

64. Jahrgang
Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

4/2001

**Zur Tragik virtueller Welten:
Selbstmord-Foren im Internet**

**Präsenz und Mission nichtchristlicher
Religionen in Deutschland**

Ethische Fragen der Genanalyse

**Wankmiller-Gruppe unter öffentlichem
Druck**



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

INHALT

ZEITGESCHEHEN

Selbstmord-Foren im Internet – Zur Tragik virtueller Welten 113

IM BLICKPUNKT

Ulrich Dehn

**Präsenz und Mission nichtchristlicher Religionen
in Deutschland** 115

BERICHTE

Wolfgang Opferkuch

Ethische Fragen der Genanalyse 127

DOKUMENTATION

Acht Thesen zum Wagnis kirchlicher Apologetik 136

INFORMATIONEN

Esoterik

Allgäuer „Stamm Füßen Eins“ (Wankmiller-Gruppe)
unter öffentlichem Druck 138

Jehovas Zeugen

„InfoLink“ im Aufwind 140

BÜCHER

Lars A. Fischinger, Roland M. Horn

UFO-Sekten 142

Martin Riesebrodt

Die Rückkehr der Religionen
Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“ 143

ZEITGESCHEHEN

Selbstmord-Foren im Internet – Zur Tragik virtueller Welten. An einem späten Sonntagabend Ende Februar 2001 berichtete SPIEGEL-TV über Suizid-Foren im Internet. Tags darauf hieß es im gleichnamigen Nachrichtenmagazin (9/2001) über „die Selbstmord-Sucht im World Wide Web“: Etwa 30 solcher Foren soll es im deutschsprachigen Raum und einige tausend weltweit geben. Seit kurzem hätten Experten mehr als ein Dutzend versuchter und vollzogener Suizide vor allem von Jugendlichen registriert, „die über das Internet befördert, organisiert und angekündigt“ wurden.

In der Nacht zum Montag konnte man auf den im Film gezeigten Internet-Seiten heftige Auseinandersetzungen beobachten: Viele, durch den Beitrag neugierig geworden, klickten die einschlägigen Internet-Seiten an. Es hagelte wüste Beschimpfungen einerseits, Beschwichtigungen und Rechtfertigungen von Mitgliedern des Selbstmord-Forums andererseits. Der Moderator der Liste teilte noch in der Nacht lapidar mit: „Die Diskussionen über die Spiegel-Berichte sowie viele Kommentare derer, die keine der Infoseiten gelesen haben, aber meinten, etwas dazu sagen zu können, habe ich gelöscht.“ Der Zugang zum Forum war für kurze Zeit nur noch mit einem entsprechenden Passwort möglich.

Nachdenklich stimmt, dass sich vereinzelt auch Beiträge von Menschen fanden, die durch den Fernsehbericht auf das zweifelhafte Angebot erst aufmerksam gemacht wurden. Einer schrieb, endlich habe er „Gleichgesinnte“ gefunden, mit denen er in engen Kontakt treten möchte. Andere fühlten sich in ihrer Antihaltung zur „Welt da draußen“ und in ihrer Todessehnsucht bestärkt: „Hallo, ich habe gerade den TV-

Beitrag gesehen und muss sagen, er hat ziemliche ambivalente Gefühle in mir ausgelöst. Ambivalent in der Hinsicht, dass er zum einen eine richtige Todessehnsucht ausgelöst hat, auf der anderen Seite das Gefühl, versagt zu haben – im Leben... Ich bin freiwillig in dieser Gasse, klar, aber es ist doch irgendwie ein Doppelleben. Wer ahnt schon, dass ich auf solche Foren surfe.“

Glaubt man den Beteuerungen verschiedener Diskussionsteilnehmer, so seien Jugendliche bzw. Minderjährige in diesem Selbstmord-Forum nicht „übermäßig“ vertreten. Interessant ist: Wenige Stunden nach diesen Diskussionen gründete sich ein „Suizid-Forum für Erwachsene“. Darin findet sich der Hinweis: „Da sich im Internet hauptsächlich junge Benutzer bewegen, entsteht bei offenen Foren schnell die Gefahr, dass ältere Benutzer unter den jüngeren untergehen, sich deplaziert fühlen...“

Der „Webmaster“ der Internetadresse www.selbstmordforum.de musste unter öffentlichem Druck immerhin einräumen: „diese Webseite wird in dieser Form nicht weiter existieren. Ich gebe zwar nicht viel auf Medien, aber der Bericht im SPIEGEL und auch andere User [d.h. Nutzer] haben mir mitgeteilt, dass dieses Forum in der Art, wie es jetzt war, mehr schadet als hilft!“

Worin besteht der besondere Reiz von Suizid-Foren? Er liegt offensichtlich im besonderen Charakter und in der Eigendynamik virtueller Gegenwelten, in die Menschen mit Selbstmordabsichten fliehen wollen. Fiktive Namen, unter denen man in solchen Foren diskutiert, erleichtern den Zugang und Kontakt zu Gleichgesinnten. Viele suchen nach einer Bestätigung der eigenen aussichtslosen Perspektive. So fragt zum Beispiel jemand: „Warum kommen wir nicht an normale Menschen ran?“ Er schreibt unter dem

Kürzel „0A0V“: „Mein Name ... steht für ‚keine Aufmerksamkeit‘ und ‚kein Verständnis‘.“ Wenige Zeilen vorher erklärt er: „Ich muss eine Zumutung sein für andere. Ich würde so gerne mal verstanden werden.“ Ein anderer mit dem Kürzel „Mimikry“ antwortet: „Überleg mal, ob du wirklich an ‚normale‘ Menschen rankommen willst ... bist du nicht eher auf der Suche nach Gleichgesinnten? Und die gibt es sicher... Sieh dein Schicksal, Außenseiter zu sein, nicht zur Masse, zu den ‚normalen‘ Menschen zu gehören, doch als etwas Besonderes an.“

Die Anonymität im World Wide Web macht es für viele Forumteilnehmer leicht, über innere Gefühle zu schreiben. Wie ein Hilfescrei liest sich der Beitrag von „Lovelif“: „Da lebt man nun. Aufgewachsen bin ich ohne Liebe, ohne Wärme. Er Trinker, sie Hausfrau, beide so beliebig, wie meine Lehrer. Statt Vertrauen erfuhr ich Geschrei, Schläge und Unverständnis, die einzig immer wieder-

kehrenden Erinnerungen an sie. Die Geschichte von meinem Onkel, der sich mit 18 Jahren erhängte, scheint das einzig positive Ereignis in unserer Familie. Mit 12 Jahren begann ich zu hassen. Zuerst meine Eltern. Dann den Jungen aus der Nachbarschaft, der mich eine Stunde im Keller einsperrte. Später den Mitschüler, der nichts mit mir zu tun haben wollte. Dann den Lehrer, der mich lehren wollte, das zu verabscheuen, was ich mag. Den guten Freund, der mich schlecht machte. Und meine erste Freundin, die mich verließ. Irgendwann hasste ich die ganze verdammte Gesellschaft, die Arbeitskollegen, die Leute in der U-Bahn, und die Freunde wurden immer von Jahr zu Jahr weniger. Nun frage ich mich, ob ich ein Selbstmordkandidat bin, oder der Hass heilbar ist?“

Eine Antwort an „Lovelif“ steht noch aus. Wer schreibt zurück – und vor allem: wie?

Matthias Pöhlmann

Ulrich Dehn

Präsenz und Mission nichtchristlicher Religionen in Deutschland*

Im Andachtsraum des Deutschen Bundestages im Reichstag teilt das Kreuz sich den vorhandenen Raum mit den Symbolen anderer Religionen, und einen Steinwurf entfernt liegt der Raum der Stille im Nordflügel des Brandenburger Tores, der ebenfalls Menschen aller Glaubensrichtungen offen steht: Ein zur Betrachtung und Versenkung einladender Wandteppich lässt verschiedene Interpretationen zu.

Eine ganze Reihe solch deutlicher Symptome weist darauf hin, dass Deutschland längst geprägt ist von einer Vielzahl religiöser Traditionen und Kulturen. Wir werden zunehmend konfrontiert mit dem Ergebnis eines Prozesses von Mission und Migration, der für alle westlichen Gesellschaften im Zeitalter großer internationaler Mobilität – zumal unter den Bedingungen eines fast völlig entgrenzten Informationsflusses – eine Selbstverständlichkeit geworden ist.

In diesem Beitrag wird vorrangig von Deutschland die Rede sein, aber die vorgetragenen Überlegungen sind auf andere europäische Länder wie die Niederlande, Frankreich oder Großbritannien übertragbar. Deutschland steht in Sachen Durchdringung mit nichtchristlicher Religiosität in Westeuropa etwa in der Mitte der Skala: Die Niederlande, Großbritannien und Frankreich haben aufgrund ihrer umfangreicheren kolonialen Vergangenheit schon seit Jahrzehnten größere Migrationsströme erlebt und weisen ethnisch, kulturell und religiös weitaus buntere Gesellschaften auf als Deutschland. Heute jedenfalls sind

auch in Deutschland, von Moscheen und islamischen Gebetshallen ganz zu schweigen, buddhistische Zentren, hinduistische Meditationsgruppen, Sufi-Gruppen etc. eine Selbstverständlichkeit. Zeitgeistgemäß mag der für viele faszinierende Buddhismus sogar eine noch größere Rolle spielen als der demographisch erheblich gewichtigere Islam, dies so weitgehend, dass – eines von vielen Beispielen – „Der Spiegel“ seine Titelgeschichte sowie Titelblatt zu Ostern 1998 dem Buddhismus widmete.

Im Zusammenhang mit nichtchristlichen Religionen von Mission zu sprechen, ist im Bereich der Religionswissenschaft kein unumstrittener Vorgang: Das renommierte „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“¹ spart das Stichwort „Mission“ aus und suggeriert die Ansicht, dass es sich hierbei um ein ausschließlich christliches Phänomen handle. Diese Meinung wird durch zahlreiche Beobachtungen und auch schon durch die Schriften der Religionen widerlegt.

Geschichtliche Rückblicke

Wie kommt es zu der oben bezeichneten Situation? Jahrhunderte lang verstand man unter „Mission“ vor allem die Ausbreitung des Christentums in bisher nicht vom Evangelium erreichte Gegenden dieser Welt außerhalb Europas und Nordamerikas. Es entstanden zahlreiche „Missionskirchen“ mit ihren jeweiligen Beziehungen zu den Missionsgesellschaften bzw.

später Kirchen in Europa oder den USA, und es gründeten sich darüber hinaus unabhängige Kirchen.

Das Bedeutungsfeld dieses tradierten Missionsbegriffs wurde historisch gründlich überholt. Der Beginn westlicher Mission asiatischer Religiosität wird in der Regel auf das Jahr 1893 datiert, als in Chicago das Weltparlament der Religionen im Zusammenhang mit der dortigen Weltausstellung stattfand. Insbesondere Reinhart Hummel² hat die damals einsetzende Bewegung als geschichtliche Reaktion auf die bisherige christliche Missionsgeschichte interpretiert.

Die Präsenz insbesondere des Theravada-Buddhismus im Westen kann jedoch noch früher angesetzt werden. In Deutschland stehen die Namen Arthur Schopenhauer und Richard Wagner für die früheste namhaft gewordene Buddhismus-Rezeption bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Schopenhauer nahm in der ersten Ausgabe seines Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1. Band 1819) implizit buddhistisches Denken auf, das er im Original erst später kennen lernte und zu einer zutiefst pessimistischen Weltsicht uminterpretierte.³ Vor ihm hatte sich bereits Immanuel Kant zu den asiatischen Religionen geäußert, und Georg Wilhelm Friedrich Hegel hatte die indische Religionsgeschichte zur Begründung seiner geschichtsphilosophischen Thesen benutzt. In diesem Stadium, in dem die Originalschriften und Details der indischen Religionsgeschichte im Westen nur bruchstückhaft bekannt waren, überlagerten sich bei Hegel wie auch später bei Schopenhauer allerdings die Ansichten über Hinduismus und Buddhismus gegenseitig. Wagner konzipierte unter dem Einfluss Schopenhauers 1856 das große Musikdrama „Die Sieger“ mit dem Buddha als Protagonist, der sich zu der Liebesaffäre seines Lieblingsschülers Ananda verhalten

muss.⁴ Es folgten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts weitere Einzelgestalten, die aufgrund von Kontakten nach Indien oder Sri Lanka buddhistisches Denken und Schriften des Pali-Kanon in Deutschland bekannt machten. In dieser Hinsicht war also die neue Dynamik, die das Weltparlament der Religionen ausgelöst hatte, bereits ein zweiter Impuls, der nun die Mission amerikanisierter Formen östlicher Religionen im Westen anstieß.

Eigentlich war das Weltparlament, vorbereitet von protestantischen Amerikanern, als „eindrückliche Demonstration der Macht und Bedeutung der christlichen Religion“⁵ gedacht gewesen. Es kam jedoch in der Wirkungsgeschichte ganz anders: Hier trat erstmalig der junge und charismatische indische Hindu-Gelehrte Swami Vivekananda auf, der das Weltparlament mit einer feurigen Rede begeisterte und anschließend zu einer höchst erfolgreichen Missionsreise durch die USA aufbrach. Mit Vivekananda und seinem Lehrer Ramakrishna trat der sog. „Neohinduismus“ auf den Plan, d. h. der nach außen sich öffnende Hinduismus, der auch bereit war, in die Begegnung mit dem Christentum und anderen Religionen einzutreten. Auch wird gerne ironisch darauf hingewiesen, dass jetzt erst der Hinduismus „erfunden“ wurde, denn mit der im 19. Jahrhundert beginnenden Reformbewegung wurde erstmals eine zusammenfassende Sicht auf die traditionellen indischen Religionen entwickelt.

Durch den Neohinduismus wurde das Kastensystem relativiert, denn es konnte mindestens für Inder, die ins Ausland reisten, nur noch interne Bedeutung haben, und es wurde für Nicht-Inder möglich, Hindus zu werden und aus dem Hinduismus eine Weltreligion im engeren Sinne des Wortes zu machen: Der Hinduismus wurde missionarisch. Vivekananda gründete 1897 in Indien die „Ramakrishna-Mission“, deren

Dependenzen im Ausland Vedanta-Gesellschaften heißen. Die Vedanta-Gesellschaften verstehen sich eher als indische Kulturzentren denn als Orte der Mission: Die eigentliche Mission von Indien her wurde erst später, d. h. seit den sechziger Jahren spürbar durch die Aktivitäten diverser Meditationsbewegungen. Die Methoden der Mission haben sich geändert, viele der Gruppen und Bewegungen würden inzwischen bestreiten, dass sie „missionieren“, ebenso wie der derzeit wohl erfolgreichste Missionar überhaupt, der 14. Dalai Lama, von sich weist, bewusst Mission zu betreiben.

Dem Blick auf den Hinduismus seit Vivekananda 1893 muss noch ein Blick auf den Zen-Buddhismus hinzugefügt werden. Ebenfalls auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago trat der Japaner Shaku Soen auf, in dessen Gefolge kurze Zeit später Daisetz Suzuki, ein junger zen-buddhistischer Gelehrter, den Pazifik überquerte, um einige Jahre in den USA tätig zu sein, zunächst im Verlagswesen, später als weitreisender Vortragender in Sachen Zen. Suzuki vertrat eine Version des Zen-Buddhismus, die stark auf Zivilisationskritik und die Kontrastierung West-Ost abzielte, und er führte viele psychologisierende Elemente in seine Interpretation des Zen und der Erleuchtung auf der Basis von Meditation ein. Mit beidem stieß er auf wachsendes Interesse in einer stressgeplagten und sich industrialisierenden westlichen Welt: Das Image des sanften, alternativen und aus dem geschäftigen Alltag heraushebenden Buddhismus wurde hier bereits deutlich geprägt und hat sich bis heute erhalten.⁶

Auch wenn es zahlreiche andere asiatische Redner auf dem Weltparlament gab⁷, gelten Vivekananda und die von Chicago ausgehende Initiative, Suzuki in die USA zu senden, als Startschuss für asiatische Mission im Westen.

Wandel der Missionsformen

Wie hat diese Mission ausgesehen und wie sieht sie heute aus? Heutzutage darf man sich die Aktivitäten asiatischer Religionen im Westen nicht vorstellen wie die der charismatischen Evangelisatoren früherer Zeiten, die im Stil von Hyde Park Corner Menschen um sich scharten und ihre Öffentlichkeitswirksamkeit im direkten Kontakt mit anzusprechenden Passanten entfalteten. Auch das Werbezettel-Verteilen mit Hinweisen auf Propagandaveranstaltungen ist eher selten geworden. Heute sind diskrete Formen der Ausbreitung anzutreffen, die weitgehend dem elektronischen Informationszeitalter angepasst wurden, auch wenn nach wie vor nichts wirksamer ist als der direkte menschliche Kontakt und die Attraktivität einer religiösen Idee aufgrund einer menschlichen Begegnung. Der Wandel der Missionsmethoden ist im Bereich der umstritteneren Meditationsbewegungen auch der heftigen „Sekten“-Kritik der siebziger und achtziger Jahre zuzuschreiben. Diese Kritik heizte zum einen ein feindseliges Klima gegenüber kleinen asiatisch-religiösen Gruppen an und ließ den Eindruck entstehen, hierzulande werde die Religionsfreiheit nicht gewährt, sie wurde aber auch zum Korrektiv und innovativen Impuls für Reformen und bewirkte das Abstellen auffälliger Praktiken, die den Bewegungen den Ruf „Jugendsekten“ eingetragen hatten: Die gezielte Rekrutierung junger Orientierung suchender Menschen ist heute kein Markenzeichen der meisten dieser Gruppen mehr.⁸ Rekrutierung und Mitgliedschaft in solchen missionierenden neureligiösen Bewegungen erstreckt sich heute auf alle Altersgruppen und repräsentiert die meisten gesellschaftlichen Schichten und Gruppierungen.

Ich möchte nun auf einige neuere religiöse Bewegungen und ihre Merkmale eingehen

und im Anschluss daran auch einen Blick auf traditionelle religiöse Strömungen werfen.

Einige Beispiele und Typen

Die Hare-Krishna-Bewegung, 1966 von dem Bengalen Abhay Charan De (spiritueller Name A. C. Bhaktivedanta Svami Prabhupada) in New York gegründet, ist für Jahrzehnte augenfälliges Beispiel und lange Zeit Stereotyp für indischstämmige Bewegungen überhaupt gewesen. Sie hat in den letzten Jahren erhebliche Veränderungen durchgemacht und ist gerade deshalb ein gutes Beispiel für die Paradigmenwechsel, die ich hier aufzeigen möchte: Die ISKCON ist eine monotheistische Bewegung aus der Vaishnava-Tradition, d. h. der Vishnu-Verehrungslinie des Hinduismus, und führt sich auf den indischen Mystiker und Ekstatiker Chaitanya aus dem 16. Jahrhundert zurück, eine wichtige Figur der Bhakti-Tradition, die Anbetung und göttliche Gnade in den Mittelpunkt stellt. Im Zentrum ihres Glaubens steht eine wichtige Inkarnation des Gottes Vishnu, Lord Krishna, eine schillernde Gestalt der indischen Mythenwelt, gleichzeitig der Star des großen indischen Epos Mahabharata, von dem auch die Bhagavad Gita ein Teil ist. Ihr Spezifikum ist nicht Meditation, sondern mantrische Praxis: das stetige Wiederholen des gleichen Mantras „Hare Krishna, hare Krishna, hare hare...“. Die Mission dieser Bewegung geschah lange Zeit – und geschieht teilweise auch heute noch – in Gestalt von „Harinams“, d.h. Auftritten in Fußgängerzonen: Die Hare-Krishna-Jünger sind in oranger Gewandung, d. h. in der Kleidung der „Gottgeweihten“ zu sehen. Rhythmische Trommelschlagen und Singen des Mantras macht auf sie aufmerksam. Eine wichtige Aktivität mit missionarischer Absicht ist das „Bücherverteilen“, d. h. der

Verkauf von Büchern aus dem Bhaktivedanta Book Trust, hauptsächlich Werke des Gründers Srila Prabhupada. Das Verteilen der Bücher wird immer wieder zum Problem, wenn erst der Anschein erweckt wird, es handele sich um ein Geschenk, und anschließend die Hand für eine Spende ausgestreckt wird. Insbesondere unerfahrenen jungen ISKCON-Novizen scheint es schwer zu fallen, die Bücher unmissverständlich zum Verkauf anzubieten. Zu dieser Praxis („Bücherverteilen“) sind die neuen Mitglieder einige Jahre lang verpflichtet, die kleinen Zahlen in Deutschland (derzeit etwas weniger als 100 „Gottgeweihte“) lassen jedoch vermuten, dass diese sehr sinnfällige Missionsmethode ihre Zielgruppe nur mit mäßigem Erfolg erreicht. Hinzu kommen hohe Ansprüche an das Leben in den Tempeln, die hinter der Strenge der Regel des heiligen Benedikt von Nursia kaum zurückstehen.⁹

Eine völlig andere Form der öffentlichen Darstellung – und damit auch Mission – finden wir bei der chinesischen Bewegung Falun Gong/Falun Dafa.¹⁰ Hier findet keine Mission in dem engen Sinn statt, in dem die ISKCON sie bietet, sondern bereits sehr deutlich ein weit verbreitetes Paradigma der öffentlichen Darstellung in Presse, Internet und nicht zuletzt in ihren Übungen unter freiem Himmel. Die Verfolgung in China hat ihr ironischerweise im Westen zu einer Publizität verholfen, die auch die Mitgliederzahl seit dem Sommer 1999 anschwellen ließ. Die Falun-Gong-Bewegung wurde 1992 von Li Hongzhi gegründet, der seit 1995 in den USA lebt und seit 1999 mit chinesischem Haftbefehl gesucht wird. Sie gründet im Wesentlichen im chinesischen Taoismus und Buddhismus und hat viele Elemente aus der chinesischen Volksreligiosität aufgenommen: Dämonen, Geister und manche skurril anmutenden Elemente in den Werken von Li Hongzhi sind für westliche

Leser schwer nachvollziehbar. Im Zentrum der Bewegung steht das „Falun“, das Dharma-Rad, das halbmetaphorisch, halb buchstäblich vorgestellt wird als ein Rad, das im Rahmen der Falun-Gong-Einweisung in den Bauch-Bereich des Übenden „eingepflanzt“ wird. Es dreht sich ununterbrochen, was im Lehrfilm der Bewegung augenfällig dargestellt wird. Die „Kultivierung“ – ein unglücklicher Begriff für einen Vorgang, der vom chinesischen Wort her auch „Übung“ heißen könnte – besteht in fünf im Detail vorgeschriebenen Bewegungsabläufen, die präzise befolgt werden sollen und im Film von Li selbst vorgestellt werden. Die Zahl 5 lässt die Fünf „Tibeter“ assoziieren, es besteht jedoch abgesehen vom gemeinsamen Berufen auf die universale Lebenskraft keinerlei Ähnlichkeit: Während die Fünf „Tibeter“ in wenigen Worten erklärbar und schnell erlernbar sind, sind die Falun-Gong-Übungen sehr komplex und langwierig. Als Effekte werden berichtet, wenn auch nicht definitiv verheißt, Heilungen und Naturwunder, wie z. B. das Ausbleiben von Regen während einer öffentlichen Übungsstunde.¹¹

Bei Falun Gong lassen sich zwei Typen der öffentlichen missionarischen Darstellung beobachten: erstens die hervorragend betreute Internet-Seite, die allgemeine Einführungen, Veranstaltungshinweise, Texte von Li einschließlich seines Hauptwerks und aktuelle Berichte und Pressemeldungen zu Vorgängen in China und in anderen Ländern aufweist. Texte können vollständig kostenlos (abgesehen von Provider- und Telefongebühren) am Bildschirm gelesen bzw. heruntergeladen werden, da Falun Gong prinzipiell nicht-kommerziell arbeitet. Das Internet wird hier also sehr gezielt als Ort der missionarischen Selbstinszenierung genutzt und ernst genommen, es ist keineswegs nur als ein Informations- und Kontaktforum konzipiert. Die zweite

und ebenso wichtige Form der Darstellung ist die öffentliche Übung, die, sofern das Wetter es erlaubt, im Freien in Parks stattfindet, etwa im Tiergarten in Berlin in der Nähe des S-Bahnhofs Tiergarten. Hier kann sinnlich wahrgenommen werden, persönliche Begegnungen werden zum Impuls für das Wecken von Interesse. Dies ist eine Darstellungs- und Missionsform, die sich an das Vorkommen der Bewegungstherapien in China anlehnt: Dort finden sich Morgen für Morgen Millionen von Menschen in öffentlichen Parks ein, um ihre Qi-Gong- und Falun-Gong-Übungen zu absolvieren.

Mit der japanischen neobuddhistischen Organisation Soka Gakkai (SG) sind noch einmal andere Typen der öffentlichen Kommunikation und Mission wahrzunehmen. Hinzu kommen hier signifikante Unterschiede zwischen der Darstellung der SG in Japan und ihres deutschen Zweiges. Mit ihren ca. 2300 Mitgliedern in Deutschland zählt sie eher zu den kleinen und unauffälligen Gruppen, weist aber sehr deutliche Typen einer zeitgenössischen Werbestrategie auf. Die Soka Gakkai wurde 1930 von dem japanischen Lehrer Tsunesaburo Makiguchi gegründet und war ursprünglich als Pressure Group für eine Revolutionierung des Erziehungssystems konzipiert. Zunehmend wurden aber die religiösen Akzente betont und die Verankerung in der Nichiren-Tradition des japanischen Buddhismus hervorgehoben, so dass der Nachfolger Makiguchis nach dem Krieg, Josei Toda, das Wort Erziehung aus dem Namen der Organisation strich. Unter Toda entstand 1951 das SG-Grundwerk „Shakubuku Kyoten“ (etwa: Lehrbuch der Mission), in dem die Grundlehren dargestellt und in scharfer und oft polemischer Weise gegen die Lehren rivalisierender Religionsbewegungen profiliert werden. Es wurde 1968 in letzter Auflage gedruckt und 1980 durch das Buch „Soka Gakkai

Nyumon“ (Einführung in die SG) ersetzt, das 2000 noch einmal gründlich überarbeitet neu erschien. Toda straffte und hierarchisierte die SG-Organisationsstruktur und war verantwortlich für eine offensive Missionsstrategie und für ein vom Shakubuku Kyoten ausgehendes Klima der Intoleranz: beides trug zur sich verschärfenden öffentlichen Kritik bei. Unter dem neuen Präsidenten Daisaku Ikeda (seit 1960, 1979 Rücktritt und Posten des Ehrenpräsidenten) wurden Reformen durchgeführt und die Kultur- und Friedensarbeit stärker betont.

Im Zentrum der SG steht die mantrische Praxis: Täglich wird das Mantra „Namu Myoho Renge Kyo“ mehrhundertfach rezipiert, Texte aus dem Herzsutra, einem zentralen Text aus dem Mahayana-Buddhismus, werden gesprochen. Die SG bietet Gruppenversammlungen an, die regional orientiert sind, sie führt in Japan zahlreiche Aktivitäten durch, die im Wesentlichen dem Angebot einer westlichen Volkskirche vergleichbar sind. In Deutschland beschränkt sich dies weitgehend auf die monatlichen Gruppenversammlungen und nationale Ausschüsse zu inhaltlichen Fragen. Im buddhistischen Spektrum kämpft die SG um ihre Anerkennung, da ihr dogmatisches Gebäude in wichtigen Aspekten vom traditionellen Buddhismus abweicht. Dies und der in der Außenperspektive immer noch vorhandene Verdacht, in ihrer Organisationsstruktur autoritäre Elemente und Zwangsmechanismen nicht völlig ausgemerzt zu haben, erschweren die Kommunikation im innerbuddhistischen und interreligiösen Bereich, in Japan wie im europäischen Ausland, insbesondere Deutschland, Frankreich und England.

Auch die SG tritt uns nicht mit charismatischen Marktplatzpredigern entgegen oder Zeitschriften und Traktate feilbietenden Missionaren von Haus zu Haus. Auch hier

finden wir eine gut betreute Internet-Präsenz mit schnell anklickbaren Links zu den verschiedenen Länderseiten. Noch wichtiger aber wird hier der Typus der Kulturaktivität. Seit Mai 1997 betreibt die SG Deutschland ein Kulturzentrum in Bingen am Rhein, wo ein saniertes Herrenhaus am Weinberghang, die Villa Sachsen, als Tagungszentrum für Themen um Kultur und Frieden und für interreligiöse Gespräche dient. Mit dieser Ausrichtung folgt die SG einem Trend, der vom Mutterland Japan, insbesondere dem Präsidenten Ikeda, der seit 1975 der neu entstandenen SG-Internationale vorsteht, vorgegeben wurde: Auch in Japan wurden seit einiger Zeit die Themen Frieden und Kultur mit dem Schwerpunkt bildende Kunst und Musik groß geschrieben. Dem allen liegt nach wie vor das Erziehungsideal zugrunde, das den geschichtlichen Hintergrund der Organisation bildet.

Dem Friedensthema hat sich seit vielen Jahren auch die Vereinigungskirche des Koreaners Moon San-Myong zugewandt. Gepaart mit dem Thema des interreligiösen Dialogs werden Kongresse und Großveranstaltungen mit angestrebter hoher Medienpräsenz durchgeführt, und auch die regelmäßigen heiratsähnlichen Massensegnungen, die von Moon-eigenen Medien in die ganze Welt übertragen werden, haben erstrangige Missionsfunktion. Deutlich wird, dass in der öffentlichen Präsenz nicht die Werbung für eine religiöse Idee und das Angebot eines bestimmten Heilsweges im Vordergrund stehen, sondern Themen wie Frieden, Kultur, interreligiöser Dialog, aber auch das Thema Spiritualität als allgemeinmenschliches Bedürfnis. Es geht also vor allem um eine Beteiligung am zeitgeistlichen Diskurs, nur noch wenige Bewegungen stellen sich in der Öffentlichkeit gerne und freiwillig als Religionen dar. In diesem Zusammenhang ist auch die Sri-Chinmoy-

Bewegung zu nennen, die sich in erster Linie als spirituelle Kultur-, Kunst- und Friedensbewegung versteht, obwohl der neohinduistische Hintergrund aus dem integralen Yoga des Sri Aurobindo unübersehbar ist.

Allgemein jedoch gilt im Blick auf die hier zu behandelnden Bewegungen: Im Unterschied zu großflächigen Missionsaktivitäten alten Stils spielen eher verhaltene Darstellungsweisen eine wichtige Rolle und insbesondere die Mund-zu-Mund-Propaganda. „Komm doch mal mit und schau dir an, was wir machen“ – das war schon immer die effektivste Methode, Menschen zu gewinnen, dies ist auch im Zeitalter der elektronischen Medien und der Kommunikation von Bildschirm zu Bildschirm nicht anders.

Das Phänomen Dalai Lama

Der derzeit wirksamste Missionar der religiösen Welt überhaupt dürfte der 14. Dalai Lama sein, der sich durch sein nunmehr über vierzigjähriges Exil zu einer Kultgestalt des westlichen Buddhismus entwickelt hat. Die Tatsache, dass er einerseits hochgradige missionarische Erfolge zeitigt und zum anderen immer wieder beteuert, nicht missionieren zu wollen, zeigt deutlich, dass Mission nur in Ausnahmefällen etwas mit bewusstem offensiven oder konzeptionellem Handeln zu tun hat. Um den Dalai Lama herum hat sich eine massenmediale Eigendynamik entfaltet, die nur noch zum Teil in seinen Händen bzw. in den Händen der tibetischen Exilschaltstelle in Dharamsala zu liegen scheint. Spätestens seit dem Friedensnobelpreis 1989 ist der Dalai Lama dabei zu etwas anderem geworden als dem traditionellen weltlichen Oberhaupt der Tibeter und dem obersten Repräsentanten des tibetischen tantrischen Buddhismus. Er wurde vielmehr zu einer Projektionsfläche

für die Träume der Menschen von einer spirituell geprägten, gewaltfreien Welt, von Frieden, von die Menschheit umarmenden Gesten und einem gewinnenden Lächeln; in seinen Interviews strahlt er Humor aus, kritische Distanz zur neuen Technik, Menschlichkeit. Sein Deutschlandaufenthalt im Herbst 1998 mit einwöchiger Lehrveranstaltung in Schneverdingen in der Lüneburger Heide mit ca. 11 500 Besuchern wurde zu einem beispiellosen kirchentagsähnlichen Medienspektakel, das manchen hochrangigen Staatsbesuch in den Schatten stellte (vgl. MD 2/1999, 50 ff). An einigen Stellen wurde er in koketter Zuspitzung als der kompetentere Verkündiger des christlichen Evangeliums bezeichnet. Kinofilme, die den Dalai Lama zum Thema haben („Kundun“, partiell „Sieben Tage in Tibet“), werden Kassenschlager.

Der Dalai Lama weiß sehr genau zu unterscheiden zwischen seiner öffentlichkeitswirksamen Darstellung als Friedensnobelpreisträger, als warmherziger „Mitmensch von nebenan“, als Vermittler eines exotischen Ambientes und als Inhaber einer wahrhaft aufregenden, hollywoodfähigen Biographie einerseits und seiner Funktion als tantrisch-buddhistischer Lehrer und Schuloberhaupt andererseits. In der letzteren Funktion ist er in der Tat fast ausschließlich interessant für eine kleine Klientel von Anhängern seiner eigenen Tradition, der Gelugpa, missionarisch ist er jedoch wirksam für den Buddhismus in toto. Hier sind es aber nicht einige gezielte Methoden, sondern eine Vielfalt von missionarischen Syndromen, die insgesamt einen „Sickereffekt“ bewirken, eine sich fast unmerklich verbreitende Beliebtheit und Bewunderung, auch innerhalb der Kirche, die sich auf Zeitgeistphänomene wie Unmut an der institutionalisierten Kirche, Suche nach neuer Spiritualität und eine allgemeine Durchdringung des Religiösen

mit buddhistisch-esoterischen Elementen stützen kann.

Die heftige Kritik am Dalai Lama, die seit Frühjahr 1999 von zwei Buchveröffentlichungen¹² ausging, hat diesen Effekt im Grunde eher gesteigert als gebremst. Der Beliebtheit des Dalai Lama tat sie ebenso wenig Abbruch wie dem beispiellosen Boom des tibetischen Buddhismus in Deutschland.

Merkmale zur missionarischen Attraktivität nichtchristlicher neureligiöser Gruppen

Drei typische Merkmale der Präsenz nichtchristlicher Religionsbewegungen in Europa lassen sich eruieren und sollen helfen, ihre Attraktivität unter den Bedingungen insbesondere westeuropäischer Gesellschaften plausibel zu machen.

1. In der asiatischen Religiosität finden wir eine *Methodisierung des Heilswegs*, die uns aus dem Christentum nur in mystischen Traditionen bekannt ist. Hinduistische Meditationsschulen, Yoga, asketische Traditionen kennen präzise vorgeschriebene Übungen, „Wege“, wie es im Chinesischen und Japanischen heißt, Stufen einer Treppe zur Erlösung, deren Besteigung erlernt werden kann. Mantrische Praxis in Hinduismus und einigen buddhistischen Schulen, die in andere geistige und spirituelle Dimensionen (ent)führt, und verschiedene, auch körperliche Übungen lassen den Praktizierenden in transparenter Weise sein Heil „erarbeiten“. Dem steht ein fast völliges Verschwinden religiöser Praxisvollzüge in den säkularisierten Formen des westlichen Christentums gegenüber und eine psychosoziale Unverbindlichkeit, die damit einhergehen kann. Auf diesem Hintergrund kann die missionarische Wirkung eines solcherart verbindlichen Heilsangebotes gar nicht hoch genug angesetzt werden

2. Es wird eine *ganzheitliche Erfahrbarkeit des Heils* angeboten, die sich vom rein spirituellen Charakter christlicher Frömmigkeit abhebt. Zur Ganzheitlichkeit gehört auch die Komponente der Heilung hinzu. Zeugnisberichte von Heilungserfolgen gehören zur Praxis vieler Gruppen und Bewegungen; dies ist allerdings auch ein Merkmal vieler christlich-pentekostaler Bewegungen. Aber auch schon meditative Übungen machen den religiösen Vollzug und die Zugehörigkeit zu einem religiösen Milieu deutlicher spürbar und erfahrbar als die herkömmlichen Gruppenaktivitäten kirchlicher Ortsgemeinden. Ganzheitlichkeit ist zu einem Zentralbegriff der asiatischen Religiosität geworden und konkurriert mit der Besetzung des Begriffs „Spiritualität“ für alles, was sich vom Stereotyp des traditionellen, verkrusteten, institutionellen Christentums abhebt.

3. *Marktförmigkeit und Dienstleistungsangebot*: Es gibt zwar auch konventionelle Missionsaktivitäten nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in Deutschland und anderen europäischen Ländern, das wesentliche öffentliche Angebot besteht aber im einfachen Präsent-Sein auf dem „Markt der Religionen“, wie der Berliner Religionswissenschaftler Hartmut Zinser es genannt hat.¹³ Im Falle vieler östlicher Meditationsangebote, die weniger nach „Gläubigen“ als nach „Teilnehmern“ oder „Kunden“ suchen, fließen der Modus der Mission und der der marktförmigen Werbe- bzw. Anzeigenkampagne ineinander: Unzählige Inserate in einschlägigen Magazinen aus der esoterischen Szene („neue esotera“, „connection“, „Sein“ u. a.) mit gelassen lächelnden und mehr oder weniger erleuchtet wirken sollenden Gesichtern, schwarz-weiß und farbig, machen das Spirituelle/Religiöse zu einer unter vielen Dienstleistungen.¹⁴

Aus der Vogelperspektive betrachtet findet hier aber im Grunde keine „Mission“ mit

klarer Rollenverteilung von Anredendem und Angeredetem statt, sondern Selbstgespräche des nicht mehr monolithisch glaubenden Menschen und Suchbewegungen auch innerhalb der großen Kirchen: Gläubige Christen, die nach ostasiatischer Façon meditieren und Yoga betreiben, ihr Wohlbefinden mit Qi-Gong-Kugeln steigern oder sich in einen der höheren Grade von Reiki haben einweihen lassen, sind keine Seltenheit. In diesem Sinne wird die Beschäftigung mit nichtchristlicher Mission in Europa immer stärker auch eine innerkirchliche Auseinandersetzung mit der Synkretismus-Frage und mit dem Problem, wie weit das Christentum sich in spracherweiternder Weise auf religiöse Strömungen aus seiner Umgebung einlassen kann und wie weit dies bei der Bemühung zu tieferer Spiritualität hilft (s. u.).

Mission traditioneller Religionen

Natürlich darf die missionarische Tätigkeit und öffentliche Darstellung auch der großen und in Deutschland überwiegend ethnisch vertretenen Religionen nicht unterschlagen werden. Moscheen nehmen viele Gelegenheiten wahr, sich auch als Gastgeber anzubieten, und neuerrichtete Hindu-Tempel haben ihre Feste zu großen bunten lokalen Ereignissen ausgestalten können, so etwa ein seit kurzem bestehender Shiva-Tempel in Hamm/Westfalen. Nichtsdestoweniger finden nur sehr selten Konversionen zum Islam oder Hinduismus statt, im ersteren Falle zu knapp 100 Prozent durch Ehefrauen muslimischer Männer. Der Islam wächst bei uns derzeit auf etwa 3 Mio. Menschen an.¹⁵ Die meisten Zahlenbewegungen kommen hier durch Migration zustande, ebenso unter ethnischen Buddhisten aus asiatischen Ländern, von denen es ca. 100 000 in Deutschland gibt. Sie werden durch ca. 70 000 deutsche Buddhisten ergänzt.¹⁶

Ausgehend von den jeweiligen Zentren, Tempeln und Gebetsstätten, kann man immer wieder auch auf konventionelle Aktivitäten wie Büchertische und das Verteilen von Handzetteln, Einladungen zu Veranstaltungen und die Abhaltung großer Tagungen und Kongresse stoßen, auf die Durchführung von Tagen der „Offenen Tür“ und auf ein bereitwilliges Zugehen auf den interreligiösen Dialog.

Hier ist besonders die kleine Religionsgemeinschaft der Baha'i aktiv, die in Deutschland ca. 6000 Mitglieder verzeichnet und sich sehr extrovertiert, untrüblig und gastfreundlich zeigt. Das dogmatische Outfit der Baha'i ist, je nachdem aus welcher Perspektive man es betrachtet, sehr dialogfreudig einerseits und sehr missionarisch andererseits: Die jeweils neun Verstreungen jeder kontinentalen Andachtshalle der Baha'i – die europäische befindet sich in Hofheim-Langenhain bei Frankfurt – symbolisieren die neun wichtigsten religiösen Traditionen und bieten sich damit als integrierendes Dach für alle religiösen Menschen an. Die Baha'i sehen sich selbst als Schlusspunkt einer Reihe, die von den großen monotheistischen Religionen Judentum – Christentum – Islam gebildet wird und die mit ihrem Gründer Baha'ullah endet. Es liegt hier also ein deutlich missionarisches Konzept vor, das seinen konkreten Niederschlag in breit gestreuten Einladungen zum Geburtstag Baha'ullahs, zur Feier des Neujahrsfestes zum Frühlingsanfang und in regelmäßigen Sendephasen im frei zugänglichen „Offenen Kanal Berlin“ findet.

Hier auch finden wir eine weitere missionsmethodische Facette: Im Rahmen der fast zensurfreien Bestimmungen dieses Fernsehkanals sind im Prinzip allen Religionsgemeinschaften missionarische Selbstdarstellungen möglich. Auch Informations-sendungen in konventionellen Sendern in Frankreich oder Deutschland kön-

nen je nach Ausrichtung der verantwortlichen Journalisten selbstdarstellerischen oder missionarischen Charakter annehmen, eine legitime Möglichkeit, von der christliche Kirchen regelmäßig Gebrauch machen.

Die säuberliche Trennung von Information, Dialog und Mission wird immer wieder eingeklagt, sie ist aber letztlich nur plausibel vor dem aufklärerischen Hintergrund in Mitteleuropa oder den USA. Gelegentlich wird darauf hingewiesen, dass im muslimischen Bereich Dialog und selbstdarstellende Mission dicht beieinander liegen im Begriff *da'wa*¹⁷, der von in Deutschland lebenden Muslimen auch mit „Einladung“ wiedergegeben wird.¹⁸

Im Gespräch mit dem Buddhismus wie mit dem Islam lassen sich Asymmetrien beobachten: Dialoge werden vielfach als einseitig empfunden, die christlichen Gesprächspartner fragen ihre buddhistischen oder muslimischen Partner und lassen sich das Andere erklären, der umgekehrte Vorgang jedoch findet nicht oder nur selten statt oder ist auf christlicher Seite nicht ausreichend vorbereitet. Die Frage nach der Trinität wird beantwortet mit dem Hinweis, dass auch viele Christen ja die Trinität nicht so richtig verstehen¹⁹ – eine Tatsache mit wahrem Kern und tiefen dogmengeschichtlichen Spuren und Verwirrungen. Es ist aus diesem Grund auch sicherlich klärungsbedürftig, ob „Trinitäts-theologie“ um jeden Preis im Zentrum einer christlich-muslimischen Begegnung stehen sollte, aus der dann, abgesehen von der unvermeidlichen Konfrontation, mit großer Wahrscheinlichkeit der Islam mit der erheblich einfacheren und plausibleren monotheistischen Konzentration missionarisch erfolgreich hervorgeht.²⁰ Mit diesen Überlegungen sind wir bei der Frage, wie Kirchen mit der Präsenz nichtchristlicher Religionen und ihrer Mission umgehen könnten.

Die Kirchen und nichtchristliche Religionen

Die Mission nichtchristlicher Religionen in Europa trifft die Kirchen insofern unvorbereitet, als sie nun genötigt wird, aus einem Stadium der Selbstverständlichkeit in das der selbstdarstellenden Selbstbehauptung einzutreten. Obwohl in der ökumenischen Bewegung schon seit fast vier Jahrzehnten von der Mission in sechs Kontinenten gesprochen wird, ist die Erkenntnis der Notwendigkeit einer missionarischen Öffentlichkeitsdarstellung eigentlich erst durch die Wiedervereinigung Deutschlands und durch dramatische Finanzkrisen befördert worden und nicht so sehr durch theologische Einsichten. Diese sind erst in den letzten Jahren in einer regelrechten Hochkonjunktur der Missionsdebatte wieder entfaltet worden.²¹ Hinzu kommt bis heute ein erhebliches Informationsdefizit über nichtchristliche Religionen, obwohl die einschlägige Literatur seit langem vorhanden ist: Religionslehrer, die erst in den letzten Jahren damit beginnen, sich über andere Religionen kundig zu machen, schulische Curricula, die das Wissen über Islam, Buddhismus oder neuere Strömungen bis vor kurzem noch völlig unzureichend berücksichtigten. Dies führt zu den Dialogsituationen, in denen die christlichen Gesprächspartner das, was sie vom Gegenüber hören, mit großer Wissbegierde aufnehmen, ohne dass es zum umgekehrten Vorgang kommt.

Schwerlich aber kann die Reaktion von Christen auf die nichtchristliche Präsenz in Abschließung und Abwehr bestehen. Wenn der Erfolg der anderen, etwa der Baha'i, gerade in ihrer Offenheit und Gastfreundschaft besteht und in den zahlreichen Einladungen, so kann die Reaktion nicht stereotype Absage, sondern – unter sorgfältiger Prüfung – Zusage und Gegeneinladung sein.

Die Zukunft wird zunehmend auch in religiöser Hinsicht osmotische Prozesse zeitigen, die Präsenz anderer Religionen auf europäischem Boden wird eher zu- als abnehmen. Den Kirchen steht es gut an, sich auf eine solche Konstellation hin in Konvivenz mit den anderen einzuüben. Theo Sundermeier hat diesem Begriff die von Dialog und Zeugnis hinzugefügt²², denn in einer redlichen Begegnung wird es immer dazu kommen, dass beide Gesprächspartner, nicht nur der Muslim, Buddhist oder Hindu, sondern auch der Christ von dem berichten, was sie im Glauben zutiefst bewegt. Der Begriff des Zeugnisses ist in Kulturen, in denen das Christentum eine Minderheitsreligion darstellt, erheblich weiter verbreitet als bei uns. „Testimony“ ist in der Ökumene ein fester Bestandteil des kirchlichen Lebens und bezeichnet persönliche Berichte, in welcher Form auch immer, über den Weg einzelner Menschen mit Gott. Es geht also nicht um offensive Bekehrungsmission, sondern um eine offene und einladende Kultur des gegenseitigen Bezeugens.

Noch aus einem weiteren Grund bietet es sich für die Kirche an, konstruktiv mit den oben besprochenen Herausforderungen umzugehen: Es ist alles nicht wirklich so anders, was da von außen kommt, sondern berührt Fragen und Erfahrungen, die wir bereits aus der christlichen Tradition kennen. Meditative Traditionen, neue Formen der Spiritualität und ein neuer Zugang zum ökologischen Denken sind nur einige Elemente, von denen wir nicht nur viel lernen können, sondern die bereits tief ins Christliche eingedrungen sind. Zumal in dem Bereich chinesisch und allgemein ostasiatisch beeinflusster Bewegungen werden die Grenzen zum Christlichen hin fließend. Das Ausgrenzen ostasiatischer spiritueller Begrifflichkeit kosmischen Bewusstseins oder lebenserhaltender universeller Energieströme kann die Augen davor

verschließen, dass Denken dieser Art der christlichen Tradition nicht fremd ist. Luther wusste von einem kosmischen Bewusstsein, das etwas im Körper zum Schwingen bringt, und auch mittelalterliche mystisches sowie orthodoxes Denken führen uns in diese Vorstellungswelt hinein. Hier bleibt die Notwendigkeit, und damit nehme ich eine am Anfang ange deutete Problemstellung auf, zu unterscheiden, wie weit die kreative Spracherweiterung im Dienste des Evangeliums reichen kann; diesen Vorgang hat es in der Geschichte des Christentums immer gegeben, und es bedarf der positiven Rückanerkennung des Synkretismusbegriffs unter Berücksichtigung dessen, dass es eine Religionsgeschichte und eine Geschichte des Christentums ohne synkretistische Dynamik nicht gegeben hätte.²³ Auch heute kann der christliche Glaube von Impulsen profitieren, die seine Spiritualität erneuern und beleben. Es gilt deshalb, den Balanceakt zu vollziehen zwischen der Akzeptanz eines unvermeidlichen Synkretismus einerseits und der oft koketten Aneignung von nichtchristlichen Elementen um einer vermeintlichen Dialogfähigkeit willen andererseits.

Anmerkungen

* Der Beitrag ist eine überarbeitete Fassung des Vortrags „Mission nichtchristlicher Religionen in Europa heute“, der abgedruckt wurde in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes Folge 48, Erlangen 2001

¹ H. Cancik, B. Gladigow, K.-H. Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart u.a. 1988ff (derzeit 4 Bände bis „Rolle“, 1998).

² Reinhart Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen, Stuttgart u. a. 1980.

³ Vgl. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: A.S.s Werke in fünf Bänden, Band I/II, Zürich 1988; zusammenfassend zum Indienbezug Schopenhauers: Wilhelm Halbfass, Indien und Europa, Basel/Stuttgart 1981, 122–136; auch U. Dehn,

- Das Klatschen der einen Hand, Hannover 1999, 31–35; Volker Zotz, *Geschichte der buddhistischen Philosophie*, Reinbek 1996, 266ff; auch „connection spezial“ 52: *Buddhismus im Westen*, 2001, u.a. Hans Gruber, *Fakten, Fakten, Fakten*. Rund um den Buddhismus in Deutschland, a.a.O., 62–66.
- ⁴ Vgl. Volker Zotz, „Unwillkürlich bin ich zum Buddhisten geworden“ *Die frühen Anfänge des Buddhismus in Deutschland*, in: „Lotusblätter“ 1/2001, 4–7
- ⁵ Theo Sundermeier, *Das Christentum im Spiegel anderer Religionen*, in: W. Härle, H. Schmidt, M. Welker (Hg.), *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh 2000, 237–256, 237
- ⁶ Vgl. Ulrich Dehn, *Das Klatschen der einen Hand*, 25–28.
- ⁷ Vgl. Theo Sundermeier, a.a.O., bes. 237–240.
- ⁸ Vgl. u.a. Friedrich-Wilhelm Haack, *Europas neue Religion. Sekten – Gurus – Satanskulte*, Freiburg i. Br. 1993.
- ⁹ Michael Jira, *Die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein*, in: M. Klöcker, U. Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen*, München 1997ff, VIII – 6; Reinhart Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, 49ff, 134 ff; R. Hummel, *30 Jahre ISKCON-Deutschland*, in: MD der EZW 4/1999, 108–110; R. Hummel, *Zur Entwicklung der ISKCON*, in: MD der EZW 11/1999, 335–342.
- ¹⁰ Hubert Seiwert, *Falun Gong – eine neue religiöse Bewegung als innenpolitischer Hauptfeind der chinesischen Regierung*, in: „Religion – Staat – Gesellschaft“, 1 Jg., Heft 1/2000, 119–144; Melanie Hanz, *Falun Gong hält die Welt in Atem*, in: „Spiritica“ 1/1999, 47–52; Ulrich Dehn, *Falun Gong – eine neue Dimension unter den Ki-Bewegungen*, in: MD der EZW 1/2000, 14–19.
- ¹¹ Vgl. Li Hongzhi, *Zhuan Falun*, Hong Kong 1998, 350f.
- ¹² Victor und Victoria Trimondi, *Der Schatten des Dalai Lama*, Düsseldorf 1999; Colin Goldner, *Dalai Lama – Fall eines Gottkönigs*, Aschaffenburg 1999. Zur Auseinandersetzung mit den abenteuerlichen Wahrnehmungen der Trimondis vgl. u.a. Michael von Brück, *Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus*, München 1999. Vgl. Rezension des Trimondi-Buchs in MD der EZW 3/2000, 101–103.
- ¹³ *Der Markt der Religionen*, 1997
- ¹⁴ *Zur Mission buddhistischer und hinduistischer Gruppen im deutschsprachigen Raum* siehe auch die beiden Grazer religionswissenschaftlichen Symposien, die Manfred Hutter bis 2000 durchgeführt hat, und die entsprechenden Veröffentlichungen: Kath.-theol. Fakultät der Universität Graz (Hg.), *Theologie Interaktiv*, CD-ROM, Graz 1997; M. Hutter (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum* (= *Religionswissenschaft Bd.11*), Frankfurt a. M. 2001
- ¹⁵ Diese Zahl ist umstritten, denn sie umfasst die auf ca. 500 000 Menschen geschätzte Zahl der Aleviten, die sich je nach Ausrichtung und Herkunft als Muslime betrachten oder nicht, und vom Hauptstrom-Islam nicht als muslimisch anerkannt werden. Vgl. Christoph Peter Baumann, *Aleviten. Der andere Islam*, Basel 1994; Renate Pitzer-Reyl, *Die Aleviten*, in: M. Klöcker/U. Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen*, V-2; Arbeitsstelle Kirche und Staat des Seminars für Praktische Theologie der Universität Hamburg (Hg.), *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften*, Hamburg ²1995, 43–45; Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, Freiburg i. Br. 1998, 51–56; Gabriele Lademann-Priemer, *Aleviten*, in: MD der EZW 11/1998, 349f.
- ¹⁶ Diese Zahlen stellen grobe Schätzungen dar, da es keine Mitgliedslisten gibt, sondern in der Regel nur Einträge in Besucherlisten der Tempel und Zentren oder Kontaktlisten locker organisierter Gruppen. Die Zahl der deutschen Buddhisten wird in der Presse gerne auf mehrere Hunderttausende hochgerechnet, möglicherweise um die Legitimation zum Aufgreifen des Buddhismus-Themas künstlich zu bekräftigen.
- ¹⁷ Vgl. Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, 314.
- ¹⁸ So Amir Zeidan auf der Tagung „Noah – Allianz unter dem Regenbogen?“ (Ev. Akademie zu Berlin/EZW, Berlin 16.–18.2.2001). 2000 erschien eine neue deutsche Koran-Übersetzung von Zeidan.
- ¹⁹ Auf eine Erfahrung dieser Art mit Theologiestudierenden weist zum Beispiel auch Theo Sundermeier hin.
- ²⁰ Siehe zu den Möglichkeiten einer theologisch sensiblen Begegnung mit dem Islam z.B. Hans Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993
- ²¹ Vgl. u.a. Klaus Schäfer/EMW (Hg.), *Plädoyer für Mission* (= *Weltmission heute Nr. 35*), Hamburg ¹1999; EMW/ACK/missio (Hg.), *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene* (= *Blaue Reihe Nr. 5*), Hamburg 1999; EMW (Hg.), *Provokation Mission* (= *Weltmission heute Nr. 40*), Hamburg 2000; Andreas Feldtkeller, *Theo Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999.
- ²² Zuletzt Theo Sundermeier, *Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, in: Andreas Feldtkeller, *Theo Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft*, 11–25; das Konzept der Konvivenz entwickelte Sundermeier erstmalig in „Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute“, in: W. Huber, D. Ritschl, T. Sundermeier, *Ökumenische Existenz heute* (= 1 Band der gleichnamigen Reihe), München 1986, 49–100.
- ²³ Zur Synkretismusdebatte vgl. Ulrich Berner, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismusbegriffs*, Wiesbaden 1982; Carsten Colpe, *Syncretism*, in: Mircea Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 14, New York/London 1987, 218–227; Theo Sundermeier, *Inkulturation und Synkretismus*, in: *Evangelische Theologie* 1992, 192–209; Ders., *Was ist Religion?* Gütersloh 1999, 162–197; Ders., *Synkretismus*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Band 4, Göttingen 1996, 602–607

Wolfgang Opferkuch, Bochum

Ethische Fragen der Genanalyse

Vor mehr als anderthalb Jahren wurde ein Artikel über die Entwicklung eines Gen-Chips, mit dem es möglich sei innerhalb von Stunden bis zu 400 000 Nukleotidsequenzen eines Patienten zu überprüfen, veröffentlicht. Diese faszinierende Entwicklung blieb aber wenig beachtet, da damals nur in Fachkreisen über Genanalyse gesprochen wurde. Man wusste zwar, dass es ein „Human Genom Project“ gab, man hatte wohl vom Schaf Dolly, von gentechnisch veränderten Tomaten und von menschlichem Insulin, das durch gentechnisch veränderte Bakterien hergestellt wird, gehört, aber das alles lag doch in recht weiter Ferne. Im März 2000 hat Craig Venter mit großer publizistischer Begleitmusik die 99-prozentige Entschlüsselung des menschlichen Genoms bekannt gegeben und damit schlagartig die Szene verändert. Plötzlich vergeht kaum ein Tag, an dem nicht in irgendeiner Form über die Probleme, Möglichkeiten und Gefahren der Genomanalyse in der Presse berichtet wird. Als plötzlich das menschliche Genom im Mittelpunkt des Interesses stand, wurde allen schlagartig klar, dass die Gentechnologie sich anschickt unser ganzes Leben zu verändern. Das Buch der Natur liegt nun scheinbar offen vor uns und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, sind erst in Konturen erkennbar. Man hat nun das Gefühl, dass sich hier eine Lawine mit immer größerer Geschwindigkeit auf die Menschen zubewegt und die meisten ratlos sind, was sie davon halten sollen. Hinzu kommt, dass die Probleme der Genanalyse mit anderen

Fragen der Gentechnologie und der Molekularbiologie vermenget werden, so dass ein Gestrüpp entsteht, in dem sich niemand mehr zurecht findet.

Die Entschlüsselung des Genoms durch Craig Venter machte der breiten Öffentlichkeit klar, wie weit die biologische Revolution schon fortgeschritten ist. Dieser Artikel soll sich strikt mit Problemen der Genom-Analyse beschäftigen und alle anderen Probleme der Genetik, der Gentechnik und der Molekularbiologie außer Acht lassen.

Begriffe und Details

Zum besseren Verständnis dieser Ausführungen ist es notwendig, einige Details der Genetik zu erläutern, und einige Fachausdrücke bedürfen der Erklärung: Was versteht man unter einem Genom? Es ist die Summe aller Erbinformationen eines Organismus und besteht aus dem Desoxyribonukleinsäure-(DNS-)Faden, der im Zellkern jeder Zelle zu finden ist. Dieser DNS-Faden ist ein Doppelstrang, die kleinste Untereinheit sind die Basenpaare. Das menschliche Genom, die Gesamtheit der genetischen Information, besteht aus 6 Milliarden Basenpaaren. Der DNS-Faden besteht im Prinzip nur aus der eindimensionalen Abfolge von vier verschiedenen Buchstaben – A, C, G, T – für die vier chemischen Untereinheiten, nämlich Adenin, Cytosin, Guanin und Tyrosin, dem Morsealphabet des Lebens. Dieser Nukleinsäurefaden, sofern er vollständig entwunden ist, hat eine Länge von ca. 2

Metern pro Zellkern. Er ist in 22 Paaren von Chromosomen, den Autosomen, und zwei Geschlechtschromosomen, den X- und Y-Chromosomen, organisiert, die bei der Zellteilung sichtbar werden. Der Mann besitzt neben den 22 Autosomen ein X- und ein Y-Chromosom, während die Frau zwei X-Chromosome besitzt.

Die DNS enthält in Form der Gene die grundlegende Instruktion für alle Lebensvorgänge. Jedes Gen ist die Matrize für die Produktion der Proteine, die als Bausteine der Zellen für den Gesamtorganismus oder als Enzyme für alle Lebensvorgänge verantwortlich sind. Man geht heute davon aus, dass der Mensch voraussichtlich ca. 40 000 Gene besitzt, die die Synthese von ca. 1–10 Millionen verschiedener Proteine kodieren, d.h. diese steuern.

Man lernt immer mehr, dass der Aufbau des menschlichen Genoms doch bedeutend komplizierter ist als man ursprünglich annahm. Mit der Sequenzierung eines Gens ist es nicht getan, da damit noch nicht die Funktion, d. h. das Produkt bekannt ist, für das dieses Gen kodiert. Eine weitere wesentliche Schwierigkeit besteht in der Steuerung dieser Gene. Wenn wir uns vor Augen führen, dass jede einzelne Zelle des Menschen, von der Epithelzelle der Haut bis zur Nervenzelle des Gehirns, von der Zelle einer Darmzotte bis zur Sehzelle der Netzhaut den kompletten Satz der Gene enthält, so wird rasch klar, dass die Funktion der Gene einer äußerst subtilen Steuerung unterworfen sein muss. In jeder Zelle dürfen nur ganz bestimmte Gene zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt aktiv sein, um der Funktion des gesamten Organismus gerecht zu werden. Eine dritte Schwierigkeit für das Verständnis des genetischen Apparates ist das Zusammenwirken der einzelnen Gene. Ich möchte diese Aspekte aber nicht weiter ausführen, da sie den Rahmen der Aus-

führungen sprengen würden. Sie sind jedoch wichtig als Indiz dafür, dass die zeitlichen Prognosen über die Nutzung des neuen Wissens, die wir heute stellen, doch recht ungewiss sind.

Bei genetisch bedingten Erkrankungen unterscheidet man grundsätzlich monogenetische Erkrankungen, d.h. Erbleiden, die auf der Veränderung eines einzigen Gens beruhen, und sog. polygenetische Erkrankungen, d.h. Erkrankungen, bei denen mehrere Gene involviert sind. Die entsprechenden Gene können autosomal lokalisiert sein, also auf einem der 22 Chromosome, die man Autosome nennt und die jeweils die Erbanlage von Vater und Mutter tragen, oder auf einem der Geschlechtschromosome, wobei das X-Chromosom immer von der Mutter und vom Vater, das Y-Chromosom aber nur vom Vater übertragen wird. Eine Erbkrankheit kann dominant übertragen werden, das heißt die Erbanlage eines Elternteils genügt zum Ausbruch der Erkrankung, oder rezessiv, in diesem Fall muss die Erbanlage von beiden Elternteilen übertragen werden, da durch die funktionsfähige Kopie des entsprechenden Gens nur eines Elternteils der Schaden ausgeglichen werden kann. Als Beispiel eines autosomal-dominanten Erbleidens sei der Morbus Huntington, der Veitstanz, erwähnt, die Veränderung nur eines Genstranges genügt zur Erkrankung, d.h. 50 Prozent der Kinder werden erkranken. Als autosomal rezessives polygenetisches Erbleiden gilt die Mukoviszidose, bei der beide Elternteile, die selbst gesund sind, die Erbanlage tragen müssen, um bei der Nachkommenschaft eine manifeste Erkrankung entstehen zu lassen. Bei dieser Art der Erbkrankheit erkranken 25 Prozent der Kinder, wobei die klinische Ausprägung der Erkrankung eine große Variationsbreite zeigt. Die Häufigkeit, mit der eine Erbkrankheit auftritt, ist völlig unter-

schiedlich. Dies hängt damit zusammen, dass die Frequenz kranker Gene und deren Penetration unterschiedlich ist.

Was ist und was leistet der DNS-Chip?

Es stellt sich nun die Frage, über welche Möglichkeiten wir schon heute verfügen, um Gene auf ihre Intaktheit zu überprüfen?

Diese Prüfung geschieht zur Zeit mit einem sog. DNS-Chip. Was ist der DNS-Chip? Auf einem Siliziumchip werden auf mikroskopisch kleine Felder in einem photochemischen Verfahren genau definierte synthetische Gensequenzen, also Teilabschnitte eines Gens (sog. Oligonukleotiden) aufgebracht. Ein Chip von 1,3 cm Seitenlänge kann derzeit mit bis zu 400 000 verschiedenen DNS-Einzelsequenzen beladen werden. Diese Testsequenzen können in einem einzigen Arbeitsgang simultan auf ihre Übereinstimmung mit den entsprechenden Sequenzen des Erbgutes eines Probanden überprüft werden; die Auswertung erfolgt vollautomatisch mit einem computergestützten Laserabtaster. Dadurch kann innerhalb weniger Stunden eine extrem große Zahl von krankheitsrelevanten Genen auf Mutationen getestet werden, wobei auch heterocygote Mutationen, d.h. Mutationen, die nur den Genanteil eines Elternteils betreffen, erfassbar sind. Die Tatsache, dass man schon Anlagen für Erkrankungen, die sonst nicht erkennbar sind, nun feststellen kann, wird ein wesentlicher Punkt der ethischen Implikationen der Genanalyse sein. Die Entwicklung dieser Biochips kennzeichnet die rapide Entwicklung diagnostischer Verfahren bei Gentests. Deshalb ist es auch an der Zeit, Maßstäbe und Regeln für einen verantwortungsvollen Umgang mit Gentests festzulegen. Wolf-Michael Catenhusen, Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesministerium für

Bildung und Forschung, weist zu Recht darauf hin, dass Gentests aber auch Informationen über genetische Abweichungen nachweisen, deren Krankheitsrelevanz unklar ist.

Als Ausgangsmaterial für diese Untersuchung genügt im Prinzip eine einzige Zelle des Probanden. Konkret bringt der DNS-Chip gegenüber der herkömmlichen Genanalyse eine Vervielfachung der Geschwindigkeit und der aus einer Probe erfassbaren Parameter bei zugleich erheblich sinkenden Kosten. Weiterhin ermöglichen die standardisierten Methoden der Probenaufbereitung und Auswertung den Einsatz der Technik auch in medizinischen Laboratorien ohne spezielle Fachkompetenz für humangenetische Diagnostik und die damit eigentlich zu verknüpfende Beratung. Es ist leicht vorstellbar, dass man sich in Zukunft seinen Gentest in der Apotheke kaufen kann, wie heute Stix zur Kontrolle des Blutzuckers. Welche Perspektiven eröffnen die Möglichkeiten der Genanalyse, was kann man sich davon versprechen?

1. Die prädiktive Erkennung von Erbanlagen für Erkrankungen und dadurch die Möglichkeit frühzeitiger Gegenmaßnahmen ist z. B. bei der familiären adenomatösen Polyposis des Dickdarms gegeben, bei der das frühzeitige Erkennen der Erbanlage rechtzeitige und wirkungsvolle Gegenmaßnahmen ermöglicht, die das Ausbrechen einer Krebserkrankung verhindern.
2. Bei familiären Erkrankungen die Erkennung nicht betroffener Familienmitglieder.
3. Rasche und definitive Diagnostik durch Gentests: Die genetische Diagnostik weist gegenüber der allgemeinen klinischen Diagnostik einen relevanten Unterschied auf: Die klinische Labordiagnostik misst krankheitsassoziierte Para-

meter, die im zeitlichen Zusammenhang mit einem ablaufenden Krankheitsprozess pathologisch werden. Die genetische Diagnostik hingegen stellt zweifelsfrei die Erkrankung oder deren Disposition fest.

4. Der wahrscheinlich wichtigste Fortschritt der Genanalyse besteht in der Hoffnung, nun die kausale Analyse von Erkrankungen entscheidend voranzutreiben. Dazu kommen noch die gewaltigen Fortschritte, die in der Analyse von Proteinen, also den Genprodukten gemacht wurden und werden. So hat sich inzwischen ein eigenes Fachgebiet – die Proteonik – herausgebildet. Daraus ergeben sich große Zukunftshoffnungen, nämlich sozusagen maßgeschneiderte Medikamente entwickeln zu können, die auf das einzelne Individuum im Hinblick auf Wirksamkeit, Verträglichkeit und Nebenwirkungen angepasst sind.
5. Den möglichen Ersatz defekter Gene.

Genanalyse und ethische Implikationen

Aber erkaufte sich die Menschheit diese Fortschritte in der Medizin nicht um einen sehr hohen Preis? Um einen Preis, der die gesamten Wertevorstellungen, das soziale Gefüge, die Individualität des Menschen in Frage stellt bzw. revolutioniert?

Sir Julian Huxley schrieb schon vor 30 Jahren in „Man and his Future“: „Die Welt war sozial, politisch und ethisch nicht vorbereitet für die Ankunft der Kernkraft. Jetzt befindet sich die biologische Forschung in einem Gärungsprozeß; sie schafft und verspricht Methoden für Eingriffe in natürliche Prozesse, die fast jeden, für uns wertvollen Aspekt menschlichen Lebens zerstören oder verändern könnten.“ Craig Venter hält dem entgegen, dass es zwischen der Nukleartechnologie und der Genomforschung einen

grundlegenden Unterschied gibt, da letztere extrem persönlich ist und Regierungen deshalb nicht für den Einzelnen entscheiden können.

Dagegen meinte Barbara Hobom von der FAZ: „Die Erfolge der Genomforschung gehen aber nicht nur die Kranken an, die ganze Gesellschaft muß sich diesen neuartigen Entwicklungen stellen.“

Wie dringend nötig es ist, sich mit den Fragen der Genanalyse auseinander zu setzen, zeigt u.a. ein Artikel von James D. Watson, einem der Entdecker der Doppelhelix, der kürzlich in der Frankfurter Allgemeinen veröffentlicht wurde. Er schreibt darin, „daß wir uns allmählich der Erkenntnis beugen müssen, daß all die Mittel, die zur ökonomischen und moralischen Verbesserung unserer Lebensbedingungen ausgegeben wurden, nichts an der erschütternden Tragödie ändern werden, die Erbkrankheiten im Leben vieler Menschen anrichten. Aus diesem Grund wird es in den nächsten Jahrzehnten einen immer stärkeren Konsens darüber geben, daß Menschen das Recht haben, dem Leben erbgeschädigter Föten ein Ende zu setzen.“

Dieses Zitat zeigt exemplarisch, dass mit einer radikalen Änderung der bestehenden Werteskala gerechnet werden muss.

Es sind vier Problemfelder, die sich durch die Genomanalyse auftun:

- Das erste und wahrscheinlich auch aktuellste Problem ist, wie man künftighin mit der Kontrolle der Nachkommenschaft nach eugenetischen Gesichtspunkten umgehen wird.
- Damit eng verbunden ist zweitens das Recht auf Wissen bzw. Nichtwissen und der damit verbundene Datenschutz.
- Drittens sei die präklinische Aufdeckung von Erbkrankheiten ohne Therapiemöglichkeiten erwähnt.
- Und viertens sind die sozialen Implika-

tionen, die Einschränkung des Solidarprinzips der Versicherung, ganz allgemein die Individualisierung des genetischen Risikos zu nennen.

Alle diese Fragen sind letztendlich eng miteinander verwoben. Es soll nun der Versuch unternommen werden, sie der Reihe nach zu erörtern: Was steckt im Einzelnen hinter diesen Fragen?

Eugenetische Fragen

Man kann heute eine Erbkrankheit oder Disposition bzw. rezessive Erbanlagen schon durch eine sog. Präimplantationsdiagnostik aufdecken. Was versteht man darunter? Nachdem eine extrakorporale, also eine künstliche Befruchtung durchgeführt wurde, kommt es im Reagenzglas zur Zellteilung und damit zur Entwicklung des Frühstadiums eines Embryos. Wenn nun eine ausreichende Anzahl von Zellen entstanden ist, wird eine Zelle entnommen und diese einer Genanalyse zugeführt. Die Entnahme einer Zelle in diesem frühen Stadium der Entwicklung hat keinen Einfluss auf die weitere Entwicklung des Kindes. Nachdem durch die Genanalyse sichergestellt wurde, dass mit keiner Erbkrankheit zu rechnen ist, werden die Zellen zur weiteren Fruchtentwicklung in den entsprechend vorbereiteten Uterus implantiert.

Welche Möglichkeiten die Präimplantationsdiagnostik eröffnet, zeigte kürzlich der Fall des „Designer-Babys“ Adam Nash. In diesem Fall wurden 15 Eizellen extrakorporal befruchtet und dann durch eine Genomanalyse der Embryo ausgewählt, der keine Anlage für die Erbkrankheit Fanconi-Anämie trug. Dieser Embryo wurde ausgetragen und das Kind soll nun nach seiner Geburt Knochenmark für die an diesem tödlichen Erbleiden erkrankte 6-jährige Schwester spenden. Dieses Vorge-

hen war die einzige und letzte Möglichkeit, das schwerkranke Mädchen zu retten. Hier wurden alle heute zur Verfügung stehenden Techniken rigoros eingesetzt. Und doch bleiben Zweifel über die Berechtigung dieses Handelns, aber wer möchte in solch einem Fall Richter sein? Man muss aber davon ausgehen, dass in Zukunft dieses Verfahren in weniger klar gelagerten Fällen eingesetzt wird.

Die zweite Möglichkeit, sich zu vergewissern, dass das zu erwartende Kind kein Erbleiden hat, ist die Perinataldiagnostik. Ab der 13. Schwangerschaftswoche kann man durch Amniozentese oder Fruchtwasserpunktion kindliche Zellen gewinnen, die eine Genomanalyse erlauben.

Man kann sich also zu einem frühen Zeitpunkt der Schwangerschaft Klarheit darüber verschaffen, ob ein Erbleiden wie das Down-Syndrom, also Mongolismus vorliegt. Von diesem Befund kann der weitere Verlauf der Schwangerschaft abhängig gemacht werden. Dieser Art der genetischen Diagnostik wird sicherlich in Zukunft eine große Bedeutung zukommen. Schon heute wird in Amerika in bis zu 35 Prozent der Schwangerschaften in Abhängigkeit vom Alter der Schwangeren, von bestimmten Prädispositionen und vom Verwandtschaftsgrad des Ehepaares eine solche Pränataldiagnostik durchgeführt. In Deutschland liegen die Zahlen bei 10 – 15 Prozent. Für die ethische Bewertung der Konsequenzen, die daraus gezogen werden, ist zunächst die Frage nach dem Schweregrad der in Frage stehenden Krankheit relevant. Die im Kindesalter immer tödlich verlaufende Tay-Sachs-Krankheit (eine Stoffwechselerkrankung, die zu Störungen der Motorik, Lähmungen und Krämpfen, Erblindung, Taubheit und geistiger Retardierung führt) ist dabei sicherlich weniger problematisch als die zumindest symptomatisch therapierbare cystische Fibrose (auch Mukoviszidose ge-

nannt). Wo aber künftig eine Gesellschaft die Grenze zwischen lebens- und nicht lebenswert ziehen wird, kann nicht vorausgesagt werden.

Problematisch ist auch die Genanalyse im Kindesalter. Die Problematik einer Genanalyse zu diesem Zeitpunkt besteht darin, dass das Kind noch keine freie Willensentscheidung im Hinblick auf das Recht des Wissens oder des Nichtwissens treffen kann. Eltern haben hier im Einzelfall eine sehr sorgfältige Güterabwägung durchzuführen. Ein Beispiel mag diese schwierige und konfliktträchtige Entscheidung verdeutlichen. Eine Frau hat einen 3-jährigen, gesunden Sohn und ist wieder schwanger. Ihr Bruder und der Bruder der Mutter sind an einer Muskeldystrophie vom Typ Duchenne vor Jahren verstorben. Der Frau in unserem Beispiel war in der Zwischenzeit der X-chromosomal-rezessive Erbgang klar geworden, weshalb sie sich einer klinisch-chemischen Untersuchung zur Feststellung ihrer Anlageträgerschaft unterzog. Das Ergebnis dieser Untersuchung ergab eine 15-prozentige Wahrscheinlichkeit. Ihr dreijähriger Sohn ist noch unterhalb der Altersstufe, in der sich die Krankheit ausbildet. Eine genetische Untersuchung des Sohnes konnte letztendlich die Gewissheit über eine Anlageträgerschaft bringen. Die Mutter wollte eigentlich ihren Sohn nicht untersuchen lassen, aber ihr wurde klar, dass sie ihr Problem nur lösen konnte, wenn sie gleichzeitig die Gewissheit über das Schicksal ihres Sohnes in Kauf nahm. Sie entschied sich schließlich für den Test, wobei für sie der Gedanke ausschlaggebend war, dass zwei an Muskeldystrophie erkrankte Kinder ihre Kräfte übersteigen würden. Genetische Berater würden diesen Fall als ebenso konflikthaft empfinden wie die Mutter. Schließlich wird hier das lebende Kind im Interesse anderer „instrumentalisiert“. Es ist aber anzunehmen,

dass viele bereit wären, bei der Lösung des Konfliktes im Sinn der Ratsuchenden zu helfen.

Der Vollständigkeit halber sei hier auch die Genanalyse im Erwachsenenalter genannt: Beweggründe und äußere Umstände einer solchen Diagnostik sind in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung. Ein Beispiel habe ich schon genannt, nämlich die Situation einer familiären Krebserkrankung.

Das Recht auf Wissen und Nichtwissen

Der zweite große Problemkreis der Genomanalyse ist das schon angesprochene Recht auf Wissen bzw. Nichtwissen. Dabei sind verschiedene Aspekte zu berücksichtigen: Einer davon ist die Situation, die entsteht, wenn eine nicht therapierbare Erkrankung diagnostiziert wird. Als Beispiel sei nochmals der Morbus Huntington zitiert. Welch ungeheure Belastungen kommen auf Menschen zu, die plötzlich erfahren müssen, dass sie an einer tödlichen nicht therapierbaren Erkrankung leiden. Hier handelt es sich um einen der Fälle, in denen sich die Arsenale der Diagnostik schneller gefüllt haben als die der Therapeutik.

Wie wird andererseits die Gesellschaft darauf reagieren, wenn jemand auf seinem Recht auf Nichtwissen besteht und eine Mutter z.B. ein behindertes Kind zur Welt bringt? Oder wenn Eltern nach einer Fruchtwasseruntersuchung, die einen Gendefekt ergeben hat, sich trotzdem für ein möglicherweise krankes oder behindertes Kind entscheiden? Werden sie unter Rechtfertigungsdruck stehen bzw. wird ihre Entscheidungsfreiheit immer mehr eingeengt werden?

Werden solche Entscheidungen als eine gewissenlose Belastung der Gesellschaft angesehen werden und diese Menschen demzufolge gesellschaftlich stigmatisiert

sein? Die Grenzen zwischen dem, was als „krank“ und als „gesund“ anzusehen ist, könnten immer mehr verschwimmen, der Wunsch nach dem vermeintlich perfekten Kind zur Mode werden. Es tun sich hier die Schattenseiten der Genomanalyse auf, die das ganze gesellschaftliche System erschüttern werden oder können. Sicherlich sind alle einer Meinung, dass die molekular-genetische Analyse zu begrüßen ist, soweit sie zur Verringerung von Krankheiten und damit von menschlichem Leid beiträgt. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, dass sie darüber hinaus nicht intendierte Auswirkungen auf die soziale Wahrnehmung von und den sozialen Umgang mit Krankheiten haben wird. Zu denken ist hier an zwei mögliche Folgewirkungen, die als Individualisierung von Risiken einerseits und als Normierung von Lebensstilen andererseits charakterisiert werden können. In diesem Zusammenhang meint Hans-Martin Sass, ein Mediziner der Ruhr-Universität Bochum: „Die Verantwortung sowie das Recht und die Pflicht zur Lebensplanung, Freizeitgestaltung und Berufsausübung werden durch den Zuwachs an Information durch die Genomanalyse nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verändert.“ Unter Individualisierung verstehen wir also die wachsende Verantwortung des Einzelnen für seine Gesundheit. Dies ist aber nicht nur ein moralisches Phänomen, sondern hat auch soziale Implikationen. Die durch die genetische Diagnostik aufgedeckten Risiken werden in ihrer Konsequenz sicher dem jeweiligen Individuum aufgelastet werden. Vor dem Hintergrund des strukturellen Interesses des Gesundheitssystems an der Einsparung von Kosten könnte die extensive Nutzung von DNS-Analysen daher zu Einschränkungen des Solidarprinzips zugunsten einer stärkeren Individualisierung führen. Es ist nur scheinbar paradox, dass eine solche Indi-

vidualisierung zu einer stärkeren Normierung führen kann. Zwar ist das Recht auf Selbstbestimmung im medizinischen Kontext unbestritten, aber die tatsächlichen sozialen Effekte von flächendeckenden Screening-Programmen könnten Einschränkungen dieses Prinzips mit sich bringen.

Soziale Implikationen

Damit ist der vierte Problembereich anzusprechen, nämlich der der sozialen Implikationen.

Gegenwärtig gilt in der Sozialversicherung das Solidaritätsprinzip, d.h. jeder ist gegen alle Erkrankungsmöglichkeiten versichert. Aber schon bei der Privatversicherung ist jeder Versicherungsnehmer verpflichtet, alle gesundheitlichen Beeinträchtigungen anzugeben, da davon die Versicherungsprämie abhängig ist. Gleiches gilt übrigens auch für Lebensversicherungen. Wie wird es da künftig mit Gentests gehalten werden? Es wird ins Feld geführt, dass Gentests eine Form der medizinischen Diagnostik darstellen wie andere Formen auch, und deshalb sollen ihre Ergebnisse auch im Versicherungsrecht nicht anders behandelt werden wie andere medizinische Untersuchungen auch. Wo aber bleibt dann das Recht auf Datenschutz, bzw. das Recht auf Wissen oder Nichtwissen?

Die bekannte amerikanische Molekularbiologin Dorothy Nelkins hat 1993 in ihrer kritischen These von der Sprengkraft der Genetik bereits auf die gesellschaftliche Verträglichkeit des genetischen Fortschritts hingewiesen. Für sie könnten Grenzen der Akzeptanz erreicht werden, wenn über eine immer größere Zahl von Menschen eine wachsende Menge von genetischen und biologischen Daten verfügbar wird, und zwar als Ergebnis von Testaktivitäten, die ihren Ursprung im kli-

nischen Bereich haben, dann aber doch auf irgend eine Weise bekannt werden. Mit anderen Worten: Werden wir überhaupt die Möglichkeit haben einen Datenschutz zu garantieren? Und wenn nicht, wie werden die Auswirkungen für den Einzelnen im Hinblick auf seine soziale Stellung sein? Wie wird dann eine Diskriminierung z. B. bei der Arbeitsplatzsuche vermieden werden können? Hier wird klar, was es heißen kann ein „gläserner Mensch“ zu sein. Dies wirkt sich heute, wo unser Wissen auf einen kleinen Teil der Erbkrankheiten beschränkt ist vielleicht noch nicht so gravierend aus. Aber wird dies so bleiben?

Fragen an eine mögliche Gesellschaft von morgen

Man hat allen Grund zu der Annahme, dass sich in den nächsten Jahren das Wissen von Erbkrankheiten enorm erweitern wird. Krebserkrankungen im allgemeinen, chronische Leiden wie Atherosklerose und damit Bluthochdruck, Herzinfarkt oder Schlaganfall, Rheuma, Altersdiabetes, die Disposition für Infektionserkrankungen werden als genetisch bedingt bzw. beeinflusst aufgeklärt werden. Aber auch für psychische Erkrankungen wie Schizophrenie und Depressionen werden genetische Korrelate gefunden werden. Erste Ansätze dazu gibt es schon. Möglicherweise werden sich Verhaltensmerkmale wie Intelligenz, affektives Verhalten und Persönlichkeitsstruktur, also emotionale Eigenschaften, mit bestimmten Genen bzw. Genkombinationen verbinden lassen. Und damit ist der Kernpunkt der ethischen Dimension der Genanalyse angesprochen, z.B. im Hinblick auf eugenetische Eingriffe. Wo wird die Gesellschaft künftighin die Trennlinie zwischen „lebenswert“ und „nicht-lebenswert“ ziehen? Wird sich die Gesellschaft

bewusst sein, dass das skoptomhafte Suchen nach Erbkrankheiten neben der Vernichtung eines oder mehrerer krankheits-erregender Gene auch enorme künstlerische oder intellektuelle Fähigkeiten vernichtet kann? Wird das Bemühen um die Akzeptanz von Behinderten, um die in den letzten Jahren so heftig gerungen wurde, völlig vergessen werden? Wird die Gesellschaft Krankheit, Behinderung, Lebensuntüchtigkeit etc. weiterhin als eine gemeinsame Aufgabe akzeptieren? Werden künftig Eltern für behinderte Kinder zur Rechenschaft gezogen?

Eines steht heute schon fest: Unsere Gesellschaft wird sich in den nächsten Jahrzehnten grundlegend verändern, in ihren ethischen Vorstellungen, in ihren soziologischen Bezügen und in ihrer gesamten Werteskala. Diese Probleme werden nicht allein durch Gesetze und Rechtsverordnungen zu lösen sein, denn die normative Kraft des Machbaren wird neue Maßstäbe setzen. Die Verführung des Machbaren ist ein Charakteristikum des technischen Fortschritts allgemein. Natürlich wird versucht werden durch nationale Regelungen oder Normen die Probleme zu lösen. Aber es wird kaum möglich sein, globale Übereinkünfte oder Normen zu finden, wie schon die Beispiele der Präimplantationsdiagnostik oder des therapeutischen Klonierens zeigen.

Mit diesen Ausführungen soll keine Horrorvision gezeichnet werden, aber es soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Probleme, die auf unsere Kinder zukommen, gewaltig sein werden und dass man sich intensiv darüber Gedanken machen muss, wie ein ethischer Konsens, eine ethische Plattform gefunden wird, die christliches Gedankengut modern definiert. Der Dialog darüber kann nicht früh genug aufgenommen werden.

Alle sind stolz auf unser enormes Wissen: Man glaubt das Buch des Lebens ent-

schlüsselt zu haben, Präsident Clinton meinte, wir seien dabei, die Sprache zu lernen, in der Gott das Leben geschaffen hat, die Astronomen erforschen die Galaxien, die Menschen halten sich für die Krone der Schöpfung. Und doch müssen die Menschen sich eingestehen, wie unendlich schwierig es ist, dieses Wissen auch wirklich sinnvoll zu gebrauchen. Dutzende von Expertenkommissionen mit Wissenschaftlern aller Fachrichtungen, Biologen, Soziologen, Ethikern, Theologen, Juristen und den besten Köpfen aus der Politik ringen um Antworten. Werden sie die Probleme wirklich rechtzeitig lösen können?

Vielleicht sind die Sorgen, die diese Ausführungen implizieren, übertrieben, denn es gibt natürlich auch Gegenargumente, zum Beispiel:

1. Im Blick auf die Eugenetik darf nicht vergessen werden, dass z. Z. in Deutschland nach der offiziellen Statistik ca. 150 000 Schwangerschaftsunterbrechungen pro Jahr durchgeführt werden. Nur 3500 sind davon auf eine medizinische Indikation zurückzuführen.
2. Prof. Jörg Schmittke, einer der renommiertesten Genetiker in Deutschland,

meint, wir sollten nicht mit Scheuklappen allein auf die Gene schauen und dabei vergessen, dass die Umwelt den größten Einfluss auf Krankheit und Tod hat.

3. Vor kurzem haben Theresa M. Marteau und Neil A. Holtzman, zwei international bekannte Genetiker, in einem Artikel im „New England Journal of Medicine“ „Will Genetics revolutionize Medicine?“ darauf hingewiesen, dass die Genauigkeit genetischer Analysen und die Frequenz der Penetranz von genetischen Anlagen die Aussagekraft der Ergebnisse sehr einschränken. Unter Penetranz versteht man die Frequenz, mit der ein Genotyp sich auch tatsächlich als Phänotyp manifestiert. Die Autoren meinen deshalb, dass das Interesse an Gentests eher gering bleiben würde.

Bei all diesen berechtigten Einwänden und bei aller Skepsis gegenüber Genanalysen – vom heutigen Standpunkt aus gesehen, gilt trotzdem Sir Huxley's Mahnung: „So ist es dringend nötig, für jeden intelligenten Menschen in unserer Welt, die gegenwärtigen und die in Zukunft drohenden Möglichkeiten zu bedenken.“

In einer gemeinsamen Sitzung des Arbeitskreises „Religiöse Gemeinschaften“ der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) und eines Vertreters des Theologischen Ausschusses der VELKD im Herbst 2000 wurde intensiv das Thema „Pluralismus und Apologetik“ diskutiert. In diesem Zusammenhang trug der bayerische Landeskirchliche Beauftragte für Sekten und Weltanschauungsfragen, KR Dr. Wolfgang Behnk, einige Thesen vor, die wir hiermit dokumentieren.

Acht Thesen zum Wagnis kirchlicher Apologetik

1. Wie alle Kirchen, so haben auch die Kirchen der Reformation Anteil am religiösen und weltanschaulichen Pluralismus unserer Gesellschaft. Sie sind nicht nur aktive *Subsysteme* innerhalb der pluralistischen Gesellschaft, sondern mit ihrer immanenten Pluralität zugleich ein *Spiegel* derselben.

2. Wenngleich die Kirchen in ihrer gesellschaftlichen Eingebundenheit *Kinder* ihrer Zeit sind, gehen sie doch nicht darin auf, bloße *Künder* dieser Zeit zu sein. Ihr Auftrag ist es weder, den zeitgenössischen Pluralismus als Wert an sich zu verkündigen, noch die in Joh 14,6 bezeugte Wahrheit des Evangeliums als bloße Beliebighkeits-Option vorzustellen. Ihr Auftrag ist es, gerade *im* zeitgenössischen Kontext vielfältiger religiöser und weltanschaulicher Optionen durch ihr kerygmatisches, gemeindliches und diakonisches Verweisen und Repräsentieren den lebendigen Jesus Christus als tragfähiges Fundament menschlicher Daseins- und Verhaltensorientierung zu bezeugen.

3. So wie die Botschaft vom „einen Herrn, einen Glauben, einer Taufe“ (Eph 4,5f.) in der *Verkündigung* nicht bloß als persönlicher religiöser Meinungsbeitrag des Predigers zum Zweck gemeinschaftlicher Dis-

kussion eingebracht werden soll, sondern sich als auf Verbindlichkeit zielende Bezeugung der Wahrheit Gottes (*norma normans*) der prüfenden Annahme durch die Hörer aussetzt, so soll auch das *theologische* Bedenken und Formulieren lehrhafter Glaubenssätze sich nicht in subjektiver Theoriebildung erschöpfen. Theologisches Lehren bemüht sich, die als wesentlich erkannten Aspekte der Glaubenswahrheit im Hinblick auf ihre *Identität* mit der „norma normans“, ihre *Kontinuität* mit dem Glaubenskonsens der „Wolke von Zeugen“ (Heb 12,1) und ihre *Relevanz* für die Mitmenschen der Gegenwart normativ (im Sinne von *norma normata*) zu formulieren. Das auf Verbindlichkeit zielende Lehren leitet seine Bemühungen um Autorität nicht aus ideologischem Dogmatismus ab, sondern aus jener „*exousia*“ (Vollmacht, Befugnis) der Glaubenden, die „zum Christenstand als einer eschatologischen Existenz gehört“ (Art. „*exousia*“ in Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, 3. Aufl. 1972).

4. Auch die kirchliche *Apologetik* – nicht als einer bloßen „Disziplin“, sondern einer essentiellen Dimension christlicher Theologie – beschneidet die Dringlichkeit ihres Anliegens nicht durch konfliktscheue Relativierung und Anpassung an die Vorga-

ben des gesellschaftlichen „mainstream“. Vielmehr versucht sie zu sagen, was nach bestem Wissen und Gewissen gesagt werden muss, ebenfalls aus der Legitimation jener *exousia* heraus, „die zum Christenstand als einer eschatologischen Existenz gehört“. Trotz des auf Verbindlichkeit zielenden apologetischen Redens steht dieses dann aber auch unter dem zur eschatologischen Existenz gehörenden *eschatologischen Vorbehalt*, dass all „unser Wissen und Reden Stückwerk“ ist (1 Kor 13,9).

5. Durch den eschatologischen Vorbehalt apologetischen Redens wird nun aber keineswegs doch wieder die in Anspruch genommene Äußerungskompetenz in Sachen „Wahrheit“ in die pluralistischen Schrotmühlen hineingegeben. Vielmehr ist deutlich zu machen, dass apologetische Statements sich als gewagte Antworten stets auch *verantworten* wollen. In der Apologetik gilt das biblische Unterscheidungskriterium „prüft die Geister“ (1 Joh 4,1) nicht nur für das Wirken anderer, sondern vor allem auch für ihr eigenes Handeln. Die von der Apologetik in erforderlichen Situationen gewagten Standorte verbindlichen Redens in Sachen Wahrheit zum Zweck religiöser und ethischer Orientierung sind bei allem Bemühen um Normativität nicht in jedem Fall Standpunkte für die Ewigkeit, sondern *Stationen* kirchlicher Klarstellung im Durchgang durch die Zeit. Apologetik geschieht nicht als elitäre Veranstaltung endgültig Wissender, sondern – aber immerhin – stückwerkhaft Wissender. Jedenfalls hat sie Wichtiges mitzuteilen. Apologetik präsentiert Kirche nicht als Variante, sondern als Alternative. Vielleicht könnte gerade dies sie attraktiv machen.

6. Das, was Apologetik mitzuteilen hat, sind – trotz des offensichtlichen Schrumpfens volkskirchlicher Reviere – nicht mit

defensivem Trotz vorgetragene „Minderheitsvoten“ innerhalb der pluralistischen Gesellschaft, sondern aus dem Auftrag des Evangeliums hergeleitete souveräne Bemühungen, die Wahrheit des Glaubens kompetent zu artikulieren. Auch innerhalb der pluralen Bandbreite der Kirche versteht sich apologetisches Reden nicht als Sammelsurium von Fachbeiträgen autonom agierender Weltanschauungsexperten, sondern als ein Reden im Auftrag der Kirche und damit als ein Reden in *kirchlicher Gesamtverantwortung*. Apologetik kann und darf nicht anders geschehen als im interaktiven Verbund des vielgliedrigen „Leibes Christi“ (1 Kor 12.12ff). Sie versteht sich nicht als eindimensionales Belehrungs-, sondern als vielsträngiges Leit-system. Im Dienste kommunikativer Orientierung will Apologetik sich nicht in Abgrenzungen erschöpfen, sondern primär *zielführend* sein. In Wahrnehmung ihrer „Fahrplan“-Funktion schreibt sie keine Verkehrsverbindungen vor, empfiehlt aber auch keine Sackgassen oder beschädigte Geleise.

7. Wie gut oder schlecht das Wirken kirchlicher Apologetik ist, mag kritisch und selbstkritisch gefragt werden, ja muss wegen des eschatologischen Vorbehalts je neu und unermüdlich gefragt werden. Überall wo Menschen als Zeugen Jesu Christi aktiv werden, wo sie „einander das Zeugnis gönnen“, geschehen gewiss auch Fehler. Unfehlbarkeit ist deshalb *nicht* der Maßstab apologetischer Verbindlichkeit. Aber weil der Kirche der biblische Auftrag der Prüfung nun einmal gilt und weil die Kirche ihrer Apologetik solch ein Prüfen in besonderer Weise anvertraut hat, muss es *gewagt* werden, in möglichst umfassendem geschwisterlichen *Konsens* auszusprechen, was „Wahrheit“ ist, was „richtige“ christliche Lehre ist und worum es beim „christlichen Menschenbild“ geht.

8. Wenn Kritiker einwenden, dass es einen geschwisterlichen Konsens innerhalb der Kirche bzw. innerhalb der Kirchen ja gar nicht gibt, dann mag nüchtern hinzugefügt werden: Es wird einen solchen als ultimativen Ergebnis kirchlicher Übereinstimmung in der irdischen Zeit der Christenheit wohl auch niemals geben. Auch das Bemühen um Einmütigkeit steht unter dem eschatologischen Vorbehalt. Durch diesen indes ist der Prüfauftrag des Herrn an seine Kirche nicht außer Kraft gesetzt. Und weil in der Heiligen Schrift nichts davon steht, dass die Ergebnisse apologetischer Prüfung wegen möglicher – innerkirchlicher oder gesellschaftlicher – Anstößigkeit in kirchlichen Tresoren verschlossen werden sollen, darum müssen sie *mitgeteilt* werden. Was gesagt werden muss, muss gesagt werden. Und zwar öffentlich und beherzt, höflich, aber deutlich. Besser, seine Identität wagen, als sich vor ihr oder mit ihr zu verstecken. Je weniger die Kirche künftig ein institutioneller Machtfaktor sein wird, desto notwendiger ist es, dass sie sich in Profilierung ihrer Identität als *Gestaltungsfaktor* erweist.

INFORMATIONEN

ESOTERIK

Allgäuer „Stamm Füßen Eins“ (Wankmiller-Gruppe) unter öffentlichem Druck. Der 1974 von Wolfgang Wankmiller (Jg. 1957) gegründete „Stamm Füßen Eins“, der auch unter der Bezeichnung „Stamm von Likatien“ auftritt, ist nach eher regionalen Auseinandersetzungen im Allgäu nun auch deutschlandweit in die Schlagzeilen geraten. Ein 42-jähriger Mann, der in der Gruppe für die Kinderbetreuung zuständig war, wurde im Januar vom Amtsgericht Kempten wegen Kindesmiss-

brauchs zu einer zweieinhalbjährigen Gefängnisstrafe verurteilt. Allerdings konnte das Gericht keinen Zusammenhang zwischen der Tat und den Regeln, die bei den Likatien gelten, erkennen. Wie der Vorsitzende Richter nach einem Bericht der Süddeutschen Zeitung vom 23.1.2001 erklärte, könne das Thema Wankmiller dem Angeklagten weder positiv noch negativ zugeordnet werden: „All das, was der Gruppe angelastet werden kann, muss in einem eigenen Prozedere aufgeklärt, gegebenenfalls strafgerichtlich gewertet und abgeurteilt werden.“ Derzeit werden neue Anschuldigungen gegenüber den Likatien erhoben. Die Vorwürfe, die vor kurzem zwei Aussteigerinnen in der Boulevardpresse gegen die Gruppe erhoben, lauten auf sexuellen Missbrauch und schwere Misshandlungen von Minderjährigen. Bereits vor etwa vier Jahren waren ähnliche Anschuldigungen (angebliche Sex-Orgien und Drogenkonsum) bekannt geworden. Der „Stamm von Likatien“ hat nach Schätzungen etwa 130 Mitglieder, davon sollen 70 Kinder sein. Auch Ärzte, Rechtsanwälte, Geschäftsleute sollen der umstrittenen Gruppierung angehören. Darüber hinaus verfügt sie über einträglige Geschäfte in Füssen. Gründer der Gruppe ist Wolfgang Wankmiller. Nach Aussagen von Aussteigern soll er sich als eine Reinkarnation von Jesus Christus, Albert Einstein und König Ludwig II. betrachten. Nur wenig ist über seine Person bekannt: Als Vierzehnjähriger trat Wankmiller aus der katholischen Kirche aus. Er besuchte die Fachoberschule; zeitweilig war er auch als Hausmeister tätig. Schon früh entwickelte er politische Ambitionen. 1976 trat er der CSU bei. 1982 wechselte der damalige Ehrenvorsitzende der Jungen Union von der CSU zur Bayernpartei, für die er auch im Füssener Stadtrat saß. Der Parteiübertritt geschah wegen des gegen Wankmiller

erhobenen Vorwurfs des „Sektierertums“. Wankmiller war damals Geschäftsführer der 1978 von ihm in Berlin gegründeten „Gesellschaft für Wissenschaften“, einer Art Artikeldienst für Mitglieder. 1983 zählte die „Gesellschaft für Wissenschaften“ 600 Mitglieder (rund ein Dutzend davon in Füßen). Der Regelbeitrag für Akademiker betrug 300 Mark pro Monat, Studenten und gering Verdienende zahlten nichts oder nur sehr wenig. Nach Angaben Wankmillers belief sich der Jahreshaushalt auf rund 100 000 Mark. Die „Gesellschaft für Wissenschaften“ strebte den „Aufbau von Archiven und Informationszentren und schließlich den Verkauf des archivierten wissenschaftlichen Informationsmaterials“ an. Mit dieser ominösen Gesellschaft habe – so der damalige Vorwurf der Ostallgäuer CSU – Wankmiller versucht, „sämtliche Parteigliederungen der CSU im Landkreis Ostallgäu“ zu unterwandern. Ehemalige Mitglieder warfen Wolfgang Wankmiller vor, „sich als die ‚Inkarnation Jesu Christi‘ ausgegeben und bedingungslose Unterwerfung verlangt zu haben“ („Münchner Merkur“ vom 5.2.1982, 3).

Materialien, die über das Selbstverständnis und die weltanschaulichen Hintergründe der nach außen hin abgeschotteten Gruppe Aufschluss geben, gibt es so gut wie nicht. Interna der Gruppe (Lehrinhalte, Praktiken) werden streng gehütet. Lediglich im Internet findet sich eine knappe Selbstdarstellung von 1994. Daraus geht hervor, dass die Gemeinschaft 1974 vom „Stammesoberhaupt“ Wolfgang Wankmiller mit einigen „Gleichgesinnten“ gegründet wurde. Die Selbstbezeichnung „Stamm der Likatier“ geht offensichtlich auf den Namen eines vindelizischen Volksstammes zurück, der im Allgäu siedelte. Die Begrifflichkeit signalisiert zugleich ein Programm: Der leitende Gedanke ist dabei der Entwurf und die

Umsetzung einer Art Gegengesellschaft nach dem Modell von Stammeskulturen. In der genannten Selbstdarstellung heißt es, dass man „natürliche“ Hierarchien und Autoritäten befürworte und intern an der „Verwirklichung matriarchalischer Machtstrukturen“ arbeite (obwohl Wankmiller nach wie vor Leitungsaufgaben wahrnimmt). „Stämme und Gemeinschaften erscheinen uns als Grundlage von Erkenntnis und wirklicher Lebendigkeit und nach unserer Auffassung sind sie einzig in der Lage, Kultur zu bilden. Eines unserer vorrangigen Ziele ist die Herausbildung einer eigenen Stammeskultur, die auf der Grundlage eines spirituellen Weltbildes und eines numinosen inneren und äusseren Erfassens der Welt die Beziehung zu sich selbst und zur Welt harmonisiert (Heilung), kulturspezifische Kommunikationsmöglichkeiten schafft (z. B. eigene Sprache) und adäquate Möglichkeiten lebendiger Entfaltung erkundet und zu leben ermöglicht. Wir beschäftigen uns auch mit Träumen, Trancen, Beziehungen, Erotik, Macht, Aggressionen, Therapieformen, Ernährung, Erziehung, Hinterfragen von Moral und Tabus, Philosophien, Revolutionierung der Lebensweise etc. Wir sind weder an eine religiöse noch an eine politische Institution, Ideologie oder Tradition gebunden.“ Die Wankmiller-Gruppe strebt „schrittweise eine wirtschaftliche, kulturelle, politische und letztlich staatliche Autarkie und Autonomie an“. Diesem Vorhaben soll auch die „Beschäftigung mit den eigenen Wurzeln und Visionen“ dienen. Ihr Wirken begreift die Gruppe als „Beitrag zum Totalausstieg aus einem Irrweg der Menschheit und zum Totaleinstieg in eine Menschheits-Zukunft“. Weiter heißt es: „Die Mitglieder der Gemeinschaft sind in eigenen Betrieben tätig, die auch die finanzielle Basis der Gesamtgemeinschaft erwirtschaften. Dabei betätigen wir uns in unterschiedli-

chen wirtschaftlichen Bereichen, bei denen wir zum einen darauf achten, dass wir unseren eigenen Bedarf möglichst umfassend decken und zum anderen möglichst krisenunabhängig sind. Die Stammes-Mitglieder besitzen 7 Häuser, haben darüberhinaus mehrere Häuser in Miete und führen etliche Betriebe wie 2 Verlage, Druckerei, Werbeagentur, Messe- und Marktveranstaltungsbetrieb, Unternehmensberatung, Computerladen, Arztpraxis, Rechtsanwaltskanzlei und Heilpraktikerschule...“ Mittlerweile sind noch weitere Geschäfte (Sprachenschule, mehrere Esoterik-Läden) hinzugekommen, so dass die Gruppe um Wankmiller einen nicht unbedeutenden Wirtschaftsfaktor in Füssen darstellt. In die öffentliche Kritik ist vor kurzem auch die Firma „Pro Expo“ geraten, die deutschlandweit Esoterikmessen veranstaltet. Ihr werden enge Verbindungen zur umstrittenen Gruppe um Wankmiller vorgeworfen. Ihr Firmenchef Otto Piepenburg bestreitet zwar alle Anschuldigungen, doch Kritiker sehen ihn als zweiten Mann hinter Wankmiller. Nach eigenen Angaben strebt „Stamm Füssen Eins“ seit längerem „eine intensive Zusammenarbeit und Freundschaft mit anderen Gemeinschaften und Stämmen an“. Wie sich einem Bericht im Internet (www.zegg.de/2001/zeggrundbrief) entnehmen lässt, sind zumindest in einem Fall die ersten Bande geknüpft, so etwa im Rahmen des Sommercamps 2000 im portugiesischen Tamera. Dort wurde auf Initiative von Sabine Lichtenfels und Dieter Duhm das „Institut für Globale Friedensarbeit“ (IGF) gegründet. Im Internet ist auf der Homepage des ZEGG (vgl. MD 1993, 55ff) ein „Brief aus Tamera“ zu finden, wo es im Rückblick auf das Sommercamp heisst: „Wir starteten ein 12-tägiges Gemeinschaftsexperiment, das uns mit dem Geist der politischen Anteilnahme, der Freude, der Solidarität und der Hand-

lungskraft füllen sollte. Die verschiedenen ReferentInnen trugen mit ihrem Wissen und ihrem Engagement ebenso dazu bei wie die Vertreter der Gemeinschaften Likatien (Stamm Füssen 1), Damanhur (Italien), Ökodorf Sieben Linden (Poppau) und ZEGG (Zentrum für experimentelle Gesellschaftsgestaltung)... Besonders mit den Vertretern aus Füssen und Damanhur führten Mitarbeiter des IGF intensive Gespräche über die zukünftige Zusammenarbeit: Wissen über Gemeinschaftsaufbau, Jugendarbeit und Netzwerkbildung auszutauschen, gehört zu den festen Vorhaben.“ Auf solche sicherlich nicht unproblematischen „Vernetzungen“ wird in Zukunft zu achten sein.

Quellen

Presseartikel: EZW-Archiv

Internet:

www.netzkraftbewegung.de/adressen

(Selbstdarstellung)

www.religio.de/ei/akt/wank/wank.html

(kritisch)

www.sektenausstieg-allgaeu.de (kritisch)

Matthias Pöhlmann

JEHOVAS ZEUGEN

„InfoLink“ im Aufwind (Letzter Bericht: 2001, 56 ff u. 97 ff) Zu den Wesensmerkmalen sektiererischer Religiosität gehört ein gestörtes Verhältnis zur Öffentlichkeit: So werden Schriften ausschließlich für den internen Gebrauch produziert, vieles wird nur „unter der Hand“ weitergesagt, Gerüchte blühen und der freie Austausch über Informationen bleibt weitgehend unterbunden. Seit das Internet in zahlreiche Haushalte Einzug gehalten hat, wird dieses Medium immer mehr zu einem „Patentrezept gegen den sektiererischen Geist“, weil es Öffentlichkeit herstellt und zügigen Informationsaustausch ermög-

licht. Das derzeit interessanteste Beispiel für die Chancen des Internet ist „InfoLink“. Hinter diesem Namen verbirgt sich der virtuelle Informationsdienst des „Netzwerks ehemaliger Zeugen Jehovas in Deutschland“. Diese Internetpräsentation ruht auf zwei Säulen: Es gibt eine Abteilung mit umfangreichen Dokumenten zur Wachturmgesellschaft bzw. zu Jehovas Zeugen (www.infolink-net.de) sowie ein Diskussionsforum (www.infolink-forum.de).

Seit der Gründung vor vier Jahren erfolgten allein auf die Dokumentensammlung etwa 130 000 Zugriffe. In den letzten Monaten ist die Zahl der Besucher sprunghaft angestiegen, woran auch das Urteil der Karlsruher Verfassungsrichter vom Dezember 2000 zur Klage der Zeugen Jehovas einen Anteil haben dürfte. Nach Auskunft des Initiators von „InfoLink“, Stephan E. Wolf, werden wöchentlich zwischen 300 und 500 Texte aus der Dokumentation abgerufen.

Besonders stark frequentiert ist jedoch das Diskussionsforum. Wöchentlich werden bis zu 5000 Zugriffe gezählt. Rund 80 Prozent dieser Zugriffe erfolgen durch nicht-registrierte, anonyme Mitleser. Es ist zu vermuten, dass zu diesen stillen Lesern zahlreiche Zeugen Jehovas gehören, die zwar noch die Zusammenkünfte besuchen, innerlich vielleicht aber schon auf Distanz zur Organisation gehen. Die hohe Zahl lässt auch vermuten, dass einige Nutzer sich täglich bei „InfoLink“ nach Neuigkeiten umsehen. Ein Informationspool wie InfoLink übernimmt also Funktionen eines „virtuellen Stammtisches“.

Etwa 250 regelmäßige Diskussionsteilnehmer haben sich registrieren lassen und gehören zum Kern der Diskutanten. Nicht alle verwenden ihre richtigen Namen: Einige haben sich Pseudonyme zugelegt, um entweder sich selbst oder nahe Familienangehörige, die weiterhin aktive Zeugen Jehovas sind, zu schützen. Besonders in-

teressant wird die Diskussion, wenn aktive Zeugen Jehovas über Interna aus den Versammlungen berichten.

Die Moderatoren von „InfoLink“ erhalten monatlich etwa 100 E-Mails mit Anfragen, Kommentaren, Hilferufen, aber auch kritischen Beiträgen zu „InfoLink“. Immer häufiger erhalten sie auch E-Mails, in denen sich ehemalige Zeugen für die Internetarbeit bedanken und berichten, dass ihnen die Informationen geholfen haben, den letzten Schritt zum Ausstieg zu wagen.

Bisher hat die Wachturmgesellschaft auf „InfoLink“ nicht direkt reagiert. Die Initiatoren führen dies darauf zurück, dass man vor der Öffentlichkeit von „InfoLink“ zurückschreckt. Dazu Stephan E. Wolf: „Man weiß in Selters nur zu genau, dass ein Schreiben des dortigen Anwalts schon kurz nach Eingang hier für Jedermann – und damit auch für aktive Zeugen – auf der Website nachzulesen wäre. Jeder Prozess wird auf diese Weise gewissermaßen ‚öffentlich‘. Die WTG hat schon zahlreiche Autoren kritischer Bücher zu einer Unterlassungserklärung wegen ‚falscher Tatsachenbehauptungen‘ aufgefordert. Nach den Erfahrungen in den Selbsthilfegruppen hat die WTG jedoch häufig von einer Klage abgesehen, wenn sich herausstellte, dass der Autor nicht allein war, sondern Beziehungen zu gut unterrichteten Aussteigerkreisen hatte und daher seine Äußerungen leicht belegen kann.“

Ohne Übertreibung kann man sagen, dass eine Internetpräsentation wie „InfoLink“ die Diskussionskultur und die religiöse Landschaft verändern wird: Früher waren die „Abtrünnigen“ aus Gemeinschaften wie den Zeugen Jehovas allein und sie konnten sich nur unter erheblichem Aufwand treffen. Durch „InfoLink“ wird die Vernetzung von Aussteigern leicht, selbst wenn zwischen ihnen einige hundert Kilometer liegen. Früher musste sich ein kritischer Zeuge Jehovas vorsichtig ein be-

stimmtes Buch besorgen und in der Wohnung gut versteckt halten, heute kann er im Vorbeigehen die neuesten Informationen der Aussteiger abrufen. Aber es geht nicht nur um kritische Informationen als solche, sondern auch um die Bildung einer neuen Diskussionskultur: Im Internet weiß man oft nicht, welche Qualität eine Information hat. Manches ist nur halbbrichtig, manches wird direkt als Gerücht präsentiert. Eine Diskussionsforum wie „Info-Link“ zwingt den Leser, sich ein eigenes Urteil zu bilden. So mühsam das für den Nutzer ist – das ist der Anfang vom Ende der sektiererischen Geheimniskrämerei.

Andreas Fincke

BÜCHER

Lars A. Fischinger, Roland M. Horn, UFO-Sekten, Verlagsunion Pabel Moevig, Rastatt 1999, 364 Seiten, 10,- DM.

Aus der Hand zweier Autoren, die ansonsten selbst mit Publikationen in dem nach wie vor populären und verkaufsträchtigen Genre „Unbekannt – Geheimnisvoll – Phantastisch“ (Charroux) an die Öffentlichkeit treten, stammt diese ausführliche Auseinandersetzung mit „UFO-Propheten im 20. Jahrhundert“ (so auch der ursprüngliche Titelvorschlag; die reißerische Überschrift „UFO-Sekten“ stammt offenbar vom Verlag). Lars Fischinger ist ein – durchaus kritischer – Verfechter der Paläo-SETI-Hypothese (vgl. Dänikens Motiv „die Götter waren Astronauten“) und hat z.B. ein entsprechendes Buch über die angeblichen „Astronautengötter“ in der biblischen Tradition verfasst; Roland Horn hat u.a. positiv über die historische Realität des fiktiven Kontinents Atlantis geschrieben (vgl. auch die www-Seiten der beiden Autoren). Beide sehen

in den Kontaktler-Ufologien und in den entsprechenden esoterischen UFO-Bewegungen eine regelrecht desavouierende Konkurrenz zu ihrer eigenen „ernsthaften“ Beschäftigung mit dem UFO-Phänomen. Sie befeißigen sich daher keiner religionswissenschaftlichen Zurückhaltung, sondern machen vielmehr keinen Hehl aus ihrer apologetischen Einstellung, die im Anhang des Buches noch durch einen mehrstimmigen Chor einschlägiger UFO-„Forscher“ unterschiedlicher Couleur ergänzt wird (kurze Fragebogen-Interviews), aber auch durch ein Vor- und Nachwort von zwei dezidiert „kritischen“ Interpreten der UFO-Phänomene (W. Walter vom CENAP, H.-W. Peiniger von der GEP). Obwohl das Buch keine wissenschaftliche Veröffentlichung ist, sondern sich mit seinem allgemeinverständlichen und eher investigativ-journalistischen Ton an ein breiteres Publikum wendet, stellt es gegenwärtig doch das umfassendste deutschsprachige Sachbuch zum Thema dar. In insgesamt achtzehn Kapiteln werden nicht nur die wichtigsten „Kontaktler“ und die an sie anknüpfenden Gemeinschaftsbildungen behandelt (George Adamski, George van Tassel, Orfeo Angelucci, Ruth Norman, Dick Miller, Eduard „Billy“ Meier u.a.), sondern auch die soziologisch noch deutlicher greifbaren Formen esoterisch-ufologischer Glaubensbewegungen werden alle einzeln und ausführlich dargestellt: z.B. Aetherius-Society, Rael-Bewegung, Heaven’s Gate, Weltuniversität, Fiat Lux, Sonnentempler (u.a.). Dem prominenten intergalaktischen Raumflottenkommandeur und Heilsbringer „Ashtar“ ist ebenfalls ein eigenes Kapitel gewidmet. Die apologetische Hintergrundmotivation, bizarre und irrationale Glaubensvorstellungen der esoterischen Ufologien zu entlarven und vor besonders „gefährlichen“ Gruppen zu „warnen“, lässt sich mit analogen Inten-

tionen im Kontext der christlichen Apologetik vergleichen. Einzelne Passagen, in denen manche „falsche“ Auffassungen über Prä-Astronautik „zurechtgerückt“ werden, lassen zudem erkennen, dass hier eine PSETI-freundliche Haltung am Werke ist. Dies zeigt sich nicht zuletzt auch an der Tatsache, dass in dem Buch ein gleichermaßen kritisches Kapitel über „sektiererische“ Ausprägungen in der „Prä-Astronautik“ fehlt; schließlich stellt die sog. „Dänikenitis“ mit ihren vielfach nicht minder haarsträubenden ufologischen Mystifikationen, dem euhemeristischen Welterklärungsanspruch und den sektarischen para-wissenschaftlichen Diskursgemeinschaften geradezu ein ufologisches Pendant zum fundamentalistischen Kreationismus christlicher Provenienz dar. Auch die Scientology-Organisation mit ihrer letztlich „ufologischen“ Anthropologie oder den sog. „Marcab“-Verschwörungstheorien fehlt in diesem Buch. Abgesehen davon haben die Verfasser eine beeindruckende Vielzahl an Informationen und Primärquellen gesammelt, gesichtet und in ihre kritische Darstellung einfließen lassen, sowie die Fundstellen dieser Zitate im Anmerkungsteil dokumentiert. So eignet sich das Buch trotz seiner dezidierten „Anti“-Haltung als Einstiegslektüre zum Überblick oder auch als Steinbruch für eigene weitergehende Nachforschungen; das Register im Anhang leistet hier ebenfalls gute Dienste. Schließlich fällt noch der für eine Hardcover-Ausgabe außerordentlich günstige Originalpreis von 10 (!) DM ins Auge – und dies ist zugleich mein letztes Argument für die Anschaffung dieser zugänglichen und aktuellen Publikation, die über das extensiv verhandelte Thema der religiösen UFO-Bewegungen hinaus einen Einblick in die verschiedenen ufologischen Diskurse und ihre wechselseitigen Frontstellungen bietet.

Andreas Grünschloß, Mainz

Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, Verlag C. H. Beck, München 2000, 158 Seiten, 22,90 DM.

Sind die Religionen verschwunden? Ist unsere Welt säkularer geworden? Der in Chicago lehrende Religionssoziologe Martin Riesebrodt antwortet eindeutig mit einem „Nein“ und attestiert vielmehr die Rückkehr der Religionen im Zuge einer neuen Komplexität angsterregender gesellschaftlicher Erscheinungen: „Viele neue Dimensionen von Machtlosigkeit und Risiken haben sich entwickelt und sind zur Quelle der Formation neuer religiöser Gruppenbildungen und Bewegungen geworden“ (50). Das Buch bietet drei Schwerpunkte: eine plausible und scharfsinnige kritische Auseinandersetzung mit Samuel Huntingtons These vom „Clash of Civilizations“, die Entfaltung der These von der Rückkehr der Religionen auf der Basis einer allgemeinen funktionalistischen und handlungsorientierten Religionstheorie und schließlich eine paradigmatische Beschäftigung mit dem Phänomen des Fundamentalismus und seiner Typologie in den zwei wichtigsten Varianten. Der Verdacht liegt nahe, dass ursprünglich voneinander unabhängige Beiträge zu den genannten Themen für diesen Band vereinigt wurden, aber er trübt die Freude am Lesen nicht.

Riesebrodt weist nach, dass die auf zahlreichen Klischees und analytischen Ungereimtheiten aufbauende These vom Kampf der Kulturen einer differenzierten Überprüfung der kulturell-religiösen globalen Gegebenheiten nicht standhält; insbesondere werde ein uneinlösbarer Begriff von „civilization“ (Kultur) benutzt. Nach der Diskussion dieses (ungeeigneten) Versuchs, die Dynamik der Welt aus dem angeblichen blockartigen (Wieder-)Erstarken von „Kulturen“ zu erklären, legt

er selbst im zweiten Teil einen hochgradig funktionalistischen Religionsbegriff als Werkzeug zur weiteren Analyse vor: Religion solle „analysiert werden als ein relativ autonomes System sinnhafter sozialer Handlungen und Interaktionen, das mit anderen Systemen sozialer Praktiken vernetzt ist, aber nicht einfach ihre Widerspiegelung oder Übersetzung in einen anderen Code darstellt“ (38). Riesebrodt will religiöse Praxis als sinnhaftes Handeln zum Zentrum und Ausgangspunkt der Analyse machen, nicht von vorgegebenen Menschen- und Weltverständnissen ausgehen. Er unterscheidet interventionistische, diskursive und abgeleitete Praktiken, die im Wesentlichen dem kulturellen, theologischen und ethischen Bereich zugeordnet werden können. Sein Interesse liegt vorrangig bei den interventionistischen Praktiken als dem „eigentlichen“ Handeln in der Religion. Diesen Ansatz verfolgt er auf den verschiedenen Ebenen des institutionellen Handelns, in unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen und in verschiedenen Kulturräumen. Auch zahlreichen an Marx angelehnten Theorieversuchen (Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham, E. P. Thompson, Louis Althusser, Pierre Bourdieu) weist Riesebrodt nach, dass sie Gesellschaftsformationen der 50er und 60er Jahre verpflichtet seien und sich nun den neuen Verhältnissen beugen müssten. Er setzt ihnen die Unterscheidung von Kulturmilieus und Klassenkulturen entgegen.

Fundamentalismus – in seinen beiden Haupttypen des legalistisch-literalistischen und des charismatischen Fundamentalismus – kann als eine milieubedingte Reaktion auf bestimmte gesellschaftliche Umstände verstanden werden, so folgert Riesebrodt aus dem Duktus seiner religionssoziologischen Beobachtungen. Bezeichnend sind ein manichäisches

Weltbild und eine Revitalisierung des Patriarchalismus („Repatriarchalisierung“, 127ff). Dies weist er an islamischen und christlichen Beispielen mit Schwerpunkt in den USA nach. Die tendenziell fundamentalistische Perspektive Huntingtons findet er in einem Zitat des damaligen republikanischen Präsidentschaftskandidaten und nunmehr gewählten George W. Bush wieder.

Das Buch ist packend und gewandt geschrieben und überzeugt durch seine klaren Analysen. Selbst für den, der den handlungsorientierten Funktionalismus der Religionsdefinition Riesebrodts gerne durch substanzielle Elemente ergänzt sähe, bieten sich wichtige Einsichten und Auflösungen von Klischees, zumal zum Phänomen „Fundamentalismus“.

Ulrich Dehn

AUTOREN

KR Dr. theol. Wolfgang Behnk, geb. 1949, Pfarrer, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, München.

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

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

Dr. theol. habil. Andreas Grünschloß, geb. 1957, Hochschuldozent für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Mainz.

Prof. Dr. med. Wolfgang Opferkuch, geb. 1932, Kinderarzt und Medizinischer Mikrobiologe 1973 Berufung auf den Lehrstuhl für Medizinische Mikrobiologie und Immunologie der Ruhr-Universität Bochum, seit 1997 emeritiert.

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

IMPRESSUM

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

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

Redaktion: Andreas Fincke, Carmen Schäfer.
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, Telefon (05 11) 2796-0, EKK, Konto 660000, BLZ 25060701.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmolli. Es gilt die Preisliste Nr. 15 vom 1.1.2001.

Bezugspreis: jährlich DM 58,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 5,- zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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