

WATERALDIENST

57. Jahrgang 1. April 1994

Quell Verlag
Postfach 10 38 52
70033 Stuttgart

4

ISSN 0721-2402 E 12320 E

Fundamentalismus und Toleranz

**Meine Zeit in der
Biblichen Glaubensgemeinde**

**Hare Krishna-Bewegung auf
Reformkurs**

Jugendweihe – Ritual ohne Inhalt?

Materialdienst der EZW



**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

Inhalt

Zeitgeschehen

Ostern ohne leeres Grab? 97

Im Blickpunkt

REINHART HUMMEL

Fundamentalismus und Toleranz 100

Dokumentation

Meine Zeit in der Biblischen Glaubensgemeinde 110

Anliegen einer charismatischen Gemeinde 112

Berichte

REINHART HUMMEL

Hare Krishna-Bewegung auf Reformkurs ISKCON-Konferenz in Wiesbaden 115

Informationen

NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN

Psychologenverband befürchtet „Reputationsschäden“ durch Sekten 117

SCIENTOLOGY

In Baden-Württemberg als Gewerbe angemeldet 119

NEUHEIDEN

„Hexenschule“ läßt Seminargebühr an Greenpeace überweisen 120

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Jugendweihe – Ritual ohne Inhalt? 122

Buchbesprechungen

Friedrich Heyer

»Anthroposophie – ein Stehen in Höheren Welten?« 124

Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion:* Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Pfarrer Dr. Andreas Fincke, Dr. Hansjörg Hemminger, Pastor Dr. Reinhard Hempelmann, Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Gottfried Küenzlen, Pfarrer Dr. Werner Thiede. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2A, 70193 Stuttgart, Telefon 0711/2262281/82. – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12A, Postfach 103852, 70033 Stuttgart, Telefon 0711/60100-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2036340. Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Furtbachstraße 12A, 70178 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon (0711) 60100-66, Telefax (0711) 60100-76. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmolli. Es gilt die Preisliste Nr. 8 vom 1. 10. 1993. – *Bezugspreis:* jährlich DM 53,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 4,50 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Zeitgeschehen

○ **Ostern ohne leeres Grab?** Wenige Wochen vor dem Osterfest, dem ältesten Fest der Christenheit, hat der renommierte Göttinger Verlag Vandenhoeck & Ruprecht ein provozierendes Buch herausgebracht. Wie bereits den vorausseilenden Pressemeldungen zu entnehmen war, vertritt der Göttinger Neutestamentler *Gerd Lüdemann* unter dem Titel »Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie« aufgrund seiner historisch-exegetischen und tiefenpsychologischen Studien die These, Jesu Grab sei am Ostermorgen nicht leer gewesen. Die Rede vom leeren Grab habe sich vielmehr innerhalb einiger Monate nach dem Tod Jesu entfaltet. Am Anfang hätten lediglich Visionen gestanden, mit denen „ein neuer Frühling“ angebrochen sei. Die Printmedien haben die These Lüdemanns, mit der er „der christlichen Sache an ihrem zentralen Punkt auf den Grund gehen“ will, begierig aufgegriffen. Paßt sie doch bestens in die neuerdings sich ausbreitende Stimmung antikirchlicher Gehässigkeit in unserer Gesellschaft! Ob Franz Alt in seinem Jesus-Buch den Papp-Kameraden einer Verwandlung der Leiche Jesu in ein Gespenst als „primitiv“ abschießt und dafür Golgatha als bloßes Scheintod-Ereignis verkauft, ob Peter de Rosa in seinem „Jesus-Mythos“ spekuliert, Jesus sei weder auferstanden noch begraben worden, sondern als Leiche in der „Abfallgrube am Stadtrand“ geendet, oder ob andere Bestseller über „Jesus von Qumran“ neue Thesen entwickeln, de-

ren wissenschaftliche Fundiertheit mehr als fraglich ist – all solche Pseudo-Rationalisierungen der neutestamentlichen Christusbotschaft werden heute mit großem Erfolg unters Volk gebracht. In diese Situation hinein spricht der evangelische Theologieprofessor Lüdemann nun sein wissenschaftliches Nein zum Schriftzeugnis von der leiblichen Auferstehung Jesu – wobei er (wie die Vorgenannten) sich keineswegs als Radikalskeptiker darstellt, sondern ein Religiös-, ja Christsein weiterhin für möglich und sinnvoll hält. Seine abstrakt-fromme Umdeutung der urchristlichen Osterbotschaft hat in Theologie und Kirche natürlich mancherlei Protest hervorgerufen. Der bekannte evangelische Systematiker Wulfhart Panzenberg nannte Lüdemanns Ausführungen bereits vor Erscheinen des Buches „pure Phantasie“. Hartmut Steeb, der Generalsekretär der Deutschen Evangelischen Allianz, hat sogar ein Lehrbeurteilungsverfahren gegen Lüdemann gefordert. Die frühere Theologieprofessorin Eta Linnemann hob weniger aufgeregt hervor, daß die Kritik an den Thesen Lüdemanns und seiner Vordenker berechtigt sei, aber zu spät komme. Tatsächlich dürften sich die Formulierer der Schlagzeilen vom „vollen Grab“ und die meisten ihrer Leser kaum darüber im klaren gewesen sein, daß so gut wie nichts an den heißen Thesen Lüdemanns wirklich als Neuigkeit gelten kann! Namentlich der durch sein Programm der „Entmythologisierung“ bekannt gewordene Neutestamentler Rudolf Bultmann hatte bereits vor Jahrzehnten die „Legenden vom leeren Grab“ (sogar einschließlich der Erscheinungsgeschichten!) als „spätere Bildungen“ erachtet, von denen Paulus noch nichts gewußt habe. Sein Schüler Willi Marxsen hatte die von Anfang an apokalyptische Deutung der Auferstehung Jesu durch die Jünger in ihrer zeitge-

schichtlichen Bedingtheit zu relativieren versucht, um das eigentliche Ostergeschehen auf das Widerfahrnis eines „Sehens“ Jesu durch die vom Karfreitagsgeschehen noch Erschütterten zu reduzieren. Auf diesen und ähnlichen ausgetretenen Pfaden bewegt sich Lüdemann: In der Innenwelt der trauernden Jünger seien Visionen Jesu entstanden, deren Inhalt zu einer Reaktivierung der Botschaft von der Schuldvergebung und der Todesüberwindung geführt habe. Und in entsprechender Innerlichkeit dürfe man auch heute durchaus glauben, daß der Jesus von einst „als der nun Lebende bei uns“ sei. (Mir fallen hier spontan die Osho-Jünger unserer Tage ein – Friede der Asche ihres Meisters!)

Eine freischwebende Spiritualität – orientiert weniger am Christus der neutestamentlichen Botschaft als vielmehr am geschichtlichen Nazarener – ist also erlaubt. Disqualifiziert wird von Lüdemann hingegen der Glaube an den von Gott leibhaftig Auferweckten: Eine solche Haltung sei anachronistisch. Das schillernde Kriterium der Zeitgemäßheit dürfte es allerdings in nicht zu unterschätzendem Ausmaß gewesen sein, das die Interessenleitung seines exegetischen und (!) tiefenpsychologischen Forschens bestimmt hat. Denn in historischer Hinsicht sieht es so ungünstig für die Rede vom leeren Grab keineswegs aus, wie er glauben macht.

Zwar mag die stramme Reaktion Rolf Hilles, des Vorsitzenden des Arbeitskreises für evangelikale Theologie, auf Lüdemanns Thesen hin überzogen gewesen sein, daß nämlich Jesu Auferstehung zu den „historisch am besten belegten Ereignissen der Antike“ gehöre. Tatsache ist immerhin, daß etliche Neutestamentler zu erstaunlich positiven Ergebnissen gekommen sind. So schreibt z. B. der bekannte Exeget Leonhard Goppelt: „Nach

allen Anzeichen ist es historisch wahrscheinlich, daß Frauen aus der Umgebung Jesu am dritten Tag sein Grab oder ein Grab, das sie dafür hielten, leer fanden.“ Der Neutestamentler Joachim Jeremias ging sogar davon aus, daß es in Jerusalem eine Lokaltradition gegeben haben dürfte, in deren Rahmen die Apostel Jesu leeres Grab immer wieder vorgezeigt hätten.

Dabei macht das Evangelium des Matthäus mit der Geschichte vom Vorwurf des Leichendiebstahls selber deutlich, daß das leere Grab als solches gar nichts beweist. Zwar stellt das leer vorgefundene Grab ein gemeinsames Traditions-gut aller Evangelien dar. Doch bleibt nicht bei dem um Jahrzehnte früher schreibenden Apostel Paulus das leere Grab unerwähnt? Die von ihm zitierte alte Traditionsformel, derzufolge Jesus „gestorben, begraben und am dritten Tage auferstanden“ (1. Kor. 15,3–4) ist, impliziert allerdings mit dieser Aufzählung den Gedanken, daß der Begrabene am Ostersonntag nicht mehr im Grabe zu finden war. Denn der pharisäisch ausgebildete Jude Paulus hatte mit Sicherheit einen „ganzheitlichen“, auf die Verwandlung der Leiblichkeit gerichteten Auferstehungsglauben.

Im übrigen läßt sich der Umstand, daß Paulus in seinen Briefen nicht explizit vom leeren Grab spricht, damit erklären, daß es sich bei diesem Thema eigentlich um Erzählstoff handelt, wie er ihn in seinen Briefen ohnehin nicht zu bringen pflegt. Beispielsweise schreibt er ja auch fast nichts aus der Passionsgeschichte nieder, so sehr das Kreuz im Zentrum seiner Theologie steht. Ferner bleibt zu bedenken, daß für rein visionäre Phänomene im damaligen Horizont andere, eigene Ausdrucksmittel zur Verfügung standen: Paulus unterscheidet sehr wohl zwischen einem ekstatischen Erlebnis (2. Kor. 12)

und seiner Begegnung mit dem vom Tode Auferstandenen. Tendenziöse Versuche, die Osterzeugnisse auf ein fromm-abstraktes Glaubensbewußtsein zurückzuführen, werden weder der textlichen Überlieferung noch dem apokalyptischen Denkstrom zur Zeit des Urchristentums hinreichend gerecht.

Das Jesu Sendung bestätigende Heilshandeln Gottes am Gekreuzigten erweist sich theologisch als Dreh- und Angelpunkt neutestamentlicher Theologie. Deren Ganzheitlichkeit – vor allem die kosmische Universalität der christlichen Hoffnung – geht verloren, wenn der Auferstehungsglaube im Sinne Lüdemanns und anderer spiritualisiert werden soll. Interessiert waren an solcher Spiritualisierung freilich nicht nur die frommen und weniger frommen Rationalisten der modernen Zeit, sondern bereits die spätantiken Gnostiker im Umfeld des Frühchristentums. In deren Tradition stehen wiederum manche Sektierer und Enthusiasten unserer Epoche, die meinen, die Leiblichkeit der Auferstehung Jesu leugnen zu müssen. Hier geht es letztlich nicht um exegetische Spitzfindigkeiten, sondern um weltanschauliche bzw. theologische Weichenstellungen. Mit „Zeitgemäßheit“ hat das wenig zu tun. Die christliche Hoffnung ist gerade als kosmisch-universale nicht abhängig von den jeweils favorisierten mythologischen oder naturwissenschaftlichen Weltbildern.

Gewiß ist der Glaube an ein Leben nach dem Tod in keiner Weise abhängig vom Glauben an Jesu leibhaftige Auferweckung. Lüdemann aber vernachlässigt in merkwürdiger Weise den theologischen Sachverhalt, daß die religiöse Überzeugung von einer über den Tod hinaus bestehenden „Einheit mit Gott“ nicht einfach gleichzusetzen ist mit dem biblisch begründeten Auferstehungsglauben. Dieser zielt keineswegs bloß auf ein trans-

mortales Sein bei Gott, sondern auf die Erneuerung der gesamten Schöpfung. Der Gedanke eines Verweilens abgesehener Seelen im Himmel markiert angesichts dessen allenfalls einen „Zwischenzustand“; denn Lebenden und Toten ist die Partizipation an einem neuen Himmel und einer neuen Erde verheißen.

Im Kontext dieser umfassenden Hoffnung – und nur in ihm – ist auch die Botschaft vom leeren Grab zu verstehen. Wer meint, die strittige, einst wie heute so anstößige Wahrheit der leiblichen Auferweckung des Gekreuzigten wegexegetisieren zu müssen, sollte sich über die theologischen Implikationen nicht ausschweigen. Es sind gnostisch gefärbte Gefilde, die sich dann konsequent aufun. Sie werden bei Lüdemann, der selbst als Gnosisforscher hervorgetreten ist, tatsächlich im Ansatz erkennbar, etwa wenn er von der erfahrbaren, nachtödlich sich durchhaltenden „Einheit mit Gott“ spricht, oder wenn er „Auferweckung“ rein symbolisch bzw. ausschließlich als „Erhöhung“ im Tod deutet. Kein Wunder, daß er, der die „traditionellen Vorstellungen von der Auferstehung Jesu als erledigt“ betrachtet und „durch eine andere Sicht zu ersetzen“ gedenkt, die „Apologeten älteren und neueren Schlags“ mit Unbehagen wahrnimmt! Die Väter der frühen Kirche haben noch gewußt, warum sie gegen die Gnostiker „die Auferstehung des Fleisches“ im Glaubensbekenntnis verankert haben. Lüdemanns provozierender „Denkversuch“ fordert uns heutige Christen zu neuer Beantwortung der im Kern gar nicht neuen Frage heraus, ob es theologisch zulässig ist, den Auferstehungsglauben der christlichen Kirche in einen – paradoxerweise mit dem historischen Jesus verbundenen – abstrakten Unsterblichkeitsglauben umzumünzen. th

Reinhart Hummel

Fundamentalismus und Toleranz

In der gegenwärtigen Diskussion ist das Wort „Fundamentalismus“ ein breiter Hammer, der auf alle Formen von Religion und Weltanschauung herabsaut, die als gesellschaftlicher Störfaktor empfunden werden und sich nicht nahtlos dem unterwerfen, was *Lesslie Newbigin*¹ die „Dogmen“ des modernen kulturellen Konsenses genannt hat. Im protestantischen Bereich trifft dieser breite Fundamentalismusbegriff gleichermaßen Bibelgläubige und Biblizisten, Evangelikale und Pietisten, Charismatiker und Pfingstler, konservative Theologen, die in Fragen der Abtreibung und Frauenordination abweichende Ansichten vertreten, und andere mehr. Daß diese sich dagegen wehren, ist nicht verwunderlich.

Darum bedarf es zunächst einer Klärung dieses vielschichtigen Begriffs, besonders der Frage, mit welchem Recht und in welchem Sinn er auf bei uns aktive christliche Gruppierungen angewandt werden kann. Auch der Toleranzbegriff bedarf einer Klärung: Wo liegen die Probleme, die der christliche Glaube, zumal in seiner fundamentalistischen Gestalt, mit der Toleranz und speziell mit dem modernen Toleranzverständnis hat? Wie kann die Spannung zwischen Wahrheitsanspruch und Liebespflicht, zwischen Mission und Dialog durchgehalten werden? Abschließend soll dann, unter praktischen und theologischen Gesichtspunkten, die Frage behandelt werden, wie der christliche Glaube, ohne einem fundamentalistischen Dualismus oder einem mystischen Monismus zu verfallen, anderen Glau-

bensweisen tolerant begegnen kann, ohne sich selbst zu verleugnen.

Prügelknabe Fundamentalismus

Der Widerspruch gegen die unterschiedslose Verwendung des Fundamentalismusbegriffs ist berechtigt. Wer meint, an der wortwörtlichen Auslegung der Bibel festhalten zu müssen – wie immer er sie verstehen mag, gehört nicht in einen Topf mit Ayatollah Khomeini oder mit jenen „Hindu-Fundamentalisten“, die im Dezember 1992 die Babri-Moschee im nordindischen Ayodhya erstürmt und dem Erdboden gleichgemacht haben².

Früher hat man diese Kräfte mit anderen Begriffen charakterisiert. In Indien heißen sie bis heute „Kommunalisten“, weil sie Auseinandersetzungen zwischen den religiösen „communities“ schüren und für ihre politischen Ziele mißbrauchen. Im Islam spricht man von „Islamisten“ und „Islamismus“, also von einer auf dem Islam basierenden religiös-politischen Weltanschauung und ihren Anhängern, im Katholizismus von Integralisten und Integralismus. Außerdem konnte man auf Worte wie Radikalismus und Fanatismus zurückgreifen, um religiöse Aggressivität zu qualifizieren. Viele Muslime verwahren sich denn auch dagegen, daß westliche Wissenschaftler den Islamismus mit einem westlich vorgeprägten Wort bezeichnen, das aus der neueren amerikanischen Kirchengeschichte stammt und dort obendrein ein relativ kleines Segment im breiten evangelikalen Spektrum bezeichnet³.

Das Pathos der Fundamentalismus-Schelte kommt am deutlichsten bei *Thomas Meyer* zum Ausdruck. Im Anklang an Kants berühmte Definition der Aufklärung formuliert er: „Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbst erkorener, absoluter Fundamente.“⁴ *Gottfried Künzlen* hat mit Recht darauf hingewiesen, daß solch ein „Totalrationalismus“ selbst fundamentalismusverdächtig ist⁵. Meyers Definition suggeriert, daß das Ernstnehmen religiöser Fundamente die Ursache sei für die beklagenswerten religiös-politischen Konflikte in aller Welt. Der Einspruch gegen diese Schuldzuweisung besteht zu Recht.

Angst um die heilige Ordnung

In Wirklichkeit muß ein weiteres wesentliches Element hinzutreten, damit es zu einem fundamentalistischen Aufbruch kommen kann, nämlich eine „Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theologie“⁶. Ob es sich dabei um eine legitime Aktualisierung politischer Ordnungsvorstellungen bestimmter Religionen oder nur um eine unerlaubte politische Instrumentalisierung von Religion oder um beides handelt, muß von Fall zu Fall untersucht werden. Die Instrumentalisierungsthese macht sich die Sache zu leicht. Viele Religionen lehren nicht nur einen individuellen Heilsweg, sondern auch Vorstellungen von einer idealen politischen Ordnung. Solche Vorstellungen sind z. B. im Islam im Koran selbst veran-

kert. Aus ihrer Reaktivierung und Revitalisierung beziehen fundamentalistische Aufbrüche ihre politische Brisanz: Der alte Glanz der islamischen Welt wird erst wieder erstrahlen, wenn das Ideal der „Urgemeinde“ von Medina mit ihrer Einheit von Religion und Politik wiederhergestellt ist. Mutter Indien wird – in den Augen der Hindu-Fundamentalisten – erst dann wieder das heilige Land und Gottesreich sein, wenn der Gott Rama aus seinem Exil (das große Epos *Ramayana* berichtet davon) zu seiner „Geburtsstätte“ in Ayodhya zurückkehrt.

M. N. Ebertz definiert den religiösen Fundamentalismus aus der Sicht des katholischen Soziologen mit Recht als Sammelbegriff für religiöse Protestbewegungen, „die ‚das Heilige‘ und die überkommenen ‚Hüter‘ des Heiligen durch moderne Strukturen und Prozesse ... relativiert sehen und gegen diese Bedrohung ‚der heiligen Ordnung‘ zu Felde ziehen. Diese ‚heilige Ordnung‘ soll als Letztwert behauptet und ihrem superioren Geltungsanspruch möglichst rein zum Durchbruch verholfen werden.“⁷

Fundamentalismus, wie er heutzutage verstanden wird, zielt auf die Wiedererrichtung einer sakralen Weltordnung. *G. Kepe!* hat in seinem Buch »Die Rache Gottes«⁸ beschrieben, wie die fundamentalistische Mobilisierung in den sechziger Jahren in kleinen militanten Gruppen innerhalb von Islam, Judentum und Christentum begann und langsam zu einem religiös-politischen Machtfaktor wurde.

Angst vor Überfremdung

Sozialwissenschaftler⁹ machen darüber hinaus darauf aufmerksam, daß es sich bei den fundamentalistischen Aufbrüchen in den verschiedenen Religionen nicht einfach um religiöse Erweckungsbewegungen handelt, sondern um soziale

Prozesse, genauer gesagt: um Reaktionen auf gesellschaftlichen Strukturwandel, vor allem auf den als zersetzend empfundenen Einfluß der aus dem Westen kommenden Moderne. Die meisten von ihnen – man denke nur an den islamischen Fundamentalismus – sind Teil des Nord-Süd-Konflikts, angeheizt durch ungelöste soziale und wirtschaftliche Probleme. In ihnen äußert sich der nativistische Widerstand gegen das, was als kulturelle Überfremdung empfunden wird, gegen die tödliche Pest der „Okzidentose“, wie ein iranischer Moslem das genannt hat¹⁰. Fremdenfeindlichkeit und das Gefühl, Opfer einer von außen kommenden Verschwörung zu sein, gehören zum Grundbestand aller fundamentalistischen Bewegungen.

Der nativistische Protest richtet sich vor allem (keineswegs ausschließlich, wie häufig suggeriert wird!) gegen die „Moderne“, gegen die liberale Gesellschaftsordnung des Westens und seine autonome Individualethik, speziell gegen die Auflösung von Familie und Ehe. (Hierin liegt eine Gemeinsamkeit zwischen islamischem und US-protestantischem Fundamentalismus¹¹.) Fundamentalistische Aufbrüche sind immer Antworten auf Identitätsgefährdung. Bedenkt man, wie viele kulturelle Überlagerungsprozesse sich im Gefolge zunehmender Vereinheitlichung der Weltkultur weiterhin vollziehen werden, so bekommt man eine Ahnung von dem ungeheuren fundamentalistischen Konfliktpotential, das sich in der Zukunft noch entladen kann.

Angst vor der Religion

Der Widerstand gegen kulturelle Überfremdung und Identitätsgefährdung äußert sich in dem Maß religiös, wie individuelle und kollektive Identitäten religiös bzw. konfessionell geprägt sind – polni-

sche Identität katholisch, die iranische schiitisch-islamisch, die serbische christlich-orthodox usw. Es ist eine naive Annahme, daß solche Konflikte aufhören würden, wenn man sich erst einmal des Störfaktors Religion entledigt hat. Dann greift die Suche nach den kulturellen Wurzeln auf andere Faktoren zurück: auf nationale Traditionen oder, wie im Bereich der früheren DDR und in Deutschland insgesamt, auf eine gräßlich verklärte Nazi-Vergangenheit.

Diese sozialwissenschaftlichen und kulturalanthropologischen Erkenntnisse über den gegenwärtigen weltweiten „Fundamentalismus“ müssen zunächst zur Kenntnis genommen werden, bevor es zu vorschnellen Schuldzuweisungen an die Adresse der Religion allgemein und des Christentums im besonderen kommt. Das Festhalten am wahrhaft fundamentalen biblischen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe ist keine Ursache von Haßausbrüchen, wie sie die fundamentalistischen Aufbrüche kennzeichnet. Aber auch andere Religionen enthalten friedensstiftende und gewalthemmende Potentiale. Religion kann allerdings zu einem zusätzlichen konfliktfördernden Faktor werden, wenn religiöse Zugehörigkeit nur noch als ein Aspekt kollektiver Identität erfahren wird und die Wir-Gefühle der einen Gruppe gegen diejenigen einer anderen bestärkt. *Hans Küngs* These „Ohne Religionsfriede kein Weltfriede“¹² hat an dieser Stelle ihren unbestreitbaren Sinn. In vielen säkularisierten Gesellschaften des Westens ist die Problemlage freilich eine andere. In ihnen wird das Zugehörigkeitsgefühl gegenüber der eigenen Kirche immer schwächer. In der Identitätsbildung der hiesigen Christen tritt das Christsein gegenüber anderen Faktoren, politischen zum Beispiel, immer stärker zurück. Um so schwieriger wird es, das gemeinsame Christliche über alle Un-

terschiede hinweg zu bestimmen und zur verbindenden Kraft werden zu lassen.

Relativistische Toleranz

Wenn wir uns jetzt dem Stichwort „Toleranz“ zuwenden, müssen wir zunächst feststellen, daß es weithin von anderen Begriffen abgelöst und verdrängt worden ist. Heutzutage geht es nicht mehr nur um „Duldung“, sondern um Dialog, Anerkennung des Pluralismus – kurz: um eine positive Haltung gegenüber der religiös-weltanschaulichen Vielfalt und dem Andersdenkenden bzw. -gläubigen. „Toleranz allein genügt nicht“, stand über einem Grußwort des EKD-Ratsvorsitzenden zum Ramadan. Der alte Kampf der Aufklärung nicht nur gegen Dogmen überhaupt, sondern vor allem gegen das, was Rousseau das „Dogma der Intoleranz“ nannte, hat mit dem völligen Sieg der Aufklärung geendet. Religiöse Intoleranz findet sich in der modernen Gesellschaft westlicher Prägung fast nur noch in sektiererischer Gestalt, abgeschottet vom Einfluß des Zeitgeists. Zusammen mit der religiösen Intoleranz ist allerdings auch das Religiöse überhaupt weithin auf der Strecke geblieben. Toleranz ist oft nur ein anderer Name für religiöse Indifferenz, für ein „Gemisch aus Verlegenheit und Schlamperei“, wie *G. Ebeling* im Blick auf innerprotestantische Weitherzigkeit formuliert hat¹³. Die moderne Konsumgesellschaft hat darüber hinaus Religion zur Ware gemacht. Im Supermarkt der religiösen Traditionen bedient sich das mündig gewordene Ich nach eigenem Ermessen zur Befriedigung seiner Augenblicksbedürfnisse.

Diktatur der Toleranz?

Man wird der Aufklärung, zumindest vielen ihrer namhaften Vertreter, zugestehen müssen, daß das keineswegs in ihrer Ab-

sicht lag¹⁴. Das Religionsmodell der Aufklärung, zusammengefaßt in den drei Begriffen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, ist größtenteils selbst ein Opfer aufklärerischer Religionskritik geworden. Damit hat sich die Tatsache bestätigt, daß religiöser Wahrheitsanspruch und Toleranz zwar nicht im Widerspruch, wohl aber in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Das Toleranzideal kann selbst zum religiösen Höchstwert und zum Maßstab für das Religiöse schlechthin werden. In Lessings berühmter Ringparabel schimmert das schon durch. Die Formulierung von „Dialog-Dekalogen“, die gegenwärtig in Mode gekommen ist¹⁵, ist ein weiteres Indiz dafür: Das Dialogideal ist der neue Sinai, auf dem die Gesetzestafeln für das Zeitalter des religiösen Pluralismus gehauen werden.

In der Medienöffentlichkeit zeigt sich das im verbreiteten Widerwillen gegen jede Form von Religion, die sich nicht nahtlos dem Geist des religiös-weltanschaulichen Relativismus einfügt. Die gegenwärtige Fundamentalismuskritik lebt ganz aus der Abneigung gegen den Störfaktor Religion und bewirkt dadurch einen neuen Säkularisierungsschub in der westlichen Gesellschaft. Aufklärerische Religionskritik und religiöser Fundamentalismus schaukeln sich gegenseitig hoch.

Für den christlichen Glauben bedeutet das, daß er sich in der doppelten Auseinandersetzung nach diesen beiden Seiten hin befindet. Während die siebziger Jahre ganz im Zeichen der Öffnung der Kirche und der Auseinandersetzung mit synkretistischen Modellen und Tendenzen standen, geht es seit den achtziger Jahren zunehmend primär um die Abwehr fundamentalistischer Versuchungen. Die Sorge um die Fundamente des Glaubens ist viel zu wichtig, als daß man sie den Fundamentalisten überlassen dürfte. Diese doppelte Auseinanderset-

zung mit Relativismus und Fundamentalismus ist übrigens nichts Neues, sondern gehörte von Anbeginn zum Weg der Christenheit.

Toleranz des Kreuzes bei Luther

Die Spannung zwischen christlichem Wahrheitsanspruch und Toleranzforderung ist von Martin Luther auf die klassische, freilich voraufklärerische Formel gebracht worden: „Fides nihil, caritas omnia tolerat“ (intoleranter Glaube [bzw. intolerante Lehre] – tolerante Liebe). Gewiß hat auch Luther gewußt, daß unser Wissen Stückwerk ist. Aber wichtiger war ihm, daß der Glaube nicht zu unserer Disposition steht: „Doctrina non nostra“. Der Glaube duldet keine falsche Lehre¹⁶. Hierin unterscheidet sich die „Toleranz Gottes“ von der „Toleranz der Vernunft“. Gottes Toleranz ist immer *tolerantia crucis*: Gott erträgt leidend den Widerspruch gegen sich selbst. Getragen ist die göttliche Toleranz von eschatologischer Hoffnung. Sie ist nichts anderes als die Geduld Gottes mit dem Sünder bis zur Vollendung seines Reiches. Damit hat Luther christliche Toleranz auf eine solide theologische Basis gestellt. Im Unterschied zum modernen Toleranzverständnis, das beim Menschen einsetzt – bei der Begrenztheit seiner Erkenntnismöglichkeit, bei der Freiheit seines Gewissens und seiner Entscheidung –, ist christliche Toleranz bei Luther im Wesen Gottes begründet, von dort her freilich auch begrenzt.

Luther hat diese Position in der akuten innerchristlichen Auseinandersetzung mit einem anderen Verständnis der christlichen Wahrheit formuliert. Heute ist die westliche Christenheit mit einer Situation konfrontiert, die den Kirchen der sog. Dritten Welt schon immer vertraut war: Sie sieht sich genötigt, als eine Religion

unter anderen zu existieren: in Konkurrenz und Nachbarschaft mit ihnen. Die Kirche des Mittelalters hatte sich mühsam genug mit der Tatsache abgefunden, daß Juden und Muslime sich nicht nur der Predigt des Evangeliums, sondern auch Zwangsmaßnahmen widersetzen. Die Missionsaufgabe galt ihr als erledigt. Erst die Entdeckung neuer Kontinente und Völker änderte das. Der Neuaufbruch zur Mission bereicherte die Kirche nicht nur zahlenmäßig, sondern auch kulturell. Am Ausgang der großen Missionsperiode drängt sich jedoch unabweislich die Einsicht auf, daß der religiöse Pluralismus allein durch Missionierung nicht zu bewältigen ist. Er läßt sich nicht wegmisionieren. Die Christenheit hat es nicht mehr nur mit der säkularisierten Welt zu tun, sondern auch mit einer Vielfalt von Andersgläubigen. Fundamentalistische Antworten auf diese neue Lage helfen nicht weiter.

Kein Missionsverzicht!

Die voreilige These, das Zeitalter der Mission werde nun durch das Zeitalter des Dialogs abgelöst, läßt sich freilich auch nicht halten. Es ist hier nicht der Ort, auf beide Begriffe im Detail einzugehen¹⁷. Es sei nur auf einen wichtigen Punkt hingewiesen: Die nichtchristlichen Religionen, die an der christlichen Mission verständlichen Anstoß genommen und zunächst im Namen der Toleranz ein Ende jeglicher Mission gefordert hatten, befinden sich inzwischen selbst im Prozeß weiterer Ausbreitung, nicht zuletzt im Westen. Die „Mission der Weltreligionen“, wie *Georg Vicedom* das genannt hat, ist ein Beweis dafür, daß dialogische und missionarische Religionsbegegnung einander keineswegs ausschließen, sondern nebeneinander herlaufen können und es faktisch auch tun.

Auch aus der Sicht christlicher Theologie handelt es sich keineswegs um Alternativen. Christlich verstandene Toleranz erfordert keinen Missionsverzicht. Sie fordert vielmehr die Freiheit des Glaubenswechsels, die in vielen nichtchristlichen Ländern immer noch verweigert oder zumindest beschränkt wird. Religionszugehörigkeit ist mehr als eine Zufälligkeit und ein mehr oder weniger wichtiger Aspekt kultureller Prägung. Religion hat es mit Daseinsbewältigung und Lebensorientierung zu tun. Wo der Mensch sie findet oder zu finden meint, greift er zu. Gerade an Biographien westlicher Konvertiten zum Buddhismus und Islam wird deutlich, daß Lebenskrisen zu Neuorientierungen, auch religiöser Art, führen können¹⁸. Das Wesen des interreligiösen Dialogs besteht nicht darin, daß Religionen, ähnlich wie Staaten, über feste Besitzstände verfügen und auf dieser Basis miteinander in diplomatische Beziehungen und Dialog eintreten. Religionen haben Türen, durch die man ein- und austreten kann. Religiöse Toleranz erweist sich zunächst darin, daß der einzelne sich auf seiner religiösen Suche frei bewegen kann.

Dialog und Mission – keine Alternativen

Die Kirchen, die früher den religiösen Bereich des Westens allein dominierten, sind mit dem neuen Pluralismus vor die große Aufgabe gestellt, mit ihrem Angebot von Weg, Wahrheit und Leben dort präsent zu sein, wo Menschen danach suchen und wo die Konkurrenz aktiv ist: Neureligionen, neureligiöse Bewegungen, missionierende Ausläufer der großen Weltreligionen¹⁹. Missionieren und missioniert werden – diese interreligiöse Dynamik ist ein Bestandteil des neuen Pluralismus. Über die Methodenfrage,

konkret: über den Unterschied zwischen Mission und Proselytismus, kann und muß gesprochen werden, auch im interreligiösen Dialog. Nur in einer Atmosphäre von Freiheit und Toleranz kann Glaubensangebot mit Glaubensangebot in Konkurrenz treten.

Die Studie »*Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*« die im gemeinsamen Auftrag der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD herausgegeben wurde²⁰, hat sich darum mit Recht gewei- gert, Mission und Dialog als Alternativen zu betrachten. Sie bestimmt das Handeln der Kirchen im Verhältnis zu den außerchristlichen Religionen als Mission, Dialog und Konvivenz, d. h. Zusammenleben. Die Studie fordert von den Kirchen eine dreifache Bewegung in diesem Sinne und verankert diese im Handeln des dreieinigen Gottes. Die Spannung zwischen Wahrheit und Toleranz, Dialog und Mission usw. wird nicht vorschnell aufgehoben, sondern durchgehalten und aus der Eigenart des göttlichen Handelns abgeleitet.

Fundamentalistische Vereinfachungen sind hier fehl am Platz. Es geht nicht an, aus dem weiten Feld der interreligiösen Begegnung einen Aspekt herauszuisolieren und zu verabsolutieren, sei es die Sache der Mission, des Zusammenlebens oder des interreligiösen Dialogs. Das „Sowohl als auch“ ist an dieser Stelle kein fauler Kompromiß. Es ist eine verständliche, aber unerlaubte Vereinfachung, wenn man sich nur auf die soziale Dimension, nämlich das friedliche Zusammenleben mit Andersgläubigen, konzentrieren und das Religiöse ausklammern möchte, oder wenn man sich allein dem Dialog verpflichtet fühlt, das christliche Glaubenszeugnis aber als Störung wertet und zu verbannen versucht. Das gleiche gilt für diejenigen, die die Religionsbegegnung auf den Ruf nach Glauben redu-

zieren und an den konkreten Lebensproblemen Andersgläubiger gleichgültig vorübergehen. Zwar kann und muß nicht jeder alles zugleich machen und als seine eigene Berufung verstehen. Aber innerhalb der Kirche muß Raum für die interreligiöse Begegnung in ihrer ganzen Breite gegeben werden. Die Spannung zwischen guter Nachbarschaft, wechselseitigem Austausch und Glaubensangebot muß durchgehalten werden.

Interreligiöser Realismus

Zur Toleranz gehört die Fähigkeit, das Anderssein anderer zu ertragen, ja mehr noch: damit so umzugehen, daß es nicht nur als Beeinträchtigung, sondern als Bereicherung erfahren wird. Intoleranz ist immer ein Zeichen von Schwäche und mangelhaft ausgebildeter Identität. Wer seiner selbst und seiner Sache sicher ist, empfindet das Anderssein anderer nicht als Bedrohung. Fundamentalismus ist, wie wir gesehen haben, stets eine Reaktion auf Identitätsgefährdung oder was einer dafür hält. Angst verhindert, daß wir den Fremden kennenlernen, und begünstigt die Entstehung unrealistischer Feindbilder. Gewiß gibt es im interreligiösen Dialog auch realitätsferne „Freundbilder“. Auch sie sind schädlich, weil sie zwangsläufig in Enttäuschungen enden, ja im Gefühl, getäuscht worden zu sein. Das Schwanken zwischen realitätsfernen Freund- und Feindbildern erschwert die christliche Einschätzung des Islam bis zum heutigen Tag²¹. Interreligiöser Realismus, der jenseits falscher Freund- und Feindbilder den anderen wahrnimmt, wie er wirklich ist, muß als ein dringendes Erfordernis der Gegenwart ernstgenommen werden. Ohne Begegnung und Dialog ist das nicht möglich. Der Dialog wiederum setzt die Bereitschaft voraus, Vorurteile zu überwinden. Fundamenta-

lismus ist eine Gefahr für den Dialog, denn er lebt nicht zuletzt von der Pflege von Feindbildern, von Dialogverweigerung und Fremdenfeindlichkeit.

Fundamentalismus der Anfangsphase

Neubekehrte neigen eher zum Fundamentalismus als Menschen, die ein nüchternes, vielleicht sogar kritisches Verhältnis zu ihrer eigenen Religion bzw. Kirche haben. Das Bild ihres früheren Lebens ist oft übertrieben negativ, dasjenige ihrer neugefundenen Glaubenswelt oft übertrieben positiv. Es bedarf einer längeren Reifepériode, um zu einer realistischen Einschätzung zurückzufinden. In Sekten und fest geschlossenen Gruppen schafft das oft erst die zweite oder dritte Generation. Erst dann hat sich eine Identität herausgebildet, die sich im kalten Luftzug der Außenwelt behaupten kann. Man mag den abebbenden Glaubenseifer beklagen – die Rückkehr zu einem normalen Verhältnis zur Außenwelt und zum Gespräch mit ihr ist zweifellos ein Gewinn. Solche Vorgänge der Entsektung und Entfundamentalisierung sind nicht selten.

„Reduktion von Komplexität“ ist ein häufig konstatiertes Merkmal des Fundamentalismus. Die verwirrenden Vorgänge und komplexen Probleme der modernen Welt werden auf eine einfache Formel gebracht, oft mit Hilfe eines simplifizierenden, dualistischen Schwarz-Weiß-Denkens. Auch das findet sich häufig in Anfangsphasen, in denen man keine Zeit und Kraft für die intellektuelle Aufarbeitung von Problemen übrig zu haben meint. Früher oder später muß sie doch nachgeholt werden. Mit einem Wort: Die Kirchen und ihre nichtfundamentalistische Mehrheit werden für den „Fundamentalismus der Anfangsphase“, auch in

ihrer eigenen Mitte oder an ihrem Rande, Verständnis und Geduld aufbringen müssen, statt sich vorschnell dem entrüsteten Protest der säkularisierten Zeitgenossen anzuschließen. Stets muß gefragt werden, ob fundamentalistische Tendenzen zum Wesen einer Gruppierung und ihrer Lehre gehören oder – hoffentlich – eine vorübergehende Verpuppung darstellen, unter deren Schutz die neue religiöse Identität erst Gestalt gewinnen soll. Der Fundamentalismus hat zweifellos die positive Funktion, die westliche Christenheit in einer Phase zunehmender Verunsicherung auf die Bedeutung ihrer Glaubensfundamente hinzuweisen.

Gottesfeinde und Endzeitschlachten

Zum Fundamentalismus gehört auch die pauschale Verteufelung der Außenwelt und die Angst davor, von ihr befleckt zu werden. Hindu-Fundamentalisten meinen, die Schändung Mutter Indiens durch die Muslime verhindern zu müssen, die Muslime wiederum wehren sich gegen die rituelle Verunreinigung der Kaaba in Mekka durch „ungläubige“ Glaubensbrüder. In säkularisierter Form macht sich diese Furcht bemerkbar, wenn Neonazis sich als die „sauberen Deutschen“ hinstellen. Auch die unter frommen Christen verbreitete Furcht vor „okkulten Belastungen“ ist in diesem Zusammenhang zu nennen²². Die eigene Kultur und in noch stärkerem Maße fremde Kulturen werden vom Fundamentalismus, auch vom christlichen, häufig pauschal als satanisch abqualifiziert²³, statt sie in ihrer Ambivalenz wahrzunehmen, eben auch als Bereich des göttlichen Schöpfungswirkens und der Herrschaft Christi über die Welt. Fundamentalistische Christen haben nicht selten ein gestörtes Verhältnis zum 1. Artikel des Glaubensbekenntnisses.

Für das dualistische Denken des Fundamentalismus vollzieht sich die Auseinandersetzung mit der Welt häufig in der Atmosphäre einer apokalyptischen Endschlacht, eines Harmagedon. Endzeitliche Hoffnungen können stets in apokalyptische Szenarien umschlagen, in denen die kleine Schar der Getreuen, von einer ungläubigen Welt und Kirche bedroht, sich um die Fahne des Siegers scharen muß. Der Fundamentalismus der iranischen Revolution wurde von der Erwartung angeheizt, der Imam werde aus seiner Verborgenheit zurückkehren und paradiesische Verhältnisse herbeiführen. Hindu-Fundamentalisten erstürmten und zerstörten die Babri-Moschee auch deswegen, weil sie hofften, die Errichtung eines Rama-Tempels an der gleichen Stelle werde zur Aufrichtung des „Ramarajya“, des Gottesreiches führen. Endzeit Hoffnungen werden von religiösen und politischen Führern instrumentalisiert, um Andersgläubige als Gottesfeinde hinzustellen und in einem heiligen Krieg zu demütigen.

Dem Fundamentalismus eignet, so läßt sich zusammenfassend feststellen, eine dualistische Weltsicht, die auf vielfältige Weise zementiert wird: Die Welt wird in zwei Lager aufgespalten; zwischen Gottesfreunden und Gottesfeinden herrscht Krieg. Die Außenwelt ist unrein und gefährdet die Reinheit der wahrhaft Frommen. Das endzeitliche Harmagedon hat begonnen, es geht jetzt nur noch um den Sieg Gottes. Solche Aussagen finden sich zwar in der Bibel, freilich nicht allein und nicht dominierend. Auch das Weltbild des christlichen Fundamentalisten stellt eine Reduktion von Komplexität dar, eine Simplifizierung nicht nur der Lebensprobleme, sondern auch der Vielfalt biblischer Aussagen. Der Fundamentalismus jeglicher Spielart hat immer die Tendenz, den Reichtum der Heiligen

Schrift(en) zu einer simplen Kampffideologie zu reduzieren.

Mystische Erfahrung als gemeinsamer Nenner?

So ist es nicht verwunderlich, daß namhafte Theologen wie *P. Knitter*, *R. Panikkar* und *M. von Brück* gegenwärtig nur eine Rettung vor den fundamentalistischen Dualismen sehen: eine monistische Religionsphilosophie²⁴, die von der wesenhaften Einheit aller Religionen ausgeht: ein Gott, aber viele Christusse und viele gleichrangige Offenbarungen oder Manifestationen. Das eine Licht bricht sich in der Vielfalt der Kulturen wie in einem Prisma. Wir dürfen uns der bunten Farbe freuen, müssen sie aber in Richtung auf das Eine hin transzendieren. Die Mystiker aller Religionen wissen um diese verborgene Einheit, weil die mystische Erfahrung in allen Religionen wesentlich ein und dieselbe ist. Ihrer Führung müssen wir uns anvertrauen, wenn wir zu dem einen Kern der Religionen durchstoßen und das große Ziel des Religionsfriedens verwirklichen wollen. Das ist das monistische Gegenkonzept zum fundamentalistischen Dualismus.

Dagegen müssen jedoch ernsthafte Bedenken angemeldet werden. Dieses Konzept scheitert zunächst einmal an den religiösen Realitäten. Die Religionen lassen sich nicht auf einen gemeinsamen mystischen Erfahrungsnenner reduzieren. Die Gründe dafür können an dieser Stelle nicht entfaltet werden. Nur soviel sei festgestellt: Die monistische Lösung ist auf ihre Art auch eine Reduktion von Komplexität. Dazu kommen theologische Gründe. Die Bibel bewältigt Konflikte nicht mit der Vision einer höheren Einheit, sondern mit der Botschaft von der Agape. Gott und Mensch gehören nach biblischer Sicht zusammen, nicht

wegen einer vorgegebenen Einheit, die in der mystischen Erfahrung realisiert würde, sondern wegen der Liebe Gottes, die aus Feinden Freunde macht. „Christliche Toleranz ist die Fähigkeit des Christen, der Freund derer zu sein, die meinen, seine Feinde sein zu müssen“, hat der Theologe *Richard Schaeffler* gesagt²⁵. Die Agape unterschlägt nicht das Anderssein des anderen mit Hilfe mystischer Einheitsvisionen, sondern akzeptiert den anderen in seinem Anderssein. Sie kann Unterscheidendes und Trennendes stehenlassen, vermag aber dennoch, die Brücke zu ihm zu schlagen.

Liebe schlägt Brücken

Das gilt auch für den Andersdenkenden und Andersgläubigen. Das christliche Verhalten ihm gegenüber erwächst aus ungeteilter Liebe. Sie motiviert und inspiriert gleichermaßen die Mission, den Dialog und das Zusammenleben. Mission ohne diese Liebe wird zur Proselytenmacherei und Mitgliederwerbung, nicht selten sogar zu einem zwanghaften Missionieren-Müssen, weil man die Existenz und Nähe des Andersgläubigen nicht ertragen kann. Wir haben aber gesehen, daß man die anderen Religionen nicht wegmissionieren kann. Liebe motiviert darum nicht nur zur Mission, sondern befähigt auch zum Dialog und zum Respekt vor den religiösen Bindungen anderer. Christen stehen ja selbst in einer Glaubensbindung und können die religiösen Bindungen Andersgläubiger, auch wenn sie ihnen nicht zustimmen können, dennoch respektieren. Es gibt eine Gemeinsamkeit mit allen religiös Engagierten, die mit Nichtreligiösen unmöglich ist.

Andersgläubige sind aber auch – und werden es mehr und mehr – unsere Nachbarn und Nächsten. Ihnen gegenüber greift die Botschaft „Sie sind wie Du“ zu

kurz. Die Gemeinsamkeit des Menschseins ist in der ökumenischen Diskussion schon früh als eine Grundlage für den Dialog und für das Zusammenleben mit Andersgläubigen herausgestellt worden – mit Recht. Und doch bleibt, wenn es zur konkreten Begegnung kommt, häufig ein unüberwindlicher Rest von religiöser und kultureller Fremdheit. Es wäre weder realistisch noch christlich, die Bedeutung

von Glaubensunterschieden in Abrede stellen zu wollen. Christliche Liebe leugnet Fremdheit nicht, leistet und akzeptiert aber gern den Brückenschlag, der sie überwindet. Es ist letztlich die gleiche Liebe, die zu Mission, Dialog und Konvivenz drängt und uns angesichts des wachsenden religiösen Pluralismus für alle drei Lebensäußerungen der Kirche in Anspruch nimmt.

Anmerkungen

- ¹ L. Newbigin hat diese These in mehreren Publikationen vorgetragen, z. B. »Truth to tell. The Gospel as Public Truth«, Michigan/Genf 1991
- ² Die Hintergründe der Ayodhya-Krise habe ich beschrieben in meinem Beitrag »Fundamentalismus in Indien und im Islam«, in: H. Hemminger (Hg.): »Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur«, Stuttgart 1991, S. 17–65. Vgl. auch F. Huber: »Religion und Politik in Indien«, in: ZMiss 17/1991, S. 74–86.
- ³ Zum US-Fundamentalismus s. J. Barr: »Fundamentalismus«, München 1981; K.-M. Kodalle (Hg.): »Gott und Politik in USA«, Frankfurt 1988; M. Riesebrodt: »Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung«, Tübingen 1990.
- ⁴ T. Meyer (Hg.): »Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft«, Frankfurt/M. 1989, S. 18.
- ⁵ G. Küenzlen: »Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne« (in: H. Hemminger [Hg.] [siehe A. 2], S. 196–221), S. 204.
- ⁶ Vgl. den Titel von R. Uertz: »Fundamentalismus – Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theologie?«, in: H. Kochanek (Hg.), »Die verdrängte Freiheit«, Freiburg 1991
- ⁷ M. N. Ebertz: »Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismus im Katholizismus« (in: »Aus Politik und Zeitgeschichte«, B. 33/92, S. 11–22), S. 13.
- ⁸ G. Kepel: »Die Rache Gottes«, München/Zürich 1991
- ⁹ M. Riesebrodt (siehe A. 3) passim.
- ¹⁰ Zitiert in meinem Beitrag zu: H. Hemminger (siehe A. 2) S. 54 und 223 (A. 19).
- ¹¹ M. Riesebrodt (siehe A. 3) S. 217 u. ö.

- ¹² H. Küng: »Projekt Weltethos«, München/Zürich 1990, S. 98ff, und in anderen Publikationen.
- ¹³ G. Ebeling: »Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft« (ZThK 1981, S. 442–464), S. 464.
- ¹⁴ F. Wolfinger: »Niedergang der Missionen in der Zeit der Aufklärung: Toleranz kontra Mission?« (J. Glazik u. a. »Warum Mission?«, 1. Teilband, St. Ottilien – München 1984, S. 63–94), S. 77f.
- ¹⁵ L. Swidlers »Dialog-Dekalog« ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in: MD 1992, S. 232 bis 236; J.-C. Basset: »Christliche Theologie und interreligiöses Gespräch« (ZMiss 19/1993, 45–104), S. 99–104.
- ¹⁶ G. Ebeling (siehe A. 13) S. 456 A. 53.
- ¹⁷ R. Hummel: »Mission als interreligiöse Dynamik«, in: ZMiss 9/1983, S. 214–225. In der gleichen Zeitschrift (4/1993, S. 211–220) habe ich dieses Thema unter der Überschrift »Mission, Dialog und Apologetik« behandelt.
- ¹⁸ K. Bitter: »Konversionen zum tibetischen Buddhismus«, Göttingen 1988; Muhammad Rassoul (Hg.): »Deutsche von Allah geleitet«, Köln 1982.
- ¹⁹ Näher erläutert in meinem Aufsatz »Neue Religiosität und christliche Spiritualität«, in: Glaube und Lernen 6/1991, S. 133–143.
- ²⁰ »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube«, Gütersloh 1991
- ²¹ R. Hummel: »Problemfelder im christlich-islamischen Verhältnis«, in: MD 1992, S. 249–254.
- ²² H. Hemminger: »Vom Umgang mit dem Okkultismus«, in: MD 1988, S. 345–355.
- ²³ P. Zimmerling: »Protestantischer Fundamentalismus als gelebter Glaube« (in: H. Hemminger (Hg.) (siehe A. 2), S. 97–130), S. 109.
- ²⁴ R. Hummel: »Christlicher Glaube im Pluralismus der Religionen«, in: MD 1992, S. 33–44.
- ²⁵ R. Schaeffler: »Der Wahrheitsanspruch der Religionen« (P. Fiedler u. a. [Hg.]: »Studentexte Funkkolleg Religion«, Weinheim – Gütersloh – Düsseldorf 1985, S. 68–77), S. 76.

Meine Zeit in der Biblischen Glaubensgemeinde

Die Ausführungen einer „Aussteigerin“ aus der »Biblischen Glaubensgemeinde« (BGG; vgl. MD 1989, S. 116ff) sind durch zwei Besonderheiten geprägt: Zum einen teilt die Verfasserin das Anliegen charismatischer Erneuerung und kann insofern eine Reihe positiver Anregungen gelten lassen, die sie in der BGG bekommen hat. Zum andern mißt sie die erfahrene Praxis und Lehre dieser Gruppe an biblischen Kriterien und konstatiert von daher eine ganze Reihe fragwürdiger Tendenzen und Entwicklungen.

Neben diesem Bericht lassen wir den verantwortlichen Pastor der BGG zu Wort kommen, der die „Anliegen einer charismatischen Gemeinde“ beschreibt (s. u. S. 112ff). Im »Materialdienst« des kommenden Monats wird ein Bericht über die BGG aus der Perspektive der EZW folgen. (Abdruck mit freundlicher Genehmigung aus: »Impulse« 32. Jg. [2/1992], S. 3ff, hg. von den Studierendenwerken der Ev.-meth. Kirche)

Ich wurde angesprochen, über meine Zeit in der BGG (Biblische Glaubensgemeinde, Talstraße 70, Stuttgart) zu berichten. Die Zeit in der „Talstraße“ hat mir in vielen Dingen weitergeholfen: Ich wurde ermutigt, auch für Kranke zu beten und zu erwarten, daß Gott wirkt; überhaupt zu beten; mir Zeit für Gottes Wort zu nehmen; Gemeinschaft zu haben; Gott in den Alltag mit hineinzunehmen; für den

Platz dankbar zu sein, wo Gott mich hingestellt hat; Vertrauen zu haben, daß Gott auch in schwierigen Situationen wirkt und eingreifen kann. Auch ich erlebte damals Gottes Eingreifen, wurde über Nacht von Kiefergelenksbeschwerden geheilt, habe wirkliche Vergebung erfahren und wurde von früheren Verletzungen befreit. Ganz besonders habe ich eine positive Entwicklung in unserer Ehe erlebt, die sich sehr stark über mein Denken abgewickelt hat.

„Gott wohnt im Lobpreis seiner Kinder.“ Lobpreis und Anbetung wird viel Zeit eingeräumt. Gott groß machen, ihn als Mitte zu wissen, zu ihm in Einheit aufsehen, war für mich eine gute Vorbereitung für den Gottesdienst. Ich habe in dieser Anbetungszeit erlebt, wie Gott meine Lasten von mir nimmt und mir den Blick für ihn und seine Möglichkeiten öffnet. Meine Hoffnung stieg, für Gott ist nichts unmöglich. In den Predigten wurde nicht tote Theologie, die den Menschen im Alltag unberührt läßt, verkündigt, sondern praktische Lebenshilfe für den Christen im Alltag. Das Wort Gottes als Grundlage war immer Richtschnur und Maßstab ihrer Lehre. Durch intensive Arbeit am Wort (Hauskreis, Gottesdienst, Frauenkreis) habe ich die Bibel kennengelernt – wenn wir die Wahrheit erkennen, werden wir freigesetzt, danach zu handeln. Meiner Meinung nach bestand die Problematik nicht in Falschaussagen, sondern in der isolierten Erhöhung einzelner Bibelstellen.

Die Spannung zwischen dem „Noch nicht“ und „Jetzt schon“ wird aufgeho-

ben. Das Ganze führt, meiner Meinung nach, zu einer „unseelsorgerlichen“ Theologie. Geistlich, körperlich und seelisch Schwache verlieren auf Dauer ein Stück ihres Lebensrechtes und ihr Recht auf helfende und seelsorgerliche Begleitung.

Zum Beispiel wurde ich angesprochen, die normale Wahrnehmung meiner Sinne bzw. das, was ich mit dem gesunden Menschenverstand erkannte, als Lügen des Teufels abzulegen. Z. B.: Das Kind einer Bekannten ist behindert; es sollte als geheilt angesehen werden. Mein Mann glaubt nicht an Gott, aber ich sollte ihn als gläubig sehen. Wenn ich negativ bekenne, bin ich der Bremsklotz, daß es nicht funktioniert.

Alles, was ich mit den Sinnen wahrnehme, das im Widerspruch zu meinem Bekenntnis steht, ist nicht mehr Realität, da Realität nur in der geistigen Welt existiert. Man wird „gezwungen“, die normale Wahrnehmung seiner Sinne bzw. das, was man mit dem gesunden Menschenverstand erkennt, als Lügen des Teufels abzulegen. Der Glaube, daß die eigenen Gedanken irgendwie eine geheimnisvolle Macht ausüben oder auslösen und in der realen Welt das geschieht, was man sich vorgestellt hat, dieser Glaube an die „Zauberkunst“ ist die Grundlage für alle Kulte der Bewußtseinswissenschaft und für den Bereich der positiven Geisteshaltung und Erfolgsbewegung.

„Wir wandeln durch Glauben, nicht durch Schauen.“ (2. Kor 5,7)

„Ein böses, ehebrecherisches Geschlecht begehrt ein Zeichen.“ (Mt. 12,39)

„Der Glaube ist ein Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht.“ (Hebr. 11,1) Glaube ist hier und jetzt und wenn das nicht so ist, dann ist es kein Glaube. Daß der Erlöste bis zur Wiederkunft Christi im Glauben auf die Vollendung seiner Erlösung wartet, wird völlig unterschlagen.

Das Reich kann schon jetzt in seiner vollendeten Form, im Leben derer, die die „Glaubensformel“ praktizieren, verwirklicht werden. Sie können uneingeschränkt Heilung, Autorität und Wohlstand empfangen, da das Reich Gottes schon vorhanden ist.

Viele erleben geistlichen und seelischen Schiffbruch, weil sie Gott, sich selbst oder beiden die Schuld geben. Daraus kann meiner Meinung nach große Not entstehen. Das Problem liegt meiner Meinung nach in dieser „verengten Aussage“. Hilflos müssen wir dann zuschauen, wenn der Glaube niedergeschmettert wurde, weil Gott nicht so eingegriffen hat wie versprochen. Wir dürfen Ungeschehenes nicht mit Unglauben gleichsetzen. Gott ist nicht von uns abhängig.

Die Tatsache, daß Menschen mit dieser Glaubentheorie Resultate haben, ist kein Beweis für ihre biblische Richtigkeit. Resultate dürfen nie der einzige Prüfstein sein. Wäre dies der Fall, müßten wir an die Richtigkeit vieler metaphysischer Kulte glauben; denn auch sie haben Resultate. Glauben ist wichtig, darf aber nicht zum Druckmittel werden. Die Ansicht, wenn ich nur glaube, dann kann ich Gott zu allem bewegen, ist unbiblisch. Ich denke an die Leiden und Mühen des Apostels Paulus (2. Kor 11,26–28; 12,7–9; Gal. 4,13–15; Hiob 19,25–29; 22,21–29; 42,7–17).

Glaube an die Verheißungen Gottes ist richtig, doch unterscheidet die Bibel sehr deutlich zwischen der jetzigen Heilszeit mit ihren Verheißungen und dem kommenden Tag seiner Verheißung. Der Gläubige empfängt die erste Frucht seiner Belohnung in diesem Leben. Das eigentliche Erbe ist im Himmel: „Wir sind zu einer Hoffnung berufen“ (Eph. 4,4); Hoffnung ist der Anker der Seele (Gal. 5,5); unsere Gewißheit, daß Christus wie-

derkommen wird, um unsere Erlösung zu vollenden und uns die Belohnung zu bringen. Durch seine Gnade hat Christus uns zu einer lebendigen Hoffnung geboren (Hebr. 6,19); oftmals erfordert wahrer Glaube ein geduldiges Warten auf etwas, das wir in diesem Leben nie sehen werden (Röm. 8,23 + 24).

Meiner Meinung nach ist die Suche nach Dämonen und Dämonenaustreibung ein „wesentlicher Bestandteil“ der BGG. Meine Frage: Gibt es Austreibung bei erlösten Christen?

Weder in den Briefen noch in der Apostelgeschichte gibt es einen Fall, daß ein Gläubiger noch gelöst wurde aus einem satanischen Bann oder daß man ihm Dämonen ausgetrieben hat. Trotz vieler moralischer Probleme bei manchen Christen fordern die Apostel nie auf, sie von Dämonen oder Bindungen zu befreien. 1. Kor 6,19: Die Korinther waren vorbildliche Christen. Trotz Hurerei waren diese Christen nicht besessen.

Diese Einstellung, der Leib bleibt ein Tempel der Dämonen, während der Geist wiedergeboren ist, stimmt nicht mit dem NT überein. Gehörst du Gott, gehörst du ihm ganz. Die Meinung, daß in einem Menschen zweierlei Geister wohnen, ist absolut unbiblich. Jesus macht deutlich, daß kein Haus, das mit sich selbst uneins ist, Bestand haben kann. Ist jemand in Christus, so ist er neue Kreatur (2. Kor 5, 17–19). An dieser neuen Schöpfung hat der Teufel kein Anrecht. Wo gibt es eine Bibelstelle, die sagt, daß der Satan an einem Christ Anrecht hat? Hätte er Anrechte, wäre jeder Widerstand zwecklos.

Wir sollen widerstehen. Es ist so wichtig, daß Christen lernen zu widerstehen. Er wird dann fliehen. 2. Kor 5,17: der alte Zustand, die alten Verhältnisse und Herrschaftsansprüche sind erledigt. Neues hat angefangen und ist in Entwicklung. Christen leben immer in einer Spannung. Einerseits ist der bisherige Zustand beendet, andererseits sind sie noch nicht perfekt oder am Ziel. Das geistliche Leben unterliegt der Entwicklung – Heiligung!!! Wenn in der Bibel Dämonen ausgetrieben wurden, waren sie draußen und die Menschen waren ganz frei. Die Bibel kennt keine dämonisierten Dauerpatienten (Apg. 26,18). Paulus sagt eindeutig, daß nur wer sich von der Gewalt Satans zu Gott bekehrt hat, Vergebung der Sünden und Heilsgewißheit haben kann. Übernatürliches ist gefragt und Übernatürliches ist ein Qualitätssiegel. In vielen Fällen quält man die Menschen. Wir können durch Charakter und Anfechtungen Krisen haben.

Das meines Erachtens bei der BGG eingeleisig verengte Evangelium:

– Gott heilt immer.

– Was du glaubst und bekennt, geschieht.

– Dämonenaustreibung bei Christen.

– Zeichen der Geistesfülle ist nur das Sprachengebet. Es darf keiner kritischen Prüfung unterzogen werden, was einem ansonsten als Rebellion gegen Gott, den Hauskreisleiter etc. angelastet wird.

Trotz der vielen positiven Anstöße haben mich die genannten Punkte veranlaßt, die Gemeinde zu verlassen. „Prüfet alles und das Gute behaltet.“ Irene Giere

Anliegen einer charismatischen Gemeinde

Seit über 9 Jahren bin ich Pastor einer charismatischen Gemeinde in Stuttgart. Durch viele äußere wie auch geistliche

Veränderungen, die es in den letzten Jahren gab, hat sich mit der Zeit eine klare Vision für das Anliegen unserer charis-

matischen Gemeinde entwickelt. Einige Schwerpunkte seien zunächst kurz aufgezählt:

1. Rückkehr bzw. Wiederentdeckung des neutestamentlichen Christentums in der Praxis des Gemeindelebens.
2. Erfahrung der Kraft des Heiligen Geistes.
3. Intensiver Lobpreis und Anbetung Gottes.
4. Vollmächtige Verkündigung.
5. Intensive geistliche Gemeinschaft von hoher Qualität.
6. Machtvoll Gebets- und Fürbittzeiten mit sichtbaren Resultaten.
7. Geistliches wie auch zahlenmäßiges Wachstum nach neutestamentl. Vorbild.
8. Erfahrung von Zeichen und Wundern als neutestamentliche „Normalität“.
9. Brüderliche, überkonfessionelle Beziehungen zu anderen Christen.
10. Regionale bzw. weltweite Erweckung.

Diese und viele andere Punkte beschäftigen uns als charismatische Gemeinde. Sie sind Inhalt und Ziel unseres Lebens als Christen und bestimmen unser Denken, Handeln und Beten. Vorbilder hierbei sind viele geistliche Aufbrüche der Vergangenheit wie die reformatorischen Aufbrüche, die Täuferbewegung, die Erweckung unter Wesley, die Aufbrüche durch die Heilsarmee unter William Booth, die beginnende Pfingstbewegung zu Anfang des 20. Jhs., die Heiligungsbewegung u. v. a. m.

Der Glaube und die zentrale Erwartung unserer Gemeinde richtet sich auf die Tatsache, daß Jesus derselbe ist, heute und in alle Ewigkeit (Hebr. 13,8). Der Vision liegt die feste Überzeugung zugrunde, daß Gott auch für unsere Zeit die gleichen herrlichen Dinge und Erfahrungen des Neuen Testaments bereit hat wie damals in der Urgemeinde.

Ein ganz wichtiger Faktor des Anliegens

unserer charismatischen Gemeinde ist die Multiplikation dessen, was Gott in unsere Mitte hineingeschenkt hat. Es darf nicht zum Selbstzweck und Eigennutz degradiert werden, sondern muß vervielfältigt und an möglichst viele weitergegeben werden. So ist auch die Gründung neuer Gemeinden, das Ausbilden von möglichst vielen Christen zum Werk des Dienstes (Eph. 4,12) und die Evangelisation eines der Hauptanliegen unserer Gemeinde. Jüngerschaft steht hoch im Kurs. Totale Hingabe des Lebens, Bereitschaft, den Preis der Nachfolge Jesu zu zahlen und eine sowohl innere wie äußere geistliche Opferbereitschaft kennzeichnen den Trend in der Gemeinde. Das richtige Setzen der Prioritäten („Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach Seiner Gerechtigkeit, dann wird euch alles andere zufallen.“ Mt. 6,33) nimmt eine zentrale Stellung ein. Freude am Herrn, an Seiner Güte und Gnade sind enorme Motivationsfaktoren im alltäglichen Christsein. Jesus zu dienen bedeutet nicht frustriert, gelangweilt oder verklemmt zu sein, sondern die höchste Qualität menschlichen Lebens überhaupt genießen und erleben zu dürfen. Überhaupt das Bewußtsein, daß man von Gott beschenkt ist, ist eine zentrale Wahrheit, die in unseren charismatischen Kreisen verkündigt wird. Nicht durch menschliche Leistung oder Werkgerechtigkeit, sondern allein durch die Gnade unseres Herrn dürfen wir ein Leben in Seiner Kraft und Herrlichkeit führen. Im Anschauen Seiner selbst werden wir verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (2. Kor. 2,18).

Eine enorm wichtige Bedeutung kommt der Leiterschaft zu. Ohne Leitung geht Gottes Volk zugrunde, lehrt uns die Heilige Schrift. In charismatischen Bewegungen wird aus diesem Grunde ganz besonderer Wert auf starke, geistliche Leiter-

schaft gelegt. Sie muß von Gott gesetzt sein und darf nicht durch demokratische Wahl von Menschen bestimmt worden sein. Gott muß selber Zeugnis für Seine Wahl geben, indem die Salbung und Bestätigung des Dienstes eines jeden einzelnen Leiters für die anderen Geschwister sichtbar wird. Gerade in charismatischen Gemeinden wird das „Charisma“ des Leiters in seiner Bedeutung besonders hervorgehoben. Die Lehre von den Dienstgaben (Eph. 4,11) und das Gebet um Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer findet man deshalb überall in charismatischen Gemeinden. Eine große Sehnsucht nach Diensten wie der eines Apostels Paulus oder die eines Stephanus oder Philippus herrscht überall vor.

Nimmt man alle oben erwähnten Punkte zusammen, kann man prinzipiell davon ausgehen, daß in einer charismatischen Gemeinde, wie zum Beispiel der unseren, eine große Erwartungshaltung Gott gegenüber vorherrscht. Wenn Gott lebt, wenn Jesus von den Toten auferstanden ist und das Weltall und alles, was darinnen ist, in Seiner Hand hält, wenn Er alle Gewalt hat im Himmel und auf der Erde und wenn Er wirklich alle Tage bei uns ist bis ans Ende der Welt – dann – ja dann muß einfach immer etwas „passieren“! Ursprung dieser Erwartungshaltung ist das Vorbild Jesu in den Evangelien. Wo Er auftrat, wo Er wirkte, wo Er lehrte oder sich einfach nur aufhielt, passierte etwas Großartiges. Die charismatische Gemeinde versteht sich als eine Stätte, wo sich Gott gerne offenbart. Er wohnt ja im Lobpreis Seines Volkes! So ist es auch nichts Außergewöhnliches, wenn im Laufe der Gottesdienste oder nach der Verkündigung des Wortes Gottes Menschen regelmäßig zur Bekehrung aufgerufen werden oder das Angebot gemacht wird, um Heilung für sich beten zu lassen. Häufig geschieht es auch, daß Men-

schen von dämonischen Mächten befreit werden und die Erfüllung mit der Kraft des Heiligen Geistes erleben dürfen. Eine charismatische Gemeinde wie die unsere versteht sich nicht als allein rechthgläubige, christliche Kirche. Im Gegenteil: Sie versteht sich als ein Teil der gesamten sehr vielschichtigen Christenheit in der ganzen Welt und versucht in diesem Rahmen ein Inspirationsfaktor, eine Bereicherung und ein freundschaftliches, wachstumsförderndes Element in der geistlichen Landschaft zu sein. Deshalb wird auch der freundschaftliche Kontakt zu anderen Kirchen und Gemeinden gerne gesehen und gefördert.

Das Gemeindeleben erstreckt sich während der Woche auf die vielfältigsten Arbeitsbereiche. Von der Schwangeren über das Neugeborene bis hin zum Senior soll jede Altersgruppe geistlich gut versorgt mit dem Evangelium berührt sein. Alle Aktivitäten jedoch haben ein Ziel: daß die Heiligen zugerüstet werden zum „Werk des Dienstes“. Jesus will „Arbeiter in seiner Ernte“ – nicht passive Gemeindeglieder, die sich nur berieseln lassen, ohne selbst in eine aktive Nachfolge Jesu einzutreten. Die Erfahrung zeigt gerade innerhalb der charismatischen Gemeinden, daß ein Christenleben erst dann spannend und erfüllend ist, wenn man zu einem Diener – ja, zu einem Instrument des Herrn selber wird. Dies jedoch wird erst möglich, wenn man die Kraft des Heiligen Geistes empfangen hat (Apg. 1,8), um mit Seiner Hilfe, weil es in eigener Kraft nicht geht, ein guter Zeuge Jesu sein zu können. Dies ist das Hauptanliegen charismatischer Gemeinden wie vieler anderer auch. Ich bete darum, daß Gott mit Seinen Plänen und Zielen auch in unserem Land überall zum Zuge kommt und wir alle eine herrliche Wiederbelebung neutestamentlichen Christentums erleben können. Peter Wenz

Reinhart Hummel

Hare Krishna-Bewegung auf Reformkurs ISKCON-Konferenz in Wiesbaden

25 Jahre nach Eröffnung ihres ersten Tempels in Deutschland steht die »Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein« (ISKCON) vor einem zweideutigen Ergebnis. Einerseits kann sie auf, freilich begrenzte, Erfolge verweisen: Nach eigenen Angaben hat sie in Deutschland gegenwärtig 10 Tempel, in denen 150 „Studenten und Priester“ wohnen, überwiegend im Alter von 20–40 Jahren. Außerhalb der Tempel zählt die ISKCON/Deutschland 5000 „Glaubensangehörige“, überwiegend verheiratete Anhänger sowie unterstützende Freunde. Die entsprechenden Zahlen für Europa: 2500 in Tempeln und (wohl zu hoch gegriffen) 750000 draußen.

Auf der Negativseite schlagen nicht nur Konflikte mit der Außenwelt zu Buche, sondern auch innere Krisen: Von den ursprünglichen Nachfolge-Gurus des Gründers *Shrila Prabhupada* ist die Hälfte freiwillig oder unfreiwillig ausgeschieden, der frühere Leiter der Renommier-Farm „New Vrindavan“ in West Virginia mußte samt der Farmgemeinde ausgeschlossen werden und wurde schließlich zu einer hohen Gefängnisstrafe verurteilt (s. MD 1992, S. 99 ff). Daß die Schuld an Konflikten mit besorgten und erschrockenen Eltern nicht einfach bei diesen gesucht werden kann, spricht sich auch in der ISKCON herum.

Die Antwort der ISKCON auf diesen zweischneidigen Befund konnte man auf der Konferenz vernehmen, die von ihr (bzw. der »Vaishnava-Akademie«) am 29. Januar d.J. in Wiesbaden durchge-

führt wurde. Es ist eine doppelte Antwort: nach innen in Richtung einer Strukturreform und nach außen im Sinne einer Gut-Wetter-Offensive, geschickt in Szene gesetzt von *Shaunaka Rishi Das*, einem charmanten irischen „Gottgeweihten“, der »ISKCON Communications Europe« leitet. Die Konferenz sollte einen „Wendepunkt“ markieren und ein „Gesprächsforum“ für die Begegnung mit der Öffentlichkeit bieten. Auch Vertreter der kirchlichen Weltanschauungs- und Sektenarbeit waren eingeladen worden. Der US-amerikanische *Professor Larry Shinn*, Autor eines Buches über die ISKCON in Amerika (»The Dark Lord«, Philadelphia 1987) und Kritiker der „Antisektenbewegung“, referierte über den dortigen „Reife-prozeß“ der Bewegung. *Dr. William Deadwyler* (Ravindra Svarupa Dasa), ein religionswissenschaftlich beschlagener, hochrangiger ISKCON-Führer und wahrscheinlich einer der führenden Köpfe der Reformpartei, sprach über Reform und Erneuerung in der ISKCON. *Michael Holz-nagel* (Sukrita Dasa), zuständig vor allem fürs Juristische, schilderte mit einer Mischung aus Selbstrechtfertigung und Selbstkritik den Prozeß um die Vorgänge im damaligen ISKCON-Zentrum Schloß Rettershof aus heutiger Sicht.

Die entscheidenden Aussagen des Rückblicks und Ausblicks ließ die ISKCON/Deutschland eine Frau machen: *Daniela Zander-Chaudhury* (Daya Devi Dasi). Sie wiederholte zunächst, was schon vorher in Gesprächen und Fernsehdiskussionen ausgesprochen worden war: das Einge-

ständnis und Bedauern „gravierender Fehler“, verursacht größtenteils durch „jugendliche Unreife, mangelndes philosophisches Verständnis und Kommunikationschwierigkeiten“. Das Öffentlichkeitsbild der ISKCON habe unter mangelhafter sozialer Integration ihrer Mitglieder gelitten, entstanden aus den gesellschaftlichen Umständen der 60er und 70er Jahre. Heute lebte die überwiegende Mehrheit der Mitglieder außerhalb der Tempel; die meisten hätten geheiratet und Familie. Die Tempel und Ashrams hätten sich im Sinne von Schulungszentren entwickelt, die nur noch durchlaufen werden, bei Minderjährigen überdies nur mit schriftlicher Zustimmung der Eltern und nach einem Gespräch mit ihnen. Die Bedeutung karitativer Tätigkeiten wurde herausgestellt.

Zu den von Daya angesprochenen kritischen Punkten gehörte die Gleichstellung der Frau, die in der ISKCON dadurch gefördert werde, daß drei der 10 Tempel von Präsidentinnen geleitet werden und ein Drittel der Mitglieder des deutschen „Nationalen Rats“ Frauen sind. Ein weiterer Punkt ist die Stellung der ISKCON zur kastenmäßigen Vergliederung der Gesellschaft, wie sie z. B. in Vishnupads Buch beschrieben worden ist. Innerhalb der ISKCON habe noch keine endgültige Meinungsbildung stattgefunden. Zum Zweck des Dialogs hat die ISKCON das Amt eines »Beauftragten für interreligiöse Angelegenheiten« geschaffen, das gegenwärtig von Dirk Bühner (Diviratha Dasa) wahrgenommen wird. Als Dialog-Grundlage dient die Überzeugung der „Vaishnava-Philosophie“, daß alle Religionen wertvolle Gotteserfahrungen vermitteln. Diese Überzeugung, die schon in bestimmten Äußerungen Prabhupads anklang, hat innerhalb der ISKCON vor allem der bereits erwähnte Dr. Deadwyler formuliert, der so

etwas wie eine Gemeinsamkeit der Gottliebenden (Bhaktas) in allen Religionen vertritt.

Dementsprechend sanft wurde die ISKCON charakterisiert, ohne freilich ihren Anspruch auf die Gesamtgesellschaft aufzugeben: „ISKCON ist eine kulturelle Bewegung, die eine Respiritualisierung der Gesellschaft anstrebt. Das Ziel der ISKCON besteht darin, der Gesellschaft auf dem Gebiet der Religion, der Kultur, des sozialen Engagements sowie der Bildung und Erziehung positive Impulse zu verleihen.“

Viel Zeit für Diskussionen war auf der Tagung nicht vorgesehen. Es konnten aber doch Rückfragen gestellt werden: nach dem Umgang der ISKCON mit Kritikern und „Karmis“, nach ihrem Verhältnis zum Hindu-Fundamentalismus, speziell zur Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya (dazu liegt inzwischen eine Stellungnahme vor) usw. Die Antworten waren weniger wichtig als die Tatsache, daß miteinander geredet, soweit nötig auch gestritten werden konnte. Dieser Prozeß wird sich voraussichtlich noch eine Weile hinziehen. Mein Eindruck ist, daß die neue Linie mehr ist als ein reines Propaganda-Manöver. Der Wunsch, aus den Sackgassen der Vergangenheit herauszukommen, ist glaubhaft. Dabei gibt es Ressourcen, auf die die ISKCON zurückgreifen kann, vor allem die schriftlich fixierte Tradition der Gaudiya-Vaishnavas. In ihr findet sich manches, was von Reformern (auch von Frauen) entdeckt und zur Geltung gebracht werden kann: Kritisches zum real existierenden Kastenwesen Indiens, weibliche „Heilige“ als Beleg gegen das traditionelle Frauenbild usw. Wer eine schriftliche Tradition hat, ist nicht den Launen der Führung ausgeliefert, sondern kann jene gegen diese zur Geltung bringen.

Man wird der ISKCON (möglicherweise

auch anderen auf Reformkurs gehenden Gruppierungen) also eine Chance geben müssen, ihr Verhältnis zur Umwelt einschließlich der Kirchen zu verbessern. Selbst der verstorbene F.-W. Haack hat zugestanden, daß von ihm bekämpfte „Jugendreligionen“ sich ändern können und daß Kritik von außen gerade darin ihre Berechtigung erweisen kann. Was sich zwischen der ISKCON und der Außenwelt ab- und eingespielt hat und sich in Zukunft ereignen wird, ist schließlich ein Ergebnis von Interaktion und von allen Beteiligten zu verantworten. Es besteht kein Anlaß, Gegner des Reformkurses, die es innerhalb der ISKCON geben mag, dadurch zu stärken, daß man die Bemühungen um Verbesserung der Außenbeziehungen scheitern läßt.

Informationen

NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN

Psychologenverband befürchtet „Reputationsschäden“ durch Sekten. Keine Hilfsangebote für Angehörige. Waren es in den letzten Jahrzehnten vor allem die Weltanschauungsfachleute der beiden großen christlichen Kirchen sowie Betroffenen- und Elternorganisationen, so beschäftigt sich jetzt ein säkularer Berufsstand mit dem Phänomen des immer noch boomenden Sektenmarkts. Der »Berufsverband Deutscher Psychologen« (BDP) hatte zu einem Kolloquium »Psychomarkt – Sekten – De-

struktive Kulte« am 20. Januar 1994 nach Bonn eingeladen.

Aufgeschreckt von Berufskollegen, die dem »Verein zur Förderung der psychologischen Menschenkenntnis« (VPM) angehören, schien es dringend notwendig, diesen Themenbereich in die Fachdiskussion einzuführen. So wehrt sich der VPM mit zahllosen Prozessen vehement gegen das Etikett „Psychosekte“ – und gegen die damit verbundenen Vorwürfe eines Absolutheits- und Heilsanspruchs, autoritärer Strukturen, eines „Freund-Feind-Denkens“ und unerbittlichen Vorgehens gegen Kritiker, so der BDP in einer Verlautbarung. Doch möglicherweise entgegen den Erwartungen der anwesenden VPM-Mitglieder, die vor der Tür ihr bekanntes Material verteilten, setzten sich Referentin und Referenten – zu ihnen zählten *Hansjörg Hemminger* von der EZW sowie der Pressesprecher des BDP, *Werner Gross* – mit aktuellen Trends und möglichen Kriterien zur Beurteilung von „Destruktiven Kulturen“ auseinander.

Peter Conrad, Professor für Betriebswirtschaftslehre an der Fachhochschule für Verwaltung des Landes Brandenburg, verglich Sekten mit anderen Anbietern von Dienstleistungen. Doch im Gegensatz zu anderen Dienstleistungsmärkten gäbe es bei Sekten keine Produzentenhaftung. „Mit sozialen Techniken wird in der Seele herumgefuhwerkert“, stellte Conrad fest. Viele Angebote von Sekten seien eine Art „therapeutischer Montagsproduktion“. Die derzeitige Marktsituation beschrieb er so: „Hier konkurrieren ‚ehrbare Kaufleute‘, also seriöse Anbieter therapeutischer und psychotherapeutischer Dienste mit Psychosekten und zweifelhaften pseudotherapeutischen oder pseudopsychologischen Verfahren und Konzepten.“

Dabei zeichne sich auf einem boomenden Psychomarkt durchaus eine Art „Ver-

engung“ ab. „Am ehesten ist die gegenwärtige Marktsituation noch mit polypolitischer Konkurrenz zu umschreiben, viele Anbieter treffen auf viel Nachfrage. Die Zahl der Anbieter und die Zahl der Angebote scheint allerdings schneller zu wachsen als die Nachfrageseite.“ Für diese Verengung ist nach Ansicht von Conrad auch die wachsende Zahl seriöser Anbieter verantwortlich. Schon aus diesem Marktmechanismus heraus muß der Konsument, der Abnehmer einer Dienstleistung, möglichst lange gebunden werden. Conrad: „Man muß demnach semantische, begriffliche oder konzeptionelle Fallen bauen, aus dem ein Abnehmer nur schwer, wenn überhaupt, entkommen kann. Die Fabrikation psychologischer Stigmata ist ein klassisches Beispiel dafür, wie man die ‚Märkte‘ schafft, um ‚Dienste‘ abzusetzen. Kann man den Adressaten auch noch phantastische Wirkungen auf Grund eines ‚wissenschaftlichen Tiefgangs‘ oder besondere ‚Echtheit‘ und ‚Authentizität‘ scheinbar garantieren, steht einer erfolgreichen Vermarktung wenig im Wege.“

Conrad setzte sich vehement für Verbraucherschutz ein. Er forderte analog zu den etablierten Warentests eine Art „Dienstleistungstest“, die die Leistungsfähigkeit neuer und vorhandener Angebote quervergleichend prüft. Und er betonte das Interesse der betroffenen Berufsgruppen in Medizin und Psychotherapie, sich gegen Mißbrauch, Schlecht- und Minderleistung zu wehren, weil diese „Reputationsschäden für den ganzen Berufsstand nach sich ziehen“.

Die Psychologin *Beate Rodrigo*, die drei Jahre lang bei der »Aktion Psychokulturgefahren« (Düsseldorf) arbeitet, setzte sich mit der Ausstiegproblematik auseinander. Gestützt auf angelsächsische Untersuchungen belegte sie, daß zwischen fünfzig und neunzig Prozent der ange-

worbenen Mitglieder Neuer religiöser Bewegungen nach kurzer Zeit „ausgestoßen“ werden. Die Sekte sei eine Art „Durchlauferhitzer“.

Der freiwillige Austritt (exiting) beginnt in vielen Fällen schon nach wenigen Monaten, „dann wenn der Sektenalltag im Leben des Neumitglieds Einzug hält. Der anfängliche Enthusiasmus beginnt nachzulassen, die ersten Zweifel schleichen sich ein“. Der Ausschluß eines Mitglieds (expulsion) kommt weitaus seltener als der freiwillige Austritt vor. Rodrigo beschrieb diese Situation so: „Wenn ein Mitglied krank wird oder in finanzielle Schwierigkeiten gerät, so daß es daran gehindert ist, sich am weiteren Aufbau der Gruppe zu beteiligen, kann es ihm passieren, daß es fallen gelassen wird. Störende Einflüsse von außen, die durch ein Mitglied verursacht werden (z. B. rebellische Angehörige) können ebenfalls zum Ausschluß führen.“ Ein solcher Ausschluß könne bei der betroffenen Person tiefe Selbstzweifel und Depressionen auslösen. „Häufig sieht die so geächtete Person keinen anderen Ausweg, als ihren Wert in einer anderen Gruppierung zu erproben.“

Der von außen provozierte Ausstieg (extraction) wird von Rodrigo folgendermaßen unterteilt: Zum einen gibt es die Möglichkeit der Unterbreitung überzeugender Informationen (Re-Evaluation) durch die der Aussteiger in eine diskursive Auseinandersetzung mit dem Ziel einer Neubewertung seiner Mitgliedschaft verwickelt wird. Rodrigo unterstrich die Bedeutung dessen, daß der Betroffene sich sicher sein kann, nach einem Austritt nicht allein gelassen zu werden. Zum anderen gibt es die Deprogrammierung – eine „unethische Vorgehensweise“, die Kidnapping, einen erzwungenen Aufenthalt an einem geheimen Ort, sowie Schlafentzug und ständige Beaufsichtigung mit

permanenter verbaler Konfrontation zur Methode erhebt.

Ob sich allerdings die Probleme, die sich aus einem Ausstieg ergeben, mit anderen Beziehungsschwierigkeiten, wie sie beispielsweise in einer Ehe erlebt werden, vergleichen lassen, bleibt fraglich. Rodrigo bezog sich in ihrem Referat auf einen von Michael Lukas Moeller bereits 1979 gemachten Vergleich, der im »Kursbuch« unter dem Titel »Zwei Personen – Eine Sekte« erschien. So grenzte sie sich auch klar von einer Ausstiegsberatung wie sie beispielsweise Steven Hassan (»Ausbruch aus dem Bann der Sekten«) propagiert, ab. Rodrigo wörtlich: „Psychologische Beratung im Sinne dieses Referates ist keine Ausstiegsberatung. Letztere will mittels verschiedener Interventionsmethoden ein Sektenmitglied zum Austritt bewegen und wird zumeist von Angehörigen in Anspruch genommen. Hier geht es dagegen um psychologische Begleitung des Resozialisationsprozesses, nachdem der Ausstieg bereits vollzogen wurde.“

Mit dieser Definition mogelte sich die Referentin um die entscheidende Problematik herum. Kommen doch zu den kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten und zu anderen „Sektenberatungsstellen“ überwiegend Angehörige und bitten um Information und Hilfestellung. Die entscheidende Frage, wie man Menschen, die um ihre Frau, ihren Mann, ihre (erwachsenen) Kinder oder auch um ihre Eltern bangen, begleitet und Perspektiven eröffnet, erwähnte Beate Rodrigo in ihrem Referat nicht.

Sie unterstrich allerdings, daß es für eine effektive Beratung ehemaliger Sektenmitglieder spezieller Kenntnisse bedarf. Und sie gab ihrem eigenen Berufsstand eine deutliche Mahnung mit auf den Weg, die sicherlich nicht nur für den Umgang mit ehemaligen Sektenmitgliedern gilt: „Die

größte Gefahr liegt aber in der Person des Therapeuten selbst. Er riskiert, zum neuen Guru des Aussteigers zu werden... Der Aussteiger sucht einen Ersatz für seinen abhandengekommenen Gott, Vater oder Guru, und sein Bedürfnis nach Abhängigkeit und Unterwerfung schwebt bindungslos im Raum herum. Auf der anderen Seite steht ein Mann oder eine Frau, ein Mensch jedenfalls, der einer Berufsgruppe angehört, die sich zu einer „elitären“ Sekte von modernen Sehern und Heilern entwickelt und weite Bereiche in der Gesellschaft okkupiert, die ursprünglich der Religion vorbehalten waren.“

Beate Rodrigo spitzte diesen Vergleich vor ihren Kolleginnen und Kollegen noch zu: „Auf die Gefahr hin, daß ich Sie vollends verärgere und einen vielstimmigen Aufschrei der Entrüstung ernte, wage ich die Behauptung: In jedem von uns steckt ein kleiner Guru! Wie sonst hätten wir diese Profession gewählt?!“ Eine Gefahr, der sicherlich auch Pfarrerinnen und Pfarrer ausgesetzt sind.

Kurt-Helmuth Eimuth, Frankfurt am Main

SCIENTOLOGY

In Baden-Württemberg als Gewerbe angemeldet. (Letzter Bericht: 1994, S. 57 ff) Ende November 1993 hatte das baden-württembergische Wirtschaftsministerium die Gewerbebehörden des Landes angewiesen, den wirtschaftlich tätigen Scientology-Organisationen gemäß den einschlägigen Bestimmungen der Gewerbe-Ordnung zu begegnen und sie ultimativ aufzufordern, für den Verkauf von Waren und Dienstleistungen die erforderliche Gewerbeanzeige zu erstatten. Daraufhin haben sich tatsächlich bis Jahresende zunächst zwölf Scientology-Einrich-

tungen im Lande – in den Stadtkreisen und großen Kreisstädten – als Gewerbe angemeldet. Zwar wurde von den betroffenen Organisationen weitgehend Widerspruch gegen die behördlichen Verfügungen eingelegt (in den USA ist Scientology im Herbst, wie im »Materialdienst« berichtet, als „ausschließlich religiöse und wohlätige“ Organisation von der Steuer befreit worden!). Doch dieser Widerspruch hatte keine aufschiebende Wirkung, da der Sofortvollzug der Aufforderung zur Gewerbeanzeige angeordnet worden war. Wie das Ministerium mitteilte, könnten nach seiner Ansicht die Scientology-Gruppen selbst dann, wenn sie den Rechtsweg bis zum Bundesverfassungsgericht ausschöpfen würden, aufgrund der gewählten Vorgehensweise behördlicherseits als Wirtschaftsunternehmen behandelt werden.

Im Hintergrund dieser Aktion steht jenes Urteil des Oberverwaltungsgerichts Hamburg vom 6. Juli 1993, über das bereits in MD 8/1993 (S. 242) berichtet worden ist. Damals war letztinstanzlich festgelegt worden, daß die Hamburger Organisation den Verkauf von Kursen, Büchern und „E-Metern“ als Gewerbe anzumelden habe. Selbst eine Religionsgemeinschaft könne zur Anzeige eines Gewerbes verpflichtet sein, wenn sie mit Gewinnerzielungsabsicht auf Dauer den Verkauf von Waren und Dienstleistungen ohne entsprechenden religiösen Bezug betreibe. So hatte es in dem Hamburger Grundsatz-Urteil geheißen, das mittlerweile in juristischen Fachzeitschriften publiziert wurde.

Das baden-württembergische Wirtschaftsministerium sieht sich in seiner Rechtsauffassung zum scientologischen Geschäftsgebahren außerdem bestätigt durch das Urteil des Stuttgarter Verwaltungsgerichts vom Januar 1994, mit dem der Stuttgarter Scientology-Mission

»Neue Brücke« die Vereinsrechtsfähigkeit entzogen wurde: Sie erfülle „alle Voraussetzungen eines wirtschaftlichen Geschäftsbetriebs“, handle bei der „entgeltlichen Durchführung von Kursen und Seminaren in Gewinnerzielungsabsicht“ und könne deshalb nicht die Privilegien eines „e. V.“ (z. B. Räume mieten, Kredite aufnehmen) genießen. „Denkt man den wirtschaftlichen Zweck hinweg, so entfällt beim Kläger ein umfangreicher und wesentlicher Teil seiner Aktivitäten“, heißt es in der Urteilsbegründung. Bei der gegebenen Sach- und Rechtslage spiele es keine entscheidende Rolle, ob es sich bei der Scientology-Mission um eine Religionsgemeinschaft oder eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes handle.

Immerhin existieren aber weitere Scientology-Vereine in Stuttgart, denen das „e. V.“ nicht entzogen wurde. Durch die nun erfolgte Gewerbe-Anmeldung dürfte jedenfalls eine bessere Überwachung der scientologischen Aktivitäten ermöglicht werden. th

NEUHEIDEN

„Hexenschule“ läßt Seminargebühr an Greenpeace überweisen. (Letzter Bericht: 1992, S. 23 ff) In diesem Frühjahr soll „erstmalig in Deutschland ein *öffentlicher Grundkurs* über die Mysterien des Hexenkults“ durchgeführt werden – so der Anbieter: die »Hexenschule Hannover«. Seminarort: die Buchhandlung Zagor in Hannover. Während solche Kurse früher wegen der „feindseligen Haltung der Gesellschaft gegenüber Heiden und Hexen“ nur unter höchster Geheimhaltung veranstaltet werden konnten, sei eine Abschottung nach außen „heutzutage nicht mehr nötig“, heißt es in einer

Verlautbarung der „Hexenschule“. Laut Einladungsschreiben sollen die Teilnehmer am Ende des Kurses „in der Lage sein, eigenständig auf dem Weg der Hexen weiterzuschreiten“, u. U. könne sich auch eine erste Einweihung in den Wicca-Kult anschließen: „Die monatliche Gebühr für das Seminar beträgt 50,- DM und ist an Greenpeace (oder möglicherweise eine andere Umweltschutzorganisation) nachweislich zu entrichten.“ Daß sich neuheidnische Esoterik auf verschiedene Weise an die Umweltschutzbewegung anzuhängen versucht, ist ein seit längerem zu beobachtendes Phänomen. Von der »Hexenschule Hannover« wird die Zahlungsaufforderung zugunsten von Greenpeace damit begründet, daß „die Natur unsere Göttin und unser Gott ist“, folglich sei es „eine Selbstverständlichkeit, daß wir bei ihrer Verpesterung nicht tatenlos zusehen!“

Offen bleibt, was »Greenpeace e.V.« oder andere Umweltschutzorganisationen von solchen „Verbündeten“ halten. Wir wissen auch nicht, welche konkreten umweltpolitischen Vorstellungen die „Hexenschule“ verfolgt. Da der Leiter *Lotan Michael Frantz* in seiner Einführung in die „Hexerei“ das Erreichen einer „Anderswelt“ als Ziel verkündet und als „Botschaft der Rituale“ die Losung ausgibt: „Euer Alltag ist eine Illusion“, ist nicht auszuschließen, daß die Hexen die modernen Verkehrsprobleme schließlich durch die Einführung von fliegenden Reissigebesen zu lösen versuchen! Bekannt sind allerdings zahlreiche weitere Beispiele für den Versuch von Esoterikern und Neuheiden, den Gedanken des Umweltschutzes für ihre Weltanschauung zu vereinnahmen:

So betont z. B. auch der »*Hecksenkreis Yggdrasil e. V.* Gemeinschaft für Keltisch-Germanische Naturreligion« in Frankfurt am Main dem Umweltschutz als Ziel-

setzung. In seinen »Allgemeinen Regeln des Hexenkonventes« heißt es u. a.: „YGGDRASIL und seine Mitglieder begrüßen alle Aktivitäten zur gewaltfreien, internationalen, koordinierten Zusammenarbeit für die Schaffung und Erhaltung einer umweltbewußten Denkweise und ganzheitlichen Lebensweise, denn wir streben ein Leben in Harmonie mit der Natur an. Wir glauben, daß wir in der Natur alles finden, was wir für unsere Gesundheit, Heilung und unser Wohlempfinden brauchen. Grundlage dazu ist der Glaube an eine Ur-Kraft im Universum, die sich durch Polarität äußert, und die im Innern eines jeden Wesen und aller Erscheinungen der Schöpfung existiert.“

Unter der Leitung des Yggdrasil-Kreises steht der »*Hof Arkuna/Nemeton Druidictos Dearraich*« (Butzbach bei Gießen) mit eigener Schmiede, Werkstatt, Kräutergarten und einem Versand für Kultobjekte und nach alten Rezepten hergestellten Räucherwerken und Duftstoffen. Kontakte bestehen zu schottischen, englischen und amerikanischen Hexen, bretonischen Druiden und den „Asatruar“ Skandinaviens. Das Seminarprogramm für 1993 enthält u. a. Angebote in Aromatherapie, Arbeit mit Pendel und Wünschelrute, Runenorakel und Weissagung, Einführung in die Keltische Kampfkunst, kultische Tänze u. a. m.

»*Der Steinkreis – Pagan Network e. V.*«, ein 1992 in der Tradition des »Circle Network«, der größten neuheidnischen Organisation in den USA (vgl. MD 1991, S. 121 f), gegründeter Verein mit Sitz in einem alten Bauernhaus im Allgäu, hat die Esoterik wie auch den Umweltschutz sogar in seiner Satzung festgeschrieben, konkret: neben der Kooperation mit verschiedenen „naturreligiösen und artverwandten Richtungen (inklusive Wicca, Göttinnen-Spiritualität, Schamanismus, Magie, Okkultismus, spirituelle Ökolo-

gie, Animismus, Spiritismus, Pantheismus und andere“ auch „die Förderung von multikulturellem Austausch, internationaler Kooperation, Umweltschutz und Ökologie und die Erhaltung unseres Planeten“ (§ 2,1).

Die neuheidnische Zeitschrift »Der Hain« (vgl. MD 1991, S. 104) veröffentlichte 1990 eine Werbung für die Bremer »Greenpeace«-Konkurrenz »Robin Wood« mit den Worten: „Also: Wenn Ihr das nächste Mal an Eurem Lieblingsbaum an Eurer Kultstätte seid, vergeßt nicht, daß dieser Baum mehr von Euch erwartet, als nur eine Evokation der Baumseele. Der saure Regen läßt sich nun mal nicht mit Gesundbeten vertreiben, sondern nur mit aufrüttelnden Aktionen. Wer mehr darüber wissen und etwas tun will: ROBIN WOOD e.V....“ (Nr. 6/1990, S. 55)

Es ist bisher noch nicht umfassend untersucht worden, wie viele derartiger Gruppen die Bereitschaft junger Menschen zum Engagement im Umweltschutz für ihre eigenen religiös-weltanschaulichen Ziele und sonstige Zwecke auszunutzen versuchen. Die kritische Auseinandersetzung mit der neuheidnischen „Ökoreligion“ findet erst in Ansätzen statt, z. B. bei linksorientierten Autoren wie E. Gugenberger und R. Schweidlenka, »Mutter Erde / Magie und Politik« (Wien 1987); dies. (Hg.), »Mißbrauchte Sehnsüchte? Esoterische Wege zum Heil« (Wien 1992); dies., »Die Fäden der Nornen. Zur Macht der Mythen in politischen Bewegungen« (Wien 1993; bes. S. 232ff), oder V. Woelk, »Natur und Mythos. Ökologiekonzeptionen der ‚Neuen‘ Rechten im Spannungsfeld zwischen Blut und Boden und New Age« (Duisburg 1992). Gugenberger/Schweidlenka berichten auch von supranationalen Aktivitäten neuheidnischer Umweltschützer: „1990 waren ‚Wiccacoven‘ geschlossen als Gruppe für

den Umweltschutz tätig. Im Juni 1990 fand beim ›Pan-European Wiccan Convention‹ (›Internationaler Hexensabbat‹) in Höxter/BRD das erste ‚Ökologie-Forum‘ statt, bei dem Strategien des neuheidnischen Ökoengagements besprochen wurden.“ (»Die Fäden der Nornen«, S. 235) Ihr vorläufiges Fazit lautet (ebd.): „Durch das verstärkte Zusammenwirken ökomythischer und naturreligiöser Konzepte mit konkreten Umweltschutzaktivitäten entsteht eine neue mythisch-grüne Bewegung, deren gesellschaftspolitischer Einfluß bis zur Jahrtausendwende mit größter Wahrscheinlichkeit beachtlich steigen wird.“ ru

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Jugendweihe – Ritual ohne Inhalt?

(Letzter Bericht: 1993, S. 214f) Die hohe Akzeptanz der Jugendweihe in den neuen Bundesländern gehört zweifellos zu den interessantesten weltanschaulichen Phänomenen unserer Tage. Die Berliner Außenstelle der EZW hatte deshalb in Zusammenarbeit mit der Ev. Akademie Berlin-Brandenburg am 12. Februar 1994 zu einer Tagung unter dem Thema »Ritual ohne Inhalt? Von der Jugendweihe zur Jugendfeier« in ein (Ost-)Berliner Gemeindezentrum eingeladen. Als Veranstaltungsort war bewußt eines jener DDR-Neubaugelände gewählt worden, in denen die Gruppe der Konfessionslosen die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung stellt. In Wohngebieten wie diesen nehmen 1994 mitunter wieder komplette Schulklassen an der Jugendweihe teil; es ist also eine Akzeptanz von 100% erreicht, die in beunruhigender Weise an DDR-Zeiten erinnert. Das ist um so auffälliger, als die Teil-

nahme kurz nach der „Wende“ auf ca. 30% zurückgegangen war!

An der Tagung waren als sachkundige Gesprächspartner zugegen: *Walter Binde-
mann* von der Ev. Akademie, *Ehrhart Neu-
bert*, Referent an der Studien- und Begegnungsstätte der EKD in Berlin, *Christian Modehn*, Journalist, sowie der Berliner Referent der EZW, *Andreas Fincke*. Letzterer eröffnete die Tagung mit einem Diskussionsbeitrag über Inhalt bzw. Inhaltslosigkeit der Jugendweihe, die derzeit von verschiedenen Anbietern veranstaltet wird (vgl. MD 1993, S. 214f). Die Inhaltsarmut wird besonders deutlich, wenn man eine solche Feier beobachtet oder auch ein sog. „Jugendweihe-Kontaktbüro“ aufsucht. Weiter ging Fincke auf die unübersehbar antikirchliche Tradition der Jugendweihe ein. Schon deshalb ist die Kirche durch diese Feiern in besonderer Weise herausgefordert. Nicht zuletzt sind es jedoch neueste Zahlen, die beunruhigen und aufhorchen lassen: In einigen (Ost-)Berliner Neubaugebieten korrespondiert die 100%-Teilnahme an der Jugendweihe mit einer Teilnahme von etwa 0,8% der Jugendlichen des entsprechenden Jahrgangs an der Konfirmation. Ohne Zweifel müssen die verschiedenen Jugendfeiern oder Jugendweihen als ein weltlicher Passageritus ernst genommen werden. Sie haben ihren Sitz im Leben. Die Frage ist jedoch, was es bedeutet, wenn die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung sich einem Ritus zuwendet, der weltanschauliche Pseudoinhalte transportiert.

Den zweiten Teil der Tagung begann *Ehrhart Neubert* mit der Vorstellung einer an diesem Tage veröffentlichten Broschüre der Studien- und Begegnungsstätte der EKD zur Konfessionslosigkeit in (Ost-)Deutschland. In diesem Werkstattbericht widmet sich Neubert in einem (ausgesprochen lesenswerten!) Beitrag

der „postkommunistischen Jugendweihe“. Neubert begibt sich auf die Suche nach den sozialen Wurzeln der DDR-Jugendweihe. Er findet eine tiefe Kluft zwischen ihrer sozialen Funktion einerseits und der weltanschaulichen Sinngebung und Deutung durch den SED-Veranstalter andererseits (vgl. 44). So sind Privatisierungstendenzen unübersehbar. Neubert spricht in Anspielung an das Schlagwort „Kirche von unten“ von „Jugendweihe ‚von unten‘“, also von Feiern, auf denen „wahrscheinlich nie eine Gesellschaft ein sozialistisches Kampflied“ gesungen hat, wohl aber sämtliche westlichen Schlager. Die Teilnahme an der Jugendweihe wurde so zu einer unpolitischen Lebensäußerung. Wenn das stimmt, dann beruht „die Kontinuität der Jugendweihe nach der Wende und ihre neue Attraktivität ... darauf, daß die ihr ohnehin schon anhaftenden Privatisierungstendenzen nun vollständig zum Durchbruch kamen“. (46) Somit wird die „Ideologie der alt-neuen Privatheit“ zur Grundlage der jetzigen Jugendweihe. Was aber sind die weltanschaulichen Hintergründe der postkommunistischen Jugendweihe? Neubert findet wiederholt die Worthülse „Humanismus“ sowie die Phrase von der „wissenschaftlichen Weltanschauung“, von welcher keiner so recht weiß, was das eigentlich ist. Neubert vermutet und kann das recht überzeugend darlegen, daß die Feier der Jugendweihe selbst ihr Proprium ist: „Sie allein bietet einen Anhaltspunkt für die Entwicklung einer Art Weltanschauung für Konfessionslose.“ (48)

Somit ist es auch wenig verwunderlich, daß wir in der Jugendarbeit der verschiedenen Veranstalter nichts finden, was andere Anbieter von Jugendarbeit nicht auch zu ihrem Thema machen. Die Attraktivität der Jugendweihe beruht „auf ihrem Beitrag zur Sozialisation bzw. Ver-

gesellschaftung ostdeutscher Jugendlicher und deren Familie“ im Kontext der Verunsicherungen, die diese Familien in den letzten vier Jahren erfahren haben. So bietet die Jugendweihe laut Neubert Anschauung und Orientierung in der Welt, sie bietet Sinn und Trost im Leben und hilft letztlich, Öffentlichkeit herzustellen (vgl. 77).

Ausführlich wurde auf der Tagung ein Vorschlag Neuberts diskutiert, welchen er in dem erwähnten Heft genauer erläutert: das Angebot eines christlichen Passageritus für konfessionslose Jugendliche. Damit, so Neubert, könnte die Kirche die Konkurrenz zur postkommunistischen Ju-

gendweihe aufnehmen und Jugendliche ansprechen, die besonders in den Ballungsgebieten Ostdeutschlands in der überwiegenden Mehrheit jeglichen Kontakt zur Kirche verloren haben. Es verwundert nicht, daß einige Teilnehmer der Tagung hier den Ausverkauf der Konfirmation befürchten. Ohne Zweifel ist der Vorschlag streitbar. Neubert selbst betont den Experimentcharakter seiner Idee, welche jedoch in den Hochburgen der Konfessionslosigkeit in (Ost-)Deutschland ernsthaft zu prüfen sein wird. (Die genannte Broschüre ist zu beziehen über: Studien- und Begegnungsstätte, Auguststr. 80, 10117 Berlin.) fi

Buchbesprechungen

Friedrich Heyer, »Anthroposophie – ein Stehen in Höheren Welten?« Reihe *Apologetische Themen, Band 3*, Friedrich Bahn Verlag, Konstanz 1993, 128 Seiten, 19,80 DM (Fortsetzungspreis: 16,80 DM).

„Die anthroposophische Bewegung ist fast ein Jahrhundert alt, aber sie hat nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Das von dem philosophierenden Naturwissenschaftler Rudolf Steiner entworfene Weltbild findet Akzeptanz gerade bei der aufklärerisch geprägten deutschen, ja europäischen Intelligenz, die eine Sinndeutung der Welt sucht, aber gegenüber überlieferten kirchlichen Glaubensthesen mißtrauisch bleibt und ihre

antidogmatischen und institutionsfeindlichen Komplexe auslebt. Hier wird nicht der mit naturwissenschaftlicher Methode erfassbaren materiellen Welt eine kleine Dosis ethischer Orientierung und erfahrbarer Geistigkeit beigemischt, sondern die Materie insgesamt als Umschlag aus dem Geistigen aufgefaßt und dem Geschichtsprozeß ein ethisches Ziel aufgewiesen. Lieber das Weltbild als Ganzes umstülpen als nur ein kleines Terrain der Geistigkeit kultivieren! Die Anthroposophie macht ihrem Anspruch nach fähig, ‚hinter die Kulissen des sinnlichen Daseins zu schauen, wo die Wesen weben und arbeiten‘.“

Mit diesen einleitenden Worten führt der Autor mitten hinein ins Zentrum seiner ebenso gedrängten wie brillanten, als „Dialog zwischen Anthroposophen und Kirchenchristen angelegt(en)“ Studie über die Anthroposophie. Gegliedert ist das Taschenbuch nach den Gesichtspunkten: „Anthroposophie als Orientierungsangebot der Gegenwart“ (Kap. I), von Steiner empfangene und vermittelte

„Impulse“ (Kap. II), „Anthroposophie als System“ (Kap. III) und schließlich die „lebensreformerischen Anstöße“ (Pädagogik; Landwirtschaft; Medizin; Eurythmie; Christengemeinschaft – Kap. IV).

Erschließung neuer Dialogmöglichkeiten

Wenn auch von Umfang und Themenstellung her nicht vergleichbar, ist dies vielleicht die seit Klaus von Stieglitz' »Christosophie Rudolf Steiners« (1955!) dem intellektuellen Anspruch der Thematik ebenbürtigste Darstellung und Kritik der anthroposophischen Weltanschauung aus der Feder eines evangelischen Theologen. Auf jeden Fall ist dies die seit langem originellste, kenntnisreichste, die Auseinandersetzung entschieden und auf hohem Niveau führende Darstellung der Anthroposophie aus evangelischer Sicht. Der Heidelberger Emeritus für Konfessionskunde vermag sich tiefgründig in Steiners Denken einzufühlen und mit souveränem Überblick auch weniger beachtete Aspekte aus Steiners „präanthroposophischer“ Zeit einzubeziehen, ohne sich in Nebensächlichkeiten zu verlieren. Unterschiede zur christlichen Position werden ebenso deutlich formuliert, wie Dialogmöglichkeiten mit der Anthroposophie sondiert. So legt Heyer eine spannend zu lesende Steiner-Deutung vor, die ebenso frei ist von anthroposophischen Denkschablonen und Festlegungsversuchen auf ein normiertes Steiner-Bild wie von kleinkariierter Kritik.

Vielleicht muß ein Autor noch zu Lebzeiten Steiners aufgewachsen sein, um dessen Lebensgefühl so intensiv nachfühlen und der Gegenwart vermitteln zu können wie Heyer: Als Heyer 1908 geboren wurde, gab es weder das »Goetheanum« (Grundsteinlegung 1913), noch war die erste Waldorfschule gegründet (1919), noch gab es überhaupt eine »Anthroposo-

phische Gesellschaft«, denn Steiner trennte sich erst 1912/13 von der »Theosophischen Gesellschaft«. Gewiß aber wird der Zugang zum anthroposophischen Ansatz für den mit äthiopischen Klöstern ebenso wie mit russischer oder griechisch-orthodoxer Frömmigkeit vertrauten Autor (eines seiner letzten Bücher befaßt sich mit Heiligenviten und Hymnen aus der Ägäis!) dadurch erleichtert, daß dem *kosmisch, universalistisch* orientierten ostkirchlichen Christentum die eingangs skizzierte Fragestellung der Anthroposophie nach Geist und Materie ebenfalls naheliegt. Was sich von diesem gemeinsamen Horizont aus an Dialogmöglichkeiten, aber auch an Unterschieden ergibt, ist noch nicht einmal ansatzweise ausgeschöpft (Heyer gibt einige Andeutungen).

Wer bei seinem Studium in Heidelberg die von Heyer seit vielen Semestern zusammen mit H.-D. Reimer, später mit W. Thiede von der EZW veranstalteten „Begegnungsseminare“ mit Vertretern der verschiedensten Weltanschauungen und religiösen Gemeinschaften besucht hat, der weiß aus eigener Anschauung um den immer wieder Staunen hervorrufenden weiten geistigen Horizont dieses ebenso gebildeten wie lebenswürdigen Theologen (welcher Professor empfängt heute noch seine Studenten/innen nach dem Seminar zu einem Privatissimum auf so wohlthuend-„ganzheitliche“ Weise mit selbstgebackenem Kuchen!). Aber auch jeder andere Leser kann dem Buch anmerken, daß es kein bloßes Schreibe-Produkt ist, sondern Frucht solcher lebendigen Begegnungen und Dialoge. Zu den besonders hervorzuhebenden, originellen Abschnitten dieses Buches gehört der mit »Steiners Offenheit für russische Geistesströmungen« überschriebene: Welcher Autor ist schon, so wie Heyer, mit *beiden* geistigen Traditionen

vertraut – bis hin zu aktuellen Entwicklungen wie der Neukonstituierung der russischen Anthroposophen 1988, der Gründung von Waldorfindergärten und der ersten Moskauer Waldorfschule 1992 (S. 41)! Weil Heyer aber aufgrund seiner Bildung und der universalen Breite des Wissens z. B. den Bogen zu schlagen weiß von der in der Kirchenvätertradition verwurzelten Theosophie eines *Wladimir Solowjow* zu den in der Tradition des Okkultismus des 19. Jahrhunderts stehenden modernen „Theosophen“ Helena Blavatsky und Rudolf Steiner, die sich auf „helleseherische“ Erkenntnis berufen, kann er auch Hilfen zu ihrer *Unterscheidung* geben: Steiner hat zwar in seinen Karlsruher Vorträgen von 1911 im Kontext seiner Überlegungen zur Ablösung des „Glaubens“ durch das „Schauen des Christus“ im 20. Jh. Solowjow als „Philosophen der Zukunft“ für seine auf „okkulten Forschungen“ beruhende theosophische Lehre von der bevorstehenden „ätherischen Wiederkunft“ des Christus zu vereinnahmen versucht («Von Jesus zu Christus», Dornach ⁶1982, S. 94; 99). Ob er allerdings dessen Zustimmung gefunden hätte, ist mehr als zweifelhaft – auch wenn er die lange Zeit maßgeblichen deutschen Teilübersetzungen der Werke Solowjows durch Harry Köhler (Harriet von Vacana) anregte. Steiners Frau *Marie von Sivers*, in St. Petersburg aufgewachsene und konfirmierte Tochter eines in russischen Diensten stehenden Generalleutnants, hatte ihm nämlich offenbar – wiewohl Übersetzerin bedeutender Gedichte Solowjows (in 2. Aufl. 1988 im »Rudolf Steiner Verlag« Dornach erschienen) – die wichtige Kritik der Blavatsky-Theosophie als eines aggressiven Neo-Buddhismus in Solowjows Studie über Helena Blavatsky von 1892 vorenthalten, die Heyer (S. 106, Anm. 6) zitiert: „Wenn es sich um irgend-

eine christliche Idee handelt (z. B. um den lebendigen Gott, das Gebet...), so stellt sich die ‚Theosophie‘ als unbedingter Rationalismus und Naturalismus dar, um sich sogleich in einen blinden und abergläubischen Supranaturalismus zu verwandeln, sobald die geheime Weisheit und die Wunder der Adepten auf der Bildfläche erscheinen.“ (»Zametka o E. P. Blavackoj«, in: W. Solowjow, Deutsche Gesamtausgabe IV, 1972, 500 ff)*

Von Anthroposophen lernen?

Fast jeder Satz der Heyerschen Darstellung wird so zu einem „Aha-Erlebnis“ für den Leser bei gleichzeitiger Konzentration auf das Wesentliche – natürlich vor dem Hintergrund einer souveränen, stупenden Verarbeitung der Quellen, die sich nicht lange bei holprigem Nachbuchstabieren anthroposophischer Formulierungen aufhält, sondern ihren eigenen Stil findet. Die Volkskirchen werden von Heyer an einen ganz entscheidenden, manchmal vergessenen Punkt für die *Anziehungskraft* der Anthroposophie bei uns erinnert: Die Kirchen haben es hier nicht mit irgendwelchen amerikanischen „Sekten“ zu tun, sondern „einen ganz anderen Partner vor sich, nämlich die einzige ganz aus der deutschen Geistesgeschichte herausgewachsene Gemeinschaft. Hier setzt sich der deutsche Idealismus fort. Hier werden Antworten auf die Materialismuskritik an deutschen Universitäten gesucht. Hier wird angesichts der Disqualifikation der Heiligen Schrift als historischer Quelle, wie

* Vgl. auch die bisher gründlichste und aktuellste Einführung in die theosophische Weltanschauung Solowjows durch: *Martin George*, »Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solow'evs« (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hg. v. W. Pannenberg u. R. Slenczka, Bd. 54), Göttingen 1988 (bes. 39f; 85 ff).

sie von der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland vollbracht war, ein neuer Zugang zu Christus gesucht. Hier lebt man in der Sprachkultur der deutschen klassischen Dichtung.“ (S. 11)

Was die heute weit in unsere Gesellschaft ausstrahlenden *praktischen Arbeitsfelder* der Anthroposophie betrifft, so kommt der Autor zu dem Ergebnis: „Obwohl die kirchliche Christenheit dem weltanschaulichen Entwurf, der hinter der anthroposophischen Reformpraxis steht, kaum Vertrauen entgegenbringt..., kann es den Gliedern der Kirche nicht verwehrt sein, reformerische Impulse, die von der Anthroposophie ausgehen, ihrerseits zu übernehmen.“ (S. 104) Wie Heyer die Nähe und gleichzeitige Ferne der von ihm in ihrer Entstehung ausführlich dargestellten *Eurythmie* und *Sprachgestaltung* zu christlicher Schöpfungstheologie behandelt, ist im evangelischen Schrifttum so noch höchst selten zu lesen gewesen. Aber auch, was die anthroposophischen „Häresien“ betrifft, so handelt es sich hier nicht eigentlich um „sektiererisches“ Gebaren: „Eine gesellschaftliche Absonderung fand ja kaum statt. Und da ein Weltbild, das dem Materialismus widersprach, im Trend lag, fanden Anthroposophen in der Gesellschaft immer mehr Akzeptanz. Steiner hat viele, die der Kirche distanzieren gegenüberstanden, näher zu Christus hingeführt. Aber nicht in den Binnerraum der Kirche.“ Die „Häresien“ in der Lehre „sind selten polemisch hervorgekehrt. Vielmehr sind sie in einer Sprechweise, die bezeichnenderweise lieber etwas verschwommen vom ‚Göttlichen‘ redet als von ‚Gott‘, kaschiert.“ (S. 104)

Differenzen und Kontroverspunkte

Was aber nach Heyer „Anthroposophie und christliche Position durchgehend

auseinanderhält“, ist die „*gnoseologische Differenz*“ (S. 49): Wenn Steiner über den anthroposophischen Erkenntnisweg bis zum „Stehen in den Höheren Welten“ des Geistes, der ihn sogar die in der Geistwelt archivierte „Akasha-Chronik“ ablesen ließ, schreibt, er habe „Schritt für Schritt das eigene Innere immer mehr dem Geiste ähnlich gemacht, um dann, wenn die Seele sich selbst als wahrer Geist erlebt, in dem Geistigen der Welt darinnen zu stehen“, so ist „das als Selbstaussage eines Menschen zu lesen“, nach Heyer, „für einen Christen erschreckend. Um keinen Preis dürfte ein Mensch sich anmaßen, jene Grenze zu durchbrechen, die der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief andeutet, wenn er schreibt: ‚Unser Wissen ist Stückwerk ... Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleich wie ich erkannt bin.‘“ (S. 47)

Noch manch anderen Differenzpunkt zum christlichen Glauben arbeitet Heyer mit wenigen, aber sicheren Strichen heraus: Auf den ersten Blick scheint Steiners „die naturwissenschaftliche Welterklärung komplettierende Ergänzung“ mit Hilfe der „Akasha-Chronik“ „dem Christen das Heil nicht zu gefährden. Aber halt: Ist doch der Gedanke der Schöpfung durch das ins Dasein rufende Wort Gottes in Steiners Entwurf eliminiert! ... Gott kommt in dem Ergänzungsstück zur Naturwissenschaft, das Steiner uns liefert, ebensowenig vor wie in der mechanischen Naturwissenschaft.“ (S. 58) Steiners „souverän gegenüber der Kirche und unabhängig von ihren Traditionen“ vorgenommene (Um-)Deutung Jesu Christi, insbesondere des „Christusimpulses“, sieht Heyer gleichsam „mitverschuldet“ durch die damalige evangelische Universitätstheologie: Diese „ermächtigte Steiner gleichsam zu seinem Vorgehen. David Friedrich Strauß hatte den Evangelien

die Qualität historischer Quellen genommen... Adolf von Harnack hatte in Berlin den Satz gesprochen, auf eine Quartseite könne geschrieben werden, was wir von Jesus historisch wissen. Steiner zog die Konsequenz: Ein völlig neuer Zugang zu Christus mußte gesucht werden.“ (S. 64) Kann man dem anthroposophischen Christusbild noch „Respekt“ abgewinnen (S. 65), so ist nach Heyer allerdings „christlicher Protest“ anzubringen, wenn es um die „entscheidende Prüffrage“ geht: die von Steiner verfehltete Sicht der „conditio humana“ – „daß wir Menschen uns in Sünde verstrickt vorfinden und daß wir uns dieser unerträglichen Lage, vom Gesetz Gottes zur Rede gestellt, auch bewußt werden“. Durch *Ahriman*, der dem Menschen „die Materie“ vor Augen legt, wo doch „der Geist“ die eigentliche Wirklichkeit ist, sowie durch das in früheren Existenzen erworbene *Karma* sieht sich der Anthroposoph *entlastet*. Demgegenüber ist die christliche Erfahrung, „die Konfrontation mit dem Gesetz Gottes nicht aushalten zu können...“, eine viel ernstere Gefährdung als der von der Anthroposophie festgestellte Minusbestand an Geistkonformität, der kein Erschrecken vor der Heiligkeit Gottes mit sich bringt.“ (S. 74)

Auch gegen Steiners esoterische Religionstheorie, die er ziemlich ausführlich behandelt, meldet Heyer sympathischen Protest an: Die Annahme einer „Urreligion“, in der letztlich alle Religionen wurzeln, wird von der Theosophie Blavatsky-

* Vgl. H.-J. Ruppert, »Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen«, Konstanz 1993, S. 36 ff; zu Steiner: ebd., S. 118, Anm. 13. Hier wird im Grunde ein Gedanke der *Aufklärung* und des *Deismus* von einer den „vernünftigen“ Menschen gemeinsamen Urreligion mit Hilfe der Esoterik zu beweisen versucht – ein typisches Beispiel für das Wesen des modernen esoterischen Okkultismus als eines „verlängerten Rationalismus“ (s. o. Solowjow!).

scher Richtung mit Hilfe der Esoterik „bewiesen“, indem man sich u. a. auf *die (angebliche) Identität der Religionen im Bereich ihrer* (meist wiederum nur von Esoterikern selbst erkennbaren) „*Geheimlehren*“ beruft*. Solchem heute wieder überaus populärem esoterischem Harmoniebedürfnis gegenüber ist Heyer „nicht bereit, mich von der wirklichen Geschichte, wie sie sich hier abgespielt hat, zu verabschieden. Mag sie auch spaltend gewirkt, Gegensätze geschaffen haben und sich auch heute nicht zur Einigung neigen.“ (S. 82)

Das kann einer sagen, dessen ökumenische Verdienste unbestritten sind, der sich dabei aber ein realistisches Bewußtsein für die Multireligiosität und Multikonfessionalität der Menschen bewahrt hat, die jeden zur Entscheidung, bei gebotener Toleranz, auffordert, statt die religiöse Vielfalt zu relativieren, wie zahlreiche, mit dem esoterischen Ansatz sympathisierende, bis in die akademische Theologie ausstrahlende monistische Religionstheorien der Gegenwart (s. o. S. 108 zu M. von Brück u. a.).

Dem über 85jährigen darf man danken, daß er uns diese erfrischende Auseinandersetzung mit Steiner und der Anthroposophie geschenkt hat. Solch befreiende Kritik eines evangelischen Autors (der freilich in der weiten Ökumene zu Hause ist) konnte aber wohl nur deshalb so gut gelingen, weil Heyer – wie er einleitend bekennt – selbst aus der „Freiheit eines Christenmenschen“ oder – mit Georges Bernanos – den „unwahrscheinlichen Freiheiten“ im „inneren Leben“ der Kirche heraus an seine Aufgabe herantrat (S. 10) – und daher die auch bei „evangelischen“ Kritikern der Anthroposophie anzutreffende Unsitte ablehnt (S. 65), die Kritik „wie ein Unkrautvernichtungsmittel auf alle anthroposophischen Gedankensprosseln zu spritzen“. ru

“Nach nahezu zwei Jahrzehnten kirchenleitender Tätigkeit legt Eduard Lohse mit diesem Buch Rechenschaft ab. In 15 Kapiteln läßt er die wichtigsten Felder seiner Tätigkeit, bedeutsame Ereignisse und Auseinandersetzungen am Leser vorüberziehen: Der Auftrag der Kirche im Wandel von Umgang und Form, Probleme der Kirche im geteilten Deutschland, im demokratischen Rechtsstaat, die Wahrnehmung politischer Verantwortung der Kirche in den unterschiedlichsten Problembereichen. Breiten Raum nimmt die Sorge um die Erhaltung des Friedens ein, nicht zuletzt auch innerhalb der in dieser Frage zerstrittenen Kirche. Das Buch schließt mit einem Ausblick auf die heutige Situation und die Zukunftsperspektiven der Kirche. Bei Lohses unnachahmlicher Art der Darstellung werden ... Streitfragen durch die Einordnung in große Zusammenhänge klein. Der Verfasser selbst tritt dabei ganz bewußt in den Hintergrund. ... Das Buch ist ein glanzvolles Beispiel für unauffällige, effektive, auch in der Kirche gebotene Führung, die die erwünschte Orientierung vermittelt.”

A. von Campenhausen, idea spektrum

Eduard Lohse Erneuern und Bewahren



Evangelische Kirche
1970-1990

Vandenboeck & Ruprecht

Eduard Lohse Erneuern und Bewahren

Evangelische Kirche 1970 – 1990.
1993. 343 Seiten, gebunden DM 48,- /
öS 375,- / SFr 49,30
ISBN 3-525-55423-0

V&R

Vandenboeck & Ruprecht
Göttingen / Zürich

