



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

68. Jahrgang

12/05

**Werk Gottes in der Vollendungszeit?
Die Neuapostolische Kirche heute**

**Das neue Interesse an Kirche
Die gefühlte und die tatsächliche
religiöse Situation**

**Die Geister, die ich rief ...
Spiritistische Experimente im Unterricht?**

„Panorama der neuen Religiosität“

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Andreas Fincke
Werk Gottes in der Vollendungszeit?
Die Neuapostolische Kirche heute 443

BERICHTE

- Michael Nüchtern
Das neue Interesse an Kirche
Die gefühlte und die tatsächliche religiöse Situation 451
- Harald Lamprecht
Die Geister, die ich rief ...
Spiritistische Experimente im Unterricht? 455

DOKUMENTATION

- Reinhard Hempelmann
Einführung zum „Panorama der neuen Religiosität“ 462

INFORMATIONEN

- Psychoszene / Psychotraining**
Coachingmarkt sucht Struktur und Qualität 471
- Paranormale Heilung**
Grete Häusler: 55 Jahre im Dienst für Bruno Gröning 472
- Interreligiöser Dialog**
Buddhistisch-christlicher Dialog in St. Ottilien 473
- Vereinigungskirche**
Einreiseverbot für Moon in Russland 474

BÜCHER

Edwin A. Biedermann

Logen, Clubs und Burschenschaften

474

Karl-Heinz Voigt

Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“
Aufarbeitungsprozesse seit 1945

475

Andreas Fincke

Werk Gottes in der Vollendungszeit?

Die Neuapostolische Kirche heute

Gewidmet meinem verehrten Lehrer Helmut Obst zum 65. Geburtstag

Es war eine kleine Sensation. Am 20. April 2005 gratulierte Richard Fehr, zu dieser Zeit noch Stammapostel der Neuapostolischen Kirche (NAK), dem neu gewählten Papst. Das Schreiben endete mit der Versicherung: „Wir neuapostolische Christen schließen Sie in unsere Gebete ein.“ Papst Benedikt XVI. hat gewiss zahlreiche Schreiben dieser Art bekommen, aber dennoch war dieses etwas Besonderes. Denn hier gratulierte eine Gemeinschaft, die aus Sicht des Vatikans vermutlich als „Sekte“ wahrgenommen wird. Bemerkenswert ist die Tatsache des Schreibens als solche: Früher hätte sich die NAK für eine Papstwahl kaum interessiert, nun aber nimmt man Anteil am Geschehen in der weltweiten Christenheit. So hatte man bereits zum Ableben von Johannes Paul II. kondoliert. Aus Hannover richtete der Bezirksapostel Wilfried Klingler seine Beileidsschreiben an alle katholischen Bischöfe, die in seinem Zuständigkeitsbereich in Mitteldeutschland residieren. Darin würdigte er den Verstorbenen als „großen Mann Gottes“, dessen Pontifikat man „mit Hochachtung und Bewunderung“ verfolgt habe. Solche Töne lassen aufhorchen bei einer Gemeinschaft, die sich als exklusiv versteht und wahre Gotteskindschaft nur in den eigenen Reihen sieht.

In Deutschland hat die NAK rund 380.000 Mitglieder, in der Schweiz 35.000 und in Österreich 5.000. Weltweit zählt die NAK derzeit knapp 11 Millionen

Glieder. Rasant ist das Wachstum in einigen Ländern Afrikas. Rege Missionsbemühungen sind auch in Osteuropa zu beobachten. Gemessen an dieser Größe, gerät die NAK jedoch nur selten in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses.

Die NAK hat eine komplizierte Entstehungsgeschichte. Ihre Gründung geht nicht auf eine charismatische religiöse Führungsgestalt zurück, sondern ist das Ergebnis unterschiedlicher religiöser Erneuerungsbewegungen: In England und Schottland entstanden im 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund sozialer und gesellschaftlicher Umbrüche (Französische Revolution, industrieller Aufschwung) vielerorts Gemeinschaften, in denen auf biblischer Grundlage und im Gebet um einen neuen geistigen Weg gerungen wurde. Ab 1826 trafen sich Vertreter erweckter Kreise in Albury Park, dem Landsitz eines Londoner Bankiers. Zwischen 1832 und 1835 wurden in solchen Versammlungen zwölf Apostel durch prophetisches Wort berufen. Diesen durch göttliche Eingebung ausgezeichneten Männern kam eine entscheidende eschatologische, aber auch ökumenische Bedeutung zu. Man wollte unter ihrer Leitung die wahre Kirche Christi errichten und die Christenheit einer neuen Einheit zuführen. Man erwartete die baldige Wiederkunft Christi und war davon überzeugt, dass die Kirche wieder von Aposteln geleitet werden sollte. 1855 verstarben drei der Apostel,

was einen herben Schlag für die Bewegung bedeutete. Man beschloss, keine Nachfolger in das Apostelamt zu berufen – eine in der Sache konsequente und ehrenhafte Entscheidung, die jedoch bald Streit und Widerspruch auslöste. Wie so oft in der Kirchengeschichte wurde die ersehnte Einheit nicht gewonnen – es entstanden vielmehr weitere christliche Splittergruppen. Was folgte, kann hier nicht genauer dargestellt werden. Wichtig ist, dass es 1863 zu einer Abspaltung in Hamburg kam, aus deren Umfeld später die NAK entstanden ist. Als Geburtsstunde der NAK gilt zumeist Pfingsten 1897, als der Apostel Friedrich Krebs zum ersten Stammapostel berufen wurde. Den Begriff „Stammapostel“ gab es bereits, er meinte in ganz unmittelbarem Sinne Apostel für eine bestimmte Region, für ein Gebiet und seine angestammte Bevölkerung. Nun aber wurde daraus „das sichtbare Haupt des Werkes Gottes“.¹ Mit dieser Überhöhung endete die Gleichberechtigung unter den Aposteln. Es entstand eine zentralistische Organisation. Krebs gab der Bewegung ein exklusives Glaubens- und Selbstverständnis. All diese Schritte markierten eine entschiedene Abkehr von den eigenen Wurzeln.

Die Geschichte der NAK wurde seit ihren Anfängen von Lehrstreitigkeiten, aber auch vom Profil starker Persönlichkeiten geprägt. Keine andere christliche Sonderngemeinschaft hat eine solche Fülle von Abspaltungen erlebt. Immer wieder trennten sich Gruppen und Gemeinden von der NAK, um ihren von den jeweiligen Stammaposteln abgesetzten und aus der Kirche ausgeschlossenen Aposteln „ins Exil“ zu folgen. Einige Dutzend solcher Gemeinschaften sind in der Fachliteratur beschrieben. Das Verhältnis der apostolischen Gemeinschaften untereinander war lange Zeit kühl und distanziert; in den letzten Jahren gab es jedoch vereinzelt

Gespräche unter denen, die sich näher stehen. Die weitere Entwicklung bleibt abzuwarten. Der NAK kommt in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle zu: Sie ist die „Mutter“ vieler Abspaltungen und mit Abstand die größte und einflussreichste der apostolischen Gemeinschaften.

Die Glaubensfamilie

Wenn man einen Gottesdienst der NAK besucht, dann merkt man schnell, worin die Stärke dieser Kirche besteht: Sie umschließt eine Glaubensfamilie. Man begrüßt einander herzlich, jeder kennt jeden, Fremde fallen auf. So erscheint die zweimal monatlich in zahlreichen Sprachen aufgelegte Zeitschrift auch folgerichtig unter dem Titel: „Unsere Familie“. Hier war vor Jahren zu lesen: „Darin unterscheiden wir uns von den übrigen Christen, dass wir eine große Familie darstellen, wo eben der Jüngste so denkt wie der Älteste.“ Aussagen wie diese standen viele Jahrzehnte für das neapostolische Selbstverständnis. Heute geht man auf vorsichtige Distanz zu solchen Vorstellungen, denn diese allzu große Nähe birgt zugleich ein erhebliches Konfliktpotential. Kritiker, nicht zuletzt aus den eigenen Reihen, haben sich in den letzten Jahren immer wieder zu Wort gemeldet und berichtet, dass die NAK ihre Mitglieder „überwacht, kontrolliert oder unterdrückt“. Der „familiäre“ Charakter der NAK wird offensichtlich unterschiedlich erlebt: positiv als christliche Gemeinschaft und Verbindlichkeit, negativ als Kontrolle und autoritärer Druck.

Eine Kirche mit Aposteln

Für die NAK ist die wahre Kirche Christi an das Amt des Apostels gebunden. Dieser Apostel ist „der von Gott erwählte

Bevollmächtigte Jesu Christi in seiner Kirche“. Im Glaubensbekenntnis heißt es: „Ich glaube, dass der Herr Jesus seine Kirche durch lebende Apostel regiert bis zu seinem Wiederkommen, dass er seine Apostel gesandt hat und noch sendet mit dem Auftrag, zu lehren, in seinem Namen Sünden zu vergeben und mit Wasser und dem Heiligen Geist zu taufen.“ In dem katechismusartigen Büchlein „Fragen und Antworten über den neuapostolischen Glauben“ von 1992 sind sogar die Geistesgaben dem Apostelamt untergeordnet. In dieser Schrift heißt es auch, dass in der NAK „das von Jesu begonnene Erlösungswerk durch die von ihm gesandten Apostel vollendet“² wird. Nach dieser Logik ist Kirche im Vollsinn nur da möglich, wo Apostel sind. Dieser Befund ist für das Selbstverständnis der NAK grundlegend – und kann von den ökumenischen Kirchen nicht akzeptiert werden, für die das biblische Apostelamt an die Beauftragung durch Jesus Christus gebunden ist.

Weltweit amtieren derzeit rund 360 Apostel. Das Apostelkollegium ist streng hierarchisch aufgebaut: An der Spitze steht der sog. „Stammapostel“ mit Sitz in Zürich. Er gilt als „oberster geistlicher Repräsentant“. Als „Haupt der Kirche“ wird seit 1997 Jesus Christus bezeichnet. Der Stammapostel „entscheidet über alle Angelegenheiten, welche die Gesamtkirche betreffen, vornehmlich in Fragen der Lehre und Seelsorge. Zur Entscheidungsfindung bedient er sich der Bezirksapostelversammlung oder anderer von ihm eingesetzter Gremien.“³

Viele Jahrzehnte wurde der Stammapostel als „Repräsentant des Herren auf Erden“ angesehen. Neuerdings wird diese Bezeichnung nicht mehr verwendet, stattdessen bemüht man sich um eine vorsichtig differenzierte Beschreibung dieses Amtes. Dennoch hat Bezirksapostel Brinkmann

im Sommer 2005 in Bochum erneut festgestellt, dass das Petrusamt in das Stammapostelamt aufgegangen sei. Wie man hört, soll das erwähnte Büchlein „Fragen und Antworten“ durch einen umfassenden Katechismus ersetzt werden. Spätestens dann muss entschieden sein, wie die NAK das Amt des Stammapostels genau definiert. Vorerst jedoch ist man als Außenstehender in einer schwierigen Lage: Zitiert man weiterhin aus „Fragen und Antworten“, wird man freundlich darauf hingewiesen, dass „wir das so nicht mehr sagen“. In Ermangelung eines neuen Dokumentes bleibt jedoch unklar, welche Überzeugungen gegenwärtig als verbindlich gelten. Vieles spricht dafür, dass in den NAK-Gemeinden nach wie vor geglaubt wird, was zu den traditionellen Glaubensvorstellungen gehört. Es wäre auch eigenartig, wenn sich Neuerungen so leicht durchsetzen ließen – und würde Kritikern Recht geben, die der NAK nach wie vor einen autoritären Charakter bescheinigen.

Unbeschadet dieser Fragen genießt das Wort und das Amt des Stammapostels nach wie vor höchstes Ansehen. Die herausragende Stellung des Stammapostels wird bei der Lektüre der Zeitschrift „Unsere Familie“ immer wieder deutlich: Im Zentrum eines jeden Hefts steht der Bericht über einen Gottesdienst, den der Stammapostel irgendwo in seiner weltweiten Kirche gehalten hat. Die Predigt ist abgedruckt, ebenso die sie flankierenden Worte der lokalen Amtsträger. Hier wird deutlich, welche erstaunliche Dignität dem Stammapostel zugesprochen wird. So erklärte ein Apostel am 29. April 1984 in Wiesbaden: „Es gibt nichts Schöneres und für uns Bedeutsameres auf dieser Erde zu erleben, als Jesus im Stammapostelamt erkennen zu können.“⁴ In der Euphorie finden sich gelegentlich Formulierungen, die theologisch äußerst problematisch

sind, so zum Beispiel wenn ein Bezirksapostel in einem Gottesdienst Anfang 1997 in Managua erklärt: Der Stammapostel „(erhöht) in seinem Dienen den himmlischen Vater und seinen Sohn“, ja, er „offenbart in Wort und Tat den Willen des Sohnes“.⁵ Für Zweifel oder zumindest kritische Reflexion besteht kein Raum. Mit Erstaunen liest man, wie ein Apostel im Sommer 1998 in Wilhelmshaven Kritiker aus den eigenen Reihen abfertigt: „Es gibt sicher Menschen, die können im Stammapostel, im Apostolat, den Herrn Jesus nicht erkennen. Aber das liegt an ihnen.“⁶ Anfang Februar 2005 erklärte der bisherige Stammapostel Fehr bei einem Besuch in Indonesien der versammelten Gemeinde, dass bereits die Anwesenheit zahlreicher Apostel eine besondere Erhöhung von Gebetsanliegen mit sich bringen kann.⁷

Die „Botschaft“ von 1951

Es gibt ein Ereignis in der Geschichte der NAK, an dem die Problematik des Stammapostelamts besonders deutlich wird. 1951 verkündete der damals achtzigjährige Stammapostel Johann Gottfried Bischoff, dass Jesus Christus noch zu seinen Lebzeiten wiederkommen werde. Diese Verheißung wurde nicht als persönliche Hoffnung des Stammapostels unter die Gläubigen gebracht, sondern wurde in den Rang einer Heilswahrheit erhoben. Wer Bedenken anzumelden wagte, wurde verstoßen. In die Geschichte der NAK ist diese Hoffnung als „die Botschaft“ eingegangen. Heute ist kaum zu bestreiten, dass Bischoffs unselige Vorhersage viel Verwirrung und Leid verursacht hat. In ihrer Folge kam es zum Ausschluss und zur Abspaltung ganzer Gemeinden. Als Bischoff am 6. Juli 1960 starb und damit sein Irrtum offenkundig wurde, rückte man nicht etwa von seiner Botschaft ab,

sondern suchte die Ursache für das Ausbleiben des Prophezeiten bei Gott: „Wir stehen deshalb vor dem unerforschlichen Ratschluss unseres Gottes und fragen uns, warum er seinen Willen geändert hat. Der Stammapostel ... kann sich nicht geirrt haben, weil er immer das Wort des Herrn zur Richtschnur seines Handelns gemacht hat.“⁸ Und selbst im Mai 1995 erklärte man noch immer beharrlich: „Die Nichterfüllung der Botschaft kann mit dem Verstand letztlich nicht erklärt werden. Der göttliche Charakter der Botschaft wird dadurch nicht in Frage gestellt. Wir halten daran fest, dass der Stammapostel sich nicht geirrt hat. Wenn der Herr wiedergekommen sein wird, wird die Frage, warum die Botschaft sich nicht erfüllt hat, vollends beantwortet werden.“⁹

Heute sagt man, es sei seinerzeit den Gläubigen „ein Bedürfnis“ gewesen, an diese Botschaft zu glauben und das eigene Leben darauf einzustellen. Als der Stammapostel starb und sich die „Botschaft“ nicht erfüllt hatte, sei dies für alle, „eine Prüfung ihres Vertrauens und ihrer Treue zu Gott“ gewesen. Die Frage, warum die Botschaft sich nicht erfüllte, könne heute niemand beantworten. Auf die Aussage, „der göttliche Charakter der Botschaft wird nicht in Frage gestellt“, wird inzwischen verzichtet. Stattdessen formuliert man deutlich verhaltener, die göttliche Herkunft der Botschaft könne mit dem Verstand nicht belegt, aber auch nicht widerlegt werden. Die Angelegenheit bleibe daher „eine Sache des Glaubens“.¹⁰

Im Mai 2005 kam es in der Schweiz öffentlich zu ersten, vorsichtigen Korrekturen, als sich die Leitung der Schweizer NAK für die vor 50 Jahren getroffenen Fehlentscheidungen und das mancherorts unchristliche Verhalten einiger ihrer Mitglieder förmlich entschuldigte. Die Kirchenleitung erklärte sich außerdem

bereit, die damals verfükten Kirchengeschlüsse mit sofortiger Wirkung aufzuheben. Man darf gespannt sein, ob auch in Deutschland weitere Schritte zur Versöhnung folgen.

Theologie und Glaubenspraxis

In der NAK kennt man eine doppelte Form des Wortes Gottes: so wie es einerseits in der Bibel überliefert ist und so, wie es dem neuapostolischen Christen im Wort der NAK-Apostel gegenübertritt. In einem Gottesdienst im März 1997 in Taiwan sagte Stammapostel Fehr: „Das Wasser des Lebens wird dargeboten im Apostelamt.“¹¹ Der lebendige Zugang zum biblischen Gotteswort führt nach neuapostolischem Verständnis also vor allem über das Wort der heutigen Apostel. Kritiker sehen gerade darin eine Schwäche der NAK, denn die Apostel sind durchweg Laien und verfügen über keine wissenschaftlich-theologische Ausbildung. Es fehle deshalb häufig an einem vertieften Umgang mit den biblischen Texten, mitunter muteten Auslegungen recht willkürlich an.

In der NAK gibt es drei Sakramente: Taufe, Abendmahl und die „Versiegelung“. Die Versiegelung bedeutet die Spendung des Heiligen Geistes, sie kann nur durch einen neuapostolischen Apostel vollzogen werden. Da sie als notwendiger Teil der Wiedergeburt betrachtet wird, ist damit indirekt allen Christen außerhalb der NAK die volle Gotteskindschaft abgesprochen. Die NAK betont den Endzeitgedanken: Das Glaubens- und Heilsziel besteht darin, „würdig und bereit“ zu sein für das „naherwartete Wiederkommen Jesu“, um an der sog. „ersten Auferstehung“ teilzuhaben, denn diese ist ausschließlich Gliedern der NAK und den christlichen Märtyrern vorbehalten. Für alle anderen Menschen bricht dagegen erst einmal das

„große Verderben“ an, auch wenn nach neuapostolischem Verständnis beim (späteren) Endgericht auch anderen Menschen noch Rettung zuteil werden kann.

Die Taufe anderer christlicher Gemeinschaften wird seitens der NAK lediglich als ein nur „für diese gültiges“ Sakrament betrachtet. Ihre Gültigkeit vor Gott erhält sie erst durch die „Erlangung der Wiedergeburt aus Wasser und Geist“, d. h. durch eine „Bestätigung“, die ein NAK-Apostel vollzieht. Der nicht zuletzt mit dem Sakrament der „Versiegelung“ und mit den Vorstellungen von der „ersten Auferstehung“ zusammenhängende Exklusivismus ist schuld daran, dass die NAK nach wie vor häufig als „Sekte“ wahrgenommen wird: Sie reduziert die Kirche Jesu Christi auf die eigene Organisation, in der allein Errettung und Heil möglich sind. Auf einem Studientag zum Thema „Das Selbstverständnis Apostolischer Kirchen und Gemeinschaften als Kirche Jesu Christi“ in Halle/S. hat Apostel Volker Kühnle im Sommer 2005 die Exklusivität erneut unterstrichen: Nach neuapostolischem Verständnis ist Kirche im Vollsinn nur da, wo auch das erneuerte Apostelamt in Einheit mit dem Stammapostel bestehe.¹² Allein die mit dem Stammapostel verbundenen Christen bilden die endzeitliche Braut des Lammes und sind als solche mit Christus verbunden.¹³ Die neuapostolische Versiegelung wird als Voraussetzung für die Teilnahme an der „Hochzeit im Himmel“ gesehen. Zwar wollte Kühnle die NAK nicht als „exklusive Endzeitkirche“ – so der Titel eines Buches von H. Obst zur NAK – sehen, aber was er beschrieb, war faktisch eine exklusive Kirche. In einer Podiumsdiskussion sagte Kühnle dann auch klar, dass man zur Erlangung der Seligkeit neuapostolisch werden müsse. Eine Einschränkung machte Kühnle jedoch erneut: Auch die christlichen Märtyrer können gerettet werden.¹⁴

Dennoch: die Mitglieder der NAK sind – ungeachtet der Sonderlehren – Christen. Die Taufe der NAK wird von den beiden großen Kirchen anerkannt. Ökumenische Gottesdienste oder Segenshandlungen werden von der NAK strikt abgelehnt, was bei der Frage nach ökumenischen Trauungen immer wieder zu Konflikten führt. Die NAK ist nicht Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und wird nicht als Freikirche angesehen. In der Schweiz hat die NAK in der Arbeitsgemeinschaft der Kirchen im Kanton Bern (AKB) einen Gaststatus.¹⁵

Quo vadis NAK?

Wie bereits angedeutet, ist Bewegung in die Neuapostolische Kirche gekommen. Dies geschah nicht ganz freiwillig: Das Internet und kritische Publikationen haben dazu herausgefordert.

Aber zweifellos gibt es auch in den eigenen Reihen Stimmen, die eine geistliche Neuorientierung wünschen. In den letzten Jahren wurde erstmals über ökumenische Kontakte nachgedacht. Hierzu wurde 1999 von Stammapostel Fehr eine „Projektgruppe Ökumene“ gegründet. Deren Mitglieder sollen vorerst die Lage sondieren. Der Auftrag der „Projektgruppe Ökumene“ lautet: „Trotz der Unverträglichkeit wesentlicher Lehraussagen der Neuapostolischen Kirche mit der Ökumene werden die Gespräche mit Vertretern anderer Kirchen fortgesetzt. Gespräche mit anderen Kirchen werden auf allen Ebenen forciert. Die Projektgruppe Ökumene untersucht die detaillierten Voraussetzungen für einen Beobachterstatus im Ökumenischen Rat der Kirchen Genf (ÖRK).“¹⁶

Die Aufnahme in eine der nationalen oder internationalen Organisationen der Ökumene steht gegenwärtig nicht auf der Tagesordnung. Das wäre allein wegen der Differenzen im Sakraments- und Amtsver-

ständnis auch wenig realistisch. Stammapostel Richard Fehr meinte unlängst zur Frage, wie lange die Neuapostolische Kirche brauchen würde, um sich – wenn überhaupt – an der Ökumene zu beteiligen: „That’s a long way“ – „ein langer Weg des gegenseitigen Kennenlernens und niveauvoller Gespräche in Respekt und Hochachtung“.¹⁷ Dies sind erstaunliche Entwicklungen, die man würdigen muss, auch wenn derzeit keine großen Ergebnisse zu erwarten sind. Äußerst heikel ist nach wie vor die Frage nach dem Exklusivitätsanspruch. Das wurde Ende vorigen Jahres erneut deutlich, als der holländische Apostel Gerrit J. Sepers nach immerhin 17 Jahren Leitungstätigkeit sämtliche Funktionen in der NAK „allein aus ideologischen Gründen“ niederlegte.¹⁸ Kern des Zerwürfnisses war der Exklusivitätsanspruch der NAK und ihr Festhalten an der Auffassung von der Heilsnotwendigkeit des Apostelamtes. In entschiedener Abgrenzung von der neuapostolischen Lehrmeinung erklärte Sepers: „Das Apostelamt ... ist meines Erachtens nicht unbedingt heilsnotwendig, aber förderlich oder wünschenswert. Man darf unsere Wahrheit repräsentieren, aber man kann nicht sagen[,] dass der Heilige Geist nur in optimaler Form in der NAK offenbar werden kann.“¹⁹ Scharf kritisierte er die Wirklichkeit des Apostelamtes, das nach seiner Meinung immer mehr zu einer zweiten „Heils-Instanz“ neben Jesus Christus entartete. Und er sieht mit Sorge, wie der Reformstau die niederländische NAK lähmt, wie Sprachlosigkeit, Apathie und Stagnation immer weiter um sich greifen. Schwer zu sagen, ob Sepers’ Lagebeschreibung für die NAK in den westlichen Ländern insgesamt gilt. Auf jeden Fall ist sie ein deutliches Anzeichen einer Krise.

Zu Pfingsten 2005 hat Stammapostel Richard Fehr sein Amt nach 17 Jahren

niedergelegt. Es zählt sicher zu den Verdiensten des Schweizers Fehr, eine behutsame Öffnung der NAK eingeleitet zu haben. Zu seinem Nachfolger wurde der bisherige Bezirksapostel Wilhelm Leber berufen, ein promovierter Mathematiker aus Hamburg. Auf die Frage, ob ihm die Etikettierung „liberal und locker“ gefalle, antwortete Leber einige Tage nach seiner Berufung, dies könnte danach klingen, dass man die Dinge nicht seriös oder nicht ernst genug betrachte. „In dieser Weise möchte ich das nicht verstanden wissen. Aber, wenn man daraus abliest, dass ich eben offen bin für alle Fragen, wenn man daraus erkennt, dass ich auch keine Angst habe vor abweichenden Meinungen oder kontroversen Auseinandersetzungen, dann will ich mir dieses Prädikat sehr wohl gefallen lassen.“²⁰

Gefragt nach seinen herausragenden Zielen, nannte Leber unter anderem, er habe sich vorgenommen, die von seinem Vorgänger angestoßenen Entwicklungen, die noch nicht zum Abschluss gekommen seien, „mit Mut und Entschlossenheit“ voranzutreiben. Das schließt sicher auch die ökumenische Neupositionierung ein. Als konkrete Schritte wolle er zunächst Themen wie „die Rolle der Frau in der Ge-

meinde“ angehen und auch in der innerkirchlichen Kommunikation und bei der Beteiligung der Mitglieder am kirchlichen Leben werde es Korrekturen geben.

Wie zwiespältig der Öffnungsprozess teilweise an der kirchlichen Basis erlebt wird, bekam der scheidende Stammapostel noch kurz vor seinem Eintritt in den Ruhestand zu spüren. Für seine Schreiben nach Rom erntete er in den eigenen Reihen nicht nur Anerkennung, sondern auch herbe Kritik. Manche warfen ihm „Verrat“ vor und fragten, ob sie sich nun von ihrem Glauben verabschieden müssten. Deshalb mahnte Fehr am Tage seiner Versetzung in den Ruhestand: „Wir müssen behutsam, Schritt für Schritt vorgehen, denn wir möchten allen Heimat sein, auch dem orthodoxen Flügel.“

Im Herbst 2005 hat sich der neue Stammapostel in einem Gottesdienst in Castrop-Rauxel zu einigen Veränderungen in der NAK geäußert. Er schlug vor, nicht von Änderungen zu reden, sondern von „Anpassung und Schärfung“, denn „die große Linie unserer Glaubensauffassung ist unverändert geblieben und wird es auch bleiben“²¹. Da ist sie wieder, die typische Ambivalenz zwischen Veränderung und Bewahrung.

Anmerkungen

¹ Vgl. z.B. Geschichte der NAK, Überarbeitung der von G. Rockenfelder zusammengest. und von J. G. Bischoff hg. Fassung, Frankfurt a.M. 1987, 92; 95.

² Neuapostolische Kirche International (Hg), Fragen und Antworten über den neuapostolischen Glauben, Frankfurt a.M. o.J. (1992), Frage 171, 79.

³ Was ist das Stammapostelamt?, Presseinformation der NAK International, Pfingsten 2005 in Zürich.

⁴ *Unsere Familie*, 44. Jg., 1984, Nr.16, 429.

⁵ *Unsere Familie*, 57. Jg., 1997, Nr. 9, 12.

⁶ *Unsere Familie*, 58. Jg., 1998, Nr. 20, 13.

⁷ Vgl. *Unsere Familie*, 65. Jg., 2005, Nr. 8, 7.

⁸ Schreiben vom 7. Juli 1960.

⁹ Aus einem Rundschreiben der Neuapostolischen Kirche International vom 2. Mai 1995.

¹⁰ Vgl. „Stellungnahme zu Vorwürfen gegen die Neua-postolische Kirche“, in: *Unsere Familie*, 56. Jg.,

1996, Nr. 2, 19, sowie eine Stellungnahme der NAK International aus dem Jahre 1998, die verbreitet wird, jedoch nicht in *Unsere Familie* abgedruckt wurde.

¹¹ *Unsere Familie*, 57. Jg., 1997, Nr.13, 8.

¹² Vgl. Volker Kühnle, Das Selbstverständnis der Neua-postolischen Kirche. Vortrag vom 25. Juni 2005 in Halle, Text im Internet unter www.nak.de.

¹³ Vgl. Harald Lamprecht, Braucht die Kirche noch Apostel?, in: *Materialdienst der EZW* 9/2005, 331ff.

¹⁴ Vgl. Reinhard Hempelmann, NAK öffnet Tür zum Himmel für christliche Märtyrer, in: *Materialdienst der EZW* 5/2004, 197f.

¹⁵ Das Aufeinanderzugehen ist wichtig!, in: *Unsere Familie*, 65 Jg., 2005, Nr. 3, 37.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. Vgl. auch Unser Herr kommt. Die Neua-pos-

tolische Kirche unter Stammapostel Richard Fehr 1998-2005, Frankfurt a.M. o.J., bes. 78.

¹⁸ Vgl. *Materialdienst der EZW* 3/2005, 115f.

¹⁹ Stellungnahme des Apostels Sepers zu seiner Amtrückgabe, unter www.glaubenskultur.de, vgl. auch „Dahinter steckt immer das konservative Denken“, Interview mit Gerrit J. Sepers, unter www.naktuell.de.

²⁰ Vgl. www.glaubenskultur.de.

²¹ Gottesdienst mit Stammapostel Wilhelm Leber in Castrop-Rauxel, 23. Oktober 2005, Stellungnahmen, unter: www.nak.de.

Wichtige Literatur (Auswahl)

Quellen

Neuapostolische Kirche International (Hg.), Fragen und Antworten über den neuapostolischen Glauben, Frankfurt a.M. 1992

Maran atha. Unser Herr kommt. Die Entwicklung des Werkes Gottes unter Stammapostel Richard Fehr 1988-1998, Frankfurt a.M. o.J. (1998)

Unser Herr kommt. Die Neuapostolische Kirche unter Stammapostel Richard Fehr 1998-2005, Frankfurt a.M. o.J. (2005)

Sekundärliteratur

Andreas Fincke, Die Neuapostolische Kirche, in: Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hg. von R. Hempelmann u.a., Gütersloh ²2005, 522-534

Neuapostolische Kirche, in: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierung im religiösen Pluralismus, Freiburg 2005, 859-864

Neuapostolische Kirche, in: Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, hg. von H. Reller, H. Krech und M. Kleiminger, Gütersloh ⁵2000, 338-350

Helmut Obst, Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Göttingen ⁴2000, 55-142

Ders., Neuapostolische Kirche – die exklusive Endzeitkirche?, RAT 8, Neukirchen-Vluyn 1996

Katja Rakow, Neuere Entwicklungen in der Neuapostolischen Kirche, Berlin 2004

Johannes Albrecht Schröter, Die Katholisch-apostolischen Gemeinden in Deutschland und der „Fall Geyer“, Marburg 1997

Ders., Bilder zur Geschichte der Katholisch-apostolischen Gemeinden, Jena 2001

Internet

www.nak.org

www.naktuell.de

www.glaubenskultur.de

Michael Nüchtern, Karlsruhe

Das neue Interesse an Kirche

Die gefühlte und die tatsächliche religiöse Situation

Es ist noch gar nicht so lange her, da gab es, was die religiöse Situation in Deutschland betrifft, eine Art Common sense, der sich in folgenden Behauptungen ausdrückte:

1. Sog Sekten, freie Gemeinden und esoterische Zirkel erfreuen sich stetig wachsender Beliebtheit;
2. den großen Kirchen laufen die Mitglieder weg;
3. in all dem zeigt sich die abnehmende Bedeutung großer, religiöser Institutionen und
4. ein quasi naturhafter Prozess religiöser Individualisierung und Pluralisierung im Sinne der Dominanz eines „Marktmodells der Religion“¹ und des Religiösen.

Für diese Behauptungen lassen sich auch heute noch mühelos Belege nennen. Sie sind nicht einfach falsch. Die Zahl der Kircheng Austritte z. B. ist nach wie vor hoch. Moscheen, Kopftuch und die Buddhastatuen in den Wohnzimmern zeigen: Deutschland ist religiös pluraler geworden. Aber der Blick auf die religiöse Landschaft in Deutschland ist verzerrt, wenn man ausschließlich diese Phänomene wahrnimmt und die Augen und die religionssoziologischen Theorien vor anderen verschließt. Die jeweils gefühlte religiöse Situation muss immer von der tatsächlichen unterschieden werden, denn sie ist komplexer als die Suggestivkraft von Schlagworten und Theorien uns glauben macht.

Die erstaunliche Lebendigkeit eines öffentlichen Christentums

Die Weihe der wiederaufgebauten Dresdner Frauenkirche am 30. Oktober 2005 fand vom ZDF übertragen als großes öffentliches Ereignis in Anwesenheit der Spitzen des Staates statt. Unzählige Bürgerinnen und Bürger, wenig bekannte und prominente, hatten ca. Zweidrittel der Baukosten von etwa 180 Millionen Euro gespendet. Die aus Ruinen erstandene Frauenkirche ist nicht einfach als Versammlungsort einer religiösen Gemeinschaft zu interpretieren, sondern als Verdichtung vielfachen Sinns. Es ist aber nun nicht so, dass der vielfache Sinn dem Sinngehalt der christlichen Kirche völlig fremd und äußerlich bleibt. Im Gegenteil: Es ist der Kultort der Kirche, der zugleich als kulturelles Symbol für die Nation fungiert. Nicht der Konsumtempel oder das Bankgebäude haben diese Funktion! Dieser Vorgang ist den vielfach beschriebenen Vorgängen eines „unsichtbar Werdens der Religion“ im Sinne von Thomas Luckmann konträr entgegengesetzt. Emphatisch oder staunend ist der Wiederaufbau der Frauenkirche auch in den Medien interpretiert worden. Norbert Bolz schreibt zum Beispiel im Oktoberheft von „Chrismon“: Wir brauchen „Kultorte als Schauplätze des Sinns. Welcher Ort wäre hierfür besser geeignet als eine große (!), schöne (!) Kirche? Der Kölner Dom und die Dresdner Frauenkirche sind urbane

Ikonen, mit denen die Religion Zeichen setzt gegen die triviale Ikonographie des Konsumismus; gegen den Markt als anonymen Architekten unserer Städte“. (10/2005, 58) In der „Süddeutschen Zeitung“ (31.10./1.11. 2005, 15) deutet Franz Walter das Ereignis als eines der Symptome für ein „postindividualistisches Zeitalter“, das auch der Weltjugendtag in Köln, die öffentliche Bewegung und die Medienresonanz um den Tod des alten und die Weihe des neuen Papstes anzeigen könnten. Ebenso programmatisch wie vorsichtig heißt es: Es „scheint das Jahr 2005 einen Gezeitenwechsel im Verhältnis von Gesellschaft und Kirche zu markieren“.

Die genannten Events von Rom, Köln und Dresden sind nun nicht solche Gipfelerlebnisse, denen keine Veränderungen in der weiten Ebene des Alltäglichen in der Kirche entsprechen. Das Institut für Demoskopie Allensbach verzeichnet zu seiner Frage an die deutsche Bevölkerung ab 16 „Wie gut passt die Kirche in die heutige Zeit?“ auf einer Skala von 1 (passt überhaupt nicht) bis 10 (passt sehr gut) folgende Werte für die Evangelische Kirche:

1974: 5,4,

1992: 4,5,

2005: 5,6 (kontinuierlich ansteigend).

Die Umfrage „Perspektive – Deutschland“ von McKinsey berichtet, dass die Prozentzahl der Befragten zwischen 16 und 69 Jahren, die der Evangelischen Kirche „kein Vertrauen“ entgegenbringen, zwischen 2002 und 2004 von 15 Prozent auf 12 Prozent abgenommen habe. Im selben Zeitraum hat auch der Prozentsatz derjenigen, die einen Verbesserungsbedarf in der Evangelischen Kirche sehen, deutlich zugenommen, was man zusammengefasst durchaus als Abnahme einer Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche deuten muss.

Kirche im Erbe

Auch die neueste Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD kann belegen, dass es trotz und neben aller Kirchendistanz, Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen eine im Grunde erstaunliche Konstanz der Kirchenbindung der Evangelischen gibt, die sich in der gestiegenen Taufbereitschaft seit 1972 zeigt. Dies passt nicht zu Theorien einer fortschreitenden Entchristlichung und einer absolutgesetzten Überzeugung vom „religiösen Supermarkt“. Diese übersehen das oft verborgene, aber doch immer wieder weckbare christliche Erbe.

Denn ist es wirklich so, dass die religiöse Landschaft durch den Begriff „Markt der Religionen“ zureichend beschrieben werden kann? Ich meine nein. Heute noch weniger als vor zehn Jahren flanieren einfach tatsächlich oder potentiell religiös Kauflustige über den religiösen Marktplatz und suchen sich ihre Angebote. In der religiösen Landschaft in Deutschland haben New Age, fernöstliche Spiritualität und Esoterik ihren Höhepunkt überschritten. Hingegen gibt es Anzeichen für eine weiterhin bestehende oder vielleicht sogar neue – irgendwie traditionale – kulturelle Christlichkeit, wie man es (14./15./16.5.2005) zu Pfingsten (!!) in einem Titel der „Süddeutschen Zeitung“ lesen konnte: „Kirchenaustritte, leere Gottesdienste? Trotzdem und mehr denn je gilt: Du wirst christlich bleiben, liebes Abendland!“ Diese Wirklichkeit einer unbestimmten kulturellen Christlichkeit haben die Theoretiker des religiösen Marktes übersehen. Religion muss nicht nur stets neu erworben werden, es gibt sie offenbar auch weiterhin im Erbe.

Die Evangelische Landeskirche in Baden hat 2002 beim SWI der EKD eine wissenschaftliche Untersuchung zu den Motiven des Kircheneintritts in Auftrag ge-

geben, die inzwischen publiziert ist². Fast 1.100 Personen, die in den vergangenen Jahren in die Landeskirche eingetreten sind, wurden standardisiert telefonisch befragt.

Die Untersuchung zeigt zunächst ein deutlich unterschiedliches Profil bei den Übergetretenen einerseits und den Wiedereingetretenen sowie den Neueintritten andererseits. Die Eintretenden waren im Schnitt 50-jährig. Für sie spielen offensichtlich kaum äußere Veranlassungen für den Kircheneintritt eine Rolle. Sie haben nur zu einem geringen Teil vor ihrem Eintritt Gespräche mit anderen geführt, die sie als bedeutsam für den Entschluss zum Eintritt erachten. Ein innerer Prozess hat zum Wiedereintritt in die Kirche geführt, nicht die Begegnung mit irgendeinem evangelistischen Angebot. Der Grund, den die meisten angaben, warum sie wieder in die Kirche eintreten wollten, war das Motiv der Zugehörigkeit: Sie traten in die Kirche ein, weil sie wieder dazugehören wollten! Der persönliche Lebensbogen und dessen Verarbeitung gaben den Ausschlag zum Wiedereintritt in die Kirche. Der Kircheneintritt ist das Ergebnis einer biografischen Entwicklung, einer Innengeschichte.

Immerhin sind es zwischen 500.000 und 600.000 Menschen, die in den letzten zehn Jahren in eine der Kirchen der EKD eingetreten sind. Das sind weit mehr als die größten Freikirchen oder Sondergemeinschaften an Mitgliedern haben. Theorien der Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen können diese Entscheidungen zum Kircheneintritt nur begrenzt erklären. Die Vorstellung eines Tauschprozesses gilt nur höchst modifiziert: Lediglich bei den im Zusammenhang einer sog. Amtshandlung Eintretenden bzw. Übertretenden kann man überlegen, ob hier ein Tauschverhalten bestimmend ist. Die Eingetretenen verbinden mit Kirche

bestimmte von ihnen geteilte „Werte“. Sie bekennen sich zu einem Erbe, sie wollen nicht etwas erwerben. Die Kirche stellt sich für die Eintretenden als ein vielfach mit Sinn gefüllter Raum dar, zu dem sie eine starke Zugehörigkeit empfinden – ohne allerdings in gleicher Weise die Nötigung zu erleben, sich aktiv am Gemeindeleben zu beteiligen.

Schwindende Deutungskraft der Marktmetapher

Wenn sich die Metapher vom Markt der Religionen immer weniger als ausschließliche Deutung für die religiöse Situation eignet, muss man andere Begrifflichkeiten wählen, um die Wirklichkeit der religiösen Landschaft in Deutschland zutreffend zu Gesicht zu bekommen. Man hat, um den Platz des Christentums in der Moderne zu bestimmen, von seiner dreifachen Gestalt gesprochen.³ Christliches erscheint als

- *kirchliches Christentum* im Leben der Gemeinden und im Handeln der kirchlichen Institution. Es lebt darüber hinaus in anderer Form als eine Art
- *öffentliches Christentum* in vielfältigen kulturellen Zusammenhängen: von der Präsenz christlichen Traditionsgutes in der Sprache, in der Musik, in der bildenden Kunst und im Stadtbild über die Geltung bestimmter Werte und den staatlichen Schutz christlicher Feiertage bis hin zu öffentlichen Erwartungen an die Kirchen, z. B. in Situationen kollektiven Gedenkens mit religiösen Handlungsformen zu dienen. Christliches begegnet schließlich als
- *individualisiertes Christentum*, das in den unterschiedlichsten Gestalten privater Frömmigkeit oder Weltanschauung mit zumindest Fermenten christlicher Traditionen anzutreffen ist.

Die Begehung des Weihnachtsfestes kann als Beispiel dafür dienen, wie Christliches in der Kirche, in der Öffentlichkeit und in der Privatsphäre höchst different, aber doch auch nicht völlig beziehungslos voneinander wirksam ist.

Die Theorie der dreifachen Gestalt des Christentums in der Moderne mag im Detail umstritten sein. Sie darf nicht dazu missbraucht werden, die Gegenwart religiös zu verklären. Aber sie kann in zweierlei Weise zumindest als Hypothese nützlich sein:

– Sie kann zunächst Veränderungen der religiösen Landschaft anschaulich machen. Viele Beispiele lassen sich dafür bringen, dass in den letzten Jahrzehnten die Macht des öffentlichen Christentums schwächer geworden, aber gerade in letzter Zeit auch nicht völlig verschwunden, ja sogar belebt scheint. Die Sinnenfälligkeit eines privaten Christentums, das sich in häuslicher Andacht und christlicher Weltverantwortung zeigt, ist undeutlicher geworden und hat sich möglicherweise mehr mit religiösen Elementen aus anderen Kulturkreisen vermischt. Aber verschwunden ist diese Form keineswegs.

– Die Theorie der dreifachen Gestalt des Christentums kann zweitens eine Erklä-

runghypothese anbieten, warum bestimmte kirchliche Handlungsformen mehr Echo haben und lebendiger sind als andere. Die Theorie der dreifachen Gestalt des Christentums in der Moderne gibt eine Deutung für die weiter vorhandene oder sogar gestiegene Akzeptanz bestimmter kirchlicher Handlungsformen. Es sind solche, die in allen Gestalten des Christlichen lebendig und mit diesen verknüpft sind. Ich nenne beispielhaft die Kasualien, die Kirchenmusik und die Kirchenräume selbst, die im Protestantismus in den letzten zehn Jahren eine erstaunliche Renaissance der Wertschätzung und der Beachtung erlebt haben. Sie sind Kulturgut, offen für Formen privater Religiosität und zugleich Ausdruck kirchlichen Glaubenszeugnisses.

Das neue Interesse an Kirche, das Ereignisse des Jahres 2005 belegen können, beruht darauf, dass Kirche biografisch immer weniger als etwas wahrgenommen wird, von dem man sich „befreien“ muss. Dagegen scheint sie als Zeichen von kultureller Identität und Beheimatung genauso wahrgenommen zu werden wie als Verdichtung von Werten, dass das Leben mehr ist als Konsum und Entertainment.

Anmerkungen

¹ Vgl. z.B. Hubert Knobloch, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, Vorwort zu Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1993, 21; Hartmut Zinser, Der Markt der Religionen, München 1997.

² Rainer Volz, Massenhaft unbekannt – Kircheneintritte, Kurzfassung Michael Nüchtern, hg. Ev. Oberkirchenrat Karlsruhe 2005.

³ Dietrich Rössler, Grundriss der praktischen Theologie, Berlin 21994, 90ff.

Die Geister, die ich rief ...

Spiritistische Experimente im Unterricht?

Spiritistische Praktiken, vor allem Pendeln und Gläserücken, sind bei Jugendlichen weit verbreitet. Statistische Untersuchungen besagen, dass ca. ein Viertel bis ein Drittel der Jugendlichen eigene Erfahrungen mit solchen Techniken gemacht haben¹, viele andere haben durch Erzählungen davon gehört. Einschlägige Seancen finden bevorzugt bei außerunterrichtlichem Zusammensein statt, z.B. bei Klassenfahrten. Das Ergebnis solcher Experimente ist oft eine Mischung aus Faszination und Erschrecken über die mit der Geisterhypothese erklärten Wirkungen.

Die religionspädagogische Praxis sieht sich im Umgang mit diesen Phänomenen im Unterricht immer wieder vor Probleme gestellt. Zwar ist das Interesse der Jugendlichen an diesem Bereich ungewöhnlich hoch. Aber es zeigt sich oft, dass aus diesem Grund ein allein theoretisch-aufklärender Ansatz nicht in der Lage ist, die mitgebrachten und z.T. eingeübten spiritistischen Denkschemata zu überwinden. Eigene Experimente wären nötig, um der okkulten Erfahrung andere Erfahrungen entgegen zu setzen. Aber werden dadurch die Jugendlichen nicht erst an solche Praktiken herangeführt? Darf man spiritistische Experimente im Unterricht durchführen? Was ist dabei zu bedenken? Worauf sollte man achten?

1. Kräfte und Bewegungen (physikalische Prinzipien)

Grundlegend für spiritistische Experimente von Jugendlichen ist häufig eine mehr oder weniger deutlich ausgebildete Geister-

hypothese: Durch das Ritual angelockt, erscheinen Geister, die die Bewegungen von Pendel oder Glas veranlassen und auf diese Weise Auskünfte aus jenseitigen Welten geben. Dabei wird oft (unreflektiert) vorausgesetzt, dass diese Geister über eine höhere Intelligenz verfügen, so dass sie ohne Weiteres etwa die Zukunft vorhersagen können.

Die Annahme von Geistwirkungen resultiert wesentlich aus der Unkenntnis der physikalischen Prinzipien, die diesen Phänomenen zugrunde liegen. Aber es sind nicht in erster Linie die fehlenden physikalischen Erklärungen, die zur Annahme von Geistwirkungen führen. Vielmehr wird an Geistwirkungen geglaubt, weil man an sie glauben will, und die fraglichen Phänomene werden nur erzeugt, um eine von vornherein angenommene Existenz von Geistern zu beweisen. Wenn das Pendel schwingt bzw. das Glas zuckt, dann ist dieser Beweis erbracht: Jetzt sind Geister anwesend.

Eine solche Logik braucht keine alternativen Erklärungen und sucht sie folglich auch nicht. Das wäre aber überaus lohnend, denn mit Physik und Psychologie lassen sich zwar nicht alle, aber doch die häufigsten Phänomene durchaus befriedigend erklären.

Pendel

Das Wesen eines Pendels besteht darin, minimale Impulse an einem Ende, wenn sie nur im richtigen Rhythmus auftreten, zu gut sichtbaren Pendelbewegungen zu verstärken.² Diese für die Bewegung nöti-

gen Impulse erhält das Pendel – bewusst oder auch unbewusst – durch die Person, die das Pendel hält. Ein Pendel allein an einem Stativ schwingt nicht. Da helfen auch keine Geister. Weil es nicht möglich ist, ein Pendel in der Hand absolut ruhig zu halten, ergeben sich immer ausreichende Bewegungsimpulse, um es in Schwingung zu versetzen. Verantwortlich dafür sind u.a. das Muskelzittern oder auch der Kapillarpuls in den Blutgefäßen der Finger. Es ist lediglich eine Trainingsfrage, diese Impulse zeitlich minimal so zu variieren, dass eine bestimmte Schwingungsrichtung verstärkt wird. Darum kommen geübte Pendler zu wesentlich schnelleren und deutlicheren Resultaten als Anfänger.

Wichtig ist: dieser Vorgang muss nicht bewusst gesteuert werden. Der menschliche Körper neigt dazu, eine Bewegung, die man sich vorstellt, auch tatsächlich auszuführen, wenn auch in abgeschwächter Weise. Wer einmal einen Patienten gefüttert hat, kennt den Effekt: der eigene Mund geht mit auf und zu, wenn man das nicht mit Mühe unterdrückt. Für das Pendel kann es darum ausreichen, eine bestimmte Pendelbewegung zu erhoffen (oder zu befürchten), damit sie sich bald darauf auch einstellt. Auf diese Weise entstehen die mitunter verblüffenden Effekte einer scheinbaren „höheren Intelligenz“ des Pendels: Bei entsprechender Übung kann es tatsächlich sinnvolle Antworten geben und scheint auch geheime Dinge zu wissen. Es sind aber nur die im menschlichen Unterbewusstsein verborgenen Hoffnungen und Ängste, die es sichtbar zu machen vermag. Tatsächlich wird ein Pendel niemals die Zukunft selbst offenbaren, sondern höchstens anzeigen, was der Pendler von der Zukunft erhofft oder befürchtet. Eine höhere Intelligenz als die der pendelnden Person ist dabei nicht im Spiel.

Gläserücken

Beim Gläserücken ist die Sachlage etwas komplizierter, da hier nicht ein einzelnes Individuum, sondern die Psychodynamik einer ganzen Gruppe für die vermeintliche Intelligenz des Glases verantwortlich ist.³ Die physikalischen Grundlagen der zustande gekommenen Bewegung sind allerdings ähnlich. Auch hier gilt das Prinzip, dass die für das Auslösen der Bewegung tatsächlich benötigte Kraft viel geringer ist, als man meint. Niemand muss das Glas mit Absicht schieben, damit es über den Tisch rutscht. Die Reibung eines umgedrehten Glases auf einer glatten Tischoberfläche ist sehr gering. Wenn nun die Teilnehmer reihum ihre Finger auf das Glas legen, reicht allein das Gewicht der Finger (besonders wenn allmählich die Arme schwer werden), um eine Bewegung des Glases auszulösen. Da sich die beteiligten Kräfte summieren, genügt ein subjektiv nicht spürbarer Druck, damit das Glas sich in eine Richtung bewegt, in die gar kein Finger zeigt. Für die Beteiligten entsteht der Eindruck, das Glas würde gleichsam gezogen. Dieser Effekt sorgt oft für die größte Verblüffung und wird als Beweis dafür angesehen, dass andere, „höhere“ Kräfte das Glas schieben. Die körperliche Beteiligung des eigenen Fingers, durch die man das Unglaubliche förmlich zu spüren meint, verstärkt dabei den emotionalen Eindruck des Geschehens.

Als gruppendynamische Praxis sind die Effekte und Merkwürdigkeiten beim Gläserücken deutlich größer als beim Pendeln. Zum einen ist der rituelle Aufwand, der um das eigentliche Experiment herum getrieben wird, meist nicht unerheblich. Da werden Vorhänge zugezogen, Kerzen aufgestellt, mitunter magische Schutzkreise gezogen und mehr oder weniger umfangreiche Anrufungen rezitiert. Dies

bleibt nicht ohne Folgen auf die psychische Grundstimmung der Beteiligten.

Zum anderen sind – wiederum bei geübten Gruppen deutlicher – die Resultate mitunter noch verblüffender als beim Pendeln. Das Glas kann gelegentlich richtige Antworten geben, die nur einem (in seltenen Fällen sogar niemandem) aus der beteiligten Gruppe bekannt sind. Erklärungsansätze für dieses Phänomen gehen davon aus, dass es auf der psychischen Ebene unbewusste Abstimmungsvorgänge innerhalb der Gruppe gibt, die in ihrer Struktur noch nicht erforscht, in ihrer Wirkung aber durchaus sichtbar sind. Zum Beispiel bei Vogel- und Fischeschwärmen kann man das Prinzip sog. sich selbst organisierender Systeme sehr gut beobachten, das offenbar auch beim Gläserücken zum Tragen kommt. Obwohl unter den einzelnen Fischen oder Vögeln eines Schwarmes keine erkennbare Kommunikation besteht, verhalten sie sich wie ein gemeinsamer Organismus. In einer Seance bildet sich bei den Teilnehmern offenbar auch ein solches selbstorganisierendes System heraus, das die Impulse der einzelnen Teilnehmer koordiniert, so dass das Glas sich koordiniert bewegt und Antworten zutage fördert, die irgendwo in der Gruppe als Gesamtheit vorhanden sind. (Über deren Wahrheitsgehalt ist damit noch nichts ausgesagt.) Eine solche Gruppenorganisation setzt voraus, dass die Teilnehmer psychisch harmonisieren. Darum kann – wie immer wieder berichtet wird – ein negativ eingestellter Teilnehmer das Experiment scheitern lassen, weil die nötige Abstimmung nicht zustande kommt.

2. Geister und Wirkungen (theologische Aspekte)

Die Existenz von Geistern und Geistwirkungen ist mit alldem keineswegs widerlegt. Zum einen wäre es methodisch

schwierig, die Nichtexistenz von Geistern grundsätzlich beweisen zu wollen. Zum anderen ist dies auch gar nicht nötig. Der christliche Glaube geht durchaus davon aus, dass es außerhalb des mit wissenschaftlichen Methoden erforschten Teiles der Wirklichkeit noch andere Realitäten geben kann. Wenn wir im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel bekennen, dass Gott der Schöpfer der sichtbaren und der unsichtbaren Welt ist, dann ist davon etwas ausgedrückt. In einem christlichen Weltbild ist auch für übersinnliche Erfahrungen Platz, die deshalb aber keineswegs alle übernatürliche Erfahrungen sein müssen. Innerhalb der Schöpfung gibt es vieles, was wir nicht durchschauen, und es gibt keinen Grund, solche Elemente zu vergöttern oder zu ver-teufeln.

In der Bibel wird es verboten, Dinge der Schöpfung zu Götzen zu erheben, indem man sie verehrt und von ihnen Rat und Hilfe erhofft. Das gilt für einen grünen Baum ebenso wie für den unsichtbaren Teil der Schöpfung. Einem Pendel oder einem umgedrehten Glas (bzw. einem dahinter vermuteten Geistwesen) eine höhere Intelligenz zuzuschreiben und es um Rat zu fragen, ist darum nicht nur ein menschlicher Irrtum, sondern auch eine Untreue gegenüber Gott.

Ebenso gibt es keinen Grund, in den Phänomenen als solchen eine unmittelbar dämonische Wirksamkeit zu erblicken. Unerklärliches ist nicht automatisch übernatürlich, sondern in erster Linie erklärungsbedürftig. Warum werden Gott oft nur die Wirkungen zugestanden, die man zu durchschauen meint? Auch hinter außergewöhnlichen Phänomenen können Kräfte stehen, die in den Bereich der Schöpfungswirklichkeit gehören. Als solche sind sie freilich (ebenso wie andere Dinge der Schöpfung) offen für einen Gebrauch zum Guten wie für einen Miss-

brauch zum Bösen. Wenn eine Jugendliche vorab das Ergebnis ihrer Klassenarbeit auspendelt und durch das niederschmetternde Ergebnis in ihrem Leistungswillen gebremst wird, kann diese Wirkung theologisch gesprochen durchaus als dämonisch bezeichnet werden. Die Unfreiheit zur eigenen Entscheidung aufgrund des Vertrauens in das untaugliche Mittel des Pendels kann mitunter weitreichende Folgen für das künftige Leben haben. Wenn ein Maurer auf der Baustelle die Ausrichtung des Mauerwerkes mit einem Lot prüft, hält er physikalisch ein ähnliches Gerät in der Hand. Es hätte dramatische Folgen, würde er das Lot nicht benutzen. Die Gefahr geht also nicht von dem Gegenstand als solchem aus, sondern von seinem Gebrauch. Der Zweck und die Absicht, mit der ich bestimmte Dinge in der Physik (= Schöpfung) benutze, ist entscheidend für deren moralische und geistliche Qualität. Ebenso wie ich ein Messer zum Brotschneiden oder als Mordwaffe benutzen kann, ist ein Pendel zur Demonstration von Schwingungsgesetzen oder als Orakeltechnik zu gebrauchen. Darum wäre auch ein Pendelexperiment im Schulunterricht, das die Absicht hat, das psychophysikalische Wirkprinzip zu erklären, keine okkulte Praxis. Das Pendelexperiment, das dieselbe Schulklasse möglicherweise zwei Wochen vorher im Landheim unternommen hat, um den neuen Freund einer Schülerin zu bestimmen, wäre es hingegen sehr wohl. Die eigene Erwartungshaltung, die wiederum abhängig ist von dem Vorverständnis und dem Wissen über die dahinterliegenden Zusammenhänge entscheidet über den Charakter eines solchen Experiments. Mit anderen Worten: Die Unwissenheit über die physikalischen Zusammenhänge kann dazu führen, dass ein Bereich der Schöpfungswirklichkeit Gott ab- und dem Teufel zugesprochen wird. Eine solche Zuschrei-

bung vergrößert automatisch das Unheimliche und das Angstpotenzial, das mit einer Methode verbunden wird. Die Angst wiederum, auch wenn sie zunächst als gewollter Gruseffekt daherkommt, führt zu Unfreiheit und Abhängigkeit. Auf solche Weise gewinnt das Dämonische tatsächlich Macht über die Menschen, die Techniken seiner Anrufung benutzen. Der zerstörerische Einfluss ist in manchen Fällen von dramatischer Deutlichkeit. Er hängt aber ursächlich damit zusammen, dass dem Okkulten über die eigene Erwartungshaltung aktiv Raum gegeben wurde. Das Aufbrechen der Angst und die Entzauberung des Unheimlichen in diesem Bereich ist darum eine wichtige religionspädagogische Aufgabe.⁴

Der hier vorgestellte Ansatz räumt der persönlichen Intention eine zentrale Bedeutung ein. Auf den Punkt gebracht, könnte man sagen: Das Pendel wird (nur) dann zur okkulten Praxis, wenn man ihm glaubt. Dagegen wird gelegentlich argumentiert, die okkulten Kräfte würden wirken, egal ob man an sie glaubt oder nicht, wenn man sich auf okkulte Praktiken einlasse. An einem Feuer verbrennt man sich, auch wenn man nicht daran glaubt, dass es heiß ist. Das Beispiel will sagen, dass die dämonische Bedrohung real mit der okkulten Technik verknüpft sei, wie das Feuer mit seiner Hitze. Dabei stimmt aber die Zuordnung nicht, denn wie das Feuer mit seiner Hitze ist auch die Technik (Pendel, Glas) mit der entsprechenden Bewegung verknüpft – und diese stellt sich relativ unabhängig vom Glauben an die Technik ein.

3. Möglichkeiten und Grenzen (praktische Überlegungen)

Im Sinne eines ganzheitlichen Bildungsansatzes ist klar, dass allein das Reden über physikalische Prinzipien und das

theoretische Vorstellen von Grundlagen bei weitem nicht die Überzeugungskraft eigener experimenteller Erfahrungen besitzt. Darum gibt es immer wieder Überlegungen, auch diesen Bereich des Unterrichts experimentell zu begleiten. Allerdings sind dabei wichtige Regeln zu beachten.

1. Freiwilligkeit: Der Schulunterricht ist eine Pflichtveranstaltung, der sich kein Schüler ohne weiteres entziehen kann. Die Experimente müssen darum auf das Vorverständnis und eine Gewissensbindung der Schüler Rücksicht nehmen. Falls Schüler in der Klasse davon überzeugt sind, dass ein Pendelexperiment eine okkulte Praxis sei, die sie mit dem Dämonischen in Verbindung bringen würde, dürfen sie keinesfalls gegen ihr Gewissen zur Teilnahme an solch einem Experiment gezwungen werden.

2. Die Eltern: Auch Eltern können ein magisch-okkultes Vorverständnis der Techniken haben, weshalb die Durchführung solcher Experimente im Unterricht erhebliche Proteststürme auslösen kann. Die Berücksichtigung dieses Faktors und gegebenenfalls eine vorbereitende Einbeziehung der Eltern ist darum anzuraten. Allerdings hat eine vorgefasste Meinung der Eltern nicht die gleiche Priorität wie das Gewissen der Schüler, d. h. bereitwillige Schüler dürfen nicht generell durch Sorgen von Eltern, die den Schulunterricht nicht kennen, von eigenen Lernerfahrungen abgehalten werden. Begleitende Elterngespräche sind in solchen Fällen jedoch unverzichtbar.

3. Vollständigkeit: Das Herzstück eines solchen Experimentes ist die Auswertung! Die Lehren aus dem Experiment müssen gezogen und gefestigt werden. Ein mangelhaft ausgewertetes Experiment ist viel

schlimmer als gar keines. Darum ist an dieser Stelle genügend Vorbereitung zu investieren und genug Zeit zu reservieren, damit die Auswertung auch in unmittelbarer Nähe zum Experiment erfolgen kann.

4. Außenwirkung beachten: Das Ziel eines Pendelexperimentes ist seine Entzauberung, nicht seine Verharmlosung. Wenn Schüler nach der Stunde nur erzählen: „Wir haben im Unterricht gependelt“, dann ist die Außenwirkung verharmlosend – etwa im Sinne: „dann ist das ja ungefährlich und wir können es auch ausprobieren...“ In okkulten Interpretation ist das Pendeln aber nicht ungefährlich. Darum ist eine Lernzielkontrolle unverzichtbar.

5. Anregung oder Bewahrpädagogik? Nicht selten wird gegen solche Experimente oder gar gegen die Behandlung des Themas überhaupt damit argumentiert, dass man es dadurch erst interessant machen würde. Jugendliche, die damit noch nicht in Berührung gekommen seien, würden so erst darauf gestoßen, dass es da einen Bereich für spannende eigene Experimente gibt. Diesem Argument ist entgegenzuhalten, dass die Aufklärung über die Hintergründe solcher Okkultpraktiken wesentlich erfolgreicher sein kann, wenn sie vor eigenen Erfahrungen in dieser Richtung erfolgt. Andernfalls müssen bereits antrainierte Denkweisen („Aber ich habe doch erlebt, dass der Geist da war, das Glas hat sich doch bewegt!“) erst mühsam überwunden werden, um Jugendliche für alternative Erklärungen zu öffnen. Bei einem Erstkontakt im Unterrichtskontext kann den Phänomenen enorm viel von ihrer Attraktivität genommen werden. Darauf, dass die Jugendlichen mit solchen Praktiken nie in Kontakt kommen, sollte sich keine verantwortliche Pädagogik verlassen wollen.

Der klassische Aufbau eines Pendel-experiments teilt die Klasse in (mindestens) zwei auch räumlich getrennte Gruppen, die jeweils für sich experimentieren.⁵

(a) Zunächst wird der Testaufbau beschrieben: Es soll herausgefunden werden, ob das Pendel in der Lage ist, z.B. das Geschlecht einer auf einem Foto abgebildeten Person herauszufinden. Dabei bedeutet eine schwingende Pendelbewegung männliches Geschlecht, während Kreisbewegungen weibliche Personen anzeigen. Es ist nicht nötig (und auch nicht empfehlenswert), dass die Lehrkraft in diesem Zusammenhang die Geisterhypothese aufnimmt (etwa in Äußerungen wie „Der Geist müsste doch sehen können, welches Geschlecht die Person hat...“). Dies kann besser in der Auswertung diskutiert werden.

(b) Dann sollen die Jugendlichen ruhig eine Weile experimentieren, auch mit verschiedenen Fotos Testreihen durchführen, deren Ergebnisse notiert werden, um Zufallstreffer auszuschließen. Bei viel Zeit lassen sich auch Varianten probieren, z.B. dass die Fotos verdeckt aufgelegt werden, so dass der Pendler nicht weiß, was darunter ist. Die Zuverlässigkeit der Treffer wird dann nachlassen (wobei die Wahrscheinlichkeit von richtigen Zufallstreffern immer noch 50 Prozent beträgt!) Der zweiten Gruppe werden gegenteilige Instruktionen gegeben: Kreiseln bedeutet männlich, Hin-und-her-Schwingen bedeutet weiblich. Wenn das Experiment gelingt, werden beide Gruppen feststellen, dass das Pendel (bei sichtbarem Bild) nach etwas Übung tatsächlich einigermaßen zuverlässig das Geschlecht anzeigen kann. Das Zwischenfazit: „Pendeln hat funktioniert.“ kann an dieser Stelle ruhig gezogen werden.

(c) Beide Gruppen werden wieder zusammengebracht und bezeugen sich gegen-

seitig diesen Sachverhalt. Dann muss die Auflösung der gegenteiligen Instruktionen erfolgen und mit den Jugendlichen diskutiert werden, was es bedeutet, dass das Pendel in beiden Gruppen sich gemäß den Erwartungen verhalten hat, obwohl diese gegensätzlich waren. Dies ist der wichtigste Punkt des ganzen Experiments! Hier muss die Lernerfahrung stattfinden, dass das Pendel eben nicht von höherer Intelligenz, sondern von den Vorstellungen der jeweiligen Pendler maßgeblich beeinflusst wird. Hier kann jetzt kritisch die Geisterhypothese hinterfragt werden, gegebenenfalls auch in Auswertung der Testreihen mit verdeckten Bildern (aber Achtung: für höhere Intelligenz sprächen erst signifikant über der Zufallswahrscheinlichkeit liegende Treffer). Diese Phase sollte so breit konzipiert werden, bis auch der Letzte das Ergebnis begriffen hat. Vielleicht sollte mit dem Direktor abgesprochen werden, dass nicht gerade eine unangemeldete Brandschutzübung die Durchführung von Teil C verhindert. Das wäre ähnlich fatal wie eine noch kurz in die letzten drei Minuten vor dem Klingeln gedrückte Auswertung. Dann bliebe bei den Jugendlichen nur das Zwischenfazit hängen – das Gegenteil von dem eigentlich beabsichtigten Lerneffekt.

Von ähnlich gelagerten schulischen Experimenten mit dem Gläserücken muss demgegenüber abgeraten werden. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass das Gläserücken als gruppenspezifischer Prozess in seinem Verlauf viel weniger planbar und kontrollierbar ist als das vergleichsweise zuverlässige Pendel-experiment. Auch ist es traditionell viel stärker als das Pendeln, für das auch andere (zum Beispiel esoterische) Deutungsrahmen existieren, mit der Geisterhypothese verbunden. Insofern sind die zu erwartenden Widerstände und Gewissenskonflikte größer.

Wichtig ist, dass die Experimente oder Erklärungen nicht mit der Absicht vorgenommen werden, beweisen zu wollen, dass die okkulte Technik nicht funktioniert, sondern dass Erklärungen dafür gegeben werden, warum sie scheinbar funktionieren, aber daraus dennoch keine tragfähige Lebenshilfe gewonnen werden kann. Eine solcherart verantwortliche Beschäftigung mit diesen Phänomenen wird sich dann nicht dem Vorwurf der Verharmlosung aussetzen lassen, wenn sie auch die Problematik falscher Lebenshilfe ausreichend behandelt.

Heinz Streib hat darauf hingewiesen, dass die religionspädagogische Behandlung der Okkultfaszination die Kraft der beteiligten Symbole nicht außer Acht lassen darf.⁶ Dazu gehört einerseits die Entzauberung durch die religionsgeschichtliche Einordnung der populären Symbole des Bösen (Teufel, Hölle, Dämonen). Deren relativ späte Entstehung, häufige Veränderung in der Religionsgeschichte und die marginale Stellung in der neutestamentlichen Theologie kann zu ihrer Relativierung beitragen. Die in diesen Symbolen ausgedrückten und nach wie vor aktuellen Inhalte (Versuchungen des Bösen, von Macht und

Geld etc.) können dann bewusst gemacht werden.

Um die Erfahrungsdimension der Okkultfaszination auf der anderen Seite einzuholen und nicht nur trockene Aufklärung dagegen setzen zu können, empfiehlt Streib andererseits die symboldidaktische Aufnahme des Symbols des Geistes. „Wenn also das Thema der Okkultfaszination ‚Angst‘ heißt, so könnte die symboldidaktische Antwort im Symbol des Geistes als Geist der Freiheit, der Freimütigkeit, der Furchtlosigkeit, des Mutes sein. ... Wenn das Thema der Okkultfaszination ‚Unübersichtlichkeit‘ heißt, ist nach dem Wunder der inneren Weisung gefragt, nach dem Symbol des Geistes, der die Menschen erleuchtet. ... Wenn schließlich das Thema der Okkultfaszination ‚Desintegration‘ heißt, dann steckt dahinter die Frage nach dem Wunder der Heilung – auch als Frage nach dem Geist, der Heil, Heilung und Schalom bringt.“⁷ Die Besinnung auf Erfahrungen der helfenden Kraft des Geistes Gottes kann Lösungswege für die Bewältigung von Lebensthemen der Jugendlichen öffnen, die sie zuvor zur Okkultfaszination geführt hatten.

Anmerkungen

- ¹ Zur Unsicherheit der Zahlen und der Bandbreite der Studienergebnisse vgl. Heinz Streib, Jugendokkultismus. Überblick über die empirische Forschung, in: Werner H. Ritter, Heinz Streib, Okkulte Faszination. Symbole des Bösen und Perspektiven der Entzauberung, Neukirchen-Vluyn 1997, 15-24.
- ² Wolfram Janzen / H.-J. Ruppert, Der Pendel – spricht er die Wahrheit?, in: Panorama der neuen Religiosität, hg. von R. Hempelmann u.a., Berlin 2005, 222ff.
- ³ Zum Hintergrund sog. psychischer Automatismen vgl. insgesamt: Johannes Mischo, Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mainz 1991.

- ⁴ Die Gefahren der Okkultangst haben Annette Kick und Hansjörg Hemminger deutlich herausgearbeitet: Geister, Mächte, Engel, Dämonen. Zum christlichen Umgang mit dem modernen Okkultismus, EZW-Texte 171, Berlin 2003.
- ⁵ Wolfgang Hund, Das gibt's doch gar nicht. Okkultismus im Experiment, Mühlheim an der Ruhr 1998, enthält verschiedene Materialien für Experimente im Unterricht.
- ⁶ Heinz Streib, Religionsunterricht als Praxis der Entzauberung. Symboldidaktik angesichts der Okkultfaszination, in: Ritter/Streib, Okkulte Faszination, 84ff.
- ⁷ Heinz Streib, ebd., 87.

DOKUMENTATION

Ende September 2005 ist die zweite vollständig überarbeitete Neuauflage des großen Überblickswerkes der EZW „Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts“ erschienen, an dem neben den Referenten der EZW zahlreiche kooperierende Autoren mitgewirkt haben. Wir nehmen dies zum Anlass, um unseren Lesern anhand der im Folgenden dokumentierten Einführung in das Buch (14-22) einen Eindruck von dem zu verschaffen, was es an inhaltlicher Vielfalt und Information bereit hält.

Reinhard Hempelmann

Einführung zum „Panorama der neuen Religiosität“

Im „Panorama der neuen Religiosität“ wird der Blick in die Weite heutiger Religionskultur gerichtet und die Vielgestaltigkeit religiöser Erscheinungen in säkularisierten westeuropäischen Gesellschaften in Blick genommen. Das Buch befasst sich u. a. mit religiösen Themen in Werbung, Sport, Kino, Kunst etc., mit weltanschaulichen Strömungen wie Anthroposophie und Astrologie, mit säkular-religiösen Mischformen, die im Umfeld der Gebrauchsesoterik und der Psychoszene vorkommen, mit biblizistisch und pfingstlich-charismatisch ausgerichteten christlichen Bewegungen und mit Religionsgemeinschaften (Jehovas Zeugen, Mormonen etc.), die sich selbst im dezidierten Gegenüber zu den historischen Kirchen verstehen.

Zielsetzung des „Panoramas“ ist es,

- einen repräsentativen Überblick über religiös-weltanschauliche Strömungen, Szenen und Gruppen zu geben;
- Wandlungsprozesse der religiösen Landschaft wahrzunehmen und das Augenmerk auf diejenigen Phänomene zu richten, die gegenwärtig besondere Anziehungskraft und Resonanz erlangen;

- religiöse Themen und Sehnsüchte aufzuspüren, die das Leben der Menschen in einem säkular geprägten Umfeld bestimmen;
- nach Ausdrucksformen und Entstehungsbedingungen des neu erwachten religiösen und spirituellen Interesses zu fragen;
- Unterscheidungs- und Beurteilungskriterien ins Spiel zu bringen, die zum Umgang mit religiöser und kultureller Vielfalt befähigen.

Beobachten, beschreiben, verstehen, deuten und aus der Perspektive eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses Stellung beziehen: Dies sind grundlegende Schritte, die in den Darlegungen zum Panorama der neuen Religiosität zum Tragen kommen. Vorausgesetzt wird dabei, dass auch das Beobachten und Beschreiben unvermeidlich perspektivisch bestimmt und bezogen ist auf die unentzerrbare Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit des Denkens und die sozialen, kulturellen und religiösen Kontexte, in denen es sich ereignet. Das Buch möchte zu einer sachgemäßen Beschreibung und Auseinandersetzung mit neuer Religiosität

und zur christlichen Orientierung im religiösen Pluralismus beitragen. Die Deutung von Einzelphänomenen und Einzelgruppen empfängt dabei wichtige Impulse durch die Wahrnehmung der die Gesamtsituation bestimmenden religiös-weltanschaulichen Strömungen und umgekehrt.

Ausprägungen neuer Religiosität

Religiosität gehört zur Natur des Menschen. Religion gibt es konkret nur in den Religionen. In der Religion wird Religiosität in Anspruch genommen und in intersubjektiven Lebensvollzügen geschichtlich-kulturell gestaltet.¹ Beides ist insofern zu unterscheiden und nicht gleichzusetzen. Religiosität besteht „im Zusammenspiel von radikaler Negativitätserfahrung und Transzendenzverwiesenheit“.² Religionen „gehen zurück auf Epiphanien eines Gottes oder einer göttlichen Macht“.³ Hinter der Chiffre „neue Religiosität“ verbirgt sich hier allerdings nicht eine abstrahierende Reflexion auf anthropologische Grundgegebenheiten. Vielmehr geht es um ein konkretes Phänomen unserer religiösen und kulturellen Situation, das – reichlich unbestimmt – als „Wiederkehr der Religion“, „Respiritualisierung“ oder als „religionsproduktive Tendenz“ der so genannten zweiten Moderne bzw. der Postmoderne bezeichnet wird. Säkularisierungstheoretiker gingen davon aus, dass Religion unausweichlich im Absterben begriffen sei und wir einem religionslosen Zeitalter entgegengingen. Sie meinten, Säkularisierung bedeute Entkirchlichung und Entchristlichung. Dass diese Gleichung so nicht zutrifft und zumindest ergänzungsbedürftig ist, kann heute vielfältig beobachtet werden, auch im kontinentalen Europa. Seit den 70er-Jahren spricht man vom Aufkommen neuer religiöser Bewegungen oder der Suche nach einer „neuen Religiosität“.

Säkularisierung ist offensichtlich nicht unausweichliche Folge von Modernisierung, wohl aber führen beschleunigte Modernisierungsprozesse zur Aufhebung religiöser Monopole und forcieren religiöse Pluralisierungsprozesse. Das neue Interesse an Religion⁴ richtet sich gleichermaßen auf traditionelle Religionen wie auf neue Ausdrucksgestalten von Religiosität. Auch die klassischen Sondergemeinschaften und esoterischen Systeme profitieren davon. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist unsere Situation durch fortschreitende Säkularisierung bei gleichzeitiger Revitalisierung von Religiosität und Religion geprägt.⁵ Nicht Säkularisierung allein, sondern die Entwicklung in Richtung eines religiösen Pluralismus ist der charakteristische Vorgang. Neue Religiosität ist Teil des heutigen religiösen Pluralismus. Sie wird nachfolgend beschrieben:

- in Tendenzen der Sakralisierung des Profanen (vgl. I.),
- in den Versprechen der Psychoszene (vgl. II.),
- in der postmodernen Bastelreligiosität esoterischer Strömungen (vgl. III.),
- in der Ausbreitung ostasiatischer Spiritualität im Westen (vgl. IV.),
- in biblizistischen und enthusiastischen Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit (vgl. V.),
- in christlichen Sondergemeinschaften und Neuoffenbarungsgruppen (vgl. VI.).

Die Begrifflichkeit „neu“, die ein „Schlüsselwort der kulturellen Selbstdeutungen der Gegenwart“⁶ ist, deutet auf modernitätskonforme Ansprüche, die auch dann vorliegen können, wenn die zentrale Botschaft einer religiösen Bewegung rückwärts gewandt die Wiederherstellung einer wahren Gemeinschaft und Aufrichtung einer vergessenen, ursprünglichen

Wahrheit im Blick hat. Zugleich gehört zum Bedeutungsgehalt des „Neuen“ der Protest gegen das „Alte“. In den vielfältigen Ausdrucksgestalten neuer Religiosität liegt eine explizite oder implizite Abwehr und Kritik gegenüber institutionalisierten und etablierten religiösen Traditionen. Die auf Dogmen aufgebaute Religion, repräsentiert durch Kirchen und Konfessionen, gilt als überholt. Sie soll durch eine neue Spiritualität ersetzt werden, die ihre Grundlagen aus mystischem Erfahrungswissen, fernöstlicher Religiosität, neuen Offenbarungen und besonderen Geisteserfahrungen bezieht.

Das Profil des „Panoramas“

Das besondere Anliegen des „Panoramas“ ist die konzentrierte Zusammenschau verschiedener Segmente der Religionskultur. Zum Themenbereich „Religion in der Kultur“ existieren zahlreiche Einzeluntersuchungen, Beschreibungen und Auseinandersetzungen. Handbücher und Lexika informieren über religiöse Sondergemeinschaften und alternative Weltanschauungen. Sie geben Hinweise für notwendige kritische Auseinandersetzungen und vermitteln Orientierungsperspektiven für kirchliches und gemeindliches Handeln. Über die so genannte Psychoszene und ihre Angebote, über zahlreiche Einzelthemen wie Scientology, ebenso über esoterische Spiritualität sind in den letzten Jahren zahlreiche populäre und wissenschaftlich orientierte Bücher erschienen. Auch die pentekostale Spiritualität ist inzwischen im deutschsprachigen Kontext Gegenstand wichtiger Veröffentlichungen geworden. Das „Panorama neuer Religiosität“ behandelt diese unterschiedlichen Themen im Zusammenhang. Die Darlegungen sind jeweils auf das Wesentliche beschränkt. Wahrnehmung und Beschreibung der Phänomene neuer Religiosität

haben Vorrang vor der Klärung ihrer Entstehungsgeschichte. Es finden sich in jedem Kapitel Hinweise zur vertiefenden Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit den entsprechenden Gruppen, Strömungen und Themenbereichen:

- durch die in den Textfluss eingefügten Literaturverzeichnisse, die auch wichtige Internetadressen (Selbstdarstellungen von Organisationen wie auch kritische Außenperspektiven) enthalten;
- ebenso durch die Anmerkungen, die gebündelt am Ende des Buches zu finden sind.

Die Darstellungsprinzipien sind in den Kapiteln parallel angeordnet. Ein einleitender Teil 1 beschreibt Voraussetzungen und Rahmenbedingungen religiöser Sinnsuche in den jeweiligen Segmenten der Religionskultur. Teil 3 greift theologisch-apologetische Fragestellungen auf und weist auf Themen hin, die im kritischen Dialog mit neuer Religiosität von Bedeutung sind. Diese Teile sind von jetzigen und früheren Mitarbeitern der EZW geschrieben worden. An den darstellenden Passagen (Teil 2) haben eine Reihe externer Koautoren mitgearbeitet. Zahlreiche kapitelübergreifende Themen (Ekstase, Energie/Lebenskraft, Erleuchtung, Heilung, Karma, Ki, Vision etc.) verdeutlichen den inneren Zusammenhang der Kapitel. Das Register gibt Aufschluss über Themen, Namen und Bibelstellen, auf die Bezug genommen wird. Der Zugang zum Phänomen neuer Religiosität geschieht nicht lexikalisch, sondern orientiert sich an unterschiedlichen Themen- und Gegenstandsfeldern, die keineswegs einheitlich sind. Die Auswahl der Themen wurde durch die praktische Arbeit der EZW mitbestimmt. Zeitgeistkonformität, Attraktivität und Konflikträchtigkeit einer religiös-weltanschaulichen Strömung oder Gruppe

haben ihre Behandlung im „Panorama“ zusätzlich nahe gelegt. Die ersten drei Kapitel des Buches behandeln Religionsformen, die im engen Zusammenhang mit fortschreitenden Säkularisierungsprozessen stehen. Um säkulare Formen von Religiosität wahrzunehmen, ist es notwendig, zumindest in heuristischer Absicht, auf einen funktionalen Religionsbegriff zurückzugreifen. Es ist unübersehbar, dass „Funktionen, die einst hauptsächlich vom Christentum gebündelt wahrgenommen wurden, heute von Instanzen, Institutionen und Akteuren erfüllt werden, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im alltäglichen Bewusstsein nicht als ‚religiös‘ gelten“.⁷ Die vakante Stelle der Religion bleibt nicht leer. Zwar kann eine funktionale Betrachtungsweise die Innenperspektive konkreter Religionen nicht erreichen; denn diese ist aufgrund ihrer unbedingten Bindung unverträglich mit der Suche nach funktionalen Äquivalenten. Sie verweist aber auf die Unabweisbarkeit der Religionsthematik im Leben der Menschen. Religion wird zwar einerseits zunehmend in den Bereich des Privaten abgedrängt, andererseits wird unsere Lebenswelt immer religiöser. Die fundamentale theologische Kategorie der Verheißung (promissio) findet Äquivalente in zahllosen Versprechen und Tröstungen säkularer Religiosität, die dem Bedürfnis nach Sinn und einer umfassenden Daseinsdeutung nachkommen. Religiöse Sprache, wie sie in der Säkularität begegnet, fordert zur Entzifferung heraus. Religiöses muss entdeckt werden (vgl. I., Nüchtern). Zugleich wirkt sich der moderne Konsumismus und Eklektizismus auch in religiöser Hinsicht aus. Religiös-säkulare Mischphänomene werden marktförmig angeboten und teilweise hemmungslos kommerzialisiert. Religiöses wird säkular „verpackt“, beispielsweise als Entspannungstechnik oder Therapieangebot, oder

Nichtreligiöses umgibt sich aus strategischen Gründen mit dem Schein des Religiösen (vgl. II., Utsch). Esoterische Systeme und Praktiken artikulieren sich innerhalb des abendländischen Kulturraums oftmals „antimodernistisch“ und greifen bewusst auf vormoderne und archaische Traditionen zurück, bleiben freilich in ihrem Protest an die Determinanten der Moderne gebunden oder artikulieren sich als charakteristischer Ausdruck postmodernen Lebensgefühls (vgl. III., Ruppert). Die folgenden drei Kapitel skizzieren eher feste Gruppenbildungen und Strömungen, meist solche, die jenseits des jeweiligen Hauptstroms der klassischen religiösen Gemeinschaftsbildungen liegen. Der Bezug auf das Umfeld von Säkularisierungsprozessen ist auch hier unverkennbar. Östliche Religiosität versteht sich als therapeutisches Angebot für den säkularisierten, spirituell verarmten Menschen westlicher Gesellschaften (vgl. IV., Dehn). Religiöse Sondergemeinschaften (Neuapostolische Kirche, Jehovas Zeugen etc.), sofern sie im Umfeld des Protestantismus entstanden sind, kritisieren dessen modernitätsverträgliche Auslegungen des Christlichen, insbesondere auf dem Felde der Eschatologie (vgl. VI., Fincke). Neuoffenbarungsgruppen lösen sich aus dem Umfeld ihrer „Herkunftsreligion“ und suchen religiöse Autorität durch Berufung auf unmittelbare Kundgaben des Göttlichen neu aufzurichten (vgl. VI., Pöhlmann). Sie sind im Anschluss an den amerikanischen Soziologen Rodney Stark gesprochen keine „neue(n) Organisationen (bzw. Organisationsformen) eines alten Glaubens“ (sect movements), sondern unterstützen Entwicklungen, die in Richtung neuer Religionsbildungen verlaufen (cult movements).⁸ Pfingstler, Charismatiker, Evangelikale und christliche Fundamentalisten begreifen sich im Kontext eines dezidiert christlichen Selbstverständnisses und pro-

testieren gegen die Bündnisse, die Kirche und Theologie mit der säkularen Kultur geschlossen haben (vgl. V., Hempelmann). Die breitere Auswahl des Gegenstandsfeldes unterstreicht die Notwendigkeit, in der Diskussion über die neue Religiosität zu differenzierenden Perspektiven und Urteilen zu kommen. Neue Religiosität, wie sie im vorliegenden Buch beschrieben wird, ist ein komplexes Phänomen, das sich einer geschlossenen Beurteilung entzieht. Die verschiedenen Segmente heutiger Religionskultur bedürfen jeweils gesonderter Wahrnehmung.

Innerhalb der offenen und keineswegs eindeutigen Begrifflichkeit „neue Religiosität“ ist im Einzelnen zu differenzieren, z.B. in historischer Perspektive zwischen Religionen und Neureligionen, in phänomenologischer Hinsicht zwischen religiösen Gemeinschaften und religionsartigen Erscheinungen, in theologischer Hinsicht zwischen Strömungen und Gruppen, die für sich selbst Christlichkeit beanspruchen und solchen, die sich deziidiert ohne Bezugnahme auf die christliche Tradition verstehen. Terminologien enthalten in der Regel beurteilende Perspektiven. In den Einführungen zu den Einzelkapiteln werden verschiedene Terminologien und Typologien vorgestellt, skizziert und diskutiert (vgl. besonders Dehn, IV. u. Fincke, VI.).

Geschichtlich gesehen hat das Aufkommen neuer Religiosität, wie sie insbesondere in den ersten Buchkapiteln beschrieben wird, seinen Grund in den Krisenphänomenen, die mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zusammenhängen. Zwar hat die moderne, naturwissenschaftlich und rational orientierte Weltanschauung einer mythologisch-religiösen Weltbetrachtung den Kampf angesagt, diese jedoch nicht überwinden können und zu einer religionsgeschichtlich überholten Alternative machen

können. Im Gegenteil: Was im Zuge neuzeitlicher Aufklärung rationaler Kritik unterzogen und teilweise als Aberglaube bezeichnet wurde, hat eine neue Renaissance erfahren. Technische und magische Lebensbewältigung werden dabei häufig nicht als konträr und unvereinbar angesehen und erlebt, sondern als ergänzend. Man kann also – in Abwandlung eines Diktums Rudolf Bultmanns gesprochen – durchaus „elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen“⁹ und gleichzeitig an die Wirksamkeit magischer Techniken glauben und ein okkultes, vormodernes Weltbild mit Emphase vertreten.¹⁰ Im Kontext einer reflexiv gewordenen Moderne oder Postmoderne gilt der Sachverhalt, „dass die Entzauberung der Welt auch zu einer radikalen Entzauberung der Idee der Entzauberung selbst geführt hat; oder anders gesagt, dass die Entmythologisierung sich am Ende gegen sich selbst gewendet hat, indem sie auch das Ideal der Liquidierung der Mythen selbst als Mythos erkannte“¹¹. Die Herrschaft der instrumentellen Vernunft mit ihrer Verdinglichungssucht provoziert den romantischen Gegenschlag, nach der Rationalitätsdominanz die neue Sehnsucht nach erlebbarer Transzendenz. Das, was vorher quasi in einer Subkultur präsent war, tritt jetzt mehr und mehr in den Mainstream der Kultur ein. Neue Religiosität kann begriffen werden als ein Protestphänomen gegen das geheimnislose Wirklichkeitsverständnis der Aufklärung.

Themen und Organisationsformen

Mit gängigen Methoden religionswissenschaftlicher Forschung lassen sich zahlreiche Ausformungen neuer Religiosität nicht erfassen. Denn an zusammenhängenden religiösen Systemen, an ver-

bindlich gestalteter Gemeinschaft und einer kontinuierlichen Glaubensvergewisserung durch symbolische Handlungen sind diese nicht interessiert. Charakteristisch ist vielmehr, dass einzelne religiöse Elemente und Rituale aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen „entwendet“ und in lebenspraktischer Hinsicht zeitweilig aufgegriffen und ausprobiert werden. Im Kontext neuer Religiosität begegnet Religion in vielfältigen „Zerstreuungen“.¹² Dabei wird vieles miteinander verbunden und vermischt: japanische und chinesische Heilungspraktiken, buddhistische Meditation, schamanistische Ekstasetechniken, mit religiösen Versprechen aufgeladene alternative Therapieangebote ... Zentrale Stichworte, die die Richtung der Suchbewegungen anzeigen, sind: außergewöhnliche Ergriffenheitserfahrungen, Kommunikation mit dem Göttlichen, Selbstfindung, Körpererfahrung, Bewusstseinsweiterung, Erleuchtung, Berührtwerden mit göttlicher Kraft und mit heilenden Energieströmen. Sie finden sich bezeichnenderweise in verschiedensten thematischen Zusammenhängen und können mit Hilfe des Sachregisters in ihrer die einzelnen Kapitel überschreitenden Struktur ermittelt werden.

Es ist ein esoterisch und synkretistisch geprägter Religionstyp, der gegenwärtig auf besondere Resonanz stößt. Auf philosophischer Ebene artikuliert er sich u. a. als Kritik am Subjektbegriff, plädiert für radikale Vielfalt und votiert für die Nicht-darstellbarkeit des Absoluten. Religionen und Weltanschauungen werden eklektisch aufgegriffen und als Sprachspiele und Dialektvarianten aufgefasst, in denen sich die gleiche mystische Erfahrung verschlüsselt artikuliert. Die Sozialgestalt, die zahlreiche Ausformungen neuer Religiosität bestimmt, zeigt sich weniger in festen Gruppenbildungen, sondern in Szenen und Netzwerken, die nur lockere

Verbundenheit ermöglichen (vgl. Utsch, II. u. Ruppert, III.). Ein punktuelles Zusammenkommen, ein Kommen und Gehen ist kennzeichnend. Neue Religiosität hat teil an dem, was in der Soziologensprache „akzelerierende Versenzung und Eventisierung“ der Gesellschaft heißt.

Charakteristische Merkmale der Sozialform „Szene“ sind Partikularität, zeitliche Begrenzung, offene Zugehörigkeitsbedingungen, beschränkte Wahrheitsansprüche ... So spricht man von Psychoszene, Esoterik- und Okkult-Szene, Ufo-Szene, Meditations-Szene etc. Zur Szene gehören Events. „Events werden als einzigartige Erlebnisse geplant und so – jedenfalls in der Regel – auch erlebt.“¹³

Neben der Wahrnehmung der fortschreitenden Versenzung des Religiösen gehen die Darlegungen aber auch auf feste Gruppenstrukturen ein (vgl. Dehn, IV., Hempelmann, V., Fincke/Pöhlmann, VI.). Zwischen beiden bestehen Zusammenhänge. Das Gemeinschaftsangebot von Szenen und Events einerseits und festen Gruppenstrukturen andererseits bezieht sich auf unterschiedliche Bedürfnisse. Religiöse Identitätssuche erfolgt in pluralistischen Gesellschaftskulturen nicht einlinig, sondern verläuft in mindestens zwei gegenläufigen Mustern:

- als Anpassung an Individualisierungsprozesse in Formen spiritueller Selbststeigerung mit einem konsumorientierten, wenig organisierten und synkretistisch geprägten Religionsvollzug (Typ 1),
- als Protest gegen die moderne Individualisierung, als Ich-Aufgabe und Ich-Verzicht, u. a. in vereinnahmenden religiösen Extremgruppen, die radikale Hingabe an religiöse Führergestalten und genormtes Verhalten von ihren Mitgliedern erwarten (Typ 2).

Diese gegenläufigen Muster kommen in den Darlegungen immer wieder zur

Sprache, z. B. in der Unterscheidung zwischen dem „Streben nach Strenge und Struktur“ einerseits und „Weite und Freiheit“ andererseits (Dehn, IV.). Moderne Gesellschaften forcieren bei unterschiedlichen Menschen verschiedene Bedürfnisse. Einzelne neue religiöse Bewegungen (z. B. Rajneesh-Bewegung in ihren vielfältigen Weiterentwicklungen) und esoterische Bastelreligiosität entsprechen dem Typ 1 und gehen auf die Sehnsucht nach Freiheit und Selbstbestimmung ein. Neureligionen (z.B. Vereinigungskirche), christliche Sondergemeinschaften (vgl. Fincke, VI.) und fundamentalistische Strömungen entsprechen dem Typ 2. Sie gehen auf die Sehnsucht nach starker Autorität, verbindlicher Gemeinschaft und Entscheidungsabnahme ein. Der eine Typ ist liberalistisch, monistisch-entgrenzend geprägt, der andere dogmatisierend, legalistisch, dualistisch-abgrenzend. Übergänge von dem einen Typ zum anderen sind möglich.

Annahme der pastoralen Herausforderung

Eine auftragsbewusste Kirche wird dem Dialog mit von neuer Religiosität begeisterten Menschen so wenig ausweichen wie dem Gespräch mit konfessionslosen, atheistischen oder postchristlichen Zeitgenossen. Die anhaltende Nachfrage nach spirituellen Erfahrungen deutet gleichermaßen auf elementare Bedürfnisse wie unübersehbare Defizite der modernen Kultur hin. Der weit gehende Ausfall einer gelebten christlichen Spiritualität unterstützt die Empfänglichkeit für religiöse Alternativen. „Auf dem langen Marsch in die Moderne hat gerade der Protestantismus, einschließlich seiner Geistlichkeit, viel an religiöser Praxis, religiöser Erfahrung und Kompetenz im Umgang mit religiösen Phänomenen verloren“.¹⁴

Abgrenzung allein stellt gegenüber neuer Religiosität keine ausreichende Reaktion dar. Noch weniger überzeugt freilich der Versuch, z. B. esoterischer Praxis, integrieren und „zurückholen“ zu wollen. Aktualitätssicherung durch die Aufnahme neuer religiöser Angebote in kirchliche Bildungsprogramme setzt falsche Signale, ebenso die spirituelle Profilierung von Pfarrerinnen und Pfarrern als Anbieter von Reiki und astrologischer Lebensberatung. Der Sendungsauftrag der Kirchen verblasst, wenn er nichts anderes bedeutet, als sich ganz in den Dienst der Integration aller religiösen Bewegungen zu stellen, als ob deren Botschaft im Kern dieselbe wäre.

Hinter den verschiedenartigen Phänomenen neuer Religiosität stehen unterschiedlich zu bewertende Ausdrucksformen menschlicher Sehnsucht und Transzendenzsuche: das ständige Suchen ohne Ziel, die Überzeugung von einem heilen Selbst, das durch Meditation und Therapie gefunden werden kann, Vertrauen auf apersonale kosmische Kräfte, Sehnsucht nach dialogischer Gotteserfahrung und Suche nach Wahrheit, Sinn und Heil. Neue Religiosität ist insofern eine seelsorgerliche Herausforderung. Sie erinnert die Kirchen an die Notwendigkeit ihrer eigenen religiösen Profilierung und unterstreicht die Aufgabe, suchende Menschen zu begleiten, unterschiedliche Motive und Gesprächssituationen wahrzunehmen, die hinter den Suchbewegungen stehen, und eigene spirituelle Kompetenz zu vertiefen. Aus christlicher Sicht gehört die „spirituelle Unruhe des menschlichen Herzens“, seine Exzentrizität und Suche nach Selbsttranszendenz „zu den Spuren des Wirkens des Geistes in der Schöpfung“¹⁵. Auch wenn die Antworten neuer Religiosität christlich weithin nicht einholbar sind, sollte die Suche, die hinter ihr steht, dem kirchlichen Handeln zu selbstkritischer Prüfung Anlass geben. Zur An-

nahme der pastoralen Herausforderung gehört auch, sorgfältig der Frage nach Entstehungsbedingungen, speziell nach kulturbedingten Ursachen nachzugehen. Offen und selbstkritisch ist über Versäumnisse der Kirchen nachzudenken. Mystik, religiöse Erfahrung, Meditation, Spiritualität, Kontemplation, Glaubensheilung, das sind Themen neuer Religiosität, zu denen aus christlicher Perspektive etwas gesagt werden kann und muss.

Aufklärung im Dienste des Evangeliums

Die theologische Auseinandersetzung mit neuer Religiosität, wie sie im Teil 3 der jeweiligen Kapitel zum Ausdruck kommt, gewinnt ihre Kriterien aus einem christlichen Welt- und Daseinsverständnis. „Wir sollen Menschen und nicht Gott sein.“ Dieser Satz Martin Luthers artikuliert ein elementares Unterscheidungskriterium reformatorischer Theologie, das eine zentrale Orientierungsperspektive enthält. Menschenverachtende Ideologien, Versektungsprozesse religiöser Gemeinschaften und die Verharmlosung von Leiden, Sterben und Tod lassen sich im Kern auf Grenzüberschreitungen des Menschen zurückführen, die ihn gegenüber seiner Bestimmung entfremden, als Gegenüber zu seinem Schöpfer zu leben. Wie wahrnehmungsfähig sind religiöse Orientierungen für die Grenzen und Gebrochenheit des Menschen? Am Umgang mit den Grenzen des Menschen scheiden sich die Geister. Die biblische Tradition und der sich von ihr her verstehende Gottesglaube wie auch die reformatorische Theologie wissen um die Zweideutigkeit der Religion, die unterdrücken und befreien, zerstören und heilen kann.¹⁶ Zum kirchlichen Handeln gehört deshalb auch die Förderung einer Kultur der Aufklärung, eine religionskritische Aufgabe. Die wieder entdeckte Attraktivi-

tät von Mystik und Mythos, die Hypostasierung des Synkretismus, die Legitimierung von Okkultismus und Astrologie etc. provozieren die Frage, ob hier nicht eine relativistische, manchmal auch atheistische Perspektive das Feld für eine neue Religionsbegeisterung freigegeben hat. Der sich ausbreitende mystisch-esoterische Religionstyp ist nicht allein als „Sehnsuchtsreligion“¹⁷, sondern auch in seiner Wendung gegen die Religion zu thematisieren. Eine selbst gebastelte Religion ist keine. Zahlreichen Ausdrucksformen neuer Religiosität wohnt eine Tendenz zur Vergöttlichung von Mensch und Welt inne, die dem christlichen Schöpfungsglauben entgegensteht. Die unbegreiflichen Naturkräfte wie auch die Kräfte, die der Mensch in sich selbst und seinem geschichtlichen Dasein erfährt, sind nicht mit der göttlichen Wirklichkeit zu identifizieren. Paranormale Erfahrungen, ekstatische Erlebnisse, Visionen der unsichtbaren Welt eröffnen aus der Perspektive des christlichen Glaubens keine unmittelbare und zweifelsfreie Erfahrung des Göttlichen. Sie gehören zur Schöpfung hinzu und stellen keinen besonderen Ort der Antreffbarkeit Gottes in der Welt dar.

Postmoderne Selbstrelativierungen, das ästhetische Collageprinzip sind kein Weg, mit der Krise der Kirchen in der Krise der Moderne umzugehen. Das Bündnis mit dem „postmodernen Lob der Vielfalt“ und einem gönnerhaften Beliebigkeitspluralismus enthält keine Hilfe für Menschen, die in der Vielfalt von Orientierungsmöglichkeiten Entscheidungen treffen müssen und nach Kriterien fragen. Damit ist kein Nein zu einem persönlichen religiösen Weg und einem individuellen Religionsvollzug gesagt; auch kein Votum gegen die Bereitschaft und Offenheit, von der Weisheit anderer Kulturen und Religionen zu lernen. Es gehört allerdings zu den

Essentials christlichen Glaubens, dass der Mensch sich Sinn und Ziel des Lebens nicht selbst schaffen kann. Wenn es um die Erfahrung der göttlichen Gnade geht, ist er Empfangender.

Die Begegnung mit neuer Religiosität nötigt insbesondere zur Klärung der Frage, was geistbestimmte Spiritualität ist. Das christliche Verständnis des Geistes bleibt nicht so vage und unbestimmt, wie dies durchweg innerhalb neuer Religiosität der Fall ist. Theologische Ausbildung und kirchliche Praxis haben erst begonnen, sich auf den Dienst in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Welt einzustellen. Dazu gehört auch, sich zu einem tieferen Verstehen und einer deutlicheren Artikulation des eigenen Glaubens

herausfordern zu lassen. Christinnen und Christen, die den Sinn ihres Lebens im Vertrauen auf den dreieinigen Gott gefunden haben, können der Aufgabe des Umgangs mit neuer Religiosität nur aus der Mitte ihres eigenen Glaubens begegnen.

Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Vollständig überarbeitete Neuauflage, hg. von Reinhard Hempelmann, Ulrich Dehn, Andreas Fincke, Michael Nüchtern, Matthias Pöhlmann, Hans-Jürgen Ruppert, Michael Utsch im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Berlin, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, 688 Seiten, 29,95 Euro.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. dazu: Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hrsg. im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1991, S. 17f.
- ² Ebd., S. 18.
- ³ Ebd., S. 15.
- ⁴ Regina Polak (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.
- ⁵ Vgl. dazu auch Christoph Schwöbel, Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung, in: Concilium 37, 2001, S. 92-104.
- ⁶ Michael N. Ebertz, Neu!, in: Klaus Hofmeister/Lothar Bauerochse (Hg.), Machtwerke des Zeitgeistes, Würzburg 2001, S. 100.
- ⁷ Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, S. 16 (Anm. 10) im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann.
- ⁸ Rodney Stark/William S. Bainbridge, The Future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation, Berkeley/Ca. 1985, S. 24ff. Vgl. dazu auch Reinhart Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?, Darmstadt 1994, S. 71ff.
- ⁹ Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie (1941), in: Kerygma und Mythos I, Hans-Werner Bartsch (Hg.), Hamburg 21951, S. 18.
- ¹⁰ Edmund Runggaldier beschreibt diesen Vorgang mit folgenden Worten: „Bei vielen Esoterikern und faktischen Anhängern der neuen Religiosität wird das eine Weltbild nicht durch das andere ersetzt, wohl

aber erweitert. Das wissenschaftliche wird für den Alltag beibehalten, und das alternative greift im rein privaten Bereich um sich“. Ders., Philosophie der Esoterik, Stuttgart 1996.

- ¹¹ Gianni Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997, S. 19.
- ¹² Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.
- ¹³ Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, S. 19.
- ¹⁴ Reinhart Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?, Darmstadt 1994, S. 92.
- ¹⁵ Christoph Schwöbel, Der Geist Gottes und die Spiritualität des Menschen, in: ders., Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, S. 356.
- ¹⁶ Darauf verweist mit Recht die Studie: Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, Hannover 1999, S. 26. Sie verweist dazu u. a. auf die prophetische Kultkritik, die von Jesus betonte Unterordnung der Religionsgesetze unter ihren humanen Zweck, das urchristliche Verständnis des Todes Jesu als Ende von sakralen Opferritualen.
- ¹⁷ Vgl. dazu Maria Widl, Sehnsuchtsreligion. Neue religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen, Frankfurt/M. 1994.

INFORMATIONEN

PSYCHOSZENE / PSYCHOTRAINING

Coachingmarkt sucht Struktur und Qualität. (Letzter Bericht: 10/2005, 372ff und 374ff) In einer immer komplexer werdenden Lebens- und Arbeitswelt ist der Bedarf an professioneller Beratung und Begleitung angewachsen. Im deutschsprachigen Raum zählen Experten mittlerweile weit über 200 verschiedene Ausbildungsinstitute mit sehr unterschiedlichen Profilen. Hier stellt sich die Frage, ob der in den letzten Jahren stark expandierte Markt einer primären Nachfrage von Klienten entspricht – oder eher der günstigen Gelegenheit, in einem modischen und unklar definierten Berufsfeld mitzuverdienen. Ein unübersichtlicher Markt benötigt Qualitätskriterien. So verlangt etwa ein Berliner Institut das Mindestalter von 35 Jahren und Berufserfahrung, um zu gewährleisten, Führungskräften „auf gleicher Augenhöhe“ begegnen zu können. Während dort 180 Stunden Ausbildung zu absolvieren sind, in der neben der Wissensvermittlung die Selbsterfahrung einen wichtigen Baustein bildet, reichen anderen Instituten drei Wochenend-Seminare. Deshalb sind Initiativen zu begrüßen, die den diffusen Ausbildungsmarkt der Coaching-Angebote strukturieren und professionelle Standards setzen wollen – durch geregelte Ausbildungen, Qualitätskriterien und ethische Selbstverpflichtungen.

Die unübersichtliche Lage wird allerdings dadurch nicht besser, dass in den letzten Jahren unterschiedliche Berufsverbände entstanden sind, die sich alle als Dachverband für Coaching ansehen (2001 die deutsche Sektion der International Coaching Federation; 2002 der Österreichische Dachverband für Coaching; 2003 der

Deutscher Verband für Training und Coaching; 2004 Open Coaching, Professional Coaching Association, Qualitätsring Coaching, Deutscher Bundesverband Coaching). Diesem Trend folgend, haben im letzten Jahr große Therapieverbände gleichfalls begonnen, eigene Zertifizierungen anzubieten – so die systemische Familientherapie oder die Deutsche Gesellschaft für Supervision.

Ob es zu einheitlichen Absprachen und verbindlichen Regeln unter einem Dach kommen wird, ist zu bezweifeln. Zwar trafen sich auf Initiative des Deutschen Bundesverbands Coaching im September erstmals zehn Verbände zu einem „Gipfeltreffen ihrer Spitzenvertreter“. Die in „offener und vertrauensvoller Atmosphäre“ stattgefundenen Tagung sei ein Meilenstein in der Entwicklung des Coachings gewesen, berichteten die Veranstalter. Jedoch differieren Herkunft, Zielrichtung und Methoden der verschiedenen Verbände in einem so hohen Maß, dass ein gemeinsamer Nenner schwer zu finden sein dürfte. Im Verband Qualitätsring Coaching haben sich z. B. neben anderen so unterschiedliche Konzepte wie das Neurolinguistische Programmieren, Team F (christliche Ehe- und Familienberatung), die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie und die European Coaching Association zusammengeschlossen, denen laut eigenen Angaben besonders die festgelegten ethischen Wertmaßstäbe am Herzen liegen. Wie sollen jedoch Methoden und Weltbilder von charismatischer Gebetsseelsorge, ankerndem Mentaltraining und psychoanalysierenden Theologen miteinander verbunden werden? Und während in der ethischen Selbstverpflichtung dieses Verbandes ausführlich das Menschenbild („Menschenwürde, freie Selbstbestimmung“) reflektiert und sektenähnliche Organisationen und Scientology-Methoden ausdrücklich abgelehnt

werden, hat zumindest schon ein Mitglied des Qualitätsring Coaching, die European Coaching Association, ziemliche Konflikte produziert. In einem Überblick über neue religiöse Gruppierungen, Sekten und Psychogruppen wird sie als ein „Vertreter der sich wissenschaftlich gebenden Psychozene“ vorgestellt (H. Hemminger in: G. Gehl, M. Neff [Hg.], Psychomarkt Deutschland, Weimar 2005, 31f).

Bleibt zu hoffen, dass sich die Anbieter im Marktgedränge durch mehr Transparenz zumindest grob unterscheiden lassen und dadurch dem Interessenten die Auswahl erleichtert wird. Es muss ja nicht nur eine „Kirche“ geben ...

Michael Utsch

PARANORMALE HEILUNG

Grete Häusler: 55 Jahre im Dienst für Bruno Gröning. (Letzter Bericht: 11/2003, 433) Neue interessante Details aus der Biografie der Leiterin des Bruno-Gröning-Freundeskreises (BGF) sind jetzt bekannt geworden. Wie die Herbstausgabe 2005 von *Bruno Gröning – Informationszeitschrift des Freundeskreises* berichtet (8f), sei die heute 83-jährige Grete Häusler am 28. August 1950 „von drei medizinisch als unheilbar geltenden Krankheiten“ spontan geheilt worden: „Plötzlich, nach vielen Jahren der Hoffnungslosigkeit, war sie frei und gesund und das nur durch einen Vortrag von Bruno Gröning.“ Noch zu Lebzeiten Grönings begann Frau Häusler in Österreich „unter der Anleitung“ des Heilers Gemeinschaften aufzubauen. 1957 siedelt sie nach Deutschland über. Zwei Jahre später, unmittelbar nach dem Tod Grönings (1959), wirkte sie am neuen Aufbau von Gemeinschaften mit. 1986 verfasste sie die Schrift „Hier ist die Wahrheit an und um Bruno Gröning“. Nach eigenen Angaben fand sich zur Pub-

likation kein geeigneter Verlag. Deshalb gründete sie im gleichen Jahr den Grete Häusler Verlag. Heute besteht in Mönchengladbach die Grete Häusler GmbH, die sich auf die Segmente Buch, Film und Musik konzentriert. Mittlerweile werden die Werke Grönings in 15 Sprachen übersetzt. Grete Häusler ist nach wie vor die höchste Autorität und Repräsentantin des Bruno-Gröning-Freundeskreises. Vom hagiographischen Unterton des Berichtes einmal abgesehen, kann man hier erfahren, dass Grete Häusler trotz ihres hohen Alters äußerst umtriebig und in Sachen Heilstrom viel unterwegs ist: „Allein im ersten Halbjahr 2005 leitete sie neben sieben Arbeitstagen in Deutschland noch jeweils eine Tagung in Australien, Brasilien, Bulgarien, Dänemark, Ghana, Indien, Indonesien, Irland, Israel, Italien, Japan, Kasachstan, Kroatien, Österreich, Peru, Rumänien, Russland, Singapur, Spanien, Thailand, Tschechien, Ungarn, USA und Vietnam auf allen fünf Kontinenten der Erde.“ Die emsige Reisetätigkeit macht deutlich, dass der Bruno-Gröning-Freundeskreis offenbar über seine traditionellen Wirkungsräume hinausstrebt und sich immer mehr zu einer internationalen Heilungsgruppe entwickelt. Mit seinen überzogenen Heilungsversprechen gelingt es ihm inzwischen weltweit, neue Freundeskreise zu etablieren. Unverkennbar scheint Frau Häusler dabei die treibende Kraft zu sein.

Matthias Pöhlmann

Buddhistisch-christlicher Dialog in St. Ottilien.

Am Wochenende vom 10.-13.6.2005 fand in der Erzabtei St. Ottilien die 6. Tagung des European Network of Buddhist Christian Studies statt, das 1996 in Hamburg gegründet wurde. Die Tagungen des Netzwerks, die ca. alle zwei Jahre bisher mit Schwerpunkt in Deutschland, aber auch in Schweden und Schottland stattgefunden haben, oszillieren zwischen einem religionswissenschaftlichen und spirituellen Charakter und bieten nun auch jungen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen die Möglichkeit, ihre Projekte vorzustellen und diskutieren zu lassen. Die diesjährige Konferenz stand unter dem Thema „Conversion and Religious Identity“ und widmete sich damit einem Gebiet, das derzeit auch in der Religionswissenschaft eine Hochkonjunktur erlebt. Neben Regionalstudien mit stark empirischem Charakter (der deutsche Benediktiner Thomas Timpte über Korea und Elizabeth Harris, London, über Sri Lanka) trugen Jörgen Sörensen und Kajsa Ahlstrand aus Schweden systematische Überlegungen bzw. Projekteinführungen zum Thema „Bounderies of Religious Identity“ vor. Perry Schmidt-Leukel und Jose Cabezon setzten sich kritisch auseinander mit Paul Williams und seiner doppelten Konversion hin zum Buddhismus und wieder zurück zum Christentum, die er in einem Buch rekapituliert hat.

Das Thema der religiösen Identität fand seinen Focus in der Zuspitzung auf Bi-Identität oder double belonging/multiple identity, repräsentiert durch Ruben Habito, jetzt in den USA (Dallas) lehrender philippinischer Theologe mit japanischem und jesuitischem Hintergrund, der aus intensiver Begegnung mit dem Zen-Buddhismus der kleinen Sanbo-Kyodan-Schule schöpft und aus dieser Erfahrung

autobiographisch-narrativ berichtete. Systematisch zum Thema der multiple religious identity sprach der Münchner Religionswissenschaftler Michael von Brück, der aufgrund neuerer Untersuchungen aus der Neurologie und frühkindlichen Sozialisationsforschung zu dem Schluss kam, dass auch bei mehrfachen religiösen Beeinflussungen die Ursprungssozialisation eines Menschen eine prägende Beharrungskraft behält. In Anbetracht der zunehmenden double-belonging-Begeisterung unter den Teilnehmern im Laufe der Tagung, die gar zu einer spontanen Abstimmung („wozu rechne ich mich eigentlich?“) führte, waren dies bemerkenswert ernüchternde Akzente.

Das Thema double belonging wurde im Zusammenhang der Projektvorstellungen junger Wissenschaftlerinnen noch einmal von Rose Drew (Glasgow) aufgegriffen mit einer Systematisierung und Kategorisierung der diesbezüglichen Dynamiken. Ulrich Schoen gab Einblicke in die Japan-bezogene Dimension des double belonging (K. Takizawa, G. Hashino, K. Barth). Martin Rötting stellte sein Projekt zum Lernen im interreligiösen Dialog vor. Weitere Projekte wurden in Arbeitsgruppen geboten.

Die Teilnehmerschaft setzte sich internationaler denn je zusammen und umfasste nun auch einen guten Anteil aus der buddhistischen Welt, der in früheren Jahren unterrepräsentiert war. Nachfolger im Amt des langjährigen Vorsitzenden Aasulv Lande, Theologe und Religionswissenschaftler aus Lund, wurde der in Dublin lehrende Australier John May.

Unübersehbar ist die Tendenz, dass die (religions-) wissenschaftliche Komponente der Konferenzen gegenüber der spirituellen Seite zunehmend Raum greift, auch wenn der Tagungsort St. Ottilien zweifellos ein höchst spirituelles und angenehmes Ambiente bot.

Ulrich Dehn

Einreiseverbot für Moon in Russland.

Dem Leiter der Vereinigungskirche, Moon San-Myong, und seiner Frau wurde die Einreise nach Russland zu einer Veranstaltung im Zusammenhang der Inauguration der Universal Peace Federation verwehrt, die am 12. September 2005 in New York gegründet worden war. Die Zeremonie am 21. Oktober musste deshalb ohne Moon durchgeführt werden. Anwesend waren u.a. neu-pentekostale russische Pastoren und der islamische Prominente Ashirov, dem die Urkunde eines „Botschafters des Friedens“ zugeeignet wurde. Russland sei damit – laut einer russischen Meldung – das dritte europäische (!) Land neben Deutschland und dem Vereinigten Königreich, das Moon als persona non grata betrachte. Tatsächlich wird dem Ehepaar Moon derzeit auf Antrag der Bundesregierung die Einreise in alle Schengenländer verweigert. In Deutschland gilt das Einreiseverbot seit November 1995 und ist seitdem durch mehrere Instanzen hindurch erfolglos gerichtlich angefochten worden. Nichtsdestoweniger bestand sein Plan, vom 24. Oktober bis 5. November in 13 europäischen Ländern, die nicht zur EU oder nicht zum Schengenabkommen gehören, darunter die Schweiz, Irland und Malta, Ansprachen zu halten. Ob die Einreiseverweigerung gegen Moon als sinnvolle Methode zur Auseinandersetzung mit dem umstrittenen Vorsitzenden der ebenso umstrittenen Vereinigungskirche zu betrachten ist, sei dahingestellt. Derzeit scheint sie eher ein Märtyrersyndrom zu fördern und trägt Moon zudem die Ehre ein, als einziger Religionsführer auf der Schengener Ausschreibungsliste zu stehen, die sonst hauptsächlich von mit Haftbefehl international gesuchten Drogen- und Waffenhändlern bevölkert wird.

Ulrich Dehn

BÜCHER

Edwin A. Biedermann, Logen, Clubs und Burschenschaften, Droste Verlag, Düsseldorf 2004, 352 Seiten, 22,95 €.

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis einer großen Fleißarbeit. Über 100 Adressen hat der Autor (Jg. 1939), Dipl. Volkswirt und selbst Mitglied in verschiedenen Vereinigungen, angeschrieben und um Informationen gebeten. Und es ist beachtlich, welch breites Spektrum an Vereinigungen und „Gesellungsformen“ in dieser Publikation abgedeckt wird. Und es erstaunt zudem, wie viele Gruppen und Kreise in Deutschland im Zeitalter der Individualisierung noch existieren. Ob diese Vergemeinschaftungsformen im Aufwind begriffen sind – auf diese Frage bietet das Buch keine abschließende Antwort. Es befreit sich vielmehr als Moment- oder Bestandsaufnahme.

Die beschreibende Darstellung umfasst insgesamt fünf Kapitel mit einem jeweils einleitenden Teil über die Geschichte und die besonderen Merkmale der verschiedenen Vereinigungen, die aufgelistet und beschrieben werden. Der Autor konzentriert sich, wie er im Vorwort vermerkt, ausschließlich auf „jene, die heute noch existieren, wirken und an ihren Zielen arbeiten“ (11). Sein Buch will er als objektive Darstellung verstanden wissen, zugleich möchte er eine Informationsquelle für diejenigen bieten, die sich bei bestimmten Vereinigungen engagieren wollen. Die Kapitel befassen sich mit den im 20. Jahrhundert entstandenen Service-Clubs wie etwa den Rotary und LIONS Clubs, den Industrie- Wirtschafts- und Business Clubs, den verschiedenen Freimaurerlogen in Deutschland sowie dem studentischen Verbindungswesen. Letzteres unterteilt er in pflichtschlagende bzw. fakul-

tativ schlagende bzw. nichtschlagende sowie farbentragende bzw. Farben freistellende sowie sonstige Korporationen. Als besonders interessant erweist sich der fünfte Abschnitt, der einzelne „Ritterorden und andere Ordens- und Logensysteme“ auflistet. Darunter finden sich neben Tempelherrenorden, Tempelritterorden und Schlaraffia[®] auch „sonstige Logen“, worunter u. a. der Druiden-Orden sowie neugnostisch-rosenkreuzerische Gruppen wie der AMORC mit Hauptsitz in Lachoute bei Montreal (Kanada) oder das Lectorium Rosicrucianum Erwähnung finden. Am Ende der Einzeldarstellung findet der Leser jeweils auch die vollständige Adresse mit Telefonnummern. In manchen Fällen ist auch das jeweilige Logo der Vereinigung abgebildet.

Das sechste und letzte Kapitel untersucht Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den einzelnen Gemeinschaften: Während die einen religiöse Motive (Ritterorden, christliche Studentenverbindungen) oder die Selbsterkenntnis (z.B. Freimaurer) bzw. Hilfe für die Gesellschaft (Service-Clubs) in den Vordergrund stellen, seien andere besonders an geschäftlichen Kontakten (Business Clubs), an der Förderung der Region (Wirtschaftsclubs) oder des Nachwuchses (studentische Verbindungen, Freimaurer und Service-Clubs) interessiert. Der Verfasser stellt klar: „Oft werden Clubs, Logen und Bruderschaften als Basis für Karriere und Geschäft bezeichnet. Sind sie das? Die erste Antwort ist ein ganz entschiedenes ‚Nein‘ (Business Clubs ausgenommen). Wer die Mitgliedschaft in einem Service-Club oder einer Loge anstrebt, um seine berufliche oder geschäftliche Situation zu verbessern oder seine Karriere zu beflügeln, der spart besser seine Aufnahmegebühren und Beiträge.“ (329) Dem Interessierten wird vielmehr empfohlen, sich selbst auf die Suche zu machen, einen

Club erst näher kennen zu lernen und sich die Frage zu stellen: „Zu welchem Club passe ich am besten?“

Der Anhang bietet neben einer Zeittafel und einem Abkürzungs- und Literaturverzeichnis auch eine Auflistung von Internetadressen, so dass der Leser weitere Nachforschungen anstellen kann. Biedermann hat ein sehr informatives Buch geschrieben. Mancher mag es an einzelnen Stellen – etwa den Rosenkreuzergruppen – als zu unkritisch empfinden, zumal er zumindest an dieser Stelle seinem eigenen Anliegen zuwider handelt. Er wollte „andere mystische Gruppen oder gar moderne Sekten“ nicht in dieses Buch aufnehmen, „weil es über sie kaum seriöse Informationen gibt, sondern meistens nur eigene Selbstporträts“. Gleichwohl hält er es nicht für verantwortbar, werbende Eigendarstellungen „von fraglicher Seriosität“ zu publizieren (17). Zumindest mit seriöser wie auch orientierender Information hätte ihm – nicht zuletzt von apologetisch-publizistischer Seite – geholfen werden können. Dieser Einwand kann den Wert des Buches nicht schmälern. Es ist überaus kenntnisreich und liefert eine Fülle von Fakten zu Gruppen, die man in so konzentrierter Form vergeblich sucht. Daher kann man die Publikation als Nachschlagewerk und Findungshilfe für die Weltanschauungsarbeit nur empfehlen.

Matthias Pöhlmann

Karl-Heinz Voigt, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Lembeck Verlag, Frankfurt a. M. 2005, 126 Seiten, 14,80 €.

Um gleich einem Missverständnis vorzubeugen: Das vorliegende Bändchen beschreibt und analysiert nicht die Praxis und Kirchenpolitik der Freikirchen zwi-

schen 1933 und 1945,¹ sondern deren nachträgliche Reaktionen von 1945 bis heute. Der Zeitpunkt der Veröffentlichung ist gut gewählt; denn anlässlich des 50. und 60. Jahrestags des Kriegsendes am 8. Mai 1945 sind z. T. offizielle Erklärungen verschiedener Freikirchen publiziert worden, deren Klarheit und Aussagekraft diejenigen von 1945 bis 1948 weit übertrifft.

Offensichtlich waren die deutschen Freikirchen unmittelbar nach Ende der NS-Gewaltherrschaft zu einer ernsthaften Gewissensforschung weder fähig noch bereit. Dabei hätten sie durchaus Grund dazu gehabt. Sie fühlten sich zu Beginn der NS-Zeit eher von reichskirchlichen Einheitsbestrebungen bedroht als von der neuen Regierung. Als sich schließlich die Pläne zu einer einheitlichen Reichskirche zerschlagen hatten, lebten die Freikirchen im Windschatten wachsender Konflikte zwischen den großen Kirchen und dem Staat teilweise leichter als zuvor; so bekamen einige auf Reichsebene den lang ersehnten Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Im Gegenzug ließen sich Männer wie der methodistische Bischof Melle immer wieder als Kronzeugen der NS-Regierung gegen die Vorwürfe der Bekennenden Kirche missbrauchen, auch in der Ökumene (z.B. auf der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Oxford 1937, in der er die Existenz eines Kirchenkampfs in Deutschland bestritt).

Voigt resümiert: „Es war wie eine gefährliche Falle, dass die Freikirchen in mehrfacher Hinsicht unter dem Nationalsozialismus mehr Räume für ihr Wirken hatten, als zu irgendeiner Zeit zuvor... Diese ungewohnte Akzeptanz wurde eine Versuchung, die Entwicklung im eigenen Land – nach dem befreienden Ende der Diskussion um die Einheits-Reichskirche – nicht nur unkritisch, sondern sogar an-

erkennend zu würdigen.“² Überspitzt ausgedrückt: Manche freikirchliche Repräsentanten reagierten nach dem Motto „Der Feind meines Feindes (sprich: der übermächtigen Landeskirche) ist mein Freund“.

In Stellungnahmen der unmittelbaren Nachkriegszeit spiegelt sich die Fragwürdigkeit dieser Position kaum wider. In merkwürdig blasser Zeitlosigkeit beklagte etwa der schon genannte Methodist Otto Melle den „totalen Zusammenbruch unseres deutschen Volkes und Staates“, ohne auf die mörderische Politik dieses Volkes und Staates Bezug zu nehmen, geschweige denn auf mögliche kirchliche Mitschuld. Auch die in den NS-Jahren zeitweilig zusammengeschlossenen Baptisten- und Brüdergemeinden redeten vom „Zusammenbruch des Volks“ und vom „Grab der politischen Größe Deutschlands“, nicht aber von eigenem Versagen. Selbst wenn von Buße die Rede war, geschah dies kontextlos und, von außen gesehen, ritualisiert. Am deutlichsten wird dies in einer Erklärung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ von 1949, die selbstbewusst bekundet, man habe „zu keiner Zeit irgendetwas vom Evangelium preisgegeben“ – man habe ja Jesus als den Herrn verkündet, und das genüge. Vom Verhalten gegenüber Juden oder auch Judenchristen in den eigenen Reihen ist nicht die Rede.³

Das geschieht erst in Erklärungen fast zwei Generationen später. Voigts Bericht umfasst zwar nur die unmittelbare Nachkriegszeit, die ausführliche Dokumentation enthält jedoch auch Texte der jüngsten Gegenwart. Und da herrschen andere Töne. So beklagt der baptistische „Bund der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden“ von 1984 ausdrücklich die seinerzeit fehlende Solidarität mit der Bekennenden Kirche und räumt ein, „dass wir als deutscher Bund der ideologischen

Verführung oft erlegen sind“. Ähnliche Verlautbarungen veröffentlichten in den folgenden Jahren auch die Methodisten, die Brüdergemeinden, die Mennoniten und die Adventisten. Die heftige, kritische und selbstkritische Diskussion um die Rolle der Kirchen im Dritten Reich, der sich die katholische und die evangelische Kirche schon länger stellen mussten, hat die Freikirchen eingeholt. Und eine persönlich unbelastete Generation von Verantwortlichen ist jetzt auch in der Lage, diese Diskussion aufzunehmen und zu führen.

Es ist ein Verdienst des vorliegenden Büchleins, diesen Diskussions- und Lernprozess innerhalb der Freikirchen für ein breiteres Publikum zugänglich zu machen. Wünschenswert bleibt darüber hinaus eine kompakte und kritische Beschreibung der Freikirchen in der NS-Zeit. Die theologische Herausforderung einer solchen zeitgeschichtlichen Forschung hat Dietrich Bonhoeffer mit seinem berühmten Diktum aus der NS-Zeit auf den Punkt gebracht: nur wer für die Juden schreie, dürfe in dieser Zeit auch gregorianisch singen. Eine solche politische Ethik bleibt eine Herausforderung für Volkskirchen wie Freikirchen gleichermaßen.

Anmerkungen

- ¹ Eine kirchenhistorische Gesamtdarstellung dieses Komplexes scheint bisher zu fehlen. Der Autor nennt im Anmerkungsteil nur einzelne Darstellungen zu einzelnen Freikirchen, z.B. von Andrea Strübind für die Baptisten und von Andreas Liese zur Brüderbewegung.
- ² So Voigt in der Einleitung, 11f. Parallelen lassen sich im Verhältnis von altkatholischer und römisch-katholischer Kirche entdecken; auch die Altkatholiken fühlten sich mit ihrer Parole „Ohne Juda, ohne Rom bauen wir den deutschen Dom“ im Aufwind.
- ³ Das gilt allerdings auch vom berühmt gewordenen „Stuttgarter Schuldbekentnis“ der sich formierenden Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18./19. Oktober 1945. Dennoch wird hier ein erster

Ausbruch aus frommer Geschichtsblindheit sichtbar, dessen zeitgeschichtliche und theologische Bedeutung kaum zu überschätzen ist.

Lutz Lemhöfer, Frankfurt a. M.

AUTOREN

Prof. Dr. theol. Ulrich Dehn, geb. 1954, Pfarrer, Religionswissenschaftler, EZW-Referent für nichtchristliche Religionen.

Dr. theol. Andreas Fincke, geb. 1959, Pfarrer, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen.

Dr. theol. Harald Lamprecht, geb. 1970, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens und Geschäftsführer des Evangelischen Bundes, Landesverband Sachsen.

Lutz Lemhöfer, geb. 1948, kath. Theologe und Politologe, Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg.

OKR Dr. theol. Michael Nüchtern, geb. 1949, Pfarrer, von 1995 bis 1998 Leiter der EZW, Theologisches Mitglied des Oberkirchenrats der Ev. Landeskirche Baden, Karlsruhe.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für religiöse Aspekte der Psychoszene, weltanschauliche Strömungen in Naturwissenschaft und Technik.

Am dritten Adventswochende veranstaltet die EZW gemeinsam mit der Evangelischen Akademie die Tagung „Glaube als Therapeutikum? Zur heilenden Wirkung des christlichen Glaubens“, die auf Schwanenwerder in Berlin (Nikolassee) stattfinden wird. Ärzte, Theologen und Seelsorger werden gemeinsam die Rolle des Glaubens bei Heilungsprozessen untersuchen. Vorgesehen ist folgendes Programm:

Freitag, 9. Dezember 2005

ab 15:15 Uhr Anmeldung

16:15 Uhr *Begrüßung und Einführung*
Simone Ehm, Evangelische Akademie zu Berlin
Dr. Michael Utsch, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

16:45 Uhr *Dein Glaube hat dich geheilt?*
Berichte aus der Praxis
Dr. Monika Renz, Musik- und Psychotherapeutin, Psychoonkologie, Kantonsspital St. Gallen
Dr. Heiner Rust, Pastor der freikirchlichen Friedenskirche in Braunschweig; im Leitungskreis der Lausanner Bewegung

19:00 Uhr Abendessen

offener Abend

Samstag, 10. Dezember 2005

9:30 Uhr *Heil und Heilung im Christentum*
Wundererfahrungen in der Perspektive moderner Theologie
PD Dr. Werner Thiede, Evangelische Theologie, Universität Erlangen

11:00 Uhr *Gemeinde als Ort der Heilung?*
Christliche Kirchen und ihr Verständnis einer heilenden Gemeinde
Dr. Philipp Hauenstein, Missionswerk Bayern

12:30 Uhr Mittagessen

14:30 Uhr *Dem Glauben Raum geben ... in der medizinischen Praxis*
Arbeitsgruppen:
Depressionen und Angststörungen
Dr. med. Martin Steinbach, Diakonie-Krankenhaus Elbingerode
Burnout-Syndrom
Dr. Andreas von Heyl, Krankenhauspfarrer, Göppingen
Krebs
Hanna Kreisel-Liebermann, Seelsorgerin im Modellprojekt Support, Göttingen; Pastorin der Marktkirche Hannover
Gesund und zufrieden alt werden
Prof. Dr. Brigitte Fuchs, Praktische Theologie, Universität Würzburg

Pflege

Sabine Titze, ehemals Pflegedienstleitung; Gesundheitsmanagerin;
Christen im Gesundheitswesen, Berlin

17:30 Uhr Pause

18:00 Uhr *Heilsame Gemeinschaft – Leben in einer Kommunität*
Sr. Ruth Lagemann, Chemin Neuf, Berlin

anschl. *Abendgebet*
Sr. Ruth Lagemann

19:30 Uhr Abendessen

offener Abend

Sonntag, 12. Dezember 2005

9:00 Uhr *Morgenandacht*

10:00 Uhr *Der Glaube hilft. Erfahrungen mit gesundheitsförderlichen religiösen
Grundhaltungen*
*Umgang mit Verletzungen – Der Prozess des Vergebens und die
Bedeutung des Glaubens*
Dr. Beate Weingardt, Pfarrerin und Psychologin, Tübingen
Gesundheit und Heilung – Vertrauen auf die Stellvertretung Christi
Prof. Dr. Christof Gestrich, Systematische Theologie, Humboldt-
Universität zu Berlin
anschließend Diskussion

12:30 Uhr Musikalischer Ausklang

13:00 Uhr Mittagessen und Ende der Tagung

Seminarort: Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Inselstraße 27-28,
14129 Berlin (Nikolassee), Tel. (030) 8035486, Fax (030) 8036961

Übernachtung: Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, siehe Seminarort

Tagungskosten: Tagungsbeitrag mit Übernachtung im EZ 140,00 Euro, ermäßigt
110,00 Euro; DZ 120,00 Euro, erm. 90,00 Euro; ohne Übernachtung
80,00 Euro, erm. 50,00 Euro.

*Anfragen/
Anmeldung:* Silke Ewe, Evangelische Akademie zu Berlin, Charlottenstraße 53/54,
10117 Berlin, Tel. (030) 20355-515, Fax (030) 20355-550,
E-Mail ewe@eaberlin.de

Weitere Informationen finden Sie in der Rubrik „Veranstaltungen“ auf der Seite
www.ezw-berlin.de. Bitte beachten Sie, dass Anmeldungen nur über die Evangelische
Akademie erfolgen können.

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: Andreas Fincke, Carmen Schäfer.
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 660000, BLZ 25060701.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeiengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 100253, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 19 vom 1. 1. 2005.

Bezugspreis: jährlich € 30,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 2,50 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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

