

MATERIALDIENST



61. Jahrgang
Quell Verlag
Postfach 10 38 52
70033 Stuttgart

6/98

Wie heilig ist Fußball?

Identität in der Umbruchgesellschaft

Eine neue Steiner-Biographie

Jehovas Zeugen und Gewissensfreiheit

„Streitfall Neue Religionen“

Evangelische Zentralstelle

für Weltanschauungsfragen

INHALT

ZEITGESCHEHEN

Wie heilig ist Fußball? 161

IM BLICKPUNKT

THOMAS KERN

**Der instrumentalisierte Mensch?
Menschenbilder in der
Umbruchsgesellschaft** 162

BERICHTE

KLAUS VON STIEGLITZ

**Ein Werk von hohem Rang –
Christoph Lindenberg's
Steiner-Biographie** 173

KLAUS-DIETER PAPE

**Jehovas Zeugen und
Gewissensfreiheit** 179

INFORMATIONEN

NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN

„Streitfall Neue Religionen“ –
Anfragen aus theologischer
Perspektive zu einer REMID-
Tagung in Marburg 184

GESELLSCHAFT

Das Lebensbewältigungshilfe-
Gesetz droht zu scheitern 186

BÜCHER

Horst Groschopp
Dissidenten, Freidenkerei und
Kultur in Deutschland 187

Kurt-Helmuth Eimuth
Sekten-Ratgeber 188

Rainer Fromm / Kurt-Helmuth Eimuth
Fünf Dokumentarfilme zu:
Zeugen Jehovas, Scientology,
Das Universelle Leben,
Thakar Singh, Esoterik 188

Michael von Brück / Whalen Lai
Buddhismus und Christentum 189

STICHWORT

Was ist eine 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:* Reinhard Hempelmann, Carmen Schäfer. *Anschrift:* Auguststraße 80, 10117 Berlin, Telefon 0 30 / 2 83 95-2 11, Fax 0 30 / 2 83 95-2 12, Internet: <http://www.ekd.de/ezw>, e-Mail: EZW@compuserve.com – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstraße 12A, Postfach 103852, 70033 Stuttgart, Telefon 0711 / 6 01 00-0, Kontonummer: 2 036 340 Landesgiro Stuttgart. Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigen-gemeinschaft Süd, Furtbachstraße 12A, 70178 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon 0711 / 6 01 00-66, Telefax 0711 / 6 01 00-76. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmolle. Es gilt die Preisliste Nr. 12 vom 1.1.1998. – *Bezugspreis:* jährlich DM 58,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 5,- zuzügl. Bearbeitungs-geld für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende mög-lich. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Ge-meinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

ZEITGESCHEHEN

Wie heilig ist Fußball? Bald kicken sie wieder. Nein – so profan darf man von der Mitte des Monats in Frankreich beginnenden Fußballweltmeisterschaft nicht reden! Wenn schon, wie die Berliner Fangemeinde bekennt, „Hertha Religion ist“ (Die Zeit 22. 5. 97), um wieviel mehr ist es dann der Welt-Event!

Sport fand im antiken Olympia in einem religiös-kultischen Zusammenhang statt. Er war eine Veranstaltung zu Ehren der Gottheit oder der Götter. Schon in der späten Antike wurden die Statuen der Sieger freilich größer als die der Götter. Sport hat sich seitdem immer stärker säkularisiert und ist durch diese Verweltlichung paradoxerweise doch zu keiner ganz normalen Angelegenheit geworden. Die Lösung des Sports vom Heiligen und vom religiösen Kult hat ihn gerade nicht alltäglich gemacht, sondern zu eigener Weihe geführt. Dem Sport erging es dabei wie manchen anderen Phänomenen der säkularen Gesellschaft (Kunst, Ökonomie und Tourismus). Sie wurden wiederverzaubert. Sportlichen Großveranstaltungen fällt die Rolle zu, emotionale Höhe- und Haltpunkte in einem umfassenden Unterhaltungsprogramm zu sein. Sport plus Massenmedien ergibt Kult. ARD und ZDF lassen sich und uns die Spiele etwas kosten. Das Fernsehen stilisiert Sportereignisse zu dramatischen Höhepunkten und Festen der Fitneß und des erotischen Körperkults.

Die Parallelen von Sport und Religion sind oft beschrieben worden. Wallfahrtsähnlich in Gruppen reisen die Fans an. Die Gemeinde und die Priester kleiden sich in entsprechende liturgische Gewänder, bevor auf heiligem Rasen im Stadiontempel die alles entscheidende

Zeit, wenn nicht auf Glockenschlag, so doch auf Pfiff beginnt. Was Responso-rien in der gottesdienstlichen Liturgie sind, kann mit Hinweis auf die Vorgänge im Stadion Konfirmanden inzwischen gut erklärt werden (Liturg: Guido... Gemeinde: Buchwald!). Die Fußballgemeinde erlebt eine tiefe Kommunion. Sie leidet oder triumphiert mit und verläßt in jedem Fall verwandelt das Stadionrund. Über mystische und eine Unzahl von Fanartikeln gesicherte Teilnahme am Schicksal der Helden auf dem Rasen wird auch der Fan zum Held: „Wir“ sind Weltmeister – diesmal vielleicht nicht. „Eine an ihren fundamentalen Ideologien unsicher gewordene Gesellschaft klammert sich an die Texte der großen Wettkämpfe, in denen das Einmalige garantiert zu sein scheint... Die Sportshow wendet, wenn ihr Ablauf innerhalb des gesetzten Rahmens bleibt, den Schrecken des Kampfes in die Erwartung einer das Chaos übertrumpfenden Ordnung“ (Sport – Eros – Tod, hrsg. von G. Hortleder und Gunter Gebauer, Frankfurt 1986). Doch die Parallelen zwischen Fußball-Sport und Religion liegen nicht nur in den rituellen Vollzügen, sondern auch in der mythischen Art des Erzählens, in der die jeweiligen Heilsereignisse wie das „Wunder von Bern“ vergegenwärtigt werden: Kämpfe werden bestanden, Helden geboren, Schwächere siegen, Meister vom Thron gestürzt, Sünder bestraft und Mannschaftsgeist zahlt sich aus.

Nach F. X. Kaufmann entscheidet sich die Frage, ob kulturelle Phänomene sich als religiös qualifizieren lassen, daran, ob sie mehrere Funktionen von Religion zugleich erfüllen: Identitätsstiftung, Handlungsorientierung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Welt дистанzierung und Kosmisierung (Religion und Modernität, Tübingen 1989, 82ff). Beim

Sport lassen sich durchaus mehrere Funktionen von Religion wiedererkennen. Das Spiel mit dem Ball ist transparent oder projektionsfähig für elementare Erfahrungen des Lebens: Der Ball ist rund und das nächste Spiel ist immer das schwerste. Man kann unverdient verlieren, Glück haben und ohne Schuld vom Platz gestellt werden.

Sport und Fußball sind Beispiele für die „Dispersion von Religion“ (M. Ebertz). Religiöses ist nämlich nicht zerstört, sondern zerstreut! Diejenigen, die religiöse Bedürfnisse von Menschen aus theologischen Gründen oder aus religiöser Entwöhnung nicht wahrhaben wollen, sind auf die großen und kleinen glitzernden religiösen Splitter in der Alltagskultur immer wieder hinzuweisen. Sportveranstaltungen können in ihren Vollzügen und in ihren Zeichenhandlungen religiös dekodiert werden. Und dennoch ist das Selbstverständnis von Spielern, Fans und auch Reportern ernstzunehmen, die

zwischen Sport und Religion unterscheiden wollen. Die Theologie und die Kirche können und sollen einen formalen und funktionalen Religionsbegriff durchaus beherzigen, aber ihm nicht gänzlich auf den Leim gehen. Die Welt läßt sich nicht auf die Alternative Jesus oder Fußball festlegen. Wahre Religion nimmt das mögliche Konkurrenzverhältnis zwischen Sport und Religion so auf, daß sie es – im doppelten Sinne – „aufhebt“. Mediale Show, Selbstvergessenheit im Spiel und Begeisterung sind Möglichkeiten der Schöpfung. Man soll sie nicht theologisch besserwisserisch bekritteln oder missionarisch vereinnahmen. Dann darf der Fußball für die, die ihn mögen, ruhig sein: die zweitschönste Nebensache der Welt. (Weiterführende Literatur: Sportphilosophie, hrsg. von Volker Zaysa, Leipzig 1997; Joachim von Soosten, Die Tränen des Andreas Möller, Pastoraltheologie 1997, S. 13 ff.)

nü

IM BLICKPUNKT

Thomas Kern, Frankfurt a.M.

Der instrumentalisierte Mensch?

Menschenbilder in der Umbruchgesellschaft

Der Begriff „Verunsicherung“ scheint die momentane Stimmungslage in unserer Gesellschaft am besten auf den Punkt zu bringen. In den vergangenen Jahren ist in der Öffentlichkeit ein Bewußtsein dafür gewachsen, daß wir uns in einer tiefgreifenden Umbruchsphase befinden, von der nahezu alle gesellschaftlichen Lebensbereiche betroffen sind. Man spricht

von einer *Krise* des Sozialstaats, der Werte, des Parteiensystems, der Kirchen, der Familie u.v.m. Vertraute Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens verlieren immer mehr an Bedeutung, während die Konturen dessen, was auf uns zukommt, unscharf bleiben.

Wie läßt sich diese Entwicklung interpretieren? In der wissenschaftlichen Diskus-

sion konkurrieren derzeit hauptsächlich zwei Deutungsangebote, die sich vereinfacht auf folgenden Nenner bringen lassen: (1.) Wir befinden uns an einem historischen *Wendepunkt*. Die großen Leitbilder und Ideologien der Moderne haben ausgedient; die Gesellschaft ist in ein neues Entwicklungsstadium eingetreten. (2.) Die Moderne ist *nicht* an ihr Ende gekommen. Im Gegenteil, sie befindet sich in einer Phase der *Radikalisierung*, in der alle traditionellen Reste kompromißlos abgestreift werden. M.a.W., die Kontroverse kreist um die Alternativen *Postmoderne versus radikalisierte Moderne*.

Mit beiden Positionen möchte ich mich im folgenden auseinandersetzen. Der gesellschaftliche Wandel soll dabei hauptsächlich im Hinblick auf die Situation des einzelnen Menschen gedeutet werden. Dabei wird, wie die Themenstellung des Artikels bereits verrät, der Aspekt der *Instrumentalisierung* besonders im Mittelpunkt stehen. Da jedoch noch offen ist, wer wen wozu instrumentalisiert, steht hinter dem ersten Teil der Überschrift ein Fragezeichen. Die Auseinandersetzung wird in sechs Schritten erfolgen: In der Einführung soll der Ansatz der Postmodernisten mit einigen Überlegungen bezüglich seines Geltungsbereichs kurz dargestellt werden. Im zweiten Abschnitt möchte ich die *strukturellen Merkmale* herausarbeiten, durch die sich moderne Gesellschaften von anderen Gesellschaftstypen abheben. Nur so können wir entscheiden, ob das von den Vertretern der Postmoderne postulierte „Ende der Moderne“ tatsächlich seine Berechtigung hat. Daran anschließend soll die Situation des Individuums in der modernen Gesellschaft im Mittelpunkt stehen. Wie entstehen moderne Identitäten, und welche Hindernisse sind dabei zu überwinden? Im vierten Teil möchte ich auf die verschiede-

nen Facetten von *Instrumentalisierung* in fortgeschrittenen Gesellschaften eingehen. Dieser Teil baut auf den vorhergehenden Darstellungen auf und bildet den Mittelpunkt meiner Überlegungen. Der fünfte Abschnitt soll die Frage beantworten, wie angesichts umgreifender Pluralisierung und Instrumentalisierung Gesellschaft heute noch möglich ist. Mit einigen Überlegungen, über die Chancen und Aufgaben, die sich aus der geschichteten Entwicklung für die Kirchen ergeben, werde ich meine Ausführungen beenden.

1. Zwischen Moderne und Postmoderne: Die fortgeschrittene Gesellschaft auf der Suche nach Identität

Ich beginne mit einer begrifflichen Unterscheidung zwischen *Sozialstruktur* und *Semantik*.¹ Gerade im Hinblick auf die gegenwärtige Modernisierungsdiskussion ist eine solche Unterscheidung von großer Bedeutung. Mit dem Begriff Sozialstruktur beschreibt die Soziologie das grundlegende *Organisationsprinzip* einer Gesellschaft. Das Augenmerk liegt dabei auf ihrem *systemhaften* Charakter. Man spricht von Wirtschafts-, Politik- oder Rechtssystem und meint damit unterschiedliche gesellschaftliche Bereiche, die sich auf die Erbringung bestimmter *Funktionen* oder *Leistungen* spezialisiert haben. Die *Wirtschaft* konzentriert sich auf die Produktion und den Austausch von Waren und Dienstleistungen gegen Geld; das *Politiksystem* reguliert das Machtgefüge innerhalb der Gesellschaft.

Dem Begriff Sozialstruktur wollen wir mit der *Semantik* die Welt des Denkens und der Ideen gegenüberstellen. Im Mittelpunkt stehen dabei jene Ideen, die die *Deutung* der Gesellschaft und die Rolle des Menschen darin zum Gegenstand

haben. Wir beschränken uns also nicht allein auf die großen Ideen- und Ideologien, die die Vergangenheit und Gegenwart der Menschheit geprägt und bewegt haben. Das Alltagsdenken des Individuums, seine Selbst- und Weltdeutung (Identität) sind ebenso relevant.

Betrachtet man die gegenwärtige Diskussion um die *Postmoderne*, so fällt auf, daß sich der Diskurs im wesentlichen auf der Ebene der *Semantik* abspielt. Die großen Leitideen der Moderne (die „Meta-Erzählungen“) – Aufklärung, Fortschritt, Emanzipation – sind an ihr Ende gekommen. An die Stelle von Einheitsprogrammen und Totalitätsideen ist eine *postmoderne* Vielfalt von Sprachspielen, Handlungsformen und Lebensweisen getreten. Mit dieser Sichtweise ist Lyotard innerhalb der Soziologie auf eine breite Resonanz gestoßen, die allerdings nicht immer positiv war.

Für Lyotard zeichnen sich postmoderne Gesellschaften durch ihren *radikalen Pluralismus* aus. Diese Diagnose hat zweifellos ihre Berechtigung. Auf vielen gesellschaftlichen Feldern vollziehen sich gegenwärtig tiefgreifende Veränderungen, die sich durchaus als Auflösung bisher einheitlicher Muster und Pluralisierung sozialer Zusammenhänge deuten lassen. Dazu gehören etwa der Wandel der Familie, die Auflösung traditioneller Geschlechterrollen, die Entstehung neuer Lebensstile, das Verschwimmen sozialer Ungleichheiten, die Krise bisher „staatstragender“ Institutionen (Kirchen, Parteien, Gewerkschaften) u. v. m. Unter dem Einfluß fortschreitender *Individualisierung* bekommt die Gesellschaft ein neues Gesicht. Die vertraute Großgruppenstruktur aus Schichten und Klassen verschwimmt zusehends.

Trotzdem ist es fraglich, ob diese Erscheinungen ausreichen, um das Ende der Moderne zu proklamieren und ein Zeit-

alter der Postmoderne auszurufen. Die von den Postmodernisten diagnostizierten Brüche und Diskontinuitäten stehen nur für *eine* Seite des modernen Lebens, auf anderen stoßen wir auf erstaunliche *Kontinuitäten*. Das heißt, die Gesellschaft hat auch ihre stabilen Seiten: Geldwirtschaft, staatlich organisierte Politik, auf Änderung des Wissens abzielende Forschung, Massenmedien, ausschließlich positives Recht, Erziehung der Gesamtbevölkerung in Schulklassen etc. Dies alles sind *spezifisch neuzeitliche Phänomene*, die sich in den vergangenen Jahrhunderten der Form nach kaum verändert haben. *Nur die Ausnutzung der in ihnen liegenden Chancen hat sich kontinuierlich verstärkt!*² Die Gegenwartsgesellschaft bietet also ein widersprüchliches Bild, ein Nebeneinander von *Umbruch* und *Stabilität*. Wie lassen sich diese extrem gegenläufigen Entwicklungen erklären? Und: Wie hängen sie miteinander zusammen? Bereits zu Beginn möchte ich das Ergebnis in der These vorwegnehmen, das wir uns *nicht* im Übergang zur Postmoderne, sondern vielmehr in einer historischen Phase befinden, *in der uns die radikalen Konsequenzen der Moderne immer bewußter werden.*³ Damit ist klar, auf welcher Seite ich mich in der aktuellen Modernisierungsdiskussion verorte.

2. Das Moderne an der modernen Gesellschaft

Wenn wir entscheiden wollen, ob wir in modernen oder postmodernen Zeiten leben, müssen wir zunächst herausfinden, durch welche *zentralen Organisationsprinzipien* sich moderne Gesellschaften von anderen unterscheiden. Ich orientiere mich im folgenden an den Überlegungen von Niklas Luhmann, für den sich moderne Gesellschaften durch ihre

Gliederung in *funktionale Teilsysteme* auszeichnen. Um zu verstehen, was damit gemeint ist, kommen wir nicht daran vorbei, einige Bausteine seiner Theorie kurz zu erläutern. Ich werde mich dabei auf die wichtigsten Elemente und Begriffe beschränken. Ich beginne mit dem Begriff des funktionalen Teilsystems. *Funktionale Teilsysteme*, das habe ich bereits in der Einführung angedeutet, sind gesellschaftliche Bereiche, in denen bestimmte spezialisierte Leistungen für den Erhalt des gesellschaftlichen Ganzen erbracht werden: Wirtschaft, Recht, Politik. Der Begriff „funktionale Differenzierung“ meint dabei, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit innerhalb der Systeme unter ganz bestimmten, fest institutionalisierten *Perspektiven* wahrgenommen und verarbeitet wird⁴: So beobachtet die Wirtschaft „ihre“ Wirklichkeit allein unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten und das Recht unter rechtlichen.

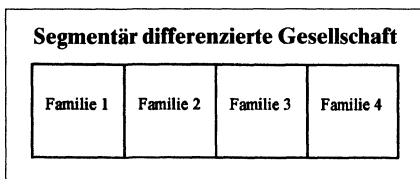
Die innere Struktur der Teilsysteme wird durch sogenannte *zweiwertige Codes* bestimmt. Durch sie wird die Perspektive festgelegt, mit der das jeweilige Teilsystem seine Umwelt *beobachtet*. Im Wissenschaftssystem ist dies der Code wahr/unwahr, im Rechtssystem Recht/Unrecht etc. Die zweiwertigen Codes sind universelle Leitdifferenzen, die auf jedes Phänomen oder Ereignis innerhalb der Gesellschaft anwendbar sind und die die Welt in zwei getrennte Hälften teilen. Das heißt, jedem gesellschaftlichen Vorwissen oder Phänomen wird in seiner jeweiligen Relevanz ein bestimmter Codewert zugeordnet. So wird etwa das sogenannte „Sektenproblem“ im Wissenschaftssystem die Suche nach soziologischen und psychologischen Erklärungen auslösen, das Rechtssystem beschäftigt sich mit den rechtlichen Konsequenzen, die Politik diskutiert die Notwendigkeit staatlicher Interventionen, die Wirtschaft

sorgt sich um mögliche Rufschädigungen und damit verbundene Absatzeinbußen u. v. m.

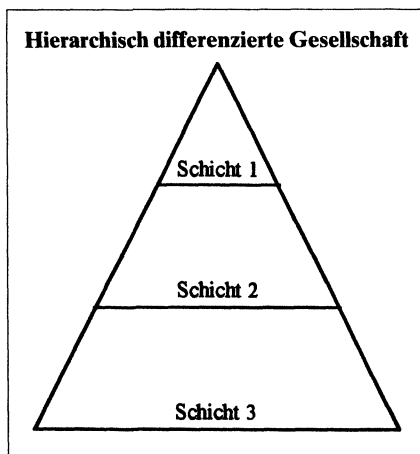
Die Umwelt wird immer nur im Hinblick auf die je eigene Systemperspektive beobachtet und beurteilt. Die Bedingungen, nach denen ein Phänomen mit dem einen oder anderen Codewert etikettiert wird, sind in *Programmen* festgelegt. Im Wissenschaftssystem sind das wissenschaftliche Theorien, in der Politik Parteiprogramme und in der Religion bestimmte Welterklärungen. Während der Code die teilsystemische Unabhängigkeit (Selbstreferenz) aufrecht erhält, sorgen Programme für eine Leistungsabstimmung zwischen den Teilsystemen (Fremdreferenz).⁵ Dazu ein Beispiel: Über die Verteilung von Forschungsgeldern kann die Politik die Aktivitäten der Wissenschaft beeinflussen und etwa die Sektenforschung forcieren. Ob eine Theorie der Sektenentstehung jedoch „wahr“ ist oder nicht, wird allein nach innerwissenschaftlichen Kriterien entschieden. Programme sichern also die *Verzahnung* zwischen den Systemen; wir bleiben aber weit entfernt von einer Steuerung der Wissenschaft durch die Politik.

Dieser kurze Ausflug in die formale Begriffswelt der Systemtheorie genügt bereits, um einen Vergleich zwischen unterschiedlichen *Gesellschaftstypen* durchzuführen. Das Augenmerk liegt dabei auf der Differenzierungsstruktur. Über den Vergleich von Gesellschaftstypen möchte ich herausarbeiten, durch welche grundlegenden Organisationsprinzipien sich die moderne Gesellschaft von allen anderen Gesellschaften unterscheidet. Ich orientiere mich dabei an einer Unterscheidung zwischen Stammes-, hierarchischen und modernen Gesellschaften. In sehr einfach strukturierten Stammesgesellschaften dominiert die Einteilung in

gleichartige und gleichrangige Teile. Familien, Clans und Stämme sind die zentralen Einheiten, die das gesellschaftliche Leben bestimmen. Die primäre Differenzierungsform der Gesellschaft ist daher *segmentärer* Natur. Die folgende Graphik soll diesen Differenzierungstyp in beispielhafter Weise veranschaulichen.



Wesentliches Kriterium für die Zugehörigkeit einer Person zu einem Teilsystem ist ihre *Anwesenheit*, zumal die segmentären Subsysteme auf begrenzte räumliche Gebiete eingeschränkt sind. Beim Übergang zu komplexeren sozialen Verbänden entsteht der Typus der *hierarchischen Differenzierung*, der die Gesellschaft in mehrere ungleiche Schichten einteilt.



Diese Schichten stehen zueinander in einer *hierarchischen* Beziehung, die durch die Leitdifferenz oben/unten gekennzeichnet ist. Das heißt, jedes Ereignis innerhalb der Gesellschaft wird danach beurteilt, wie es sich auf die hierarchische Struktur des Ganzen auswirkt. Indem Personen einer bestimmten Schicht oder einem Stand zugeordnet werden, steht nicht die sachliche, sondern die soziale Dimension im Vordergrund der strukturellen Reproduktion. Es ist nicht so wichtig, was gesagt wird, als vielmehr wer es sagt. Ansatzweise finden wir dieses Prinzip noch heute zum Beispiel bei *traditionellen* Katholiken: Was Papst, Bischof oder Priester sagen, wird oft kritiklos akzeptiert, und zwar unabhängig von der Angemessenheit des Inhalts. Zusammengehalten wird die hierarchische Gesellschaft durch die *Religion*. Sie ordnet die Beziehungen zwischen den Ständen. Damit sind die Entwicklungsmöglichkeiten der Gesellschaft durch das Sinngebungsmonopol der Religion beschränkt. Spätestens mit der Renaissance und der darauf folgenden Reformation wurde das Monopol der Religion durchbrochen, und die Politik gewann an relativer Autonomie.⁶ Sie entdeckte den Staat als ureigenstes Handlungsfeld und löste sich von religiösen Vorgaben. Sie konstituierte schrittweise eine eigene *Operations-sphäre*, in der sie sich nicht mehr von religiösen, sondern allein von politischen Gesichtspunkten leiten ließ. Dieselbe Entwicklung vollzog sich auch in anderen Bereichen, wie zum Beispiel dem Wirtschafts- oder Wissenschaftssystem. Mit der relativen Autonomisierung zahlreicher gesellschaftlicher Funktionsbereiche setzte sich das Prinzip der *funktionalen Differenzierung* durch. Die „Identität“ dieser Teilsysteme liegt in ihrer jeweils füreinander *nicht* ersetzbaren Funktion für die gesamte Gesellschaft.

Funktional differenzierte Gesellschaft



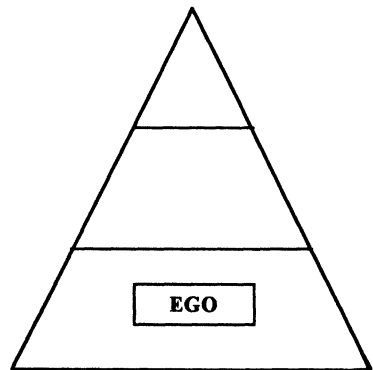
Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß die Umstellung der *primären* Differenzierungsform immer einem sozialen *Entwicklungssprung* gleichkommt: von der segmentären zur hierarchischen, von der hierarchischen zur funktional differenzierten Gesellschaft. Damit ist *nicht* gesagt, daß es in der modernen Gesellschaft nicht auch hierarchische und segmentäre Strukturen gäbe – genau das Gegenteil ist richtig –, ihre Form ist jedoch von den Erfordernissen der funktionalen Differenzierung bestimmt. Mit dem Übergang zur Moderne haben sich immer neue Funktionssysteme ausdifferenziert – am grundlegenden *Muster* gesellschaftlicher Strukturierung hat sich seither aber *nichts* geändert. Lediglich die Möglichkeiten, die in der neuen Struktur liegen, wurden intensiver genutzt. In dieser Hinsicht verfügt die moderne Gesellschaft über eine erstaunliche *Kontinuität!* Wenn sich aber nichts geändert hat, woher kommt die gegenwärtige Krisenstimmung? Krise der Familie, Krise der Sozialsysteme, Krise der Institutionen etc. Wie lassen sich die nicht von der Hand zu weisenden „post-modernen“ Umbruchserfahrungen deu-

ten? Um darauf eine Antwort zu finden, sollten wir uns mit dem Phänomen der *Individualisierung* beschäftigen.

3. Individualisierung

Was bedeutet funktionale Differenzierung für den einzelnen Menschen? In der segmentären und hierarchisch differenzierten Gesellschaft gehört das Individuum in seiner „Ganzheit“ immer genau einem sozialen Teilsystem (Schicht) an.

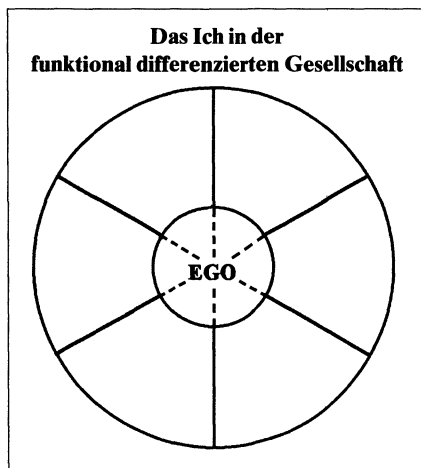
Das Ich in der hierarchischen Gesellschaft



„Auch wo Mobilität vorkommt, gehört die Person im Prinzip einer und nur einer Schicht an. Die Identität der Person ruht in diesem Sinne auf ihrem ‚Stand‘ – also direkt auf dem Prinzip sozialer Differenzierung.“⁷ Der Bezug zum jeweiligen Teilsystem wird durch ein Netz von Rechten, Pflichten, Leistungen und Gegenleistungen, das heißt durch *soziale Inklusion*, gewährleistet.

Durch den Übergang zur funktionalen Systemdifferenzierung ändert sich diese Situation grundlegend. Der einzelne Mensch gehört nicht mehr als Ganzes

einem sozialen Teilsystem an. Er führt eine *Mischexistenz!*



Während es in der nach Ständen differenzierten Gesellschaft fast unmöglich war, zugleich Adliger und Bürger zu sein, ist der moderne Mensch im Gegenteil gezwungen, sich verschiedenen Teilsystemen zugleich zuzuordnen. Als Staatsbürger partizipiert er am politischen System, als Gottesdienstbesucher am religiösen, und zur Existenzsicherung muß er sich im Wirtschaftssystem einfügen. Das moderne Individuum verfügt über keinen Ort, wo es als gesellschaftliches Wesen in seiner „Ganzheit“ existieren kann. Der Mensch ist „heimatlos“ geworden und steht „außerhalb“ der Gesellschaft.⁸ In diesem Sinne kann man von einem „Ende“ des Individuums sprechen. Seine Identität wird nicht mehr durch *Inklusion* definiert, sondern durch *Exklusion*.⁹ Das Individuum wird aus der Kontrolle einzelner gesellschaftlicher Teilsysteme „freigesetzt“ und in die Selbstbestimmung entlassen. Damit ergibt sich eine widersprüchliche Situation: Die Herauslösung aus traditio-

nellen Bindungen wie Familie, Verwandtschaft und lokale Milieus bringt ein enormes Potential an Freiheiten und Möglichkeiten der individuellen Selbstbestimmung mit sich. Je mehr Möglichkeiten aber offen stehen, desto größer werden die Orientierungsprobleme und Entscheidungszwänge. Die Identität wird zu einem Projekt, einem prekären Unternehmen mit ungewissem Ausgang.

4. Menschenbilder in der Moderne: Die zwei Seiten der Instrumentalisierung

Die bisherigen systemtheoretischen Überlegungen möchte ich als Hintergrundfolie nutzen, um *meine* Gedanken zum *instrumentalisierten Menschen* und den *Menschenbildern* in der modernen Gesellschaft vorzustellen. Der Mensch, seine Bedürfnisse, Widersprüche und Probleme werden vorrangig im Hinblick auf die *funktionalen Erfordernisse* der sozialen Systeme thematisiert. Auf der Basis ihrer zweiwertigen Codes konstruieren die Systeme „Menschenbilder“, über die sie auf die jeweils relevanten Teilaspekte der Persönlichkeiten zugreifen. Bei diesen Bildern handelt es sich um einfache Schemata, denen oft quantitative Verteilungen von Merkmalskombinationen zugrunde liegen, die durch Markt- oder Meinungsforschung ermittelt wurden. So zeigt etwa das Beispiel der Medientumfragen eindrücklich, wie Menschen auf Zuschauer – oder genauer: auf *Einschaltquoten* – reduziert werden. Die Medien nehmen ihre Zuschauer in erster Linie als Verteilungen von Einschaltquoten in Kombination mit bestimmten sozioökonomischen Merkmalen (Alter, Bildung, Beruf) wahr. Auf diese Verteilungen hin werden Programme produziert, die wiederum neue Verteilungen erzeugen. Ähnliches gilt für Arbeitsmarkt-, Absatz- oder Wählerstatistiken.

Aus der Perspektive funktional differenzierter Systeme erscheint der Mensch ausschließlich als *Leistungserbringer* oder *Leistungsempfänger*. In diesem Sinne ist die Gesellschaft tatsächlich eine *Leistungsgesellschaft*. Individuelle Identitäten zerfallen in eine Vielzahl von *Teilidentitäten und Rollen*, die die Menschen auszufüllen haben, und zwischen denen der einzelne beständig hin- und herbalanciert. Die folgende Tabelle gibt einige Beispiele für verschiedene Menschenbilder innerhalb der Teilsysteme.¹⁰

Teilsystem	Institutionen	Wahrnehmung des Menschen
Wirtschaft	Unternehmen	Konsumquote, Arbeitskosten
Politik	Parteien	Wahlstatistiken, Arbeitslosenzahlen
Religion	Kirchen	Kirchenaustritte, Kirchensteuer-aufkommen
Wissenschaft	Forschungseinrichtungen	biologischer, psychischer und sozialer Merkmalsträger
Recht	Justizbehörden	Gerichtsverfahren, Verbrechenstatistik

Wechseln wir nun von der systemtheoretischen Perspektive in die Sichtweise der Individuen, gewinnen die bisherigen Erkenntnisse eine zusätzliche Dimension. „*Alles, was in systemtheoretischer Perspektive getrennt erscheint, wird zum integralen Bestandteil der Individualbiographie*: Familie und Erwerbsarbeit, Ausbildung und Beschäftigung, Verwaltung und Verkehrswesen, Konsum, Medizin, Pädagogik usw. Teilsystemgrenzen gelten nur für Teilsysteme, aber nicht für Menschen [...].“¹¹ Lebensführung wird auf diese Weise zur beständigen biographischen Auflösung von systemisch erzeug-

ten Widersprüchen und Ansprüchen: Der Beruf fordert Flexibilität und Mobilität, Politik fordert Engagement, Religion fordert Glaube, Bildung fordert Beweglichkeit, Recht fordert Konformität. *Unter diesen Bedingungen werden Zeit, Geld und Aufmerksamkeit zu knappen Ressourcen.*¹² Der einzelne muß lernen, sich selbst als Planungsbüro für seine Biographie zu begreifen. Der Mensch wird zum Manager seiner Identität, die Biographie zum absoluten Bezugspunkt seiner Selbst- und Weltdeutung.¹³ Quasi als Reflex auf den instrumentalisierenden Zugriff auf seine Person betont das Individuum seine *Einzigkeit* und *Subjektivität*. Das heißt, je mehr die Systeme nur noch Teilaspekte des Menschen thematisieren, desto mehr betonen die Individuen ihre Einheit und Ganzheit. Der einzelne entwickelt ein *ichzentriertes Weltbild* und stellt das Verhältnis zwischen Ich und Gesellschaft auf den Kopf. Für Zwecke der individuellen Lebensgestaltung denkt und macht er sich seine Umwelt handhabbar. Es ist zu betonen, daß es sich hier nicht um einen objektiven Sachverhalt, sondern nur um die subjektive Wahrnehmung des Individuums handelt. Die Welt *erscheint* ihm als etwas *Variables*, das im Hinblick auf die eigenen Bedürfnisse beliebig genutzt und verfügbar gemacht werden kann. Damit haben wir gleichsam die *Innenseite* der Instrumentalisierung offen gelegt: Der Mensch ist nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der Instrumentalisierung. Er ist nicht nur „Opfer“, sondern auch „Täter“, indem er sich die Funktionalisierung von Gesellschaft und Mitmensch zueigen macht. Und dies in zweifacher Weise:

1. Zunächst möchte ich auf das Phänomen der *Anspruchsinflation* im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft hinweisen.¹⁴ Zumindest theoretisch darf

kein Gesellschaftsmitglied von den teilsystemischen Leistungen ausgeschlossen werden. Alle haben ein Recht auf Bildung, Gesundheit, Konsum, Glück u.v.m. Da die Verwirklichung der eigenen Individualität im wesentlichen auf der Inanspruchnahme von systemischen Leistungen beruht, entsteht ein hoher Anspruchsdruck gegenüber dem System. Das bekommen auch die Kirchen zu spüren, wenn sie von ihren Mitgliedern zunehmend als *Dienstleistungsorganisation* betrachtet werden. Steigende Ansprüche dienen den Systemen wiederum als Legitimation für die Steigerung der eigenen Wachstums- und Perfektionslogik. Daraus können sich für das Überleben der Gesellschaft langfristig ernsthafte ökologische, ökonomische und soziale Gefährdungen ergeben.

2. Von der funktionalen Differenzierung auf gesellschaftlicher Ebene lassen sich *logisch* auch für den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen Tendenzen zur Instrumentalisierung und Funktionalisierung ableiten. Mit der Individualisierung weicht der Vorrang der Beziehungsvorgabe immer mehr der Beziehungswahl. Familie, Verwandtschaft und lokale Milieus, in die der einzelne hineingeboren wurde, verlieren immer mehr an Bedeutung gegenüber selbstgewählten Beziehungsnetzwerken.

Bereits oben habe ich darauf hingewiesen, daß unter diesen Bedingungen Zeit, Geld und Aufmerksamkeit zu knappen Ressourcen werden. An dieser Knappheit muß sich jetzt jede Beziehungswahl orientieren. Es ist daher zu erwarten, daß soziale Beziehungen verstärkt im Hinblick auf den persönlichen Nutzen eingegangen werden. Die Höhe des Nutzens bemißt sich an der Intensität und dem Ausmaß persönlicher „Glückserlebnisse“.¹⁵ Diesen Zusammenhang hat Gerhard Schulze in seiner „Erlebnisge-

sellschaft“ (1992) herausgearbeitet. Der andere rückt immer mehr unter dem Gesichtspunkt seines „Erlebniswertes“ in den Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit; er wird immer häufiger nur noch im Hinblick auf bestimmte Teilaspekte seiner Persönlichkeit für mich relevant: Mit dem einen treibe ich Sport, mit dem nächsten genieße ich Sexualität, mit dem dritten führe ich tiefsinnige Gespräche, mit dem vierten fahre ich in den Urlaub usw. Daraus entsteht jedoch ein *Dilemma*: Während ich die anderen nur unter Teilaspekten ihrer Persönlichkeiten thematisiere, möchte ich selbst gerne als ganze Person wahrgenommen und angenommen sein. Beziehungen werden nicht mehr als vorgegebene und „ewige“ Bindungen begriffen, sondern als Zweckbündnisse auf Zeit. Dies wird besonders für den Bereich der Familie deutlich. Ulrich Beck spricht vom Typus der „Verhandlungsfamilie auf Zeit“, in der die Individuen „ein widerspruchsvolles Zweckbündnis zum geregelten Emotionalitätsaustausch auf Widerruf eingehen“.¹⁶

Manche Zeitgenossen deuten diese Entwicklung als „Werteverfall“ oder Hedonismus. Ich plädiere jedoch für eine Sichtweise, die stärker die strukturellen Zwänge berücksichtigt, in denen sich die Individuen befinden. Denn wer heute über Beziehung oder gar Familie spricht, „muß auch über Arbeit und Geld reden, wer heute über Ehe redet, muß über Ausbildung, Beruf und Mobilität reden [...]“.¹⁷ Außerhalb dieser Zusammenhänge und Widersprüche ist zwischenmenschliche Beziehung und Solidarität heute nicht mehr thematisierbar.

5. Umbruch oder Übergang?

In diesem vorletzten Abschnitt möchte ich auf die „postmodernen“ Umbruchszenarien eingehen, die sich bei nähe-

rem Hinsehen als Folgeerscheinung eines kontinuierlichen strukturellen Wandels entpuppen. Woher kommt das gegenwärtige „Unbehagen“ in der Moderne? Die Auflösungserscheinungen der „Postmoderne“ lassen sich größtenteils durch ein Auseinanderklaffen von *struktureller* und *kultureller* Modernisierung erklären – ich erinnere an meine Unterscheidung zwischen Sozialstruktur und Semantik zu Beginn des Textes.

Semantik, im Sinne einer Selbstbeschreibung von Gesellschaft und Individuen, entwickelt sich in einem anderen Zeitrhythmus als die Sozialstruktur.¹⁸ Während die Umstellung der primären Differenzierungsform auf struktureller Ebene seit der Renaissance kontinuierlich vorangeschritten ist, sind so manche traditionelle Identitäten und Rollenvorstellungen noch für viele Jahrzehnte und Jahrhunderte erhalten geblieben. Dies gilt insbesondere für traditionelle Geschlechterrollen und milieuspezifische Identitäten (beruflich, religiös, lokal).

Die verzögerte Durchsetzung des kulturellen Wandels läßt sich dadurch erklären, daß die industrielle Revolution traditionelle Lebensformen nicht nur zerstört. Einen Teil der überlieferten Strukturen hat sie sich *produktiv* angeeignet. So war das Modell der Frau als Hausfrau, die sich allein der Kindererziehung und der häuslichen Sicherung der männlichen Arbeitskraft widmet, eine wesentliche Voraussetzung für die Industrialisierung. Auf diese Weise wurden die Folgen der industriellen Dynamik und der funktionsorientierten Umstrukturierung der Gesellschaft abgemildert. Die Industriegesellschaft der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts repräsentierte demzufolge ein Gesellschaftsmodell *eingeschränkter Modernität*.¹⁹ Erst mit dem von Beck konstatierten Individualisierungsschub lösten sich diese Strukturen auf, und es

setzten sich neue durch, die bis heute unsere gesellschaftliche Selbstwahrnehmung bestimmen. *Das heißt, die Modernisierung ist in eine neue Phase eingetreten, in der uns ihre radikalen Konsequenzen immer bewußter werden.* Damit stellt sich die Frage: Welchen Stellenwert werden soziale Beziehungen angesichts gesteigerter Funktionalisierung in Zukunft noch haben? Zerfällt die Gesellschaft in ein „stählernes Gehäuse der Hörigkeit“ (Weber) auf der einen und eine massenhafte Ansammlung von „heimatlosen“ Individuen auf der anderen Seite? Ein solches Bild würde nicht nur unserer täglichen Erfahrung widersprechen, sondern auch die Vielseitigkeit der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse unterschätzen. Auch wenn die traditionellen Formen des Zusammenlebens an Bedeutung verlieren, ist es wahrscheinlich, daß sich über den Modus der *Beziehungswahl* auch in Zukunft stabile kollektive Existenzformen herausbilden. Das heißt, trotz primärer funktionaler Differenzierung wird die moderne Gesellschaft weiterhin über hierarchische und segmentäre Strukturen verfügen. Die Soziologie spricht hier von *sozialen Milieus* bzw. *Lebensstilgruppen*. Im folgenden möchte ich drei Gründe nennen, warum die Bildung sozialer Milieus auch in Zukunft, trotz Individualisierung, nicht nur plausibel, sondern auch wahrscheinlich ist.

(1) Zunächst ist das generelle Bedürfnis nach Vereinfachung der Orientierung durch *Typisierung* zu nennen. Bei steigender gesellschaftlicher Undurchschaubarkeit steigt auch das Orientierungsbedürfnis. Zu wem gehöre ich? Wer gehört zu mir? Und schließlich: Wer gehört *nicht* zu mir? In Form von expressiven Zeichen und Symbolen wie etwa Kleidung, Wohnungseinrichtung, Musikgeschmack, Umgangsformen, Sprech- und Verhaltensweisen werden Lebensstil und

Milieuzugehörigkeit sichtbar. Auf diese Weise ist es möglich, ein Individuum schon nach wenigen Augenblicken einzuschätzen und daran das eigene Verhalten zu orientieren. Das erleichtert die Alltagsinteraktion erheblich.

(2) Weiter erleichtert die Typenkonstruktion auch den Aufbau der eigenen *Identität*: Wer, was und wie bin *ich*? Sowohl die Vorstellung von mir selbst als auch die Expression dessen nach außen orientiert sich an dem, was als „normal“ gilt. Man orientiert sich an den anderen und sucht deren expressive Symbole für sich selbst zu nutzen.

(3) Typisierungen finden sich auch im Verhältnis von *kollektiven Akteuren* (Unternehmen, Parteien, Kirchen, Massenorganisationen und -medien) zu potentiellen Zielgruppen. Das heißt, auch die funktionalen Teilsysteme leisten einen Beitrag zur Reproduktion sozialer Gruppen. Man denke nur an die Werbeindustrie und die Wahlforschung.

Gerhard Schulze hat mit seiner „Erlebnisgesellschaft“ (1992) ein überzeugendes Modell gesellschaftlicher Milieudifferenzierung vorgelegt. Dabei hat er den Zusammenhang zwischen individuellen Glücksvorstellungen und der Bildung gesellschaftlicher Gruppen herausgearbeitet. Bestimmte Vorstellungen vom „schönen“ Leben – Glücksmodelle – sind Gravitationszentren, um die herum sich soziale Milieus verdichten. Bei diesen Milieus handelt es sich um „Ordnungskonstruktionen in einem Orientierungsvakuum“²⁰, für die sich jederzeit Ersatz finden läßt. Jede erfundene Ordnung läßt sich jederzeit um-erfinden.

Deshalb wären wir schlecht beraten, wenn wir an der Momentaufnahme der Erlebnisgesellschaft, wie Schulze sie beschrieben hat, stur festhielten. Wir haben es mit „oszillierenden“ Strukturen zu tun, Beschreibungen können immer nur

Übergangszustände fixieren. Die Milieustruktur befindet sich trotz relativer Stabilität in einem fortwährenden Wandel.

6. Die Zukunft der Kirchen

Zum Schluß möchte ich die bisherigen Überlegungen auf ihre Bedeutung für Kirche und Religion in der modernen Gesellschaft hin zusammenfassen. Mit der funktionalen Differenzierung haben die christlichen Kirchen ihre Bedeutung nicht verloren. *Im Gegenteil: Es eröffnen sich zahlreiche neue Aufgabenfelder.* Dabei sehe ich insbesondere zwei Bereiche, in denen die Kirchen in Zukunft eine wichtige Rolle spielen könnten:

1. Funktionale Differenzierung sorgt zwar für gesellschaftliche Effektivität, ist aber kein Garant für die Verwirklichung von Demokratie, Menschenrechten und sozialer Gerechtigkeit. Die Verwirklichung solcher „Güter“ beruht auf sozialen und globalen Aushandlungsprozessen, in denen die Kirchen eine gewichtiges Wort mitreden können.

2. Ein weiteres Zukunftsfeld liegt in der *Stiftung von Gemeinschaft und Identität*. Die Widersprüche des modernen Lebens erfordern ein solidarisches Netz von „Lebensgemeinschaften“, die dem einzelnen „Heimat“ bieten. Schon seit einigen Jahren läßt sich ein Trend zu solchen Gemeinschaften feststellen. Gerade auf diesem Gebiet verfügen die Kirchen über einen reichen historischen Erfahrungsschatz, den sie einbringen können. Insofern ist die gegenwärtige Entwicklung nicht nur krisenhaft, sie birgt auch interessante neue Chancen für das Christentum in der modernen Kultur.

Wenn es den Kirchen gelingt, in dieser Hinsicht ein glaubwürdiges und bedarfsgerechtes Angebot zu unterbreiten, bin ich mir sicher, daß sie sich um ihre Zukunft keine Sorgen machen müssen!

Anmerkungen

- ¹ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Bd. 3), Frankfurt a. M. 1993, S. 7ff.
- ² Niklas Luhmann, *Das Moderne der modernen Gesellschaft*, in: Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1992, S. 90.
- ³ Vgl. Anthony Giddens, *Die Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996.
- ⁴ Vgl. Uwe Schimank, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996, S. 156.
- ⁵ Uwe Schimank, *Gesellschaftliche Teilsysteme als Akteurfiktionen*, KZfSS Bd. 40 (1988), S. 628.
- ⁶ Natürlich begann der Prozeß der Ausdifferenzierung bereits viel früher. Kaufmann weist hierbei auf die Bedeutung des mittelalterlichen Investiturstreits hin, als dessen Ergebnis sich ein „strukturelles Gleichgewicht zwischen weltlicher und geistlicher Macht“ etablierte. Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, S. 77 ff. Mit der Renaissance und der Reformation beschleunigte sich der Prozeß der funktionalen Ausdifferenzierung jedoch erheblich.
- ⁷ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Bd. 1), Frankfurt a. M. 1980, S. 30.
- ⁸ Peter L. Berger u.a., *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a. M. 1975.

- ⁹ Niklas Luhmann, a.a.O., 1993, S. 158.
- ¹⁰ Die folgenden Überlegungen – der Wechsel von der System- in die Akteurperspektive – orientieren sich maßgeblich an den Beiträgen von Uwe Schimank zur Verknüpfung von Akteur und Systemtheorie. Vgl. dazu Uwe Schimank, a.a.O., 1996, S. 241 ff. Ebenso: Ders., *Gesellschaftliche Teilsysteme als Akteurfiktionen*, *Kölnler Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Bd. 40 (1988), S. 619–639.
- ¹¹ Ulrich Beck, *Die Risikogesellschaft*, Frankfurt a. M. 1986, S. 218.
- ¹² Vgl. Ronald Hitzler, *Orientierungsprobleme: Das Dilemma der Kirchen angesichts der Individualisierung der Menschen*, *Leviathan* Bd. 24 (1996), S. 272–286.
- ¹³ Uwe Schimank, *Biographie als Autopoiesis. Eine systemtheoretische Rekonstruktion von Individualität*, in: Hanns-Georg Brose und Bruno Hildebrand (Hrsg.), *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende?* Opladen 1988, S. 55–72.
- ¹⁴ Niklas Luhmann, *Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum*, Opladen 1995.
- ¹⁵ Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1993.
- ¹⁶ Ulrich Beck, a.a.O., 1986, S. 118.
- ¹⁷ Ulrich Beck, a.a.O., 1986, S. 161.
- ¹⁸ Niklas Luhmann, a.a.O., 1993, S. 7–8.
- ¹⁹ Franz-Xaver Kaufmann, a.a.O., 1989, S. 218–219.
- ²⁰ Gerhard Schulze, *Entgrenzung und Innenorientierung*, *Gegenwartskunde* Nr. 4 (1993), S. 415.

BERICHTE

Klaus von Stieglitz, Dresden

Ein Werk von hohem Rang

Christoph Lindenberg's Steiner-Biographie

Christoph Lindenberg hat uns mit seinem doppelbändigen Buch „Rudolf Steiner – Eine Biographie“, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1997, ein Werk von hohem Rang vorgelegt. Man darf es als die Krönung seines literarischen Schaffens bezeichnen. Diese Biographie vorzustellen und zum Gespräch darüber einzuladen, ist eine Freude.

Ein Arbeitsbuch

Wir haben ein Arbeitsbuch vor uns. Von Seite 1 bis Seite 986 reicht der Text. Dann folgen das Literaturverzeichnis (S. 989–1006), das Abbildungsverzeichnis (S.1007–1013; 166 Abbildungen!) und das Namensregister (S.1014–1025). Band I reicht von 1861 bis 1914, Band II

von 1915 bis 1925. „Arbeitsbuch“ ist hier aber keine seufzende Bezeichnung, sondern eine Einladung zum sorgfältigen Lesen. Der Autor hält sich und die Leser nicht mit Anmerkungen auf. Die Biographie schreitet durch die Jahre und Gedankenwelten, unangefochten vom Kleinkrieg unterschiedlicher Deuter. Besonders genannt werden die biographischen Arbeiten von Emil Bock, Rudolf Steiner – Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk (1961) und von Guenther Wachsmuth, Rudolf Steiners Erdenleben und Wirken (1951). Wie ein Schiff mit wertvoller Ladung sucht das Buch souverän den Hafen des Lesers.

Man braucht vor dem Umfang des Werkes nicht zu erschrecken. Die 55 Kapitel sind in sich geschlossene Einheiten. Die Arbeit kann mit der Lektüre ausgewählter Abschnitte beginnen, etwa mit Kapitel 29: „Die christlichen Mysterien gehen auf“, oder mit Kapitel 54: „Letzte Steigerungen – Der große Sommer 1924“.

Es ist gut, wenn man die Gesamtausgabe der Werke Rudolf Steiners (GA) in der Nähe hat. Es ist nötig, sich neben dem Arbeitsbuch mit dem künstlerischen Werk Steiners zu beschäftigen, das Lindenberg zu seinem großen Bedauern nicht einbeziehen konnte. Das Arbeitsbuch nimmt den Weg über das Denken. Aber es gibt auch Annäherungen an Steiner über die Kunst, die Medizin, den Landbau. Es ist nützlich, die vorausgehenden Arbeiten Lindenbergs zur Verfügung zu haben, so „Rudolf Steiner – Eine Chronik. 1861–1925“, 1988, und die viel umstrittene Schrift „Individualismus und offenbare Religion, Rudolf Steiners Zugang zum Christentum“, 1970, erweiterte Neuausgabe 1995.

In nicht wenigen Fällen sind Themen zu Kapiteln zusammengefaßt, so etwa „Der Weg in die Theosophische Gesellschaft“ (Kap. 22) oder „Die Begründung der

Christengemeinschaft“ (Kap. 44). Es gibt aber zudem viele Motive und Themen im Leben Rudolf Steiners, die wiederkehren, sich verändern. Ich nenne nur *das Böse, Dreigliederung, Karma, Kirche, Kultus, Licht, Meister, Michael, Mission, Opfer*. Man kann sie durch die Kapitel des Buches verfolgen. Man erhält dabei aber leider nicht die notwendige Hilfe eines Stichwortregisters, das einem solchen Werk wirklich angemessen wäre und den Lesenden zudem. Daß der Autor diese Arbeit nicht leisten konnte, ist verständlich. Aber könnte nicht einer der Pädagogen, eine der Pädagoginnen, die durch Lindenbergs Schule gegangen sind, diese Hilfe, diese Aufschlüsselung für die 2. Auflage leisten?

Ein Quellenbuch

Christoph Lindenberg nennt als „die grundlegende Quelle für jede Steiner-Biographie“ Steiners Selbstbiographie „Mein Lebensgang“, die mit dem Jahr 1907 abschließt (GA 28). In Ergänzung zieht er die Briefe heran (1881 bis 1925; GA 38 und 39) als eine „einigermaßen zuverlässige Darstellung der persönlichen Erlebnisse Steiners“ (S. 17f). Darüber hinaus will sich der Autor vorwiegend auf das von Steiner selbst fixierte, schriftliche Werk stützen. Aber im Laufe der Darstellung erweisen sich auch die Vorträge, deren Drucklegung Steiner nicht selbst besorgt hat, als unentbehrliche Quellen.

Wir haben ein Quellenbuch vor uns, das nicht allein erzählen will, „wie es gewesen ist, sondern auch, worum es ging, und so zum Verstehen führen“ (S. 9). „Ich wollte *beschreiben*, was das Denken im Nachvollzug der Aussagen Steiners beobachten kann.“ Voraus geht ein überaus wichtiger Satz: „Zugleich aber habe ich mich jeder überhöhenden esoteri-

schen *Deutung* enthalten“ (ebd.). Das führt zu dem Grund-Satz: „Mein Bemühen ... geht jedenfalls dahin, die geistigen, seelischen und äußeren Tatsachen sprechen zu lassen und *die Deutung dem Leser zu überlassen*“ (S. 19).

Wie ist das zu verstehen? Wird auf alle Esoterik verzichtet? Wohin weitschweifende Deutung führen kann, hat Friedrich Theodor Vischer als Deutobold Symbolizetti Alegoriowitsch Mystifizinsky in „Faust, der Tragödie dritter Teil“ (1882) gezeigt. Lindenberg legt jedem Deutobold das Handwerk, indem er zwei Aufgaben unterscheidend wahrnimmt. Das läßt sich an einem Beispiel gut zeigen. Er beschreibt den Zeitpunkt im Jahre 1902, an dem sich Steiner endgültig für die Arbeit in der Theosophischen Gesellschaft entschlossen hat. „Als Historiker kann man nur festhalten ...“ Und dann folgt die Angabe des Zeitpunktes. Voraus geht aber die Mitteilung: Der Meister, eine Wesenheit aus der geistigen Welt, hat Steiner davon überzeugt, „daß trotz alledem die Theosophie unserem Zeitalter notwendig ist“ (S. 343f). Hier spricht dann nicht mehr der Historiker, sondern der Nachzeichner der „verborgenen Biographie“ Steiners (S. 18).

Das könnte man eine Deutung nennen, aber eine sehr zurückhaltende, quellenmäßig aus einem Brief Steiners belegt (GA 262, 48). So kann man und so muß man sagen, daß für diese Biographie die geistige Welt offen ist. Anstatt vieler Hinweise nenne ich hier die Form, in der Lindenberg die entscheidende Wandlung im Leben Steiners darstellt. Er schildert, wie Steiner im engen Zusammendenken mit John Henry Mackay (1864–1933) an einem Abgrund stand, in den ihn der radikale Individualismus stürzen wollte. Eine Stimme aus der geistigen Welt, die Stimme eines Meisters, rettet ihn mit dem Ruf „Halt ein!“ (S. 296; GA

130, 69f). Die Wendung zu einem dienenden Leben ist eingeleitet. Erstmalig spricht Lindenberg hier aus, daß er diese Stimme auf die Individualität des Christian Rosenkruz zurückführt, der in der Interpretation Rudolf Steiners im ausgehenden Mittelalter eine Vorform der Anthroposophie entwickelte.

So sind Quellen für diese Biographie in keiner Weise nur die papiernen. Sie sind nicht beschränkt auf das für unsere hochmütige Vernunft Wirkliche. Die Quellen fließen auch aus einer als lebendig vorgestellten geistigen Welt, die allerdings weder diskutiert noch in ihrem hierarchischen Aufbau dargestellt wird. Ich habe in meinem Buch „Einladung zur Freiheit – Gespräch mit der Anthroposophie“ (1996) danach gefragt, in welcher Weise man die Wirkung Jesu Christi im Leben und Werk Steiners erkennen kann, wo sie Raum hat und wo sie aufgehalten wird. So ist für Leser, die um den lebendigen Gott wissen und in seiner Gegenwart leben, Lindenberg Bericht von „höheren Mächten“ (S. 949), von „Gegenmächten“ (S. 924), von „okkulten Mächten“ (S. 398) nicht das Problem. Vielmehr ist die Frage nach dem Verhältnis dieser Mächte zu dem dreieinigen Gott zu stellen.

Ein Lehrbuch

Kann eine Biographie ein Lehrbuch sein? Christoph Lindenberg wollte mit Sicherheit kein Lehrbuch schreiben. Aber es ist ihm glücklicherweise gelungen. Man begreift das Wesen der Anthroposophie in dieser Biographie besser als in mancher beschreibenden Monographie. Ich möchte das an drei Punkten zeigen.

1. *Denken*. Lindenberg wählt als Zugang zu Steiner und der Anthroposophie das Denken. Steiner hielt es für seine Hauptaufgabe, „Geistesschüler auf die Bahn

der Entwicklung zu bringen“ (S. 351). Der Lesende wird von diesem Biographen nicht nur als Zuschauer betrachtet, der mitansieht, wie Steiner denkt, sondern er ist zum Beschreiten der Denkwege eingeladen. Über die Anfänge der Kant-Lektüre, über Fichte und das Ich, über das an Goethe wahrgenommene Gewährwerden der Idee in der Wirklichkeit führt der Weg zu einer Form der Freiheit des Menschen, der weder für sein Handeln noch für sein Denken Weisung oder Offenbarung braucht (S. 212 ff). Theosophie wird aufgenommen mit Karma-Denken und Reinkarnation. Der kritische Mitdenker steht allerdings auch hier vor der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, den Übergang von den Ideen und Idealen der Philosophie zu den Wesenheiten des theosophischen Weltbildes zu vollziehen. Gehören sie nicht zu den „Doktrinen“, von denen noch die Rede sein wird? Die Wirklichkeit des Christus scheint auf und wird nun zusammengedacht mit der Theosophie durch eine Wende hindurch, die auch zu anderen Ufern hätte führen können. **Lindenberg** zeichnet ausführlich die **Entwicklung** der Christosophie Steiners **nach**, die im Mysterium von Golgatha **ihre Mitte erreicht** (S. 458). Er zeichnet dabei auch den Anspruch Steiners nach, daß diese Christus-Anschauung ein Ergebnis des Denkens ist.

In dieser Biographie kann auch der, für den die Anthroposophie wohl ein Entwurf, aber kein Endwurf ist, den um Erkenntnis ringenden Denkwegen Steiners folgen. Er wird viele kritische Fragen haben. Darunter sollte auch die sein, ob sich sein eigenes Denken auch nur annähernd so fragend und ringend bewege wie das Steiners. Eben ein Lehrbuch!

2. Wandlung. Gründlich und überzeugend, wie es wohl bisher an keiner anderen Stelle geschah, zeigt Lindenberg, wie

die Christusbegegnung im Leben und Denken Steiners die entscheidende und rettende Wendung bedeutet. Hierzu muß man die Kapitel 20 und 29 lesen („Zeit der Prüfung“ und „Die christlichen Mysterien gehen auf“). Ganz unbefangen und souverän, durch keinerlei Debatten mehr angefochten, spricht der Biograph davon, daß „Änderungen und Wandlungen“ ja keine Schande sind, daß im Leben Steiners „Wandlungen oder Prüfungen“ stattgefunden haben (S. 20). Die Christus-Tat wird als Ereignis von „objektiver Weltbedeutung“ erkannt (S. 452). Was bisher als mächtige Kraft des menschlichen Ich erschien, das wird nun als Gabe begriffen. Das Entscheidende geschieht von außen. In der Schrift „Individualismus und offenbare Religion – Rudolf Steiners Zugang zum Christentum“ werden diese Erkenntnisse etwas markanter vorgetragen. Sie sind in dieser Aussageform keineswegs überholt. Der „späte“ Lindenberg ist gütiger, aber in der Erkenntnis nicht weniger klar.

3. Erkenntnis und Handeln. Lehrbuchformat hat die Biographie für jeden Lesenden besonders dann, wenn wahrgenommen wird, wie von Anfang an und wie unausgesetzt Steiner auf die Erkenntnis dringt, die sich im Handeln verwirklicht. Beispiele für den Zusammenhang Erkenntnis – Handeln: Die Gültigkeit einer Weltanschauung entscheidet sich vor dem „Forum des Lebens“ (S. 227). Mit dem summierenden Satz „Nur dem Tätigen neigt sich die Inspiration“ (S. 389) zeigt Lindenberg, wie Steiner den persönlichen Erkenntnisfortschritt an das Bemühen um „Menschenveredelung“ und „Weltenentwicklung“ bindet (ebd.). Die Lehrtätigkeit an der Arbeiterbildungsschule in Berlin empfand Steiner als seine „Mission“, an der Veränderung der Situation der Arbeiter mitzuwirken (S.388). Das Scheitern der Bewegung,

die Dreigliederung des sozialen Organismus im Wirtschaftsleben, Rechtsleben und Geistesleben zu verwirklichen, führte zur Gründung einer freien Schule, „um den Leuten beizubringen, was sie brauchen“ (S. 665). Menschen, die hungern, brauchen eine neue „Weltauffassung“, um aus Erkenntnis handeln zu können (S. 390). Für die Karma-Vorträge aus dem Jahre 1924, in denen weitgespannte Ideen von Reinkarnationen vorgetragen wurden, heißt der summierende Satz: „Alles war praktisch gemeint“ (S. 919).

Dieser Grundton der Biographie weist auf ein geistiges Grundgesetz, das im Neuen Testament eine menschheitliche Höhe erreicht. Von der Erkenntnis, was Demut und Liebe sind, sagt Jesus: „Wenn ihr dies wißt – selig seid ihr, wenn ihr's tut“ (Joh 13,17). Es geht mir nicht darum, durch den Hinweis auf das größere Lehrbuch die Äußerungen Steiners und seines Biographen zu entwerten. Vielmehr ist es wichtig, ohne falsche Vorurteile ein menschheitliches Grundgesetz auch hier zu erkennen und aus dem Bemühen, es zu erfüllen, zu lernen.

„Es muß einmal ein Anfang gemacht werden“

Sehr bescheiden nennt Christoph Lindenberg seine Steiner-Biographie einen Anfang, obwohl er zweifellos ein Standardwerk vorgelegt hat, an dem sich künftige Autoren messen lassen müssen. Er lädt dazu ein, noch weitere Gesichtspunkte einzubringen, denn das offene und kritische Gespräch ist völlig in seinem Sinne. Ich möchte von dieser Erlaubnis Gebrauch machen und zwei Ergänzungen und eine Frage zu diesem „Anfang“ vorbringen.

1. *Der Polemiker.* Steiner war ein scharfer Polemiker, der oft in einem verletzen- den Ton und hochmütig von den Wissen-

schaften und den Wissenschaftlern seiner Zeit sprach. Die Wissenschaften an den Universitäten sind „antediluvianisch“ (GA 185, 176). Die heutige Naturwissenschaft lehrt die „trivialen“ Vorstellungen „einfältiger Physiker“ (236, 237; 240, 31). Die „dementia professoralis“ ist eine weit verbreitete Krankheit (ebd. 133). Die katholische Kirche ist in eine „ahrimanisch spirituelle Führung gekommen“ (346, 229). Für den Protestantismus stehen die Zeichen der Zeit auf „Nullität“ (GA 343, 1, 336). Beide Kirchen machen „stümperhafte Versuche zu einer Geburt eines neuen Geisteslebens. Natürlich kann der Versuch, aus der alten Zitrone doch noch etwas auszupressen, nicht zu einer wirklichen geistigen Gestaltung führen“ (GA 338, 88). Das sind nicht ausgedachte Urteile. Sie beruhen auf übersinnlicher Erkenntnis: Die Konfessionen standen unter der Inspiration verschiedener Erzengel, der Gefährten Michaels. Diese Erzengel waren nicht in der Lage, der Menschheit das Mysterium von Golgatha wirklich verständlich zu machen. Das erklärt die Unterschiede der Konfessionen und ihre Vorläufigkeit. Nun aber kommt Michael selbst mit der Gabe der spirituellen Erkenntnis (GA 152, 42 ff).

Im Epilog des Buches erwähnt Lindenberg eine Äußerung des evangelischen Theologen Emanuel Hirsch zum Brand des ersten Goetheanums in der Sylvesternacht 1922/1923 als einen Inbegriff von Gegnerschaft und Widerstand: „Noch ist der Arm des Herrn ausgestreckt“ (S. 985). Das ist eine beschämende und unchristliche Äußerung. Aber darf man sie zitieren, ohne zugleich den Polemiker Steiner zu Wort kommen zu lassen, der gesagt hat, daß die evangelischen Kirchen dem Untergang geweiht sind (GA 342, 83), daß der Protestantismus auf dem Aussterbe-Etat steht (GA 338, 239 f) und daß

beide Kirchen nur noch hundert Jahre für ihre Existenz haben (GA 343, 1, 444)?

Die Polemik Steiners ging fast immer der sogenannten Gegnerschaft voraus. Sie gehörte zu sehr zu seinem Wesen und seinem Sendungsbewußtsein, als daß sie ungenannt und unerörtert bleiben dürfte. Der Biograph könnte zu ihrem Verständnis beitragen und Hinweise zu einem unpolemischen Verhältnis von Anthroposophie und Wissenschaft/Theologie geben. Auch dafür gibt es bei Steiner Ansätze.

2. *Der Verkünder des wiederkommenden Christus.* Lindenberg schildert ausführlich die Lage innerhalb der Theosophischen Gesellschaft, die durch die Proklamation des jungen Inders Jiddu Krishnamurti zum kommenden Weltenlehrer entstanden war. Die Wiederkunft des Weltenlehrers wurde auch als physische Wiederkunft des Christus bezeichnet. Zur Christus-Verkündigung Steiners, mit der er der Proklamation einer physischen Wiederkunft entgegentrat, liest man nur: „Rudolf Steiner (sprach) vom Wiedererscheinen des Christus in der ätherischen Welt. Damit fand er in Mitteleuropa und Skandinavien durchaus Verständnis“ (S. 487). Die Größenordnung, die dieses Ereignis für Steiner hatte, zeigt der folgende Satz: „Das ist das größte Geheimnis unseres Zeitalters: das Geheimnis von dem Wiederkommen des Christus“ (GA 118, 28). Durch diese Verkündigung erhielt die anthroposophische Bewegung und Steiner selbst einen prophetisch-apokalyptischen Charakter. Die Anthroposophie hörte auf, beliebig zu sein. Sie verstand sich als die einzige Kraft zum Verständnis und zur Vorbereitung des Wiederkommenden. Hierfür sollte in einer Biographie vom Format der Lindenberg'schen mehr Raum sein, zumal Fragen des Denkens, der Erkenntnis, des Bewußtseins im Blick auf den Wiederkommenden eine große Rolle spielen.

3. *Der Lehrende.* Sehr ausführlich zeichnet Christoph Lindenberg den Zugang Steiners zur Theosophischen Gesellschaft und zur Theosophie nach. Zögernd tritt Steiner ihr näher, er, der Philosoph der Freiheit. Anziehend ist für ihn die geistige Offenheit der Menschen. Steiner an Hübbe-Schleiden: „Ich mag vielleicht unrecht haben, aber ich stehe auf dem Standpunkt, daß ich mich der Theosophical Society anschließen darf, daß ich mit ihr wirken darf“ (Briefe II, 1953, S. 271). Lindenberg betont, daß es Steiner hier möglich wurde, vielleicht nur hier, als Lehrender zu wirken und „Geistesschüler auf die Bahn der Entwicklung zu bringen“ (S. 351). Die theosophischen „Doktrinen“ (S. 353) waren ihm weniger wichtig. Man möchte dem gern folgen. Aber Steiner hat dann die „Doktrinen“ mit der Autorität der Akasha-Chronik versehen und das „Gesamtgebiet der Theosophie“ (S. 356) unter Betonung des Karma-Denkens, das er hier vorfand, leidenschaftlich vertreten.

Nun die Frage: Wäre es trotzdem möglich, zu denken, daß es im Sinne des Lehrenden ist und im Ziel einer „Bahn der Entwicklung“ liegt, wenn die heutige Anthroposophie über die „Doktrinen“ hinausginge, den Christus aus dem theosophischen Welt- und Menschenbild befreite und ihn in einen neuen Zusammenhang innerhalb der ökumenischen Christenheit stellte?

Dank

Christoph Lindenberg beschreibt, wie er in Dornach bei einem Besuch im Atelier die Totenmaske Steiners sah. Das Totenantlitz „verwandelte meine verehrende Andacht in ein anfängliches Verstehen, das immer weiter führte“ (S. 983). So ist ein Buch entstanden, mit dem der Autor dem dankt, dessen Leben und Werk er

dargestellt hat, der für ihn zu einer entscheidenden Kraft seines eigenen Lebens geworden ist. Wir haben für ein Buch zu danken, das aus innerer Nähe zu Rudolf Steiner geschrieben ist und darum dessen verborgene Biographie aufspüren kann. Es ist zugleich das sorgfältige Werk eines erfahrenen Historikers. Man kann sagen, daß durch diese Steiner-Biographie das

Gespräch zwischen Theologie und Anthroposophie eine neue Qualität erhält. Niemand wird sich fortan daran ernsthaft beteiligen können, der dieses Buch nicht einbezieht. Christoph Lindenberg hat einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, daß das Gespräch zwischen Theologie und Anthroposophie in Wahrheit und Liebe fortgesetzt werden kann.

Klaus-Dieter Pape, Tübingen

Jehovas Zeugen und Gewissensfreiheit

In jüngster Zeit reagiert die Führung der Zeugen Jehovas (ZJ) auf die seit langem anhaltende Kritik an ihrer Organisation, indem sie neben etlichen juristischen Schriften vermehrt Rechtfertigungsartikel in der eigenen Literatur veröffentlicht. Im Wachturm vom 15. März 1998 wird in zwei „Studienartikeln“ der Frage nach der Freiheit der ZJ in der eigenen Organisation nachgegangen. Dieses Thema wird von der Wachturmgesellschaft (WTG) in der Tat nicht zum ersten Mal angesprochen – jedes Jahr erscheinen größere oder kleinere Artikel dazu –, jedoch sprechen die jüngsten Aussagen eine z.T. neue Sprache. So fragt in einem vorausgehenden Hinweis auf diese beiden Artikel der gleiche Wachturm: „Sind Jehovas Zeugen Diener Gottes, wie sie von sich behaupten, oder sind sie in Wirklichkeit Sklaven von Menschen?“¹ Jeder, der die ZJ näher kennt, weiß, welche Antwort die WTG auf diese Frage geben wird, die Aussicht entweder „Diener Gottes“ oder „Sklave von Menschen“ genannt zu werden, läßt aber nicht nur Außenstehende zu einer Stellungnahme ein. Kaum ein ZJ, der diese Frage und die folgenden Artikel

liest, wird sich im Stillen nicht seinen Reim darauf machen. Ob er oder sie das Ergebnis auch kundtut, steht auf einem anderen Blatt. Im folgenden sollen anhand dieses aktuellen Wachturms einige Punkte des Freiheitsverständnisses der WTG behandelt werden.

Fähigkeit zur Analyse

Zunächst sollte man den Führern der ZJ, der „Leitenden Körperschaft“ in Brooklyn, die Fähigkeit zu einer realistischen Einschätzung und Analyse der Gesellschaft und ihrer Umwelt nicht von vornherein absprechen. Ohne eine genaue Analyse der gesellschaftlichen, sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Entwicklungen könnte den ZJ nicht das nötige Handwerkszeug für ihren weltweiten Predigtendienst an die Hand gegeben werden, der über so viele Jahrzehnte den z. T. starken Zuwachs an Anhängern garantierte. So kann man folgender Feststellung zustimmen: „Doch in der heutigen Welt ist es eine Realität, daß sich Menschen häufig auf so subtile Weise manipulieren und beeinflussen lassen, daß sie schließlich unabsichtlich das

tun, was andere wollen.“² Diese allgemeine Aussage wird noch genauer umrissen und auf zwei Bereiche hin konkretisiert: „Politische und religiöse Organisationen veranlassen Menschen dazu, ihre Ideale und Ziele zu unterstützen, und das nicht immer durch überzeugende Argumente, sondern oft dadurch, daß sie an einen Geist der Solidarität oder Loyalität appellieren.“³ Auch hier muß sich noch kein Widerspruch regen, da viele Organisationen in der Tat den Begriff Solidarität sehr einseitig auslegen. Es sollte bedacht werden, daß jede Organisation, ob religiös, politisch oder anders ausgerichtet, nur dann überleben kann, wenn es ein ausgewogenes Verhältnis zwischen überzeugenden Argumenten und einem Geist aus Solidarität und Loyalität gibt. Probleme werden erst auftreten, wenn zwar Solidarität und Loyalität gefordert werden, die Argumente dafür aber nicht mehr nachvollziehbar, d.h. nur noch „von oben“ verordnet bzw. angeordnet werden, und die Durchsetzung solcher Normen möglichst genau kontrolliert wird. Eine offene Diskussion in solidarischer Atmosphäre ist unter solchen Bedingungen unmöglich. Vorgaben und Gebote, die nur deshalb als unveräußerliche Wahrheit angenommen werden sollen, weil sie von einer Stelle mit göttlicher Legitimation geäußert werden, nicht weil sie auch vernünftig sind, d.h. in eigener Verantwortung und Kompetenz überprüfbar, werden unweigerlich Probleme in der jeweiligen Organisation nach sich ziehen.

Übertagen auf die ZJ und die WTG bedeutet dies, daß das oberste Gremium der ZJ, die „Leitende Körperschaft“ in Brooklyn/New York, als eine übervernünftige Einrichtung zu betrachten ist, deren Quelle nicht mit der menschlichen Vernunft zu erfassen ist: „Jehova“.

Falsche Vorgaben oder eine fehlerhafte Interpretation der biblischen Schriften, und somit auch eine negative Auswirkung für die danach lebenden ZJ kann es von dort nicht geben, auch wenn die Auslegungen in der Literatur der WTG nur menschliche Interpretationen sind. Für die „Leitende Körperschaft“ gilt, daß sie die „Billigung und den Segen Jehovas“⁴ hat, und zwar für alle Anweisungen und Richtlinien, die sie in ihrer Funktion als „treuer Verwalter“ kundtut. Es gibt offiziell keine gestaffelten Verbindlichkeitsgrade der „Wahrheit“, da im „Wachturm nicht menschliche Gedanken, sondern Gottes Weisheit hervorgehoben wird“.⁵ Für einen ZJ sollte sich daher nie die Frage stellen, ob die „geistige Speise“ aus Brooklyn richtig oder falsch oder schlecht zubereitet ist. Was aus Brooklyn kommt, ist die „Wahrheit“ in ihrer je aktuellsten Gestalt. Wenn man dieses dynamische Offenbarungsverständnis weiterführt, bedeutet dies, daß die Offenbarung Gottes – in Jesus Christus als absolutem Höhepunkt – nicht mit den Aposteln geendet hat, sondern daß heutzutage durch den „Kanal Gottes“ immer wieder neue, nicht selten sich widersprechende „Worte Jehovas“ kommen, die für alle „wahren Christen“ einen absolut verbindlichen Charakter haben. Muß man dann die ZJ, nebenbei gesagt, somit nicht gar zu den Neuoffenbarern rechnen?

Versucht man in der Freiheitsfrage eine Definition der WTG zu finden, sagt der folgende Text alles aus: „Falls ein Zeuge Jehovas Entscheidungen auf der Grundlage von biblischem Rat trifft, den die leitende Körperschaft gegeben hat, tut er das aus eigenem Entschluß heraus, weil ihn sein persönliches Studium der Bibel davon überzeugt hat, daß das der richtige Weg ist. Jeder Zeuge Jehovas wird von Gottes eigenem Wort beeinflusst,

den vernünftigen biblischen Rat zu befolgen, den die leitende Körperschaft gibt, wobei er voll und ganz anerkennt, daß sich Entscheidungen, die er trifft, auf sein persönliches Verhältnis zu Gott auswirken, dem er sich hingegeben hat.“⁶ Zunächst bedeutet dies, daß der „biblische Rat“ der „Leitenden Körperschaft“ (d.h. ihre Interpretation der Bibel) und nicht die Bibel selber, die Grundlage für eine Glaubens- und Lebensentscheidung eines ZJ ist. Zu dieser Einsicht kommt ein ZJ aber erst durch ein „persönliches Studium der Bibel“. Und nun scheint sich der Hund in den Schwanz zu beißen, denn die Erkenntnisse dieses „persönlichen Studiums“ können wiederum nur mit Hilfe der schon vorher zubereiteten „geistigen Speise“ der WTG interpretiert werden, damit als Ergebnis „das lebensnotwendige Erkennen der Wahrheit Jehovas“ herauskommt. Schon der erste WTG-Präsident C. T. Russel hatte diese Sicht der Dinge auf einen einfachen Nenner gebracht: Wer seine Hauptwerke (die sog. „Schriftstudien“) mehrere Jahre lese, ohne jemals die Bibel in die Hand genommen zu haben, erkenne automatisch die Wahrheit, das „Licht“ der Bibel. Wer aber die „Schriftstudien“ beiseite lege und nur die Bibel lese, dem komme diese Wahrheit der Bibel abhanden, selbst wenn er sie vorher schon jahrelang hatte.⁷ C. T. Russel hatte an gleicher Stelle seine „Schriftstudien“ als „eine Bibel in arrangierter Form“ bezeichnet. Nimmt man die heutigen WTG-Aussagen ernst, sieht die heutige WTG-Führung dies für ihre Werke genauso.

Dies bedeutet, daß die ZJ keine eigene Auslegungskompetenz der Bibel haben dürfen bzw. haben können, wenn sie die „Wahrheit Jehovas“ erkennen möchten. Sie sind immer auf die vorgegebene Interpretation der „Leitenden Körper-

schaft“ angewiesen. „Ein Zeuge Jehovas zeigt durch Kommentare, die er in den christlichen Zusammenkünften gibt, daß er sich die Wahrheit (der WTG, d. Verf.) zu eigen gemacht hat. Zunächst wird er wahrscheinlich nur wörtlich wiedergeben, was in der Veröffentlichung (der WTG-Literatur, d. Verf.) steht, die betrachtet wird ... Dadurch, daß er nicht mehr nur das wiederholt, was andere formuliert haben, liefert er den Beweis, daß er seine Denkfähigkeit weiterentwickelt. Gedanken in eigene Worte zu kleiden und aus dem Herzen kommende korrekte Worte der Wahrheit (gibt es auch falsche Worte der Wahrheit? d. Verf.) zu äußern, bereitet ihm Freude, und es zeigt, daß er persönlich von dem, was er sagt, überzeugt ist.“⁸ So einfach geht es bei der WTG mit der „Wahrheit“: Nachdem man als ZJ mit eigenen Worten die Gedanken der WTG-Führung, *nicht* die eigenen Gedanken und Schlußfolgerungen (!), wiedergeben kann, ist Mann oder Frau aus tiefstem Herzen von dieser „Wahrheit“ überzeugt! Das heißt nichts anderes, als daß man als ZJ sich nur selbst verleugnen und die Gedanken von „Gottes Kanal“ übernehmen muß, um die „Wahrheit Jehovas“ zu erkennen. Dies ist eine deutliche Beschreibung der Entwicklung von einer Selbstbestimmung zu einer bewußt geförderten und gewollten Fremdbestimmung.

Lehrplan eines Bildungsministeriums

Die Freiheit der ständig neuen Erkenntnisaufnahme durch die Literatur der WTG ist selbstverständlich ein „Vorrecht“ für jeden ZJ, welches ihm gegebenenfalls wieder entzogen werden kann. Die WTG vergleicht ihre „geistige Speise“ mit dem Lehrplan eines Bildungsministeriums, dessen Durchsetzung an klare Normen gebunden ist:

„Wenn sich jemand offenkundig weigert, sich gemäß den Regeln einer Lehranstalt zu verhalten, seinen Mitschülern Schwierigkeiten macht oder der Schule Schande bereitet, kann er von der Schule verwiesen werden. Die Schulverwaltung hat das Recht, zum Nutzen der Gesamtheit der Schüler zu handeln.“⁹ Diese unverhohlene Drohung gegenüber abweichendem Denken oder Verhalten, das ein wachsendes Selbstbewußtsein signalisiert, zeigt, daß die WTG-Führung kein Vertrauen in ihre ZJ hat. Selbstverständlich habe jeder ZJ die Folgen eines abweichenden Ergebnisses vom „biblischen Rat“ der Führung selber zu verantworten: „Da ein christlicher Soldat mit Willensfreiheit ausgestattet ist, kann er seinem Wunsch gemäß entscheiden, aber er muß die Folgen seiner Entscheidung tragen.“¹⁰ Lieber im Strom mitschwimmen als anzuecken, um dann unterzugehen. Die Funktionalität dieser „Freiheit“ läßt sich im Wachturm vom 15. März 1998 auch an den beigefügten Adjektiven in den Zitaten aus der „Neuen-Welt-Übersetzung“ der WTG deutlich machen. Eine große Verbindlichkeit entsteht durch die Einführung von „eindeutigen“ Adjektiven: „genau gehorchen“, „Bund wirklich halten“, „bestimmt mein Eigentum“, „genau erfüllt“ etc. Durch diese Adjektive wird suggeriert, daß es keinen Kompromiß oder eine Abweichung in Glaubensfragen für einen ZJ geben kann, alles ist „eindeutig“, alles muß „genau“ beobachtet und danach „genau“ befolgt werden, um auch „wirklich“ und „bestimmt“ ins irdische Paradies zu gelangen.

Wer führt die Zeugen Jehovas?

Die bisherige Struktur der Organisation der ZJ ist streng hierarchisch aufgebaut. Keine Anzeichen deuten hier auf einen

Wandel hin. Für die allermeisten ZJ war und ist klar, daß sie von der „Gesellschaft“ geführt werden, an deren Kopf der jeweilige Präsident der WTG steht. Als der Begriff „Leitende Körperschaft“ um 1950 das erste Mal auftauchte, änderte sich nichts an der Führungsrolle des Präsidenten und der WTG, denn bis Mitte der 1970er Jahre setzte sich diese „Leitende Körperschaft“ ausschließlich aus den Direktoren der WTG zusammen. Auch heute noch ist im alltäglichen Sprachgebrauch unter den ZJ klar, daß sie von der „Gesellschaft“ geführt werden, und meinen damit die WTG samt der „Leitenden Körperschaft“. Seit einiger Zeit wehren sich die WTG-Führer gegen diese Vermengung der Führungsgremien, da sie mit einer verbalen Trennung klarstellen wollen, daß die Führer der WTG bei den Jahreshauptversammlungen von Menschen gewählt, die Mitglieder der „Leitenden Körperschaft“ aber vom Heiligen Geist ernannt werden, obwohl die Mitglieder beider Gremien auch heute noch praktisch identisch sind. Die einzige menschliche und von Gott eingesetzte Führung der ZJ auf Erden sei demnach die „Leitende Körperschaft“, die die Verlagsgesellschaften der WTG lediglich als notwendiges Rechtsinstrument benütze.

Die neueste WTG-Literatur trägt aber zu weiterer Begriffsverwirrung bei, da nun auf einmal der Begriff „Gesellschaft“ auf „den treuen und verständigen Sklaven“ übertragen wird, eine andere Bezeichnung für die 144000 „Brüder Christi“: „Hauptsächlich in diesem Sinn haben Jehovas Zeugen den Begriff ‚die Gesellschaft‘ gebraucht.“¹¹ Von diesen 144000 leben derzeit weltweit noch ca. 8700 „Brüder Christi“, auch der „Überrest“ genannt. Alle 10 derzeitigen Mitglieder der „Leitenden Körperschaft“ gehören diesem „Überrest“ an. Die Klärung die-

ser Begriffsvielfalt ist deshalb von Bedeutung, da die ZJ nach außen hin den Eindruck vermeiden sollen, daß sie von Menschen geführt werden, die ihnen vorgekaute „geistige Speise“, d. h. WTG-Literatur reichen. Dies liest sich wie folgt: „Um Mißverständnisse zu vermeiden, achten Jehovas Zeugen sorgfältig darauf, wie sie sich ausdrücken. Statt zu sagen: ‚Die Gesellschaft lehrt...‘ (was in der Tat ehrlicher und richtiger wäre, d. Verf.), verwenden viele ZJ Formulierungen wie: ‚In der Bibel heißt es...‘ oder: ‚Gemäß meinem biblischen Verständnis...‘ Dadurch weisen sie nachdrücklich auf die persönliche Entscheidung hin, die jeder Zeuge Jehovas bei der Annahme biblischer Lehren getroffen hat, und vermeiden es außerdem, den falschen Eindruck zu erwecken, Jehovas Zeugen würden irgendwie dem Diktat einer religiösen Sekte unterliegen.“¹² Da allein der Inhalt und der Grad der Organisierung der Zeugen Jehovas schon auf ein totalitäres System hinweist, mag eine solche Organisation auf diese Weise nach außen hin den Schein der Freiheit bis zu einem gewissen Teil bewahren können, inhaltlich ändert sich dadurch nichts. Im Wachturm vom 15. März 1998 wird deutlich, daß die WTG-Führung dies ganz genau weiß.

Bedingungen der Anerkennung

Wie die WTG Freiheit im Alltag der Organisation wirklich verstanden haben will, zeigt ein Beispiel aus einem aktuellen Königreichsdienst. Zeitgleich mit dem eben ausführlich behandelten Wachturm wurde im internen Königreichsdienst vom März 1998 ein kurzer Artikel über die Erwartungen der WTG an die Leistungen von ZJ-Kindern für die Organisation abgedruckt. Die Über-

schrift des Artikels soll Positives andeuten: „Ihr Kinder, ihr bereitet uns Freude!“¹³ Jedoch gleich zu Beginn werden die „Jungen und Mädchen“ an ein Gebot „Jehovas“ erinnert, das ihre Beteiligung an den Aktivitäten der Organisation sichern soll. In bekannter Manier werden dann die Bedingungen genannt, die erst eine Zuneigung durch die Organisation ermöglichen: „Für uns ist es herzerwärmend, wenn ihr in den Zusammenkünften ruhig auf eurem Platz sitzt und aufmerksam zuhört... Die ganze Versammlung freut sich, wenn ihr die euch zugeteilten Aufgaben in der Theokratischen Predigtenschule löst und sie hört, daß ihr Schulkameraden und Lehrern mutig Zeugnis gebt, und wenn ihr uns bereitwillig in den Predigtendienst begleitet... Wir möchten euch wissen lassen, daß wir stolz auf euch sind, wenn wir euer gutes Benehmen, eure ordentliche Erscheinung, euren reinen Lebenswandel und euren Respekt vor Erwachsenen beobachten.“¹⁴ Die Krönung der Freude für die ZJ-Führung ist das Stecken von „theokratischen Zielen“, die den Jugendlichen eine Zukunft als Sonderpioniere, Missionare oder Bethelmitarbeiter zu bieten hat.

Faßt man diese bisherigen Überlegungen zusammen, wird deutlich, daß die WTG-Führung bzw. die „Leitende Körperschaft“ derzeit um eine Imagekorrektur bemüht ist. Der 1996 in Selters gegründete Informationsdienst hat darin seine alleinige Existenzberechtigung. Die Umsetzung dieser Bemühungen zeigt sich aber überdeutlich als aufgetragene Kosmetik und nicht als tiefgreifender Wandel. Eine Hoffnung auf Veränderung gibt es unter solchen fadenscheinigen und vordergründigen Aktivitäten nicht. So haben die ZJ auch in Zukunft nur die Möglichkeit, der „Leitenden Kör-

perschaft“, bzw. der WTG, bzw. „der Gesellschaft“, also Menschen nachzufolgen, um „ihre“ – letzte und einzige – Hoffnung auf ein irdisches Paradies nicht begraben zu müssen.

Anmerkungen

- ¹ „Der Wachturm“ vom 15. März 1998, S. 11.
- ² Ebd., S. 15.
- ³ Ebd., S. 16.
- ⁴ Ebd., S. 21.
- ⁵ „Unser Königreichsdienst“, April 1987, S. 1.
- ⁶ „Der Wachturm“ vom 15. März 1998, S. 22, im Original hervorgehoben.
- ⁷ „Der Wachturm“, Dezember 1910, S. 218f.
- ⁸ „Der Wachturm“ vom 15. März 1998, S. 20.
- ⁹ Ebd., S. 22.
- ¹⁰ Ebd., S. 22f.
- ¹¹ Ebd., S. 19.
- ¹² Ebd., S. 19.
- ¹³ „Unser Königreichsdienst“, März 1998, S. 1.
- ¹⁴ Ebd., S. 1.

INFORMATIONEN

NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN

„Streitfall Neue Religionen“ – Anfragen aus theologischer Perspektive zu einer REMID-Tagung in Marburg. Vom 27. bis 29. März 1998 fand in Marburg/Lahn in den Räumen der Theologischen Fakultät die Tagung „Streitfall Neue Religionen – Religionswissenschaftliche Perspektiven im internationalen Vergleich“ statt. Die Veranstalter waren das Center for the Study of New Religions in Turin (CESNUR) und der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst e.V. in Marburg (REMID). Ziel dieser Tagung sollte es sein, „in differenzierter Beschreibung“ das Feld der Neuen Religionen in den Blick zu bekommen und „die Debatte zu versachlichen“. Dies sollte mit den Methoden religionswissenschaftlicher Forschung jen-

seits „apologetischer Interessen“ erreicht werden. Beiträge aus anderen Ländern, z.B. aus den USA, sollten als Beispiele für eine „offenere, tolerantere Grundhaltung“ dienen.

Im Rahmen der Veranstaltung traten u.a. als Redner auf: Prof. Dr. Günther Kehrer (Tübingen), Prof. Dr. Eileen Barker (London/England), Dr. Joachim Süß (Mainz), Ass. Prof. Mikael Rothstein (Kopenhagen/Dänemark), Dr. Sebastian Murken (Mainz/Trier), Dr. Massimo Introvigne (Turin/Italien), Dr. J. Gordon Melton (Santa Barbara/USA), Prof. James T. Richardson (Reno/USA) und Prof. Dr. Hubert Seiwert (Leipzig).

Der Leiter der EZW, Dr. Michael Nüchtern, und Hans Gasper von der deutschen Bischofskonferenz, die aus konfessioneller Perspektive über den Umgang mit Neuen Religionen berichten sollten, hatten ihre Teilnahme kurzfristig aufgrund einer Presseerklärung von REMID abgesagt, da die Tagung ihrer Ansicht nach „den neuen Sekten und religiösen Kulturen insgesamt nicht kritisch genug“ begegne und „zu wenig diskursorientiert angelegt“ sei (epd-Meldung vom 24. März 1998).

Das Schreckensbild des „Anti-Cult-Movement“ durchzog – von wenigen Ausnahmen abgesehen – fast den gesamten Verlauf der Veranstaltung. Hier begegneten dem Zuhörer die altbekannten Vorwürfe: Sie reichten von einer angeblichen Ausgrenzung der religionswissenschaftlichen Forschung aus der öffentlichen „Sekten-Debatte“ bis hin zu einer Stigmatisierung neuer religiöser Bewegungen. Maßgeblichen Anteil daran hätte die apologetische Praxis der Kirchen; es werde – so etwa Süß – v.a. „konfessionsgebundene Weltanschauungsarbeit geleistet“, deren Veröffentlichungen hätten „tendenziösen Charakter“, mit dem Ziel, „Minoritätsreligionen

nicht-konventioneller Frömmigkeit“ zu stigmatisieren. Wie es hieß, sei „neutrale Forschung“ nötiger denn je.

In Dänemark soll es von christlicher Seite sogar zur „aktiven Unterstützung von Deprogrammierungen“ (Rothstein) gekommen sein. So forderte der amerikanische Forscher James T. Richardson im Interesse der „Religionsfreiheit“ eine „politische Eindämmung des Anti-Cult-Movements“. Wie schwer sich die religionswissenschaftliche Forschung mit der Einordnung von „Neuen Religionen“ tut, bewies der rein deskriptiv angelegte Vortrag von J. Gordon Melton, der „Scientology als Wissenschaft wie z.B. Yoga“ bezeichnen konnte. Auf kritische Nachfragen zu den problematischen Punkten von Scientology fand er „aus Zeitgründen“ allerdings keine Antwort.

Gelegentlich hatte man den Eindruck, Deutschland sei „unterentwickelt“ (Introigne) im sachgemäßen Umgang mit Neuen Religionen; es gelte, von den USA zu lernen und v.a. das (groß-)kirchliche Meinungsmonopol zu durchbrechen.

Jedoch wurden auch moderatere Töne hörbar: Auch die wissenschaftliche, insbesondere die rein soziologische, Erforschung der Neuen Religionen müsse Fragen offen lassen, z.B. die Frage nach Gott (Barker). Die Grenzen der Psychologie hob in diesem Zusammenhang auch der Vortrag Sebastian Murkens über „Macht Religiosität psychisch krank? Neue Religionen aus der Sicht der Psychologie“ hervor, die diese Frage aufgrund des funktionalistischen Ansatzes ebenfalls aussparen müsse. So können die Neuen Religiösen Bewegungen für den einzelnen die Bewältigung spezieller Entwicklungsaufgaben verhindern, aber auch eine Verbesserung seiner psychosozialen Disposition erbringen.

Der Religionswissenschaftler Hubert Seiwert zeigte abschließend implizite Glaubensformen der Gesellschaft auf (z.B. den „Glauben an den Wohlstand“ oder „an die Verfassung“). Er wies vor diesem Hintergrund nach, daß somit insbesondere die Gesellschaft ein Interesse habe, deviantem Handeln, verbunden mit deviantem Glauben, entgegenzutreten. Die Anti-Cult-Bewegung verfüge in Deutschland „nicht über die Macht, die Öffentlichkeit zu manipulieren“.

Für den theologischen Beobachter bleiben nach dieser Tagung folgende Fragen offen:

– Welche Funktion kann eine Religionswissenschaft, die „neutral“ sein will, in der Diskussion einnehmen? Klärungsbedürftig und erklärungsbedürftig ist nach wie vor die Wahl ihres Zugangs. Bezieht sich die religionswissenschaftliche Forschung grundlegend auf Werte und Normen, so muß sie diese benennen; von daher kann sie Inhalte beurteilen, d.h. Stellung beziehen und bewerten. Wann z.B. ist eine religiöse Gruppe als destruktiv anzusehen? Von welcher Basis aus wird die Beurteilung vorgenommen, z.B. christliches Menschenbild, europäischer Kulturraum, demokratische Grundordnung oder „survival of the fittest“? Gibt sie vor „wissenschaftlich-objektiv“ zu arbeiten, müßte sie sich dann nicht von der Diskussion über Inhalte fernhalten oder z.B. nur „soziale Paradigmen“ beschreiben?

– Die Tagung hatte eine Versachlichung der Debatte über Neue Religionen angestrebt. Ob es ihr gelungen ist, darf bezweifelt werden. Steht es etwa einer Wissenschaft, die auf Eigenständigkeit pocht, gut an, sich über Abgrenzung bzw. über Feindbilder zu definieren? Das Beharren auf wissenschaftlicher Neutralität wird schnell zur Farce, wenn man überkommene Klischees und Vor-

Urteile unreflektiert übernimmt und tradiert. Müßte eine religionswissenschaftliche Forschungsrichtung nicht auch – wie sie es für die Wahrnehmung der Neuen Religiösen Bewegungen fordert – die theologischen Beiträge kirchlich verantworteter Apologetik viel differenzierter zur Kenntnis nehmen, anstatt sie in toto vorschnell zu verurteilen? Dient dieses konstruierte Feindbild gar dazu, eigenes Profil vorzutäuschen? Für eine Religionswissenschaft, die „selbst keine apologetischen Interessen vertritt“, leistet ein solches Vorgehen keinen guten Dienst. Zu einer Versachlichung der Debatte trägt es jedenfalls nicht bei.

Es bleibt zu hoffen, daß die interdisziplinäre wissenschaftliche Diskussion über Neue Religionen dennoch fortgesetzt wird und die jeweiligen Fachrichtungen voneinander lernen können. Im Ergebnis war diese Tagung jedoch noch ein ganzes Stück davon entfernt.

Mark Meinhard/
Matthias Pöhlmann, Erlangen

GESELLSCHAFT

Das Lebensbewältigungshilfe-Gesetz droht zu scheitern. (Letzter Bericht: 1997, S. 347 ff) Unabhängig vom Psychotherapeutengesetz, das im Januar 1999 in Kraft tritt (vgl. MD 5/98, S. 143 f), wird in jüngster Zeit beim Gesetzgeber über die Einführung einer Qualitätskontrolle der alternativen Psychotherapie-Angebote nachgedacht. Der Bundesrat hat im Dezember 1997 eine entschärfte Fassung des Hamburger Gesetzentwurfs zur Regelung der gewerblichen Lebensbewältigungshilfe in den Bundestag eingebracht (Drucksache 351/97). Mit diesem eigenen Entwurf will der Bundesrat erreichen, daß die Verträge in Schriftform abgefaßt werden und eine detail-

lierte Leistungsbeschreibung ausgehandelt wird, die auch Informationen über die berufliche Qualifikation der HelferIn oder des Helfers sowie Angaben zum Umfang und zu den Preisen der Veranstaltungen umfaßt. Innerhalb von zwei Wochen nach Abschluß soll der Vertrag widerrufen werden können, mit einer Frist von vier Wochen soll er gekündigt werden können.

In einer eigenen „Stellungnahme“ (Anlage 2 der Drucksache 13/9717) hat die Bundesregierung daraufhin Anfang dieses Jahres unterstrichen, daß der Verbraucherschutz für Kunden des Psycho-marktes verbessert werden muß. Damit stimmt sie mit dem Bundesrat und den Empfehlungen der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ überein. Allerdings meldete sie gegenüber dem Bundesratsentwurf grundlegende Bedenken an, weil das vorgeschlagene Gesetz zum Beispiel zu leicht zu umgehen sei. Außerdem befänden sich die Kunden „typischerweise in einer seelisch-mentalenen Ausnahme-situation“, in der sie das Angebot des Anbieters wahrscheinlich nicht kritisch lesen, sondern blind unterschreiben würden.

Nun überprüft die Regierung die Notwendigkeit eines eigenen Gesetzentwurfs. Bevor die Diskussion aber fort-schreiten kann, muß das Gesetz im Bundestag gelesen werden, um dann an die zuständigen Fachgremien weitergeleitet zu werden, in diesem Fall an den Rechtsausschuß. Da dieser in der 13. Wahlperiode nur noch vier Sitzungstage zur Verfügung hat, ist es unwahrscheinlich, daß das Gesetz in dieser Legislaturperiode noch zur Durchsetzung gelangt. Mit zahlreichen Initiativen hat die alternative Psychotherapie-Szene auf den Gesetzentwurf reagiert. In den einschlägigen Zeitschriften wurden sowohl pole-

Horst Groschopp, Dissidenten, Freidenkerei und Kultur in Deutschland, Dietz Verlag, Berlin 1997, 448 Seiten, 48,- DM.

In Umbruch- und Wendezeiten entsteht ein Bedürfnis nach Vergewisserung. Personen und Institutionen gehen unterschiedlich mit diesem Bedürfnis um. Einige suchen Halt in der Tradition; für die Bestimmung der Aufgaben heute wird an die eigene Geschichte erinnert. Ein Beispiel dafür ist das anzuzeigende Buch des 1996 an der Humboldt-Universität entlassenen Hochschullehrers Horst Groschopp. Durch Aufarbeitung der Geschichte von „Freidenkerei“, vor allem im 19. Jahrhundert und in der Weimarer Zeit, soll Selbstbewußtsein entstehen. Der Autor hofft in der gegenwärtigen Situation auf ein „gemäßigtes Wachstum der organisierten Freidenkerei“. Die Selbsteinschätzung ist hoch, wenn etwa behauptet wird, ohne sie (die Freidenkerei) wäre die Säkularisierung nicht vorangekommen (S. 14). An etlichen Stellen stimmen die Fakten nicht. So wird wahrheitswidrig behauptet, die Einziehung der Kirchensteuer durch den Staat sei eine „unbezahlte Dienstleistung“. Die Verwaltungskostensätze der einzelnen Länder betragen tatsächlich drei bis vier Prozent des Steueraufkommens und sind vor mehr als 30 Jahren festgesetzt worden. Nach einer jüngst bekannt gewordenen Berechnung des Instituts der deutschen Wirtschaft belaufen sich die tatsächlichen Kosten der Länder auf 1,9 Prozent. Nicht Propaganda, sondern das Unterbewußtsein des Autors mag erklären, daß er Schleiermachers berühmte Beschreibung von Religion als „Sinn und Geschmack fürs Udenkliche“ (tatsäch-

liche als auch sachlich argumentierende Artikel veröffentlicht (OshoTimes 8/97, S. 54ff; Connection 11/97, S. 10ff; Esotera 3/98, S. 16ff; 4/98, S. 22ff). Anläßlich der Gesetzesinitiative hat sich der Verein „Lebenskunst“ konstituiert, der für die Festschreibung eines eigenen Berufsethos eintritt und eine wirksame Qualitätskontrolle im eigenen Lager vornehmen will. Unter der Internet-Adresse „www.lebenskunst.de“ finden sich weiterführende Kommentare und ein Spektrum von Leserbriefen, die dokumentieren, wie intensiv in diesem Milieu über juristische und ethische Fragen nachgedacht wird. Vielerorts wird allerdings auch pauschal das Feindbild der „spiritualitätsarmen Kirchen“ beschworen, die in „unheiliger Allianz“ mit dem Staat ihre „lästigen Konkurrenten“ ausschalten möchten. Dazu werden mit allem Nachdruck Unterschriftenlisten gesammelt, um die Parlamentarier aufzufordern, von der Gesetzesinitiative Abstand zu nehmen.

Weiterhin wird die Sachlage dadurch verkompliziert, daß bei der Vielschichtigkeit des Themenfeldes der juristische Aspekt eine besondere Aufmerksamkeit erhält. Es ist bedauerlich, daß selbst innerhalb der evangelischen und katholischen Kirche bisher kaum eine Zusammenarbeit zwischen Juristen, Sozialwissenschaftlern und Theologen stattgefunden hat. Angesichts der knappen Zeit und der uneindeutigen kirchlichen Position ist wohl davon auszugehen, daß der Gesetzentwurf erst wieder nach der Bundestagswahl im Herbst zur Debatte steht.

ut

lich: Unendliche) wiedergibt. Schleiermacher hat in seiner Schrift von 1799 „Über die Religion“ auch nicht seine Auffassungen „über die Moral gebündelt“. Ein bißchen oberflächlich ist es auch, „Säkularität heute“ vor allem aus Leserbriefen der Tageszeitung „Tagespiegel“ zu bestimmen. Das Buch ist weniger als wissenschaftliche Studie interessant, sondern wegen seiner Intention, Profil durch Erinnerungsarbeit zu erreichen und die organisierte Freidenkerei zu stärken. Der Autor ist sowohl Leiter der neugegründeten „Humanistischen Akademie“ in Berlin wie auch Redakteur der neuen Zeitschrift „Humanismus heute“, die von dieser Akademie herausgegeben wird.

nü

Kurt-Helmuth Eimuth, Sekten-Ratgeber. Informationen und Ratschläge für Betroffene, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1997, 189 Seiten, 17, 80 DM.

Das Taschenbuch hält, was der Titel verspricht: Es ist ein Ratgeber mit grundlegenden Informationen für Betroffene und deren Angehörige im Umfeld von „Sekten“. So findet der Leser neben den üblichen Beratungsstellen auch Tips zu den Elterninitiativen und anderen Dachverbänden der Betroffenenarbeit wie SINUS, AGPF usw. Das Buch zeichnet sich durch einen einfachen Zugang zum Thema aus: Insider, wie Leser des Materialdienst der EZW, werden kaum Neuigkeiten finden, die besorgte Großmutter oder der aufgeregte Familienvater dürften jedoch für die Hinweise dankbar sein. Als besonders hilfreich empfand ich das Kapitel „Sektenberatung – Hilfen zum Ausstieg“ bzw. die „Tips für Angehörige zum Umgang mit dem Sektenproblem“. (S. 50–80) Hier überzeugt der

behutsame Zugriff zum Thema; hier bemerkt man auch die Erfahrungen des Verfassers in der Ausstiegsberatung. Eimuth betont, daß es kein „Patentrezept“ für die Herauslösung von Sektenmitgliedern gibt, das Angebot einer authentischen Beziehung und die Fähigkeit des Beraters, sich selbst hinterfragen zu lassen, sind jedoch wichtige Bausteine.

fi

Rainer Fromm und Kurt-Helmuth Eimuth, Fünf Dokumentarfilme zu: Zeugen Jehovas, Scientology, Das Universelle Leben, Thakar Singh, Esoterik. Matthias Film, Stuttgart 1997, jeweils 15 Minuten, jeweils 78,- DM.

Die fünf Dokumentarfilme folgen demselben Prinzip wie Eimuths „Sekten-Ratgeber“ (vgl. o.): Sie wollen kurz und prägnant auf die Ideenwelt des jeweiligen Themas hinweisen und typische Konflikte benennen. Dazu werden Betroffene bemüht und dem Zuschauer markante Zitate aus Quellschriften präsentiert. Im Fall des Beitrags über die Zeugen Jehovas kommen sogar hochrangige Vertreter der Wachturmgesellschaft zu Wort. Die Stärke der Filme ist ihre Kürze: Sie sind leicht bei einem Seminar oder in einer Gemeindeveranstaltung einsetzbar, ohne daß das Video die Veranstaltung zu sehr dominiert. Und diesen Rahmen sollten sie auch haben, da aufgrund der Kürze viele Informationen entfallen. Am überzeugendsten sind für mich die Filme über Scientology und die Zeugen Jehovas, obwohl gerade bei letzterem eine Aussteigerin recht locker und munter über ihre Zeit bei den Zeugen berichtet, was so nicht typisch ist und der Erklärung bedarf. Stärker emotional nähert sich der Film zu Thakar Singh dem Zuschauer. Das liegt vor allem daran, daß Kinder im Mittel-

punkt der Meditationstechniken stehen und wiederholt aus einem Werbevideo der Gruppe zitiert wird. Das vermutlich schwächste Video aus dieser Reihe ist das über die Esoterik: Hier werden zwar die sog. Edelstein-Therapie, Tantra sowie „Aura-Soma“ kurz thematisiert, die Darstellung bleibt jedoch oberflächlich und wenig überzeugend. Aber dennoch: Die vier gruppenspezifischen Filme erscheinen mir für die Bildungsarbeit gut geeignet. Es ist zu wünschen, daß möglichst viele Medienstellen ihre Anschaffung veranlassen.

fi

Michael von Brück, Whalen Lai, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog. Mit einem Vorwort von Hans Küng, *C. H. Beck Verlag, München 1997, 805 Seiten, 78,- DM.*

Dieses Buch setzt Maßstäbe. Der deutsche Theologe v. Brück (Univ. München) und der chinesische Religionswissenschaftler Lai (Univ. of California) gehen davon aus, daß die religiösen Traditionen nur kontextuell und prozeßhaft verstanden werden können. „Aus diesem Grunde erarbeiten wir ... eine historische Hermeneutik, die sozialgeschichtliche Prozesse und ideengeschichtliche Entwicklungen aufeinander bezieht und deutet. So entstehen Muster von Wahrnehmungsfeldern, die Religionen als eine Dynamik intersozialer und religiöser Kommunikation begreifen lassen“ (S. 26). Auf diese Weise ist das umfangreiche Werk eine beschreibende und systematische Hermeneutik eines interreligiösen Dialogs, die zur gegenseitigen Wahrnehmung anleitet und das Verstehen bzw. die Irrtümer in der Begegnung von Buddhismus und Christentum reflektiert.

Der beschreibende Teil A greift sechs kulturelle Kontexte der Begegnung an Hand von Beispielen heraus: Indien, Sri Lanka, China, Japan, Deutschland, USA. Hiermit entsteht ein Kompendium der weltweiten Begegnung beider Religionen vom Anfang bis auf die gegenwärtigen Dialogansätze.

Der systematische Teil B vergleicht die Wahrnehmung der drei Juwelen (Buddha, Dharma, Samgha): Vergleich von Jesus und Buddha, der Theravada- und Mahayana-Dialog zu Gott und Dharma und schließlich Beispiele von buddhistisch-christlicher Gemeinschaft (Merton, Lassalle, Dalai Lama, Buddhismus im Westen, Engagierter Buddhismus), gleichfalls ein Kompendium ausgewählter Dialogszenarien.

Der kurze hermeneutische Teil C wendet das Modell des Paradigmenwechsels auf den Buddhismus an, über Asoka, Mahayana bis zum Eingang in die chinesische Kultur, und insistiert so auf der Wahrnehmung des jeweiligen Kontextes als Bedingung auch für den gegenwärtigen Dialog. Er schließt mit den wichtigsten Fragen einer dialogischen Hermeneutik für die Wahrnehmung des je Eigenen, Anderen und Fremden.

Ein überaus hilfreiches Literaturverzeichnis wählt wichtige Werke zu allen Teilgebieten aus. Die Personen- und Sachregister helfen sehr zum Studium, ebenso die zahlreichen thesenartigen Zusammenfassungen in der gesamten Darstellung.

Das Werk wählt aus und stellt seine außerordentliche Materialfülle in ein sehr klares Wahrnehmungsmodell in der Überzeugung, daß „die Andersartigkeit des anderen (der anderen Religion) kein Übel (ist) ..., sondern sie ist Quelle der Inspiration und des Verstehens“ (S. 670).

Gerhard Köberlin, Würzburg

STICHWORT

Was ist eine Sekte?

Häufig wird gefragt, ob diese oder jene Gruppe eine „Sekte“ ist. Oder jemand will wissen, ob eine von ihm benannte Gemeinschaft „auf der Sektenliste“ steht. Das Bild von der „Sektenliste“ setzt voraus, daß es griffige und leicht anwendbare Kriterien gibt, mit denen zwischen „guten“ und „schlechten“ Religionsgemeinschaften und damit seriösen Kirchen und eben (problematischen) „Sekten“ schnell unterschieden werden könnte.

Es gibt jedoch keine „schwarze Liste“, auf welcher die „gefährlichen“ Sekten aufgeführt sind. Aufgrund unserer Erfahrungen können wir im Einzelfall jedoch sagen, ob es sich um eine Gruppe handelt, in deren Umfeld es häufiger Konflikte gibt, oder warum wir das Glaubensleben einer bestimmten Gemeinschaft kritisch sehen. Das Problem besteht darin, daß der Begriff „Sekte“ auf zwei unterschiedlichen Ebenen benutzt wird. So gibt es eine theologische und auch eine umgangssprachliche Ebene des Sektenbegriffs.

Der theologische Sektenbegriff

Sekte bedeutet hier eine Abspaltung von einer großen Kirche. Aus der Sicht dieser Kirche hat die abgespaltene Gruppe den Boden des gemeinsamen Glaubens verlassen oder die Glaubenswahrheiten verändert und ist somit zur „Sekte“ geworden. Meist verschlechtert sich die Beziehung zwischen beiden so weit, daß die Sekte ihrer Mutterkirche jegliche Glaubwürdigkeit abspricht und für sich selbst beansprucht, den einzig wahren Weg zu Gott oder zum Heil des Men-

schen zu kennen. Häufig fördert sie von ihren Anhängern im gleichen Atemzug totale Unterordnung.

Dieser Prozeß der „Versektung“ läßt sich am Beispiel der Zeugen Jehovas gut zeigen: Ursprünglich hatten sich lediglich einige besorgte Menschen zum Bibelleben zusammengefunden. Diese wollten keinesfalls eine „Sekte“ gründen. Im Laufe der Jahre entstand in diesem Kreis jedoch die Überzeugung, daß nur hier das Wort Gottes angemessen gedeutet und verstanden werden kann und die großen Kirchen in der Hand des Teufels seien. Heute definieren sich die Zeugen Jehovas gerade über ihre Ablehnung all dessen, was den christlichen Kirchen lieb und wichtig ist: Sie lehnen die christlichen Feste und Sakramente ab, deuten die Heilige Schrift um und behaupten, alle Kirchen und Weltreligionen seien vom Teufel. Damit ist aus den Bibelforschern des 19. Jahrhunderts eine „Sekte“ geworden.

Heute zählen wir beispielsweise die Zeugen Jehovas oder die Neupostolische Kirche zu den „klassischen (christlichen) Sekten“. Die klassischen Sekten:

- haben eine christliche Wurzel,
- verweigern anderen christlichen Gemeinschaften jegliche ökumenische Zusammenarbeit und
- beanspruchen für sich, den einzigen Weg zum Heil zu besitzen.

Der umgangssprachliche Sektenbegriff

Diese zweite Ebene des Sektenbegriffs überlagert den theologischen Sektenbegriff. Was meinen die privaten Fernsehsender und viele Boulevardzeitungen, wenn sie von „Sekten“ reden?

Hier wird der Sektenbegriff genutzt, um in erster Linie eine Abweichung vom Wertekonsens der Gesellschaft zu beharren: Eine Gruppe wird als „Sekte“

empfundene, die (im harmlosen Fall) aus der bürgerlichen Welt aussteigt und zurückgezogen in einer Landkommune lebt oder die radikal aussteigt, fremde Heilsideen aufnimmt und skrupellos die eigenen Interessen verfolgt.

Auch hierzu ein Beispiel: Das „Zentrum für experimentelle Gesellschaftsgestaltung“ (ZEGG) in Belzig/Brandenburg wird umgangssprachlich gerne als „Sekte“ bezeichnet. Das ist insofern plausibel, als im ZEGG behauptet wird, daß der wahrhaft befreite und neue Mensch real geschaffen werden kann, indem jeder einzelne ohne Rücksicht auf bürgerliche Werte und Ordnungen seine Sexualität auslebt. Diese Sicht des Menschen ist jedoch realitätsfern und einseitig. Die Verheißung einer solchen „Befreiung“ führt häufig in neue Engführungen. Was also hat das ZEGG mit einer „Sekte“ gemein? Das ZEGG offeriert keine Religion und damit auch keine Abspaltung von einer Mutterreligion, seine Deutung des Menschen ist jedoch eindimensional, ideologiegeladen und wirklichkeitsfern, also eben doch im weiteren Sinne „sektiererisch“. Der umgangssprachliche Sektenbegriff will also nicht in erster Linie die Abspaltung von einer Mutterkirche aufzeigen, wohl aber auf ethische Entgleisungen hinweisen: Wenn beispielsweise die „Holosophische Gesellschaft“ um den Guru Sant Thakar Singh mit obskuren Meditationsvorstellungen Kinder mißhandelt, dann wird die Öffentlichkeit hier von einer „Sekte“ reden. Dabei bleibt die Frage, ob es sich bei Thakar Singh um eine „Sekte“ im theologischen Sinn handelt, ungeklärt.

Noch deutlicher wird dieser umgangssprachliche Gebrauch des Sektenbegriffs mit Blick auf die derzeit in der Öffentlichkeit viel diskutierte Scientology-Organisation. Bei Scientology handelt es

sich weder um eine Abspaltung von einer Mutterreligion noch überhaupt um eine Religionsgemeinschaft. Daß sie dennoch umgangssprachlich häufig als „Sekte“ bezeichnet wird, hängt mit der Lebenswirklichkeit dieser Organisation zusammen: Sie wird als hochideologisierte Gruppe mit beängstigenden Visionen erlebt, als verschworene Gemeinschaft, welche rücksichtslos die eigenen Ziele verfolgt. Kurz: Sie wird als „Sekte“ erlebt.

Was macht eine Gemeinschaft zur „Sekte“?

Es gibt ein Geflecht von Kriterien. Wenn mehrere zutreffen, dann wird man sagen können, daß die jeweilige Gruppe eine „Sekte“ ist oder zumindest in der Gefahr steht, zu „versekten“:

- Die Gruppe ist klar ausgerichtet auf eine Führerfigur oder Führerideologie.
- Sie bindet ihre Anhänger eng an sich bzw. an das eigene Heilskonzept.
- Es gibt keinerlei soziales oder diakonisches Engagement.
- Die Gruppe sieht sich von Feinden umstellt und weiß eher zu sagen, wogegen sie ist, als wofür sie eintritt.
- Kritik ist weder innerhalb noch von außen möglich. Wer Fragen stellt, wird gemieden oder verteufelt.
- Wer nicht mitmacht, gilt als dumm, minderwertig, verloren.
- Wer die Gruppe verlassen will, wird bedroht; Aussteiger oder Abtrünnige werden tyrannisiert.

Dies alles sind ethische Kriterien. Daraus folgt, daß (umgangssprachlich) auch Gruppen als „Sekten“ wahrgenommen werden, die genau genommen gar keine religiösen Gemeinschaften sind. Das gilt z.B. für eine „Politsekte“ wie die „Europäische Arbeiterpartei“ (EAP) oder auch für die umstrittene „Psychosekte“

„Verein zur Förderung der Psychologischen Menschenkenntnis“ (VPM).

Andersherum gefragt: Zeichnen sich alle Gruppen, die unter theologischen Kriterien eine „Sekte“ sind, durch unethisches Verhalten ihren Mitgliedern oder der Gesellschaft gegenüber aus? Dem ist nicht so. Die „Johannische Kirche“ zum Beispiel ist theologisch gesehen eine christliche Sekte, weil sie ihren Gründer Joseph Weißenberg als den in Joh 14ff verheißenen Paraklet verehrt. Aber sie ist hinsichtlich ihrer sozialen Wirklichkeit keine Gruppe, die hochfanatisiert wäre, Menschen zerstört oder andere der genannten Sektenkriterien erfüllt. Die „Johannische Kirche“ soll deshalb hier als Beispiel für eine „harmlose“ Sekte genannt sein: „Harmlos“, weil keine soziale Gefährdung von ihr ausgeht. Aber dennoch muß die „Johannische Kirche“ aus theologischer Sicht kritisiert werden, weil ihre Deutung Weißenbergs für einen Christen inakzeptabel ist.

„Versektung“ und „Entsektung“

Es wird schnell deutlich, daß der Sektenbegriff tückisch ist. Besser wäre es, den Begriff „Sekte“ mehr unter dem Aspekt der Bewegung zu sehen: Denn Gruppen und Gemeinschaften können „versekten“ und auch „entsekten“. Die „Siebentags-Adventisten“ beispielsweise haben sich in den letzten Jahren deutlich „aus der Sektenecke“ heraus bewegt und sind (mehr oder weniger) eine Freikirche geworden. Andere Gruppen, gerade im charismatischen Bereich, sind nie als „Sekte“ angetreten, laufen aber Gefahr, zu „versekten“.

Der Begriff „Sekte“ darf nicht als „Kampfbegriff“ verwendet werden, um kleinere Religionsgemeinschaften oder Andersdenkende zu stigmatisieren. Er

hat jedoch seine Berechtigung, wo bestimmte Gruppen sich absolut setzten, wo das Wirken Gottes oder des Heiligen Geistes außerhalb der eigenen Reihen für unmöglich erklärt wird und wo Menschen mit falschen Versprechungen gezielt abhängig gemacht werden.

Literatur

Hansjörg Hemminger, Was ist eine Sekte? Erkennen – Verstehen – Kritik, Mainz/Stuttgart 1995
Handbuch Religiöse Gemeinschaften. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, missionierende Religionen des Ostens, Neu-Religionen, Psycho-Organisationen, hrsg. von Horst Reller, 4. völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Gütersloh 1993

fi

AUTOREN

Dr. theol. Andreas Fincke (fi), geb. 1959, Pfarrer, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften und Scientology.

Dr. rer. pol. Thomas Kern, geb. 1968, Soziologe, Referent für Weltanschauungsfragen beim Ev. Regionalverband Frankfurt a. M. (EAW) und SINUS e.V.; wiss. Mitarbeiter an der Sozialwissenschaftlichen Forschungsstelle der Universität Bamberg.

Gerhard Köberlin, geb. 1943, Pfarrer und Leiter des Ökumenischen Zentrums in Würzburg.

Mark Meinhard, geb. 1971, Student der Ev. Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. theol. Michael Nüchtern (nü), geb. 1949, Pfarrer, Leiter der EZW.

Klaus-Dieter Pape, geb. 1961, Diplom-Theologe, freier Mitarbeiter der Diözese Rottenburg-Stuttgart zum Themenkreis Zeugen Jehovas, Tübingen.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, geb. 1963, Pfarrer, wiss. Assistent am Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft der Universität Erlangen-Nürnberg.

Klaus von Stieglitz, geb. 1924, ehem. Pfarrer und Superintendent in Dortmund und Präses der Vereinigten Evangelischen Mission, jetzt im Ruhestand, Dresden.

Dr. phil. Michael Utsch (ut), geb. 1960, Psychologe, EZW-Referent für religiöse Aspekte der Psychoszene, Naturwissenschaft und Technik.

