrer Pluralisierung nicht längst atomisiert? Ich habe darauf, ehrlich gesagt, keine mich ganz zufriedenstellende Antwort. Es dürfte mit zwei Dimensionen zusammenhängen: Zum einen gibt es einen Minimalkonsens im Werk Rudolf Steiners, dessen Auslegung nur schwach mit direkten Sanktionen kontrolliert werden kann, und gleichzeitig die Attraktivität von Praxisfeldern, die eine sehr selektive Bezugnahme auf Steiners Werk ermöglichen, sodass man „unangenehmen“ Teilen leicht ausweichen kann.

Zum anderen dürfte dieser Zusammenhalt mit einer dialektischen Rezeptionsstruktur von Steiners Vorstellungen zusammenhängen. Klassisch versprach und verspricht die Anthroposophie eine umfassende und totale Sinnstiftung. Nichts blieb in ihr unerklärt: Geburt und Tod, Leben im Jenseits, Mensch und Welt und Geist, Wirtschaft und Päd-

agogik und Kunst, Erkenntnistheorie und Geschichtstheorie und medizinische Anthropologie. Zugleich versprach sie maximale Freiheit: individuelle Erkenntnis, keine Dogmen, keine Unterwerfung. Dass Theorie und Praxis hier weit auseinanderliegen (können), versteht sich von selbst. Aber im Prinzip galt: Steiner gibt mir alles, aber glauben muss ich nichts.

Allerdings schwächelt auch dieses Programm, vornehmlich aus zwei Gründen: Den totalen, wissenschaftlich begründeten Allerklärungs-Anspruch haben heute nicht einmal mehr die Naturwissenschaften. Er ist unglaubwürdig geworden, und vielleicht auch der Bedarf schwächer. Zugleich gibt es die gefühlte absolute Freiheit der Weltanschauungskonstruktion heute überall. Die großen Gegner der Freiheit, der weltanschaulich doktrinäre Staat und die staatlich gestützten religiösen Orthodoxien, sind in dieser Rolle verschwunden.

Wohin wird sich die Anthroposophie in Zukunft entwickeln? Ich sehe zwei Möglichkeiten: eine konservative Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft, was die Identifizierung eines stabilen Markenzeichens und eine scharfe Identitätsbildung ermöglichen würde, oder eine liberale Haltung, die sich mit der Umgebungskultur vernetzt, anschlussfähig ist und dabei die Veränderung und Anpassung ihres Markenzeichens einkalkuliert.

Der konservative Weg hat alle Chancen, im Getto zu enden, dem liberalen Weg droht die Auflösung in die Gesellschaft. In der Regel versucht man, einen Mittelweg zu finden: Der ist weniger risikoreich, aber eben auch weniger attraktiv.

## Zum Umgang mit weltanschaulichen Gruppierungen in religionspädagogischen Ausbildungsgängen

Im Dezember 2013 unternahm eine Gruppe von Lehramtsstudierenden für das Fach Evangelische Religionslehre der Technischen Universität Dortmund im Rahmen eines Seminars zur Wirkungsgeschichte der Apokalypse des Johannes eine Exkursion zur Christlichen Versammlung Lütgendortmund. Es handelt sich dabei um eine Gemeinde, die zwar außerhalb der Landeskirche und der klassischen Freikirchen steht, die sich selbst aber noch innerhalb des evangelikalen Spektrums des Protestantismus verortet.<sup>1</sup> Ziel der Exkursion war es, mit den Gemeindegliedern in einen theologischen Dialog zu treten, doch es kam nicht zu einem wirklichen Dialog.

Der Gemeindeleiter vertrat in seinem Einleitungsvortrag vehement einen prämillenaristischen Dispensationalismus, den er durch eine Konversionshermeneutik<sup>2</sup> begründete, die letztendlich nur den durch ein manifestes Bekehrungserlebnis geistlich Wiedergeborenen<sup>3</sup> zugänglich sein kann. Bei den Studierenden erzeugten dieser Vortrag sowie einige Besonderheiten in der Gemeinde – z. B. die räumliche Trennung von

Frauen und Männern, die handschriftlich ergänzten Studienbibeln, die Teilnahme einer Absolventin des christlich-zionistischen Bibelcenters Breckerfeld am Dialog – ein Gefühl von großer Fremdheit. Zudem irritierte die Studierenden ihre eigene Sprachlosigkeit im Dialog mit den Gemeindegliedern. Obwohl sie den prämillenaristischen Dispensationalismus als Wirkungsgeschichte insbesondere von Apk 20,6 im Seminar ausführlich erarbeitet hatten, entstand der Eindruck der eigenen theologischen Unsicherheit und Diskursunfähigkeit angesichts eines derart in sich geschlossenen fundamentalistischen Weltbilds.

Diese Unsicherheit und auch die Angst vor der Begegnung und Auseinandersetzung mit geschlossenen Weltbildern in der späteren schulischen Berufspraxis fanden in der Auswertung der Exkursion in der darauffolgenden Seminarsitzung breiten Niederschlag. Seit Längerem werden von den Lehramtsstudierenden Seminare erbeten, deren Zielsetzung der Erwerb von Orientierungs- und Beratungskompetenz im Hinblick auf verschiedene religiöse Orientierungen und Weltanschauungen ist, auch gerade hinsichtlich des christlichen Fundamentalismus. Es ist davon auszugehen, dass von den zukünftigen Religionslehrerinnen und -lehrern als „Experten in Sachen Theologie, Religion(en) und Weltanschauungen“ in diesem Bereich Orientierung und Hilfestellung bei der Urteilsbildung, aber auch spontane seelsorgerliche<sup>4</sup> Beratung

<sup>1</sup> Vgl. die Homepage der Gemeinde: [www.cv-dortmund.de](http://www.cv-dortmund.de) und insbesondere die dort als mp3-Dateien niedergelegten Vorträge. Die Christliche Versammlung Lütgendortmund gehört zur Brüderbewegung (Darbyisten) und ist eng mit weiteren Gemeinden im Ruhrgebiet und insbesondere auch mit dem Bibelmuseum Wuppertal vernetzt.

<sup>2</sup> Zur Konversionshermeneutik vgl. Peter G. Stromberg, *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*, Cambridge 1993.

<sup>3</sup> Der Gemeindeleiter beschrieb sein Bekehrungserlebnis und die für ihn daraus resultierende geistliche Wiedergeburt in seinem Vortrag sehr detailliert. Die Gemeindeglieder sekundierten mit eigenen Bekehrungserzählungen.

<sup>4</sup> Die Implementierung praktisch-theologischer Seminare in die Lehramtsstudiengänge für Evangelische Religion wirft allerdings auch sofort die Frage nach möglichst parallel verlaufenden und die Seminare



aus evangelischer Perspektive<sup>5</sup> erwartet wird.

Der Fokus der nachfolgenden Ausführungen richtet sich von daher in den ersten beiden Abschnitten auf biblisch-theologische und systematisch-theologische Begründungsstrukturen einer praktisch-theologischen Beratungskompetenz im Hinblick auf die religiös-weltanschauliche Vielfalt, die als Signatur einer religionssoziologischen Gegenwartsdiagnose der Bundesrepublik Deutschland verstanden werden kann. Im Anschluss daran werden genuin religionspädagogische Begründungsstrukturen einer praktisch-theologischen Beratungskompetenz professionstheoretisch für den (zukünftigen) Lehrerberuf (der Studierenden) dargelegt. Abschließend werden in perspektivischer Zielsetzung mögliche Konsequenzen und Folgerungen für die Lehrtrahenausbildung von evangelischen Religionslehrern aufgezeigt und in der gebotenen Kürze die an der TU Dortmund bereits unternommenen ersten Schritte skizziert.

### Neutestamentliche Impulse zur Bestimmung von Begriff und Gegenstand von Apologetik

1. Petr 3,15f kann als neutestamentlicher locus classicus biblisch begründeter, christlicher Apologetik angesehen werden.<sup>6</sup> Begriff und Gegenstand von Apologetik sind gleichwohl gegenwärtig nicht unumstritten. Die Reflexion darüber ist Bestandteil des Meta-Diskurses der Identitätsbestimmung,

---

ergänzenden Möglichkeiten der Förderung „laien-theologischer“ poimenischer Kompetenz auf.

<sup>5</sup> Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die Beratungsaufgaben und -kompetenzen kirchlicher Institutionen einerseits und entsprechender staatlicher Beratungsangebote andererseits staatskirchenrechtlich unterschiedlich begründet sind und von daher auch unterschiedliche Dimensionen der Information, Orientierung und Beratung abzudecken vermögen.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort*, Regensburg 2000, 37.

aber auch der gegenseitigen Verhältnisbestimmung von evangelischer und sich explizit als evangelikal verstehender Theologie und Frömmigkeit.<sup>7</sup>

Der 1. Petrusbrief setzt eine Situation voraus, in der die Christen in kleinasiatischen Gemeinden Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts den verbalen und nonverbalen Angriffen ihrer heidnischen Nachbarn ausgesetzt sind. Der Verfasser des Briefes gibt den bedrängten Gemeinden ein Trost- und Mahnschreiben zur Bewältigung der Situation an die Hand.<sup>8</sup> In 1. Petr 3,15 ermutigt er die Gemeinden zur „Apologie“ gegenüber jedermann, der nach dem Grund der Hoffnung fragt. Die Einheitsübersetzung übersetzt das Nomen *apologia* mit „Rede und Antwort stehen“. Luther 1984 wie auch die Elberfelder Bibel übersetzen mit „Verantwortung“.

*Apologia* bezieht sich auf die ggf. noch vorwissenschaftliche, ein grundlegendes Vertrauen und eine grundlegende Daseinsorientierung zum Ausdruck bringende Selbstreflexion christlichen Glaubens (vgl. 2. Kor 7,11; das im Neuen Testament an sieben Stellen vorkommende Verb *apologomai* ist in Bezug auf die Diathese Medium und christlicher Hoffnung einerseits, die Verantwortung in mündlicher Form vor einem öffentlichen Forum andererseits (vgl. Apg 22,1ff, Apg 25). Die die persönliche Daseinsgewissheit des Befragten einbeziehende Doppelgestaltigkeit des „Zur-Verantwortung-Bereitseins“ erfährt im *logon peritäs ... elpidos* ihre perspektivische Akzentuierung und Zuspitzung und benennt explizit den Grund der Hoffnung: die eschatologische Existenz des Christen in Christus.

---

<sup>7</sup> Vgl. zur Begründung und Darstellung explizit evangelikaler Apologetik: Kenneth D. Boa / Robert M. Bowman, *Faith Has Its Reasons. Integrative Approaches to Defending the Christian Faith*, Waynesboro 2005.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort*, a.a.O., 131f.

Hansjürgen Verwey weist zu Recht auf das argumentative Gefälle des Verses hin und betont die im Satzzusammenhang mögliche zweifache Übersetzungsmöglichkeit von *logon*: zum einen als „vernünftiger Grund“ christlicher Hoffnung, zum anderen als reflektierte Rechenschaft.<sup>9</sup>

Bei *ton aitounti logon* handelt es sich um eine Hapaxlegomenon-Konstruktion, die die stetig beizubehaltende – dennoch inhaltlich und formal von der *apologia* unterscheidbare – Rechenschaftspflicht, aber auch Rechenschaftsmöglichkeit christlichen Glaubens und christlicher Hoffnung betont. Diese kurzen exegetischen Überlegungen erweisen sich in systematisch-theologischer Perspektive, auch hinsichtlich der Themenstellung „Die apologetische Aufgabe der Theologie und der Kirche“<sup>10</sup>, als in besonderer Weise anschlussfähig.

## Die apologetische Aufgabe von Theologie und Kirche

In systematisch-theologischer Perspektive definiert Michael Roth Begriff und Gegenstand von „Apologie“ und reflektierter Rechenschaftspflicht (Apologetik) in Übereinstimmung mit dem exegetischen Befund in 1. Petr 3,15f folgendermaßen: „Insofern bezeichnet der Begriff Apologie nichts anderes als den (praktischen) Vollzug der Darlegung der christlichen Wahrheitsgewissheit (des Glaubens) vor einem externen Forum. Demgegenüber ist von der Apologie die Apologetik als Theorie der Apologie zu unterscheiden. Die Apologetik ist – im Unterschied zur Apologie – die *wissenschaftlich reflektierte Form* der

„Rechenschaft vom Glauben“. Als solche erörtert sie das apologetische Verfahren, indem sie über seine angemessene Methode und Intention Rechenschaft ablegt.“<sup>11</sup> In unserem Zusammenhang gilt es aber primär die Frage zu bedenken, inwieweit Apologie und Apologetik überhaupt konstitutive Bedeutungsdimensionen praktisch-theologischer (religionspädagogischer) Orientierungs- und Beratungskompetenz sind und entsprechend im Lehramtsstudium erarbeitet und eingeübt werden können.

Es dürfte unstrittig sein, dass, insbesondere vom Heilshandeln Jesu, von den Streitgesprächen Jesu, vom Missionsbefehl und von CA 7 her argumentierend, „Apologie“ und „Apologetik“ vor externen Foren konstitutiv zum kirchlichen Handeln hinzugehören: „Die Aufgabe, vor einem externen Forum Zeugnis abzulegen, erstreckt sich keinesfalls ausschließlich auf die Bereiche, die in den Verantwortungsbereich der institutionalisierten Sozialgestalt der Kirche fallen – zu denken ist hier vornehmlich an die gottesdienstliche Verkündigung. Nimmt man nämlich den protestantischen Begriff der Kirche ernst, der kein hierarchisches Lehr- und Leitungsamt kennt, sondern die Aufgabe der Kirche allen Gliedern der Gemeinschaft gegeben sieht, dann erstreckt sich die Aufgabe auf alle Bereiche des Lebens, in denen Glaubende von ihrem Glauben Zeugnis ablegen.“<sup>12</sup> Die für den christlichen Glauben konstitutive „Forumsexistenz“ begegnet im Kontext des „Panoramas der neuen Religiosität“<sup>13</sup> zu Beginn des 21. Jahrhunderts unterschiedlichsten Formen von „Sinnsuchen“, Heilsversprechen“ und vor-reflexiven „Daseinsgewissheit(en)“<sup>14</sup>, auch

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 38.

<sup>10</sup> Michael Roth, Die apologetische Aufgabe der Theologie und der Kirche, in: Dialogfähigkeit und Profil. Apologetik in biblisch-reformatorischer Orientierung, Texte aus der VELKD 129 (2004), 26-36, und ders., Weltanschauungen und Religionen als Thema der theologischen Apologetik, a.a.O., 37-45.

<sup>11</sup> Michael Roth, Die apologetische Aufgabe der Theologie und der Kirche, a.a.O., 28 (Kursivsetzung im Original).

<sup>12</sup> Ebd., 27f.

<sup>13</sup> Reinhard Hempelmann u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität, Gütersloh 2005.

<sup>14</sup> Michael Roth, Die apologetische Aufgabe der Theologie und der Kirche, a.a.O., 27 (im Original kursiv);



in Form des christlichen Fundamentalismus, als „Situation des Angefragt-Seins“ bzw. „der Infragestellung“.<sup>15</sup>

Auf der Grundlage der vorgelegten Reflexion von Begriff und Gegenstand von „Apologie“ und „Apologetik“ lässt sich die eigentliche praktisch-theologische Aufgabe genauer fokussieren: „Geht es darum, die Alternativen Weltanschauung und Religionen in den Blick zu nehmen, so heißt dies, sie als Artikulationen von Daseinsgewissheit in den Blick zu nehmen. Die entscheidende Frage ist daher, welches Verständnis der menschlichen Existenz in ihnen zum Ausdruck kommt – und das heißt zu fragen, inwiefern dies Möglichkeiten des Menschen sind, sich selbst zu verstehen. Eine zur apologetischen Aufgabe von Theologie und Kirche gehörende Auseinandersetzung mit weltanschaulichen Orientierungen und Religionen kann daher weder auf der Ebene der Wiedergabe der dogmatischen Sätze noch auf der Ebene der Beschreibung der Form des jeweiligen Kultus und Ritus verweilen.“<sup>16</sup>

Es ist Michael Roth in seiner Forderung zuzustimmen, dass für die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Daseinsorientierungen, Weltanschauungen und Religionen eine religionswissenschaftliche Außenper-

spektive zur eigenen Binnenperspektive ergänzend hinzutreten muss: „Die theologische Apologetik nimmt die unterschiedlichen Gestalten von Daseinsgewissheit nicht von einem neutralen Standort aus in den Blick, sondern aus einer bestimmten Innenperspektive, nämlich der Daseinsgewissheit des Glaubens. Auch hier gilt es, ein Selbstmissverständnis der theologischen Apologetik zu beheben: Es ist durchaus nicht Ziel oder Ideal der theologischen Apologetik, einen ‚neutralen‘ Standort einzunehmen. Die Auseinandersetzung mit den alternativen Weltanschauungen und religiösen Orientierungen ist Teil des Verstehensprozesses des christlichen Glaubens.“<sup>17</sup>

Das zu Beginn der Ausführungen dargelegte Praxisbeispiel mit der skizzierten asymmetrischen Kommunikationssituation beim Besuch der Christlichen Versammlung Lütgendorfmund lässt sich auf der Basis des bisher Ausgeführten genauer erörtern; dabei gilt es, in formaler Hinsicht eine Innen- und eine Außenperspektive zu unterscheiden:

a) Die Studierenden wurden insbesondere durch den Vortrag des Gemeindeleiters mit einer umfassenden Daseinsorientierung konfrontiert, die ihre Orientierung und Zielrichtung von einer christlich-fundamentalistischen Weltanschauung her erhält. Indirekt fordern der Vortrag und der Kontext, in dem er stattfand, von daher zur begründeten Rechenschaftsablegung im Hinblick auf die Beobachtungs- und Beurteilungskriterien der von den Studierenden in der geschilderten Kommunikationssituation eingenommenen Außenperspektive auf.

b) Die Kommunikationssituation vor Ort evoziert ebenso die Anfrage an die Studierenden nach ihrer persönlichen Daseinsgewissheit, aber auch ihren eigenen wissenschaftstheoretisch reflektierten Begründungsstrukturen der Kohärenz und „Logik“ des christlichen Glaubens vor dem

---

Michael Roth, Weltanschauungen und Religionen als Thema der theologischen Apologetik, a.a.O., 37, macht zu Recht auf die Notwendigkeit einer begriffsgenauen Unterscheidung zwischen Daseinsgewissheit und Weltanschauung aufmerksam: „Es gilt zu unterscheiden zwischen ‚Daseinsgewissheit‘ und ‚Weltanschauung‘, die Begriffe sind nicht einfach synonym zu verwenden. Der Grund hierfür besteht darin, dass zwischen einer – auf einer Reflexionsebene stattfindenden – Interpretation und Deutung der Wirklichkeit und einem unmittelbaren Verstehen des eigenen Daseins zu unterscheiden ist, das in der Erlebnisgestalt des Vertrauens zutage tritt. Kurz ausgedrückt: Es ist zu unterscheiden zwischen der Erlebnisgestalt des Vertrauens, das ein bestimmtes Verständnis der Wirklichkeit impliziert, und der (reflexiven) Artikulation dieses Verständnisses der Wirklichkeit in Form der Weltanschauung.“

<sup>15</sup> Ebd., 28.

<sup>16</sup> Ebd., 40.

<sup>17</sup> Ebd.

Forum der Vernunft und fordert von ihnen Rechenschaft über ihren eigenen „Verstehensprozess“ des christlichen Glaubens und dessen Kommunizierbarkeit.

c) Weiterhin wirft die Exkursion auch die Frage nach einer kriterienbewussten Unterscheidung von lebensförderlichen und lebensfeindlichen Formen von Daseinsorientierung, Weltanschauungen und Religionen auf.<sup>18</sup>

Insgesamt zeigt sich die Notwendigkeit einer professionstheoretisch fundierten, kompetenzorientierten Religionspädagogik, die praktisch-theologische Orientierungs- und Beratungskompetenzen hinsichtlich des „Panoramas der neuen Religiosität“ fördern kann.

### **Förderung einer praktisch-theologischen Orientierungs- und Beratungskompetenz**

Es stellt sich die Frage, warum junge Lehramtsanwärterinnen und -anwärter, die ein mindestens drei- bis vierjähriges theologisches Studium hinter sich haben, angesichts der Argumente in einer christlich-fundamentalistischen Gruppierung Schwierigkeiten haben, Rede und Antwort zu stehen. Ist mittlerweile nicht nur für die Schüler, sondern auch für die Lehrer das Phänomen des – von Bernhard Dressler skizzierten – Traditionsabbruches aktuell und das Christentum eine Fremdreigion geworden?<sup>19</sup> Für eine Klärung ist der Beruf der Lehrkraft professionstheoretisch in den Blick zu nehmen. Zu den Tätigkeiten einer Religionslehrkraft zählt nicht nur das Kerngeschäft, der Unterricht<sup>20</sup>, sondern verstärkt auch eine praktisch-theologische Beratungskom-

petenz, z. B. seelsorgerliche Beratungen, Umgang mit Schülerinnen und Schülern, die Gewalt in der Familie erleben, Gespräche mit Eltern sowie mit schulpсихologischen Beratungsstellen. Am Lernort Schule „erwerben die Heranwachsenden die Kulturfertigkeiten, mit denen sie im Alltag moderner Gesellschaften teilnehmen können; in Schulen erwerben sie aber auch die Kompetenzen, ihr Leben selbst als einen Lernprozess zu verstehen und zu gestalten, und zwar mit Hilfe von Fähigkeiten, Lernstrategien, Motiven und Interessen, die sie organisiertem Unterricht verdanken“.<sup>21</sup> Lehrer müssen daher diese Kompetenzen bei Schülern fördern. So heißt es im Orientierungsrahmen der EKD: „Die Schülerinnen und Schüler eignen sich im Unterricht Wissen, Fähigkeiten, Einstellungen und Haltungen an, die für einen sachgemäßen Umgang mit sich selbst, mit dem christlichen Glauben und mit anderen Religionen und Weltanschauungen notwendig sind.“<sup>22</sup> Und als Kompetenz religiöser Bildung wird u. a. die Fähigkeit genannt, „am Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen argumentierend teil[z]u nehmen“. Dies bedeutet nicht nur, dass die Schüler sich „bei Begegnungen mit Angehörigen anderer Religionen oder mit anderen weltanschaulichen Überzeugungen tolerant, respektvoll sowie dialogisch verhalten“, sondern auch, dass sie sachadäquat „zwischen religiösen Glaubensweisen und nicht-religiösen Weltanschauungen unterscheiden und sie beurteilen“ können.<sup>23</sup> Die Arbeitsgruppe des Comenius-Instituts (Münster) formuliert es noch deutlicher: Schülerinnen und

<sup>18</sup> Vgl. dazu Dietlind Fischer/Volker Elsenbast (Hg.), Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung, Münster 2006, 19 sowie 51-55.

<sup>19</sup> Vgl. Bernhard Dressler, Darstellung und Mitteilung, Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch, in: rhs 1 (2002), 11-19.

<sup>20</sup> Vgl. Sigrid Blömeke, Universität und Lehrerausbildung, Bad Heilbrunn 2002; Heinz-Elmar Tenorth,

Professionalität im Lehrerberuf, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 9/4 (2006), 580-597.

<sup>21</sup> Heinz-Elmar Tenorth, „Alle alles zu lehren“. Möglichkeiten und Perspektiven allgemeiner Bildung, Darmstadt 1994, 155.

<sup>22</sup> EKD (Hg.), Kompetenzen und Standards für den Evangelischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I, Hannover 2010, 11.

<sup>23</sup> Ebd., 20f.

Schüler sollen die Kompetenz erwerben, „kriterienbewusst lebensförderliche und lebensfeindliche Formen von Religionen unterscheiden“<sup>24</sup> zu können. Das heißt, an die Lehrkraft, die diese Kompetenzen bei Schülern fördern soll, werden hohe Ansprüche gestellt. Doch wie kann die entsprechende Kompetenz zunächst bei Lehrern gefördert bzw. überhaupt erworben werden?

In den letzten Jahren haben sich bereits zahlreiche Studien mit professionellem Lehrerhandeln beschäftigt; dabei lassen sich insbesondere zwei theoretische Richtungen erkennen: die kognitionspsychologisch orientierten Ansätze der Persönlichkeits- und Expertiseforschung, in denen davon ausgegangen wird, dass Lehrkräfte zielgerichtet das Handeln aktiv kognitiv strukturieren, wobei das sich verfestigende Wissen das nunmehr professionelle Wissen darstellt und damit Basis für das Lehrerhandeln ist.<sup>25</sup> Und es gibt die sozialwissenschaftlich orientierten Ansätze der Wissensverwendungsforschung, z. B. die strukturtheoretische oder kulturtheoretische Professionsforschung. Hier wird davon ausgegangen, dass implizite Handlungsmuster des pädagogischen Handelns vorhanden sind, die das Lehrerhandeln leiten.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Dietlind Fischer/Volker Elsenbast (Hg.), *Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung*, a.a.O., 19, 51.

<sup>25</sup> Vgl. Jürgen Baumert / Mareike Kunter, Stichwort: Professionelle Kompetenz von Lehrkräften, in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 9/4 (2006), 469-520; Sigrid Blömeke / Gabriele Kaiser / Rainer Lehmann (Hg.), *Professionelle Kompetenz und Lerngelegenheiten angehender Primarstufenlehrkräfte im internationalen Vergleich*, Münster 2010; dies. (Hg.), *Professionelle Kompetenz und Lerngelegenheiten angehender Mathematiklehrkräfte für die Sekundarstufe I im internationalen Vergleich*, Münster 2010.

<sup>26</sup> Vgl. dazu z. B. Fritz-Ulrich Kolbe, *Das Verhältnis von Wissen und Handeln*, in: Sigrid Blömeke u. a. (Hg.), *Handbuch Lehrerbildung*, Bad Heilbrunn 2004, 206-232.

Gemeinsam ist beiden Theorierichtungen, dass es bei einem professionellen Lehrerhandeln nicht um ein „zweckrationales angewendetes, quasi-technisches Regelwissen im Sinne von ‚Wenn-Dann-Regeln‘“<sup>27</sup> geht, sondern dass die Professionalität durch ein implizites Wissen und Können gekennzeichnet ist. In kognitionspsychologischen Ansätzen bestimmt Bromme dies z. B. als „Philosophie des Schulfaches“, die der Lehrkraft eigen ist, bzw. als „Überzeugungen“ der Lehrkräfte (*teacher's belief*), was deutlich vom Wissen zu trennen ist; es wird auch als „subjektive Theorien“<sup>28</sup> bezeichnet.

Aktuelle Debatten um die Lehrerprofessionalität führen den Begriff der „Kompetenz“ ein, wobei professionelles Lehrerhandeln durch einen Zusammenhang von Wissen und Können und der daraus resultierenden Handlungsfähigkeit gekennzeichnet ist. Folgt man weiter der Kompetenzorientierung, bildet den Kern der Professionalität von Lehrkräften insbesondere die Handlungsfähigkeit, die sich in konkreten Anforderungssituationen bewähren soll. Dieses prozedurale Wissen ist ein praktisch nutzbares Wissen, das sich als Können implizit im Handeln zeigt: Shulman nennt es auch „wisdom of practice“.<sup>29</sup>

Der Blick sollte sich darauf richten, wie religionspädagogische oder praktisch-theologische Seminare diese „wisdom of practice“ bzw. die Lehrerprofessionalität hinsichtlich

---

<sup>27</sup> Arno Combe / Fritz-Ulrich Kolbe, *Lehrerprofessionalität: Wissen, Können, Handeln*, in: Werner Helsper/Jeanette Böhme (Hg.), *Handbuch der Schulforschung*, Wiesbaden 2004, 861.

<sup>28</sup> Vgl. Norbert Groeben u. a., *Das Forschungsprogramm Subjektive Theorien*, Tübingen 1988.

<sup>29</sup> Lee S. Shulman, *The Wisdom of Practice, Essays on Teaching, Learning, and Learning to Teach*, San Francisco 2004; Rainer Bromme, *Kompetenzen, Funktionen und unterrichtliches Handeln des Lehrers*, in: Franz E. Weinert (Hg.), *Psychologie des Unterrichts und der Schule. Enzyklopaedie der Psychologie Serie I, Bd. 3*, Göttingen 1997, 177-212, hier: 199.

der Herausforderungen der pluralistischen Daseins- und Werteorientierungen fördern können.

### **Dimensionen einer „wisdom of practice“ im Hinblick auf divergierende Daseinsorientierungen und Weltanschauungen**

In Anlehnung an Überlegungen von Reinhard Hempelmann<sup>30</sup> sollen nun Vorschläge und Überlegungen zur Förderung der „Lehrerprofessionalität in Bezug auf Weltanschauungen“ im Lehramtsstudium zur Diskussion gestellt werden.

a) Den Studierenden sollte die Kompetenz vermittelt werden, über christlichen Glauben und christliche Theologie in biblisch-theologischer und systematisch-theologischer Hinsicht Auskunft geben zu können. Dabei sollte die zu erwerbende Sachkompetenz in jedem Seminar direkt mit einem religionspädagogischen Anwendungsbezug versehen werden. Dies kann geschehen, indem z. B. interdisziplinäre Seminare (exegetische Fächer/Religionspädagogik oder Dogmatik/Religionspädagogik etc.) angeboten werden oder indem die Fachkollegen in jeder thematischen Einheit die Umsetzungsmöglichkeit für den Religionsunterricht ansprechen.

b) Den Lehramtsstudierenden sollte in Form eines aufeinander aufbauenden Spiralcurriculums die Gelegenheit zur Erarbeitung eines strukturierten Überblicks über – für die religionssoziologisch beschreibbare Gegenwart in Deutschland – repräsentative religiös-weltanschauliche Strömungen, Szenen und Gruppen gegeben werden. Dieser Überblick könnte folgende Aspekte umfassen: „Tendenzen der Sakralisierung des Profanen“, die „Versprechen der Psychoszene“, die „postmoderne Bastelre-

ligiosität esoterischer Strömungen“, die „Ausbreitung ostasiatischer Spiritualität im Westen“, „biblizistische und enthusiastische Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit“, „christliche Sondergemeinschaften und Neuoffenbarungsgruppen“.<sup>31</sup> Die Erarbeitung dieses Überblicks bedarf aber einer ergänzenden methodologischen Reflexion hinsichtlich der – zeitgeschichtlich und religionssoziologisch bedingten – stark divergierenden „Bewertungsdiskurse“<sup>32</sup> in Theologie und Gesellschaft, analog einer ergänzenden methodologischen Reflexion hinsichtlich der religionstheologischen Beurteilungskriterien<sup>33</sup> in Bezug auf die als repräsentativ ausgewählten religiös-weltanschaulichen Strömungen, Szenen und Gruppen.

c) Die Erarbeitung des strukturierten Überblicks kann wie folgt geschehen:<sup>34</sup>

- Reflektiertes, kriterienorientiertes Beobachten und Beschreiben der religiös-weltanschaulichen Strömung(en), Szene(n) und Gruppe(n); Reinhard Hempelmann schreibt dazu: „Zur Informationsbeschaffung gehören geregelte Verfahren: zum Beispiel der Versuch, die Innenperspektive einer religiösen Gemeinschaft zur Kenntnis zu nehmen, ihre inneren Plausibilitätsstrukturen zu verstehen, aber auch Außenperspektiven einzubeziehen und auf Erfahrungen zu hören, die beispielsweise ehemalige Mitglieder mit einer Gruppe gemacht haben.“<sup>35</sup>
- Reflektiertes, kriterienorientiertes Verstehen und Deuten der in und von der religiös-weltanschaulichen Strömung oder Gruppe

<sup>31</sup> Ebd., 463.

<sup>32</sup> Vgl. Marco Frenschkowski, Neue religiöse Bewegungen und ihre Beurteilung, in: MD 1/2014, 4; dort die Ausführungen zur Karriere des „Sekten“-Begriffs und der „Gehirnwäsche“-Metapher.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 10.

<sup>34</sup> Vgl. die Hinweise bei Reinhard Hempelmann, Einführung zum Panorama der neuen Religiosität, a.a.O., 462.

<sup>35</sup> Reinhard Hempelmann, Stichwort „Apologetik“, in: MD 8/2013, 311.

<sup>30</sup> Vgl. Reinhard Hempelmann, Einführung zum Panorama der neuen Religiosität, in: MD 12/2005, 462-470.

verbreiteten Daseinsorientierung. „Wenn es um die Erhellung der Innenperspektive einer Gruppe geht, finden in der apologetischen Arbeit Methoden und Vorgehensweisen Anwendung, die auch sonst im Bereich sozialwissenschaftlicher Forschung und religionswissenschaftlicher und theologischer Hermeneutik angewandt werden. Das in den Selbstaussagen zum Ausdruck kommende Wahrheitsverständnis einer Gemeinschaft oder Strömung ist in seinen Ausdrucksformen, Plausibilitätsstrukturen und Begrifflichkeiten zu ermitteln.“<sup>36</sup>

- Erarbeitung reflektierter Stellungnahmen zu den Daseinsorientierungen und Weltanschauungen aus der Perspektive eines Wirklichkeitsverständnisses, das sich der Heiligen Schrift und den Bekenntnisschriften verpflichtet weiß.

- Sensibilisierung für die sowohl staatskirchenrechtlich<sup>37</sup> als auch systematisch-theologisch zu unterscheidenden Begründungsstrukturen und die praktischen Dimensionen staatlicher und kirchlicher Informations-, Orientierungs- und Beratungsmöglichkeiten.

d) Erst nachdem diese vorbereitenden Schritte erfolgt sind, ist es möglich, die erworbene Orientierungs- und Beratungskompetenz als zentralen Aspekt der Lehrerprofessionalität in eine schulartenspezifische Sach- und Handlungskompetenz für die Schülerinnen und Schüler zu transformieren, damit diese die Grundlagen des

christlichen Glaubens verstehen und Gespräche interpretieren“<sup>38</sup>, „kriterienbewusst lebensförderliche und lebensfeindliche Formen von Religionen unterscheiden“<sup>39</sup> und den eigenen Glauben in Gesprächen begründen und ggf. auch im Sinne der oben genannten „Apologetik“ darlegen können. Das heißt, in den entsprechenden Seminaren müssen sowohl die Lehrerprofessionalität im Umgang mit den verschiedenen Weltanschauungen (Wahrnehmungs- und Deutungskompetenz, Sachkompetenz, Urteilskompetenz, Dialog- und Handlungskompetenz) als auch die Vermittlung einer Sach- und Urteilskompetenz von Schülern bei der Begegnung mit weltanschaulichen Gruppierungen eingeübt werden.

In der Lehramtsausbildung der TU Dortmund für das Fach Evangelische Religion sind seit dem Wintersemester 2012/2013 diesbezüglich auch in struktureller Hinsicht (gerade in Bezug auf das Lehrangebot in den schulartenspezifischen Bachelor- und Masterstudiengängen) die ersten Schritte unternommen worden. Dabei erwies sich die enge Kooperation mit dem Weltanschauungsbeauftragten der Evangelischen Kirche im Rheinland und mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), die Konzepte einer dialogischen Apologetik vertreten<sup>40</sup>, als sehr ertragreich und zielführend.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Vgl. Christine Mertesdorf, Weltanschauungsgemeinschaften. Eine verfassungsrechtliche Betrachtung mit Darstellung einzelner Gemeinschaften, Frankfurt a. M. u. a. 2008.

<sup>38</sup> EKD (Hg.), Kompetenzen und Standards für den Evangelischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I, 20.

<sup>39</sup> Dietlind Fischer/Volker Elsenbast (Hg.), Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung, a.a.O., 19, 51.

<sup>40</sup> Vgl. Reinhart Hummel, Apologetische Modelle, in: Begegnung und Auseinandersetzung. Apologetik in der Arbeit der EZW, EZW-Impulse 39, Stuttgart 1994, 3-13.

# INFORM – 25 Jahre Forschung, Information und Beratung zu neureligiösen Bewegungen

## Bericht von einer Tagung in London

Der Konferenztitel fiel allgemein und etwas blass aus: „Minority Religions: Contemplating the Past and Anticipating the Future“. Aber das Treffen selbst war alles andere als dies: Neuheidnische Religionswissenschaftler aus den USA, aus England und Israel, Deutsche, die über französisches und Französinen, die über deutsches Religionsrecht forschen, anglikanische Bischöfe und katholische Pfarrer, „Freezone“-Scientologen (Hubbard-Anhänger, die die Church of Scientology ablehnen), Sikhs, Anti-Cult-Aktivist\*innen, kirchliche Berater, „Aussteiger“, Hare-Krishna-Vertreter, Juristen sowie Erforscher und Anhänger einer Reihe dem Verfasser bislang völlig unbekannter Neureligionen – es war fürwahr ein bunter Strauß von ca. 120 Menschen, die sich vom 31. Januar bis 2. Februar 2014 an der renommierten London School of Economics (LSE) versammelten, um das 25-jährige Bestehen des „Information Network Focus on Religious Movements“ (INFORM) zu feiern. Journalisten waren keine unter den Teilnehmern. Das wurde bedauert und damit erklärt, dass Zeitungsjournalismus heutzutage so wenig wirtschaftlich sei, dass der ständige Produktionsdruck vertiefte Recherchen oder gar den Erwerb von Grundlagenwissen wie auf einer solchen Tagung geradezu unmöglich mache.

### Die Arbeit von INFORM

INFORM ist eine gemeinnützige Organisation, die sich der Erforschung neureligiöser Bewegungen widmet. Finanziert wird

sie von den Kirchen, von verschiedenen staatlichen Stellen und Stiftungen sowie durch Spenden und Buchverkäufe. Trotz der räumlichen Ansiedelung in der London School of Economics ist sie formal unabhängig, also keine Abteilung der Universität, arbeitet allerdings in großer sachlicher Nähe und mit personellen Überschneidungen vor allem zum Fachbereich Soziologie. Die Nähe zur Universität hat unter anderem den praktischen Vorteil, dass der kleine Stab von vier Mitarbeitern – alle zusammen in einem etwa 25 Quadratmeter messenden „Großraum“-Büro untergebracht – ständig durch studentische Langzeitpraktikanten unterstützt wird.

Themen und Arbeitsweisen ähneln denen von Weltanschauungsberatungsstellen im deutschsprachigen Raum. Die religiöse Gegenwartskultur wird erforscht, und die gewonnenen Erkenntnisse der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt. Die meisten Anfragen kommen laut Jahresbericht von Medien, staatlichen Stellen und privaten Ratsuchenden (Häufigkeit in dieser Reihenfolge).

Es ist bemerkenswert, dass die Initiative für eine solche Beratungs- und Auskunftseinrichtung nicht von kirchlicher oder staatlicher Seite, sondern von einer akademischen Einrichtung ausging – und zwar zu einer Zeit, als die Beschäftigung mit neureligiösen Phänomenen der Moderne oder auch nur mit gegenwärtigen Lebensformen alter Religionen in der universitären Religionswissenschaft als nicht ganz seriös galt.



Gegründet wurde INFORM 1988 durch die schottische Religionssoziologin Eileen Barker, heute emeritierte Professorin der London School of Economics. Ihr Buch „The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?“ (1984) war methodisch und inhaltlich richtungsweisend für die religionssoziologische Erforschung neureligiöser Bewegungen – zum einen, weil die Forscherin sich inmitten des damals herrschenden aufgeheizten Sektendiskurses über Jahre hinweg in die „Höhle des Löwen“ wagte, zum anderen, weil sich die Autorin darin selbstkritisch mit den Auswirkungen der Methode teilnehmender Beobachtung auf sich und ihre Rolle auseinandersetzt.

Barkers Vortrag auf der Konferenz war eine Reise durch Jahrzehnte der Forschung und brachte unter anderem die heute kaum noch vorstellbaren „cult wars“ (Sektenkriege) der 1970er und 1980er Jahre ins Gedächtnis, als das „Anti-Cult-Movement“, Elterninitiativen, Justizbehörden, „Aussteigergruppen“ und andere Warner die öffentliche Wahrnehmung neureligiöser Bewegungen als „persönlichkeitsgefährdende Kulte“ bestimmten und jede gemäßigte Stimme als Sektenapologetik angriffen.

### **International, multireligiös, interdisziplinär**

Auf der Tagung war spürbar, wie sehr sich die Zeiten verändert hatten. Hier saßen Kirchen- und Behördenvertreter mit Aussteigern, Vertretern von Anti-Cult-Organisationen, Mitgliedern neureligiöser Bewegungen und akademischen Forschern zusammen – viele davon sind mehreres in einer Person. Dabei besteht natürlich immer die Gefahr, dass „unvoreingenommene“ Forschung unversehens zur Identifikation und zur undistanzierten Apologetik des Forschers für seinen Gegenstand mutiert. Dass dies kein Thema der Vergangenheit ist, darauf hat

vor einigen Jahren wieder der Religionswissenschaftler Russell T. McCutcheon in seinem programmatischen Werk „Critics Not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion“ (2001) hingewiesen und damit die alte Debatte neu entfacht. Auf der Konferenz war man entspannt. Als ein ehemaliges Hare-Krishna-Mitglied den britischen Leiter der Gruppe nach dessen Plenumsvortrag angriff und seine Darstellung um einige interessante, wenig bekannte Aspekte zu seiner Vergangenheit bereicherte, hatte dies ebenso Platz wie ein Scientologe als Redner, was einen anderen dazu ermunterte, dieses Rederecht zu verteidigen und im gleichen Atemzug seine Ablehnung dieser Gruppe zu betonen.

Das INFORM-Tagungskonzept sieht eine Kombination aus Doktoranden, engagierten Nachwuchswissenschaftlern, etablierten Professoren und erfahrungsgesättigten Emeriti vor, was eine exzellente Mischung ergab. Das Programm nutzte diese Vielfalt optimal aus. Neben Plenumsveranstaltungen gab es 20 Arbeitsgruppeneinheiten, von denen immer vier parallel verliefen. In jeder Arbeitsgruppe präsentierten drei bis vier Leute in Kürze ihre jeweiligen Forschungsprojekte. Dabei konnte man zwar nicht in die Tiefe gehen, aber man gewann einen Eindruck davon, an welchen Themen wer arbeitet, es ergaben sich optimale Vernetzungsmöglichkeiten. Für einen deutschen Weltanschauungsbeauftragten waren besonders die internationale Dimension und die religionssoziologische Sicht erfrischend – es herrschte allerorten eine Atmosphäre der unängstlichen Neugier gegenüber neureligiösen Bewegungen. Interessant war das Gespräch mit Religionswissenschaftlern, die selbst zu neuheidnischen oder anderen neureligiösen Gruppen gehören. Der damit einhergehende gelegentliche methodische Spagat ist natürlich bei christlichen Forschern nicht anders, fällt aber weniger auf.

## Thematisches Panoptikum

Entsprechend dem Tagungstitel gab es kein thematisches Band, sondern eine breite Übersicht darüber, woran derzeit international gearbeitet wird.

In den Arbeitsgruppen konnte man manche Kuriosität bestaunen, so z. B. die Arbeit zur „Church of the SubGenius“ an der Universität Amsterdam, welche die Zuhörer zum Leidwesen des Redners geneigt waren, bei den Spaßreligionen einzuordnen, direkt neben das Bekenntnis zum „Fliegenden Spaghettimonster“ und die „Jedi-Ritter“.

Aber die meisten Beiträge behandelten Klassiker unter den neureligiösen Bewegungen; mehrere befassten sich z. B. mit dem britischen Paganismus. Melissa Harrington (University of Cumbria) beobachtete einen Mitgliederrückgang bei der Pagan Federation. Das ist erstaunlich, nachdem die Volkszählung von 2011 gerade erst eine unerwartet hohe Zahl von Heiden (85 000) zutage gefördert und die Pagan Federation manche Verbesserungen ihrer Rechtsstellung erreicht hatte (Eheschließungen, Feiertage). Die typisch neuheidnische Institutionenfeindschaft und ein Traditionsabbruch innerhalb der losen Strukturen zur Lehrweitergabe (Neuheidentum bleibt eine Religion von Konvertiten der ersten Generation) wurden als Gründe für den Rückgang der Mitgliederzahlen genannt. Ein israelischer Neuheide berichtete von den massiven rechtlichen Einschränkungen für jüdischstämmige Angehörige kleiner Religionen im Land. So können z. B. Neuheiden in Israel nicht legal heiraten und Jugendarbeit wird durch ein Gesetz, das Konversion für Minderjährige verbietet, unmöglich gemacht. Melissa Goodwin (Elon University, Nord Carolina) betrachtete unter dem Titel „American Sexual Exceptionalism“ das Beispiel der Fundamentalist Church of Latter Day Saints, einer mormonischen Splittergruppe, welche die Polygamie pflegt. Ausgelöst

durch ein Buch des Journalisten Jon Krauer, der Polygamie per se als gewalttätig und unterdrückerisch betrachtet, wurden der Gruppe 2008 fast 400 Kinder wegen Kindeswohlgefährdung weggenommen und der Führer später wegen Vergewaltigung und Kindesmissbrauchs verurteilt. Goodwin beobachtete, dass gegenüber neureligiösen Bewegungen mit sexuell von der Mehrheit abweichendem Verhalten besonders häufig der Vorwurf sexueller Viktimisierung erhoben wird, selbst dann, wenn die „Opfer“ sich selbst nicht als solche sehen.

Der Amerikaner David Baer (Texas Lutheran University) untersuchte das neue ungarische Religionsrecht von 2011, mit dem sich Dutzende kleiner Religionen und Kirchen quasi über Nacht ohne legale Existenzgrundlage wiederfanden und nun jederzeit die Konfiszierung ihrer Besitztümer befürchten müssen. Stephanie Berry (School of Law, Sussex) betrachtete das europäische Religionsrecht und verglich die eher restriktive Herangehensweise des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (ECHR) mit den meist liberaleren Stellungnahmen des EU-Komitees für Religionsfreiheit. Die Tatsache, dass Frankreich in den letzten zwei Jahren allein vier Rechtsfälle vor dem ECHR verloren hat, bestätigt den aus vielen Facetten bestehenden Eindruck, dass die aktuelle Gestaltung der „Laïcité“ bisweilen weniger eine Trennung von Kirche und Staat als vielmehr eine grundsätzliche Religions skepsis, ja womöglich Religionsfeindschaft des Staates darstellt.

Besonders interessant ist natürlich der Blick Außenstehender auf eine vertraute deutsche Situation. Ein Beispiel: Vor einigen Monaten ging die in Bayern beheimatete christlich-fundamentalistische Kommune „Die Zwölf Stämme“ durch die deutsche Presse. Aufgrund geheimer Filmaufnahmen eines Journalisten, die Prügelstrafen dokumentierten, wurden im Morgengrauen bei



einem massiven Einsatz der bayerischen Polizei über zwei Dutzend Kinder in Gewahrsam genommen. Die Hälfte dieser Kinder befindet sich fast ohne Elternkontakt bis heute dort, die deutschen Medien haben mangels neuer Nachrichten aufgehört zu berichten. Eine schwedische und eine kanadische Professorin (Liselotte Frisk, Dalarna, und Susan Palmer, Montreal) hatten sich kurz vor der Londoner Konferenz eine Woche bei den „Zwölf Stämmen“ aufgehalten und mit den Betroffenen gesprochen. Dabei entstand ein differenzierteres Bild des Falles, als man es hierzulande von außen gewinnen konnte. So stellten die beiden Professorinnen die Grundfrage, ob dem Kindeswohl durch die lange Isolation der Kinder von ihren Eltern und teilweise den Geschwistern nicht mehr geschadet werde als durch die vorherigen Schläge. Und sie fragen, ob sich der Gesetzesbruch der Eltern nicht auch durch weniger drastische Maßnahmen, wie sie Jugendämter in anderen Fällen durchaus anwenden, hätte verhindern lassen. Denn Kindesentzug schafft Fakten: Befinden sich Kinder lange genug bei Pflegeeltern, können sie u. U. auch

dann dort bleiben, wenn sich die Eltern am Ende als unschuldig erweisen – dann nämlich, wenn das Jugendamt zu dem Schluss kommt, dass durch die lange Abwesenheit dem Kindeswohl durch die Rückführung zu den Eltern mehr geschadet werde als durch den Verbleib bei den Pflegeeltern. Zudem drängte sich den beiden Wissenschaftlerinnen der Eindruck auf, das staatliche Eingreifen bei einer religiösen Kleingruppe falle unverhältnismäßig gravierender aus, als wenn es sich um „normale“ Elterngewalt in anderen sozialen Milieus handelt. Man muss solchen externen Analysen nicht in allen Details zustimmen, um sie als Denkansätze zu schätzen.

Insofern ist es erfreulich, dass INFORM zweimal jährlich Tagesseminare veranstaltet, die man aufgrund der Erfahrung mit dieser Konferenz nur empfehlen kann. Anmelden kann sich jeder, der sich für die wissenschaftliche Beschäftigung mit neu-religiösen Bewegungen interessiert. Das nächste Seminar findet am 6. Dezember 2014 zum Thema „Minderheitsreligionen und Schule“ in London statt. Weitere Informationen auf [www.inform.ac](http://www.inform.ac).

# INFORMATIONEN

## SONDERGEMEINSCHAFTEN / SEKTEN

**„Zwölf Stämme“-Gemeinschaft erstattet Strafanzeige.** (Letzter Bericht: 11/2013, 428f) Nachdem Eltern der christlich-religiösen Gemeinschaft „Die Zwölf Stämme“ im Herbst vergangenen Jahres vorläufig das Sorgerecht entzogen worden war, spitzt sich der Streit zwischen der Glaubensgemeinschaft und den Behörden zu. Eine strafrechtliche Verfolgung war mangels Indizien eingestellt worden, jetzt laufen familiengerichtliche Verfahren vor den zuständigen Gerichten in Ansbach und Nördlingen weiter. Dabei soll geklärt werden, ob die Eltern „erziehungstauglich“ sind und das volle Sorgerecht behalten dürfen.

Ein halbes Jahr, nachdem 40 Kinder aus den Wohnungen der Glaubensgemeinschaft von Jugendamt und Polizei mitgenommen wurden, haben einige Eltern nun im März 2014 Strafanzeigen und Dienstaufsichtsbeschwerden eingereicht. Sie werfen den Behörden Freiheitsberaubung, Nötigung, Hausfriedensbruch und Verletzung des Briefgeheimnisses vor. Nach Angaben der Familien wurden etliche Zwangsmaßnahmen ohne rechtliche Grundlage durchgeführt, deshalb fordern sie, die zuständigen Mitarbeiter des Jugendamtes zu suspendieren.

Die Lage ist verworren: Laut Medienberichten wurden von den mitgenommenen 40 Kindern elf noch am selben Tag zurückgebracht, weil sie nicht in den Landkreisen gemeldet waren. 29 Jungen und Mädchen wurden in Obhut genommen, 21 von ihnen befinden sich bis heute unter staatlicher Aufsicht, die anderen acht sind inzwischen wieder bei ihren Eltern. Der Fall macht die heikle Gratwanderung zwischen der staatlichen Fürsorgepflicht für das Kindeswohl und dem Bestimmungsrecht der Eltern in

Bezug auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder deutlich.

Ganz unabhängig von der juristischen Beurteilung hat nun das europäische Verzeichnis von 430 alternativen und spirituellen Gemeinschaften „Eurotopia“ die Selbstdarstellung dieser Gruppe in ihrem Verzeichnis gelöscht. Die Herausgeber hatten mit Mitgliedern der Gruppe Kontakt aufgenommen und waren zu der Überzeugung gelangt, dass dort Kinder tatsächlich gezüchtet werden. Diese Haltung widerspreche dem Grundethos gemeinschaftlichen Lebens – die Ausübung von Gewalt gegen andere Gemeinschaftsmitglieder sei absolut inakzeptabel.

Michael Utsch

## PFINGSTBEWEGUNG

### **Ulf Ekman konvertiert zum Katholizismus.**

Ulf Ekman, Gründer der schwedischen Megachurch „Livets Ord“, gab am 9. März 2014 bekannt, dass er und seine Frau Birgitta zur römisch-katholischen Kirche konvertieren werden. Der 1950 in Göteborg geborene Pastor gründete „Livets Ord“ (Wort des Lebens) 1983 in Uppsala. Die Megachurch zählt mittlerweile über 3000 Mitglieder und ist eine der größten unabhängigen pentekostal-charismatischen Gemeinden in Europa. Ekman, der außerdem noch eine Bibelschule in Schweden und einen internationalen Radiosender ins Leben rief, leitete seine Gemeinde 30 Jahre lang. 1979 wurde Ekman als Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirche ordiniert. Anfang der 1980er Jahre studierte er im RHEMA Bible Training Center in Tulsa, Oklahoma, und lernte die Wort-des-Glaubens-Bewegung („Word of Faith“) kennen. Diese im pfingstlich-charismatischen Spektrum umstrittene und vor allem von Kenneth E. Hagin und Kenneth Copeland vertretene Richtung hatte großen Einfluss auf Ekmans

weitere Frömmigkeitsentwicklung und führte zu seinem Entschluss, „Word of Faith“ nach seiner Rückkehr aus Amerika 1982 auch in Schweden zu etablieren.

Ab 2002 wurde Ekman durch neue Schwerpunktsetzungen seiner Arbeit und zahlreiche Missionsreisen nach Asien auch über Schweden hinaus bekannt. Er wurde zu einem gefragten Redner bei internationalen Konferenzen und zu einer schillernden Persönlichkeit der weltweiten pfingstlich-charismatischen Bewegung. Nachdem bei einigen Aussteigern aus „Livets Ord“ psychische Probleme diagnostiziert worden waren, standen er und sein Gemeindegliedekonzept in der öffentlichen Kritik. Im Mai 2013 trat er altersbedingt von seinem Leitungsamt zurück und übergab es Joakim Lundqvist.

Schon über längere Zeit pflegte Ekman einen intensiven Austausch mit katholischen Christen und Organisationen, die ihrerseits der Pfingstbewegung nahestanden. Im Dialog mit diesen wuchs seine Wertschätzung für die Traditionen und Frömmigkeitsformen des Katholizismus. Neben der Sakramentenlehre, dem Amtsverständnis und der ethischen Verantwortung gegenüber der Welt war es die Hochschätzung des katholischen Dogmas, die seinen Entschluss wachsen ließ, sich der römisch-katholischen Kirche anzuschließen.

Als Reaktionen auf diesen Entschluss beobachtete die schwedische Internetseite „Aletheia – Blogg & Tankesmedja“ bei den Gemeindegliedern und Freunden von „Livets Ord“ sowie der schwedischen und internationalen Pfingstbewegung „Schock, Ärger, Trauer, Verzweiflung und Verwirrung“. Es wurden aber auch Stimmen der Erleichterung laut, dass nach Ekmans jahrelangen Annäherungen an die katholische Kirche endlich Klarheit herrsche. Trotz seiner Entscheidung sagte das Ehepaar Ekman, es sei dankbar für die Zeit bei „Livets Ord“. Die Konversion sei ein persönlicher Schritt

und diene nicht der Absicht, die charismatische Gemeinde „Livets Ord“ der römisch-katholischen Kirche anzugliedern.

Carsten Baumgart, Leipzig

**Yonggi Cho verurteilt.** Der südkoreanische Pastor David Yonggi Cho, Leiter der größten Pfingstgemeinde der Welt, der „Yoido Full Gospel Church“ (ca. 800 000 Mitglieder), wurde im Februar 2014 zu drei Jahren Haft wegen der Veruntreuung von Kollektengeldern und Steuerhinterziehung verurteilt. Aufgrund seiner gesellschaftlichen Verdienste wurde die Strafe zur Bewährung ausgesetzt. Den finanziellen Schaden, den er seiner Gemeinde zugefügt hat, muss er ausgleichen und zusätzlich eine Geldstrafe zahlen. Sein Sohn Cho Hee-jun wurde ebenfalls zu drei Jahren Haft verurteilt, da er offenbar an dem Finanzskandal beteiligt war. Yonggi Cho soll Mitarbeiter seiner Kirche angewiesen haben, mit Geldern, die der Kirche gespendet worden waren, seinem Sohn zu helfen, der Verluste durch Börsenspekulationen zu verbuchen hatte. Der ursprünglich im Buddhismus beheimatete Südkoreaner Cho konvertierte mit 17 Jahren zum Christentum. Nach der Genesung von einer Tuberkuloseerkrankung, nach Visionen und spirituellen Erfahrungen, vor allem den Erfahrungen von Glossolalie und Prophetie, fühlte er sich zum Verkündigungsdienst berufen. Er besuchte eine Bibelschule der pfingstlerischen „Assemblies of God“. Seine zunächst nur aus fünf Personen bestehende Gemeinde wuchs schnell und zählte zehn Jahre später ca. 8000 Mitglieder. Da er so viele Gläubige unmöglich allein betreuen konnte, führte er das System der „Zellversammlungen“ ein, das weitere Missionserfolge in Seoul ermöglichte: Er unterteilte die Stadt in 20 Gebiete, in denen er je einen Prediger einsetzte. Sobald die Zahl der Gemeindeglieder in einer „Zelle“ so stark angewachsen war, dass diese von

einem Geistlichen allein nicht mehr versorgt werden konnte, wurde sie wiederum geteilt. Als die Zahl der Gottesdienstbesucher weiter wuchs, baute Cho 1973 auf der Insel Yoido eine Kirche mit 10 000 Plätzen. 1976 gründete er „Church Growth International“, um seinen Dienst international auszuweiten. Er wurde weltweit Vorbild für viele Pastoren. Auch in Deutschland wirkte seine Missionsarbeit, so predigte er etwa im „Christlichen Zentrum Berlin“, das in den 1980er Jahren von dem „Jesus-People“-Pastor Volkhard Spitzer geleitet wurde. Außerdem veranlasste er durch Kontakte mit Siegfried Müller seit 1970 den Ausbau des „Missionswerks Karlsruhe“, das ein vielseitiges Angebot im Tätigkeitsbereich der Evangelisation aufweist, inklusive Gottesdienstübertragungen im Privatfernsehen (v.a. auf Tele 5 und Bibel TV).

Chos Theologie ist von umstrittenen mystischen Motiven mitbestimmt, die häufig Anlass zur Kritik an ihm und seiner Lehre waren, vor allem ausgehend von Persönlichkeiten, die einem konservativen Evangelikalismus zuzurechnen sind, wie Michael Horton und Dave Hunt. Die Konflikte führten sogar dazu, dass Cho für einige Zeit von den koreanischen Assemblies of God, deren Vorsitzender er seit 1966 war, die Befugnis zur Leiterschaft entzogen wurde. Er musste sich wiederholt gegen Vorwürfe des Ahnenkultes und des Schamanismus verteidigen.

Vor dem Gerichtsverfahren hatten enge Vertraute versucht, Cho von seinen Straftaten abzubringen, die bereits seit Jahren intern bekannt waren. Reue zeigte er erst nach der Anzeige im November 2013. Der Pfingstprediger sagte, er hoffe, auch weiterhin für den Dienst im Königreich Gottes eintreten zu dürfen. Welche Auswirkungen das Urteil auf seine Gemeinde und die internationale pentekostale Bewegung haben wird, bleibt abzuwarten.

Carsten Baumgart, Leipzig

## STICHWORT

### **Säkularismus – Säkularisierung – neue Religiosität**

In einem weit gefassten Sinn bezeichnet das Wort Säkularismus verschiedene säkulare Weltanschauungen und Ideologien. Zugleich dient es zur Charakterisierung verschiedener Modelle der Unterscheidung bzw. der Trennung von Religion einerseits und Staat, Wissenschaft, Recht, Moral und Kunst andererseits. Teilweise wird zur Bezeichnung dieser Phänomene auch der Begriff Säkularisierung verwandt. Das lateinische Wort „saeculum“ (Zeitalter, Zeit) bezieht sich im Kirchenlatein auf die „zeitliche Welt“ im Unterschied und Kontrast zur „ewigen Welt“. „Säkular“ meint einen Bereich, der vom „Religiösen“ unterschieden ist.

In der kirchlich-theologischen Verwendung der Begrifflichkeiten spielt nach wie vor Friedrich Gogartens These eine wichtige Rolle, der zufolge die neuzeitliche Säkularisierung als Konsequenz und Folge des christlichen Glaubens zu verstehen ist, während Säkularismus eine weltanschauliche Orientierung darstellt, die auf ein nichtreligiöses Welt- und Selbstverständnis und die Emanzipation von religiösen Bindungen und Überzeugungen zielt. Säkularismus als Weltanschauung ist verbunden mit nichtreligiösen, agnostischen und atheistischen Weltdeutungen und verweist auf die Emanzipation der Lebensbereiche Staat, Ökonomie, Wissenschaft und Kunst von kirchlichen religiösen Vorgaben, die im Gefolge von Aufklärung, neuzeitlicher Traditionskritik und Autonomie im europäischen Kontext selbstverständlich geworden ist. Teilweise geht dieser Emanzipationsprozess mit ideologischen Sakralisierungen des Profanen einher, mit dem Fortschrittsglauben, mit religionsähnlichen Überstei-

gerungen von Ökonomie, Staat, Nation. In der Rezeption wurde aus dem Begriff Säkularismus im kirchlichen Kontext ein Leitbegriff für weltanschauliche Bewegungen verschiedenster religionsdistanzierter Ausrichtung und ein „Leitwort kirchlicher Kulturkritik“ (Ulrich Ruh).

## Geschichte

Prozesse der Säkularisierung, der Entsakralisierung bzw. Entdivinisierung gehören zur Wirkungsgeschichte der jüdisch-christlichen Tradition. Die Hervorhebung der Transzendenz Gottes hat die Wahrnehmung der Weltlichkeit der Welt mit begründet und eröffnet. Religionsgeschichtlich ist dieser Prozess mit der sogenannten Achsenzeit (Karl Jaspers) verbunden. Weniger die Anliegen von Welttdistanz und Entweltlichung, sondern eine Tendenz zur Aufwertung der Welt wohnt zahlreichen Ausprägungen des Protestantismus inne. In theologischen Konzepten des 20. Jahrhunderts wurde darauf verwiesen, dass der Glaube das Profane nicht sakralisiert, sondern gestaltet, dass die Gnade in der Profanität wirkt (Paul Tillich), dass es darauf ankommt, in der „vollen Diesseitigkeit“ glauben zu lernen (Dietrich Bonhoeffer). Den Begriff Säkularismus (*secularism*) hat der Engländer George Jacob Holyoake (1817 – 1906) zuerst verwandt. Als Schriftsteller teilte er die Anliegen der Arbeiter- und Freidenkerbewegung, bezeichnete mit dem Begriff eine Denkart, die sich von christlichen und religiösen Lebensauffassungen gelöst hat, und definierte Säkularismus als Versuch, eine autonome Dimension der Erkenntnis zu schaffen, die nicht länger auf übernatürlichen, den Glauben einschließenden Voraussetzungen beruht. Während die reformatorischen Bewegungen auf eine Befreiung durch die Religion abzielten, wird die Moderne im Säkularismus als Befreiung von der Religion ver-

standen, wobei dies mit unterschiedlichen religionsrechtlichen Optionen verbunden sein kann. In neueren politikwissenschaftlichen und soziologischen Diskursen sind säkularistische Optionen keineswegs pauschal mit der Ausgrenzung der Religion verbunden, wohl aber mit Plädoyers für ihre Privatisierung.

## „Schöne Verweltlichungen“

Säkularisierung kann sich als „schöne Verweltlichung“ ereignen und von dem unterscheiden, was zumeist unter ihr verstanden wird. Das Augenmerk richtet sich in dieser Betrachtungsweise nicht auf den Bedeutungsverlust der christlichen Religion, sondern auf ihre weltliche Wirkungsgeschichte. Säkularisierung wird im Sinne der geistigen Umformung christlicher Motive und Sinngehalte außerhalb des im engeren Sinne religiösen Bereichs verstanden. Nicht der Abbruch der christlichen Tradition steht im Zentrum der Wahrnehmung, sondern ihre säkulare Wirkungsgeschichte. In der säkularen Welt finden sich zahlreiche Spuren des Christlichen. Ohne Beachtung der „schönen Verweltlichungen“ (Michael Nüchtern) christlicher Tradition etwa in der Kunst, der Literatur und der Musik kann die säkulare Welt nicht verstanden werden. Säkularisierungsprozesse können insofern als begrüßenswerte Folge der Unterscheidung zwischen Religion und anderen Lebensbereichen angesehen werden.

Im historisch ursprünglichen Sinn bezeichnete Säkularisierung den Übergang des Kirchengutes in weltliches Eigentum. Zahlreiche Errungenschaften des modernen Rechtsstaates wie Gewissensfreiheit, Menschenwürde, Menschenrechte etc. sind gewissermaßen säkularisierte Schätze der Kirche. „Die Kirche sollte diese ihre weltlichen Kinder segnen statt sie gewissermaßen in den Mutterschoß zurückzufordern“ (Eberhard Jüngel).

Freilich gibt es Säkularisierung auch als Entkirchlichung und Entchristlichung der Gesellschaft. Prozesse einer zunehmenden Verdiesseitigung des Lebens, die sich mit dem Verzicht auf alltagsrelevante religiöse Orientierungen verbinden, sind kennzeichnend für die Lebenspraxis vieler Menschen europäischer Gesellschaften. Freilich zeigt sich auch, dass der säkularisierte Mensch an den Rändern des Lebens – in den lebenszyklischen und jahreszyklischen Übergangssituationen – auf Religion nicht verzichten will, wobei die Beliebtheit der Jugendweihe, vor allem in den neuen Bundesländern, zeigt, dass die Kirchen, sofern sie zivilreligiöse Funktionen wahrnehmen, nicht unersetzbar sind. Mit Säkularisierungsprozessen gehen Hand in Hand die Privatisierung der Religion, aber auch Bindungsverluste gegenüber den Kirchen und Geltungsverluste des christlichen Glaubens, ein innerer und teilweise auch äußerer Auszug aus der Kirche als Institution.

### **Antisäkularistische Bewegungen**

Der Bezug auf Prozesse fortschreitender Säkularisierung spielt in zahlreichen Weltanschauungen und neuen religiösen Bewegungen eine Rolle:

- Religiöse Themen und religionsartige Erscheinungen kommen nicht nur in institutionalisierten Religionsgemeinschaften vor, sondern in Werbung, Fernsehen, Kino, Kunst und Wissenschaft. Die entspiritualisierte und säkularistisch geprägte Kultur verstärkt die Sehnsucht nach dem Überschreiten der alltäglichen Lebenswelt. Um säkulare Formen von Religiosität wahrzunehmen, ist es notwendig, zumindest in heuristischer Absicht, auf einen funktionalen Religionsbegriff zurückzugreifen. Funktionen, die einst hauptsächlich vom Christentum wahrgenommen wurden, verlagern sich auf Akteure und Instanzen, die nicht als religiös gelten und sich selbst auch

nicht so verstehen. Die vakante Stelle der Religion bleibt jedoch nicht leer. In ihrer Funktion ist Religion „nicht substituierbar“ (Gunther Wenz). Wo sie zurückgedrängt oder abgeschafft wird, kommt es zur Ersatzreligion, zur Quasi-Religion, zur Totalisierung des Politischen und Ökonomischen, zur Ideologisierung von Wissenschaft. Die fundamentale theologische Kategorie der Verheißung (*promissio*) findet Äquivalente in Versprechen und Tröstungen säkularer Religiosität, die dem Bedürfnis nach Sinn, Identitätsstiftung, Kontingenzbewältigung und einer umfassenden Daseinsdeutung nachkommen.

- Esoterische Praktiken haben weite Verbreitung gefunden und sich im Hauptstrom unserer Kultur etabliert. Sie artikulieren sich innerhalb der westlichen Welt antisäkularistisch und greifen bewusst auf vormoderne Traditionen zurück, bleiben freilich in ihrem Protest an die Determinanten der Moderne gebunden oder artikulieren sich als charakteristischer Ausdruck eines post-säkularen Lebensgefühls.

- Religiöse Gemeinschaften, sofern sie im Umfeld des Protestantismus entstanden sind (Adventismus, Neuapostolische Kirche, Christengemeinschaft ...) kritisieren dessen modernitätsverträgliche Auslegungen des Christlichen, zum Beispiel auf dem Felde der Eschatologie oder der kultischen Praxis.

- Fundamentalistische Bewegungen sind antisäkularistische Protestbewegungen. Sie verstehen sich im Kontext eines dezidiert christlichen Selbstverständnisses, protestieren gegen die Bündnisse, die religiöse Organisationen mit der säkularen Kultur geschlossen haben, und forcieren religiöse Pluralisierungsprozesse. Fundamentalistische und säkularistische Bewegungen stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Kritik. Säkularismus und Fundamentalismus können als globale Gegenkonzepte verstanden werden.



## Entzauberung und Wiederverzauberung

Säkularismus und antisäkularistische Protestbewegungen stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Infragestellung. Die Gegenwart ist die Zeit fortschreitender Säkularisationsprozesse, zugleich die Zeit der „Leichtgläubigkeit“ (Peter L. Berger). Zwar hat die moderne, naturwissenschaftlich und rational orientierte Weltauffassung einer mythologisch-religiösen Weltbetrachtung den Kampf angesagt, diese jedoch nicht überwinden und zu einer religionsgeschichtlich überholten Alternative machen können. Im Gegenteil: Was im Zuge neuzeitlicher Aufklärung rationaler Kritik unterzogen wurde, hat eine neue Renaissance erfahren. Technische und magische Lebensbewältigung werden dabei häufig nicht als konträr und unvereinbar angesehen und erlebt, sondern als ergänzend. Man kann – in Abwandlung eines Diktums Rudolf Bultmanns gesprochen – durchaus „elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen“ und gleichzeitig an die Wirksamkeit magischer Techniken glauben und ein okkultes, vormodernes Weltbild vertreten. Im Kontext einer reflexiv gewordenen Moderne gilt der Sachverhalt, „dass die Entzauberung der Welt auch zu einer radikalen Entzauberung der Idee der Entzauberung selbst geführt hat, oder anders gesagt, dass die Entmythologisierung sich am Ende gegen sich selbst gewendet hat, indem sie auch das Ideal der Liquidierung der Mythen selbst als Mythos erkannte“ (Gianni Vattimo).

Seit dem 19. Jahrhundert erfolgte die Ausbreitung „nichtsäkularer“ Weltanschauungen und Praktiken reaktiv und parallel zum Vorgang kultureller Säkularisierung und vollzog sich Hand in Hand mit einem rasanten wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Die Herrschaft der instrumentellen Vernunft mit ihrer Verdinglichungssucht

verstärkte die Gegenkräfte. Zwar hat die Moderne nie ohne den Widerspruch zur Moderne existiert, jedoch führte dieser ein Nischendasein. Erst der zunehmende Modernisierungsprozess hat die „Dialektik der Aufklärung“ offengelegt und dazu geführt, dass Mythos und Magie neue Aktualität erlangten.

Zahlreiche neue antisäkularistische Strömungen stellen den Versuch dar, die im Rahmen kultureller Säkularisierung verlorengegangene Einheit von Weltbild und Religion, von Vernunft und Glaube wiederherzustellen. In ihrem Anspruch auf umfassende Sinndeutung und universale Geltung gleichen sie der Religion. Sie vertreten ein antirationalistisches Weltbild. Zugleich sehen sie sich selbst im Einklang mit Erkenntnissen der Wissenschaft (Physik, Biologie, Psychologie). Das Göttliche, Wahre und Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren. Der erklärte Wille, Glauben und Wissen miteinander zu versöhnen und ein alternatives Orientierungswissen zu begründen, geschieht durchweg um den Preis, zwischen wissenschaftlicher Rationalität und weltanschaulichem Interesse nicht mehr unterscheiden zu können.

## Einschätzungen

Säkularismus ist fraglos ein zentraler Begriff zur Deutung der religiös-weltanschaulichen Gegenwartskultur. Es gibt viele Anzeichen für das Fortschreiten säkularistischer Strömungen: Die Zahl konfessionsloser Menschen nimmt kontinuierlich zu. Die gesellschaftlichen Stützmechanismen für das Christentum in Europa sind im Schwinden begriffen. Die über Jahrhunderte selbstverständliche Verknüpfung von Volkszugehörigkeit und Kirchenmitgliedschaft lockert sich weiter. Die konstantinische Gestalt des Christentums tritt zurück. In den Mitgliedszahlen sogenannter säkularer und atheistischer Organisationen spiegelt sich

dieser Vorgang allerdings gar nicht. Religionsdistanz und religiöse Indifferenz sind in Europa verbreitet, ein konfessorischer Atheismus bleibt offensichtlich ein zahlenmäßig unbedeutendes Elitephänomen.

Der weltanschauliche Wandel in pluralistischen Gesellschaften lässt sich allerdings nicht mithilfe eines einzigen Mottos beschreiben. Bezeichnend ist vielmehr die Gleichzeitigkeit, das Nebeneinander und die Gegenläufigkeit unterschiedlicher Entwicklungen: Säkularismus und Fundamentalismus, Religionsdistanz und Religionsfaszination. Nicht Säkularismus oder Säkularisierung allein, sondern die Entwicklung in Richtung eines religiösen und weltanschaulichen Pluralismus ist der charakteristische Vorgang. Prozesse des Bedeutungsrückgangs von Religion sind zugleich Phänomene mit regionalen Unterschieden. Schon im Blick auf den europäischen Kontext gilt dies. Geht man darüber hinaus, erscheint eher Europa als Sonderfall als die Vereinigten Staaten, für deren Religionskultur eine anhaltende religiöse Vitalität kennzeichnend ist. In globaler Perspektive gilt: Modernisierungsprozesse müssen keineswegs mit gleichzeitigen Distanzierungsprozessen von Religion und Religiosität einhergehen. Viele Europäer neigen dazu, Modernsein mit Säkularsein zu assoziieren. Die europäische Dynamik ist jedoch eine partikulare. Säkularismus und Säkularisierung entwickelten sich als Phänomene innerhalb des westlichen Christentums.

Zahlreiche religiöse und weltanschauliche Bewegungen der Gegenwart können in Wechselwirkung und auf dem Hintergrund eines säkularistischen Wirklichkeitsverständnisses interpretiert werden. Bemerkenswert ist, dass zahlreiche gegenwärtige Diskurse zur Frage des Säkularismus diesen Begriff ausgesprochen unbestimmt verwenden, ihn beispielsweise pauschal mit dem der Säkularisierung identifizieren. Das Welt- und Selbstverständnis des

Menschen, das sich ohne Rückgriff auf das Angebot christlicher Daseinsdeutung artikuliert, führt zur Autonomisierung und Ausdifferenzierung der Lebensbereiche Moral, Politik, Wissenschaft, Ökonomie. Die entzauberte Welt führt jedoch zu neuen Sakralisierungen. Das Wissenschaftsverständnis wird etwa im sogenannten „neuen Atheismus“ zu einer religionsähnlichen Weltanschauung gesteigert und übernimmt die Funktion einer umfassenden Deutung des Lebens und der Wirklichkeit. Im ökonomischen Kontext werden ebenso religionsähnliche Heilshoffnungen und Heilsängste sichtbar. Es ist die Aufgabe von Theologie und Kirche, eine Kultur der Aufklärung zu fördern, wissenschaftliche Weltdeutungen in ihren Möglichkeiten und Grenzen in den Blick zu nehmen und ökonomische Heilshoffnungen zu entzaubern. Für die Weitergabe des christlichen Glaubens in einer durch fortschreitende Säkularisierungsprozesse und religiös-weltanschaulichen Pluralismus geprägten Gesellschaft gehört es freilich auch zum kirchlichen Auftrag, auf „schöne Verweltlichungen“ aufmerksam zu machen. Religiöse Sprache und religiöse Zeichen, wie sie in der Säkularität begegnen, fordern zur Entzifferung heraus. Religiöses muss entdeckt werden.

## Literatur

- Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a. M. / New York 1994 (amerik. Originalausgabe 1992)
- Den Säkularismus neu denken. Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung, mit Beiträgen von Charles Taylor, José Casanova, David Martin u. a., Transit 39, Frankfurt a. M. / Wien 2010
- Steffen Führding/Peter Antes (Hg.), Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2013
- Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1958
- Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005
- Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005



- Eberhard Jüngel, Untergang oder Renaissance der Religion, in: Erwin Teufel (Hg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a. M. 1996, 176-197, hier 183
- Siegfried von Kortzfleisch, Religion im Säkularismus, Stuttgart / Berlin 1967
- Michael Nüchtern, Schöne Verweltlichungen. Biblische Gestalten in der Literatur, Stuttgart 2010.
- Christoph Schwöbel, Wiederverzauberung der Welt?, in: ders., Gott im Gespräch, Tübingen 2011, 321-353
- Ulrich Ruh, Artikel Säkularismus, in: Harald Baer u. a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 1137-1140, hier 1138
- Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, hg. von Karl Gabriel, Christel Gärtner, und Detlef Pollack, Berlin 2012
- Gianni Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997, hier 19
- Gunther Wenz, Religion, Studium Systematische Theologie Bd. 1, Göttingen 2005, hier 51f

Reinhard Hempelmann

## BÜCHER

**Uwe Gerber, Gottlos von Gott reden. Gedanken für ein menschliches Christentum,** Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. 2013, 154 Seiten, 24,95 Euro.

Die vorliegenden „Gedanken“ wenden sich nicht an religiös Desinteressierte oder Atheisten, sondern an Menschen, die außerhalb der Kirche „nach religiöser Verortung suchen und dies auch in sozialpolitischem Engagement kundtun“ (7). Mit ihnen (und anderen) schließt sich der Verfasser in einem nicht immer klaren „Wir“ zusammen. Denn mit dem theistisch-metaphysischen Christentum sei es vorbei. Der Autor nennt drei Grundgedanken, die in dieser Situation zu entfalten seien: Gottes Selbstentzug, den Mythos der Menschwerdung Gottes und die Subjektwerdung des Menschen in der Begegnung mit dem „Anderen“.

„Die Distanz und das Entzogensein eines (bislange) unmittelbar erfahrenen und ge-

dachten Gottes ist die heutige Begegnungs- und Gegenwartsweise Gottes, damit wir in der Dynamik der Menschwerdung Gottes in der Person Jesu von Nazareth selbst Menschen werden“ (18, kursiv). Gott könne man nämlich „nicht ‚direkt‘, nur als Distanzierungsdynamik erfahren, beschreiben, bekennen“ (69). Auf den Menschen kommen, so gesehen, vor allem durch seine Mitmenschen „Widerfahrnisse“ zu, die er nicht zu deuten weiß. Eine „Lücke“ werde erkennbar, die aber als positiver Mangel (Peter Gross) erlebt werden könne (88). Das „den ganzen Menschen betreffende Widerfahrnis des distanzierenden Entzogenen“ sei es, das „den Betroffenen zum Antworten befreit und zwingt“ (145).

Das Christentum vermag diesen Selbstentzug Gottes aufgrund des Mythos von der Menschwerdung Gottes „im Menschen Jesus und anderen Menschen“ (84) zu bejahren und fruchtbar werden zu lassen: Der Mythos sei nicht einfach zu verabschieden, sondern „atheistisch („weltlich“) zu interpretieren“ (33). Die Kenosis (Phil 2) mache deutlich, dass Gottes Sache auf Erden spielt und nicht in einer metaphysischen Oberwelt. Wir sollten bedenken, wie Gottes Selbstentäußerung „uns an die anderen Menschen, an die Erde und in die Nächstenliebe verweist“ (86).

Dabei sei der Andere nicht als Objekt dialektischen Handelns zu verstehen. Vielmehr: „Der Andere-Nächste bricht herein in unseren Lebenskreis als unvorhersehbares Widerfahrnis und versetzt uns gewissermaßen in Neuland und neu in Beziehungen ...“ (44). Es vollziehe sich also etwas Geschenkhafes, das man traditionell „als direkte Gott-Mensch-Begegnung“ bezeichnet hätte und das man sich nach-theistisch als eine „durch andere Menschen vermittelte Begegnung“ vorstellen könne (119f). Es gehe im Glauben nicht um die Selbstinszenierung einer religiösen bzw. christlichen Persönlichkeit. Auch die mystische

Vorstellung eines „Grundes“ oder eines „Eins-Seins mit Gott“ sei zu dekonstruieren, da sie seinontologische Implikationen habe. Vielmehr gehe es um Alterität, um die Menschwerdung Gottes in unseren Beziehungen. Das Christentum sei zu umschreiben „als Religion der Beziehungsfülle im Horizont des entzogenen Gottes oder als Religion der Alterität im Sinne eines atheistischen Redens von unseren im Geist Gottes durch Andere gestifteten Beziehungen“ (31; 109ff). Der Andere dürfe nicht seinontologisch oder ekklesiologisch vereinnahmt werden; dadurch verlöre er seine radikale Andersheit. Ich werde ich selbst am Anderen und darf, Gott sei Dank „ein Anderer für die Anderen“ sein (Levinas; 112). Der Protestantismus sei – Gerber bezieht sich unter anderem auf Dorothee Sölle – „quasi die Religion der Beziehungen“ (120) und auf diese Weise „sich selbst voraus“ (143ff). Damit kommt ein Christentum in Sicht, „welches sich der Vorläufigkeit und nicht der Endgültigkeit verschreibt“ (Peter Gross; 75). Man verzichtet auf eine „Gesamtlösung“, weil es genügt, Christi Bruder zu sein.

Ein „atheistisches Theologisieren“ sei durch vier Elemente charakterisiert: Es sei „beziehungsorientiertes“, „alteritätsethisches“, destruktiv sich mit metaphysischen Vorgaben auseinandersetzendes Theologisieren. Schließlich sei es protestantisch im Sinne von Luthers Anliegen „sola gratia, sola fide“. Mehrfach beruft sich Gerber auf die (von ihm fälschlich Luther zugeschriebene) Devise „ecclesia semper reformanda“. Damit soll wohl die „Befreiung von der kirchlichen Verpflichtung auf gängige christliche Grundwahrheiten“ legitimiert erscheinen. Steht dabei für Gerber eher die „institutionalisierte Dauerreflexion“ im Hintergrund, die einst Helmut Schelsky thematisiert hat? Den hier vorgetragenen Gedanken merkt man das Ringen an, dem sogar ein „Beten als Eingeständnis unserer Abhängigkeit und

unseres unterstellten Hoffens“ entsprechen könne (90f). Das macht die Lektüre nicht gerade leicht, zumal der Autor sich durch Beigaben in Klammern, Parenthesen und überlange Zitate häufig selbst unterbricht. Die Abfolge der einzelnen Kapitel ist kaum transparent; es handelt sich eher um ein reflektierendes Kreisen um ein existenzielles Problem. Es ist das Problem vieler Zeitgenossen, die – ohne antikirchlich sein zu wollen – den herkömmlicherweise in den Gottesdiensten vertretenen theistisch-metaphysischen Gottesbegriff einfach nicht mehr teilen können. Die von Gerber angepackte Frage ist dringlich. Manche Antworten sind hilfreich: Reden von Gott ist „immer ein symbolisches Reden, ein Reden ‚als ob‘“ (67). Im Glauben gehe es um die „Erfahrung, mit dem labilen und fragmentarischen Leben und Zusammenleben vertrauensvoll umzugehen“ (75). Doch bleiben viele Fragen offen. Wie soll nun Gott in seinem Selbstentzug gedacht werden? Er kann ja infolge seines Selbstentzugs gerade nicht mehr gedacht werden. Wie muss die Menschwerdung Gottes in die Bereiche menschlicher Alterität hinein näherhin erläutert werden? Was hat der Mythos von der Menschwerdung Gottes mit dem historischen Jesus von Nazareth zu tun? Diese Fragen waren bereits an „The Gospel of Christian Atheism“ von Thomas J. Altizer zu stellen gewesen, an den manches von Gerbers Ausführungen erinnert. Ist der hier vorgestellte, an der Alterität gewonnene Identitätsbegriff (Levinas) zutreffend und ausreichend angesichts anderer Identitäts-Auffassungen (Erikson, Mead, Habermas)? Kann der Verzicht auf eine „Gesamtlösung“ (Sölle) als definitiv nötig dargestellt werden, ohne selbst eine Art „Gesamtlösung“, jedenfalls einen gültigen „Gesamtrahmen“ zu suggerieren? Der Autor polemisiert mit Recht gegen Wellness-Religiosität. Doch wie muss Alterität umschrieben werden, wenn sie auch die menschlichen Erfahrun-

gen von innerem Frieden, Geborgenheit und Vergebung umfassen soll? Gibt es im Glauben nicht auch die „getroste Verzweiflung“? Welche Bedeutung hat von der Menschwerdung Gottes her die Gemeinschaft? Das Thema „Kirche“ kommt – außer in abwertender Polemik – überhaupt nicht zur Sprache.

Trotzdem ist Gerbers Buch gerade für die Kirchen und ihre Theologien ein höchst bedenkenswerter Beitrag, ein Zwischenruf, der dazu auffordert, den Tod des theistisch-metaphysischen Gottes, der für viele Zeitgenossen eine Selbstverständlichkeit darstellt, wirklich ernst zu nehmen. Christlicher Glaube muss versuchen, sich ohne einen theistischen Gottesbegriff zu artikulieren, aber zugleich zeigen, wie er sich von der Jesus-Tradition her begründet, wenn denn Jesus Christus seine Mitte bleiben soll. Die wesentliche Aufgabe einer nach-theistischen Theologie sehe ich in der Erarbeitung einer plausiblen Christologie. Vielleicht sollte das nächste Buch von Uwe Gerber daher den Titel haben: „Gottlos von ‚Gottes Sohn‘ reden“!

Hans-Martin Barth, Marburg

**Wolfgang Wippermann, Fundamentalismus. Radikale Strömungen in den Weltreligionen**, Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 2013, 176 Seiten, 16,99 Euro.

Das Schlagwort Fundamentalismus bildet auch im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts einen zentralen Bestandteil gesellschaftlicher Diskurse in Deutschland. Es gibt kaum einen Feuilleton-Artikel zu Fragen der Migrations-, Integrations- oder Sicherheitspolitik, in dem nicht früher oder später der Begriff Fundamentalismus fällt. Vielfach ist dabei zu beobachten, dass dieser relativ unbestimmt, aber dafür umso polemisch aufgeladener gebraucht wird. Ein Grund für die oftmals schwammige

Verwendung ist sicherlich, dass er in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen wie den Religionswissenschaften, der Politikwissenschaft oder der Soziologie auf je eigene Art angeeignet, interpretiert und verwendet wird, wobei der Gebrauch des Begriffs auch innerhalb der entsprechenden Fächer nicht einheitlich ist.

Der Autor des vorliegenden Buches, der aus der Perspektive eines Historikers für Neuere Geschichte schreibt, möchte sich mit seiner Veröffentlichung explizit in die breiten gesellschaftlichen Diskurse einschalten. Er betont daher, dass das Buch in einer „knappen Form“ und „in einer allgemeinverständlichen Sprache geschrieben“ sei (10). Im Bewusstsein des vielfältigen Gebrauchs des Begriffs Fundamentalismus stellt er zunächst seine Arbeitsdefinition auf. Er bestimmt Fundamentalismus als „eine Ideologie, durch welche die Religion politisiert, die Politik dagegen sakralisiert und zur ‚politischen Religion‘ gemacht wird“ (7). Er sieht den Zweck des Buches nicht in der breiten Erörterung theoretischer Diskussionen, sondern er möchte seine zentrale These auf erzählende Weise darlegen.

Die im Buch illustrierte These besteht darin, dass „Fundamentalismus in jeglicher Form und Gestalt ... gefährlich [ist]. Dies aber nur dann, wenn politische religiöse Dogmen und religiös begründete politische Einstellungen gegen die universalistischen Werte von Menschenrecht und Menschenwürde verstoßen und wenn ihre Verwirklichung nicht mit den demokratischen Prinzipien und Regeln vereinbar ist“ (10). Um diese These zu untermauern, präsentiert er, in eigenen Worten, eine „globale[] Ideologieschichte des Fundamentalismus“ (9), die exemplarisch vorgeht. Ob eine Globalgeschichte in Exempeln schon einen Widerspruch in sich darstellt, soll hier nicht weiter erörtert werden. Diese Geschichtsdarstellung berücksichtigt drei Ausprägungen des Christentums (Protestantismus, Ka-

tholizismus, Orthodoxie), Islam, Judentum, Hindu-Religionen und Buddhismus. Jedem Beispiel wird ein eigenes Kapitel gewidmet, wobei im Blick auf christlichen Fundamentalismus die Geschichte der USA, Spaniens und Russlands in den Fokus gerückt wird. Islamischer Fundamentalismus wird anhand des Nahen und Mittleren Ostens illustriert, beim jüdischen Fundamentalismus thematisiert der Autor die Vorgeschichte und die Geschichte des Staates Israel, beim Hindu-Fundamentalismus die Geschichte Indiens, und buddhistischer Fundamentalismus wird am Beispiel Tibet dargestellt. Der jeweilige Kapitelumfang beträgt zwischen 25 Seiten für die Geschichte des „protestantischen Fundamentalismus“ innerhalb der USA und 12 Seiten für den Buddhismus und die Geschichte Tibets. Die Kapitel schließen jeweils mit einem Fazit. Das Buch endet mit einer Zusammenfassung, die noch einmal die eingangs angeführte These präsentiert. Literaturverzeichnis und Endnoten sind angefügt. Ein Register findet sich nicht.

Globalgeschichtliche Betrachtungen sind in der Wissenschaft und auf dem Buchmarkt im Zuge der gegenwärtigen Globalisierungsdiskurse en vogue. Das Erzählen von Geschichte kann durchaus ein weiterführender Ansatz sein, um komplexe theoretische Überlegungen in den wissenschaftlichen Diskurs einzuspeisen. Dies demonstrierte vor über 30 Jahren Tzvetan Todorov mit seiner Publikation „La conquête de l'Amérique. La question de l'autre“ in beeindruckender Weise. Es stellt sich jedoch durchaus die Frage, ob es sinnvoll sein kann, auf 140 Seiten Text gewissermaßen mehrere tausend Jahre Religionsgeschichte unter dem Blickwinkel der Fragestellung des Verhältnisses zwischen Religion und Politik darstellen zu wollen und dies für sieben religiöse Traditionen durchzuexerzieren, deren jeweilige Geschichte bewegt und verzweigt ist. Die Fo-

kussierung auf beispielhafte Regionen hilft wenig über dieses grundsätzliche Problem hinweg. So entstehen teilweise so verdichtete Darstellungen, dass sie kaum dem gegenwärtigen Forschungsstand gerecht werden. Als Beispiel hierfür kann das Unterkapitel „Hirten und Herrscher“ dienen (95f). Der Diskussionsstand der historisch-kritischen Exegese und der Altorientalistik in Bezug auf die Ethnogenese Israels und die Ausbildung monotheistischer Glaubensvorstellungen wird hier nicht annähernd wiedergegeben. Warum der Autor in diesem Zusammenhang nicht darauf verweist, dass im 14. Jahrhundert v. Chr. in Ägypten mithilfe monotheistischer Rhetorik und Symbolik Politik betrieben wurde, verwundert, da doch das Thema Religion in ihrer politischen Dimension im Mittelpunkt des Interesses des Autors steht.

Primärquellen lässt Wippermann kaum zu Wort kommen. Eine Eigenart der Darstellung besteht darin, dass immer wieder wertende Kommentare des Autors eingeflochten werden, die nicht zu einem tieferen Verständnis der historischen Kontexte beitragen, sondern anachronistische Bewertungsmaßstäbe anlegen. Es muss auch festgestellt werden, dass sein Umgang mit religionswissenschaftlicher Terminologie äußerst unpräzise ist. So argumentiert er zum Beispiel einerseits, dass der Buddhismus eigentlich gar keine Religion sei, sondern eine Philosophie (130), spricht dem Dalai Lama aber einen „Priesternamen“ zu (129, 139). Weitere Beispiele terminologischer Inkonsistenz könnten aufgeführt werden.

Mit dem Buddhismus und der Geschichte Tibets scheint der Autor nicht näher vertraut zu sein, schätzt sie aber sehr, und so reproduziert er vielfach die positiven Klischeevorstellungen gebildeter Westeuropäer. Dass Buddhisten nicht missionierten und Andersgläubige niemals verfolgten, wie Wippermann behauptet (130), erscheint

gerade im Blick auf die von ihm als Beispiel angeführte Geschichte Tibets und der Mongolei als eine wohlmeinende, aber historisch nicht zu belegende Behauptung. Bön-Meister und Schamanen, deren Kultur teils sich buddhistische Mönchsorden sozusagen durch feindliche Übernahme angeeignet haben, könnten dieser Einschätzung wohl so nicht zustimmen.<sup>1</sup> Die sogenannte Zähmung des/der Dämonen des Landes durch die buddhistischen Mönchsgemeinschaften sollte man sich nicht als durchweg pazifistisch vorstellen.

Wippermanns Aussagenverknüpfungen führen zu Formulierungen wie folgender: „Die Gottheiten, die Buddhisten bildnerisch darstellen und auch anbeten, sind nach dem Verständnis der monotheistischen Religionen allenfalls Götzen. Einige Buddhisten haben sich zudem gegen derartigen Götzenkult ausgesprochen. Dazu gehört der gegenwärtige Dalai Lama. Er hat den tibetischen Buddhisten die Verehrung einer Schutzgöttin namens Dorje Shugden untersagt“ (174). Was der Autor damit aussagen möchte, sei einmal dahingestellt, jedenfalls werden durch solche Äußerungen die religionspolitischen Hintergründe des Konflikts um die Dorje-Shugden-Verehrung nicht offengelegt, und das Anliegen des Dalai Lamas wird verzeichnet. Wippermann zeichnet das Bild eines Dalai Lama, dem es um die Abschaffung der Verehrung von Schutzgottheiten insgesamt geht. Das trifft in dieser Form sicherlich nicht zu. Es soll hier nun nicht auf weitere Behauptungen im Buddhismus-Kapitel oder in den anderen Kapiteln eingegangen werden, die kritisch zu hinterfragen sind, sondern ein Fazit gezogen werden.

Dem Anliegen des Autors, den Begriff des Fundamentalismus diskursiv zu präzisieren und seinen Gebrauch als Leeres Totschlagargument zu hinterfragen, ist beizupflichten. Leider greift sein erzählender Zugang, der auf den Rückgriff auf allgemeine Konflikttheorien<sup>2</sup> verzichtet, zu kurz. Verstärkt wird dieses Problem dadurch, dass sich Essentialisierungen religiöser Einstellungen einschleichen, die für einen Historiker verwunderlich sind, etwa die Behauptung: „Buddhisten sind im Prinzip Pazifisten und können eigentlich keine Bellizisten sein“ (174). Was nun unter einem „Bellizisten“ genau zu verstehen ist, wird nicht gesagt. Die enge Verbindung führender Zen-buddhistischer Schulen mit der imperialistischen Politik des kaiserlichen Japan zeigt jedoch, dass auch im Rahmen buddhistischer Hermeneutik aggressive Außenpolitik und Kriegsführung gestützt und glorifiziert werden konnte.<sup>3</sup>

Wippermann müsste auch andernorts seine Definitionen genauer fassen. Was versteht er unter „sakralisieren“? Es stellt sich die Frage, welchen Sinn es ergibt, eine solche Fundamentalismus-Definition anzuwenden auf Kontexte, die gar keine analytische Kategorie „Religion“ kennen. Muss nach Wippermanns Definition in solchen Kontexten nicht notwendigerweise Fundamentalismus praktiziert werden? Was wäre durch eine solche Erkenntnis gewonnen? Zeigt Wippermanns Charakterisierung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als eine Form des („ungefährlichen“) „katholischen Fundamentalismus“ (145) nicht das grundlegende analytische Problem des Buches an: Müsste der Autor nicht viel genauer das jeweilige Zueinander von Politik und Religion bedenken, statt einfach zwischen einem gefährlichen und einem gu-

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Walther Heissig, A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century, in: *Anthropos* 48 (1953), 493-536; Derek F. Maher, The Rhetoric of War in Tibet, in: *Journal of Political Theology* 9 (2008), 179-191.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Günther Schlee, *Wie Feindbilder entstehen*, München 2006.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Brian Daizen Victoria, *Zen at War*, Boulder 2006.



ten Fundamentalismus zu unterscheiden? Vertreterinnen und Vertreter befreiungstheologischer Ansätze betreiben in ihrem Selbstverständnis wohl in den seltensten Fällen eine Sakralisierung der Politik und leiten politische Forderungen nicht durch eine Kurzschlusshermeneutik aus heiligen Texten ab. Sie stehen im Gegenteil zumeist kritisch gegenüber Vorstellungswelten, die getragen werden von metaphysisch begründeten Konzepten des „Sakralen“. Stellt für Wippermann jedes politische Engagement von Menschen mit religiöser Bindung eine Form des Fundamentalismus dar?

Es stellt sich die Frage, welchen Leserkreis das Buch ansprechen soll. Wer eine verlässliche Einführung in das Themengebiet Fundamentalismus sucht, wird enttäuscht werden, da sich, wie aufgezeigt, zu viele Ungenauigkeiten finden. Wer primär am Literaturverzeichnis interessiert ist, um weiterführende Literatur zu erschließen, wird rasch an die Grenzen des Literaturverzeichnisses stoßen. Diese zeigen sich nicht nur im Blick auf die Themenfelder Hindu-Nationalismus und Buddhismus. Dass es zu Ersterem „relativ wenige Studien“ gäbe, wie Wippermann behauptet (172), ist schwer nachzuvollziehen. Ein Blick in Zeitschriften, deren Schwerpunkt Südasien bildet, wie „Indian Sociology“ und „South Asia Research“ oder in Kataloge einschlägiger Verlage wie „Oxford University Press India“ hätte rasch zur Füllung des Literaturverzeichnisses führen können. Wer das Buch zur Hand nimmt, um weiterführende Anregungen theoretischer Art zu suchen, wird diese nur in eingeschränktem Maße finden.

Die beiden Haupteckensteine des Buches, dass Menschen mit religiöser Bindung nicht per se aus der Politik ausgeschlossen werden dürfen und dass Fundamentalismus kritisiert werden darf, insbesondere wenn er sich gegen Menschenrechte richtet und antidemokratisch eingestellt ist, dürften

wohl nicht neu sein. So kann abschließend festgestellt werden, dass das Buch etwa so subtil daherkommt wie der auf dem Schutzumschlag abgebildete Baseballschläger und der dort zu sehende Molotowcocktail.

Harald Grauer, Sankt Augustin

## AUTOREN

*Prof. em. Dr. theol. Hans-Martin Barth*, emeritierter Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Philipps-Universität Marburg.

*Carsten Baumgart*, Student der evangelischen Theologie in Leipzig, Praktikant der EZW im Frühjahr 2014.

*Harald Grauer*, Diplomtheologe, Leiter der Anthropos Bibliothek, Sankt Augustin.

*Dr. theol. Kai M. Funkschmidt*, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

*Dr. theol. Reinhard Hempelmann*, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

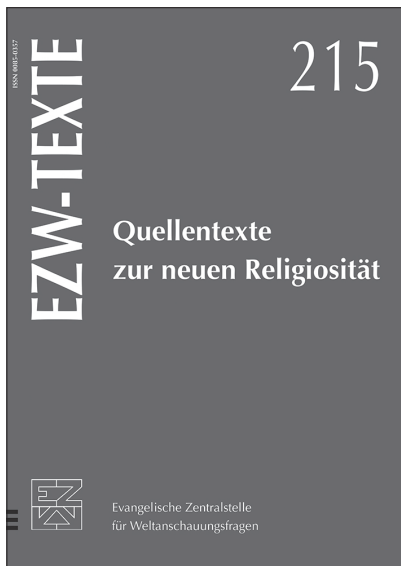
*Prof. Dr. phil. Hans-Dieter Mutschler*, studierte Philosophie, katholische Theologie und Physik, Professor an der philosophisch-pädagogischen Hochschule Krakau und Dozent für Naturphilosophie an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M.

*Dr. phil. habil. Stefanie Pfister*, Lehrstuhlvertreterin für das Fach Evangelische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik an der Technischen Universität Dortmund.

*Matthias Roser*, Mag. Theol., Lehrbeauftragter am Institut für Evangelische Theologie an der Technischen Universität Dortmund.

*Prof. Dr. phil. Michael Utsch*, Psychologe, Psychotherapeut, EZW-Referent für psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.

*Prof. Dr. Helmut Zander*, Historiker und katholischer Theologe, Professor für vergleichende Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg, Schweiz.



Reinhard Hempelmann, Friedmann Eißler, Claudia Knepper, Matthias Pöhlmann, Michael Utsch  
**Quellentexte zur neuen Religiosität**  
EZW-Texte 215, Berlin 2011 (Nachdruck 2013),  
272 Seiten

Der EZW-Text 215 präsentiert charakteristische Quellentexte verschiedener Gruppen und Strömungen der gegenwärtigen Religionskultur in Deutschland. Thematisch orientiert er sich an den Kapiteln des 2005 in 2. Auflage erschienenen und inzwischen vergriffenen Buches „Panorama der neuen Religiosität“ mit den Bereichen „Christliche Sondergemeinschaften“, „Neue christliche Religiosität“, „Östliche Religiosität im Westen“, „Esoterische Religiosität“, „Versprechen der Psychoszene“, und „Säkulare Religiosität“. Den Quellentexten sind kompakte Einführungen vorangestellt. Obgleich Erstinformationen zu zahlreichen religiösen Bewegungen durch das Internet leicht zugänglich sind, ist es oft schwer, charakteristische Texte ausfindig zu machen. Der Band möchte diese Lücke schließen und Materialien für die Bildungsarbeit an Schulen und Hochschulen in die Hand geben.



Ulrich Lüttge, Eberhard Mayer  
**Natur und Geist**  
**Konfliktgeschichte und Kooperationsmöglichkeit**  
EZW-Texte 217, Berlin 2012, 128 Seiten

Das Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft ist nach wie vor ein Brennpunkt weltanschaulicher Debatten. Angesichts des rasanten wissenschaftlichen Fortschritts und ungeklärter ethischer Grenzen sind die Auseinandersetzungen zwischen Vertretern eines naturalistischen und eines transzendenter-religiösen Weltbildes nicht zur Ruhe gekommen. Die Autoren skizzieren zunächst die Konfliktgeschichte der beiden Sichtweisen. Anschließend beschreiben sie exemplarisch die aktuellen Konfliktbereiche auf den Gebieten der Kosmologie, der Evolution und des Bewusstseins. Der EZW-Text ist aus einem langjährigen Gespräch zwischen zwei Freunden entstanden, dem Biologen und Hochschullehrer Ulrich Lüttge und dem Theologen und Pfarrer Eberhard Mayer. Sie zeigen einen Weg auf, wie die naturwissenschaftliche und die theologische Perspektive konstruktiv ins Gespräch gebracht werden können.



Hans-Dieter Mutschler

# Halbierte Wirklichkeit

Warum der Materialismus  
die Welt nicht erklärt

BUTZON  BERCKER

€ [D] 24,95 / € [A] 25,70  
ISBN 978-3-7666-1721-7



## 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](http://www.ezw-berlin.de)  
E-Mail: [info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

*Redaktion:* Friedmann Eißler, Ulrike Liebau  
E-Mail: [materialdienst@ezw-berlin.de](mailto: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,  
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.  
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmall.  
Es gilt die Preisliste Nr. 28 vom 1.1.2014

*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:* verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH,  
[www.verbum-berlin.de](http://www.verbum-berlin.de)

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