



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
77. Jahrgang

6/14

**Begegnung und Auseinandersetzung
Die EZW im weltanschaulichen Pluralismus**

**Der Wettlauf von Ganesha und Murugan
Zwei Hindugötter erobern Berlin**

**Die neue „Stiftung Dialog und Bildung“
der Gülen-Bewegung**

Stichwort: Emanuel Swedenborg

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Ulrich H. J. Körtner

Begegnung und Auseinandersetzung

Zur Aufgabe der EZW im weltanschaulichen Pluralismus 203

BERICHTE

Liane Wobbe

Der Wettlauf von Ganesha und Murugan

Zwei Hindugötter erobern Berlin 210

Friedmann Eißler

Die neue „Stiftung Dialog und Bildung“ der Gülen-Bewegung 219

INFORMATIONEN

Jehovas Zeugen

Aktion in Altenheimen geplant 223

Neuapostolische KircheAufnahme der NAK in die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
in der Schweiz 224**Buddhismus**

Spiritual Care-Zentrum (Rigpa) in Bad Saarow geplant 225

Gesellschaft

Wave-Gotik-Treffen in Leipzig 226

Paranormale Heilung

Bruno Gröning-Freundeskreis breitet sich aus 226

STICHWORT

Emanuel Swedenborg

229

BÜCHER

- Dominik Schmolz*
Kleine Geschichte der Neuapostolischen Kirche 233
- Johannes Dillinger*
Kinder im Hexenprozess
Magie und Kindheit in der Frühen Neuzeit 234
- Horst Groschopp/Eckhard Müller (Hg.)*
Letzter Versuch einer Offensive
Der Verband der Freidenker der DDR (1988 – 1990) 236

Ulrich H. J. Körtner, Wien

Begegnung und Auseinandersetzung

Zur Aufgabe der EZW im weltanschaulichen Pluralismus¹

1. Weltanschaulicher Pluralismus

Zur Signatur unserer modernen Gesellschaft gehört der weltanschauliche und religiöse Pluralismus. Die Vielfalt der Lebensstile und kulturellen Einflüsse, der religiösen, weltanschaulichen und ethischen Überzeugungen macht das Leben nicht nur bunt, sondern auch kompliziert. Einerseits kann jeder nach seiner *Çaçon* selig oder glücklich werden, andererseits ist ein Zusammenleben nicht möglich, wenn es nicht ein Mindestmaß an gemeinsamen Grundüberzeugungen gibt. Soll die pluralistische Gesellschaft nicht in eine Vielzahl von unverbunden nebeneinander bestehenden Subkulturen und Parallelwelten zerfallen, müssen Bindekräfte gestärkt werden, die den Zusammenhalt trotz bestehender Unterschiede und konflikträchtiger Gegensätze fördern.

Das Besondere am modernen Pluralismus ist zum einen, dass die weltanschauliche, religiöse und kulturelle „Vielspältigkeit“ kein übergeordnetes Einheitsprinzip kennt. Zum anderen konkurrieren die unterschiedlichen Lebensformen und Weltdeutungen beständig miteinander. Der Pluralismus ist in der Moderne radikal oder prinzipiell geworden. Er ist nicht nur ein beschreibbarer Zustand, sondern gilt auch als gesellschaftliches Ideal, das freilich nicht ohne Probleme ist.

Solange sich Menschen aus dem Weg gehen können, muss der Pluralismus nicht zu Konflikten führen. Anders steht es jedoch, wenn Menschen miteinander leben, arbeiten und auskommen müssen. Ob in der Schule, am Arbeitsplatz oder in der Politik – es ist unter pluralistischen Vorzeichen weitaus schwieriger als in einigermaßen gleichförmigen Gesellschaften, sich auf Regeln des Zusammenlebens und gemeinsame Grundwerte zu verständigen. Begegnung und Verständigung sind nicht möglich, wenn nicht auch – respektvoll, aber eben doch – in strittigen Fragen die inhaltliche Auseinandersetzung geführt wird.

Wo es keine gemeinsame religiöse oder weltanschauliche Basis gibt, bieten sich möglicherweise Moral und Ethik als gesellschaftliches Bindeglied an. Die Idee eines kultur- und religionsübergreifenden Weltethos ist jedoch trügerisch. Sobald es darum geht, wie vermeintlich universale Regeln – wie das Tötungsverbot oder die Forderung, Gutes zu tun – im Einzelnen auszulegen sind, stößt man auf einen Pluralismus an ethischen Orientierungen und Begründungen. Auch der Appell an moralische Grundwerte und die Beschwörung einer Wertegemeinschaft verfangen nicht. Wie schon der Soziologe Max Weber schrieb, dient die Berufung auf Ethik und Werte häufig als Mittel des Rechthabens.²

¹ Vortrag auf dem Neujahrsempfang der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) am 13.2.2014 in Berlin.

² Vgl. Max Weber, *Politik als Beruf*, Studienausgabe, Tübingen 1994, 77.

Werte verbinden nicht, sondern trennen, wenn man sich unter Berufung auf Werte von anderen abgrenzt und diese ausgrenzt. Eine pluralistische Gesellschaft kann freilich nicht bestehen, wenn es nicht zumindest einen Konsens über Regeln des Dialogs und der Konfliktregelung gibt. Sie braucht eine rechtsstaatliche und demokratische Ordnung, die von ihren Mitgliedern nicht nur akzeptiert, sondern auch aktiv gefördert wird. Das schließt die Achtung vor der Menschenwürde und den Menschenrechten ein.

Nach einer viel zitierten Formulierung des Verfassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde lebt der „freiheitliche, säkularisierte“ – und das heißt eben pluralistisch verfasste – Staat „von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“.³ Böckenförde unterstellt freilich noch eine Übereinstimmung in Fragen der Werte und der Moral, die stillschweigend aus der mehrheitlichen Zugehörigkeit der Bürgerinnen und Bürger zum Christentum abgeleitet wird. Diese Annahme trifft so jedoch nicht mehr auf die multikulturelle und multireligiöse Situation der heutigen Gesellschaft zu, wie z. B. die Diskussionen über eine deutsche Leitkultur zeigen oder darüber, ob der Islam inzwischen zu Deutschland gehört oder nicht. Auch lautet die Frage nicht nur, wie viel Religion der säkulare Staat braucht, sondern auch, wie viel Religion der moderne demokratische und weltanschaulich plurale Rechtsstaat verträgt.⁴ Hierüber ist nicht nur mit den verschiedenen Religionen, sondern auch mit einem sich neu artikulierenden und formierenden Atheismus die Auseinandersetzung zu führen. Mit der Übersiedlung der EZW von Stuttgart nach

Berlin, die 1995 erfolgte, sind die Themen des Säkularismus und der fortschreitenden Entkirchlichung, der Konfessionslosigkeit und des Atheismus neu ins Blickfeld ihrer Arbeit gerückt.⁵

2. Öffentliche Theologie

Aus all dem Gesagten ergibt sich, dass der Dialog der Religionen und Weltanschauungen für eine pluralistische Gesellschaft kein Luxus, sondern lebensnotwendig ist. Der Dialog der Religionen und Weltanschauungen bedarf freilich auch einer wissenschaftlichen Begleitung. Nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch die Theologie ist gefordert, ihren Beitrag zur Deeskalation politischer Konflikte und zur Überwindung von Vorurteilen zu leisten, durch die das friedliche Zusammenleben in der multikulturellen und multireligiösen globalisierten Welt von heute gefährdet ist. Neben soliden Informationen über die verschiedenen Religionen ist aber auch der kritische Umgang mit dem Phänomen der Religion und ihren Ambivalenzen vonnöten. Theologisch gesprochen gehört dies zur biblisch geforderten Unterscheidung der Geister. Sie verlangt nicht nur nach religionswissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher, sondern auch nach theologischer Kompetenz. Die theologische Auseinandersetzung mit den Zweideutigkeiten der Religion setzt freilich ihrerseits solide religionswissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Kenntnisse voraus. Daher sind vermehrte interdisziplinäre Anstrengungen nötig.

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungen ist solch eine Institution, die interdisziplinäre und theologische Kompetenzen bereitstellt, wie sie die pluralistische

³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914), Frankfurt a. M. 1991, 92-114, hier 112.

⁴ Vgl. Rolf Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a. M. 2001.

⁵ Vgl. Reinhard Hempelmann, 50 Jahre Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, in: Religionsdifferenzen und Religionsdialoge, EZW-Texte 210, Berlin 2010, 9-11, hier 11.

Gesellschaft für den sachlichen, d. h. aber durchaus auch kritischen Umgang mit der Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen benötigt. Ihre Aufklärungs- und Beratungsarbeit kommt nicht nur der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihren Gliedkirchen zugute, sondern der Gesellschaft insgesamt. Wer Informationen und Rat sucht, ist hier an der richtigen Adresse. Die EZW beteiligt sich aber auch selbst am weltanschaulichen und interreligiösen Dialog. Sie leistet damit einen wichtigen Beitrag zum Gemeinwohl. Ihre Arbeit ist ein Beispiel für „öffentliche Theologie“. Der evangelische Theologe Wolfgang Vögele definiert öffentliche Theologie als „die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein“. Sie ist für Vögele sowohl „die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identität, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden“.⁶ Genau das tut auf ihrem Arbeitsfeld die EZW. Öffentliche Theologie, wie ich sie verstehe, ist als Absage an alle Versuche zu verstehen, mittels staatlicher Gewalt oder mithilfe des Rechts einer bestimmten Weltanschauung oder partikularen Moral allgemeine gesellschaftliche Verbindlichkeit zu verschaffen. Ihr Ziel ist vielmehr „ein konsequent pluralistischer Gesamtzustand ... des Gemeinwesens“.⁷

⁶ Wolfgang Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie (Öffentliche Theologie 14), Gütersloh 2000, 23f. Vgl. schon ders., Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland (Öffentliche Theologie 5), Gütersloh 1994, 418ff.

⁷ Martin Schuck, Art. Politische Theologie, RGG⁴ VI, Tübingen 2003, 1471-1474, hier 1474.

Ein solcher Gesamtzustand setzt freilich voraus, dass sich die einzelnen Akteure, Bürger und Gemeinschaften ihrer Identität bewusst bleiben, die ihrerseits keine feste Gegebenheit ist, sondern dem geschichtlichen Wandel unterliegt. Außerdem kann die eigene Identität je nach Kontext unterschiedlich bestimmt werden. Ein und dieselbe Person hat außerdem unterschiedliche Identitäten, z. B. die des deutschen Staatsbürgers mit türkischen Wurzeln, der vielleicht ein leidenschaftlicher Anhänger eines Bundesligavereins, zugleich auch Mitglied einer politischen Partei und überdies Muslim ist.

Selbst religiöse Identitäten sind fluide, zumal es *das* Christentum ebenso wenig wie *den* Islam oder *den* Atheismus gibt. Wie aber die individuelle Ausprägung einer religiösen oder weltanschaulichen Orientierung aussieht, steht nochmals auf einem anderen Blatt. Wir sprechen heute auch von Christentümern im Plural. Die Aufgabe der EZW ist daher als eine ökumenische, die Konfessionen verbindende Aufgabe zu begreifen, die freilich auch eine Auseinandersetzung mit den innerhalb des Christentums in Glaubensfragen, im Kirchenverständnis oder in der Ethik bestehenden Unterschieden einschließt.

3. Interreligiöser Realismus

Interreligiöse und weltanschauliche Dialogbemühungen dürfen sich freilich nicht auf echte oder vermeintliche Konvergenzen der Religionen und Weltanschauungen beschränken. Sie müssen sich produktiv mit der konfliktträchtigen Konkurrenz religiöser Geltungsansprüche, aber auch mit dem „Abschied vom Prinzipiellen“⁸ auseinandersetzen, den die modernen pluralistischen Gesellschaften vollziehen.

⁸ Vgl. Odo Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981.

Sollen religiöse Geltungsansprüche nicht in Unterdrückung und Gewalt umschlagen, stellt sich die Frage, wie pluralismusfähig insbesondere die monotheistischen Religionen sind. Hierzu gehört die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Religionen selbst sowie des weltanschaulich neutralen Rechtsstaats.

Mit Recht forderte der ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland Wolfgang Huber schon vor Jahren zur Abkehr vor der Schummelei im interreligiösen Dialog auf.⁹ Viele wohlmeinende Versuche, die Gemeinsamkeiten aller Religionen und Weltanschauungen zu beschwören, sind reines Wunschdenken oder religiöser Kitsch. In der Tat muss der interreligiöse Dialog auf eine neue, realistischere Grundlage gestellt werden, bei der bestehende Unterschiede und offenkundige Gegensätze nicht verbrämt, sondern offen benannt und diskutiert werden. Insbesondere die monotheistischen Religionen erheben je für sich einen Wahrheits- und Geltungsanspruch, der mit jenem der übrigen Religionen durchaus konfligiert. Eine der zentralen Fragen im interreligiösen und weltanschaulichen Dialog lautet, wie sich Toleranz und eigener Wahrheitsanspruch miteinander versöhnen lassen.

Die Aufgabe der EZW im weltanschaulichen Pluralismus sehe ich darin, den nötigen Realismus im interreligiösen und weltanschaulichen Dialog zu fördern. Zugleich aber ist es ihre Aufgabe, zur Versachlichung bestehender Auseinandersetzungen beizutragen. Durch Aufklärung und Bemühungen um direkte Begegnung mit Angehörigen und Vertretern der verschiedenen religiösen Gemeinschaften und Weltanschauungen soll sie dem Anheizen und der politischen oder kirchlichen Instru-

mentalisierung weltanschaulicher oder religiöser Konflikte entgegenwirken.

4. Identität und Differenz als Thema einer Theologie der Religionen

Das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen in Anknüpfung und Widerspruch zu bestimmen, ist die Aufgabe einer Theologie der Religionen. Eine Theologie der Religionen ist vom Dialog der Religionen nochmals zu unterscheiden. Während der Dialog die Kommunikation zwischen den Religionen oder Angehörigen derselben meint, ist unter Theologie der Religionen die theologieimmanente Reflexion auf die Existenz und Vielfalt der anderen Religionen zu verstehen. Sie wird aus der jeweiligen Perspektive der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion betrieben. Dementsprechend gibt es eine christliche, eine jüdische, eine islamische oder eine buddhistische Theologie der Religionen. Es liegt auf der Hand, dass eine Theologie der Religionen auf die direkte Begegnung und den Dialog mit anderen Religionen angewiesen ist, will sie nicht ihren Vorurteilen über die anderen religiösen Traditionen erliegen. Dialog und Theologie der Religionen sind jedoch nicht dasselbe. Eine Theologie der Religionen hat auch die jeweilige Differenz zwischen der Selbstdeutung einer fremden Religion und der Fremddeutung aufgrund der eigenen Glaubens-tradition zu reflektieren. Als Bearbeitung von Differenzenerfahrung ist jede Theologie der Religionen eine Form von „diversity management“, wobei die Lösungsansätze sehr unterschiedlich ausfallen.¹⁰

Ausgangspunkt jeder Theologie der Religionen ist die Wahrnehmung von Verschiedenheit. Das verbindet eine Theologie der

⁹ Vgl. Wolfgang Huber, Toleranz. Umstritten und aktuell, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 48 (2004), 162-165.

¹⁰ Vgl. dazu Ulrich H. J. Körtner, Theologie der Religionen – eine Form des Diversity Managements, in: Karoline Iher/Birgit Virtbauer (Hg.), Diversity Management, Göttingen 2008, 95-112.

Religionen mit der Aufgabenstellung ökumenischer Theologie, die das Problem der Vielfalt und Einheit der christlichen Konfessionen bearbeitet. Aber auch jede Form des Synkretismus hat Verschiedenheit, d. h. Differenzerfahrungen zur Voraussetzung. Denn jeder Synkretismus ist eine Synthesierungsleistung, d. h. der Versuch, eine Synthese von ursprünglich Verschiedenem herzustellen. Wenn der Synkretismus Konvergenzen oder gar Identität zwischen unterschiedlichen religiösen Symbolsystemen zu erkennen glaubt, kann man doch nicht einfach behaupten, dass diese immer schon bestehen. Die behauptete Vergleichbarkeit, Konvergenz oder Identität ist immer eine Konstruktion, sei es eine Konstruktion durch das individuelle religiöse Bewusstsein oder sei es eine Synthese, die von den religiösen Autoritäten einer Gemeinschaft aufgestellt wird. Dementsprechend kann man fragen, wie die unterschiedlichen Konzeptionen einer Theologie der Religionen Differenzen wahrnehmen und wie sie diese aus der jeweiligen Perspektive einer konkreten Religion oder religiösen Tradition bearbeiten. Dabei stellt sich die Frage, inwieweit wahrgenommene Unterschiede gleichbedeutend mit Trennungen oder auch Widersprüchen und konkurrierenden Geltungsansprüchen sind.

Freilich ist nicht nur jeder Versuch einer Synthese, sondern schon die Wahrnehmung von Differenz eine Konstruktion. Differenzen bestehen nicht einfach, sondern sie werden dadurch gesetzt, dass eine Unterscheidung vorgenommen wird. Das zeigt bereits ein Blick in die Religionsgeschichte. Neue Religionen entstehen ihrem Selbstverständnis nach aufgrund von Offenbarungen, die man mit I. T. Ramsey als Erschließungssituationen („disclosures“) bezeichnen kann,¹¹ die zu einer neuen Ge-

samtdeutung menschlicher Existenz und der Wirklichkeit als Ganzer führen. Charakteristisch für solche Offenbarungsergebnisse ist aber immer auch die Markierung einer Differenz. Dieser Vorgang lässt sich systemtheoretisch, semiotisch oder auch konstruktivistisch deuten.

Jan Assmann hat den angesprochenen Sachverhalt am Beispiel der „mosaischen Unterscheidung“ zwischen Jahweverehrung und ägyptischer Religion untersucht, die auf eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion hinausläuft. In der Sicht des henotheistischen ersten Dekaloggebotes und vergleichbarer monotheistischer Religionen „gibt es keinen natürlichen oder evolutionären Weg, der vom Irrtum der Idolatrie zur Wahrheit des Monotheismus führt. Diese Wahrheit kann nur von außen kommen, durch Offenbarung.“¹² Ähnlich wie der altisraelitische Jahweglaube sind auch die übrigen monotheistischen Religionen Gegenreligionen. Das ließe sich für das Christentum ebenso wie für den Islam zeigen.

Auf der individuellen Ebene zeigt sich dies beispielhaft an der Bekehrung des Apostels Paulus. Sie führt nicht nur zu einem Bruch in seiner Biografie und einer religiösen Umwertung aller Werte – wenn man die schroffen Aussagen in Phil 3,1-11 einmal so nennen darf – sondern auch zu trennscharfen Abgrenzungen gegenüber einem Verständnis des christlichen Glaubens, das auf die judenchristliche Beschneidungsforderung gegenüber Nichtjuden hinausläuft. Wo die judenchristlichen Gegner des Paulus eine Kontinuität zum Judentum aufrechterhalten wollen, propagiert Paulus in Verkündigung und religiöser Praxis eine fundamentale Diskontinuität. Wo umgekehrt das Judentum Unterscheidungen aufrechterhält – z. B. im Fall der jüdischen Reinheits-

¹¹ Vgl. Ian T. Ramsey, *Religious Language*, London 1957.

¹² Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, 24.

gebote – verkündigt Paulus stattdessen die Aufhebung vormaliger Trennungen. Die durch die Beschneidung symbolisierte Unterscheidung zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Religion ist nach Überzeugung des Paulus durch die Christusoffenbarung hinfällig geworden: „Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern Glaube, der durch die Liebe fähig ist“ (Gal 5,6; vgl. auch Gal 3,28). An die vormalige Leitunterscheidung zwischen Beschnittenheit und Unbeschnittenheit tritt nun eine andere, nämlich die zwischen Christusglaube und Unglaube, die ihrerseits rituell symbolisiert wird, nämlich durch die Unterscheidung zwischen Getauften und Nichtgetauften. Paulus verdankt diese Einsicht nicht eigenem Nachdenken, sondern einer persönlichen Christusoffenbarung (vgl. Gal 2,11-24).

Theologisch sind weitere Unterscheidungen von grundlegender Bedeutung. Die elementarste, die Judentum und Christentum treffe, ist diejenige zwischen Gott und Welt bzw. Gott und Mensch. In abstrakterer Form handelt es sich um die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz. Unterschieden werden muss aber auch zwischen Offenbarung und Religion, weil andernfalls die Manifestation Gottes oder des Absoluten mit seiner partikularen Symbolisierung in der Form eines religiösen Zeichensystems zusammenfiel.

Und schließlich werden mit und an dem Religionsbegriff selbst Unterscheidungen vorgenommen. Zum einen lässt sich zwischen Religion und Religionen differenzieren, zum anderen zwischen religiös und nichtreligiös bzw. profan. Je nachdem, wie diese Unterscheidungen vollzogen werden, ändert sich auch das Verständnis von Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten, die zwischen unterschiedlichen Phänomenen wahrgenommen werden. Wie einerseits mithilfe des Religionsbegriffs Unterscheidungen vorgenommen werden,

so wird mit seiner Hilfe andererseits auch eine Synthese vollzogen, welche die Einheit von Verschiedenem behauptet. Das gilt für jeden singularischen Religionsbegriff, in der Religionswissenschaft und in der Religionsphilosophie ebenso wie in der Theologie, ganz gleich, ob er phänomenologisch oder funktionalistisch formuliert wird. Jeder Begriff von Religion, selbst wenn er als rein deskriptiver Terminus bestimmt wird, hat normative Qualität und vollzieht Abgrenzungen unterschiedlicher Reichweite. Ob zum Beispiel der ursprüngliche Buddhismus eine Religion ist oder nicht oder ob Joggen, Fußballleidenschaft und Popkultur religiöse Phänomene sind, hängt bekanntlich immer vom jeweils vorausgesetzten Religionsbegriff und seinen Einzelbestimmungen ab.

Gegenüber einer Religionstheorie und Religionstheologie, welche von einem singularischen bzw. einem generalisierenden Religionsbegriff ausgeht, der mehr oder weniger vom Christentum übernommen bzw. an ihm gewonnen worden ist, bedeutet die Diskussion über Programme einer Theologie der Religionen insofern einen Erkenntnisfortschritt, als mit dem Plural „Religionen“ die Wahrnehmung von Differenzen den Ausgangspunkt des Nachdenkens bildet. Gemeinsamkeit und Verschiedenheit der als Religionen bezeichneten Zeichen- und Sozialsysteme lässt sich m. E. am besten mit Ludwig Wittgensteins Begriff der Familienähnlichkeit unterschiedlicher Sprachspiele charakterisieren.¹³ Familienähnlichkeit bedeutet etwas anderes, als für alle Religionen einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu behaupten. Es braucht nicht jedes als Religion bezeichnete Zeichensystem mit allen anderen eine Gemeinsamkeit zu haben, sondern es genügt, dass sich

¹³ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (stw 203), Frankfurt a. M. 1977, 57 (Nr. 67).

einzelne Zeichen- oder Funktionssysteme überschneiden, die wiederum mit anderen Zeichensystemen gewisse Schnittmengen bilden. So entsteht, wenn man es mengen-theoretisch betrachtet, eine polyzentrische Komplexität.

Wie schon gesagt wurde, ist eine Theologie der Religionen vom Dialog der Religionen zu unterscheiden. Sinnvollerweise lässt sich aber fragen, welche Funktion eine Theologie der Religionen für den Dialog der Religionen hat und umgekehrt. Die Unterscheidung zwischen Dialog und Theologie der Religionen ist unter anderem wichtig, um die Aufgabenstellung einer Theologie der Religionen klarer zu begrenzen. Ich verstehe unter Theologie der Religionen eine wissenschaftliche Bemühung, Diversität auf dem Feld des Religiösen durch Theoriebildung zu bearbeiten. Das setzt einerseits eine Vergewisserung der eigenen Identität voraus. Andererseits aber wird die eigene Identität durch die Bearbeitung von Diversitäts- und Differenzerfahrungen stets herausgefordert und im besten Fall neu bestimmt. Als theologische Theorie ist eine Theologie der Religionen freilich kein Instrument, um interreligiöse Einheit zwischen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu stiften, ebenso wenig wie eine ökumeni-

sche Hermeneutik ein politisches Instrument zur Überwindung kirchlicher Spaltungen ist. Ziel einer Theologie der Religionen ist eine differenztheoretische Hermeneutik, die aus der Perspektive einer konkreten Religion die hermeneutischen Bedingungen des interreligiösen Gesprächs zu klären versucht. In der Formulierung solcher Bedingungen liegt immer schon eine gewisse Synthetisierungsleistung, die aber nicht mit einer synkretistischen Religions-synthese zu verwechseln ist.

Hier sehe ich die Aufgaben der EZW. Indem sie sich sachkundig in den Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen einlässt, trägt sie auch zur Stärkung einer christlichen Identität bei. In Anbetracht des gesellschaftlichen wie des innerkirchlichen Pluralismus ist es immer wieder neu erforderlich, sich in der Kirche über die Verbindlichkeit des Glaubens für das individuelle Leben und die Gestaltung der Gesellschaft zu verständigen. Gerade weil der moderne Pluralismus prinzipiell ist, ist die Profilierung grundlegender Positionen eine zentrale theologische und kirchliche Herausforderung. Gemeint ist nicht kirchliche Bevormundung, sondern Ermutigung, öffentlich zu sagen, wofür man steht. Dazu leistet die EZW einen wichtigen Dienst.

Liane Wobbe, Berlin

Der Wettlauf von Ganesha und Murugan

Zwei Hindugötter erobern Berlin

In der indischen Mythologie gibt es folgende Geschichte: Ganesha und Murugan, die beiden Söhne des Götterpaares Shiva und Parvati, wurden von ihren Eltern beauftragt, einmal das Universum zu umkreisen. Derjenige, der als erster wieder vor seinen Eltern steht, sollte mit der Frucht der Weisheit belohnt werden. Darauf hin ritt Murugan auf seinem Pfau einmal um die Welt, in der sicheren Annahme, er wäre zuerst da. Ganesha, etwas dick und träge, hatte eine bessere Idee. Er setzte sich auf sein Reittier, die Ratte, und umkreiste einmal seine Eltern mit der Begründung: „Das Universum seid ihr.“ Die Eltern fühlten sich geschmeichelt und belohnten ihn dafür mit der versprochenen Frucht.

Der Hindugott Murugan erhält einen neuen Tempel

Es ist ein Spätnachmittag im September 2013. Die schwere braune Holztür des vor zwei Wochen eröffneten Hindu-Tempels in Berlin-Britz steht offen. Eine Familie sitzt auf dem Steinfußboden vor dem Hauptschrein, in dem sich die Statue des tamilischen Gottes Murugan befindet. Vor dem Schrein liegt ein großer Teller mit Reis, Bananen, Kokosnüssen und Blumen. Verschiedene Lichthalter, deren kleine Pfännchen mit Butterschmalz gespeist sind, stehen daneben.

Während ein Tempelbesucher eine von der Decke hängende Glocke läutet, beginnt der Priester mit der *Puja*-Zeremonie (*Puja*:

Huldigung, Verehrung)¹: Zuerst schwenkt er einen einflammigen Lichthalter dreimal im Uhrzeigersinn vor der Figur Murugans und singt Lobeshymnen in Sanskrit für den Gott. Dann kreist er dreimal ein Räucherstäbchen vor der Statue, wirft ihr Blumen zu und besprengt sie mit Wasser. Nun nimmt er eine fünfflammige Lampe und beendet sein zirkulares Schwenken durch ein Beschreiben der Silbe „Om“ in Tamilschrift vor den Augen Murugans. In diesem Moment, der den spirituellen Höhepunkt der Zeremonie darstellt, führen alle Gläubigen ihre zusammengelegten Hände an die Stirn und begrüßen die Gottheit mit einem lauten „Aro Hara“. Dann erfolgt eine Badezeremonie (*Kumbha-Abhisheka* genannt) für Murugan. Der Priester nimmt mehrere Kupfertöpfe (*Kumbha*) und übergießt die schwarze Steinfigur mit heiligem, geweihtem Wasser.² Die Familie, die das Ritual gespendet hat, umrundet jetzt den Hauptschrein.

Eine Frau erzählt, dass die Familienmitglieder extra aus London angereist sind, um während der heiligen 48 Tage nach der Tempeleröffnung ein Einweihungsritual im Wert von 450 Euro zu finanzieren, da nach ihrem Glauben daraus ein besonderer Segen für die Nachkommen resultiert.

Inzwischen hat sich unter den Tempelbesuchern, die jetzt über hundert zählen, eine

¹ *Pujas* werden in vielfältigen Formen und zu vielerlei Anlässen durchgeführt.

² Bei der Einweihung eines Hindutempels ist es notwendig, mindestens 32 *Kumbha*-Töpfe mit geweihtem Wasser rituell einzusetzen.

aufgeregte Stimmung ausgebreitet, die von einem emsigen Hin- und Herlaufen, lautem Gemurmel und Zurufen sowie eiligem Hin- und Hertragen von Kultgegenständen und Opfergaben wie Bananen, Kokosnüssen und Weihwasser bestimmt ist. An Stein-töpfen schneiden einige Frauen die Blumen für die *Puja*. Denn gleich erfolgt eine ganz besondere Zeremonie für den sechsgesichtigen Murugan, der an der rechten Wand in einem Schrein mit seinen beiden Frauen Valli und Devayana dargestellt ist.

Wie an jedem Abend während der 48 Tage nach der Tempeleröffnung soll die geschmückte Bronzefigur Murugans um den Hauptschrein im Tempel getragen werden. Einige tamilische Männer sind mit einem *Dhoti* bekleidet, einem Tuch, das anstelle einer Hose um die Hüfte geschlungen wird und bis zu den Knöcheln reicht. Ihr Oberkörper ist unbekleidet. Sie bereiten sich darauf vor, die schwere Figur aus dem Schrein zu heben. Einige Männer in Jeans und Hemd werden angesprochen, beim Tragen mitzuhelfen, woraufhin sie ihr Hemd ausziehen und es einem *Dhoti* gleich um ihre Hüfte wickeln. Denn beim Tragen der Götterstatue muss der Oberkörper frei sein. Als sich acht Träger zusammengefunden haben, versammeln sie sich vor der sechsgesichtigen Murugan-Figur. Unter lautem Zurufen der Tempelgemeinde heben sie das Götterbild mit zwei Lanzen auf ihre Schultern. Tamburin, Zimbeln und Trommeln werden dazu gespielt. Dann wird ein großer Prozessionszug in Bewegung gesetzt. Zwei Männer laufen mit brennenden Fackeln vor dem geschmückten Gott her. Ein Mann hält einen Schirm über ihn. Zwei weitere Männer wedeln der Statue mit zwei Yakschwänzen Wind zu. Die Priester laufen ebenfalls vor der Menschenmenge her und schieben einen kleinen Metallwagen, auf dem sich Ritualgegenstände wie Lampen, Gefäße mit Kumkum und Sandelholzpaste, Blumen und Räucherstäbchen

befinden. Während die ganze Gemeinde die Hymne „Vande Vande“ („Komm zu uns mit deinem Tanz“) singt, umrundet sie den Hauptschrein für Murugan.

Die Hindugemeinde aus Sri Lanka

In Berlin sind 1095 Zuwanderer aus Sri Lanka gemeldet.³ Während in Sri Lanka selbst die Mehrheit den singhalesisch sprechenden Buddhisten und die Minderheit den tamilisch sprechenden Hindus angehört, befinden sich unter den sri-lankischen Zuwanderern in Deutschland überwiegend tamilische Hindus. Auch die Hindugemeinde des neuen Murugan-Tempels kommt aus Sri Lanka. Sie setzt sich aus tamilischen Bürgerkriegsflüchtlingen und deren Nachkommen der zweiten und dritten Generation zusammen.

Die ersten tamilischen Flüchtlinge, von denen die meisten Hindus, einige Christen und wenige Muslime sind, kamen in den 1980er und 1990er Jahren mit Beginn des Bürgerkrieges in Sri Lanka nach Deutschland. In Berlin stellten in den ersten zehn Jahren einige Familien ihre Wohnungen für gemeinschaftliche Zeremonien zur Verfügung. 1991 erwarb die Gemeinde eine Kellerwohnung in der Urbanstraße, baute sie zu einer hinduistischen Kultstätte aus und weihte sie dem tamilischen Gott Murugan. Schreine für Hindugötter wurden installiert, Priester aus Sündindien fest ange stellt und der Verein „Hindu Mahasabhai e. V.“ als Träger der Tempels gegründet. Da die Mitglieder der Gemeinde shivaitisch⁴

³ Landesamt für Statistik, Stand 2013.

⁴ Der Hinduismus wird in drei große Hauptströmungen unterteilt: 1. Shivaismus, in dessen Zentrum der Gott Shiva sowie die Verehrung von Göttern der Familie Shivas stehen. 2. Vishnuismus, in dem es um die Verehrung des Gottes Vishnu geht, und 3. Shaktismus, in dem eine Göttin, z. B. Durga oder Kali, im Zentrum der Frömmigkeit steht. Zu den Kennzeichen shivaitischer Tradition gehört, dass die Priester waagerechte Aschestreifen auf der Stirn tragen und

orientiert sind, wurde der Tempel auch nach shivaitischer Tradition geführt. Im Laufe der Zeit entwickelte er sich durch zahlreiche Spenden zu einer kommunalen hinduistischen Andachtsstätte mit regelmäßigen Kultdiensten für die Götter und individuell durchgeführten *Puja*-Zeremonien für Hindufamilien. Doch mit der immer größer werdenden Hindugemeinde, die mittlerweile aus rund 300 Mitgliedern bestand und die sich besonders am Freitag und zu den Festveranstaltungen zahlreich im Tempel einfand, kam es zunehmend zu Platzmangel. Zudem schränkten aufwendige Sanierungsarbeiten die vorgeschriebene Durchführung der Rituale ein.

Das führte dazu, dass man für den Neubau eines Tempels nach südindischem Vorbild warb und nach einem geeigneten Platz dafür suchte. In Einigung mit dem Land Berlin und dem Bezirk Neukölln erwarb dann die Gemeinde das Grundstück in Britz an der Blaschkoallee/Ecke Riesestraße. An dem von einem indischen Architekten entworfenen Tempel wurde fünf Jahre lang gebaut. Der Bau kostete rund 800 000 Euro und wurde zum einen Teil durch Spenden und Rücklagen des Tempelvereins finanziert, zum anderen Teil durch einen Kredit der Berliner Volksbank.

Im Sommer 2009 fand die rituelle Grundsteinlegung, die *Bhumi Puja*, statt, und am 7. und 8. September 2013 wurde der neue Tempel in Anwesenheit zahlreicher hinduistischer und nichthinduistischer Besucher mit feierlichen Ritualen eröffnet.⁵ Der Priester, der gegenwärtig im Tempel angestellt ist und alle *Puja*-Zeremonien durchführt, kommt aus Chennai, einer Stadt im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu.

Rituale aus dem rituellen Werk des *Shiva Agama* anwenden. Murugan und Ganesha gelten in der Mythologie als Söhne Shivas.

⁵ Zur Eröffnung des Tempels siehe auch Friedmann Eißler, Hindu-Tempel in Berlin, in: MD 11/2013, 427.

Komfortablere Bedingungen für die Götter und deren Verehrer

Die Außenmauer des quadratischen, etwa fünf Meter hohen Gebäudes ist nach südindischem Vorbild rot-weiß gestreift. Auf dem Dach ragen zwei Tempeltürme, sogenannte *Gopurams* empor, die mit zahlreichen bunten Skulpturen aus der hinduistischen Mythologie versehen sind. Während der hintere Turm etwa neun Meter hoch ist, hat der vordere Turm über dem Eingang eine Höhe von elf Metern.

Betritt man den Tempel, dann gelangt man durch einen winzigen Vorraum, der als Garderobe dient, direkt zum Hauptschrein des Gottes Murugan. Davor bewachen zwei installierte Torhüter, genannt *Dwara-bala*, die im Schrein befindliche Götterfigur. Vor dem Hauptschrein ist mit Blick auf Murugan der Pfau, das Reittier des Gottes, dargestellt. Dicht an der rechten Seitenwand des Hauptheiligtums ist ein winziger Schrein mit dem relativ unbekanntem Gott Sandeshvara eingelassen. Die meisten Götter sind extra für diesen Tempel in Indien angefertigt worden und bestehen aus schwarzem Stein.

Folgt man der Reihe im Uhrzeigersinn, in dem die Götter während einer *Puja*-Zeremonie verehrt werden, dann trifft man an der hinteren Tempelwand links auf einen Schrein für den elefantenköpfigen Gott Ganesha. Bei ihm beginnt der Priester mit der *Puja*-Runde, damit auch alle weiteren Zeremonien „gelingen“. Gleich daneben findet sich ein Schrein mit dem Phallussymbol des Gottes Shiva, dem Shiva Lingam, auf dessen Besitz die Tempelbesucher mit Stolz verweisen, da es eine Neuheit in der hiesigen Götterabbildung darstellt. Etwas weiter rechts ist ein Schrein für den Gott Vishnu errichtet. Bei einer Drehung zur rechten Tempelwand erblickt man ganz links die tamilische Göttin Nagapushpani, die als Inkarnation der großen Göttin Durga gilt.

Läuft man weiter, gelangt man zu einem großen Schrein, in dem alle Metallgötter des alten Tempels um die Figur des tanzenden Gottes Shiva gruppiert sind. Unter ihnen befindet sich auch der sechsgesichtige Murugan, das Götterbild aus Metall, das bei Umzügen herumgetragen wird. An der linken Ecke derselben Wand sind die neun Planetengötter, die Navagrahas, in ein Becken eingelassen. Bei einer letzten Drehung steht man vor dem Wächtergott Bhairava, der sich neben der Eingangstür befindet und dem die letzte rituelle Handlung gilt. Alle Götter, einschließlich des Shiva Lingams, sind in Saris gehüllt und mit Schmuck und Blumenketten behangen. In allen Schreinen brennt ein Lämpchen.

Links neben dem Eingang ist ein Büro. Hier werden die Aufträge für die Zeremonien entgegengenommen, Quittungen geschrieben und Opfergaben ausgehändigt. In der sich daneben befindenden Küche bereiten die Priester das Essen für die Götter zu.

In diesem Tempel finden, wie in Indien und Sri Lanka auch, periodisch wiederkehrende und persönliche, situationsbezogene *Puja*-Zeremonien statt. Zu den periodisch wiederkehrenden zählen die täglichen, wöchentlichen und jährlichen Zeremonien, die kalendarisch und größtenteils auch astrologisch festgelegt sind. Diese Rituale werden von den Priestern vollzogen, egal ob sich Besucher im Tempel befinden oder nicht. So werden die Götter allmorgendlich mit einer Bade- und Ankleidezerronomie bedacht. Danach folgen die täglichen Verehrungsrituale zu sechs vorgegebenen Zeiten. In jeder *Puja*-Zeremonie werden den Göttern Licht, Räucherstäbchenduft, Blumenblüten, sakralisiertes Wasser (durch Mantren und Gewürze) und Mantren entgegengebracht, darüber hinaus auch Kokosnüsse, Bananen oder gekochtes Essen. Daran schließt sich die *Arati*-Zeremonie an, bei der die Besucher die Flamme des Lichtes berühren und zu ihrem Gesicht füh-

ren und sich Asche (*Vibhuti*), gelbe Sandelholzpaste (*Turmeric*) und rotes Pulver (*Kumkum*) als segnende Elemente an die Stirn tupfen. Anschließend singt die Gemeinde Hymnen für die Götter in tamilischer Sprache.

Puja-Zeremonien, die aus einem persönlichen Anlass heraus zelebriert werden, heißen *Archana* (sanskrit, „Huldigung“). *Archana*-Zeremonien werden von den Familien beim Priester in Auftrag gegeben. Sie sollen Wünsche gewähren oder Unheil abwenden und richten sich nach einem aktuellen persönlichen Anliegen, z. B. Geburtstag, Prüfung oder Krankheit. Während die preiswertesten und am häufigsten durchgeführten *Archana*-Zeremonien zwischen 5 und 15 Euro kosten, liegt der Preis für ein aufwendigeres Opferritual bei 150 bis 300 Euro.

Da im neuen Tempel alle Götterstatuen aus Stein sind und sich an jedem Schrein ein Abflussrohr befindet, können die Götter täglich mit geheiligten Flüssigkeiten übergossen werden. Im alten Tempel war das nicht möglich, da es dort überwiegend Bronzestatuen gab. Während die Mitglieder der Gemeinde im ehemaligen Tempel nur als Zuschauer auf dem Boden saßen und die Rituale des Priesters beobachteten, folgen sie ihm im neuen Tempel bei der Durchführung der *Puja*-Zeremonien von Schrein zu Schrein.

Der Bau des neuen Tempels ist für die sri-lankische Hindugemeinde von außerordentlicher Bedeutung. Es steht jetzt ein Kultort zur Verfügung, der größer und prunkvoller ist als der alte und der Rituale in traditionsgerechterer Art erlaubt als bisher, aber nicht nur das: Die 48-tägige zeremoniell bestimmte Einweihungszeit wird als heilige Zeit gesehen, die einen großen Segen mit sich bringt. Sie lockte Hindus aus dem In- und Ausland an, von denen viele das Bedürfnis hatten, eine teure Einweihungs-*Puja* zu bezahlen, weil das Segen

und Glück für die ganze Familie bis hin in nachfolgende Generationen bedeutet. Einen Tag vor der Eröffnung des Tempels hatten die Besucher sogar die Möglichkeit, die Götterfiguren anzufassen und mit Sesamöl zu übergießen, eine Geste, die sonst nur dem Priester vorbehalten bleibt. Eine Frau erzählte ganz gerührt von diesem Erlebnis: „Es war, als würde man ein kleines Kind baden. In meinem Heimatland Sri Lanka kam es nie dazu, aber hier in Deutschland hatte ich das Glück.“

Ganesha muss noch auf seinen Tempel warten

Am Eingang des geplanten Ganesha-Tempels in der Hasenheide in Berlin-Neukölln ertönt von Weitem indische Musik. Es ist November, am Abend des vorletzten Tages von *Nauratri*, dem neun Tage dauernden Fest für die Göttin Durga. Wer der Musik folgend das dunkle Wiesengelände überquert hat und in das Innere einer alten, schuppenähnlichen, aber als Tempelraum eingerichteten Sporthalle tritt, wird Zeuge einer ausgelassenen Feierlichkeit. Frauen und Männer tanzen lachend im Kreis. In jeder Hand ein Stöckchen haltend, klopfen sie diese gegeneinander und klatschen im Takt dazu. Dabei drehen sie sich um sich selbst, gehen in die Knie und improvisieren verschiedene Bewegungen. Es sind Hindus, die aus dem westindischen Staat Gutjerat stammen. Sie tanzen den *Garbha*-Tanz, einen gutjeratischen Tanz für die Götter, der heute der Göttin Durga gilt. Deren Bild steht links vom Eingang auf einem kleinen Altar, davor stehen gekochtes Essen und kleine Lämpchen. Auf der rechten Seite des Eingangs befindet sich ein großer Schrein für den elefantenköpfigen Gott Ganesha. Hier bereiten inzwischen der Priester und einige indische Frauen alles für die nun folgende *Puja*-Zeremonie vor. Pünktlich um 18 Uhr wird die Glocke an der Decke

des provisorischen Tempelraumes geläutet. Der hier fungierende Priester beginnt mit der Mantra-Rezitation, während er eine *Arati*-Lampe vor der Ganesha-Figur aus Stein schwenkt. Weiterhin kreist er Räucherstäbchen vor der Statue, besprengt sie mit Wasser und wirft Blüten hinein.

Es kommen immer mehr indische Besucher und nehmen auf den Teppichen vor dem Schrein Platz. In den vorderen zwei Reihen sitzen Hindus, die aus den südindischen Provinzen Kerala und Tamil Nadu stammen. Dahinter hat sich eine Gruppe von 30 bis 40 afghanischen Hindus versammelt. Es fällt auf, dass diese sich nach dem Eintreten vor den installierten Götterfiguren niederwerfen, ihnen gekochtes Essen hinstellen und sich bei der Begrüßung gegenseitig umarmen. Von den übrigen Hindus unterscheiden sie sich auch rein äußerlich dadurch, dass die meisten Frauen einen Schal und einige Männer eine Kappe oder ein verknottetes Tuch auf dem Kopf tragen. In den letzten zwei Reihen stehen die gutjeratischen Hindus, die heute auch die Organisatoren des Tempelfestes sind.

Nach der *Puja* erfolgt die traditionelle *Arati*-Zeremonie, bei der der Priester mit einem Tablett durch die Reihen der anwesenden Besucher geht. Auf dem Tablett befinden sich die gelbe Sandelholzpaste *Turmeric*, rotes *Kumkum*-Pulver, hier genannt *Sindur*, und eine mit Butterghee gespeiste *Arati*-Lampe. Nachdem alle Gläubigen die Flamme mit ihren Fingerspitzen kurz berührt und sich etwas *Sindur* und *Turmeric* an die Stirn getupft haben, versammeln sie sich um den Altar der Göttin Durga. Während nun nacheinander immer zwei Hindus das Tablett mit der *Arati*-Flamme vor der Göttin kreisen lassen, singt die anwesende Hindugemeinde das traditionelle *Arati*-Lied „Om Jai Jagadisha Hare“ (sanskrit, „Ehre sei dir, Herr des Universums“). Am Ende setzen sich alle zum indischen Essen zusammen.

Die indische Hindugemeinde

In Berlin sind 3018 Bürger aus Indien registriert.⁶ Die Mehrheit der Inder, die in Deutschland leben, ließ sich in den 1950er, 1960er und 1970er Jahren hier nieder. Es handelte sich dabei überwiegend um Studenten, Praktikanten und Akademiker aus verschiedenen Bundesstaaten Indiens. Die sprachlich größten Gruppen bildeten Punjabis, Keralesen, Bengalen, Tamilen und Gutjeratis. Als Ärzte, Wissenschaftler und Geschäftsleute übten und üben sie bis heute im Wesentlichen typische deutsche Mittelschichtberufe aus. Die Mehrheit von ihnen gehört dem Hinduismus an, es gibt außerdem Muslime und Sikhs sowie wenige Buddhisten, Christen, Jainas und Parsen.

Die religiösen Richtungen innerhalb des Hinduismus differieren allerdings sehr stark. Selbst in Berlin gibt es neben den verschiedenen regionalen Gruppen auch noch Shivaiten, Vishnuiten, Durga- und Kali-Verehrer sowie zahlreiche Hindus, in deren religiösem Zentrum lokale Gottheiten Indiens stehen. Je nach Herkunft und Sprache schlossen sie sich in den 1970er und 1980er Jahren zu verschiedenen Vereinen zusammen, die vor allem dazu dienten, regionale Feste auszurichten und soziale Hilfe zu leisten. So bildeten sich unter anderem das Tamilische Kulturzentrum, das Bengalische Durga-Puja-Komitee, das Süd-indische Indian Unity-Center, ein Gutjerati-Verein sowie ein Verein von Mitgliedern aus Andhra Pradesh.

Während die sri-lankische Hindugemeinde seit 1991 einen festen Kultort besaß, war es für indische Hindus in Berlin üblich, dass sie sich in indischen Kulturinstitutionen, gemieteten Fabrikhallen oder Kirchenräumen trafen, um wenigstens ihre Feste nach hinduistischer Tradition zu feiern. Manche

Inder führten auch Zeremonien in ihren Wohnungen durch und ließen andere indische Hindus daran teilhaben.

Unzufrieden mit dieser temporären Kultursituation setzten sich 2003 erstmalig verschiedene indische Hindus zusammen und planten unter der Leitung des damaligen Tamilischen Kulturzentrums, einen Tempel für Hindugötter zu bauen. Man einigte sich darauf, diesen Tempel dem elefantenköpfigen Gott Ganesha zu weihen. Die Initiatoren gründeten den Verein „Sri Ganesha Hindu Tempel e. V.“. Das Bezirksamt Neukölln verpachtete dem Verein ein 1300 Quadratmeter großes Grundstück im Volkspark Hasenheide am Ausgang zum Hermannplatz. Zur Fußballweltmeisterschaft im Sommer 2006 sollte hier der erste repräsentative Hindu-Tempel Berlins stehen, auf dem Gelände, auf dem 1811 Turnvater Jahn den ersten Freiluftsportplatz errichtet hatte. Die noch stehende baufällige Holzturnhalle sollte abgerissen und an deren Stelle ein hinduistisches Gotteshaus im Wert von 1,5 Millionen Euro gesetzt werden. Auf verschiedenen indischen Festen und Veranstaltungen, gern auch in Anwesenheit des Neuköllner Bürgermeisters Heinz Buschkowsky und des damaligen Berliner Integrationsbeauftragten Günter Piening, wurde um Spenden für die geplante Götterresidenz geworben.

Als besondere *Puja* sei hier die *Bhumi Puja*, die Grundsteinlegung, genannt, die im September 2005 auf dem Boden der Hasenheide stattfand. Weiße Ziegelsteine aus Beton wurden zeremoniell geweiht und den Gästen symbolisch zum Verkauf angeboten. Diese konnten dann ihre Spenden dafür abliefern.

Leider reicht das gespendete Geld bis heute nicht, um das geplante Bauvorhaben in die Tat umzusetzen. Die baufällige Turnhalle steht immer noch, aber sie wurde zu einem Tempelraum umfunktioniert. Von einem Teil des gespendeten Geldes

⁶ Landesamt für Statistik, Stand 2013.

ließ der Tempelverein Schreine und verschiedene Götter in der Halle installieren, Teppiche auslegen und Stühle und Tische hineinstellen. Es wurde eine regelmäßige *Puja*-Veranstaltung eingeführt, sodass sich aus der vorher temporären Ritualsituation ein konstanter ritueller Kultort entwickeln konnte, der heute vor allem von südindischen und afghanischen Hindus, aber auch von Bengalen und Gutjeratis genutzt wird.

Zu den regelmäßigen *Puja*-Zeremonien erscheinen seit 2012 auch Hindus aus Afghanistan. Sie gehören zur religiösen Minderheit, die sich überwiegend in Hamburg, Essen und Frankfurt am Main zu Gemeinden zusammenschlossen. Unter den Afghanen, die in den 1990er Jahren aufgrund der Regierungsübernahme der Taliban aus ihrem Heimatland nach Deutschland geflohen sind, befanden sich auch Hindu-familien. Eine erste Gemeinschaft etablierte sich 1991 in Hamburg unter dem Namen „Afghan-Hindu-Verein e. V.“. In Berlin bilden die afghanischen Hindus innerhalb der Hindu-Gemeinde, die sich im provisorischen Ganesha-Tempel zusammenfindet, eine eigene ethnische, sprachliche und traditionell-hinduistische Gruppe. Ihre Kommunikationssprache ist Dari.⁷

Von einer temporären Kultsituation zu einem ständigen Provisorium

Seit 2008 steht dieser provisorische Sporthallentempel in der Hasenheide. In der schuppenähnlichen Tempelhalle befinden sich mittlerweile so viele Götter und Teppiche, dass eine richtige Tempelatmosphäre herrscht. Im Winter wird der gesamte Raum mit Heizstrahlern erwärmt. Der Hauptschrein besteht aus reich verziertem Holz

mit einer Ganesha-Figur aus Stein darin. An der dem Eingang gegenüberliegenden Wand wurde eine Sammlung von verschiedenen weißen Götterstatuen aus Marmor aufgereiht. Darunter befinden sich Shiva, Ganesha, Krishna und Radha, Hanuman und Durga. Vor jeder Gottheit hängt ein kleiner Baldachin. An der linken Wand sind Stühle und Tische aufgestellt, auf denen die Besucher sich nach der *Puja* zum Essen zusammenfinden. In einem Nebenraum hinter dem Ganesha-Schrein befindet sich eine kleine „Tempelküche“, in der auch die *Puja*-Vorbereitungen getroffen werden.

Traf sich die indische Gemeinde bisher nur zu Festen in gemieteten Räumen, dem indischen Museum oder in eigenen Kulturinstitutionen, hat sich jetzt in dem provisorischen Sporthallen-Tempel die Möglichkeit eröffnet, die Götter täglich zu versorgen. So ist das Gelände von Montag bis Sonntag von 17 bis 19 Uhr geöffnet, und es findet jeden Abend um 18 Uhr eine *Puja* statt. Diese wird abwechselnd von zwei ritualkundigen Männern aus Südtindien zelebriert, die aber im Unterschied zu den tamilischen Priestern im Murugan-Tempel von ihrer Herkunft her keine Brahmanen sind. Die meisten Besucher erscheinen am Samstag-nachmittag, darunter auch einige Deutsche. Die hier stattfindende *Puja* beginnt im reich verzierten Holzschrein für den Gott Ganesha. Anschließend wandert der Priester zu den anderen Göttern und bringt auch ihnen nach oben beschriebenem Ritus die Opfergaben von Licht, Räucherstäbchen, Blumen und Wasser in Begleitung von Sanskrit-Mantren dar. Die rituelle Verehrung der Götter endet mit der *Arati*-Zeremonie, bei der die Besucher die Flammen des Lichtes berühren und zu ihrer Stirn führen. Die Gemeinde singt auch Hymnen für die Götter, sogenannte Bhajans, meist in Hindi oder Malayalam. Gleichfalls können jetzt die großen jahreszeitlichen Hindufeste wie Ram Navami, Baisakhi, Raksha Bandhan,

⁷ Zur Situation afghanischer Hindus in Afghanistan und Deutschland ist folgendes Buch sehr empfehlenswert: Ischer Dass, Die Gefährten Afghanistans, Frankfurt a. M./London 2003.

Krishna Janmastami, Ganesha Chaturthi, Durga Puja, Divali, Pongal und Shivaratri gefeiert werden. Für individuelle Feste und Rituale, z. B. eine Hochzeit, steht der provisorische Tempelraum ebenfalls zur Verfügung.

Mit der gemeinsamen Planung des neuen Ganesha-Hindu-Tempels, der der zweitgrößte Deutschlands, wenn nicht gar Europas werden sollte, sind die verschiedenen indischen Vereine auf zahlreiche unterschiedliche religiöse, bautechnische und finanzielle Vorstellungen und damit auch an ihre Grenzen gestoßen, sodass auf dem gepachteten Gelände außer einigen Grundsteinen und einem Ganesha-Plakat kaum etwas auf das geplante Projekt hinweist. Andererseits führte die Projektplanung zu einem Resultat, das eine völlig neue Situation für die indischen Hindus in Berlin darstellt: Durch die Innenausstattung der Sporthalle mit indischen Göttern sind sich die verschiedenen indischen „Festvereine“ nähergekommen. Der „neue“ Kultraum wird nun von sprachlich, religiös und ethnisch divergierenden Gruppen aufgesucht, die aus verschiedenen Bundesstaaten Indiens stammen. Man hat jetzt – wenn auch längst nicht so, wie es geplant war – einen festen Ort, an dem die Götter weilen, an dem man regelmäßig einer Götterzeremonie beiwohnen und sich zu religiösen Festen treffen kann.

Zur gegenwärtigen Situation der Berliner Hindus

Sri-lankische und indische Hindus stammen aus geografisch sehr eng beieinanderliegenden Heimatländern, in denen die hinduistische Tradition fest verwurzelt ist und auf deren Boden sich die Mythologien der Götter abspielen. In Berlin gibt es mittlerweile zwei konstante Kultorte, an denen sich ethnische Hindus zu den Ritualhandlungen treffen, zum einen den Tempel für

den Gott Murugan in der Blaschkoallee und zum anderen den „provisorischen“ Tempel für dessen Bruder Ganesha in der Hasenheide. Während die sri-lankische Hindu-gemeinde ihr Bauvorhaben, angefangen von der ersten Spendensammlung bis zur Eröffnung des Tempels, innerhalb von sechs Jahren umsetzte, konnten die Baupläne der indischen Hindu-gemeinde bis auf die Grundsteinlegung bis jetzt nicht realisiert werden.

Auch in Deutschland insgesamt sind es bis jetzt sri-lankische Hindus gewesen, die feste Residenzen für ihre Götter errichtet haben, an denen Kultinitiatoren angestellt sind und eine ständige Verehrung der Götter nach hinduistischer Tradition erfolgt. Das mag unter anderem daran liegen, dass sri-lankische Hindus, die als Flüchtlinge hier leben und deren Rückkehr nach Sri Lanka nicht gewährleistet ist, viel stärker als indische Hindus darum bemüht sind, ihre Traditionen in der Fremde so weiterzuführen wie im Heimatland. Zum anderen stellen sie als Tamil sprechende und meist shivaitisch orientierte Gruppe ethnisch und religiös gesehen eher eine Einheit dar. Unter indischen Hindus, bei denen es sich um ethnisch, sprachlich und religiös divergierende Gruppen handelt, die freiwillig nach Deutschland migriert sind, bestand das Bedürfnis nach einer festen religiösen Anlaufstelle lange nicht in der Intensität wie bei sri-lankischen Hindus, da sie ja stete Kontakte zum Heimatland Indien pflegen und dort auch ihre Rituale durchführen lassen.⁸ Deshalb war es bei der Planung eines gemeinsamen Ganesha-Tempels dann auch schwierig, die religiösen, bautechnischen und finanziellen Vorstellungen auf

⁸ Zur Kultsituation sri-lankischer und indischer Hindus in Berlin (bis 2007) siehe auch Liane Wobbe, *Hindus in der Diaspora. Studien zur Traditionsveränderung von Hindus aus Sri Lanka, Indien und Afghanistan in Deutschland*, Dissertation, Freie Universität Berlin 2007.

einen Nenner zu bringen. Jetzt führte die gemeinsame Planung zu einer gemeinsamen Bestückung der alten Sporthalle mit Götterschreinen und damit auch zu einer gemeinsamen Nutzung eines Raumes.

Eine Zusammenarbeit zwischen den Initiatoren beider Tempelvereine findet so gut wie nicht statt. Lediglich zur *Bhumi Puja* 2005 wurden die hauptamtlichen Priester aus dem damaligen Murugan-Tempel in der Urbanstraße in die Hasenheide gebeten, um die besonderen Zeremonien der Grundsteinlegung zu zelebrieren, da nach hinduistischer Tradition eigentlich nur Brahmanen diese Rituale durchführen dürfen. Jedoch kommen auch indischstämmige Hindus, vor allem Studenten, zum Beten in den sri-lankischen Murugan-Tempel.

Die Geschichte von der Weltumrundung der Götter Murugan und Ganesha hat in der tamilischen Tradition eine Fortsetzung: Als Murugan nach Hause kam und sah, dass Ganesha für seine Idee belohnt wurde, war

er so zornig, dass er sich vor Wut an den Fuß des Berges Shivagiri im südindischen Tamil Nadu zurückzog. Da machten sich seine Eltern Shiva und Parvati auf, um ihn zu suchen, und sein Vater beschwichtigte ihn mit den Worten: „Die Frucht bist du“ (Tamil: *Palam-ni*). Nach diesem Satz wurde das Dorf Palani benannt, das sich am legendären Rückzugsort Murugans befindet. Beim Umkreisen des Universums war Ganesha schneller und erhielt die Frucht. Als es um den Bau ihrer Tempel in Berlin ging, schaffte es dieses Mal Murugan, zuerst am Ziel zu sein. Es bleibt zu hoffen, dass die Planung eines Tempels für Ganesha auch noch eine architektonische Fortsetzung erfährt. Andernfalls blieben die innere Verwandlung eines Holzschuppens in eine Tempelhalle für Hindugötter und damit der Übergang von einer temporären zu einer konstanten Kultsituation für indische Hindus die Frucht vielfältiger hindu-religiöser und bautechnischer Ideen.

Die neue „Stiftung Dialog und Bildung“ der Gülen-Bewegung

Die Gülen-Bewegung in Deutschland hat eine zentrale Anlaufstelle etabliert. Mit der „Stiftung Dialog und Bildung“ wurde nicht nur eine weitere Gülen-Institution ins Leben gerufen, sondern in Reaktion auf die gestiegene mediale und öffentliche Aufmerksamkeit eine Ansprechpartnerin für die Öffentlichkeit geschaffen. Sie sei eine der ersten Stiftungen, die von Menschen mit Migrationshintergrund gegründet wurden, hieß es. Ein Jahr, nachdem die „Hizmet Arbeitsgemeinschaft“ angetreten war, um die Öffentlichkeitsarbeit in der Gülen-Bewegung zu bündeln, konnte Anfang Mai 2014 die Gründungsveranstaltung der Stiftung in Berlin stattfinden.¹ *Hizmet* (türk. „Dienst“) ist die bevorzugte Selbstbezeichnung der Anhängerschaft Fethullah Gülens, die bundesweit und international ein weitverzweigtes Netzwerk von Bildungs-, Dialog-, Medien- und Wirtschaftsunternehmen aufbaut und unterhält.

Vorsitzender der Stiftung und damit so etwas wie das Gesicht der Gülen-Bewegung in Deutschland ist der (Stadt-)Soziologe Ercan Karakoyun. Der Mittdreißiger aus Schwerte stand zuvor etliche Jahre dem Forum für interkulturellen Dialog in Berlin (FID) vor und koordinierte zuletzt die Hizmet AG. Zum wissenschaftlichen Profil soll die Medienwissenschaftlerin Rukiye Canlı beitragen.

Unterstützer der Stiftung sind u. a. Hilal Akdeniz (Journalistin der Tageszeitung *Zaman*), Muammer Akın (Leiter der BIL

Schulen Stuttgart), Mustafa Altaş (stellv. Vorstandsvorsitzender der World Media Group in Offenbach), Eyüp Beşir (Vorsitzender des FID e. V. Frankfurt), Önder Kurt (Geschäftsführer der bundesweiten Unternehmervereinigung BUV in Berlin), S. Ahmet Tokmak (Leiter der Sema Schulen Mannheim), Uğur Ünal (Öffentlichkeitsreferent des Academy e. V. in Frankfurt), Fatih Yılmaz (Vorstandsmitglied des Rumi Forum am Rhein e. V., Düsseldorf).

Die Stiftung Dialog und Bildung möchte als „Informations- und Impulsgeberin“ „den Dialog fördern und neue, auf gesellschaftliche Teilhabe ausgerichtete Bildungskonzepte in Deutschland stärken.“² Viele wollen wissen, was es mit der Gülen-Bewegung auf sich hat. Doch nicht jeder Lehrer, jede Schulleiterin oder jeder Sympathisant im Umfeld angeblicher „Gülen-Vereine“ möchte oder kann alle möglichen Fragen zu Hizmet im Allgemeinen und zu Fethullah Gülen im Besonderen beantworten. Durch Veranstaltungen und entsprechende Öffentlichkeitsarbeit soll das Thema Hizmet nun platziert und ins rechte Licht gerückt werden. Einzelne Themen sollen wissenschaftlich vertieft werden.

Entscheidende Themen: das Beispiel Religionsfreiheit

Es wird interessant sein, wie sich die informationelle Bündelung auf die an sich dezentrale Netzwerkstruktur auswirkt, die ausdrücklich nicht tangiert werden soll. Und wie die Inhalte aussehen, wenn

¹ Der Link www.hizmet.de führt inzwischen zu der Internetseite www.dialog-und-bildung.de (alle Internetseiten zuletzt abgerufen am 9.5.2014).

² Zitat aus der Einladung zur Gründungsveranstaltung.

künftig gleichsam mit einer Stimme gesprochen wird. Denn gerade auch zu wichtigen grundsätzlichen Themen wie der Einstellung Fethullah Gülens gegenüber der Rolle der Frau, seiner Vorstellung von Religionsfreiheit und der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie gibt es bislang recht unterschiedliche Stimmen.

Immerhin verweist Gülen selbst etwa auf die Frage nach der Sicherung der Menschenrechte auf „fünf fundamentale Prinzipien“ (Leben, Besitz, Religion, Vernunft, Nachkommenschaft), die traditionell als Leitprinzipien des islamischen Rechts gelten und die nach Gülen „für die Menschenrechte maßgeblich“ seien (Interview mit der F.A.Z.³). Ein positives Beispiel hierfür sei die „vom Propheten erlassene Verfassung von Medina“. Selbst bei wohlwollendster Auslegung handelt es sich dabei jedoch nicht um ein frühes Dokument der Menschenrechte, sondern um die Regelung der Angelegenheiten von Minderheiten unter islamischer Herrschaft.

Regelmäßig betont Gülen, Demokratie und Menschenrechte stünden „nicht im Widerspruch zu den islamischen Werten“. In einer Predigt spricht sich Gülen gegen eine Einmischung in persönliche Überzeugungen aus (z. B. Konversion!).⁴ Zugleich macht er zum konkreten Recht der Religionsfreiheit klar: Man könne nicht davon ausgehen, dass „der Islam“ etwa „die Praktizierung des Laizismus als Religionslosigkeit, uneingeschränkte absolute Freiheiten oder die Behauptung vom Ende der Religion sowie ihre Ersetzung durch Vernunft und Wissenschaft“ billige. Im selben F.A.Z.-Interview (ein Text, auf den

Hizmet-Anhänger sehr gerne verweisen), gibt er zu Protokoll: „Die Glaubensfreiheit ist in der muslimischen Religion ein Prinzip ... Das islamische Prinzip ist, die Freiheit der Glaubensausübung – der Muslime wie der Nichtmuslime – unter Schutz zu stellen.“ Diese Aussage ist zumindest ambivalent. Sie recurriert auf den einschlägigen Koranvers Sure 2,256 („Es gibt keinen Zwang in der Religion“) und lässt kaum eine andere Interpretation zu als die, dass Gülen die „Glaubensfreiheit“ nach Maßgabe des Korans und seiner islamischen Auslegung verstanden wissen will. Dies bedeutet aber mindere Rechte für Nichtmuslime, die – Stichwort „Schutz“ – gewöhnlich als *Dhimmis* (Schutzbefohlene) bezeichnet wurden bzw. werden. Eine „Stellungnahme zur aktuellen Berichterstattung“ der Stiftung Dialog und Bildung vom 4.2.2014 enthielt eine diesbezügliche Passage mit eben dem Zitat aus dem F.A.Z.-Interview. Auf kritische Nachfrage zur Interpretation der Aussage im heutigen Kontext wurde keine Erklärung gegeben, sondern der betreffende Abschnitt kurzerhand gestrichen.⁵

Dass sich für Gülen die „Freiheit der Glaubensausübung“ – der Tradition folgend – auch nicht auf einen Religionswechsel oder gar den Abfall vom Glauben erstreckt, geht aus weiteren Äußerungen hervor. In einem Grundsatzartikel auf dtj-online, der ausführlich zu Kritikpunkten Stellung nimmt (und der der Landesregierung in Baden-Württemberg auf die Sprünge helfen will, die mehrfach auf Gesprächsangebote nicht eingegangen sei), zitiert der Stiftungsvorsitzende Karakoyun erneut Erläuterungen Gülens zu Sure 2,256: „Der Zwang widerspricht dem Sinn und Zweck der Religion, die im Wesentlichen ein Aufruf an die Lebewesen mit freiem Willen ist, die Exis-

³ „Islam und Moderne stehen nicht im Widerspruch“, Prediger Fethullah Gülen im F.A.Z.-Gespräch mit Rainer Hermann, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6.12.2012 (www.faz.net/-gq9-74ukk).

⁴ Vgl. Ercan Karakoyun, Hizmet-Bewegung und die freiheitlich-demokratische Grundordnung, in: Deutsch-Türkisches Journal, 4.4.2014 (www.dtj-online.de/hizmet-bewegung-in-deutschland-karakoyun-24110).

⁵ Siehe jetzt unter www.dialog-und-bildung.de/aktuelles.

tenz ihres Schöpfers zu bejahen und ihn zu verehren ... Die Nichtmuslime, die in muslimischen Gesellschaften leben, haben immer ein Recht auf absolute Glaubens- und Religionsfreiheit ... In gewissem Sinne ist die religiöse Toleranz eine soziopolitische Eigenschaft, die charakteristisch für den Islam ist und die sich direkt aus dem Verständnis, das die Muslime vom Koran haben, und aus ihrer Verpflichtung gegenüber seinem Grundsatz keines Zwangs in der Religion ableitet ...“⁶

Pikant wird die Sache dadurch, dass Karakoyun ausgerechnet den Text heranzieht, der für sein Argument ganz und gar ungeeignet ist, wenn man ihn nicht so frisiert, wie er es tut. Gülens Auslegung vom 1.5.2008⁷ thematisiert nämlich recht unverblümt seine Haltung zur „Glaubensfreiheit“ und ist gerade deshalb schon häufiger Gegenstand der öffentlichen Diskussion gewesen.⁸ Der Satz über die Nichtmuslime lautet im Original etwas anders und hat vor allem eine entscheidende Fortsetzung, die Karakoyun durch Auslassungspunkte ersetzt: „Die Nichtmuslime, die *unter islamischer Herrschaft* leben, haben immer ein Recht auf absolute Glaubens- und Religionsfreiheit, *wenn sie es akzeptieren, die Oberherrschaft des islamischen Staates anzuerkennen*“ [Hervorhebung F. E.]. Und dort weiter: „Dies zeigt sich daran, dass sie die *Djizya* (die sogenannte Kopfsteuer) und den *Kharaj* (Bodensteuer) zahlen [müssen]. Im Gegenzug verpflichtet sich der Staat dazu, ihr Leben, ihren Besitz und ihre religiösen Rechte zu schützen.“ Die klassische Darstellung geht bei Gülen weiter, wenn er Drogenkonsum, Glücksspiel, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl u. a. als Vergehen

zusammenfasst, die eine Gesellschaft bedrohen. Es handle sich um Sünden und zu bestrafende Verbrechen, die man durch kollektive Maßnahmen zu verhindern suchen müsse. Vor allem kommt Gülen dann explizit darauf zu sprechen, dass ein Abfall vom Islam ausgeschlossen werden müsse: „Betrachten wir den Fall der Apostasie. Glaubensabfall wird im islamischen Recht als ebenso schwerwiegend beurteilt wie Hochverrat in den meisten Staaten und sämtlichen Armeen ... Diejenigen, die darauf bestehen, diesen Weg zu gehen, sollten eingeladen werden, die Schwere ihrer Taten zu überdenken und zu bereuen. Und wenn sie diese Gelegenheit ausschlagen, ist die Todesstrafe zwingend. Keine mildere Strafe könnte den Abscheu der Gesellschaft gegenüber der Verletzung des Bundes mit Gott ausdrücken. Die Schahada [das islamische Bekenntnis], durch die das Individuum in den Islam eintritt, ist eine sehr ernste Angelegenheit. Sie zurückzuweisen bedeutet, das Gleichgewicht der Schöpfung und ihre Beziehung zum Schöpfer zu beleidigen.“ Es wird ausdrücklich abgelehnt, die Apostasie als „individuelle Angelegenheit“ des persönlichen Gewissens zu betrachten. – Dies alles mit Auslassungspunkten schlicht zu übergehen, um im Grunde das Gegenteil herauszulesen, wiegt schwer. Von dem „Signal für Toleranz und Offenheit“, wie Karakoyun es nennt, bleibt jedenfalls nicht viel, wenn man die Lücken mit dem Original füllt.

Fazit

Die neu gegründete Stiftung nennt als die Werte, für die sie eintritt, Meinungs- und Religionsfreiheit, Demokratie und Teilhabe, Chancengerechtigkeit, Toleranz, Gleichstellung von Mann und Frau, Frieden und Gewaltfreiheit. Das ist wichtig und ihr gutes Recht. Allerdings ist es keine Erbsenzählerei, wenn man auf Differenzen zwischen

⁶ www.dtj-online.de/hizmet-bewegung-in-deutschland-karakoyun-24110 vom 4.4.2014.

⁷ www.fr.fgulen.com/content/view/129/19.

⁸ Vgl. dazu und zum Ganzen: Friedmann Eißler, Wo steht die Gülen-Bewegung? Eine aktuelle Einschätzung, in: MD 3/2014, 83-93.

der Selbstdarstellung und den Lehren Gülens sowie zwischen dem allgemein verbreiteten Verständnis dieser Begriffe und deren offenbar wenig angefochtenem Verständnis im internen Diskurs aufmerksam macht, wie am Beispiel der Religionsfreiheit gezeigt. Es geht nicht um Spitzfindigkeiten, sondern um Grundfragen des Zusammenlebens in einer religiös pluralen Gesellschaft.

Freilich ist es mit einem Hin und Her von Zitaten nicht getan. Doch die strukturelle und inhaltliche Kohärenz der Hizmet-Ak-

tivitäten beruht auf den Lehren Fethullah Gülens. Die Stiftung Dialog und Bildung wird die Aufgabe haben, diese verständlich darzulegen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, Antworten auf kritische Anfragen zu geben und so der Forderung nach mehr Transparenz nachzukommen. Bisher hält sie es noch mit den Lücken. Mit den typischen Ausweichmanövern und etwas Firnis wohlklingender Phrasen wird die Aufgabe jedoch nicht zu bewältigen sein. Fazit: Bisher steht tatsächlich noch nicht drauf, was drin ist.

INFORMATIONEN

JEHOVAS ZEUGEN

Aktion in Altenheimen geplant. (Letzter Bericht: 12/2013, 469-472) Im internen Mitteilungsblatt der Zeugen Jehovas „Unser Königreichsdienst“ findet sich in der Juni-Ausgabe 2014 eine interessante Ankündigung. Anlässlich des 100-jährigen Bestehens der „Errichtung der Königsherrschaft Gottes“ (das früher angekündigte Weltendedatum 1914 wurde später als Datum von Gottes Antritt der Königsherrschaft umgedeutet) soll weltweit ein neues Traktat „Wo finden wir Antworten zu den wichtigsten Fragen des Lebens?“ verbreitet werden. Dazu kommt die Aufforderung, den August 2014 (mit seinen fünf arbeitsfreien Wochenenden) besonders intensiv für den Predigtendienst, d. h. das Missionieren zu nutzen.

Solche Aktionen bringen einen besonderen Motivationsschub im sonst eher routinierter Predigtendienst-Alltag und fanden in der Vergangenheit schon öfter einmal statt. Neu ist dieses Mal, dass man mit einer gezielten Aktion die Bewohnerinnen und Bewohner von Alten- und Pflegeheimen sowie Seniorenresidenzen erreichen will.

Es wird den Zeugen Jehovas vor Ort empfohlen, sich aus Telefonbüchern und örtlichen Katalogen die Adressen der Heime zu besorgen. Ziel ist es, in diesen Einrichtungen ein regelmäßiges „Bibelstudium“ zu etablieren. In einem Gespräch mit der Heimleitung soll das Anliegen dargelegt und dabei besonders betont werden, dass der jeweilige Zeuge Jehovas hier freiwillig seine Zeit für die Bewohner des Heimes einsetzt, die gern in der Bibel lesen würden. Man würde keinen Gottesdienst anbieten, sondern Bibelwissen vermitteln. Dieses Angebot soll dann über den Aushang der Einrichtung bekannt gemacht werden.

Dieses „Bibelstudium“ unterscheidet sich aber stark von dem, was man aus den christlichen Kirchen kennt. Es geht nicht um ein tieferes Verstehen der Bibel, sondern es wird angeregt, Literatur der Zeugen Jehovas zu verwenden, z. B. die Bücher „Mein Buch mit biblischen Geschichten“ oder „Der größte Mensch, der je lebte“. Letztlich geht es darum, die Lehre der Zeugen Jehovas zu verbreiten und neue Mitglieder zu gewinnen. Auf dieses Ziel sind die Literatur und die Auswahl der Bibelstellen ausgerichtet. Dazu passen auch einige Empfehlungen, die den Leitern solcher Bibelstudienkreise gegeben werden: Am Ende eines Treffens sollen die mitgebrachten Publikationen, aus denen man gelesen hat, wieder eingesammelt werden. Auf diese Weise können besuchende Verwandte nicht durch ein zufällig auf dem Nachttisch liegendes Buch erkennen, womit sich ihre Angehörigen neuerdings beschäftigen. Wenn jemand kritische Fragen oder abweichende Meinungen im Kreis äußert, soll man – wenn einem nicht sofort eine treffende Entgegnung einfällt – sie nicht vor und mit allen im Kreis besprechen oder diskutieren, sondern anbieten, „sich mit ihm im Anschluss darüber zu unterhalten“.

Für Außenstehende eher kurios, für einen Zeugen Jehovas aber wichtig sind die Angaben, wie der Leiter solche Kreise in seiner persönlichen (und monatlich abzugebenden) Statistik-Abrechnung angeben darf: Für jeden durchgeführten Termin darf er auf seinem Bericht einen „Rückbesuch“ vermerken (das sind normalerweise erneute Besuche bei einer Familie, die beim Tür-zu-Tür-Dienst positiv reagiert hat) und jeden Monat ein Bibelstudium.

Für die Bewohner von Altenheimen könnte das Angebot aus verschiedenen Gründen attraktiv erscheinen: Zum einen sind manche froh, überhaupt besucht zu werden und sich mit anderen unterhalten zu können. Dann mögen diese Bibelstudienkreise als

eine willkommene Abwechslung im eintönigen Heimalltag erscheinen. Und nicht zuletzt sehnt sich auch mancher nach einem Gespräch über religiöse Themen. Was auffällt, ist allerdings, dass es bei diesem Angebot nur um die Verbreitung der eigenen Lehre und das Gewinnen neuer Mitglieder geht. Die eigenen Bedürfnisse der älteren Menschen sind nicht im Blick. Zum Glück gibt es in vielen Altenheimen auch die „Grünen Damen“ oder den Besuchsdienst mancher Kirchengemeinde, die den Bewohnern auch einmal vorlesen, Briefe für sie schreiben, ihnen beim Erzählen ihrer Erinnerungen zuhören, mit ihnen singen oder auf ihre Anliegen und Sorgen eingehen – ohne die Hinterabsicht, damit neue Mitglieder für die eigene Gemeinschaft zu gewinnen.

Wieder einmal mehr bestätigt sich die Erfahrung, dass die Außenkontakte der Zeugen Jehovas vor allem vom Gruppenegoismus bestimmt sind.

Gerald Kluge, Radeberg

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Aufnahme der NAK in die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz.

(Letzter Bericht: 4/2014, 151f; vgl. auch 3/2014, 102f) Am 9. April 2014 wurde die Neuapostolische Kirche (NAK) als Gastmitglied in die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK) aufgenommen. Die beiden an den ökumenischen Gesprächen beteiligten Apostel Heinz Lang und Volker Kühnle nahmen die Mitgliedsurkunde in Empfang. Damit kommt ein Prozess zum Abschluss, der vor zwölf Jahren mit inoffiziellen Gesprächen begonnen hatte.

2007 begannen erstmals offizielle Gespräche über die Frage einer (Gast-)Mitgliedschaft der NAK. Dabei baute man auf die Arbeitshilfe der ACK Baden-Württemberg

auf, die 2008 erschienen war und sich immer mehr als Katalysator für die vielen späteren ökumenischen Gespräche erweist. Die Gespräche waren aber im September 2010 einvernehmlich unterbrochen worden, um das angekündigte Erscheinen des neuen Katechismus der NAK abzuwarten. Dieser liegt seit Dezember 2012 vor.

Im Februar 2014 wurden die Gespräche vereinbarungsgemäß fortgesetzt und führten nun im Eiltempo zu dem einstimmigen Präsidiumsbeschluss für eine Gastmitgliedschaft. Die AGCK erkennt damit die großen ökumenischen Veränderungsprozesse der NAK an und die Tatsache, dass diese im Katechismus festgeschrieben wurden.

Nach fünf Jahren Gastmitgliedschaft sollen die Erfahrungen von beiden Seiten ausgewertet und es soll über den weiteren Weg entschieden werden. Bei dieser Überprüfung will die AGCK insbesondere „die Entwicklung der NAK international und die ökumenische Zusammenarbeit der lokalen NAK-Gemeinden“ beurteilen. Während dieses Zeitraums laufen die theologischen Gespräche zwischen beiden Seiten weiter. Die Aufnahme in die AGCK bedeutet die erste Mitgliedschaft der NAK in einem nationalen ökumenischen Kirchenrat in Europa und ist daher auch symbolisch wichtig. Bislang war die NAK nur in Indien und Afrika in einigen nationalen Kirchenräten vertreten. In Deutschland hat man sich vor wenigen Wochen auf weitere drei Jahre Beratungsprozess geeinigt.

Interessant ist, dass die uneingeschränkte Zustimmung der NAK zur „Charta Oecumenica“ als ausschlaggebender Grund für die Aufnahme in die AGCK genannt wird. Ähnlich wie die deutsche ACK haben nämlich auch die Schweizer keine klar festgelegten Kriterien für die Aufnahme neuer Mitglieder. In Deutschland bezieht man sich nur auf die sehr allgemeine „Basisformel des ÖRK“. Offenbar hat die AGCK an dieser Leerstelle im vorliegenden Fall nun

die Charta eingesetzt. Die Charta Oecumenica wurde 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) verabschiedet. Sie ist weitgehender als die ÖRK-Basisformel. Insbesondere beinhaltet sie das sogenannte „Lund-Prinzip“, nach dem sich alle beteiligten Kirchen verpflichten, „auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder grössere Zweckmässigkeit dem entgegenstehen“. Man darf gespannt sein, wie viel gemeinsames Handeln sich in fünf Jahren wird auswerten lassen. Rita Famos, Präsidentin der AGCK, erwartet, dass die NAK noch ökumenischer wird: „Die AGCK hofft mit der Aufnahme der NAK in den Gaststatus die Bewegung hin zu einer ökumenischen Öffnung der NAK zu unterstützen“ (www.agck.ch).

Kai Funkschmidt

BUDDHISMUS

Spiritual Care-Zentrum (Rigpa) in Bad Saarow geplant. Für rund sechs Millionen Euro entsteht im Kurort Bad Saarow südöstlich von Berlin ein buddhistisches Wohnprojekt und Zentrum für spirituelle Begleitung. Jetzt liegt die Baugenehmigung dafür vor. Das „Sukhavati Spiritual Care Center“ (<http://spiritualcare-center.de>) ist nach Angaben der Gesamtprojektleiterin Almut Göppert die erste Einrichtung dieser Art in Deutschland. *Sukhavati* heisst wörtlich „die Freudige“ und bezeichnet nach buddhistischer Lehre das „Reine Land“, eine Art Paradies. Da eine Geburt in diesem „Land“ als vortreffliches Mittel zur Erleuchtung gilt, hoffen viele Buddhisten, dort wiedergeboren zu werden.

Der Baubeginn auf dem Gelände des einstigen Volksarmee-Clubs direkt am Scharmützelsee ist in diesen Wochen geplant, die Eröffnung soll im Herbst 2015 sein. Das

zunächst über Spenden finanzierte neuartige Modellprojekt will auf einer Nutzfläche von bis zu 4000 Quadratmetern drei Bereiche anbieten: 1) Betreuung und Pflege mit Appartements für Pflegebedürftige sowie Gästezimmern für Menschen in einer Lebenskrise. Hier soll der Schwerpunkt auf der spirituellen Begleitung liegen. 2) Fortbildung und Schulung mit Kursen buddhistischen Inhalts (Rigpa-Kurse). 3) Leben in Gemeinschaft mit 23 Wohnungen für Praktizierende des tibetischen Buddhismus in einem Mehrgenerationenhaus.

Eine besondere Note erhält dieses Projekt durch die Verschränkung von Theorie und Praxis. Den Praktizierenden des tibetischen Buddhismus wird dabei ein doppeltes Angebot gemacht: sowohl mit Gleichgesinnten zusammenzuleben als auch das Gelernte in der täglichen spirituellen Begleitung von pflegebedürftigen Menschen oder Menschen in einer Lebenskrise anzuwenden.

Auftraggeber ist die gemeinnützige „Tertön Sogyal Stiftung“, die in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA aktiv ist und den tibetisch-buddhistischen Lehrer Sogyal Rinpoche unterstützt. Sogyal Rinpoche (geb. 1948) wurde als Reinkarnation eines Lehrers des 13. Dalai Lama erkannt, was seine Karriere als spiritueller Lehrer vorzeichnete. Er ist der Autor des millionenfach verkauften und in 30 Sprachen übersetzten Bestsellers „Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben“ und Initiator des weltweiten buddhistischen „Rigpa“-Netzwerkes, das 17 Zentren und Meditationsgruppen in Deutschland unterhält.

Missionieren wollen die Initiatoren des neuen Zentrums in Bad Saarow nicht, betont die promovierte Ärztin Göppert, die von der Hospizbewegung kommt und schließlich in die Palliativmedizin wechselte. Sie wird das Zentrum inhaltlich leiten. „Der gesamte Care-Bereich ist für jeden offen – unabhängig davon, ob er einer Religion angehört oder auch keiner“, wird Göppert in

der Presse zitiert. Jeder werde gepflegt, wie er dies wolle. „Das Pflegeteam ist jedoch im Buddhismus verankert.“

Ausgehend von der Palliativmedizin öffnet sich das medizinische System derzeit zunehmend dem Thema Spiritualität und der spirituellen Begleitung von Patienten. Spirituelle Fürsorge wird neben der medizinischen, sozialen und psychologischen Dimension der Krankenbehandlung etwa in der Palliativmedizin als notwendig erachtet. Dabei liegt dem Begriff „Spiritual Care“ ein weiter Spiritualitätsbegriff zugrunde, da er pluralitätskompatibel sein soll. Hier wird versucht, religionsübergreifend auf die spirituellen Bedürfnisse der Menschen einzugehen, ohne sich dabei auf ein bestimmtes Bekenntnis festzulegen. (Vgl. zum Konzept „Spiritual Care“: MD 9/2012, 343-347; 3/2013, 83-90.)

Friedmann Eißler

GESELLSCHAFT

Wave-Gotik-Treffen in Leipzig. Wer Leipzig zu Pfingsten besucht, wird sich inmitten schwarz kostümierter und gestylter Leute wiederfinden. Wie beim Karneval in Venedig scheint es darum zu gehen, das schönste, aufwändigste und abgefahrenste Kostüm vorzuweisen. In der Nähe dieser Gestalten weht häufig ein leicht modriger Geruch – das spezielle Parfüm der Szene. Wave-Gotik-Treffen (WGT) nennt sich das Happening, das vom 6. – 9. Juni 2014 zum 23. Mal stattfindet mit Teilnehmern aus der ganzen Welt. Es gibt Konzerte, Modenschauen, eine Art Messe der verschiedensten Anbieter aus der Szene, ein Camp am Stadtrand, wo man übernachten, vor allem aber feiern und sich begegnen kann, bis zu Absinth-Partys in Szene-Kneipen (www.wave-gotik-treffen.de).

War es in den frühen 1990er Jahren noch ein Geheimtipp mit nur wenigen Bands,

ist es jetzt ein Ereignis mit über 20 000 Dauerteilnehmern, bei dem 120 Bands und Künstler aus der Szene auftreten. Sind das nun alles Satanisten? Beileibe nicht, auch wenn etliche Bands mit satanischem Hokuspokus und harten Texten punkten. Andere pflegen Mittelaltermusik und Ritterspiele oder die düstere Stimmung halb verfallener gotischer Gebäude und nächtlicher Friedhöfe. Was allen gemeinsam ist, ist das Spiel mit Vergänglichkeit und Tod, das sich auch in den Kostümen und im Parfüm wiederfindet.

Fast alle Kulturinstitutionen der Stadt bieten besondere Angebote für die inzwischen gut situierte und zahlungskräftige Zielgruppe der WGT-Teilnehmer an. Alle springen sie auf den Trend von Fashion und Lifestyle der Gothics auf. 2014 gibt es ein besonderes Highlight: Zum ersten Mal findet die internationale Automobil-Messe AMI (Auto Mobil International) zeitgleich mit dem Wave-Gotik-Treffen statt. Aus diesem Anlass organisiert die Leipziger Messe eine exklusive Sonderschau mit historischen Bestattungsfahrzeugen sowie ein professionelles „Foto-Shooting“. Die schwarze Szene, als jugendlicher Protest gestartet, ist mitten in der Gesellschaft angekommen.

Uta Gerhardt, Leipzig

PARANORMALE HEILUNG

Bruno Gröning-Freundeskreis breitet sich aus. (Letzter Bericht: 1/2014, 24-27) Zum Jahreswechsel 2013/2014 nahmen nach eigenen Angaben 1330 Personen an der internationalen Schulungswoche des Bruno Gröning-Freundeskreises (BGF) in Geseke (Niedersachsen) teil.¹ Fast eine Woche lang beschäftigten sie sich mit der Lehre der und Heilpraxis Bruno Grönings (1906 – 1959),

¹ Bruno Gröning. Informationszeitschrift des Freundeskreises, 17. Jg., Frühjahr 2014, 3.

tauschten Heilungserfahrungen aus und unternahmen gemeinsame Freizeitaktivitäten. Als ein Höhepunkt wurden Ausschnitte aus einem neuen Dokumentationsfilm des BGF gezeigt, der noch in diesem Jahr veröffentlicht werden soll und der wie die beiden Vorgängerfilme angebliche Heilungswunder dokumentiert.

Die materialreiche Internetseite der vom BGF betriebenen Informationsplattform ist mit dem Profilbild des „Wunderheilers“ innerhalb einer (Welt-)Kugel als Logo versehen, sie enthält Beiträge in 31 Sprachen.² Die weltumspannenden Intentionen werden auch in der Quartalsschrift „Bruno Gröning“, der Informationszeitschrift des BGF, offensichtlich. In der Rubrik „Auslandsreport“ wird dort regelmäßig über die wachsende Ausbreitung dieses Heilverfahrens durch Informationsvorträge in anderen Ländern und auf anderen Kontinenten berichtet.

Der 26. Januar 2014, der 55. Todestag des kultisch verehrten Gemeinschaftsgründers, war wie der Gedenktag jedes Jahr für mehrere hundert Freunde Anlass für einen Besuch am Grab im hessischen Dillenburg. In zwei Feierstunden gedachte man des Verstorbenen und verdeutlichte an Beispielen, dass die geistige Kraft des göttlichen „Heilstroms“ von Gröning bis heute unvermindert wirke, sofern man darum bitte und sich darauf „einstelle“. Die Informationszeitschrift erläutert in ihrem Glossar unter „Einstellung“: „Der Mensch stellt sich auf den Empfang der Heilkraft ein, nimmt sie in sich auf.“³ Ein Anhänger Grönings beschreibt die Wirkungen des Heilstroms „wie eine sehr zarte Elektrifizierung, verbunden mit einer Durchwärmung, Durchblutung und Entspannung des kranken Organs“.⁴

² Vgl. www.bruno-groening.org.

³ Bruno Gröning. Informationszeitschrift des Freundeskreises, 17. Jg., Frühjahr 2014, 19.

⁴ Friedrich Retlow, Bruno Grönings Heilstrom. Seine Natur und Wirkung, Herford 1949, 11.

Der BGF bezeichnet sich als „eine der größten weltweit tätigen Vereinigungen zur Heilung auf dem geistigen Weg“. In allen europäischen Ländern sowie auf allen Kontinenten der Erde gibt es mittlerweile örtliche Gemeinschaften, wo sich Anhänger und Interessierte in dreiwöchigen Abständen zu Gemeinschaftsstunden treffen. Im deutschsprachigen Raum soll es eigenen Angaben zufolge rund 20 000, weltweit gar bis zu 50 000 Anhänger in 2000 Gemeinschaften geben.⁵

Der in Danzig mit dem Namen Bruno Grönkowski geborene Heiler ruft aber trotz wachsender Anhängerschar weiter Kritik hervor. Eine ausgewogene biografische Studie seines bewegten Lebens fehlt bislang, die Publikationen schwanken zwischen grenzenloser Vergötzung und gnadenloser Verurteilung.⁶ Viele Fakten sprechen gegen ihn. Die beiden Söhne des Heilers starben in jungen Jahren an einem Herzklappenfehler bzw. einer Brustfellentzündung in Dillenburg. 1949 führte Gröning viel beachtete Massenheilungen in Herford durch, geriet aber wegen fehlender Heilerlaubnis sofort in Konflikte mit den Gesundheitsbehörden. Weitere Stationen seiner Heilaktivitäten in den Jahren 1950 bis 1953 waren Hamburg, Oldenburg, Wangerooge und Oberbayern. Weil Gröning immer wieder gesetzliche Bestimmungen ignorierte, wurde 1954 in München ein umfangreiches Ermittlungsverfahren eingeleitet. Ihm wurde vorgeworfen, wesentlich gegen das Heilpraktikergesetz verstoßen und dabei fahrlässig den Tod von mindestens einem Menschen in Kauf genommen zu haben. Deshalb erhielt er ein Auftrittsverbot für die

⁵ Matthias Pöhlmann, Bruno Gröning, www.ekd.de/ezw/Lexikon_119.php.

⁶ Eine differenzierte und kompakte Darstellung wurde erarbeitet von Florian Mildenerger, Heilstrom durch den Kropf. Leben, Werk und Nachwirkung des Wunderheilers Bruno Gröning (1906 – 1959), in: Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 92/1 (2008), 35-64.

gesamte Bundesrepublik. In einem früheren Gerichtsverfahren antwortete Gröning auf die Frage, welche Krankheiten er heilen könne: „Ich heile alle Krankheiten auf der Erde!“⁷ Auf die Rückfrage hin, warum er nicht bei sich selbst anfangen und seinen deutlich sichtbaren Kropf heile, erwiderte er, dass er denselben brauche, um darin alle Krankheiten der Menschen auf der ganzen Welt einzusammeln. Wer an ihn als Erlöser glaube, der werde auch sofort von seinem Leiden befreit.⁸

Schon 1950 hatte sich im Auftrag der Staatsanwaltschaft Oldenburg ein Arzt unter die Heilungsuchenden in eine Veranstaltung mit Gröning gemischt und ihm anschließend in einem Gutachten „Größenwahn und Verfolgungswahn“ bescheinigt. Der bekannte Heidelberger Psychiater Alexander Mitscherlich attestierte Gröning in einem Gerichtsgutachten eine „krankhafte Persönlichkeit ... mit einem überdurchschnittlichen Maß an Suggestivkraft“.⁹ Selbstbewusst habe er jede fachärztliche Hilfe bei der Behandlung seiner kranken Kinder abgelehnt. Vielen Ratsuchenden habe er Heilung versprochen und ihnen ausdrücklich geraten, keinen weiteren Arzt aufzusuchen. Ein weiterer Widerspruch: Gröning verheimlichte selbst seiner engen Anhängerschaft seinen Magenkrebs und

ließ ihn im Dezember 1958 schulmedizinisch in Paris behandeln, das Karzinom war aber bereits inoperabel und führte kurz darauf zu seinem Tod.

Trotz dieser Fakten trifft die 1998 getroffene Prognose eines Schweizer Weltanschauungsexperten zu: „Für die nächsten Jahre ist mit einem weiteren starken Anwachsen der Gemeinschaft zu rechnen, falls nicht eine öffentliche Diskussion um Abschottungs-Mechanismen, übersteigerte Heilserwartungen ... und missionarisches Gebaren zu einer größeren Aufmerksamkeit in der Gesellschaft führt“.¹⁰ Ein Medizinhistoriker beschließt seine zusammenfassende Darstellung über die bleibende Faszination durch den umstrittenen Heiler mit dem resignierenden Fazit: „Menschen lassen sich nun einmal gerne von irrationalen Mythen leiten ... Wahrheit oder Unwahrheit haben in solchen Momenten keine Auswirkung auf die Anziehungskraft des Mythos ... Es bedarf jedoch einer Führerfigur, die den Fanatismus steuert und kanalisiert.“¹¹ Die Sehnsucht nach Heilung und die Einbildungskraft sind menschliche Grundkonstanten, die leicht ausgenutzt werden können und deshalb besonderer Aufmerksamkeit und wachsender Überprüfung bedürfen.

Michael Utsch

⁷ Ebd., 52.

⁸ Ebd.

⁹ Zitiert nach ebd., 58.

¹⁰ www.reinfo.ch/bgf/info.html.

¹¹ Florian Mildemberger, Heilstrom durch den Kropf, a.a.O., 64.

STICHWORT

Emanuel Swedenborg

Der Schwede Emanuel Swedenborg (1688 – 1772) war bereits ein international berühmter Gelehrter, als er in der Lebensmitte nach einer Berufungsvision durch Christus seine wissenschaftlichen Forschungen für immer beiseitelegte, um seine letzten 27 Lebensjahre mit der Niederschrift von Visionen und Gesprächen mit Geistern und Engeln zu verbringen, denen er in überweltlichen Sphären begegnete. Er gilt als geistiger Vorbereiter nachfolgender Neuoffenbarungreligionen, des neuzeitlichen Okkultismus, des New Age und der Esoterik.

Leben

Emanuel Swedberg wurde am 29. Januar 1688 in Stockholm als Sohn des Hofpredigers, Theologieprofessors und nachmaligen Bischofs der lutherischen Staatskirche Jesper Swedberg geboren. Den Namen Swedenborg erhielt er 1719 mit der Erhebung in den Adelsstand.

Der junge Swedberg zeichnete sich durch unstillbaren Wissensdurst aus. Auf ausgedehnten Europareisen erlernte er Buchbinderei, Schreinerei, Glasschleifen und diverse weitere Handwerke nebenbei, derweil er sich hauptsächlich mit verschiedensten Forschungen, zunächst mit Astronomie, Mathematik, Geologie und Ingenieurwissenschaften, ab 1734 auch mit den organischen Naturwissenschaften (u. a. Physiologie und Hirnforschung) befasste. Der schwedische König machte den 28-Jährigen 1716 zum Bergwerksassessor. Verschiedene Faktoren, u. a. sein durch die spätere Rolle als Seher zweifelhafter Ruf, trugen dazu bei, dass Swedenborgs wissenschaftsgeschichtliche Rolle weniger Beachtung findet als angemessen. Bei

dieser Einschätzung handelt es sich nicht nur um die glorifizierende Rückschau seiner Anhänger, sondern um das Urteil der Zeitgenossen. Kurt Hutten konstatierte in „Seher, Grübler, Enthusiasten“: „Hätte es in seiner Zeit schon den Nobelpreis gegeben, er wäre ihm mehrfach verliehen worden“ (12. Aufl. 1982, 561). Allerdings muss Swedenborg feststellen, dass alle Gelehrsamkeit ihn einem Verständnis dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, nicht näherbrachte.

Da beginnt 1744/45 im Alter von 57 Jahren sein zweites Leben. Aufgrund von Gesichten ist er überzeugt, dass ihm Gott Zugang zur Jenseitswelt gewährt hat. Fortan gewinnt er, durch Gespräche mit Engeln und Geistwesen, die ihm Einsicht in die wirklichen Verhältnisse der Welt und des Göttlichen geben, umfassende Klarheit über die jenseitigen Wirklichkeiten. Dabei pflegt er vertrauten Umgang mit vielen berühmten Verstorbenen, darunter diversen Reformatoren, wobei Luther seine Rechtfertigungslehre aufgibt und die Swedenborg'sche Alternative akzeptiert. Alle diese Erfahrungen schreibt Swedenborg auf Lateinisch nieder. So entstehen seine viele Tausend Seiten umfassenden Werke, u. a. „Himmliche Geheimnisse“ (1749 – 1756), „Himmel und Hölle“ (1758) und „Die wahre christliche Religion“ (1771).

Dabei wurde Swedenborg aber keineswegs zum zurückgezogenen Sonderling, sondern blieb ein gern gesehenes Mitglied der Gesellschaft, verkehrte mit Königshof und Erzbischof, korrespondierte mit den Größten seiner Zeit. Selbst Immanuel Kant zeigte sich anfangs hoch interessiert. Erst als dieses Interesse Kants eigene Reputation in Mitleidenschaft zu ziehen drohte, markierte er mit der Publikation der „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766) eine scharfe Swedenborgkritik und methodische Zäsur, die seine Einstellung zur Metaphysik nachhaltig

veränderte. Das Verhältnis zwischen Kant und Swedenborg ist bis heute Gegenstand der Wirkungsforschung zu Swedenborg. Aber auch in der Kirche fand Swedenborg Gehör: Der württembergische Pietist Friedrich Christoph Oetinger (1702 – 1782) z. B. distanzierte sich nie von Swedenborg und wurde sein erster Übersetzer ins Deutsche. Die mächtige schwedische Staatskirche erreichte zwar zur Eindämmung seiner Lehrtätigkeit 1769 ein Einfuhr- und Verbreitungsverbot seiner Schriften – er hatte sie schon vorher nur im Ausland drucken lassen –, aber die Konflikte führten nie zum Kirchenausschluss oder zu Maßnahmen gegen ihn selbst. Swedenborg starb am 29. März 1772 in London und wurde in der dortigen schwedischen Kirche bestattet. 1908 wurden seine Gebeine nach Stockholm überführt, 2005 nahm die UNESCO seine Handschriften ins Verzeichnis des Weltkulturerbes auf.

Lehre

„Daß das Wort des Alten Testaments Geheimnisse des Himmels enthält, und daß alles und jedes (in ihm) eine Beziehung hat auf den Herrn, Seinen Himmel, die Kirche, den Glauben und das was zum Glauben gehört, ersieht kein Sterblicher aus dem Buchstaben; denn aus dem Buchstaben oder dem Sinne des Buchstabens sieht niemand etwas anderes, als daß es im allgemeinen sich beziehe auf das Äußere der jüdischen Kirche, während doch überall ein Inneres ist, das nirgends offen vorliegt ... Daß aber alles und jedes, ja das allereinstenste, bis zum kleinsten Jota, Geistiges und Himmlisches bezeichnet und in sich schließt, darüber ist die Christenheit noch in tiefer Unkunde ... Daß aber dem so ist, kann kein Sterblicher je wissen, außer aus dem Herrn; daher vorläufig kund werden mag, daß vermöge der göttlichen Barmherzigkeit des Herrn (mir) vergönnt worden ist,

schon einige Jahre lang fortwährend und ununterbrochen im Umgang mit Geistern und Engeln zu sein“ (Himmlische Geheimnisse, 1f).

Mit diesen Sätzen beginnen die „Himmlischen Geheimnisse“. Sie skizzieren Swedenborgs Programm. Er verstand demnach seine Berufung im Rahmen eines bibelgegründeten christlichen Glaubens, und zwar in Form der Enthüllung eines verborgenen Sinnes der Bibel, der hinter dem vordergründigen Textsinn liege.

Zu den Grundgedanken gehört die Möglichkeit des Fortschritts nach dem Tode und das Fortwirken menschlicher Liebe im Jenseits, womit die Liebe eines Menschen gemeint ist, die ihn jeweils zum Guten oder zum Schlechten zieht und die im Jenseits durch ihre Übersteigerung dem Menschen zu einer Fortexistenz im Glück oder in Trübsal wird. Wer hier das Gute liebte, tut dies dort umso mehr und umgekehrt. Dies bedeutet, dass das „Gericht“ in Gestalt eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs direkt nach dem Tode stattfindet. Hier macht der Mensch die Erfahrung, dass ihm seine Prägung zum „Gericht“ wird. Es richtet also kein zürnender oder gnädiger Gott, sondern die Folge der vorfindlichen Lebensführung wird festgestellt.

Daher wird auch die Sühnetheologie als Deutung des Kreuzes hinfällig. Die Rechtfertigungslehre geht für Swedenborg von der falschen Voraussetzung des unfreien Willens und der Idee eines zornigen, sühnebedürftigen Gottes aus, der die menschlichen Tatfolgen im Jenseits außer Kraft setze. Auch die traditionelle Trinitätslehre lehnt Swedenborg als Dreigottglaube und vernunftwidrig ab, ersetzt sie durch ein modalistisch-essentialistisches Modell (die drei „Personen“ sind Ausdruck von Wesenszügen Gottes).

Die Religionsgeschichte sieht er als dispensationalistische Aufeinanderfolge einer Abwärtsspirale von fünf Zeitaltern, in welchen

sich die Menschheit auf jeweils neue Weise weiter von Gott entfernte. Das *Tun* des Bösen prägt sich dem jeweiligen Menschen ein und wirkt nicht nur nachtodlich (s. o.), sondern es wird ihm zur Natur, die er vererbt. Das Böse wird also nicht von Adam geistlich an alle Menschen, sondern von den Eltern jeweils an die Kinder vererbt, sodass sich dieses „Erbböse“ im Laufe der Zeit vervielfältigt. Daher ist die menschliche Geschichte ein steter Niedergang. Mit seinem eigenen Auftreten sieht Swedenborg den Anbruch des Ziels gekommen, nämlich der neuen und abschließenden Offenbarung. Dieses ist die „Neue Kirche“ im Zeichen des Heiligen Geistes, das endzeitlich herabsteigende himmlische Jerusalem (Offb 21).

Nachwirkungen und Einschätzung

Swedenborg ist in der Theologie wenig rezipiert und erforscht worden, die Zahl organisierter Anhänger war immer überschaubar, was diverse Spaltungen nicht verhinderte. Er selbst hatte gar keine Gemeinschaft gebildet, doch seine Anhänger gründeten 1782 in London die „Neue Kirche“, bald folgten Gemeinden in den USA und im 19. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum. Seit Längerem schrumpfen die ohnehin kleinen und überalterten Gemeinden. Viele Mitglieder gehören zugleich evangelischen Landeskirchen oder der katholischen Kirche an. Einen hauptamtlichen Pfarrer gibt es im deutschsprachigen Bereich nur noch im „Swedenborg Zentrum Zürich“. Die Gemeinden verstehen sich nicht als die eigentliche „Neue Kirche“, sondern als Werkzeuge, die diese vorbereiten. Die endzeitliche Neue Kirche bildet sich durch das Einfließen neuer Spiritualität vom Himmel in die bestehenden Kirchen und Religionen. Heute stellen einige Swedenborgianer, zum Beispiel der swedenborgianische Pfarrer und evangelische Theologe Thomas Noack

(Zürich), eine enge Verbindung zu einem hundert Jahre jüngeren Neuoffenbarer, dem „Schreibknecht Gottes“ Jakob Lorber (1800 – 1864) her. Da keine engere *literarische* Verwandtschaft beider nachweisbar ist, dürfte dahinter auch das Interesse stehen, die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Visionen zu erhöhen, weil ja beide Männer unabhängig voneinander zu ähnlichen Einsichten gekommen sein müssten. Das neue Interesse der Lorber-Anhänger an Swedenborg ist allerdings unter den Swedenborgianern durchaus umstritten.

Wichtiger als die organisatorische ist Swedenborgs geistige Wirkung, die, wie gesehen, trotz des kirchlichen Widerstands schon zu Lebzeiten einsetzte. Insbesondere in der Literatur wurde er rezipiert (Goethe, Balzac, Walt Whitman, Ralph Waldo Emerson, zuletzt Martin Walser 2011 im Roman „Muttersohn“).

Swedenborg war ein Zeitgenosse von Pietismus und Aufklärung – und suchte einen dritten, direkten Weg im Ringen um Aufschluss über Welt und Gott, wobei nach seinem Verständnis dieser Weg sowohl aufgeklärt-vernünftig wie wahrhaft christlich ist. Er ist damit Vorläufer für viele Elemente moderner neureligiöser Phänomene, die hier nur in Auswahl stichpunktartig zu nennen sind:

- „Erweitertes“ Verständnis von Wissenschaft: „Swedenborg – Forscher im Diesseits und im Jenseits“ lautet der Titel eines Informationsfilms seiner Anhänger. Demnach ist der Zugang zum Jenseits zwar anders („komplementär“), aber prinzipiell ebenso wissenschaftlich wie der zum Diesseits. Kurt Hutten nannte seine Schriften wohl auch in Swedenborgs Sinne „Aufklärungswerke“. Swedenborg unterscheidet sich von modernen Esoterikern allerdings dadurch, dass er sich ernsthaft mit der säkularen Wissenschaft beschäftigt hatte, bevor er sie als unzureichend überstieg.

- Synthetisierend-universalistische Integration aller vorfindlichen religiösen Vielfalt, denn alle Religionen sind in der neuen Offenbarung *aufgehoben* und überboten. Jede konkrete Religiosität ist neben der universalen Schau nur ein vorläufiger, verengter Zugang und ihr unterlegen.
- Höherbewertung der individuellen Erfahrung gegenüber organisierter Religion: „Der weltliche und fleischliche Mensch spricht in seinem Herzen: Wofern ich nicht über den Glauben und über das, was Sache des Glaubens ist, belehrt werde durch Sinnliches, daß ich es sehe, oder durch Wissenschaftliches, daß ich es verstehe, so werde ich nicht glauben“ (Himmlische Geheimnisse, 128).
- Individueller Entwicklungsgedanke und Fortschrittsoptimismus (sogar im Jenseits).

Zwar findet sich das meiste hiervon bei Swedenborg noch in christliches Vokabular gekleidet, das seine Nachfolger in Theosophie, Okkultismus und säkularer Esoterik schrittweise aufgegeben haben. Doch wird deutlich, dass bei ihm ein auf der Bibel beruhender christlicher Glaube nur noch schemenhaft erkennbar ist und durch zusätzliche Erkenntnisquellen ersetzt wurde, die ihrerseits nicht an der Bibel zu prüfen sind, sondern auf Glauben (an Swedenborgs „Wissen“) hin angenommen werden müssen. Alle zentralen Inhalte evangelischen Glaubens, u. a. Gotteslehre, Rechtfertigungslehre, Kreuzestheologie, sind hier völlig anders gefüllt. Dieses neue Verständnis ermächtigt zwar den modernen Menschen zum Schweben über den weltlichen und religiösen Dingen und damit zu einer gottgleichen Perspektive, ist aber nur noch im Allgemeinen als Spielart christlichen Glaubens einzuordnen. Insofern sind die ökumenisch sehr offenen Einschätzungen, welche die VELKD im Standardwerk „Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen“ vornimmt

(u. a. Taufanerkennung, Zulassung zum Patenam, Abendmahlsteilnahme, Doppelmitgliedschaft), überraschend und schwer nachvollziehbar.

Sekundärliteratur

- Benz, Ernst, Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs nach neuen Quellen bearbeitet, Frankfurt a. M. 1947
- Benz, Ernst, Swedenborg in Deutschland. Naturforscher und Seher, München 1948
- Hanegraaff, Wouter, Swedenborg aus der Sicht von Kant und der akademischen Kantforschung, in: Stengel, Friedemann (Hg.), Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 38), Tübingen 2008, 157-172
- Heinrichs, Michael, Emanuel Swedenborg in Deutschland. Eine kritische Darstellung der Rezeption des schwedischen Visionärs im 18. und 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1979
- Jonsson, Inge, Die Swedenborgforschung: ein persönlicher Überblick, in: Stengel, Friedemann (Hg.), Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 38), Tübingen 2008, 1-11
- Noack, Thomas, Der Seher und der Schreibknecht Gottes. Emanuel Swedenborg und Jakob Lorber im Vergleich, Konstanz 2004
- Ruppert, Hans-Jürgen, Swedenborg und die „neue Religiosität“, in: Hempelmann, Reinhard/Dehn, Ulrich (Hg.), Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue Religiosität im Gespräch (FS Reinhart Hummel), EZW-Texte 151, Berlin 2000, 108-116

Quellen

- Swedenborg, Emanuel, Himmlische Geheimnisse, die in der Heiligen Schrift, dem Worte des Herrn, enthalten und nun enthüllt sind, 9 Bde., Zürich 1975 [Arcana coelestia, London 1749 – 1756]
- Swedenborg, Emanuel, Die wahre christliche Religion, 4 Bde., Zürich 1960 [Vera christiana religio, Amsterdam 1771]
- Schriften lateinisch: www.baysidechurch.org/writings
Schriften deutsch: www.wlb-stuttgart.de/referate/theologie/swedvotx.html
Schriften englisch-lateinisch: www.e-swedenborg.com

Zeitschriften

- New Church Life (1881ff), online unter www.heavenlydoctrines.org
- Offene Tore – Beiträge zu einem neuen christlichen Zeitalter (1957ff)

Studia Swedenborgiana (1974 – 2005), online unter www.baysidechurch.org/writings
The New Philosophy (Swedenborg Scientific Association, 1998ff), online unter <http://swedenborg-philosophy.org>

Internet

www.swedenborg.ch (Swedenborg Zentrum Zürich und Neue Kirche der deutschen Schweiz)
www.swedenborg.de (Swedenborg Zentrum Berlin und Neue Kirche in Deutschland e. V.)

Kai Funkschmidt

BÜCHER

Dominik Schmolz, Kleine Geschichte der Neuapostolischen Kirche, Edition Punctum Saliens, Steinhagen 2013, 292 Seiten, 15,00 Euro.

Die Geschichte der katholisch-apostolischen Bewegung bzw. der aus ihr hervorgegangenen Neuapostolischen Kirche (NAK) ist reich an Irrungen und Wirrungen, Abspaltungen und Zerwürfnissen. Durch die Öffnung und die Aufnahme ökumenischer Kontakte seitens der NAK ist auch ihr lange Zeit nicht sehr glücklicher Umgang mit der eigenen Geschichte in den Fokus gerückt, sodass eine möglichst objektive Darstellung der historischen Entwicklung der NAK geradezu das Gebot der Stunde war. Dominik Schmolz, von Beruf Studienrat für Geschichte und Musik an einem Heidelberger Gymnasium, hat sich an diese Aufgabe gewagt und, um es gleich vorwegzunehmen, ein hervorragendes Buch vorgelegt. Oder anders gesagt: Wer sich für die Geschichte der NAK interessiert, musste lange auf ein Werk wie dieses warten. Der Autor nennt es bescheiden ein „Büchlein“ (3) – doch es ist viel mehr als das. Dominik Schmolz ist ein Buch gelungen, das sich hoffentlich den Ruf eines Standardwerks zur Geschichte der NAK erwerben wird.

Originell ist der Ansatz, nicht eine Jahreszahl nach der anderen abzuhandeln, sondern anhand wichtiger Daten „Wegmarken“ (3) zu bieten. Mit Spannung liest man naturgemäß vor allem die Kapitel über die NS-Zeit, zur NAK in der DDR, zur umstrittenen Endzeit-Botschaft von Stammapostel Bischoff und zu den Umwälzungen in jüngster Zeit.

Schmolz zeigt auf sehr überzeugende Weise, dass die Nähe der NAK zum NS-System bedingt durch die autoritätsgläubige, reaktionäre und bildungsfeindliche Grundhaltung der meisten Kirchenmitglieder und Amtsträger geradezu in der Natur der Sache lag (85). Und so kommt man nicht umhin festzustellen, dass keine andere Religionsgemeinschaft den Nationalsozialismus so frühzeitig, einheitlich und umfassend begrüßte wie die NAK (87ff). Im Gegensatz zu anderen religiösen Vereinigungen, die entweder behindert oder – wie die Zeugen Jehovas – sogar verfolgt wurden, gelang der NAK im „Dritten Reich“ ein Mitgliederzuwachs, die Gründung neuer Gemeinden und die Errichtung neuer Kirchengebäude (100).

Ein weiterer Schwerpunkt des Buchs ist die irrtümliche Botschaft des Stammapostels Johann Gottfried Bischoff, der Anfang der 1950er Jahre verkündete, dass Jesus noch zu seinen Lebzeiten wiederkehren werde – eine Prophezeiung, die sich bekanntlich nicht erfüllte, fatalerweise aber im Laufe der Zeit immer mehr zu einem Glaubensdogma erhoben worden war, das über Zugehörigkeit oder Ausschluss entscheiden konnte, zu Konflikten und Abspaltungen und damit verbunden zu großem persönlichen Leid führte.

Schmolz zeigt, dass die „Botschaft“ auch Zeichen der Angst und Abscheu vor dem Tod und keine Erfindung Bischoffs, sondern Ausdruck kollektiver Sehnsüchte und Glaubensüberzeugungen innerhalb der NAK gewesen sei (137ff). Es könne daher

kaum erstaunen, dass die „Botschaft“ mit „einer zunehmenden Fanatisierung der Gläubigen“ (173) verbunden gewesen sei. Der Autor macht auch plausibel, warum das Ausbleiben der Parusie nicht – wie man eigentlich hätte erwarten können – das Ende der NAK bedeutete, denn dieser gelang es, sich nach Bischoffs Tod relativ schnell an die neue Lage anzupassen und ihren Mitgliedern Erklärungen anzubieten. So wurde beispielsweise argumentiert, dass das Ausbleiben der Wiederkunft Jesu eine Glaubensprüfung sei und Gott seine Pläne offenbar geändert habe (182ff).

Schade ist, dass Dominik Schmolz, der auch auf die jüngsten Entwicklungen der NAK recht ausführlich eingeht, viel zu wenig Gewicht auf die Geschichte der NAK in der DDR gelegt hat – mit gerade einmal drei Seiten ist dieser Aspekt angesichts der unrühmlichen Verstrickung einiger Amtsträger der NAK mit dem Überwachungsapparat der Stasi viel zu knapp abgehandelt worden (205ff). Den Wert des Buches vermag dies allerdings nicht zu sehr zu beeinträchtigen. Es ist ihm daher zu wünschen, dass es auch und gerade viele Mitglieder und vor allem Amtsträger der NAK zur Hand nehmen und aufmerksam lesen mögen.

Christian Ruch, Chur/Schweiz

Johannes Dillinger, Kinder im Hexenprozess. Magie und Kindheit in der Frühen Neuzeit, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013, 264 Seiten, 24,95 Euro.

Der Verweis auf die Geschichte der europäischen Hexenverfolgungen bildet einen Topos der Kirchen- oder oftmals auch weitergefasst der allgemeinen Christentumskritik. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem neueren Forschungsstand zu diesem Themengebiet erscheint daher ratsam, nicht zuletzt um bei Anfragen historisch verantwortet Rede und Antwort stehen zu

können. Seit den späten 1990er Jahren erschienen einige empfehlenswerte Einführungen in die Thematik „Geschichte der Hexenimagination und Hexenverfolgung“, jüngst etwa der 2012 veröffentlichte Band „Die Hexen. Eine kulturgeschichtliche Analyse“ von Marco Frenschkowski (vgl. MD 3/2013, 115-118).

Das Buch des Historikers Johannes Dillinger befasst sich mit einem im besonderen Maße emotionsbeladenen Thema innerhalb des Themenfeldes Geschichte der Hexenverfolgung. Der Autor rückt die Rolle von Kindern als Angeklagte und als Zeugen in Hexenprozessen in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Dabei ist zu beachten, dass Kindern vielfach beide Rollen zugleich zukamen. Das Buch stellt eine streng historische Darstellung dar. Kontemporäre Fälle von Hexereibesuldigungen gegen Kinder, die beispielsweise in der Demokratischen Republik Kongo auftreten, werden in dem Buch nicht thematisiert.

Der Autor richtet das Augenmerk auf die frühneuzeitlichen Hexenprozesse innerhalb des Territoriums des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Prozesse, die in anderen Regionen stattfanden, etwa die berühmten Hexenprozesse von Salem in Massachusetts, werden nur zu Vergleichszwecken herangezogen (175).

Das Buch besitzt einen klaren Aufbau, der ohne Abschweifungen oder unnötige Exkurse umgesetzt wird. Nachdem zur Einführung knappe Überlegungen zum Phänomen Kinder und Hexen dargelegt werden, erfolgt ein Überblick über den Forschungsstand. In diesem verortet Dillinger u. a. bisherige Forschungen zur Thematik vor dem Hintergrund der sogenannten Pädophilie-Debatte der 1980er Jahre in Deutschland und dem in den USA im gleichen Jahrzehnt geführten Diskurs um sexuellen Missbrauch (16f). Diese Kontextualisierung hilft das tieferliegende Anliegen und die Bedeutung methodisch überholter Arbeiten, wie der des

Soziologen Hans Sebald, aus dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts für heutige Diskurse zu verstehen.

In einem zweiten, deutlich ausführlicheren Teil skizziert Dillinger die Rahmenbedingungen, unter denen sich die frühneuzeitlichen Kinderhexenprozesse abspielten. Zunächst beschreibt er die Lebenswelt von Kindern in der Frühen Neuzeit und reflektiert die Kulturgebundenheit des pädagogischen und anthropologischen Konzeptes Kindheit, um dann mit einem Überblick über die frühneuzeitliche Hexenimagination und die Hexenprozesse fortzufahren. In diesem Zuge arbeitet er den grundlegenden Unterschied zwischen einer weitgehend tolerierten Alltagsmagie und dem Konzept der im Teufelspakt gründenden und streng geahndeten Hexerei heraus. Dabei stellt er jedoch klar, dass Letztere, die ein rein imaginäres Konstrukt war und im Gegensatz zur Alltagsmagie im strengen Sinne der dämonologischen Definition nie realiter praktiziert wurde, nie vollständig unumstritten war. Hexereivorwürfe wurden durchaus unterschiedlich interpretiert, und ihnen wurde auf variierende Weise begegnet. Entsprechend seiner strikten analytischen Trennung zwischen Alltagsmagie und Hexerei beschreibt Dillinger in den folgenden Abschnitten das Verhältnis von Kindern zu Magie und Hexerei; dabei stellt er im Blick auf Hexereivorstellungen heraus, dass Kinder sowohl Beschuldigungen ausprechen als auch selbst Beschuldigte sein konnten.

Im dritten und umfangreichsten Großabschnitt des Buches werden acht Fallbeispiele detailliert dargestellt und analysiert. Dillinger rekonstruiert die jeweiligen Anschuldigungen und die daraus folgenden Prozesse zunächst anschaulich anhand von Prozessakten und, falls vorhanden, von weiteren Quellen. In einem zweiten Schritt arbeitet er die Handlungsstrategien der beteiligten Personen heraus und versucht,

mögliche Handlungsmotivationen der jeweiligen Akteure aufzuzeigen. Letztlich zeigt er hierdurch die unterschiedlichen Formen von Handlungsmächtigkeit der involvierten Personen auf, wobei er immer wieder demonstriert, dass durchaus auch Angeklagte das Prozessgeschehen beeinflussen konnten und nicht in jedem Fall nur passiv einer Prozessmaschinerie ausgeliefert waren. Die Fallbeispiele wurden vom Autor so gewählt, dass unterschiedliche Aspekte der Hexereivorwürfe und des Hexenverfahrens betont werden. Dies geschieht teilweise auch in der Weise, dass in ihrer Grundkonstellation sehr ähnliche Prozesse ausgewählt wurden, die aber im einen Fall mit einem Freispruch oder einer Einstellung des Verfahrens und in einem anderen Fall mit einem Todesurteil endeten.

Wurde vom Autor im dritten Teil des Buches die Pluralität des Prozessverlaufs betont, so arbeitet er im vierten Abschnitt, der den Titel „Muster und Strukturen von Kinderhexenprozessen“ trägt (214ff), Gemeinsamkeiten und häufig wiederkehrende Motive heraus. Insbesondere ist hier der Unterabschnitt hervorzuheben, in dem die Kommunikationsmuster im Vorfeld und während der Prozesse analysiert werden. Er zeigt, wie aus oftmals harmlosen Bemerkungen innerhalb der Lebenswelt von Kindern tödliche Bedrohungen werden konnten, wenn diese von Erwachsenen in den Kontext von Hexerei gerückt wurden. Der vierte Abschnitt endet damit, dass Dillinger aufzeigt, dass Kinderhexenprozesse oftmals den Anfang oder das Ende größerer Verfolgungswellen bildeten. Hieraus leitet er ab, dass diese Form der Hexenverfahren „weniger Motor der Verfolgung als vielmehr Katalysatoren“ waren (250). Sie „verhalfen der Verfolgungsbereitschaft, die vor Ort latent vorhanden sein musste, zum Durchbruch“ (211). Dillinger arbeitet nachdrücklich die unterschiedlichen Rollen heraus, die Kinder in solchen Verfahren spielten, und die zu-

grunde liegenden Kommunikationsmuster, aber er macht doch sehr deutlich, dass es Erwachsene waren, die „Hexen machten“ und verurteilten.

Das flüssig geschriebene und mit Illustrationen versehene Buch bietet sich ideal an als ergänzende oder weiterführende Lektüre zu Einführungen wie Frenschkowskis eingangs genanntem Buch. Es thematisiert Fragestellungen, denen in diesen Büchern nur wenig Platz eingeräumt wird. Darüber hinaus gewährt es Einblicke in die (mittel-)europäische Rechts- und Mentalitätsgeschichte. Dem juristischen Sujet entsprechend formuliert der Autor präzise und definiert klar; umso auffällender ist es dann, wenn sich doch einmal ein terminologischer Widerspruch einschleicht wie der „Jesuitenmönch“ auf Seite 206. Ein Literaturverzeichnis ist dem Buch beigelegt. Leider fehlt ein Schlagwortverzeichnis, das sich trotz der kleinteiligen Kapitelunterteilung des Buches bei über 250 Seiten Text doch als nützlich erweisen würde.

Harald Grauer, Sankt Augustin

Horst Groschopp/Eckhard Müller (Hg.), Letzter Versuch einer Offensive. Der Verband der Freidenker der DDR (1988 – 1990).

Ein dokumentarisches Lesebuch, Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Berlin-Brandenburg, Bd. 8, Alibri Verlag, Aschaffenburg 2013, 265 Seiten, 15 Abb., 22,00 Euro.

Die Gründung eines „Verbandes der Freidenker“ (VdF) in der DDR Ende 1988/Anfang 1989 gehört zu den vielfach belächelten Versuchen der DDR-Führung, die unübersehbare Stagnation im Lande mit zweifelhaften Mitteln zu überwinden. In der Tat muss man diese Bemühungen aus heutiger Perspektive im Kontext des Endes der DDR sehen. Denn noch bevor der Verein seine

Arbeit richtig aufgenommen hatte, zerbrach die DDR an ihren inneren Widersprüchen – und am Mut engagierter Bürger.

Als schließlich am 12. März 1990 am Zentralen Runden Tisch in Berlin ein Dokument verlesen wurde, das die Gründung der DDR-Freidenker als eine Initiative des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) entlarvte, schien das Thema vollends erledigt. Bis heute, so deuten die Herausgeber an, hat sich die Freidenkerbewegung von diesem pauschalen Vorwurf nicht erholen können (53f).

Aber, so möchte man fragen: Ist der Hinweis auf die Mitwirkung des MfS denn unberechtigt? So weit gehen die Herausgeber nicht. Sie reklamieren jedoch, dass in der DDR gewissermaßen nichts geschehen ist, ohne dass das MfS irgendwie beteiligt war (54). Auch kirchliche bzw. oppositionelle Kreise erlebten mitunter massive Infiltration. Selbst an der Gründung einer sozialdemokratischen Partei in der DDR war das MfS beteiligt. Doch was ist damit über die DDR-SPD gesagt?

Die Herausgeber bezweifeln, dass mit dem Hinweis auf die Interessen des MfS das Thema erschöpft wäre. Daher bemühen sich Horst Groschopp und Eckhard Müller um eine differenzierte Analyse. Sie wissen um den Einfluss des MfS, möchten die Gründung des VdF jedoch nicht auf diesen Aspekt reduziert sehen. Das gilt umso mehr, als einer der beiden Herausgeber damals an der Gründung der DDR-Freidenker beteiligt war.

Die vorliegende Publikation trägt erstmals mehr als 70 Dokumente aus dem Umfeld der Vereinsgründung zusammen und versucht eine Einordnung. Der erstaunliche Titel rekuriert dabei auf eine handschriftliche Bemerkung von Egon Krenz über eine Sitzung des Politbüros der SED vom 15. November 1988. Hier schrieb er, dass Erich Honecker mit Blick auf die beabsichtigte Vereinsgründung von einer „ideolo-

gischen Offensive“ gesprochen habe (9). Die Herausgeber erläutern, dass die SED „einem alten Schablonendenken folgend“ eine Organisation schaffen wollte, die „Reformbemühungen kanalisieren und sowohl eine ‚Kampfgruppe‘ gegen Reformkräfte als auch zugleich ein Bekehrungsverein für Irrende“ sein sollte (10).

Interessant ist Groschopps Einführung zur Geschichte der Freidenker in der SBZ bzw. der DDR (11-22). Hier erläutert er, dass es schon frühzeitig Absprachen gegeben habe, wonach die SED sich gegenüber den Kirchen und den Freidenkern „neutral“ verhalte. Deshalb habe man entsprechende Gründungsanträge abgelehnt (15). Die Herausgeber nennen dies ein „indirektes Freidenkerverbot“; ein direktes, wie immer wieder unterstellt, gab es nicht (15).

Eine diskussionswürdige Überlegung bietet Groschopp auf Seite 22. Er schreibt, dass der Osten Deutschlands für den Humanistischen Verband Deutschlands (HVD) „weitgehend verloren“ sei, „wozu ein einseitiges, fast ausschließlich politisch begründetes Geschichtsbild von der Freidenkerei in der DDR wesentlich beiträgt“. Damit will er sagen, dass der HVD im Osten einen schweren Stand hat, weil der Stasi-Vorwurf nach wie vor im Raum steht. Ich bin da skeptisch. Vermutlich spielen der „Beliebigkeitsatheismus“ und die skeptische Haltung vieler Ostdeutscher gegenüber allen Weltanschauungsverbänden eine ebenso große Rolle.

Den Kern des Buches bildet die fast 200 Seiten umfassende Dokumentation. Die Quellen sind chronologisch geordnet und überwiegend ungekürzt abgedruckt (61-260). Sie ermöglichen einen guten Einblick in die Entstehungsgeschichte des VdF. Leider wurden keine Quellen aus dem Archiv des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR (BSTU) aufgenommen. Nach Auskunft der Herausgeber hat die Behörde

bisher keine Unterlagen auffinden können; der Rezensent hat jedoch Ende der 1990er Jahre einige Unterlagen zur Gründung des VdF in der BSTU eingesehen. Hier gibt es also weiteren Klärungsbedarf.

Wie häufig bei solchen Quellensammlungen finden sich zahlreiche Wiederholungen. Jedoch haben einige der präsentierten Texte auch einen gewissen Unterhaltungswert. So erfährt man, dass das SED-Politbüro am 6. Dezember 1988 ausführlich über den VdF gesprochen hat. In der Sitzung wurden 80 (!) Personalstellen für den Verein genehmigt, eine jährliche Zuweisung in Höhe von 2,1 Millionen DDR-Mark beschlossen sowie, dass der Zentralvorstand für seine Arbeit zwei PKW erhält (83f).

Neben solchen, eher kuriosen Aspekten der DDR-Freidenkerei öffnet die vorliegende Publikation den Blick auf engagierte Menschen, die jenseits der Kirchen und jenseits des Parteiapparates Gestaltungsspielräume gesucht haben. Dieser Aspekt der DDR-Geschichte wird bisher viel zu wenig beachtet und sollte in Zukunft schärfer gesehen werden. Die Angst des DDR-Sicherheitsapparates vor „Unterwanderung und Missbrauch“ des VdF (94) dürfte nicht unbegründet gewesen sein. In einem internen Papier vom Februar 1989, das dem Rezensenten vorliegt, ist gar die Rede davon, dass für viele DDR-Bürger die SED „zwar ihre politische, aber nicht die geistige Heimat“ war. Daher erwarteten viele vom VdF, „dass man mitreden und mitentscheiden dürfe“.

Die Publikation kann und möchte keine abschließende Wertung liefern (10). Ausdrücklich verweisen die Autoren darauf, dass weiteres Archivmaterial gesichtet werden muss. Hier erstaunt den Leser die Bemerkung, dass der Dortmunder „Verband der Freidenker“ die Frage der beiden Herausgeber nach Archivmaterial nicht angemessen beantwortet habe (56). Man fragt sich, warum die Dortmunder Freiden-

ker kein Interesse an einer Aufarbeitung der Geschichte der DDR-Freidenkerie durch Autoren haben, die ihnen relativ nahestehen. Gibt es etwas zu verbergen? Haben die westdeutschen Freidenker 1988 Aufbauhilfe in Ostberlin geleistet? Wenn ja – welche? Wie ungewöhnlich die Aktenlage ist, machte Groschopp in einem Interview deutlich. Er sprach davon, dass „der VdF die einzige Organisation der DDR [ist], deren Aktenbestände nicht ins Bundesarchiv eingingen“ (MIZ 4/2013, 32). Die Hinterziehung von Unterlagen und Akten zur Gründung der DDR-Freidenker wäre übrigens ein Verstoß gegen das geltende Bundesarchivgesetz. Die Publikation wendet sich an Spezialisten. Eine weite Verbreitung dürfte ihr kaum beschieden sein; aber dennoch bietet sie mehr als einen Rückblick auf eine Marginalie von 1988/1989. Denn wer zwischen den Zeilen liest, der merkt, dass ein bis heute aktueller Dissens eine große Rolle spielt: Verstehen sich Freidenker als Vereine zur Beförderung des Kirchenaustritts, oder bieten sie vielmehr Sozialarbeit für Kirchenferne an? Folgt man der offiziellen Sprachregelung, so wollten sich die DDR-Freidenker um Sozialarbeit bemühen. Im „wirklichen Leben“ fanden jedoch immer wieder Vokabeln eines antikirchlichen Kampfes Einzug. Da ist er wieder, der alte/neue Konflikt, der die Freidenkerbewegung bis heute spaltet.

Andreas Fincke, Erfurt

AUTOREN

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

Dr. theol. Andreas Fincke, Hochschulpfarrer in Erfurt, außerdem zuständig für die Evangelische Erwachsenenbildung in Thüringen.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer, EZW-Referent, zuständig für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften.

Uta Gerhardt, Pfarrerin beim Kirchenbezirk Leipzig der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, Beauftragte für Weltanschauungsfragen im Kirchenbezirk.

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

Gerald Kluge, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Bistum Dresden-Meißen, Pfarrer der katholischen Pfarrei St. Laurentius, Radeberg.

Prof. Dr. theol. Ulrich H. J. Körtner, Vorstand des Instituts für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Vorsitzender des Kuratoriums der EZW.

Dr. phil. Christian Ruch, Historiker und Soziologe, Chur/Schweiz.

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

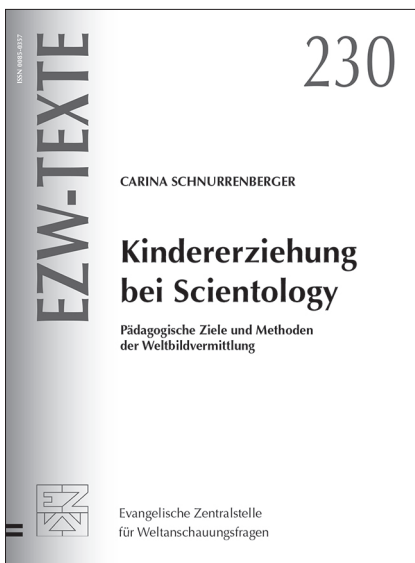
Dr. phil. Liane Wobbe, geb. 1969, freie Referentin für Weltreligionen und religiöse Gemeinschaften, Spezialgebiet Hinduismus, freie Autorin, Berlin.

NEUE EZW-TEXTE



Michael Utsch (Hg.)
Spirituelle Lebenshilfe
EZW-Texte 229, Berlin 2014, 80 Seiten

Populäre Angebote psychologischer Lebenshilfe befinden sich im Grenzgebiet von Psychologie, Esoterik und Seelsorge, in dem noch viele Fragen ungeklärt sind. Wodurch entsteht in einer technikfaszinierten Gesellschaft mit einer weit verbreiteten Wissenschaftsgläubigkeit Raum für irrationale Begründungen und Erklärungen? Wie ist das Interesse an spirituellen Bewusstseinstecheniken zu erklären? Kann spirituelle Lebenshilfe widerspruchsfrei in die Wirklichkeitsdeutung einer säkularen Welt eingefügt werden? Im EZW-Text 229 werden Chancen und Grenzen spiritueller Lebenshilfen an Beispielen aufgezeigt und Unterschiede zwischen psychologischer und esoterischer Beratung markiert. Die christliche Seelsorge wird als ein Angebot beschrieben, bei dem der mit einer Seele beschenkte Mensch als Ganzes im Mittelpunkt steht, der sein Leben vor und mit Gott zu gestalten sucht.



Carina Schnurrenberger
Kindererziehung bei Scientology
Pädagogische Ziele und Methoden
der Weltbildvermittlung
EZW-Texte 230, Berlin 2014, 64 Seiten

Vor 60 Jahren gründete L. Ron Hubbard in Kalifornien die erste Zweigstelle der „Church of Scientology“. Er und seine Nachfolger bauten sie zu einem weit verbreiteten Kurssystem aus, durch das die angeblich grenzenlosen Potenziale des menschlichen Geistes verfügbar gemacht werden sollen. Angesichts dieser Zielsetzung ist es naheliegend, dem Thema Kindererziehung besondere Aufmerksamkeit zu widmen: Wie werden Kinder mit der scientologischen Wirklichkeitsauffassung vertraut gemacht? Die Autorin analysiert die einschlägigen Texte Hubbards vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen: Sie verbrachte auf Veranlassung ihrer Eltern zwei Schuljahre in einer Einrichtung der Church of Scientology in den USA, bevor sich ihre Mutter von der offiziellen Organisation abwandte.

Alle EZW-Texte sind per Abonnement oder im Einzelbezug erhältlich. Wenden Sie sich bei Interesse bitte schriftlich (EZW, Auguststr. 80, 10117 Berlin), per Fax (030/28395-212) oder per Mail (info@ezw-berlin.de) an uns. Weitere Informationen finden Sie unter www.ezw-berlin.de.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 28 vom 1.1.2014

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

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

Druck: verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH,
www.verbum-berlin.de

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

