

WATERALDIENST

59. Jahrgang 1. Juni 1996

Quell Verlag
Postfach 10 38 52
70033 Stuttgart

6

ISSN 0721-2402 E 12320

Ehrfurcht vor dem Leib

Charismatische Bewegung –
Kontinuität und Wandel

Enquete-Kommission
zur Sektenfrage

Neues aus dem Dialog
Naturwissenschaft – Theologie

Materialdienst der EZW



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Inhalt

Zeitgeschehen

Ehrfurcht vor dem Leib 161

Im Blickpunkt

REINHARD HEMPELMANN

**Die Charismatische Bewegung
im deutschen Protestantismus –
Kontinuität und Wandel** 163

Dokumentation

Was verbindet die Charismatiker?

Eine Stellungnahme des Kreises
Charismatischer Leiter in
Deutschland 175

Berichte

WOLFGANG ACHTNER

**Neues aus dem Dialog
Naturwissenschaft –
Theologie** 180

Informationen

JUDENTUM

Initiativen zur Sicherung des
„YIVO“-Archivs: 184

Wo ist der Tempelleuchter? 187

GESELLSCHAFT

Bundestag untersuchte Sekten –
Enquete-Kommission eingesetzt 188

Buchbesprechungen

Bassam Tibi

»Im Schatten Allahs. Der Islam
und die Menschenrechte« 189

Jens Bahre

»Die Sekte« 190

Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion.* Pastor Dr. Reinhard Hempelmann (verantwortlich), Pastor Dr. Ulrich Dehn, Pfarrer Dr. Andreas Fincke, Dr. Hansjörg Hemminger, Pfarrer Dr. Michael Nüchtern, Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert, Pfarrer Dr. Werner Thiede. *Anschriften:* Auguststraße 80, 10117 Berlin, Telefon 030/2 83 95-211, Hölderlinplatz 2A, 70193 Stuttgart, Telefon 07 11/2 26 22 81/82, Internet: <http://www.ekd.de/ezw/>. – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12A, Postfach 10 38 52, 70033 Stuttgart, Telefon 07 11/6 01 00-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Furtbachstraße 12A, 70178 Stuttgart, Postfach 10 02 53, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 10 vom 1 1 1996. – *Bezugspreis:* jährlich DM 53,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 4,50 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart. *Beilagenhinweis:* Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Quell Verlags, Stuttgart, bei.

Zeitgeschehen

O Ehrfurcht vor dem Leib. In derselben Woche (Anfang Mai), in der der Deutsche Bundestag in einer eindrucklichen Debatte die Lesungen des neuen Gesetzes zur Organtransplantation begann, brachten die beiden auflagenstärksten Montagsmagazine Titelgeschichten über Gefahren und Verheißungen von Bodybuilding und Fitneß. Was hat die Diskussion um Organentnahme und Todeszeitpunkt einerseits mit den schrecklichen und schönen Körpern auf den Titelseiten andererseits zu tun? In beidem spiegelt sich auf unterschiedliche Weise, wie unser Verhältnis zur eigenen Körperlichkeit und Leiblichkeit technisch geworden ist. Sein und Zeit des menschlichen Leibes sind nicht vorgegeben, sondern zur Gestaltung auf- und freigegeben; Sein und Zeit werden nicht schicksalhaft hingenommen, sondern zur Gestaltung und zum Eingriff vorgenommen. Die Verwandlung von Schicksal in Tatfolge zeigt sich kaum irgendwo so eindrucklich wie in der Intensivmedizin. Eine Frau berichtet, wie sie am Gründonnerstag von der Intensivstation der Klinik angerufen wurde, ob man von ihrem sterbenden Bruder die Organe entnehmen könne. Die Entscheidung fiel ihr schwer. Aber weil der Bruder selbst mündlich sich positiv zur Organspende geäußert hatte, beantwortet sie die Frage mit ja. Dies allerdings bedeutet, daß aus technischen Gründen, vor allem wegen der Osterfeiertage, der hirntote Leib des Bruders bis zum Dienstag nach Ostern „am Funktionieren“ gehalten werden muß. Erst dann werden die Maschinen abgeschaltet und

der Leichnam zur Beerdigung freigegeben. Tod und Sterben werden im Kontext der modernen Intensivmedizin nicht mehr erfahren, sondern gesteuert.

Dem Leiden wehren

In unzähligen Fällen hat die Intensivmedizin Menschen geholfen und vor dem Sterben gerettet. Krankheit und Leiden sind im Christentum ja auch kein Wert und nichts Gutes. Sie sind ein Übel, sie sollen nicht sein. Wenn Jesus auch am Sabbat heilte, wenn keine akute Lebensgefahr bestand, steht dahinter die Logik, daß der, der dem Menschen nichts Gutes tut, ihm Böses tut. Wer dem Leiden nicht wehrt und es verringert, obwohl er es kann, der vergrößert es.

Auf dieser Linie argumentiert das Dokument des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema „Organtransplantation“ von 1990. Das Dokument schloß mit der Aussage, daß es wichtig sei, das allgemeine Bewußtsein für die Notwendigkeit der Organspende zu vertiefen: „Es warten viele Schwerkranke bzw. Behinderte auf ein Organ, weit mehr als Organe für Transplantationen zur Verfügung stehen. Die Ärzte und die Mitarbeiter, aber auch die christlichen Gemeinden sind aufgerufen, ... um mehr Möglichkeiten der Transplantationen zu verwirklichen. Aus christlicher Sicht ist die Bereitschaft zur Organspende nach dem Tod ein Zeichen der Nächstenliebe und Solidarisierung mit Kranken und Behinderten.“ Die katholische und evangelische Kirche machten sich dabei das sogenannte „Hirntodkriterium“ zu eigen, nach dem der vollständige und endgültige Ausfall der Hirntätigkeit das sichere Zeichen für den Tod des Menschen ist: „Daß das irdische Leben eines Menschen unumkehrbar zu Ende ist, wird mit der

Feststellung des Hirntodes zweifelsfrei erwiesen. Eine Rückkehr zum Leben ist dann auch durch ärztliche Kunst nicht mehr möglich. Wenn die unaufhebbare Trennung vom irdischen Leben eingetreten ist, können funktionsfähige Organe dem Leib entnommen und anderen schwerkranken Menschen eingepflanzt werden, um deren Leben zu retten und ihnen zur Gesundung oder Besserung der Lebensqualität zu helfen.“

Es waren gerade evangelische Theologen (zuerst *Hans Grewel* und *Klaus-Peter Jörns*), die der ausschließlich positiven Beurteilung der Organtransplantation und der Zustimmung zum Hirntodkonzept in dieser Erklärung widersprachen. Der Hirntod sei nicht der Tod des Menschen, sondern eine Etappe im Prozeß des Sterbens. Keineswegs also berechtige die Feststellung des Hirntodes an sich zur Entnahme von Organen des sterbenden Menschen. Ein wichtiges Datum für die Einschätzung des Hirntodkriteriums in der Öffentlichkeit war für viele der Fall des sog. „Erlanger Babys“. Der Kreislauf und die Atmung der hirntoten Schwangeren Marion Bloch wurden künstlich aufrechterhalten, um das Leben des Fötus zu erhalten. Der Philosoph *Hans Jonas* hat sich damals sehr deutlich dagegen gewandt, Marion Bloch als „Leichnam“ zu bezeichnen und zu werten: „Denn was bewirkt die erzwungene Atmung und läßt, im Verein mit Ernährung, alles Nötige dem werdenden Kinde zugute kommen? ... Die Beatmung macht die Lunge atmen. Die atmende Lunge macht das Herz schlagen. Das schlagende Herz macht das Blut zirkulieren. Das zirkulierende Blut badet alle Organe und in ihnen alle Zellen, hält die letzten am Leben, die Organe am Wirken... Zu dem gemeinsamen Wirken gehört die Verwertung der zugeführten Nahrung, also der Stoffwechsel, und zwar des ganzen Lei-

bes in allen seinen Teilen.“ Kann man angesichts der sinnlich erfahrbaren Lebendigkeit von „Leichnam“ sprechen? In der Bundestagsdebatte wurde von den Kritikern des Hirntodkonzeptes vom „toten Menschen mit lebendigem Leib“ gesprochen.

Natürlich ist der Stoffwechsel, ist die Verwertung der zugeführten Nahrung beim Hirntoten von Maschinenleistungen abhängig, die Funktionen des Gehirns ersetzen. Kritiker des Hirntodkonzeptes fragen nun, ob der Ersatz von Funktionen, die vom Organ Gehirn ausgeübt werden, anders zu werten sei als der Ersatz der Funktionen z. B. des Herzens. Niemand bezeichnet einen Menschen mit künstlichem Herzen als herztot. Wenn der Ausfall des Gehirns also anders bewertet wird – manifestiert sich hier eine Überbewertung des Gehirns für das Menschsein des Menschen? In der Abwertung des sinnlichen Eindrucks von Lebendigkeit angesichts des hirntoten Menschen zeigt sich ein cartesisches Menschenbild oder – moderner formuliert – eine Höherschätzung der menschlichen Software als der Hardware. Der Mediziner *Linus Geisler* spricht im April-Heft von »Universitas« von einem „Verschwinden des Leibes“. „Schritt für Schritt wurde ... der einst geheiligte Leib, geschützt durch kulturelle Tabus, der nicht verfügbar und nicht heilbar war, der einen Wert hatte, aber keinen Preis, zur weltlichen Maschine, zu profanem Fleisch.“

Fitneß-Studios, die Hersteller von Eiweißpräparaten und unzählige Magazine fordern gleichzeitig zu neuen Formen der Verehrung des Körpers auf. Wenn ich bin, weil ich denke (Descartes), kann ich auch denken, daß ich bin, weil ich einen Körper habe. Nach seinen Interessen wertet der planende Verstand den Leib ab oder stilisiert ihn zum holy body. Beides ist Teil desselben Prozesses.

Endlich sein lassen

Die Freiheit, die sich in der Verwandlung von Natur in Kultur zeigte, ist längst in Unfreiheit umgeschlagen. Wo Schicksal Grenzen setzte, bestimmen heute die Zwänge der Zivilisation. Ist etwas technisch möglich, erzeugt es Erwartungen und einen Anspruch, daß es auch für mich gelingt. Sind Organtransplantationen möglich, so müssen wir auch Organe dafür haben. Sind Milliarden für bestimmte Forschungen investiert, so muß sich das irgendwie auszahlen. Sind Institute und Maschinen eingerichtet, so müssen sie auch gebraucht werden. Es besteht dann die Möglichkeit, daß nicht mehr aus wirklich empfundener Not heraus gehandelt wird, sondern aufgrund von technischen Möglichkeiten oder Zwängen. Die freien Taten von gestern setzen heute und morgen unter Druck.

Die radikale Ausübung von Macht kann umschlagen in die Erfahrung der Abhängigkeit von den Folgen unserer Erfolge. Es muß weitergemacht werden, weil wir einmal damit angefangen haben.

Doch wer vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, dem hilft es nichts, sich in ein natürliches Paradies zurückzuträumen. Wir müssen weiter essen und versuchen,

- vernünftig Fragen zu entscheiden, die uns vielleicht überfordern (wie die Frage: Ab welchem Zeitpunkt ist ein Mensch tot?),
- pragmatische Gesichtspunkte zu berücksichtigen (die erweiterte Zustimmungslösung ist durchaus ein sinnvoller Kompromiß) und
- den Gedanken der Menschenwürde in immer neuen Bereichen durchzubuchstabieren. Er kann dazu verhelfen, auch einmal etwas endlich sein oder endlich sein zu lassen. nÜ

Im Blickpunkt

Reinhard Hempelmann

Die Charismatische Bewegung im deutschen Protestantismus – Kontinuität und Wandel

Die Charismatische Bewegung (ChB) stellt sich auch in Deutschland als transkonfessionelle Erneuerungs- und Missionsbewegung¹ dar, deren Erscheinungsbild komplex und vielgestaltig ist. Geht man von der heute üblichen Verwendung des Begriffs „charismatisch“ aus, sind zwei verschiedene Ausprägungen zu unterscheiden:

1. die Charismatische Erneuerung in den beiden Traditionskirchen bzw. Volkskirchen (»Geistliche Gemeinde-Erneuerung (GGE) in der Evangelischen Kirche« / »Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche«), ebenso in den Freikirchen (v. a. im »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« und der »Evangelisch-Methodistischen Kirche«),

2. der konfessionsunabhängige Bereich von Gemeinden, Missionswerken und parakirchlichen Organisationen, der theologisch nicht selten eine Nähe zur Pfingstbewegung aufweist und deshalb auch als neupfingstlerisch bezeichnet wird. Zu diesem Bereich gehören verschiedene Zentren (z. B. »Christliches Zentrum Frankfurt« / »... Berlin /...«), Gemeinden (»Gemeinde auf dem Weg Berlin...«) und Werke bzw. Gruppierungen (»Jugend mit einer Mission« / »Geschäftsleute des vollen Evangeliums« / »Fürbitte für Deutschland«), die sich als „inter- und überkonfessionell“ verstehen.

In einem weiten Sinn gebraucht, kann der Begriff ‚charismatisch‘ auch die klassische Pfingstbewegung mit umfassen, die sich vor allem in »Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden« (BFP) konkretisiert².

Differenzierungen zwischen den verschiedenen Ausprägungen sind wichtig und keineswegs zu vernachlässigen. Gleichwohl weisen sie eine innere Nähe und genetische Verbindungen auf. Die Ansätze, die netzwerkartig miteinander verbunden sind, variieren das Ereignis und Verständnis charismatisch-pfingstlicher Frömmigkeit in unterschiedlichen ekklesiologischen Kontexten und missionarischen Aktionszusammenhängen. Insofern ist es sachlich durchaus zutreffend, von einer pfingstlich-charismatischen Bewegung zu sprechen. Sie ist in Deutschland mit einer kirchlichen Situation konfrontiert, die stark bestimmt wird durch die beiden Großkirchen, zu denen ca. zwei Drittel der Bevölkerung – in den westlichen Bundesländern mehr, in den östlichen weniger – als Mitglieder gehören, wobei abnehmende Kirchenbindung und zunehmende Austrittsneigung das öffentliche Bild kennzeichnen. In diesem kirchlichen Umfeld empfiehlt sich die ChB als Antwort und „Therapieangebot“ auf die Krise der Kirchen in der Krise der Moderne.

Anliegen – Verbreitung

Die zentralen inhaltlichen Perspektiven und Anliegen der ChB können gleichermaßen in innerkirchlichen Gruppenbildungen wie in konfessionsunabhängigen Gemeinden ihren Ausdruck finden. Sie lauten: Anbetung, Lobpreis, Seelsorge, Evangelisation, Heilungsdienste, das Erfaßt- und Erneuertwerden des ganzen Menschen wie auch der Gemeinde. Dabei wird eine auf den Heiligen Geist und die Charismen (v. a. Heilung, Prophetie, Glossolie) bezogene erfahrungsorientierte Frömmigkeit akzentuiert. Diakonische Dienste werden praktiziert in enger Zuordnung zum Evangelisationsauftrag. Die Sozialformen, in denen sich die Bewegung konkretisiert, sind u. a. Haus- und Gebetskreise, Glaubenskurse und Einführungsseminare, Anbetungs-, Heilungs- und Segnungsgottesdienste, Kongresse. Die ChB zielt auf der individuellen Ebene auf die Erneuerung des einzelnen durch die Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes mit seinen Gaben, auf der gemeinschaftlichen Ebene vor allem auf die des Gottesdienstes, der nach dem Vorbild von 1. Kor 14,26 eine neue Gestalt finden soll in der Dynamik von Hymnus und Gebet, Lehre und Offenbarung, Prophetie und Zungenrede. Geistestaufe bzw. Geisterfüllung werden dabei vielfach erstrebt und verstanden nicht nur als individuelle Erfahrung der Bevollmächtigung zum christlichen Zeugnis, sondern auch als Strategie göttlichen Handelns in endzeitlicher Erweckungsperspektive. In allen genannten Anliegen ist die Suche und Sehnsucht wirksam, in „urchristliche“ Verhältnisse zurückzukehren und die biblische Welt mit Engeln und Dämonen, mit Wundern und Zeichen zu reaktualisieren.

Charismatischer Frömmigkeit geht es auf der anthropologischen Ebene um ein

Frommsein mit Begeisterung, um die Enttabuisierung der Glaubensemotion (H. Mühlen), die in Anwesenheit anderer ihren Ausdruck finden soll. Oft ist sie verbunden mit Rationalitäts skepsis und dem Hunger nach Erfahrungen ekstatischen Ergriffenseins. Die gegenwärtige Attraktivität charismatischer Frömmigkeit resultiert u. a. auch daraus, daß sie auf die heute vielfach beobachtbare Suche und Sehnsucht nach außergewöhnlichen Ergriffenheits- und Transzendenzerfahrungen eingeht und sich kontextualisiert und inkulturiert in den erlebnisorientierten Markt religiöser Angebote.³ Mit ihren Erfahrungsangeboten – von der Glossolie bis zum Lachen, Schreien und Ruhen im Geist – gibt die charismatische Frömmigkeit einen Antwortversuch auf die Verge-wisserungssehnsucht des Menschen in einem säkular und pluralistisch geprägten Lebenskontext. Das ‚Ruhen im Geist‘ dürfte inzwischen eine zentrale Initiationserfahrung sein, über die der Eintritt in die charismatische Erfahrungswelt erfolgt.

Vergleichsweise ist die ChB im deutschen Kontext eher schwach ausgeprägt. Der plausibelste Grund dafür dürfte vor allem darin liegen, daß die Perspektive einer geistlichen Erneuerung im deutschen Kontext durch den hier in den evangelischen Landeskirchen verwurzelten Pietismus bestimmt ist, dem es ebenso um die Erfahrung des Heiligen Geistes und seiner Kraft geht, freilich mit Verzicht auf enthusiastische und ekstatische Erfahrungen. Gleichwohl ist die Bewegung in den letzten Jahren – vor allem in ihrer freien, nicht konfessionellen Ausprägung – stetig gewachsen und hat an Bedeutung gewinnen können. Wird der Begriff ChB in einem weiten Sinn gebraucht, dürfte die Zahl der Charismatiker und Pfingstler die 100 000er-Grenze überschritten haben, obgleich gesicherte Zahlen, wie sie

etwa bei Kirchenmitgliedsuntersuchungen vorauszusetzen sind, hier nicht vorliegen und auch nicht vorliegen können.

In den letzten 20 Jahren sind ca. 400 neue charismatische Zentren und Gemeinden in Deutschland entstanden, die teils klein und fast unbemerkt blieben, teils sich aber auch zu großen Zentren charismatischer Frömmigkeit mit weit ausstrahlender Wirkung entwickelten. Ein geographischer Schwerpunkt freier charismatischer Zentren und Gemeinden liegt insbesondere in (groß)städtischen Regionen (Berlin, Dresden, Frankfurt, Hamburg, München, Köln ...), wo die Lockerung der Kirchenbindung und der Abbruch christlicher Tradition am weitesten fortgeschritten sind. Hier bildeten sich auch ausländische charismatische Gemeinden durch die Präsenz von Christinnen und Christen aus der Zwei-Drittel-Welt (Afrika, Korea, ...), die durch Migrationsprozesse bzw. als Asylsuchende nach Deutschland kamen. Ein zweiter Schwerpunkt liegt in Gebieten, die durch den Pietismus und erweckliche Frömmigkeitsformen geprägt sind, wo vor allem junge Menschen die traditionell pietistische Frömmigkeit verlassen und charismatische Ausdrucksformen des Glaubens aufgreifen. Mitglieder neuer Gemeinden sind v. a. junge Erwachsene und junge Familien, also Zielgruppen, die in den Gottesdiensten der Traditionskirchen unterrepräsentiert sind.

In den evangelischen Landeskirchen stellt sich die ChB als eine Gruppenbildung unter anderen dar, die das Image einer wichtigen positiven Strömung zur Erneuerung des geistlichen und gemeindlichen Lebens nur sehr begrenzt gewinnen konnte, obgleich sie fraglos Erneuerungsimpulse beinhaltet und Chancen bietet, das christliche Zeugnis zu profilieren. Träger der Bewegung sind hier vor allem Pfarrerinnen und Pfarrer.

Ökumenische Anfänge und weitere Entwicklungen

Der pfingstlerische Impuls, der am Anfang dieses Jahrhunderts zur Entstehung der pfingstkirchlichen Bewegungen geführt hatte, erfaßte Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre die historischen Kirchen in Nordamerika und wurde in verschiedenen Konfessionen aufgenommen. 1962 kam er durch den lutherischen Pfarrer *Arnold Bittlinger* nach Deutschland, der die charismatische Erneuerung in den USA kennenlernte und sie hier bekanntmachte, u. a. durch Einladung von *Larry Christenson* (1963).

Die weiteren wichtigen geschichtlichen Daten der ersten Phase können nur stichwortartig aufgeführt werden⁴: 1968 entsteht auf Schloß Craheim eine Heimstatt der charismatischen Erneuerung mit dem »*Ökumenischen Lebenszentrum für die Einheit der Christen*«, welche sich nach Bittlingers Plan zu einem Kommunikationszentrum für die ChB entwickeln soll. Charakteristisch für diese frühe Phase ist die ökumenische Ausrichtung und eine eigenständige theologische Verarbeitung der charismatischen Erfahrungen (vgl. etwa die Schriften Bittlingers und S. Großmanns z. B. zur ChB allgemein und zur Glossolalithematik).⁵

1976 erarbeitet der Koordinierungsausschuß der charismatischen Gemeindeerneuerung *Theologische Leitlinien*, die das Selbstverständnis der „Charismatischen Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche“ in den Kontext evangelischer Theologie stellen.⁶ Das eigene Profil wird in deutlicher Unterscheidung von pfingstlerischen und neupfingstlerischen Lehren und Verständnishorizonten artikuliert, die seit Mitte der 70er Jahre verstärkt aus Amerika nach Deutschland kamen. Die Erneuerung bekennt sich zur „verfaßten evangelischen Kirche als dem ihr von

Gott zugewiesenen Platz“. Sie versteht sich ausdrücklich als „antienthusiastische Bewegung“. Ihr Ziel ist „eine im Heiligen Geist erneuerte Kirche, die eine eigene charismatische Bewegung überflüssig macht“.

Nach dem Weggang Bittlingers zum Ökumenischen Rat der Kirchen nach Genf 1976 wurde zwei Jahre später, 1978, Pfarrer *Wolfram Kopfermann* der Leiter des Koordinierungsausschusses und prägte die Arbeit der »Geistlichen Gemeinde-Erneuerung« (so die offizielle Bezeichnung seit 1984) ca. zehn Jahre lang. Die City-Kirche St. Petri in Hamburg, an der Kopfermann Pfarrer war, wurde mit ihren Abendgottesdiensten, der Hauskreisarbeit und den „Grundkursen des Glaubens“ zum Zentrum der Erneuerung.

Als Kopfermann 1988 aus der Evangelischen Kirche aufgrund der für ihn nicht länger tolerierbaren pluralistischen Tendenzen austrat und eine eigene »Anskarkirche« gründete, bedeutete dieser Schritt einen starken Einbruch und verschärfte die Frage der Integration der GGE in der evangelischen Kirche. Die Hoffnung Kopfermanns, eine Gemeindegründungswelle loszutreten und viele auf seinen Weg mitzunehmen, erfüllte sich freilich nicht. Die Arbeit der GGE ging kontinuierlich weiter. Gleichwohl dürfte der Schritt Kopfermanns insofern einen Einschnitt markieren, als er paradigmatisch auf den Vorgang hinweist: Der Schwerpunkt der ChB liegt nicht länger in innerkirchlichen Erneuerungsgruppen.

Anders war die Entwicklung in Ostdeutschland: In den 70er Jahren wurde die ChB in der damaligen DDR wirksam. Vor allem im Süden des Landes (v. a. in Sachsen) bildeten sich charismatische Kreise im Umkreis volksmissionarisch-erwecklich bestimmter Frömmigkeit, und zwar – durch die Situation des sozialistischen Regimes mitbedingt – fast aus-

nahmslos innerhalb der evangelischen Gemeinden. 1977 wurde ein »Arbeitskreis für Geistliche Gemeinde-Erneuerung« gebildet, der dem Austausch und der Integration der Erneuerungsgruppen in die Kirche diente und interkonfessionell ausgerichtet war. In dem evangelischen Pfarrer *Paul Toaspern* fand die ChB einen organisatorischen und theologischen Leiter.⁷ Nach einer Wachstumsphase der Bewegung wurden von seiten des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR die Aktivitäten und Phänomene der ChB in der DDR untersucht und in einer empirisch-theologischen Studie »Charismatische Erneuerung und Kirche« 1984 publiziert.⁸ Zugleich entwickelten sich hier auch Ansätze zu einem besseren Miteinander zwischen Pietismus (Gnadauer Gemeinschaftswerk in der DDR) und ChB. Ergebnisse eines sich über fünf Jahre erstreckenden Dialoges wurden in einem gemeinsamen Dokument zusammengefaßt.⁹

Nach dem Fall der Mauer im November 1989 und der dann folgenden Vereinigung West- und Ostdeutschlands haben sich auch die beiden Leitungsgremien der GGE West und Ost 1991 zu einem gemeinsamen Koordinierungsausschuß vereinigt, dem jetzigen Leitungskreis, dessen Vorsitzender *Friedrich Aschoff* ist.

Eine neue und wichtige Entwicklung ist durch die Kooperation der GGE mit der AGGA (»Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau«) eingeleitet worden. Sie führte dazu, daß neben die klassischen Themen der GGE – Lobpreisgottesdienste und charismatische Seelsorge – die Suche nach neuen Gemeindeformen trat. Zur GGE zählen sich ca. 500 evangelische Pfarrer, zum Freundeskreis gehören 2200 Personen. Die Zeitschrift der GGE »Gemeinde Erneuerung« hat 9000 Abonnenten. Als theologische Grundlage der Arbeit gilt das Buch »Komm heiliger Geist!«, das

1989 in deutscher Übersetzung erschien.¹⁰

Im Bereich der evangelischen Freikirchen wurde der charismatische Impuls vor allem im »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« (Baptisten- und Brüdergemeinden, insgesamt ca. 88 000 Mitglieder) aufgenommen, wo zahlreiche Pastoren und Gemeinden (ca. 1/3) von dieser Strömung erfaßt wurden und charismatische Elemente zur Gestaltung von Gottesdienst und Gemeindeleben aufnahmen, wobei es innerhalb des Bundes auch deutliche Distanz und Kritik gegenüber der ChB und zahlreiche Erfahrungen schmerzlicher Trennungen gibt. Ein 1975 entstandener Arbeitskreis »Charisma und Gemeinde« fördert die charismatischen Anliegen und ist um ihre gemeindliche Integration bemüht.¹¹ Im freikirchlichen Kontext trägt die Erneuerung den „Charakter der Anknüpfung an vorhandene oder verschüttete Erfahrungen“¹², so auch bei der *Evangelisch-methodistischen Kirche* (insgesamt 70 000 Mitglieder), in der ein Arbeitskreis »Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelisch-methodistischen Kirche« das Anliegen fördert.¹³

Reaktionen

Die eher vereinzelt landeskirchlichen Stellungnahmen gehen von einer wohlwollend positiven Einschätzung aus, ohne auf kritische Rückfragen zu verzichten. Im Grundsatz weisen alle Stellungnahmen darauf hin, daß die charismatische Spiritualität Raum haben kann und muß im Kontext evangelischer Landeskirchen, freilich als eine Form unter anderen. In vielfaltsfreundlichen Landeskirchen kann keine Frömmigkeitsbewegung das Monopol auf die fraglos nötige Erneuerung der Kirche beanspruchen. 1976 befaßt sich die Bischofskonferenz der

»Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands« (VELKD) mit der Thematik „Gelebter Glaube“ und gibt in diesem Zusammenhang auch ein Votum zur ChB ab. 1988 kommt es von seiten der Bischofskonferenz der VELKD zu einer Erklärung zur Erneuerung der Kirche durch den Heiligen Geist, die ermutigend und kritisch zugleich ist.¹⁴ In den achtziger Jahren nehmen Bischöfe einzelner Landeskirchen zur ChB Stellung, deren inhaltliche Ausrichtung auf der Linie des Votums der Bischofskonferenz liegt. Generell läßt sich sagen, daß die grundsätzliche Akzeptanz charismatischer Spiritualität etwa von kirchenleitender Ebene kontrastiert wird von Konfliktgeschichten auf lokaler Ebene, die die Frage nach ihrer kirchlichen Integrations- und Ökumenefähigkeit immer wieder virulent werden lassen.

Die lehrmäßige und frömmigkeitsbezogene Nähe der Charismatiker zur pietistisch-evangelikalischen Bewegung (z. B. Lebensübergabe/Bekehrung/Evangelisation) führt dazu, daß vor allem hier die Suche nach einer Beurteilung und Einordnung konkret wird. Entsprechende Stellungnahmen und Orientierungen finden sich in diesem Bereich am ausgeprägtesten, wobei die Beurteilungen stark voneinander abweichen.¹⁵ Zugleich ist unverkennbar, daß die mit der Berliner Erklärung von 1909 einsetzende, grundsätzliche Abwehr pfingstlich-charismatischer Bewegungen durch Teile der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz gegenwärtig korrigiert wird und einer differenzierten Sicht weicht. Dazu dürften u. a. internationale Entwicklungen beigetragen haben wie die inzwischen selbstverständliche Präsenz von Charismatikern und Pfingstlern in nahezu allen Gremien und Bereichen der internationalen Lausanner Bewegung und der Evangelischen Allianz.

Wandlungsprozesse

Seit den 80er Jahren ist die ChB durch eine zunehmende Unübersichtlichkeit und eine nicht zu übersehende Schwerpunktverlagerung geprägt: Nicht mehr die landeskirchliche bzw. freikirchliche Ausprägung der ChB, sondern freie charismatische Zentren und neue Gemeinden stehen im Vordergrund. Dafür sind verschiedene Entwicklungen ausschlaggebend gewesen, von denen einige im folgenden genannt werden:

1. Einflußreiche Strömungen und Bewegungen

Durch Kontakte zur sogenannten „dritten Welle des Heiligen Geistes“, vermittelt durch die von dem kalifornischen Pastor *John Wimber* geleitete *Vineyard-Bewegung* (drei Wimberkongresse 1987/1988/1992), wurden die theoretischen und praktischen Konzepte von „power evangelism“, „power healing“ und „power encounter“ mit gesteigerten exorzistischen Praktiken im Befreiungsdienst und der geistlichen Kampfführung als Evangelisationspraxis verbreitet. Die „induktive“ Vorgehensweise *John Wimbbers* und die Dynamik der *Vineyard-Bewegung*, die in Stil und Musik an einer Kontextualisierung in die Jugend- und Jungerwachsenenkultur orientiert ist, waren weltweit Trendsetter für eine moderne Form charismatischer Frömmigkeit. Neben *John Wimber* wäre *Peter Wagner* zu nennen, der den Begriff der „dritten Welle“ prägte und publizistisch die Anliegen dieser Bewegung bekanntmachte. Ende der 70er Jahre sieht *Wagner* die dritte Welle des Heiligen Geistes beginnen. Die erste Welle konkretisierte sich für ihn im Entstehen der Pfingstbewegung zu Beginn des Jahrhunderts, die zweite in der charismatischen Erneuerung in den historischen Kirchen.

Der Charakter der dritten Welle läßt sich stichwortartig so zusammenfassen: Das missionarische Konzept lautet „Evangelisation in der Kraft des Geistes“, d. h. mit Zeichen und Wundern. Das ekklesiologische Konzept zeichnet sich durch Flexibilität und Pragmatismus aus und ist u. a. bestimmt durch die »Church Growth-Bewegung«, deren Anliegen in Deutschland durch die AGGA (Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau) bekanntgemacht wurden. Das weltanschauliche Konzept ist antiaufklärerisch ausgerichtet; denn es geht um den „Abschied vom aufgeklärten Christentum“. ¹⁶ Der moderne Ausschluß der Welt des Übernatürlichen, zu dem Wunder und Zeichen, Engel und Dämonen, Geister und kosmische Kräfte gehören, soll korrigiert werden. Mit diesem Anliegen wenden sich John Wimber, Peter Wagner und Charles H. Kraft vor allem an ihre evangelikalen Freunde und rufen sie zu einer Perspektiverweiterung und einer Art weltanschaulichen Paradigmenwechsel auf: Die Realität von Gottes übernatürlichem Wirken in Zeichen und Wundern, in unmittelbaren Geisteingebungen etc. ist nicht allein im Blick auf die neutestamentliche Zeit zu glauben, sondern auch heute zu erwarten und zu erfahren. Wimber und Wagner sind beide evangelikal geprägte Dispensationalisten gewesen, die viele Jahre glaubten, daß die Zeichen und Wunder in die Anfangszeit der Kirche, nicht aber in unsere Gegenwart gehören. Ihren eigenen Glaubensweg vom evangelikal geprägten Dispensationalismus zu einem für übernatürliche Geisterfahrungen offenen Evangelikalismus empfehlen sie weiter mit offensichtlich nicht zu unterschätzendem Erfolg. Daß ihre Anliegen nicht nur geeignet sind, biblische Anliegen zu erinnern, sondern auch die Türen für die Revitalisierung archaischer und mythologischer Formen von Religiosität öffnen, wird häufig übersehen, ist je-

doch in ihren Publikationen ganz offensichtlich. ¹⁷

Als eine weitere, die gegenwärtige Praxis charismatischer Frömmigkeit beeinflussende Strömung ist die durch die Erfolgstheologie K. E. Hagins und K. Copelands bestimmte »Wort- und Glaubensbewegung« zu nennen, zu der in Deutschland große ausstrahlende Gemeinden u. a. in Berlin, München, Stuttgart und Köln gehören. Auch wenn die deutschen Repräsentanten der Glaubensbewegung mit Recht betonen, daß sie kein Ableger der amerikanischen Faith-Church Movement sind und in ihrer Arbeit eigene Akzente setzen – Gedankengut und Glaubenspraxis der Glaubensbewegung sind gleichwohl in nicht wenigen neuen Gemeinden präsent. Die Glaubensbewegung verbindet den pfingstlich-charismatischen Impuls mit der Kraft des positiven Denkens (positive thinking). Sie lehrt, daß von der Erneuerung des menschlichen Geistes ausgehend, eine umfassende – auch körperliche – Heilung des Menschen und aller Beziehungen, in denen er lebt, möglich ist. Die diesem Denken zugrundeliegende Anthropologie geht einseitig davon aus, daß der Mensch primär ein geistbegabtes Wesen ist, das mit Hilfe seines Geistes und seiner Vorstellungskraft, sofern diese mit Gottes Geist verbunden sind, teilhat an göttlicher Macht und erneuernden und heilenden Einfluß auf Seele und Leib ausüben kann. Von diesen Perspektiven ausgehend läßt sich organisch die enge Verknüpfung von Evangelium und Wohlergehen bzw. Gesundheit, Erfolg (zum Beispiel im Aufbau von Mega-Gemeinden, aber auch im Firmen-Management) und Wohlstand entwickeln. Die Möglichkeit, daß man mit Hilfe der übernatürlichen Kraft des Heiligen Geistes alle Lebensprobleme in den Griff bekommen kann, wird entsprechend positiv eingeschätzt. Lehre und Praxis der Glaubensbe-

wegung sind zugleich bestimmt von zahlreichen fundamentalistischen Motiven (dualistisches Weltbild, Dämonisierung des Alltags, Unmittelbarkeitspathos, autoritative Führungsstrukturen...).

Die genannten Bewegungen haben die Charismatische Bewegung in einzelnen Ausprägungen nachhaltig beeinflusst. Natürlich gibt es auch zahlreiche charismatische Gruppen, die unbeeinflusst von modischen Trends die berechtigten Anliegen einer geistlichen Erneuerung des einzelnen, der Gemeinden und Kirchen betonen und überzeugend leben. Zugleich ist offensichtlich, daß die großen Themen der Charismatischen Bewegung in den letzten Jahren vor allem durch die Vineyard-Bewegung angestoßen, verbreitet, mindestens jedoch mit aufgegriffen wurden: Ruhen im Geist, Befreiungsdienst, geistliche Kampfführung, Wiederherstellung des prophetischen Dienstes, Praxis der stellvertretenden Buße und Versöhnung, Toronto-Segen. In der Toronto-Bewegung gingen beide, Glaubens-Bewegung einerseits, und Vineyard-Bewegung andererseits eine Versuchscoalition ein, die inzwischen wieder beendet wurde (vgl. MD 4/96, 116ff). Für beide Bewegungen ist – bei allen Unterschieden, die in Stilfragen und theologischer Ausrichtung durchaus bestehen – der Grundgedanke charakteristisch, daß die christliche Existenz sich in einem geistlichen Krieg befindet und es darauf ankommt, an göttlicher Macht teilzugewinnen. Entsprechend ist in allen Bereichen der lehrmäßigen Orientierung der Machtbegriff zentral. Das Wirken des Geistes wird in beiden Bewegungen primär dynamistisch verstanden. Der Geist wird u. a. als Machtstrom vorgestellt. Die Frömmigkeitspraxis ist vor allem darauf ausgerichtet, die göttliche Macht sichtbar darzustellen, an ihr teilzugewinnen und sie weiterzugeben.

2. Internationalisierungsprozesse

Die Wandlungsprozesse charismatischer Frömmigkeit lassen sich auch als Folge von zunehmenden Internationalisierungs- und Globalisierungsprozessen interpretieren. Während in der Anfangszeit der charismatischen Erneuerung das Bemühen um die ekklesiale Integration und verantwortliche theologische Reflexion der charismatischen Erfahrung eine wichtige Rolle spielte, scheint dies jetzt deutlich zurückzutreten. Nationale Trends und Themen korrelieren mit internationalen Entwicklungen, die freilich schnell wechseln können und Deutschland meist mit einigen zeitlichen Verzögerungen erreichen. Die Verschränkung mit internationalen Entwicklungen geschieht vor allem durch Tagungen und zahlreiche Kongresse (mit vielen US-amerikanischen Rednern), aber auch durch den Vertrieb von Audio- und Videokassetten, durch Verlage, die sich auf die Verbreitung und Übersetzung charismatischer Literatur konzentrieren und durch den Austausch des Liedgutes. Die Spurensuche für eine geistliche Erneuerung in den eigenen erwecklichen Traditionen ist angesichts dieser unverkennbaren Außenbestimmung nur gering ausgeprägt. Das hat die kirchliche Kontextualisierung der ChB nicht gefördert, sondern durchweg erschwert und faktisch dazu geführt, daß ihre Impulse stärker als außerkirchliche neue Frömmigkeit wahrgenommen werden, denn als kirchliche Erneuerungsbewegung, was sich auch in der sprachlichen Erweiterung des Begriffs „charismatisch“ widerspiegelt, der in seiner Anfangszeit (60er und 70er Jahre) vor allem im Blick auf die charismatische Erneuerung der Landes- und Freikirchen verwandt wurde. Zu dieser Entwicklung haben freilich die Kirchen selbst auch beigetragen, indem sie den Impulsen und Herausforderungen

der Bewegung mit Skepsis und Ignoranz begegneten.

3. Neue Gemeindegründungen

Im Kontext der pfingstlich-charismatischen Bewegung haben neue Gemeindegründungen eine ausgeprägte Dynamik gewonnen. In den USA ist es nichts Neues, wenn neue Bewegungen neue Gemeinden gründen. Im Kontext flächendeckender parochialer Kirchenstrukturen wirkt jedoch jede Gemeindeneubildung als Fremdkörper. Während es um die Diskussion über Gemeindeaufbau, die in den 80er Jahren noch bedeutsam war, erstaunlich still geworden ist, ist die Missionspraxis innerhalb der ChB, jedenfalls in Teilen der ChB, zur Gemeindegründungspraxis geworden. Die große Anzahl neuer Gemeindegründungen verdeutlicht auch, daß der Charakter einer Erneuerungsbewegung, die in ökumenischer Perspektive allen Kirchen dienen will, zurücktritt zugunsten einer Konsolidierung und Institutionalisierung in lokale Gemeinden. Da die Mitglieder neuer Gemeinden zu einem erheblichen Teil aus einer aktiven und nicht selten missionarisch engagierten Kirchenmitgliedschaft kommen, wird vieles, was von der einen Seite als neuer Aufbruch erlebt wird, von der anderen Seite als schmerzhafter Ausbruch empfunden, so daß neue Gemeindegründungen ein erhebliches Konfliktfeld zwischen ChB und Landeskirchen bzw. Freikirchen darstellen. Klassisches Beispiel dafür ist die Entstehung der Anskar-Kirche, zu der inzwischen sechs Gemeinden und ein Ausbildungskolleg für Pastoren gehören. Die weitreichenden Visionen und Prognosen Kopfermanns im Blick auf neu zu gründende Gemeinden erwiesen sich jedoch als nicht realistisch und mußten korrigiert werden.¹⁸ Inzwischen ist die Anskar-Kirche selbst von Trennungsprozessen betroffen.

Auch die Geistliche Gemeinde-Erneuerung (GGE) hat die Gemeindegründungsthematik aufgegriffen, v. a. angesichts der bei ihr eingetretenen Ernüchterung, bei dem Versuch, den charismatischen Impuls allein auf bestehende Strukturen auszurichten. Zunehmend wird der Ruf nach neuen, ergänzenden Strukturen laut, die etwa als Richtungs-, Personal- oder Milieugemeinden etabliert werden sollen, wobei eine konkrete Gestalt solcher innerkirchlicher Neubildungen bis jetzt nur vereinzelt gefunden wurde.

4. Charismatische Allianzen

Ausgangspunkt und Grundlage christlicher Einheit ist in der ChB die gemeinsame Erfahrung des Heiligen Geistes in der Geistestaufe bzw. -erfüllung und der Praxis der Charismen. Gleichartige Glaubenserfahrungen erweisen sich dabei als wichtiger als konfessionelle Bindungen, die zwar nicht aufgehoben, aber relativiert werden. In den letzten Jahren gewann die Suche nach der Einheit des Leibes Christi unter den Verantwortlichen der ChB einen wichtigen Stellenwert und führte zur Ausbildung eines charismatischen Netzwerkes, das sich etwa in Trägerkreisen des Wimber-Kongresses und der Jesus-Marsch-Bewegung konkretisierte. Innerhalb dieses Netzwerkes werden Unterschiede zurückgestellt und eine innerhalb des charismatischen Spektrums weitreichende gegenseitige Anerkennung und Kooperation gesucht. Im Anschluß an den 3. Wimberkongreß (Hamburg) und den Jesus-Marsch (1992) kam es 1993 zur Konstituierung des »*Kreises Charismatischer Leiter*«, der sich aus den Trägerkreisen dieser Aktivitäten entwickelte und in dem die Suche nach Gemeinschaft und Einheit eine gewisse institutionelle Ausformung gewonnen hat. Die dokumentierte Erklärung des Kreises Charis-

matischer Leiter ist daran orientiert, einen charismatischen Grundkonsens zu formulieren, der die Gesprächsmöglichkeiten nach vielen Seiten hin offen hält und die Nähe zwischen charismatischen und evangelikalischen Anliegen akzentuiert.

Charismatische Allianzen sind in ihren Wirkungen ambivalent zu beurteilen. Sie können einerseits dazu führen, daß die theologisch reflektierteren Ansätze sich durchsetzen und überzogene Ansprüche und Einseitigkeiten neuer charismatischer Initiativen zurückgenommen und korrigiert werden, andererseits verlieren die auf kirchliche Integration bedachten Ansätze ihr Profil und sind gezwungen, sich mit problematischen Gruppen und Ausprägungen zu identifizieren, oder geben ihnen gar noch Legitimationshilfen für fragwürdige Lehren und Praktiken (z. B. das Wohlstands-, Gesundheits- und Erfolgsevangelium, das ebenso realitätsfern wie unvereinbar mit dem Glauben an den gekreuzigten Christus ist). Die Suche nach Einheit und Gemeinschaft innerhalb des entstehenden Netzwerkes der ChB ist zugleich kontrastiert durch Kommunikationsprobleme in den eigenen kirchlichen Kontext hinein. Innerhalb der verschiedenen Ausprägungen der ChB hat sich die GGE „mehr und mehr als Bindeglied zwischen Freikirchen, freien Gemeinden und Großkirchen entwickelt“.¹⁹ Neben dieser Tendenz, die die Einheit primär im charismatischen Freundeskreis sucht, gibt es von seiten der GGE eine Kooperation mit der stärker evangelikal geprägten AGGA in der Durchführung von Gemeindekongressen (1991, 1993, 1995). Das Anliegen der Gemeindeerneuerung und des Gemeindeaufbaus verbindet beide Gruppen, wobei der Ansatz der AGGA das strukturelle Moment stärker betont. Zugleich zeichnen sich Entwicklungen zu einer „evangelistisch-missionarisch geprägten Ökumene“ ab.

Schlußüberlegungen

Es gehört zur Lebendigkeit von Bewegungen, sich zu wandeln und zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Schwerpunkte zu entwickeln. Bei Wandlungsprozessen stellt sich zugleich die Frage, inwiefern der „neue“ Weg, auf den man sich begibt, vorwärtsweisende Perspektiven beinhaltet. Vergleichsweise junge Erneuerungsbewegungen stehen immer wieder in Gefahr, sich von Einseitigkeiten und extremen Trends bestimmen zu lassen. Dem sollten kritische Auseinandersetzungen Rechnung tragen.

– Das gegenwärtige Erscheinungsbild charismatischer Frömmigkeit ist u. a. bestimmt durch den Versuch, Tendenzen der religiösen Alternativkultur aufzunehmen und auf die gesellschaftlichen Trends Individualisierung und Erlebnisorientierung einzugehen. Der ursprüngliche Ansatz charismatischer Frömmigkeit hat sich dabei in signifikanter Weise verändert: Die Herbeirufung des Geistes ist weniger auf die Charismen als Dienstgaben zur Auferbauung des Leibes Christi bezogen, sondern stärker auf besondere Geistmanifestationen und ekstatische Erfahrungen.

– Auf der ekklesiologischen Ebene geht ein nicht unwesentlicher Teil der ChB den Weg zu neuen Gemeinde- und Kirchengründungen und damit den Weg der pfingstkirchlichen Bewegungen. Die Pfingstler haben den innerkirchlichen Charismatikern schon seit der Anfangszeit der „zweiten Welle“ vorgehalten, nur eine reduzierte Form charismatischer Erneuerung zu praktizieren, und sie aufgefordert, ihre Kirchenstrukturen zu verlassen, um „Ekklesia im biblischen Sinn“ zu bauen.

– Es ist bezeichnend, daß viele Charismatiker der ersten Stunde sich mit dem, was heute ChB heißt und bedeutet, nicht

mehr oder nur noch begrenzt identifizieren. *Arnold Bittlinger* fand zahlreiche charismatische Elemente in anderen Religionen wieder, distanzierte sich von den charismatischen Plausibilitätsstrukturen und führte die Parallelen im Anschluß an C. G. Jung auf archetypische Strukturen zurück. *Wolfram Kopfermann* ist erst kürzlich aus dem Kreis Charismatischer Leiter ausgetreten und hat seinen Schritt mit „Identifikationenschwierigkeiten“ begründet. Der Baptist *Siegfried Großmann*, der ebenso wie Kopfermann zu den Charismatikern der ersten Stunde gehört, hat in einem Buch über den Toronto-Segen seine Distanz zur Power-Charismatik ausführlich dargelegt und begründet.²⁰ Diejenigen Phänomene und Ergriffenheitserfahrungen, auf die sich charismatische Frömmigkeit heute zu konzentrieren scheint, sind nur begrenzt geeignet, berechnete biblische Anliegen zu erinnern, sie transzendieren vielmehr den religiösen Kontext des Charismatischen.

Die Wandlungsprozesse verdeutlichen, daß die ChB ein ambivalentes Phänomen ist: Sie ist Zeichen der Hoffnung, aber auch Anlaß, den Realismus des Glaubens zu verlieren. Sie schafft Verbindungen und Brücken zwischen Christen unterschiedlicher Konfessionen, gibt aber auch Anlaß für neue Spaltungen. Sie ist Hilfe zu einem lebendigen Glauben an Christus, aber auch Flucht in heile Welt. Insofern ist das unumgänglich, was die Bibel „Unterscheidung der Geister“ nennt. Unterscheidungsprozesse innerhalb der ChB dürften für ihre zukünftige Entwicklung von wesentlicher Bedeutung sein. Der Mut zu solchen Unterscheidungen ist jedoch außerhalb der Bewegung bei den Kritikern wie auch innerhalb der Bewegung wenig ausgeprägt.²¹

Kritik an Fehlformen charismatischer Frömmigkeit sollte in einer Form geschehen, die die gemeinsamen christlichen

Orientierungen nicht außer acht läßt. Sie ist jedoch nötig und sollte von kirchlicher Seite nicht erst dann einsetzen, wenn extreme Formen charismatischer Frömmigkeit im Kontext neuer, konfessionsunabhängigen Gemeinden auftreten. Wenn auf einem von der GGE verantworteten Kongreß die Unaufmerksamkeit und Ungeduld der Zuhörer (nach einem langen Vortrag) als Auswirkung der Präsenz böser Geister gedeutet wird, die dann mit einem Machtwort erfolgreich gebunden werden, ist dies genauso unverantwortlich, wie wenn in einer freien charismatischen Gemeinde in einer Predigt gesagt wird, daß alle, die homöopathische Mittel genommen haben, unter einem Fluch stehen, der aber schnell „im Namen Jesu“ gebrochen werden kann und gebrochen wird.

Auch wenn das ambivalente Erscheinungsbild der ChB anzeigt, daß auch hier die Antwort auf ein überzeugendes Eingehen auf die Herausforderungen unserer Gegenwart noch zu suchen ist, müssen die Fragen, die diese Bewegung an unsere Kirchen stellt, ernstgenommen werden. Die Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes und die Erneuerung der Kirche gehören zusammen.

Anmerkungen

¹ Zum Verständnis transkonfessioneller Bewegungen vgl. die Studie des Straßburger Instituts: *Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung*, hrsg. von G. Gaßmann und H. Meyer, Frankfurt 1976.

² Diese Ausprägung wird im folgenden nicht mitberücksichtigt.

³ Vgl. R. Hempelmann, *Der Segen von Toronto*, in: MD der EZW 2/95, 33–42.

⁴ Einen guten Überblick über die geschichtliche Entwicklung gibt H.-D. Reimer, *Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung*, Stuttgart 1987. Vgl. ebenso die zahlreichen Artikel von Reimer im Materialdienst der EZW (MD). Einen kritischen Blick aus der

- Perspektive progressiver Volkskirchlichkeit auf die ChB wirft U. Birnstein, *Neuer Geist in alter Kirche? Die charismatische Bewegung in der Offensive*, Stuttgart ²1988; ders. (Hg.), „Gottes einzige Antwort“ *Christliche Fundamentalisten auf dem Vormarsch*, Wuppertal 1990.
- ⁵ Vgl. A. Bittlinger, *Im Kraftfeld des Heiligen Geistes. Gnadengaben und Dienststörungen im Neuen Testament*, Marburg 1971, ders., *Charismatische Bewegung in Deutschland*, Wetzhausen 1973; ders., *Glossolalia. Wert und Problematik des Sprachenredens*, Wetzhausen 1969. Zu den Publikationen Großmanns vgl. Anm. 10.
- ⁶ Vgl. Theologische Leitlinien. Gedruckte Mitteilungen des Koordinierungsausschusses für charismatische Gemeinde-Erneuerung in der EKD. Ebenso veröffentlicht in: W. Kopfermann, *Charismatische Gemeinde-Erneuerung – Eine Zwischenbilanz*. Metzingen ²1983, 53–54. Die folgenden Zitate ebd., 24–26.
- ⁷ P. Toaspers, *In der Schule des Heiligen Geistes. Biblische Aussagen und heutige Erfahrungen*, Metzingen 1994.
- ⁸ *Charismatische Erneuerung und Kirche*, hrsg. von H. Kirchner u. a., Berlin (Ost) 1983 / *Neukirchen-Vluyn* 1984. Die Studie ist die erste wissenschaftliche Untersuchung im deutschsprachigen Raum. Auszüge daraus wurden veröffentlicht in: *Die Charismatische Bewegung in der DDR, EZW-Orientierungen und Berichte Nr. 10/1980*. Inzwischen gibt es eine umfangreiche Dissertation zur Thematik, die auf eine systematische und pastorale Einordnung des Phänomens zielt: O. Föller, *Charisma und Unterscheidung*, Wuppertal/Zürich 1994.
- ⁹ Abgedruckt ist der Text in: *EZW-Orientierungen und Berichte Nr. 14/1987*
- ¹⁰ L. Christenson, *Komm Heiliger Geist! Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeinde-Erneuerung*, Metzingen/Neukirchen-Vluyn 1989.
- ¹¹ Vgl. dazu die kenntnisreichen Bücher des Baptisten S. Großmann, der den Weg der charismatischen Erneuerung von Anfang an begleitet hat: ders., *Haushalter der Gnade Gottes. Von der charismatischen Bewegung zur charismatischen Erneuerung der Gemeinde*, Wuppertal/Kassel ²1978; ders., *Der Geist ist Leben, Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung*, Wuppertal/Kassel 1990.
- ¹² Aus: *Charismatische Erneuerung im Bund Evangelischer Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland. Eine Stellungnahme des Arbeitskreises „Charisma und Gemeinde“*, 8.
- ¹³ Vgl. dazu: „Viele Gaben – ein Geist“ *Eine Arbeits- und Orientierungshilfe zur Begegnung mit der charismatischen Bewegung*. EmK heute, Heft 76/1992
- ¹⁴ Vgl. MD 10/88, 302 ff.
- ¹⁵ Eine kritische, aber durchaus differenzierte Sicht bietet: Chr. Morgner, *Herausgefordert. Wie begegnen wir den charismatischen und pfingstlerischen Bewegungen? Ein Wort an die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Gemeinschaftsbewegung*, Dillenburg 1992. Deutlich abgrenzend und kritisch, z. T. in Kontinuität zur Berliner Erklärung von 1909, in den grundsätzlichen Überlegungen zu einer biblischen Pneumatologie wichtig, ist das Votum des 4. Internationalen Bekenntnis-Kongresses: *Theologischer Konvent der Konferenz Bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands e.V. (Hg.), Das neue Fragen nach dem Heiligen Geist. Biblische Orientierungshilfe, Diakrisis 14. Jg., 1/93*. Zur gegenwärtigen Beurteilung der Berliner Erklärung (1909) und zur Verhältnisbestimmung zwischen Charismatikern und Evangelikalen vgl.: *Idea-Dokumentation 1/92*, *Pietisten, Charismatiker, Pfingstler, und Idea-Dokumentation 1/93*, *Möglichkeiten, Grenzen und Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit zwischen der evangelikalen und charismatischen Bewegung in Deutschland*. Intensiv wurde innerhalb der Württembergischen Evangelischen Landeskirche über die Schrift der charismatischen Adoramus-Gemeinschaft diskutiert: *Macht Bahn! Thesen zur Erweckung der Kirche, Walldorfhäslach 1991* Vgl dazu auch die Stellungnahme von R. Scheffbuch, *Müssen Pietisten charismatisch sein? Sonderdruck Lebendige Gemeinde 1/92, und Macht Bahn! Dokumentation der Synodaldebatte über Thesen des Plieningers Kreises und der Adoramus-Gemeinschaft*.
- ¹⁶ So der Titel eines Buches von Charles H. Kraft, *Lörrach* 1991
- ¹⁷ Vgl. etwa C. P. Wagner u. a., *Der Kampf mit satanischen Engeln*, Solingen 1983; ders., *Das offensive Gebet*, Wiesbaden 1992
- ¹⁸ Vgl. dazu W. Kopfermann, *Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft*, Mainz-Kastel 1990.
- ¹⁹ *Gemeinde-Erneuerung (Zeitschrift der GGE in der Ev. Kirche) 1/94*, 23.
- ²⁰ S. Großmann, *Weht der Geist wo wir wollen?*, Wuppertal/Kassel 1995.
- ²¹ Ansätze zu solchen Unterscheidungsprozessen gibt es durchaus, jedoch viel zu wenig. Z. B. bei W. Kopfermann mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit Theorie und Praxis geistlicher Kampfführung. Vgl. ders., *Macht ohne Auftrag. Warum ich mich nicht an der „geistlichen Kriegsführung“ beteilige*, Emmelsbüll 1994. Ebenso hat die GGE mit einer neuen Reihe begonnen: *Theologische Texte der GGE. Klärungen – Wege – Positionen 1*, Hamburg 1994.

Was verbindet die Charismatiker?

Eine Stellungnahme des Kreises Charismatischer Leiter in Deutschland

(Der „Kreis Charismatischer Leiter in Deutschland“ hat ein Grundlagenpapier verabschiedet, das die Basis der verschiedenen Richtungen darstellt. Zum Leiterkreis gehören 35 Repräsentanten aus den beiden Volkskirchen, Freikirchen und unabhängigen Gemeinden. In Deutschland wird die Zahl der Charismatiker auf rund 150 000 geschätzt.)

Der Kreis Charismatischer Leiter in Deutschland (KCL) hat sich 1993 zusammengeschlossen und besteht aus Frauen und Männern, die in leitender Verantwortung in der charismatischen Bewegung in Deutschland stehen. Dem Wesen nach ist der KCL keine Delegiertenversammlung einzelner Kirchen, sondern eine Gemeinschaft von Verantwortungsträgern, die landesweit die charismatische Bewegung mitgestalten. Der KCL trifft sich jährlich zu zwei Klausurtagungen, um die gemeinsamen Anliegen zu bewegen. Dieses geschieht vorrangig durch persönliche Begegnung, Gebet und Informationsaustausch. Zudem werden bundesweite Aktionen weitestgehend miteinander abgestimmt und spezifische theologische Fragestellungen aufgenommen und miteinander bedacht. Vorliegende Stellungnahme soll eine Hilfe zur Orientierung für den innerkirchlichen und außerkirchlichen Dialog bieten.

1. Die charismatische Erneuerungsbewegung – ein weltweiter Aufbruch

Die charismatische Bewegung in Deutschland versteht sich als Teil des

weltweiten pfingstlerisch-charismatischen Aufbruchs unserer Zeit. Zu diesem geistlichen Aufbruch zählen gegenwärtig ca. 460 Millionen Christen aus allen Konfessionen (D. Barrett, 1995). Ein Großteil der charismatischen Bewegung ist als eine Erneuerungsbewegung innerhalb der klassischen Kirchen und Freikirchen anzusehen (katholische, lutherische, orthodoxe, episkopale Kirchen, Anglikaner, Baptisten, Methodisten u. a.). Ebenso verstehen sich viele Pfingstkirchen als der charismatischen Bewegung zugehörig. Weiterhin gibt es einen breiten Flügel von unabhängigen charismatischen Gemeinden und Werken, die sich zum Teil zu Arbeitsgemeinschaften (Netzwerken) zusammengeschlossen haben.

Nachdem sich die klassischen Pfingstkirchen seit Anfang des 20. Jahrhunderts immer mehr ausbreiteten, gab es auch in anderen Kirchen eine zunehmende Offenheit für einen charismatischen Aufbruch. Zu den Anfängen der gegenwärtigen charismatischen Erneuerungsbewegung zählen u. a. auch Gruppierungen wie die Oxford-Gruppenbewegung, die Darmstädter Marienschwestern, die baptistisch geprägte „Rufer-Bewegung“ oder auch die 1953 gegründete Laienbewegung der „Geschäftsleute des vollen Evangeliums“. In den Anfängen der sechziger Jahre breiteten sich die Impulse der charismatischen Bewegung innerhalb der protestantischen Kirchen und Freikirchen aus. Ab 1967 brach die „charismatische Erneuerungsbewegung“ auch in der römisch-katholischen Kirche auf. In Deutschland

wurden die anfänglichen Impulse zum Teil in volksmissionarischen Diensten (z. B. Pfälzische Landeskirche; Volksmissionskreis Sachsen) sowie von Tagungszentren (z. B. Schniewindhaus, Lebenszentrum Craheim) aufgenommen. 1976 wurde in der Bundesrepublik Deutschland der „Koordinierungsausschuß für charismatische Gemeindeerneuerung“ und in der DDR der „Arbeitskreis für geistliche Gemeindeerneuerung“ innerhalb der evangelischen Landeskirche gegründet. Parallel dazu entstand eine Koordinierungsgruppe in der katholischen Kirche und Arbeitskreise in verschiedenen Freikirchen Deutschlands. Seit 1993 besteht der „Kreis Charismatischer Leiter in Deutschland“, der sich als eine Gemeinschaft von leitenden Persönlichkeiten aus den wesentlichen charismatischen Zusammenschlüssen innerhalb und außerhalb der großen Konfessionen versteht.

2. Kennzeichen der charismatischen Erneuerungsbewegung

Der Name „charismatische Bewegung“ steht nicht für einen organisatorischen Zusammenschluß (eine Art „Überkirche“), sondern will betonen, daß in allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ein ähnliches Wirken des Heiligen Geistes wahrgenommen wird, das man als „pfingstlerisch-charismatisch“ bezeichnen kann. Die Christen, die sich der charismatischen Bewegung zugehörig wissen, verstehen sich auch als Glieder ihrer jeweiligen Kirche oder Gemeinde. Aufgrund dieser unterschiedlichen konfessionellen Prägung gibt es in der charismatischen Bewegung gegenwärtig in einigen theologischen Fragen und auch in der Spiritualität unterschiedliche Positionen und Akzente. Dennoch lassen sich deutlich

gemeinsame Merkmale herausstellen, die für das Anliegen und die Spiritualität der Erneuerungsbewegung kennzeichnend sind.

(1) Basis des Glaubens und der Frömmigkeit ist die Heilige Schrift und das Bekenntnis zu Gott dem Vater, dem Sohn Jesus Christus und dem Heiligen Geist. In diesem Sinne versteht sich die charismatische Bewegung als evangelikal.

(2) Am Anfang der bewußten Nachfolge Jesu Christi steht eine geistliche Grunderfahrung, die den neutestamentlichen Zusammenhang von Buße, Glaube, Taufe und Geistempfang (Geistestaufe) betont.

(3) Der Heilige Geist führt und leitet den Gläubigen in die Nachfolge Jesu (Jüngerschaft), zur Heiligung (Frucht des Geistes), zur Indienstnahme (Aufgaben des Heiligen Geistes), zur Freude und Gehorsam am Wort Gottes und am Gebet sowie in die Gemeinschaft mit anderen Christen.

(4) Der Heilige Geist weckt im Gläubigen verschiedene Gnadengaben (Charismen), die zur Auferbauung der Gemeinde Jesu und zur Ausbreitung des Reiches Gottes dienen. Hierbei kann es zu einer Vielzahl von unterschiedlichen Ausprägungen von Gaben kommen, die der Heilige Geist entsprechend den Anforderungen und Nöten unserer Zeit gibt. Alle in der Bibel beschriebenen Charismen sind auch gegenwärtig in der Gemeinde Jesu Christi lebendig (vgl. 1. Korinther 12,8–10; Römer 12,1–13; Epheser 4,11).

(5) Die Erfahrungen der verschiedenen Wirkungsweisen des Heiligen Geistes im Wort Gottes, im Sakrament, im christlichen Leben, in geistlicher Leitung und in den Charismen usw. führen zur Gemeinschaft der Glaubenden. In der Einheit gemeindlicher Existenz kommt zugleich die Verschiedenheit der Gaben und Dienste zum Tragen. Dabei ist jeder eingebunden in das Gemeindeverständnis seiner Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft.

(6) Die Tatsache, über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg mit anderen Christen glauben, Gott bekennen und zu ihm beten zu können, macht neu bewußt, daß das Wirken des Heiligen Geistes alle Christen umgreift und daß er alles unter Christus als dem Haupt zusammenfassen möchte (Epheser 1,10; Apostelgeschichte 11,17; Johannes 17,21).

(7) Die Glaubenden wissen sich hineingestellt in den Auftrag, das Evangelium von Jesus Christus in Wort und Tat zu bezeugen (Evangelisation und Diakonie). Die Verkündigung vom Reich Gottes verbindet sich mit der Erwartung von mitfolgenden Zeichen der Kraft Gottes. Vielfach ist damit die Erwartung eines umfassenden geistlichen Wirkens (Erweckung) verknüpft, durch das Völker neu für ein Leben unter der Herrschaft Jesu Christi gewonnen werden könnten.

(8) Die charismatische Spiritualität ist geprägt von dem Bewußtsein der lebendigen Beziehung zum Dreifaltigen Gott. Kennzeichnend sind u. a. die Betonung von Lobpreis und Anbetung Gottes (vor allem auch durch neues gemeinsames Liedgut); die Praxis von Segnungen und die Einbeziehung der Geistesgaben in gottesdienstlichen Zusammenkünften (u. a. auch die Praxis prophetischer Gaben, Sprachenrede und Auslegung derselben sowie Gaben der Heilungen).

3. Zur Praxis charismatischer Frömmigkeit

Die Begegnung von charismatischer Frömmigkeit mit kirchlich traditionellem Frömmigkeitsstil oder auch mit modernem Lebensstil hat nach den Erfahrungen der letzten Jahre immer wieder zu Anfragen und Konfrontationen geführt, die zum Teil aus Mangel an Kenntnis von

Glaubensüberzeugungen erwachsen sind, die der charismatischen Spiritualität zugrunde liegen.

(1) Gottesdienst

Charismatische Gottesdienste orientieren sich an dem biblischen Verständnis, daß jeder Gläubige sich seinen Gaben gemäß einbringen kann (1. Korinther 14,26). Die Redeweise vom „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen“ wird darin ernst genommen und in die Praxis umgesetzt. In charismatisch geprägten Zusammenkünften soll unter Einbeziehung des Amtes der Leitung auch Raum für das spontane Wirken des Heiligen Geistes sein. Anbetung, Freude, Lob und Dank zu Gott werden vielfach auch durch körperliche Gesten zum Ausdruck gebracht (Erheben der Hände, Klatschen, Tanzen etc.). Menschen spüren, daß sie nicht nur mit ihrem Verstand, sondern auch mit ihrer Seele und ihrem Leib Impulse des Heiligen Geistes empfangen und darauf reagieren können. Hierbei kann es auch zu Begleitphänomenen (Fallen, Lachen, Weinen, Zittern etc.) kommen. Hinsichtlich der biblischen Einordnung dieser Begleitphänomene besteht die Notwendigkeit des weiteren Gesprächs. Jedoch nicht die körperlichen und seelischen Begleiterscheinungen, sondern das verkündigte Evangelium von Jesus Christus und die erfahrene Gegenwart Gottes sollen im Mittelpunkt eines jeden charismatischen Gottesdienstes stehen.

(2) Gemeindliches Leben

Ein Großteil der Christen, die sich der charismatischen Erneuerung zugehörig zählen, leben in ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Vielfach sind Basisgruppen und charismatische Bibel- und Gebetskreise entstanden, die zur Be-

lebung der einzelnen kirchlichen Gruppen beitragen.

Eine Anzahl von charismatisch geprägten Christen sehen ihre gemeindliche Zuordnung auch in einer der vielen unabhängigen Gemeinden. Fast alle diese unabhängigen Gruppen und Gemeinden charismatischer Prägung sind organisiert als selbständige Vereine. Untereinander sind sie netzwerkartig z. T. sehr eng miteinander verbunden. Es ist nicht hinzunehmen, wenn diese unabhängigen Gemeinden immer wieder als Sekten diffamiert werden, nur weil sie nicht zu einer der klassischen Kirchen oder Freikirchen im Land gehören. Es ist an der Zeit, zur Kenntnis zu nehmen, daß sich biblisch orientiertes, gemeindliches Leben nicht ausschließlich unter dem Dach der klassischen Kirchen und Freikirchen abspielt, sondern auch in der zunehmenden Zahl von freien, unabhängigen Gemeinden. Diese Tatsache kommt gegenwärtig sowohl in kirchlichen als auch in säkularen Veröffentlichungen und Aktionen zu wenig zum Tragen. Es ist jedoch zu betonen, daß alle Formen gemeindlicher Existenz sich einer Beurteilung anhand der biblischen Aussagen stellen müssen. Der Respekt voreinander und vor dem Wirken Gottes in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften schließt ein, daß im Kirchenverständnis jeder in seiner Gemeinde und deren theologischen Überzeugungen verankert bleibt.

(3) Das Gebet um Heilung

Weltweit gehört das Gebet für Kranke zu den charakteristischen Merkmalen charismatischer Frömmigkeit. Gemäß dem Vorbild Jesu geschieht dieses Gebet häufig auch öffentlich, zumeist im Rahmen eines Gottesdienstes. Die Begründung erfolgt aufgrund des biblischen Gesamtzeugnisses: Die einen weisen stärker dar-

auf hin, daß dieses im Heilungsauftrag Jesu (vgl. Matthäus 10,1 ff; Markus 16,15–20; Lukas 10,3+9) begründet ist. Andere wiederum betonen die Verankerung in dem umfassenden Geschehen des Todes und der Auferstehung Jesu Christi (vgl. Jesaja 53). Das Heilungsgeschehen hat missionarische Kraft und wird im Sinne von Markus 16 als mitfolgendes Zeichen zur Verkündigung verstanden; es hat aber auch innergemeindlich seine Bedeutung (Jakobus 5). Die Auswirkungen des Heilungsdienstes werden unterschiedlich erfahren: Neben eindeutigen Heilungen steht die Erfahrung bleibender Krankheitsnot, in der aber die tröstende Nähe Gottes und die Kraft zur Annahme erfahren wird. Dennoch bleibt der eindeutige Auftrag des Gebetes um Heilung bestehen. – Es sei nicht verschwiegen, daß sich auf diesem Gebiet immer wieder auch Anspruch und Wirklichkeit vermengen und vereinzelt bewußt Mißbrauch mit Heilungserfahrungen geschieht, die einer Überprüfung nicht standhalten können. Diese unreife Handhabung des Heilungsdienstes hebt aber den Auftrag der Gemeinde Jesu nicht auf, diesen Dienst in Demut und Glauben erwartungsvoll zu praktizieren. In dem Gesamtgeschehen von Krankheit und Heilung ist auch die seelsorgerliche Begleitung in Krankheitsnot von großer Bedeutung.

(4) Der Dienst der Befreiung

Der Dienst Jesu und der Dienst der Gemeinde Jesu geschieht als eine Proklamation der Herrschaft Gottes. Dabei ist davon auszugehen, daß die Welt und mit ihr einzelne Menschen und Systeme unter der bedrohlichen Herrschaft Satans und der Realität des Dämonischen stehen. Nach den Worten des Apostels Paulus „kämpfen wir nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen Mächte und Gewalt

ten der Finsternis“ (Epheser 6,12). Diese Mächte führen zur Zerstörung und führen von Gott weg. Der Kampf, von dem der Apostel Paulus spricht, kommt in dem wirksamen Bekenntnis zu Jesus Christus zum Tragen, dem alle finsternen Mächte unterlegen sind (Matthäus 28,18; Galater 4,8+9; Epheser 2,1–3). Gerade in der Evangelisationspraxis gilt es, den Sieg Jesu über die Mächte der Finsternis zu bekenne. Dieser geistliche Kampf findet in Inhalt und Form in der Praxis charismatischer Gruppierungen unterschiedliche Ausprägungen. Auch der Dienst der Befreiung an Einzelpersonen von dem bedrohlichen Einfluß der Realität des Dämonischen geschieht – je nach Ausmaß und je nach konfessioneller Praxis – innerhalb der charismatischen Bewegung in unterschiedlicher Weise. Die Praxis des Befreiungsdienstes bedarf besonderer seelsorgerlicher Sorgfalt. Leider ist es gelegentlich zu Formen des Befreiungsdienstes gekommen, welche die Würde des Menschen und auch die biblischen Maßstäbe seelsorgerlichen Handelns nicht eindeutig genug berücksichtigt haben. Berechtigte Kritik wollen wir ernstnehmen und in der Praxis des Befreiungsdienstes dazulernen. Mit der Übernahme des biblischen Ansatzes wird nicht gesagt, daß jede psychische und somatische Krankheit dämonischen Ursprungs sei. In der Seelsorge wird vielmehr diagnostisch jede andere mögliche Krankheitsursache zuerst beleuchtet, bevor die Möglichkeit dämonischer Belastung in Ansatz gebracht wird.

4. Anliegen der charismatischen Erneuerung

In den unterschiedlichen charismatischen Gruppierungen wird die Möglichkeit einer umfassenden geistlichen Erneuerung betont. Hierbei ist sowohl die

Einzelperson als auch die Gemeinde Jesu Christi im Blick. Erneuerung findet dort Raum, wo es zur Buße (Umkehr) kommt und wo konkrete geistliche Schritte getan werden. Impulse der Erneuerung gehen vom Wort Gottes (Bibel) und dem Geist Gottes aus. Die Aufgabe geistlicher Unterscheidung und Prüfung der Impulse gehört zur Grundlage charismatischer Frömmigkeit.

Ein weiteres Anliegen in der charismatischen Erneuerung ist die Evangelisation, die vielfach im umfassenden Sinne auch mit dem Stichwort „Erweckung“ betont wird. So gesehen ist die charismatische Erneuerung auch eine Missionsbewegung innerhalb der Kirchen. In diesem Zusammenhang kommt es zunehmend zu einer stärkeren Zusammenarbeit mit anderen missionsorientierten Bewegungen. Das Einstehen für die Einheit aller, die zum Leib Jesu gehören, ist prägend für die charismatische Erneuerung. In diesem Sinne versteht sich die charismatische Bewegung auch als eine ökumenische Bewegung.

Zum KCL gehören:

Christoph von Abendroth, Norbert Abt, Friedrich Aschoff, Dr. Norbert Baumert, Berthold Becker, Gerhard Bially, Wilhelm Blasing, Mike Chance, Peter Dippl, Reiner Dauner, Astrid Eichler, Dr. Peter Fischer, Eckhard Neumann, Rolf Gürich, Christoph Häselbarth, Wolf-Dieter Hartmann, Walter Heidenreich, Mechthild Humpert, Matthias Jordan, Herbert Lüdtke, John McFarlane, Dr. Wolfhard Margies, Dr. Wolfgang Meissner, Dr. Ute Minor, Helmut Nicklas, Lorenz Reithmeier, Hermann Riefle, Dr. Heinrich Christian Rust, Ulrich von Schnurbein, Ortwin Schweitzer, Wolfgang Simson, Horst Stricker, Dr. Paul Toasperm, Keith Warrington, Peter Wenz.

Wolfgang Achtner, Mainz

Neues aus dem Dialog Naturwissenschaft – Theologie

Zum Kongreß der »European Society for the Study of Science and Theology« (ESSSAT)

Dieser Artikel möchte zunächst die Arbeit der »European Society for the Study of Science and Theology« einer größeren kirchlichen Öffentlichkeit bekanntmachen und dann einen Einblick in ihre konkrete Arbeit anhand eines Kongresses vermitteln, der Ende März 1996 in Krakau stattfand.

Die Arbeit der ESSSAT

Die ESSSAT verdankt ihre Existenz der Einschätzung, daß die Theologie in ihrer Arbeit die revolutionären Veränderungen unseres Weltbildes durch die modernen Naturwissenschaften, wie sie in unserem Jahrhundert in der Speziellen und Allgemeinen Relativitätstheorie, der Quantenmechanik, des Gödelschen Unentscheidbarkeitstheorems, der Nichtgleichgewichtsthermodynamik und schließlich der Chaostheorie zutage getreten sind, zur Kenntnis nehmen und verarbeiten muß. Ausgehend von Vorüberlegungen 1986 in Loccum fand 1988 im holländischen Enschede eine erste Konferenz zum Thema Wissenschaftstheorie statt. Es folgte eine Konferenz 1990 in Genf zum Begriff Information. Der zweijährige Konferenzrhythmus wurde daraufhin mit folgenden Stationen beibehalten: 1992 in Rom zum Naturbegriff, 1994 in München-Freising zum Thema Ursprung, Zeit, Komplexität, 1996 dann in Krakau: »The Inter-

play between Science and Theology«. Ermutigt durch positive Resonanz, steigende Teilnehmerzahlen und hohes Niveau der Konferenzen, beschlossen die bisherigen Organisatoren, diesem Dialog eine feste organisatorische Struktur in Gestalt einer interkonfessionellen, europäisch ausgerichteten Gesellschaft zu geben, die dann auch 1990 gegründet wurde. Sie hat z. Zt. europaweit ca. 120 Mitglieder.

Laut Artikel II der Satzung verfolgt die ESSSAT drei Ziele:

„1. Die Gesellschaft soll Möglichkeiten des Dialogs innerhalb der Gesellschaft europäischer Wissenschaftler und Theologen schaffen

- mit Hilfe von Konferenzen über Theologie und Wissenschaft,
- durch die Entwicklung von Forschungsprojekten auf dem Feld von Theologie und Wissenschaft unter Nutzung der Kompetenzen ihrer Mitglieder
- und durch Entwicklung eines Kommunikationsnetzes unter ihren Mitgliedern.

2. Die Gesellschaft soll das Stadium der wechselseitigen Beziehungen von Wissenschaft und Theologie innerhalb der Universitäten fördern und helfen, integrative Curricula für Kurse in Theologie und Wissenschaft zu entwickeln.

3. Die Gesellschaft soll Kirchenführern der verschiedenen Kirchentraditionen im

Hinblick auf die Wirkung der Wissenschaft auf das theologische Denken und auf die Wirkung theologischer Aussagen auf das wissenschaftliche Denken zur Verfügung stehen.“

Der augenblickliche Schwerpunkt der ESSSAT besteht in der Ausrichtung der genannten Konferenzen. Die Finanzierung der Konferenzarbeit erfolgt orts- und themenabhängig durch Sponsoren, sowie durch kirchliche und öffentliche Gelder (z. B. Templeton Foundation in den USA, Redboud Foundation in den Niederlanden, Renovabis in Deutschland, Hans Lilje Stiftung in Deutschland, BMFT etc.). Die Ergebnisse der Konferenzen werden in einem Jahrbuch, den »Studies in Science & Theology« (SSTh), veröffentlicht.

Die Entwicklung der ESSSAT reflektiert sowohl den interkonfessionellen Kommunikationsprozeß wie auch die großen politischen Veränderungen in Europa. Bis 1990 war das skandinavisch-lutherische, anglikanische und reformierte Element vorherrschend. Unter der Ägide ihres ersten Vorsitzenden, des katholischen Theologen *Karl Schmitz-Moormann*, wurde der katholische Anteil stärker. Nach der Wende traten 1992 in Rom die Orthodoxen erstmals in Erscheinung, nicht zuletzt aufgrund der gezielten Förderung durch die ESSSAT. Auch der Anteil der Amerikaner verschiedenster Denominationen ist kontinuierlich gestiegen. Lediglich die Franzosen und überhaupt die romanischen Länder sind bei den Konferenzen unterrepräsentiert. Die ESSSAT versucht allerdings, ihre Partizipation zu stärken. Im Gefolge der positiven Entwicklung der Konferenzen hat die Vernetzung der ESSSAT mit europäischen interdisziplinären Einrichtungen und Gruppierungen einen hohen Kommunikationsgrad erreicht. Eine Auswahl mag dies verdeutlichen. Deutschland: Ev. Akademie Loc-

cum, FEST Heidelberg, „Physiker und Theologen im Gespräch“ der EKHN in Darmstadt; England: Ian Ramsey Centre, St. Cross College, Oxford; Frankreich: Interdisziplinäres Forschungsinstitut Bena in Enveitg in den Pyrenäen; Italien: Vatican Observatory, Vatican City State; Polen: Osrodek Badan Interdyscyplinarnych (OBI, Center for interdisciplinary studies); Rußland: St. Petersburg: International Foundation for the Investigation of Science and Theology named after P. A. Florensky; Moskau: Institute of Philosophy, Russian Academy of Science; Iran: University of Technology, Teheran etc.

Der ESSSAT geht es in erster Linie um die Rezeption und Verarbeitung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse durch die Theologie, weniger um deren (negative) ethische Bewertung. Diese prinzipielle positive Ausrichtung gegenüber der Naturwissenschaft zeigt sich auch in der Zusammenarbeit mit entsprechenden Sponsoren, wie z. B. der Templeton Foundation oder der niederländischen Redboud Foundation. Die großen Vorträge meist international renommierter Referenten auf den Konferenzen werden z. B. von der Templeton Foundation finanziert, weshalb sie auch „Templeton Speakers“ heißen. Dies hat zur Folge, daß wissenschaftskritische Stimmen und Arbeiten, wie sie z. T. bei deutschen Theologen häufig sind, auf den ESSSAT-Konferenzen seltener zu finden sind. Dies heißt aber nicht, daß die ESSSAT platter Wissenschaftsgläubigkeit huldigt.

Statt dessen ist im Verlauf der Konferenzen die philosophische Grundorientierung der Konfessionen als wichtiger Dialogfaktor immer deutlicher ins Bewußtsein getreten. So bietet insbesondere der deutsche Protestantismus durch seine Vorbehalte gegenüber natürlicher Theologie und Metaphysik und seiner anthropologischen Zentrierung wenige Anknüpfungs-

punkte für den Dialog mit den Naturwissenschaften. Hier gilt es zu lernen. Im Gegensatz dazu kann der Katholizismus sein reiches aristotelisch-thomistisches Erbe gerade in diesem Bereich positiv einbringen. In der angelsächsischen Theologie schlägt der philosophische Empirismus und Pragmatismus durch, der sich leicht mit der in diesen Ländern nie abgebrochenen Tradition der natürlichen Theologie verbinden läßt. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt erscheinen daher die angelsächsischen Beiträge manchmal etwas naiv und wissenschaftsgläubig. Ganz anders wirkt sich die platonische Ausrichtung der orthodoxen Tradition aus. Sie zeigt sich vor allem im Zeitverständnis, sowie im Verhältnis zur Natur, die in der Deifizierung und Transfiguration partizipieren soll. Die philosophisch-konfessionelle Prägung der Theologie macht den Dialog mit den Naturwissenschaften gleichermaßen mühsam und spannend. Sie läßt auch einen wichtigen Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Theologie ins Bewußtsein treten. Die Naturwissenschaft ist international, weil Naturgesetze überall gleich sind. Sie gelten in Moskau ebenso wie in Berlin. Die Theologie ist konfessionell gebunden, bestenfalls ökumenisch, aber nicht international. In Moskau glaubt und betet man anders als in Berlin. Die Frage ist allerdings, ob eine solche uniformisierende internationale Theologie (dieses Stichwort fiel auf der Konferenz) überhaupt wünschenswert ist. Doch nun zur Konferenz selbst vom 25. 3. – 31. 3. 1996 in Krakau.

Die ESSSAT-Konferenz in Krakau

Krakau als Konferenzort ist aus zwei Gründen interessant. Zum einen war hier Nikolaus Kopernikus Student, als Theologe und Astronom gleichermaßen Symbolfigur einer vergangenen Epoche der Eintracht zwischen naturwissenschaftlicher

Forschung und Theologie wie auch ihrer bald folgenden Trennung. Zum anderen ist Krakau auch ein Ausgangspunkt des Versuchs der katholischen Kirche, wieder Anschluß an die moderne Naturwissenschaft zu finden. Hier hatte einst der Erzbischof Karol Wojtyła den Dialog aufgenommen, der nun auf breiter Ebene in einem interdisziplinären Institut (Osrodek Badan Interdyscyplinarynych, OBI, Center of Interdisciplinary Studies) professionell fortgeführt wird. Dieses Institut, das auch vor allem die Heranbildung von Nachwuchswissenschaftlern und Theologen anstrebt, die in beiden Disziplinen qualifiziert sind, wird von zwei Priestern geleitet, die beide bereits eine Doppelqualifikation in Physik und Theologie vorweisen können, *Michael Heller*, und *Josef Zycinski*, der zugleich Bischof von Tarnow ist.

Die Konferenz hatte 180 Teilnehmer aus 22 europäischen und ca. 30 Teilnehmer aus außereuropäischen Ländern. Von den Europäern dominierten als Gastgeber naturgemäß die Polen mit 40 Teilnehmern, gefolgt von den Deutschen mit 18 und den Russen mit 14. Unter den nicht-europäischen Ländern stellten die US-Amerikaner mit 23 das stärkste Kontingent, aber auch aus Brasilien, Australien, dem Iran und Hongkong waren Teilnehmer angereist. Es wurden in zwölf Workshops über 100 Vorträge und im Plenum fünf „lectures“ gehalten.

Im ersten Vortrag des Amerikaners *E. McMullin* ging es um die typisch amerikanische Debatte „Evolutions versus Schöpfung“, die in Deutschland in dieser Form eigentlich nur in kirchlichen Randgruppen geführt wird. Konkret beschäftigte sich der Referent mit der Frage, wie Gottes planendes, schöpferisches Handeln mit der Unsicherheit und Kontingenz des evolutionären Geschehens vereinbar ist. Seine Lösung: Da Gott jenseits von Raum

und Schöpfung schöpferisch wirkt, ist es egal, wie Gott seine Pläne zur Verwirklichung bringt, durch Evolution oder anderweitig. Vor dem Hintergrund der starken Anti-Evolutionshaltung der kirchlichen Öffentlichkeit in Amerika ist diese Lösung in Form einer Immunisierung der theologischen Topoi verständlich, klingt aber für europäische Ohren etwas merkwürdig.

Im zweiten Vortrag des Belgiers *J. Landriere* ging es um die Rolle der Philosophie im Dialog Naturwissenschaft – Theologie. Hier sei vor allem zunächst eine gemeinsame Sprache zu finden. Dabei wirft die erkenntnistheoretische Richtung der Philosophie von Kant bis Husserl Probleme für den Dialog auf, bietet aber auch Anknüpfungspunkte, insofern naturwissenschaftliche Theorien und religiöse Erfahrung in der Rezeptivität und Spontaneität des menschlichen Geistes gemeinsame Wurzeln haben.

Der überaus geistreiche Vortrag des englischen Physikers und Theologen *M. Parson* begann mit den verschiedenen Phasen der Beziehung Theologie – Naturwissenschaft nach *I. Barbour* (conflict, separation, dialogue, integration). Er versuchte über die Entfaltung des Inkarnationsgedankens im Hinblick auf die dem menschlichen Forschen zugängliche „contingent rationality“ der Welt, dem Leib-Seele-Problem und dem Alltagsleben das Integrationsmodell für die Beziehung von Glauben und Wissen plausibel zu machen. Dabei unterstrich er, daß physikalische Erkenntnis der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung entzogen und darüber hinaus „counter intuitive“ sei. Interessant war für deutsche Ohren auch sein Hinweis, daß in England der Theologie die Berechtigung als akademische Disziplin an der Universität oft vehement bestritten wird. Sie verfolgt zur Abwehr dieser Angriffe eine Ausweichstrategie, indem sie ihre Wissenschaftlichkeit durch eine ge-

wisse Entkonfessionalisierung zu beweisen sucht.

Der französische Physiker *X. Salantin* schloß mit der Frage, ob eine neue Physik auch eine neue Theologie beinhalte. Nach einer „tour de force“ durch die Chaostheorie landete er schließlich bei *Teilhard de Chardins* Komplexitätsevolution und interpretierte den Punkt Ω als großen Attraktor. Hat der große Attraktor uns erst einmal alle an sich gezogen, so Salantin, so werden wir verstehen, daß die kosmische Evolution in Wirklichkeit eine große love story war.

Den Höhepunkt der Plenumsvorträge bildete zweifellos der Vortrag des polnischen Theologen, Physikers und Bischofs von Tarnow *Josef Zycinski*. Er wollte seinen Vortrag als einen Beitrag zur philosophischen Auseinandersetzung verstanden wissen. In diesem Sinne verblüffte er die Zuhörer zunächst in seinem Vortrag „The Laws of Nature and the Immanence of God in the Evolving Universe“ damit, daß er als „Platonist“ Gottes Wirksamkeit in der Natur nicht gegen, sondern in den Naturgesetzen am Werk sieht. In Auseinandersetzung mit der klassischen Mechanik und der atheistischen Interpretation der modernen Physik durch *S. Hawking*, den geistesgeschichtlich fatalen Folgen von *Spinozas* („Deus sive Natura“) Verurteilung durch die Synagoge, bekannte der Bischof sich zu einem Pantheismus, soweit der Dialog Naturwissenschaft-Theologie betroffen ist. Er machte aber deutlich, daß angesichts der Neuschöpfung und des Kreuzes dies nicht die ganze Wahrheit ist.

Zum Schluß der Konferenz wurde festgestellt, daß *I. Barbours* Einteilung des NT-Dialogs (conflict, separation, dialogue, integration) zu formalistisch und zu simpel ist und in sachlicher Hinsicht weitergeführt werden muß.

Soweit der gewissermaßen offizielle Ta-

gungsverlauf. Durch viele Gespräche mit östlichen Naturwissenschaftlern ist mir aber eines deutlich geworden: Diese Konferenz war bei aller Gelehrsamkeit eigentlich eine Begegnung von Ost und West. Bei den östlichen Teilnehmern war trotz hoher fachlicher Kompetenz eine gewisse Skepsis gegenüber der Wissenschaft unverkennbar. Wenn die Fachgespräche erst einmal eine gewisse Intensität erreicht hatten, konnte man nicht selten hören, westliche Wissenschaft sei oberflächlich und nicht fundiert. Dann folgte die Frage, ob man auch „gläubig“ sei. Bei den westlichen Wissenschaftlern

war es eher umgekehrt. Die Wissenschaft wurde hochgehalten, Glaube, existenzielle Betroffenheit sollten ausgeschlossen sein. So kam es zu einer Begegnung zwischen westlicher Rationalität und östlicher Spiritualität, ein Beispiel für den weltweiten Prozeß des „clash of cultures“. Und doch mündete dieser „Zusammenstoß“ am Ende in einen ökumenischen Gottesdienst der Einheit in der Vielheit. Das läßt hoffen. Die nächste ESSAT-Konferenz wird 1998 in Durham in England stattfinden unter dem Thema: »The Role of the Person in the Science-Theology Dialogue«.

Informationen

JUDENTUM

Initiativen zur Sicherung des »YIVO-Archivs«: Ein literarischer Schatz und die Frage nach Verantwortung.

(Letzter Bericht: 1996, S. 27 ff) Am 11. 12. 1995 traf an der Technischen Universität Berlin ein Kreis internationaler Wissenschaftler zu der Tagung »Jiddische Presse und Literatur« zusammen. Eingeladen hatte das Zentrum für Antisemitismusforschung. Neben der historischen Analyse der Rolle jiddischer Periodika stand auch die Erörterung der Situation am Jüdischen Wissenschaftlichen Institut auf dem Programm.

In den 1920er Jahren war Berlin ein zentraler Treffpunkt intellektueller Juden Osteuropas. 1924 beriet hier eine Gruppe jüdischer Wissenschaftler über die Gründung einer akademischen Institution. Ein entscheidender Anstoß ging dabei von dem Philologen *Nachum Stif* aus, der in Rußland bereits seit 1917, in der restriktionsfreien Phase nach der Revolution, an entsprechenden Plänen gearbeitet hatte. In einer Gründungsversammlung, die vom 7.–12. 8. 1925 in Berlin stattfand,

wurde die Struktur für ein Jüdisches Wissenschaftliches Institut, nach den hebräischen Anfangsbuchstaben der jiddischen Bezeichnung kurz »YIVO«, erarbeitet. Zwei Stellen, die Bereiche Sozialökonomie und Geschichte, wurden in Berlin angesiedelt. Die Philologie kam nach Vilnius (oder, wie es aufgrund der polnischen Herrschaftsperiode genannt wurde, Wilna), wo später noch eine pädagogische Abteilung entstand. Der Standort des Hauptsitzes war zunächst strittig. Die Befürworter einer Zentrale in Vilnius machten geltend, daß dort bereits eine wohlfunktionierende Infrastruktur jüdischer Bildungseinrichtungen existierte. Weitere Abteilungen wurden in den USA, in Argentinien, in Warschau und Paris eingerichtet. Bald verlagerte sich das Gewicht der Institution mehr und mehr nach Litauen. Nicht zuletzt dieser Umstand trug dazu bei, daß Jiddisch zur bestimmenden Sprache des YIVO wurde; entscheidende Weichenstellungen waren schon 1908 auf der Tschernowitzer Sprachkonferenz erfolgt.

Bis zum Zweiten Weltkrieg wurden am litauischen Standort des YIVO nicht nur Schriften zu unterschiedlichen gesellschaftswissenschaftlichen Bereichen jüdi-

schen Lebens veröffentlicht, sondern es wurde auch in großem Umfang dokumentiert und archiviert. 220 000 Bücher und Periodika, 100 000 volkstümliche Werke, eine Porträtsammlung mehrerer hundert Prominenter, eine Manuskriptsammlung und ein Dokumentenarchiv befanden sich vor der Shoah im Jüdischen Wissenschaftlichen Institut in Vilnius.

Was geschah mit diesen Beständen? Die Nazis schafften einen großen Teil der Bücher und Dokumente beiseite. Sie wurden nach Kriegsende in Frankfurt am Main aufgefunden und in die New Yorker YIVO-Filiale gebracht. Im Institutsgebäude von Vilnius lagerten aber während der Kriegsjahre noch weitere Bücher, unter ihnen auch jiddische, aus anderen Bibliotheken der Stadt. Diesen Bestand verkauften die Deutschen nach und nach an eine Papiermühle. Die YIVO-Mitarbeiter, die für den Transfer nach Deutschland zuständig waren, schmuggelten zunächst einige der ihnen wertvoll erscheinenden Bücher heraus, um sie an christliche Freunde weiterzugeben, die etliche der Dokumente retteten, oder um sie kistenweise im Ghetto zu vergraben. Im YIVO-Gebäude selbst wurde eine Menge Bücher hinter den Brettern des Dachbodens versteckt. Viele der im Ghetto vergrabenen Bücher sind erhalten geblieben; ein umfangreicher Bestand, vor allem Unmengen von Zeitungen, wurde bewahrt – bis zur Unabhängigkeit Litauens in einem Kloster versteckt; andere Werke wiederum, die in Häusern verborgen wurden, gerieten in Vergessenheit, da das Leben derjenigen, die den Ort kannten, ausgelöscht wurde. In den letzten Jahren kamen bei Sanierungsarbeiten in der Altstadt immer wieder versteckte Judaica zutage. So gelangten derlei Dinge jetzt in litauischen Privatbesitz.

Vier Jahre lang, von 1945 bis 1949, trug man gerettete Zeugnisse jüdischen Gei-

stes in einem von Juden neugegründeten Museum in Vilnius zusammen. Doch schon nach dieser kurzen Zeit schlug das politische Klima um, und es wurden während der stalinistischen Terroraktionen wiederum wertvolle jüdische Dokumente vernichtet. Jetzt, mit der Unabhängigkeit Litauens, ist das Museum wieder geöffnet.

1989, als das Ende der Sowjetherrschaft für Litauen in hoffnungsvoller Nähe rückte (1992 wurde das Land unabhängig), wurden Bücher, Archivmaterial und Periodika aus der YIVO-Sammlung im litauischen Zentralarchiv zugänglich. Sie hatten in den Kellerräumen die Zeit überdauert. Eine engagierte Frau, *Esfira Bramson*, begann sogleich mit der Katalogisierung. Bald waren es drei, bald fünf Leute, die an der Erfassung des Bestandes arbeiteten. Einer von ihnen, *Gregorius Smoliakovas*, gründete die teilweise jiddische – viersprachige – Zeitschrift »Jeruschalajim d'Lite« („Litauer Jerusalem“). Sie erschien allerdings nur von 1989 bis 1994 und mußte dann wegen mangelnder Nachfrage eingestellt werden. Zwei aus jener Gruppe betagter Enthusiasten, die das YIVO in gewisser Weise wieder aufleben ließen, sind inzwischen verstorben; zwei weitere, unter ihnen Smoliakovas (sein Vorname ist jetzt Zwi), sind nach Israel übersiedelt: „*Is geblibn eine allein.*“ Der Buchbestand umfaßt ca. 40 000 Bände. Zwei bis drei Prozent der ehemaligen YIVO-Bibliothek befinden sich darunter. Das Gros der alten Sammlung ist jetzt in New York. Die dortige Zweigstelle des YIVO wurde unter Beteiligung des emigrierten *Max Weinreich* ab 1940 zur Zentrale ausgebaut. Die Katalogisierung des jetzt in Vilnius befindlichen Bestandes wird, wie Frau Bramson hofft, 1996 abgeschlossen sein. Dieser Nachweis über die Existenz der Bücher wird parallel für YIVO New York mikroverfilmt.

Ein weiterer Teil der in Litauen lagernden Materialien besteht aus Briefen, Akten, Dokumenten, Manuskripten. Hiervon wird gemäß eines Instandsetzungsabkommens jeweils ein Drittel nach New York geschickt, um dort restauriert, mikroverfilmt und dann zum Staatsarchiv nach Vilnius zurückgeschickt zu werden. Gegenwärtig ist schon das zweite Drittel in Bearbeitung, so daß auch hier mit einem Abschluß der Erfassung bis 1996 gerechnet werden kann.

Das größte Problem stellen jetzt noch die Zeitungen und Zeitschriften dar. Sie befinden sich in einem Zustand des Verfalls. Angesichts der immensen Menge wären große Anstrengungen nötig, um sie zu restaurieren und einigermaßen zu sichern. Es handelt sich zum Teil um jiddische und hebräische Periodika, vielfach aber um Schriften in „Landsprache“ – in russisch, polnisch usw. Man hat sich zunächst darauf geeinigt, daß die in Litauen erschienenen Zeitschriften vor Ort bearbeitet werden. Dies soll mit Hilfe von Apparaturen geschehen, die leihweise aus Washington zur Verfügung gestellt werden. Auch den verbleibenden Rest will die amerikanische Seite größtenteils restaurieren und mikroverfilmen; ein entsprechender Vertrag ist jedoch noch nicht unterzeichnet. Insgesamt ist es mit den YIVO-Dokumenten immer noch besser bestellt als mit den verrottungsgefährdeten Büchern und Zeitschriften in der Kiewer Vernatzky-Bibliothek oder dem erdbebengeschädigten Bukarester Archiv. Die gegenwärtigen Lagerungsbedingungen der Bücher in der Litauer Nationalbibliothek sind so, daß nicht mehr als der normale Alterungsprozeß an dem Material nagt. Trotzdem handelt es sich hinsichtlich der Sicherung des jüdischen Literaturbestandes in Vilnius um eine schwierige Situation, die durch eine Reihe von Umständen kompliziert wird:

– In Litauen ist eine gewisse antijüdische Stimmung spürbar. Ein Teil der Sicherungsbemühungen ist also bereits auf die Wertbestimmung auszurichten, um klarzumachen, daß es sich bei dem Material nicht um Makulatur handelt.

– Die Wertzuschreibung hat allerdings den fatalen Effekt, daß in den Büchern ein finanzielles Potential gesehen wird. Die rasche Erfassung, die dem Nachweis der Existenz dient, war auch unter diesem Gesichtspunkt eine vordringliche Maßnahme zur Bestandsicherung.

– Da nur ein kleiner Teil dieses Bestandes tatsächlich aus dem alten YIVO-Archiv stammt, wird er staatlicherseits nicht als Manifestierung von YIVO Vilnius, sondern als Teil der Litauischen Nationalbibliothek, Abteilung Judaica, betrachtet.

– Das YIVO New York hingegen würde gern zumindest den litauischen YIVO-Altbestand übernehmen, mit der Argumentation, daß der Großteil der alten Bibliothek ohnehin schon dort vorhanden ist. Das führt zu Spannungen mit der litauischen Seite, die dagegenhält, keine Bibliothek würde Literatur weggeben, die am eigenen Ort entstanden ist. Auch fühlt sich die Nationalbibliothek als Institution brüskiert.

– Weiterhin steht die zynische Frage im Raum, wozu all die Literatur noch nutze sei, nachdem Hitler 94% der litauischen Juden ermorden ließ.

Auch seitens der TU Berlin, namentlich an der Arbeitsstelle für Semiotik, wurde über Sicherungsmöglichkeiten nachgedacht. Als sinnvollste Maßnahme wird hier ein Scan-Projekt erachtet, bei dem der Literaturbestand elektronisch in eine Datenbank eingelesen wird, von der aus die Werke dann wiederum facsimile abrufbar und ausdrückbar sind. Am jetzigen Standort sind die Bücher nur als Präsenzbestand nutzbar. Eine Archivierung auf CD-ROM hingegen ermöglicht eine de-

zentrale und weitgehend ortsunabhängige Nutzung; zudem bildet sie die Grundlage für höchst effektive Recherche-Arbeiten per Computer. Das Problem, eine solche Initiative in die Tat umzusetzen, besteht in der Finanzierung. Potentielle Geldgeber scheuen das unsichere diplomatische Terrain.

Aber gerade die Zurückhaltung auf deutscher Seite ist schwer nachvollziehbar. Es wäre geradezu beschönigend, nur von einer deutschen Mitverantwortung zu reden. Für die Situation nicht nur des YIVO-Archivs, sondern auch der anderen osteuropäischen Zentren jüdischen Geistes trägt Deutschland eindeutig die Hauptverantwortung.

Zumindest aber sehen die Dinge für den Bestand in Vilnius nicht mehr so hoffnungslos aus wie noch vor einem Jahr. Frau Bramson erweist sich als unermüdlische Kämpferin. Sollten die geretteten Werke jemals wieder in einer eigenen Bibliothek stehen, so wird sie wohl ihren Namen tragen. Arnold Groh, Berlin

Wo ist der Tempelleuchter? Der »Jerusalem Post« vom 27. Januar 1996 konnte der Leser mit Verblüffung entnehmen, daß *Shimon Shetreet*, Minister für religiöse Angelegenheiten, *Johannes Paul II.* gebeten hat, der Vatikan möge bei der Suche nach der aus 60 kg Gold bestehenden Menora aus dem 2. Tempel behilflich sein. Hierbei handelt es sich um den siebenarmigen Tempelleuchter, den Titus, Kronprinz (Caesar) und ältester Sohn des Kaisers Vespasian, nach der Eroberung des Herodestempels zusammen mit anderen Kultgeräten als Siegestrophäe nach Rom brachte. Der Leuchter ist auf dem berühmten Titusbogen in Rom neben anderen Beutestücken aus dem Tempel abgebildet.

Es besteht also kein Zweifel daran, daß er

nach Rom gelangte. Nach *Flavius Josephus*, der sich als Oberbefehlshaber in Galiläa dem Vespasian ergeben hatte und nach seiner Freilassung durch diesen dessen Familiennamen angenommen hatte, schildert in seinem Bericht über den „Jüdischen Krieg“ den Vorgang wie folgt: Der Priester Jesus ben Thebuti übergab, um sein Leben zu retten, Titus neben den Kultgeräten u. a. zwei Leuchter und die Tempelvorhänge (Buch VI, 8,3). Im Talmud heißt es dagegen, Titus hätte alles geraubt, nachdem er zuvor mit einer Hure auf einer Thorarolle im Allerheiligsten Unzucht getrieben habe. Dafür erteilte ihm die Strafe Gottes in Gestalt einer „Stechmücke“, die in seinen Kopf eindrang (Tumor?) und ihn bis zu seinem Tode sieben Jahre lang quälte (Gittin [„Scheidebriefe“] 56b).

Glaubwürdig ist dagegen, weil mehrfach erwähnt, das Zeugnis, wonach Rabbi Eliezer ben Jose diese Kultgeräte in Rom gesehen hat (Joma [„Tag“] 57 a; Sukka [„Laubhütte“] 5 a; Me'ila [„Veruntreuung“] 17b). Man hatte diesen dem greisen Rabbi Schimon bar Jochai (ca. 90–160 n. Chr.) auf seine Reise nach Rom als Begleiter mitgegeben. Dort sollte letzterer, ein Experte in Sachen Wunder (vgl. Schabbat 33 b), auf den Herrscher dahingehend einwirken, daß dieser Verfolgungsedikte gegen die Juden aufhebe. Rabbi Schimon gelang dieses, nachdem er die kranke Tochter des Kaisers von einem Dämon befreit hatte.

Der israelische Minister Shetreet hat nun angedeutet, daß der Tempelleuchter sich unter den Schätzen in den Katakomben des Vatikans befinden könnte. Dabei beruft er sich auf jüngste Forschungen an der Universität Florenz. „Ich habe nicht gesagt, daß er dort mit Sicherheit ist, aber ich habe den Papst gebeten, als Geste des guten Willens in Anerkennung der verbesserten Beziehungen zwischen Katholiken

und Juden bei der Suche zu helfen“. Die Vorstellung, den alten Leuchter als ein authentisches Kultgerät aus dem Jerusalemer Tempel aufzufinden, dürfte für strenggläubige Juden eine elektrisierende Vorstellung sein. Es gibt zudem nicht wenige orthodoxe Juden, die von der Errichtung eines neuen, 3. Tempels in Jerusalem träumen!

Die Suche nach dem Tempelleuchter erinnert an die vergebliche Suche der Samaritaner (vgl. MD 1994, S. 369f) nach den auf dem heiligen Berg Garizim vergrabenen Geräten des ersten Tabernakels („Stiftshütte“), welches Mose errichtet hatte (Ex 26–27). Damals war noch das Band zwischen Gott und seinen Gläubigen von Wohlgefallen und Gnade bestimmt. Für die Samaritaner steht jedoch inzwischen fest, daß erst die messianische Gestalt des Taheb („der Zurückkehrende“) diese Dinge wieder offenbaren wird.

Sicher ist indessen, daß der Papst in diesem Jahr oder 1997 eine Pilgerreise nach Jerusalem machen wird (eine Einladung von Yitzak Rabin aus dem Jahre 1994), da die Abwanderung der Christen aus dem palästinensischen Autonomiegebiet ihm und anderen Kirchenführern Sorgen bereitet.

Heinz-Jürgen Loth, Neuss

GESELLSCHAFT

Bundestag untersucht Sekten – Enquete-Kommission eingesetzt.

Schon am Vortag der Bundestagsdebatte über Sekten spürte man die Brisanz des Themas. Auf Einladung der SPD-Bundestagsfraktion diskutierten in der Landesvertretung Nordrhein-Westfalens Fachleute über „Sekten und Psychogruppen“. Der differenzierten Auflistung weltanschaulicher Strömungen von *Hansjörg Hemminger* von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen widersprach

Otto Schily. Der stellvertretende SPD-Fraktionsvorsitzende zum EZW-Referenten: „Mich hat sehr gestört, daß Sie in der Aufzählung auch meinen, die Anthroposophen aufzuzählen. Die Anthroposophie ist keine Religionsgemeinschaft.“ Hemminger hatte in seiner Unterscheidung zwischen klassischen Sekten, Gruppen mit esoterischem oder christlichem Hintergrund, neuen religiösen Bewegungen und Psychogruppen oder Politsekten auch die klassische Esoterik benannt. Zur letzteren zählte er auch Organisationen wie Rosenkreuzer oder Anthroposophie. Die Frage der Einordnung, Beschreibung und Abgrenzung wird auch die nun eingesetzte Enquete-Kommission beschäftigen. Die Initiatorin, die Berliner Abgeordnete *Renate Rennebach*, stellt in der Bundestagsdebatte vom 14. 3. 1996 fest, daß dieses Thema „uns unter unseren Nägeln brennt“.

Auch wenn sich die Parteien schnell darüber verständigen können, daß die Sektenproblematik eine neue gesellschaftliche Herausforderung darstellt, so gab es hinsichtlich der Aufgabenbeschreibung der Kommission unterschiedliche Akzente. So fragte die Abgeordnete *Ortrun Schätzle* von der Union, ob eine solche Kommission all die Sekten und Psychogruppen innerhalb des gesetzten Zeitrahmens von zwei Jahren analysieren könne. Während die FDP-Fraktion sich gegen die staatliche Auseinandersetzung mit religiösen oder pseudo-religiösen Gruppierungen aussprach, unterstützte die Fraktion von Bündnis 90/Die Grünen den SPD-Antrag. *Gerald Häfner* stellte für die Grünen fest: „Es ist eben nicht der Charakter einer Psychogruppe, auch nicht der Charakter einer Sekte, d. h. einer kleineren religiösen Gemeinschaft, der uns hier zu beschäftigen hat; vielmehr geht es um Gruppierungen mit einem besonderen totalitären Anspruch!“

Diese Formulierung trifft den Kern. Es kann und darf staatlichen Organen nicht darum gehen, was die einzelnen Bürgerinnen und Bürger glauben. Es muß aber einen demokratischen Staat interessieren, ob sich totalitäre Systeme unter einem Tarnmantel Religion verstecken. Es muß für den Staat durchaus von Interesse sein, ob Sektenkindern untersagt ist, sich in demokratische Entscheidungsprozesse einzubringen. Wer schon in der Sekte lernt, daß eine Klassensprecherwahl einen Dienst am verhaßten System ist, wird nie ein mündiger Bürger werden. Die Enquete-Kommission ist ein deutliches Signal, daß sich der Staat diesem Problem stellen will. Neben der Analyse von Zielen, Aktivitäten und Praktiken der „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ soll die Enquete-Kommission auch die Gründe für die Mitgliedschaft untersuchen und Handlungsempfehlungen für den zukünftigen Umgang mit diesem Phänomen „unter Einbeziehung der damit tangierten gesellschaftlichen Institutionen“ geben. Dabei soll auch die Frage beantwortet werden, „ob die bisherige gesellschaftspolitische Behandlung und die pauschale Bezeichnung dieser Organisationen als Sekte oder Jugendsekte der tatsächlichen Entwicklung und den Notwendigkeiten für eine angemessene gesellschaftspolitische Auseinandersetzung entsprechen“. Die Kirchen sind von der Arbeit der Enquete-Kommission nicht nur betroffen, weil deren Arbeit die Grenzen der Inanspruchnahme der grundgesetzlich garantierten Religionsfreiheit berührt. Die Kirchen können sich auch angesprochen fühlen, wenn die Kommission Empfehlungen geben soll für „Maßnahmen in Verantwortung von Bund, Ländern und Kommunen sowie von anderen betroffenen gesellschaftlichen Institutionen“.

Kurt-Helmuth Eimuth, Frankfurt / nü

Buchbesprechungen

Bassam Tibi, »Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte«, Piper Verlag, München/Zürich 1994, 406 Seiten, 44,- DM.

Seit den Menschenrechtsdeklarationen aus der islamischen Welt von 1981 (Paris, Islamrat für Europa) und 1990 (Kairo, Organisation der Islamischen Konferenz) und der UNO-Menschenrechtskonferenz im Juni 1993 in Wien ist die Menschenrechtsdebatte auch im Islam aufgelebt. Hinzu kommen der serbische Genozid an den bosnischen Muslimen und die Fatwa über *Salman Rushdie*, die je auf ihre Weise Stoff für das engagierte, über weite Strecken als Streitschrift lesbare Buch von Tibi bieten (wenngleich ein Rekurs auf die Erklärung von Kairo 1990 fehlt).

Die Tradition des europäisch-westlichen Menschenrechts- und Demokratieverständnisses, von der Bill of Rights zur Französischen Revolution und zur Trennung von Staat und Religion, also die Grundlegung der neuzeitlichen Autonomie des Individuums und das Subjektivitätsprinzip: Das ist der geistesgeschichtliche Strom, in den Tibi sich einreicht. Als gebürtiger arabischer Muslim (Syrier), 1976 eingebürgerter Deutscher und seit 1973 Göttinger Professor für internationale Politik, gibt er sich zu erkennen als ein für eine säkulare, multikulturelle Option (wie sie eigentlich auch die bosnischen Mulime überwiegend vertreten würden, 277 ff.) aufgeschlossener Euro-Islamist. „Multikulturell“ könne dabei allerdings eben nicht heißen, sich als Westen auch tolerant einem fundamentalistischen Islam zu öffnen. Der Islam sei, solange er sich auf die Scharia als Rechtsgrundlage berufe, vor-

modern und nicht menschenrechtsfähig; er müsse aus sich heraus, durch eine interkulturelle Anreicherung seiner eigenen Tradition (u. a. Adaption individueller naturrechtlich verankerter Menschenrechte) zu einem international konsensfähigen und justiziablen Menschenrechtsverständnis finden. Diese Argumentation Tibis sollte viele Freunde und Mitstreiter für sich gewinnen können. Jedoch Tibis abstrichlosem Plädoyer für das westeuropäische Subjektivitätssprinzip – und implizit den auch von östlichen Traditionen her oft kritisierten Individualismus des Westens – entspricht seine klischierte Darstellung des Bekämpften: Die „Dritte Welt“, die in Wien 1993 die sozialen Menschenrechte einklagte, bestehe ausschließlich aus orientalischen Despoten und Diktatoren, deren Armut – hier folgt Tibi neokonservativen Analysen – nicht von einer fortgesetzten westlichen neokolonialistischen Ausbeutung herrühre, sondern – wie auch der Reichtum der Industrienationen – auf einer Eigendynamik beruhe. Dieses Bild wird nur wenig ausdifferenziert durch seine Beteuerung, die islamische Welt bestehe nicht nur aus Fundamentalisten und Rushdie sei ihm unsympathisch sowie sein Buch »Die Satanischen Verse« geschmacklos.

In der Polemik gehen manche Modifikationen unter, die das Bild der innerislamisch heftig geführten Diskussion hätten bereichern können. Ein kurzer Rückgriff auf das Konzept der Menschenwürde (227 ff), das schon in vormodernen Kulturen benutzt wurde und auch im Islam bekannt ist, bleibt unentfaltet im Raum stehen, obwohl Tibi hier eine Chance der Anknüpfung zu sehen scheint.

Wichtig bleibt sein emphatischer Ruf nach einer übergreifenden institutionellen Einlösung und Verwirklichung von Menschenrechtsfähigkeit, wie sie 1981 (Paris) und 1990 (Kairo) behauptet wird,

ein Ruf, der nicht nur islamischen Staaten und Gesellschaften gelten muß. In einer Welt der Tendenz zur gleichzeitigen „strukturellen Globalisierung und kulturellen Fragmentierung“ – wie Tibi zu Recht feststellt – ist die Einklage einer weltweiten verbindlichen Anerkennung der universalen Gültigkeit der individuellen (und sozialen!) Menschenrechte wichtiger denn je, aber vielleicht ebenso idealistische Zukunftsmusik wie Küngs „Projekt Weltethos“ (Christine Lienemann-Perin).

Die häufigen Wiederholungen von Thesen und Tatsachen bis hin zu wörtlichen Wiederholungen gleicher Zitate machen das Lesen mitunter schwerfällig, zeugen aber auf ihre Weise vom Engagement des Autors als Grenzgänger zwischen zwei Kulturen.

de

Jens Bahre, »Die Sekte«, Roman, Bastei Lübbe, Bergisch-Gladbach 1995, 412 Seiten, 12,90 DM.

Als Buch des Monats angesprochen, handelt dieser Roman von einer imaginären Sekte namens „Kinder des Lichts“. Die Heldin Simona Reisen ist durch Erbschaft zur jungen Hausbesitzerin avanciert. Als in der DDR aufgewachsene Vollwaise hat sie eine traurige Kindheit hinter sich. Nun befindet sie sich in einer phantastischen Lage und hat allen Anlaß, ihre Neigung zu Minderwertigkeitsgefühlen zu überwinden.

Bei ihrer Suche nach neuen inneren Perspektiven stößt sie auf Menschen, von denen sie sich spontan verstanden fühlt. Sie wird eingeladen, ein Training zur Stabilisierung ihrer Psyche und zur „Aufarbeitung“ ihrer Vergangenheit zu absolvieren. Bereitwillig offenbart sie die Tiefen ihrer Seele, ihre Ängste und Träume; ja, sie läßt sich dazu verführen, selbstgesetzte

Grenzen zu überschreiten und Dinge preiszugeben, über die sie eigentlich nicht reden wollte. Eine zerbrechliche Psyche in falschen Händen – das kann nicht gutgehen. Der gefährliche innere Weg der Heldin bekommt allmählich eine Außenseite. Unerklärliche Dinge geschehen: Sind es Halluzinationen, die die aufgewühlte Seele produziert, oder steckt etwas anderes dahinter? Als sie von einem Mord erfährt, lassen sich die seltsamen Ereignisse nicht mehr verdrängen... Neulinge in der Sekte überschauen in keiner Weise strukturelle Zusammenhänge. Bei Zweifeln und Fragen wird auf die weisen Entscheidungen der „Göttlichen Hand“ verwiesen. Wer dennoch starrköpfig und ungläubig bleibt, bekommt „Nachhilfe“ in Form eines Sondertrainings, das insbesondere Übung in der Entbehrung lebenswichtiger Vollzüge wie Essen und Schlafen auferlegt. Dafür, daß derlei Übungen „gern“ angenommen werden, sorgen sekteninterne Wachmannschaften, die notfalls eingreifen können. Das Leben des einzelnen wird zu einer Funktion degradiert; Ausstiegswillige riskieren Kopf und Kragen. Man fühlt sich erinnert an Berichte von Menschen, die totalitäre Organisationen von innen kennengelernt und dann doch den Absprung geschafft haben.

Das Spektrum dessen, wozu ein Mensch fähig ist, lotet der Roman aus: Grenzenloses Vertrauen wird grenzenlos mißbraucht, Hilfsbereitschaft schamlos ausgenutzt und Liebe verraten! Angesichts des literarischen Genus ist es verständlich, daß manche Szenen und Zusammenhänge so phantastisch ausgestaltet sind, wie es sich für eine fesselnde Lektüre gehört. Wer jedoch eine Ahnung von den Möglichkeiten totalitärer Gruppen in unserer Gesellschaft hat, wird das Buch in nachdenklicher Stimmung aus der Hand legen.

Der Autor schildert auf seine Weise die Rückseite unserer Gesellschaft, die hinter einer glänzenden Fassade Verführung, Leere und Ausbeutung züchtet. Die Entwicklung der „Kinder des Lichts“ mag Anhaltspunkte in der Realität mancher Sekten haben: Was ursprünglich aus einer vielleicht gutgemeinten Idee geboren wurde, ist auf die Dauer zur Perversion geworden. Geistliche oder geistige Ideale, an die einige Zurückgebliebene immer noch glauben, dienen lediglich als Köder und wirken aufgesetzt, während es in Wirklichkeit längst um etwas anderes geht – um Geld und Macht! Der einzelne kann dagegen nicht viel ausrichten. Die Polizei, redlich um Aufklärung illegaler Handlungen bemüht, ist in ihren Spielräumen eng begrenzt und hat enorme Probleme, beweiskräftige Fakten heranzuschaffen. Seriöse Einrichtungen werden unterwandert und dienen als Schutz; das erschwert die Ermittlungen gegen entsprechende Gruppen.

Ein Spiegel wirklicher Verhältnisse? Jens Bahre zeichnet ein düsteres Bild: Egoismus, Machtgier bis hin zur organisierten Kriminalität blühen und gedeihen, während wahre Menschlichkeit in unserer Gesellschaft dünn gesät ist. Die Botschaft dieses Buches ist ernst, aber nicht hoffnungslos. Flüssig geschrieben, spricht es einen breiten Leserkreis an und verdient als Ermöglichung eines narrativen Zugangs zur Sekten-Problematik Empfehlung. Allerdings kommt die religiös-theologische Dimension dieser Problematik zu kurz; und gerade die dramatische Vermischung von Sektierertum und organisiertem Verbrechen erscheint mir doch zu konstruiert. Insofern frage ich mich am Ende: Wäre eine romanhafte Aufarbeitung etwas realistischerer Sektengeschichten nicht auch in spannender Form möglich gewesen?

Christine Müller-Thiede, Fellbach

Einbanddecken

Für den Jahrgang 1995
sind Einbanddecken zum Preis von

DM 10,-

einschließlich Porto und Verpackung
lieferbar.

Bitte
bestellen Sie **nur** mit einer Postkarte
(nicht telefonisch)
unter Angabe der Zeitschrift
»Materialdienst«

Quell Verlag Stuttgart
Postfach 103852
70033 Stuttgart

