



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

75. Jahrgang

7/12

Ritualdesign außerhalb der Kirchen

**Muslim-Studie
des Bundesministeriums des Innern 2012**

Die Emerging-Church-Bewegung

**Ahmadiyya-Muslime
Großveranstaltung in Karlsruhe**

Stichwort: Gemeinden Gottes

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Christian Ruch

Extra ecclesiam etiam salus?

Ritualdesign im außerkirchlichen Bereich

243

BERICHTE

Johannes Kandel

Empirische Forschungen zu Islam und Muslimen

Anmerkungen zur Muslim-Studie des Bundesministeriums des Innern 2012

249

Anika Rönz

Die Emerging Church

„Eine dynamische Bewegung inmitten des gesellschaftlichen Wandels“

257

INFORMATIONEN

Islam (Ahmadiyya)

Jalsa Salana 2012 in Karlsruhe

263

Yoga

20 Jahre Yoga Vidya

265

Esoterik

Esoterik in der Wissenschaft?

266

Neuapostolische Kirche

Pfingstgottesdienst der NAK mit Beauftragung des neuen Stammapostelhelfers

269

STICHWORT

Gemeinden Gottes

272

BÜCHER

Gabrielle Plesse-St. Clair

Orgodynamik, Menschen multidimensional begleiten

276

Mathias Tietke

Yoga im Nationalsozialismus

Konzepte, Kontraste, Konsequenzen

277

Christian Ruch, Chur/Schweiz

Extra ecclesiam etiam salus?

Ritualdesign im außerkirchlichen Bereich¹

Wie und warum stoßen Rituale, die vor allem anlässlich von Lebensübergängen im außerkirchlichen Bereich angeboten werden, auf eine anscheinend wachsende Akzeptanz? Die Frage stellt sich schon deshalb, weil sie für einen Teil des kirchlichen Personals eine veritable und daher zumindest teilweise ebenso unerwünschte wie lästige Konkurrenz darstellen. In diesem Zusammenhang ist neuerdings auch immer wieder von „Ritualdesign“ die Rede, ein Begriff der erst nach dem Jahr 2000 aufgetaucht ist.² Die Schweizer Fernsehjournalistin Andrea Meier (bekannt als Moderatorin der „Kulturzeit“ auf 3sat), die sich im Rahmen ihrer Masterarbeit mit Ritualdesign befasst hat, meint dazu, dass dieser Begriff einem „Spannungsmomentum ausgesetzt“ sei, denn „beide Begriffe, Ritual und Design, trennt erst einmal ein beträchtlich gefühlter Altersunterschied. Rituale gibt es, seit der Mensch kulturelle Handlungen vollziehen kann. Sie haben mit dem Urwesen des Menschen zu tun. Dasselbe gilt natürlich für die Gestaltung. Doch sprechen wir heute von Design, verbinden wir dies mit einer modernen Lebenskultur, ganz egal ob es sich dabei um Architektur, Kunst oder Lifestyleprodukte handelt. Design ist der stetigen Wandelbarkeit unterworfen und folgt den Bedürfnissen der Gesellschaft. Auch Rituale und ihre Konstruktion folgen diesem Bedürfnis, doch stehen sie eben auch für das Urwesen jenseits von Raum und Zeit. Die Spannung, die diese beiden Worte vereint und gleichzeitig

trennt, verbindet uns auch mit einem starken Gefühl des modernen Lebensmenschen. Einerseits freut er sich täglich über den technischen Fortschritt und genießt den modernen Lebenswandel mitsamt seiner Beschleunigung, andererseits sehnt er sich nach Langsamkeit und den Wurzeln der Weisheit und seines Urwesens. Mit diesem Gefühl, von dem Fortschritt getragen werden zu wollen, gleichzeitig aber in den Wurzeln des Urwesens ein Aufgehobensein zu finden, tritt die Klientel an den Ritualdesigner. Wenn er es gut macht, schafft er es, ein Stück gefühlte Zeit und Sehnsucht in ein modernes Ritual des Augenblicks zu verwandeln.“³

Doch was ist eigentlich ein Ritual? Der Soziologe Niklas Luhmann definierte Rituale kurz und bündig als „Prozesse feierlicher, wichtiger Kommunikation“.⁴ In dieser knappen Definition ist schon ein ganzes Bündel an Fragen angelegt: Was wird kommuniziert? Was heißt „feierlich“, was „wichtig“? Da die Systemtheorie davon ausgeht, dass soziale Systeme nur aus Kommunikation – und eben nicht aus Menschen! – bestehen, ist m. E. auch der thesenhafte Umkehrschluss zulässig, dass es sich bei Ritualen um soziale Systeme bzw. Kommunikation handelt – allerdings selbstverständlich nicht um dauerhafte soziale Systeme wie einen Staat, eine Familie oder eine Religionsgemeinschaft, sondern um ein zeitlich und räumlich sehr beschränktes System. Interessant ist an Luhmanns Definition, dass – im Gegensatz zu den zahllosen

anderen Beschreibungen von Ritualen – aus seiner Sicht das Moment der Wiederholung offenbar nicht zwingend ein Merkmal rituellen Handelns sein muss. Darauf hinzuweisen ist gerade im Zusammenhang mit außerkirchlichen Ritualen sehr wichtig, weil deren Anbieter nämlich gerne darauf hinweisen, dass ihre Rituale individuell zugeschnitten sind und sich damit als einmaliges Ereignis im wahrsten Sinne des Wortes vom angeblich standardisierten kirchlichen Ritual abheben.

Soziale Systeme zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich von ihrer Umwelt unterscheiden. Es muss also auch im sozialen System Ritual etwas geben, das es in der Umwelt des Systems nicht gibt, d. h. es existiert ein binärer Code, an dem sich die Unterscheidung zwischen System und Umwelt festmachen lässt. Berücksichtigen wir Luhmanns Definition, ist es wohl der binäre Code feierlich/profan und wichtig/unwichtig. Die Kommunikation des Rituals ist also feierlich und hebt sich damit vom profanen Alltag ab. Und sie hat einen wichtigen Inhalt, der das Ritual überhaupt erst rechtfertigt. Dass diese binären Codes im Zusammenhang mit den sogenannten „Alltagsritualen“ problematisch werden, sei hier nur kurz angemerkt, kann aber für unsere weitere Betrachtung wohl unberücksichtigt bleiben, gerade weil die Rituale zu Anlässen wie Beerdigungen und Hochzeiten die Alltagskommunikation unterbrechen. Rituale ziehen also damit in zweifacher Weise eine Grenze zwischen dem System und seiner Umwelt: räumlich, indem das Ritual in einem separaten lokalen Setting stattfindet (im Falle einer Hochzeit unter einem Baum, auf einem Ausflugsschiff, in einer konfessionell nicht gebundenen Kapelle oder zumindest einem abgetrennten Seitenraum des Restaurants, in dem anschließend gefeiert wird, und im Falle einer Bestattung auf dem Friedhof oder der dazugehörigen Räumlichkeit); sowie zeitlich, indem sich

das Ritual vom Vorher und Nachher logischerweise unterscheidet, unterscheiden muss, sonst wäre das Ritual als solches gar nicht mehr erkennbar. Das erscheint jetzt vielleicht etwas banal, aber ich denke, es schadet nichts, sich diese Charakteristik eines Rituals zu vergegenwärtigen, denn sie erklärt, warum sich auch Menschen, die eigentlich gar nichts mit kirchlichen Ritualen, mit kirchlicher Feierlichkeit zu tun haben wollen, im Rahmen ihrer Hochzeit eben doch mehr wünschen als die nüchternen und eben auch oft standardisierten Worte eines Standesbeamten. Erst das Ritual markiert „so richtig“ die Wichtigkeit des Ereignisses und grenzt es vom Alltag ab.

Das eigentliche Design des Rituals hängt im Wesentlichen von den Kunden und dem Anbieter ab. Wer sich auf schamanische Lebensübergangsrituale spezialisiert hat, bietet möglicherweise keine schlicht gehaltene, für nüchterne Atheisten kompatible Zeremonie an. Kompliziert wird die Ritualgestaltung damit durch die doppelte Kontingenz. Kontingenz ist ein wichtiger Schlüsselbegriff in der Soziologie und umfasst alles, was auch anders möglich wäre, in diesem Falle also auf Kundenseite die Vielzahl von möglichen Erwartungen und Bedürfnissen, auf Anbieterseite die Vielzahl möglicher Ritualformen. Diese doppelte Kontingenz hat nun zur Folge, dass der Ritualanbieter abschätzen und bestmöglich herausfinden muss, was seine Kunden eigentlich von ihm erwarten und verlangen; die Kunden müssen ihrerseits abschätzen und bestmöglich herausfinden, ob der Ritualanbieter ihrer Wahl eigentlich der Richtige ist und ihnen das bietet, was sie sich wünschen. Dass viele Kunden aufgrund zum Teil sehr diffuser und fluider religiöser Vorstellungen gar nicht so genau wissen, wie sie die Trauzeremonie oder die Beisetzung gestalten und inhaltlich ausgestattet haben möchten, erschwert das Problem natürlich zusätzlich.

Das erfolgreiche Ritualdesign setzt also vor allem auf Kundenseite ein gewisses Maß an Selbstreferenz voraus. Unter diesem Aspekt ist das kirchliche Personal im Vorteil: Es bietet in der Regel ein standardisiertes Sample von Ritualen an, sodass man als Kirchensteuer zahlender Kunde ungefähr weiß, worauf man sich einlässt. Eine Art Rest-Kontingenz bleibt natürlich auch im Falle kirchlicher Kasualien bestehen, denn es kann ja immer noch sein, dass der Pfarrer einen schlechten Tag hat und völlig verheerend predigt. Trotzdem dienen Rituale vor allem dazu, Kontingenz zu reduzieren. Gemäß dem Medienästhetiker Norbert Bolz geschieht dies durch eine „Kommunikationsvermeidungskommunikation“⁵. Dieser schöne Begriff will sagen, dass Rituale an die Stelle einer Kommunikation treten, die – man denke vor allem an den Fall eines Begräbnisses – aufgrund fehlender Praxis und Erfahrung schnell peinlich werden kann oder vielleicht sogar aufgrund der psychischen Ausnahmesituation der Betroffenen gar nicht möglich ist. Erst „die Vertrautheit“ – man könnte auch sagen: die Verträglichkeit – „des Rituals macht das Unerträgliche erträglich“, es stellt gemäß Niklas Luhmann eine „Konsensschaltung“ dar.⁶

Ein Beispiel

Ich möchte nun eine der bekanntesten Schweizer Anbieterinnen nichtkirchlicher Rituale vorstellen: Gisula Tscharner, wohnhaft in der Nähe von Chur (Kanton Graubünden) ist insofern die wohl interessanteste Schweizer Ritualanbieterin außerhalb der Kirche, als sie als eine der wenigen Anbieter von ihren Dienstleistungen leben kann und von Haus aus eigentlich reformierte Pfarrerin ist. Zudem hat sie ein Buch über ihre Ritualarbeit verfasst.

Gisula Tscharner schreibt auf ihrer Internetseite über sich: „Geboren 1947 am Zürichsee, in einem Haus mit viel Kindern,

Freunden, Begegnungen. Weite Sicht in die Alpen. Theologiestudium in Zürich/Basel. In Graubünden grosse Liebe und Familiengründung. 20 Jahre lang als ambulante Pfarrerin in ganz Mittelbünden, Erwachsenenbildung und Gemeindepolitik. Seit 1993 freiberufliche Theologin für Zeremonien zu Lebensübergängen, in Stil und Inhalt konfessionsunabhängig und persönlich abgestimmt. Begegnungen faszinieren mich, mit Menschen, Tieren, Pflanzen, Erde und Kosmos ... Die langjährige intensive Beschäftigung mit der Natur hat auch meinen Glauben verändert, ausgebaut, vertieft im wörtlichen Sinn: Die Verwurzelung im gewachsenen uralten und wandlungsfähigen Boden der Erde hält mich ebenso in der Kraft wie das Ausfahren der Antennen in einen weniger bekannten ‚Himmel‘ und beides ist wichtig und hält mich in der Spannung, in der Wachheit.“⁷

Was Gisula Tscharner hier nur diskret umschreibt, ist die Tatsache, dass sie, als sie die „große Liebe“ fand, bereits verheiratet war, sich deshalb scheiden ließ und als Folge ihre Anstellung als Pfarrerin der evangelisch-reformierten Kirche Graubündens verlor. Ihre Arbeit deklariert sie seitdem als „konfessionsfrei“ und schreibt dazu: „Damit ist gemeint, dass jemand nicht als zahlendes Mitglied einer christlich-kirchlichen Institution angehört. Die grossen Konfessionen ... sind geschichtlich gewachsene Formen von kirchlicher Verwaltung ... Konfession heisst wörtlich ‚Bekenntnis‘. Das Wort stammt aus der Anfangszeit, wo die frisch bekehrten Christen sich klar von den damaligen Staatsreligionen abgrenzen mussten ... Keiner Konfession anzugehören, heisst nicht zwangsläufig, dass man nicht religiös-gläubig ist. Jeder Mensch hat seinen eigenen Zugang zu den Geheimnissen, die grösser sind als Menschenwerk. Das ist zu respektieren.“⁸

Die Ritualdesignerin bietet eine ganze Palette von Zeremonien an, und dies nicht

nur zu den klassischen Anlässen wie Taufe, Hochzeit oder Begräbnis, sondern auch zu Ereignissen wie Genesung, Wohnungs- und Berufswechsel, Trennung bzw. Scheidung und „anderen folgenreichen Entscheidungen“. ⁹ In ihrem Buch „Werkstatt Zeremonie und Ritual“ zeigt Gisula Tschärner, wie sie ihre Ritualarbeit vorbereitet: Mit verschiedenen Symbolen wie z. B. „Auge“, „Knoten“ oder „Schnecke“ und sechs bis acht Farben wird der Ablauf des Rituals zu Papier gebracht, wobei jedes Symbol und jede Farbe eine ganz bestimmte Dynamik und Intention der Ritualdesignerin und Teil im Ablauf des Rituals darstellt. ¹⁰

Doch sehen wir uns ein Ritual von Gisula Tschärner näher an: In ihrem Buch stellt sie ein „Trennungsritual“ vor, das sie für ein Ehepaar, das kurz vor der Scheidung stand und drei halbwüchsige Kinder hatte, gestaltet und durchgeführt hat. Sie schreibt: „Das Ritual findet auf Wunsch der Ehefrau und mit Zustimmung der anderen Familienmitglieder statt. Ort: in der Nähe des bisherigen Wohnorts, abends, in völliger Dunkelheit. Für den ersten Teil haben alle fünf Beteiligten auf meine Anregung hin auf einen Zettel geschrieben, was sie am meisten persönlich belastet und verbittert. Diese Zettel werden nun im ersten Teil zusammen mit Gegenständen, Gedanken und Gefühlen in einem Feuer verbrannt, das heißt gereinigt und verwandelt.“ Dies dauere anderthalb bis zwei Stunden. Schließlich „gehen alle, jeweils allein, zu einem Baum; sie suchen und stützen dort die eigene Erneuerungskraft“. Den Schluss markieren ein gemeinsamer, von Gisula Tschärner zubereiteter Imbiss am Waldrand und ein „kräftiger Reisesegen fürs Leben“. ¹¹

Gisula Tschärners Rituale zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht zu einem bloßen Beobachten und einer Art „Ritualkonsum“ einladen, indem man nur zusieht, was „die Frau da vorne“ macht, sondern es geht um Partizipation und Interaktion.

Die Beteiligten werden zu Mitgestaltern des Rituals. Was Gisula Tschärner anbietet, lässt niemanden kalt, viele sind begeistert, einige wenige nach dem Ritual erst recht skeptisch. Bei vielen evangelisch-reformierten Pfarrern des Kantons Graubünden und darüber hinaus ist die ehemalige Kollegin dagegen geradezu ein rotes Tuch – nicht nur weil sie eine Abtrünnige ist, sondern auch wegen ihres Erfolgs und – wer weiß – vielleicht auch wegen ihrer sehr un-reformierten, da sinnenfreudigen Art der Ritualgestaltung.

Die Kirchen und die Ritualdesigner

Wie reagieren eigentlich die Kirchen auf ihre Konkurrenz im außerkirchlichen Bereich? Generelle Aussagen sind sicher schwierig, denn es gibt von einer friedlichen Koexistenz bis zu schroffer Ablehnung eine ganze Palette von Reaktionen. Ein katholischer Pfarrer in der Schweiz meinte einmal, er sei ganz froh, dass es die freien Ritualanbieter gebe, denn so müsse er nicht jeden Blödsinn mitmachen (im konkreten Fall, der ihn zu dieser Aussage veranlasste, sollte der Hund des Brautpaares auf einem Kissen im Maul die Eheringe bringen).

Da ich aber nun doch versuchen will, die kirchlichen Reaktionen auf einen Nenner zu bringen, komme ich zu folgendem, sicher etwas undifferenzierten Schluss: Während in der katholischen Kirche den Ritualanbietern gegenüber eine mehr oder weniger freundlich-herablassende Haltung zu überwiegen scheint und es zumindest in der Schweiz sogar in der Kirche beschäftigte Katechetinnen gibt, die nebenbei mit Wissen und Billigung ihrer Kirchengemeinde nichtkirchliche Rituale anbieten, ist bei den evangelischen Kirchen eine ziemlich deutliche und jedenfalls weitaus größere Ablehnung auszumachen.

Woran liegt das? Nun, die Freundlichkeit der katholischen Kirche ist ebenso gelassen

wie herablassend, weil die „Una Sancta“ – markttechnisch gesprochen – über eine „Unique Selling Proposition“ (USP) verfügt, über die Ritualdesigner eben gerade nicht verfügen: Nur sie, die katholische Kirche, bietet sakramentale Handlungen an. Nur das von einem Priester getraute Paar führt eine kirchenrechtlich gültige Ehe. Die USP der katholischen Kirche ist also genau genommen sogar eine doppelte: Sakramentalität und kirchenrechtliche Relevanz. Sakramental ist eine Ehe nach Auskunft der Deutschen Bischofskonferenz als „eheliche Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau, die durch Glauben und Taufe am Leben Christi teilhaben und in die Kirche eingegliedert sind“¹² – und zu dieser Eingliederung gehört natürlich auch eine kirchliche Trauung. Wer sich also durch einen Ritualanbieter trauen lässt, unterstreicht dadurch nicht nur formal seinen Verzicht auf Sakramentalität.

Gerade den konservativen Kreisen, die in der katholischen Kirche derzeit tonangebend sind, ist das übrigens ganz recht. Ihnen geht Qualität vor Quantität, d. h. dass aus ihrer Sicht eine sinkende Zahl kirchlicher Eheschließungen an sich nicht zu beklagen ist, solange diejenigen, die sich noch kirchlich trauen lassen, dogmatisch zuverlässige Kirchenmitglieder sind. Jene, die im Traugottesdienst nicht einmal mehr das Vaterunser zustande bringen, überlässt man daher gerne den Ritualanbietern. Insofern sind – so paradox das klingen mag – gerade die konservativen Kirchenkreise ganz froh um die Ritualdesigner, die durch ihr Alternativangebot dazu beitragen, die Kirchen vor unerwünschten „U-Boot-Christen“ zu bewahren, die nur zur Hochzeit und zu Beerdigungen auftauchen. Etwas polemisch gesagt: Die Ritualanbieter wirken – ob sie das nun wollen oder nicht – an einer Art Arbeitsteilung und an der dogmatischen Unbeflecktheit der Kirche des „heiligen Rests“ mit.

Anders im Protestantismus, der keine vergleichbare USP kennt: Seine Traugottesdienste sind keine sakramentalen Akte, sondern Feiern anlässlich einer zuvor zivilrechtlich geschlossenen Ehe, „ein weltlich Ding“, wie es Martin Luther so schön nannte. Damit aber besitzen die evangelischen Traugottesdienste nichts, was Ritualanbieter nicht auch leisten könnten – und wahrscheinlich rührt gerade daher die Animosität auf evangelischer Seite. Die Ritualanbieter sind anders als im Falle der katholischen Kirche eine echte Konkurrenz. Es kommt hinzu, dass sich das Kundenreservoir der Ritualanbieter nach meiner Beobachtung aus wesentlich mehr ehemaligen bzw. noch Kirchensteuer zahlenden evangelischen als katholischen Kirchenmitgliedern rekrutiert. Natürlich gibt es auch praktizierende Katholiken, die Ritualanbieter beschäftigen, so etwa im Falle einer Trauung, wenn ein Partner schon einmal kirchlich geheiratet hat. Aber diese Klientel der wiederverheirateten Geschiedenen will die katholische Kirche ja ohnehin nicht; insofern ergibt sich auch hier eine Art kirchlicherseits insgeheim willkommene, wenn auch gerade deshalb wahrscheinlich etwas unheilige Arbeitsteilung.

Fazit

Ich glaube, dass das außerkirchliche Ritualdesign gerade für die protestantischen Kirchen eine große Herausforderung ist – weniger für die katholische, die, wie gesagt, im Bereich der Hochzeit auf die USP Sakrament und kirchenrechtliche Relevanz bauen kann. Abgesehen davon setzt sie immer noch und im Zuge der neo-konservativen Restauration, die derzeit in Gang ist, erst recht auf liturgische Effekte, die aufgrund ihrer Fremdheit oft und gerade auch für Außenstehende und Nichtkatholiken beeindruckend sind (man denke an ein weihrauchgeschwängertes Pontifikalamt oder

eine tridentinische Messe). Insofern denke ich, dass sich die katholische Kirche gegen die Konkurrenz der Ritualdesigner noch eine Weile besser schützen kann als die evangelische. Die Betonung liegt auf „noch eine Weile“, denn die Entkirchlichung macht auch vor der katholischen Kirche bekanntlich nicht Halt, sodass der Bedarf an Ritualdesignern meiner Meinung nach in Zukunft auch auf katholischer Seite eher noch wachsen wird. Denn mag die Lust auf Kirche auch noch so sehr abhandengekommen sein – das Bedürfnis nach rituellen Handlungen ist es ganz und gar nicht und wird im Vakuum, das die Entkirchlichung geschaffen hat, zwangsläufig nach neuen Ausdrucksformen suchen – und damit auch nach Menschen, die solche Ausdrucksformen anbieten.

Wie sollen die Kirchen darauf reagieren? Ich denke, mit großmütiger Gelassenheit und der Einsicht, dass die allermeisten Kunden der Ritualdesigner von der Kirche ohnehin nichts wissen wollen. Insofern ist die Inanspruchnahme solcher Angebote Folge und nicht Ursache der Entfremdung

von den Kirchen. Vielleicht hilft ja dabei die Erkenntnis, dass Gott dem heiligen Augustinus gemäß auch auf krummen Zeilen schreiben kann. Dass aus kirchlicher Sicht an außerkirchlichen Ritualen inhaltlich, formal und vielleicht auch und gerade theologisch manches krumm und schief ist, sollte nicht zu der Arroganz verleiten, nicht zuzugestehen, dass auf dem Ritualdesign „extra ecclesiam“ nicht vielleicht doch auch ein göttlicher Segen ruhen und das außerkirchliche Ritual damit segensreiches Handeln sein könnte. Denn wenn die Mutter einer jungen, psychisch kranken Frau, die sich zwei Tage vor Weihnachten vor den Zug geworfen hat, vom Begräbnis ihrer Tochter kommt, ist es m. E. völlig unerheblich, ob die Beisetzung nun kirchlich war oder nicht – entscheidend ist, ob sie sich in ihrem Schmerz angenommen fühlte und Tröstung erfahren hat. Insofern gilt für kirchliche Rituale dasselbe wie für nichtkirchliches Ritualdesign: Zu fragen ist, ob sie ein kleines Stück dazu beigetragen haben, in Form von segensreichem Handeln am Reich Gottes mitzuwirken.

Anmerkungen

- ¹ Bei diesem Artikel handelt es sich um die gekürzte Version eines Vortrags im Rahmen der EZW-Fortbildungstagung „Kraftlose Zeichen oder heilende Symbole? Umgang mit Ritualen in neuen religiösen Bewegungen“ vom 24. bis 26.2.2012 in Berlin.
- ² Vgl. Andrea Meier, Ritualdesign. Eine Analyse zu den performativen Designprozessen von Ritualen, unveröff. Masterarbeit, Zürich 2012, 11f.
- ³ Ebd., 12.
- ⁴ Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1982, 81.
- ⁵ Norbert Bolz, Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen, München 2008, 121.

⁶ Ebd.

⁷ Zit. nach www.gisula.ch/cms/ueber_mich.html (die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden am 19.3.2012 abgerufen).

⁸ Zit. nach www.gisula.ch/cms/konfessionsfrei.html.

⁹ Zit. nach www.ritualnetz.ch/index.php/personen/44-tscharner-gisula-gr.html.

¹⁰ Vgl. Gisula Tscharner, Werkstatt Zeremonie und Ritual. Feiern, Feste und Alltagsrituale gestalten, Baden (Schweiz) 2004, 18-32.

¹¹ Ebd., 92f.

¹² Zit. nach [http://de.wikipedia.org/wiki/Kirchliche_Träuerung](http://de.wikipedia.org/wiki/Kirchliche_Tr%C3%A4uung).

Johannes Kandel, Berlin

Empirische Forschungen zu Islam und Muslimen

Anmerkungen zur Muslim-Studie des Bundesministeriums des Innern 2012

Der öffentliche Diskurs über Islam und Muslime ist in erster Linie ein politischer Diskurs. Erfahrungen, Meinungen, Einschätzungen und Bewertungen werden, oft medial sensationsheischend aufbereitet, heftig diskutiert, wobei sich in den letzten Jahren scharfe Polarisierungen zeigten. „Islamophile“ Verteidiger der vermeintlich gesellschaftlich und politisch diskriminierten muslimischen Minderheit stritten gegen „Islamkritiker“, die, selbst ein breites Spektrum an politischen Orientierungen repräsentierend, „den Islam“ und „die Muslime“ vielfältiger Kritik unterwarfen. Abgesehen von eigenen Beobachtungen und Recherchen konnten sich die Kontrahenten auf eine Reihe von qualitativen Studien zu Muslimen in Deutschland stützen. Repräsentatives Material war indes rar bzw. gab es noch nicht.¹

Diese Forschungslücke versuchte das Bundesministerium des Innern (BMI) zu schließen, das in den Jahren 2007 und 2009 (hier auch im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz) zwei Studien zu Muslimen in Deutschland veröffentlichte, die zum ersten Mal solide empirische Daten präsentierten und wichtige Einblicke in Sozialstruktur, Alltagsleben sowie gesellschaftliche und politische Orientierungen von Muslimen eröffneten: „Muslime in Deutschland“ (2007)² und „Muslimisches Leben in Deutschland“ (2009)³.

In beiden Studien wird ein differenziertes Bild der ca. 4,3 Millionen Muslime in

Deutschland gezeichnet, die sich in ethnischer, kultureller und religiöser Hinsicht unterscheiden, gleichwohl aber auch einige charakteristische Gemeinsamkeiten aufweisen: Die Religion besitzt im Vergleich zur Religiosität in der Mehrheitsgesellschaft eine erheblich größere Bedeutung für das Alltagsleben. Die religiöse Praxis und die Beachtung von religiösen Ge- und Verboten sind bemerkenswert hoch und stabil. Doch nur ein geringer Prozentsatz der Muslime beteiligt sich am muslimischen Vereins- und Verbandsleben. Bundesweit sind nur etwas über 20 Prozent in Vereinen bzw. Verbänden organisiert, die gleichwohl den Anspruch erheben, die „Mehrheit“ der Muslime in Deutschland zu vertreten. Die große Mehrheit der Muslime bejaht die Integration in die Aufnahmegesellschaft bei Beibehaltung ihrer Herkunftskultur und religiösen Identität, ohne dass dieses allgemeine Ziel näher operationalisiert und kritisch reflektiert wird. Gut belegt ist aber auch der Zusammenhang von mangelnder Integration, Empfänglichkeit für radikale und extremistische Ideologien, Gewaltbereitschaft und verstärkter Kriminalität für bestimmte Gruppen. Es gibt eine nicht unerhebliche Zahl an integrationsunwilligen Muslimen, von denen wiederum eine Minderheit radikalen ideologischen Positionen (Fundamentalismus, Islamismus) zuneigt. In diesem Segment muslimischer Bevölkerung finden wir jene „Risiko- oder Problemgruppen“ (wie die Autoren der Studie von 2007,

Karin Brettfeld und Peter Wetzels, formulieren), die beunruhigen müssen. Diese sehr aussagekräftigen und interessanten Studien wurden eher zurückhaltend diskutiert; es schien bisweilen so, dass sich das BMI vor den eigenen Ergebnissen fürchtete, stellte doch gerade die erste Studie u. a. fest, dass 14 Prozent der muslimischen Gesamtbevölkerung und 30 Prozent der jungen Muslime eine „Problemgruppe“ bilden, die durch hohe Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit und/oder eine hohe Akzeptanz religiös-politischer Gewalt charakterisiert ist. Das BMI sorgte jedenfalls nicht für eine weite Verbreitung der Studie und schien auch an einer kontroversen Debatte nicht richtig interessiert zu sein.

Forschungsstand, Grundkategorien, Methodik und Forschungspraxis

Im März 2012 erschien eine dritte Studie⁴, die, kaum dass die ersten Ergebnisse in der BILD-Zeitung veröffentlicht wurden, heftige Kontroversen auslöste. Kritik und Verteidigung der Studie konzentrierten sich auf die festgestellte Integrationsunwilligkeit einer nicht unbedeutenden Gruppe junger Muslime.

Das Forschungsprojekt, gestartet im Februar 2009, ist gemäß den Maßstäben empirischer Sozialforschung valide und repräsentativ. Beteiligt waren Psychologen, Soziologen und Kommunikationswissenschaftler der Friedrich-Schiller-Universität Jena, der Jacobs University Bremen, der Johannes Kepler Universität Linz und der „aproxima Gesellschaft für Markt- und Sozialforschung Weimar mbH“. Die zentrale Ausgangsfrage lautete: „Welche Kriterien lassen sich empirisch begründen, um junge Muslime in Deutschland auf der Grundlage ihrer Einstellungen und Verhaltensweisen als integriert beziehungsweise radikalisiert und unter Umständen extrem islamistisch beurteilen zu können?“ (BMI, 2012,

24). Die Autoren übernehmen die aus der Extremismusforschung bekannte Unterscheidung von „Radikalisierung“ und „Extremismus“. Unter „radikal“ verstehen sie „(muslimische) Personen oder Organisationen, die sich tiefgehende gesellschaftliche und politische Veränderungen in Deutschland wünschen, die jedoch das gegenwärtige politische und rechtliche System der Bundesrepublik zumindest respektieren und die keine illegalen oder gewalttätigen Maßnahmen ergreifen oder gutheißen“ (BMI, 2012, 30).

Ferner wird „Radikalisierung“ durch folgende Indikatoren definiert: „Vorurteile gegenüber dem Westen; Vorurteile gegenüber Juden (Antisemitismus/Antizionismus); religiöser Fundamentalismus; negative Emotionen gegenüber dem Umgang des Westens mit der islamischen Welt; Demokratiedistanz (negative Einstellungen zur Demokratie); Akzeptanz ideologisch fundierter Gruppengewalt“ (BMI, 2012, 118f). Der Begriff des „Extremismus“ soll nach Auffassung der Autoren im Rahmen ihrer Studie „nur auf diejenigen muslimischen Personen und Organisationen angewandt werden, die aktiv Maßnahmen ergreifen, die gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland gerichtet sind oder die ein derartiges Vorgehen begrüßen oder unterstützen. Beispiele für solche extremistischen Verhaltensweisen wären alle Formen des Terrorismus und der religiös motivierten Gewalt sowie die Zustimmung zu oder Unterstützung von derartigen Verhaltensweisen“ (BMI, 2012, 28ff).

Diese Extremismusdefinition ist m. E. zu „weich“, denn die Fokussierung auf aktive (z. T. gewalttätige) Maßnahmen und die Zustimmung dazu bzw. deren Unterstützung erfasst nicht ganz das, was der Verfassungsschutz unter „Bestrebungen gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung“ versteht, obwohl die Definition des

Verfassungsschutzes zitiert wird. Damit wird z. B. der wichtige Bereich extremistischer Ideologieproduktion ausgeblendet, der in seinen vielfältigen Formen nicht zwingend nur auf Unterstützung religiös-politisch motivierter Gewalt ausgerichtet sein muss, gleichwohl aber deutlich gegen die Prinzipien freiheitlicher Demokratie verstößt. Nach dieser Definition wären diverse islamistische Gruppierungen (z. B. Milli Görüş) nicht extremistisch.

„Religiöser Fundamentalismus“ wird als besonders „strenge Form der Religiosität“ gefasst, die von einem reduktiven Dualismus („gut“, „böse“, „erlaubt“, „verboten“) und dem Anspruch auf Durchsetzung als unantastbar geltender religiöser Lehren geprägt wird, die für die gesamte Lebensordnung der Menschen verbindlich gelten sollen. Das ist eine dem Forschungsstand im Großen und Ganzen entsprechende Definition. Zur Beantwortung der Ausgangsfrage nach Integration und Radikalisierung haben die Autoren der Studie ein „integratives Theoriemodell“ entwickelt, das die Komplexität des Untersuchungsfeldes abbilden soll, indem Faktoren, die zu Integrationsbereitschaft bzw. zu Radikalisierungsprozessen beitragen, gebündelt und systematisiert werden (BMI, 2012, 33ff). Dazu gehören u. a. sozialstrukturelle Faktoren (z. B. Geschlecht, Alter, Bildung, Herkunftsland), psychologische Dispositionen/Einstellungen (z. B. Autoritarismus, traditionelle und militante Wertorientierungen, Antisemitismus), Diskriminierungswahrnehmungen, Verbreitung von Vorurteilen in westlichen Medien und die Berichterstattung in den Medien der Herkunftsländer, Tendenzen von Demokratiefindlichkeit und die wahrgenommene Bedrohung des Islam durch westliche Werte, Einbindung in islamistische Organisationen (BMI, 2012, 34f).

Zielgruppen des Forschungsprojekts bildeten die Altersgruppen der 14- bis 32-jährigen „muslimischen Immigranten aus

arabisch- und türkischsprachigen Ländern und muslimischen Deutschen“ (BMI, 2012, 38).

In zwei Erhebungszeiträumen wurden zunächst qualitative Mehrgenerationenfallstudien zu muslimischen Migranten und muslimischen Deutschen angefertigt, um qualitative Erkenntnisse über Integrations- und Radikalisierungstendenzen bei Muslimen in Deutschland zu gewinnen (Modul 1). Befragt wurden sechs Familien. Es folgte dann ein Pretest für die Telefonbefragung (Modul 2). Danach begann die eigentliche telefonische Panelbefragung von 14- bis 32-jährigen muslimischen Migranten (Modul 3) und muslimischen Deutschen (Modul 4). Die gefundenen Ergebnisse wurden mit den Befunden einer parallelen Panelstudie verglichen, die im gleichen Zeitraum mit deutschen Nichtmuslimen in der gleichen Altersspanne erhoben wurden (Modul 5). Das Projekt schloss mit der Analyse von neun islamorientierten Internetforen (mit 6725 „postings“), der Durchführung von Fokusgruppen (Modul 6) sowie einer Analyse zielgruppenorientierter Berichterstattung in ARD, ZDF, RTL, Sat 1, Al-Jazeera, Al Arabiya und den türkischen Sendern TRT Türk und Kanal D.

Das transdisziplinäre Forschungsdesign der Studie in der Verknüpfung von theoretischen Ansätzen aus Psychologie, Soziologie, Kommunikations- und Medienwissenschaft und der Einsatz eines multimethodischen Instrumentariums (Familieninterviews, standardisierte Panel-Befragung, Internetanalysen, Diskussionen mit Fokusgruppen und medienwissenschaftliche Inhaltsanalysen) erwies sich als den Forschungszielen adäquat.

Zusammenfassung einiger Ergebnisse

1. Die *Mehrgenerationenfallstudien* machen deutlich, dass trotz der Generationsunterschiede und der verschiedenen

lebensweltlichen Zugänge zur Religion bei den Befragten ein „Wir“-Gefühl als Muslime dominiert. Dieses „Muslim-Sein“ stellt für die meisten aber keinen Hinderungsgrund dar, in Deutschland „bi-kulturell“ zu leben, d. h. bei Anerkennung der ethnischen, kulturellen und religiösen Unterschiede dennoch integriert zu sein, wobei die Auffassungen darüber, was Integration sei und in welchem Grad man sich integrieren müsse, deutlich differieren (BMI, 2012, 66ff, siehe auch unterschiedliche Integrationskonzepte, 107ff). So zeigen die stärker religiösen Familien eine tendenziell geringere Identifizierung mit Deutschland als die weniger religiösen. Bei den religiösen Familien geht mit der Religion offenbar eine traditionelle Werthaltung einher, die sie bei stärkerer Anpassung an die Kulturen des Aufnahmelandes gefährdet sehen (BMI, 2012, 96f). Die westliche Welt wird, vor allem aufgrund der vermeintlich durchgängig negativen Bewertung des Islam und der Muslime durch westliche Medien, auch distanziert und negativ gesehen. Terrorismus wird als „unislamisch“ verurteilt und als dem Islam insgesamt schädlich zurückgewiesen.

2. An der *telefonischen Panelbefragung* von nichtdeutschen Muslimen, deutschen Muslimen und deutschen Nichtmuslimen nahmen in der ersten Welle (2009) 923 Personen teil, von denen 755 (82 Prozent) einen Migrationshintergrund hatten. 849 Personen (92 Prozent) gehörten einer Religionsgemeinschaft an, 717 von ihnen waren Muslime, 132 Christen. Bei den Muslimen dominierte mit 60 Prozent die sunnitische Glaubensrichtung, 9 Prozent gaben an, Schiiten zu sein. 6 Prozent waren Ahmadis, 5 Prozent Aleviten (BMI, 2012, 124ff). In der zweiten Welle der Befragung (2010) nahmen nur noch 439 Personen teil. Zwischen diesen beiden Teilnehmergruppen zeigten sich „bezüglich der Variablen Alter, derzeitiger beruflicher Status sowie

höchster berufsqualifizierender Abschluss bedeutsame Unterschiede“ (BMI, 2012, 142).

Im Blick auf die Frage nach der Integration untersuchten die Autoren, inwieweit die Befragten ihre traditionelle Herkunftskultur zu bewahren wünschen und zugleich bestrebt sind, „wesentliche Beschaffenheiten der neuen Mehrheitskultur zu übernehmen“ (BMI, 2012, 110). Sie fragten aber auch danach, ob und in welchem Umfang Einheimische bereit seien, Zuwanderern die Bewahrung ihrer Herkunftskultur zu gestatten. Ist der „Akkulturationsprozess“ (d. h. der Prozess der Veränderung von Kulturen im Aufeinandertreffen von Zuwanderern und Einheimischen) auf Bewahrung und Übernahme zugleich gerichtet, sprechen die Autoren von „Integration“. Dies ist gleichwohl nur eine Dimension im Akkulturationsprozess: Wird von Zuwanderern die Übernahme von zentralen Elementen der Mehrheitskultur verweigert, so ist die Folge „Separation und Marginalisierung“. Verneinen Einheimische gegenüber Zuwanderern die Bewahrung der Herkunftskultur, so fordern sie „Assimilation bzw. Marginalisierung“.

Es gibt somit unterschiedliche Orientierungen im Akkulturationsprozess, sowohl aufseiten der Einheimischen als auch der Zuwanderer. Die Autoren unterscheiden vier grundlegende „Akkulturationsorientierungen“, die eher politisch-konzeptionell formuliert so lauten: „Multikulturalismus der Mehrheitsgesellschaft deckt sich mit der Integration der Einwanderer, Melting Pot wird als Entsprechung zur Assimilation begriffen, Segregation ist das Pendant zur Separation, und Exklusion entspricht der Marginalisierung“ (BMI, 2012, 111).

Bei allen befragten Muslimen ist das Ziel, die eigene Herkunftskultur zu bewahren, stark ausgeprägt, am stärksten aber bei den nichtdeutschen Muslimen (BMI, 2012, 607ff). Die Integrationsneigung ist

unterschiedlich, am stärksten jedoch bei den deutschen Muslimen, am schwächsten bei den nichtdeutschen Muslimen. 78 Prozent der deutschen Muslime befürworten Integration, aber nur 55 Prozent der nichtdeutschen Muslime (BMI, 2012, 614). 22 Prozent haben eine eher distanzierte Haltung und präferieren die Herkunftskultur. Das ist ein Ergebnis, das für Fortschritte in der Integration spricht, jedenfalls wird es so von einigen Autoren der Studie gewertet. Doch relativieren sie ihre Ergebnisse selbst. Wie sie in selbstkritischer Bewertung darstellen, erheben sie nicht den Anspruch, „die Probleme, Phänomene, Ursachen und Auswirkungen der Integrations- und/oder Radikalisierungsprozesse junger Muslime in Deutschland so zu spiegeln beziehungsweise so zu erklären, wie sie sich tatsächlich im gegenwärtigen Deutschland abspielen“ (BMI, 2012, 631). Sie bilden „Interpretationskonstrukte“ ab, d. h. sie wollen nicht die politischen Probleme von Integration und Radikalisierung klären, sondern aus dezidiert psychologisch-sozialwissenschaftlicher und kommunikationswissenschaftlicher Sicht „psychologische Konstruktionen auffinden, die uns etwas darüber sagen können, wie die Einstellungen von Muslimen und Nichtmuslimen zur Integration und zur Radikalisierung beschaffen sind und verursacht werden“ (BMI, 2012, 633). Sie wissen, dass eine Interviewsituation ein ganz unterschiedliches individuelles Kommunikationsverhalten provozieren kann, das etwa zwischen den Polen „Self-Disclosure“ (Selbstöffnung) und „Impression-Management“ (gezielte Selbstdarstellung) liegt. So mögen die Antworten wenig darüber aussagen, welche konkreten Vorstellungen die Befragten mit Integration verbinden, geschweige denn, dass sie Rückschlüsse auf tatsächliches integratives Verhalten zuließen. Eine Prüfung der Antworten auf ihre „Faktizität“ wollen die Autoren auch

explizit vermeiden. Sie bescheiden sich mit den subjektiven Perspektiven der Befragten, die sie gleichwohl mit ihren „wissenschaftlichen Konstruktionen“ kontrastieren, wobei diese „Konstruktionen“ auf „Partialtheorien“ und bereits vorliegenden empirischen Befunden fußen (BMI, 2012, 634ff). Eine Prüfung der „Faktizität“ wäre ggf. nur mithilfe von Integrationsmonitoring zu erreichen, wobei die bislang entwickelten Prüfverfahren zurzeit noch viel zu wenig trennscharf und differenziert erscheinen. Der hier formulierte Vorbehalt gilt natürlich auch für den Aspekt der Radikalisierung und des Fundamentalismus.

Etwa 15 Prozent der deutschen Muslime können im Blick auf Radikalisierung und Fundamentalismus als „streng Religiöse mit starken Abneigungen gegenüber dem Westen, tendenzieller Gewaltakzeptanz und ohne Integrationstendenz“ identifiziert werden. Dieses Einstellungsmuster weisen bei den nichtdeutschen Muslimen 23,8 Prozent der Befragten auf (BMI, 2012, 615). Die Autoren weisen jedoch ausdrücklich darauf hin, dass diese Prozentangaben „keinesfalls weder auf alle in Deutschland lebenden Muslime im Allgemeinen noch auf alle in Deutschland lebenden jungen Muslime im Alter von 14 bis 32 Jahren hochgerechnet werden können und dürfen“ (BMI, 2012, 277). Das muss dann auch für die 78 Prozent der deutschen Muslime und die 55 Prozent der nichtdeutschen Muslime gelten, die Integration befürworten.

Für alle befragten Muslime gilt – mit gewissen Schwankungen – dass eine „traditionelle Religiosität“ religiösen Fundamentalismus fördert, der wiederum Gewaltakzeptanz verstärkt. Religiöser Fundamentalismus ist zudem eine für Muslime sehr stabile Eigenschaft. „Autoritäre Einstellungen“ unterstützen wiederum Gewaltakzeptanz, und erlebte gruppenbezogene Diskriminierungen befördern Angst vor dem Westen, Vorurteile und Distanz zur

Demokratie. Vorurteile gegenüber Juden sind bei den befragten Muslimen deutlich stärker ausgeprägt als bei deutschen Nichtmuslimen. Dies gilt auf der Ebene einzelner Items gleichermaßen für „politische Israelkritik“ und „israelorientierten Antisemitismus“ (BMI, 2012, 220). Im Blick auf die ethnische Herkunft haben Muslime, die aus dem Nahen Osten und von der arabischen Halbinsel stammen, signifikant stärkere Vorurteile als Muslime, die in Afghanistan, Pakistan oder auf dem Balkan geboren sind (BMI, 2012, 230). Bei den „negativen Emotionen gegenüber dem Umgang der westlichen Welt mit dem Islam“ überwiegen bei den befragten Muslimen Trauer, gefolgt von Angst und Wut, während Hass die am wenigsten empfundene Emotion ist (BMI, 2012, 255). Für die Messung von „Demokratiedistanz“ haben die Autoren keine Gesamtskala bilden können, sondern fragten vier Statements ab (BMI, 2012, 258). Dabei zeigte sich, dass die nichtdeutschen Muslime am stärksten dem Statement zustimmen: „Die Befolgung der Gebote meiner Religion ist für mich wichtiger als die Gesetze des Staates, in dem ich lebe.“

3. Die *Medienanalyse* der Autoren – Hauptnachrichtensendungen ausgewählter deutscher (ARD Tagesschau, ZDF heute, RTL Aktuell, Sat.1 Nachrichten), türkischer (TRT-Türk, Kanal D) und arabischsprachiger Sender (Al Jazeera, Al Arabiya) –, fokussiert auf 692 Beiträge, zeigte (stichpunktartig): Konzentration der Beiträge auf Probleme und Konflikte zwischen Muslimen und Nichtmuslimen im Inland; Fokussierung auf den Nahostkonflikt bei arabischen und türkischen Sendern; türkische Sender behandeln häufig das Verhältnis von Muslimen und Nichtmuslimen in der Türkei; überdurchschnittliche Kriegsberichterstattung und Berichte über Terrorismus in deutschen Sendern; die thematischen Schwerpunkte der Sender sind: (1) Türkei, (2) Israel, (3) Afghanistan-Krieg, (4) Deutschland,

(5) Terrorismus, (6) Westen als Täter und (7) Dramatisierung; Muslime werden sowohl als Opfer als auch als Täter dargestellt. Angesichts der politischen Tagesaktualität verwundert die Konzentration der Sender auf die genannten Themen nicht. Die Autoren enthalten sich auch an dieser Stelle jeder Medienschelte.

Insgesamt ergibt sich ein düsteres Bild im Blick auf die deutschen Privatsender (RTL und Sat 1) sowie die arabischen (Al Jazeera, Al Arabiya) und türkischen (Kanal D und TRT Türk) Sender: Sie befördern ganz offensichtlich religiösen Fundamentalismus, negative Emotionen gegenüber dem Westen und äußern die stärksten Vorurteile gegenüber den Juden. Die türkischen Sender verstärken zudem ideologisch fundierte Gewaltakzeptanz und machen Israel allein für die Konflikte im Nahen Osten verantwortlich (BMI, 2012, 618).

Von den neun untersuchten Internetforen waren nur drei als explizit islamistisch/fundamentalistisch zu bezeichnen. Welche Wirkungen diese auf die Nutzer haben, konnte mit dem Frageansatz des Projekts nicht geklärt werden.

4. Ausführlich widmet sich Autor Wolfgang Frindte der Frage, ob die Veröffentlichung des Buches von Thilo Sarrazin „Deutschland schafft sich ab“ und der ihn begleitende „Medien-Hype“ das Verhältnis von Muslimen und Nichtmuslimen gestört und somit Integration eher behindert haben. Er stellt bei den Befragten einen „Sarrazin-Effekt“ empirisch fest und schlussfolgert: „Bedenkt man, dass es in den Debatten um das Buch von Thilo Sarrazin vor allem um die Unterschiede zwischen muslimischer Kultur und Lebenswelt einerseits und den christlich-jüdischen Traditionen und kulturellen Werten andererseits ging, so legen unsere Befunde zumindest die Annahme nahe, dass die kontrovers geführten Debatten (an denen die Muslime in Deutschland nur teilweise beteiligt waren) auch einen

konträren und sicher von niemandem gewollten Effekt gehabt haben könnten: Mit der Veröffentlichung des besagten Buches und durch die anschließenden Debatten haben sich möglicherweise die nicht-deutschen Muslime als noch weiter aus der Mehrheitsgesellschaft ausgeschlossen wahrgenommen und deshalb mit noch stärker ausgeprägten Vorurteilen gegenüber dem Westen und den Juden und mit einer noch stärkeren Abgrenzung von der Kultur der deutschen Mehrheitsgesellschaft reagiert“ (BMI, 2012, 593).

Sicherlich hat Sarrazins Buch Polarisierungen, wie sie Frindte beschreibt, verstärkt. Doch können Polarisierungen auch zu offener Debatte und Klärungen beitragen. Dabei kommt es auf den Zustand öffentlicher Kommunikationskultur und deren Wahrnehmungsfähigkeit an, Fakten von Versäumnissen deutscher Integrationspolitik sachgerecht zu diskutieren. Es hat sich in den Debatten über dieses Buch gezeigt, dass die Fähigkeit vor allem nichtdeutscher Muslime zur Sach- und Selbstkritik jedenfalls sehr schwach ausgeprägt ist, wie Frindte empirisch belegt.

Schlussfolgerungen

Trotz des heuristisch fruchtbaren multimethodischen Ansatzes der Studie, einer Mischung aus qualitativen und quantitativen Verfahren, bietet sie im Blick auf Interpretationen, Bewertungen und Analysen von Integration und Radikalisierung nichts wirklich Neues. Nur eine kleine Minderheit der befragten Muslime lässt sich als „radikalisiert“ kennzeichnen. Eine Größenordnung dieser Minderheit in Bezug auf die muslimische Gesamtbevölkerung oder muslimische Jugendliche in der Altersspanne zwischen 14 und 32 Jahren kann nach Aussage der Autoren aus den Ergebnissen und mit den Verfahren der Studie nicht hochgerechnet werden. So wurde viel Aufwand ohne

wirkliche belastbare Aussagen betrieben, denn gesellschaftlich und politisch wäre ja eine Einschätzung dieser Größenordnungen von höchster Relevanz. Insofern haben die Autoren ihre eigene Ausgangsfrage nicht befriedigend beantwortet.

Vor diesem Hintergrund wirken die Schlussfolgerungen der Autoren, insbesondere ihre praktischen Anregungen, tendenziell abgehoben von ihren Forschungsergebnissen. Viele dieser Anregungen sind nicht neu und wurden längst in der Integrations- und Muslimdebatte positiv aufgenommen. Bei einigen der Anregungen muss gleichwohl kritisch nachgefragt werden. Es ist inzwischen eine Binsenweisheit, dass das religiös-fundamentalistische Lager differenziert zu betrachten ist und eher „friedliche“ Gruppen von militanten Dschihadisten zu unterscheiden sind. Gleichwohl gibt es hier Grauzonen und fließende Übergänge, vor allem im Blick auf die expandierende Gruppe der Salafisten. Den Salafismus pauschal als „apolitisch“ zu bezeichnen, ist abwegig. Die Ideologieproduzenten sind nicht weniger politisch-islamistisch und daher gefährlich für die freiheitliche Demokratie als die offen militant auftretenden Dschihadisten. Deshalb sind solche Gruppierungen keineswegs aus der Terrorismusbekämpfung auszunehmen und nur von „Sektenbeauftragten“ zu beobachten, wie die Autoren empfehlen (BMI, 2012, 648). Es bleibt unklar, was die Studie im Blick auf bestimmte fundamentalistische Gruppen eigentlich will: Einerseits sei es nicht zielführend, „restriktiv“ gegen sie vorzugehen, andererseits auch nicht zielführend, sie in gesellschaftliche Dialoge mit einzubeziehen (BMI, 2012, 648). Sollen Zivilgesellschaft, Staat und Politik sie ignorieren? Wohl kaum!

Gänzlich undifferenziert argumentieren die Autoren, wenn sie fordern, dass auf „restriktive Maßnahmen“ wie „Kopftuchverbot“ oder „Minarettverbot“ zu verzichten sei, um nicht unerwünschte Radikalisierungen

zu verstärken. Zunächst einmal können „Kopftuchverbot“ und „Minarettverbot“ nicht auf die gleiche Ebene gestellt werden, denn hier werden politische und rechtliche Grundfragen von Religionsfreiheit in unterschiedlicher Weise berührt. Abgesehen davon, dass es weder von der Politik noch aus der Zivilgesellschaft (mit wenigen Ausnahmen) Forderungen nach einem pauschalen Kopftuchverbot in öffentlichen Räumen gibt, muss die Kopftuchproblematik im Lichte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (Urteil vom 24.9.2003) betrachtet und zwischen öffentlichem Dienst und öffentlichem Raum unterschieden werden. Es ist keineswegs zwingend, dass Kopftuchverbote im öffentlichen Dienst, die in zahlreichen Bundesländern erlassen worden sind, pauschal die „Extremisten“ stärken. Für die Mehrheitsgesellschaft kommt es darauf an, solche Verbote sachgerecht zu kommunizieren, denn es geht dabei stets um eine Güterabwägung zwischen individueller Religionsfreiheit und Grundrechten Dritter bzw. Gütern von Verfassungsrang, wie die ausführliche Kopftuchdebatte hinreichend deutlich gemacht haben müsste. Es ist auch nicht einzusehen, warum Terrorismus nicht *auch* als „religiös motivierte Gewalt“ bezeichnet werden sollte (BMI, 2012, 647). Es ist ein gut gesichertes Faktum der internationalen Terrorismusforschung (z. B. bei Hoffman, Juergensmeyer, Coolsaet)⁵, dass der religiös motivierte Terrorismus seit den 1980er Jahren stark zugenommen hat, was auch die von den Autoren häufig zitierten moderaten und säkularen Muslime einräumen. Gerade weil sich die Mehrheit der Muslime von solcher Gewalt distanziert und einen „Missbrauch“ des Islam unterstellt, kommt es darauf an, Ursachen, Verlaufsformen und Argumentationsstrategien religiös motivierter Gewalt herauszuarbeiten und den Verwendungskontext des Religiösen durch dschihadistische Gruppierungen genauer Analysen

zu unterziehen. Es kann nicht angehen, aus welchen Gründen auch immer auf die Herstellung dieses Zusammenhanges und offensiver öffentlicher Diskussion zu verzichten.

Für die Muslime definieren die Autoren das zentrale gesellschaftliche Integrationsproblem als Konstruktion und Wahrung muslimischer Identität in nichtmuslimischer Umgebung. Sie verwenden häufig die Kategorie „muslimische Identität“, ohne deutlich zu machen, was sie darunter verstehen und wie diese „Identität“ in nichtmuslimischer Umgebung gelebt werden sollte. Doch genau darauf kommt es im gesellschaftlichen und politischen Diskurs an. Die Frage bleibt offen, wie sich „muslimische Identität“ aus Sicht der Muslime definiert, welche Vorstellungen von „muslimischer Identität“ in der Mehrheitsgesellschaft vorherrschen und wie besagte Identität zu den fundamentalen Verfassungsprinzipien des demokratischen, pluralistischen Rechtsstaats und grundlegenden Elementen der Mehrheitskultur steht.

Anmerkungen

- ¹ Zum Forschungsstand vgl. die Zusammenfassung in „Muslimisches Leben in NRW“, hg. vom Ministerium für Arbeit, Integration und Soziales, Düsseldorf 2011, 9ff.
- ² Karin Brettfeld/Peter Wetzels, Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Hamburg 2007.
- ³ Sonja Haug/Stephanie Müssig/Anja Stichs, Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009.
- ⁴ Bundesministerium des Innern (Hg.), Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse in Deutschland. Abschlussbericht von W. Frindte, K. Boehnke, H. Kreikenbom, W. Wagner, Berlin 2012.
- ⁵ Bruce Hoffman, Terrorismus. Der unerklärte Krieg, Bonn 2002; Mark Juergensmeyer, Terror in the Mind of God, Berkeley 2003; ders., Die Globalisierung religiöser Gewalt, Hamburg 2009; Rik Coolsaet (Hg.), Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe, Aldershot 2008.

Die Emerging Church

„Eine dynamische Bewegung inmitten des gesellschaftlichen Wandels“

Religion und Kultur stehen in einem dynamischen und korrelativen Verhältnis zueinander. Es liegt somit in der Natur der Sache, dass Religionen sich innerhalb im Wandel begriffener gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Kontexte positionieren müssen. Im Wesentlichen ist ihr Verhältnis davon bestimmt, „ob sich eine Religion im Einklang oder im Konflikt mit der sie umgebenden Kultur versteht“.¹

In genau diesem Spannungsfeld bewegt sich die „Emerging Church“ – eine dezentrale, konfessions- und nationenübergreifende christliche Bewegung², die sich konstruktiv mit den Bedingungen der Postmoderne auseinandersetzen will, um Wege zu finden, unter diesen Bedingungen einen zeitgemäßen und zugleich evangeliums-nahen Glauben zu leben. Grundlegende Inhalte der Emerging-Church-Bewegung sind ein postmodernes Selbstverständnis, das Bestreben, „Kommunikationsstrukturen zu schaffen, Gedankenaustausch zu fördern“³ und kirchliche Strukturen, die in der Postmoderne nicht überleben können, zu erneuern.⁴ Die Vernetzung der Menschen und Gemeinden, die sich mit der Emerging Church identifizieren, erfolgt in hohem Maße über das Internet. Weblogs und Online-Netzwerke spielen eine große Rolle. Geografisch ist die Bewegung vor allem in Nordamerika, Europa, Australien und Neuseeland anzusiedeln.⁵

Der Theologe Tobias Faix, selbst ein bekannter Vertreter der Bewegung in Deutschland⁶, stellt fest, dass die „Emerging Church ... keine einheitliche oder gar

zu definierende Methode oder ein Modell, sondern eine dynamische Bewegung inmitten des gesellschaftlichen Wandels“ ist.⁷ Im Folgenden soll diese von Veränderung und kultureller Dynamik geprägte Bewegung aus verschiedenen Positionen in den Blick genommen werden.

Generationskonflikte und Kerzenschein

Ende der 1980er Jahre erwachsen in weiten Teilen Amerikas christliche Bewegungen, die einen Schwerpunkt auf generations-spezifische Gemeindegearbeit legten. Man konzentrierte sich verstärkt auf die „Generation X“, jene Generation, die in den 1960er und 1970er Jahren geboren worden war und zu der die Gemeinden immer weniger Zugang fanden. Um diese Generation anzusprechen, versuchte man zunächst, Gottesdienste durch oberflächliche Veränderungen attraktiver zu gestalten, ohne jedoch in die in der Regel sehr strenge Kirchenpraxis einzugreifen. Schon bald erwuchs aus dieser Entwicklung die Erkenntnis, dass es nicht ausreichte, „nur den Musikstil zu verändern und Kerzen hinzuzufügen“⁸ – tiefgreifendere inhaltliche Veränderungen schienen notwendig. Im Laufe der 1990er Jahre verlagerte sich der Schwerpunkt von der ursprünglichen Generationsthematik zu einer übergreifenden Problematik: Die Herausforderung lag nicht nur weiter darin, eine bestimmte Generation zu erreichen, sondern auf die sich wandelnden kulturellen Bedingungen im Allgemeinen zu reagieren – das Stichwort

Postmoderne sollte den weiteren Diskurs bestimmen.⁹

Christsein in der Postmoderne

„Etwas anderes noch nicht ganz Greifbares beginnt – langsam aber immer stärker – aufzutauchen. Dieses Neue noch nicht wirklich Identifizierbare nennt man ... Postmoderne.“¹⁰ Die Bewegung der Emerging Church (oder Churches, will man ihre Heterogenität betonen) erlebt sich im Kontext einer Umbruchszeit zwischen zwei geschichtlichen Epochen, im Übergang von der Moderne zur Postmoderne.

Tobias Künkler, einer der Vertreter der deutschen Emerging-Church-Bewegung,¹¹ beschreibt in seinem Aufsatz „Kurze Geschichte der Postmoderne“ einen Paradigmenwechsel innerhalb der Gesellschaft: Geprägt von einer zukunftsorientierten und mechanistischen Weltansicht, in der feste Gesetzmäßigkeiten und der analytische Zugang zu verschiedensten Phänomenen die Lebensrealität der Menschen bestimmten, habe die Moderne der Gesellschaft eine „Entzauberung der Welt“ gebracht. Kirchliche Strukturen, die in früheren Epochen eine zentrale Rolle eingenommen hätten, seien hinter Säkularisierungstendenzen und zunehmender Individualisierung verschwunden. Die durch Wissenschaft geprägte westliche Kultur habe durch Kolonialisierung und Globalisierung eine Vormachtstellung erreicht.¹² In der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts allerdings habe die Moderne zu altern begonnen – ausgelöst durch verschiedene „Schocks und Kränkungen“, die sie mit sich gebracht habe: das Scheitern weltlicher Utopien, Orientierungslosigkeit und Pessimismus oder die Verschiebung der Erkenntnisgrenzen trotz wissenschaftlichen Fortschritts. All dies habe zu einer neuen Suche nach Sinn und letztlich zu einer „Wiederverzauberung der Welt“ geführt.¹³ Die Postmoderne

als gegenwärtige Epoche versteht Künkler als geprägt von Dekonstruktion und Reimagination.

Seine Ausführungen decken sich mit vielem, was man innerhalb der Emerging-Church-Bewegung im Internet und in anderen Aufsätzen lesen kann. Moderne Dualismen (z. B. profan – heilig) werden gelockert, gewohnte Strukturen dekonstruiert, neben analytische Zugänge treten verstärkt synthetische Ansätze, in denen unterschiedliche, teils alte Elemente zu etwas Neuem zusammengesetzt werden. Wechselwirkungen, Eigendynamiken, Kommunikation und Vernetzung werden als zentrale Elemente dieser neuen Epoche erlebt.¹⁴ Eine der praktischen Fragen, mit der sich die Emerging-Church-Bewegung beschäftigt, ist die nach einer Integration dieser Elemente in ein aktives Gemeindeleben und den alltäglichen Glauben. Was bedeutet es, ein postmoderner gläubiger Mensch zu sein?

In der Praxis

So heterogen die Bewegung der Emerging Church ist, so vielfältig sind auch die Ansätze, ihre Ideen im praktischen Leben anzuwenden und umzusetzen. Einige Elemente begegnen jedoch in vielen verschiedenen Projekten immer wieder.

Zunächst ist die postmoderne Tendenz, sich in interaktiven Netzwerken zu organisieren, in Gemeindestrukturen der Emerging-Church-Bewegung eingeflossen. Man kann nicht nur eine verstärkte Vernetzung zwischen verschiedenen Gemeinschaften feststellen (z. B. über Online-Portale wie emergent-deutschland.de), sondern auch die Bildung netzwerkartiger Strukturen innerhalb von Gemeinden beobachten. Oft gibt es eigenständige Arbeitskreise mit gewisser Entscheidungsautorität, Hauskreise, die als „autonome kleine Kirchen“ innerhalb des großen Gemeindekontextes

angesehen werden.¹⁵ Aber auch das Bild der Gemeinde als „Organismus“ mit wichtigen Beziehungen zwischen den einzelnen Mitgliedern ist weit verbreitet.

Mit diesem Denken hängt das Konzept der Interaktion und Eigenverantwortung aller Gläubigen eng zusammen, das beispielsweise auch in der Gottesdienstgestaltung seinen Ausdruck findet. Oft rücken klassische Liturgien und feste Abläufe zugunsten interaktiver Elemente in den Hintergrund. Der Schwerpunkt liegt dann nicht auf linear gestalteten Frontalgottesdiensten, sondern auf der Beteiligung der Gemeindeglieder und ihrer aktiven Auseinandersetzung mit ihrem Glauben und mit den anderen Gläubigen. Diese Umsetzung kann von vorsichtigen Angeboten freiwilliger interaktiver Elemente (wie der Möglichkeit, in einem bestimmten Zeitraum nach vorne zu gehen und eine Kerze anzuzünden) im ansonsten gewohnt strukturierten Gottesdienst bis hin zu einer völligen Auflösung der klassischen Gottesdienstform reichen, an deren Stelle dann zum Beispiel Workshops, Kunstausstellungen, Plenen oder meditative Gebetszeiten treten.¹⁶ Neben dieser inhaltlichen und strukturellen Loslösung von gewohnten Formen trennen sich viele der Bewegung zuzurechnende Gemeinden auch von räumlichen Konzepten. Statt Gottesdiensten in der eigenen Kirche oder dem eigenen Gemeindezentrum werden temporär Räume angemietet; manche Gemeinschaften treffen sich in Kneipen, Cafés oder Parks.

Während es also vielfältige Möglichkeiten gibt, postmoderne Elemente in die Gestaltung des Gemeindelebens einzubauen, sind auch Veränderungen auf inhaltlicher, theologischer Ebene von Bedeutung, wobei es hier sehr unterschiedliche Schwerpunktsetzungen in den zahlreichen Gemeinschaften gibt. Wo die einen zwar gestalterisch sehr offen und experimentell agieren, dabei jedoch eine recht konservative Theologie

beibehalten, ist den anderen die Auseinandersetzung mit inhaltlichen Punkten wichtiger als Änderungen in der Gottesdienstgestaltung und Gemeindestruktur.

Ed Stetzer, selbst ein aktiver Blogger der Szene¹⁷, unterteilt die Emerging-Church-Bewegung in drei Strömungen: Während die erste ihren Schwerpunkt auf eine zeitgemäße Umsetzung ihrer bereits bestehenden evangelikalen Interpretation der Bibel und des Evangeliums legt, versuchen die Rekonstruktionisten als zweite Strömung, von der Ekklesiologie bis zur praktischen Umsetzung ein neues, gegen traditionelle Konzepte gerichtetes Denken zu etablieren. Die Revisionisten als dritte Gruppe zielen auf tiefgreifende Veränderungen in Theologie und Lebensvollzug und befinden sich damit am stärksten in einer Spannung zwischen evangelikaler und liberaler Ausrichtung.¹⁸ Auch wenn in einer solchen Unterteilung nicht alle angemessen und klar einer Richtung zugeordnet werden können, zeigt sie doch auf sinnvolle Weise die grundsätzlichen, teils sehr unterschiedlichen Tendenzen innerhalb der Bewegung auf.

„Missionale“ Gemeinschaften in Jesu Nachfolge

Trotz aller Heterogenität lassen sich verschiedene inhaltliche Elemente festmachen, die die Gemeinden in der Regel verbinden. Zunächst ist da die starke theologische Fokussierung auf Jesu Leben und Handeln zu nennen.¹⁹ Es geht darum, „sich in allen Belangen am irdischen Leben Jesu, wie es in den Evangelien überliefert ist, zu orientieren und ihm nachzufolgen“.²⁰ Brian McLaren, ein wichtiger Vertreter der US-amerikanischen Emerging-Church-Bewegung, schreibt in einem seiner aktuellsten Werke, die Kirche sei dazu da, christusgemäße Menschen zu formen, Menschen, die christusgemäß lieben und die gute Nachricht vom Reich Gottes in Wort und

Tat zum Ausdruck bringen.²¹ Dabei spielt der Gedanke der Inkarnation eine wichtige Rolle und wirkt bestimmend auf den Umgang mit der umgebenden Kultur: Wo Gott in Jesus Mensch wird, werde die Grenze zwischen Weltlichem und Geistlichem nicht länger aufrechterhalten. Aus dieser Perspektive wird die bewusste Öffnung zur Gesellschaft also auch theologisch konstituiert.

Dieser Öffnung liegt auch ein sogenanntes „missionales“ Selbstverständnis zugrunde. Der Gebrauch des Begriffs „missional“ statt des gängigen „missionarisch“ soll verdeutlichen, dass eben auch Mission unter neuen strukturellen und inhaltlichen Gegebenheiten gedacht wird. Missional beschreibt hier einen Ansatz missionarischer Praxis, der in der Tradition des biblisch-hebräischen, ganzheitlichen Denkens steht²² und soziales und kulturelles Engagement einschließt. So sollen christliche Werte durch Engagement und Vorbildverhalten in die Gesellschaft getragen werden, so, wie auch der biblische Jesus innerhalb der Gesellschaft lebt und agiert. In diesem Kontext spielt das gemeinschaftliche Leben sowohl innerhalb der Gemeinde als auch mit anderen Menschen im persönlichen Umfeld eine große Rolle.²³

Ein verfälschtes Evangelium?

Die schärfste Kritik an der Emerging Church kommt von Einzelnen aus extrem evangelikal-konservativen Kreisen, die vor allem die inklusivistische Haltung liberaler Emerging-Church-Gemeinden anprangern: „Ihr ‚Evangelium‘ ist ... ein verfälschtes ..., nach dem das ‚Reich Gottes‘ jetzt schon gegenwärtig sei und auch Ungläubige und Angehörige anderer Religionen mit umfasse ... Unbekehrte seien schon in die Errettung einbezogen.“²⁴ Die offene Haltung gegenüber der Gesellschaft, die Bereitschaft, sich auf kulturelle Veränderungen einzustellen

und die Auflösung des Gegensatzes profan – heilig werden als „radikale Verweltlichung“ und „hemmungslose Einführung unheiliger Weltelemente in das Leben der verfälschten ‚Kirche‘“ empfunden.²⁵ Eine solche harsche und mit Polemik aufgeladene Kritik kann sich allerdings nur aus einer radikal bibeltreuen, antimodernen und extrem exklusivistischen Haltung heraus entwickeln und ist keineswegs ein repräsentatives Beispiel für die Reaktionen von Christinnen und Christen, die sich außerhalb des Ansatzes der Emerging Church verorten.

Ihre grundsätzlichen Kritikpunkte entsprechen allerdings denen gemäßigerer Kritikerinnen und Kritiker. So formuliert beispielsweise Ron Kubsch, Dozent am Martin Bucer Seminar und aktiver Blogger,²⁶ folgende Vorbehalte: Zum einen problematisiert er den „pluralistischen Denkstil“²⁷ von Christinnen und Christen, die der Emerging-Church-Bewegung zuzurechnen sind. Dieser steht für ihn im Gegensatz zur biblischen Forderung nach einem unterscheidenden Denken. Hinzu kommt für ihn eine von der Emerging-Church-Bewegung betriebene Relativierung der Schriftautorität, die sich über das Sola-Scriptura-Prinzip des Protestantismus hinwegsetze und die Bibel nach dem Korrelationsprinzip nach Paul Tillich in einer Wechselbeziehung zwischen biblischer Wahrheit und kulturellen Kategorien auslege.²⁸ Ebenso wirft er der Bewegung eine Verengung der Sünden- und Sühnopferlehre vor: Indem sie das Sühnopfer Jesu vor dem Hintergrund eines bestimmten Gottesbildes ablehne, verkürze sie die biblische Lehre von Sünde und Sühne.²⁹ Als einen weiteren Kritikpunkt nennt Kubsch schließlich eine „Religionsvermischung“³⁰ und kritisiert hiermit zum einen die Übernahme von Praktiken aus anderen religiösen Traditionen (wie Yoga, Meditation etc.) als auch die schon angesprochene, innerhalb der Bewegung recht verbreitete

theologisch-inklusivistische Haltung. Die Aussage beispielsweise, man könne gleichzeitig Hindu sein und Jesus nachfolgen, hält Kubsch für eine „merkwürdige“ Verzerrung des neutestamentlichen Verständnisses.³¹ Grundsätzlich sieht er das postmoderne Denken, wie es beispielsweise von Hegel, Nietzsche und Heidegger vertreten wurde, mit dem grundlegenden Gedanken der „Nicht-Existenz einer Metaregel“ im extremen Gegensatz zum Evangelium: „Streng genommen ist das Evangelium innerhalb eines postmodernen Bezugsrahmens überhaupt nicht verstehbar.“³² Trotz seiner kritischen Grundhaltung gegenüber der Emerging-Church-Bewegung sieht er allerdings auch positive Elemente: „Vieles von dem, was die EmCh [Emerging Church] heute problematisiert, kommt mir sehr bekannt vor und ich freue mich darüber, dass diese Themen endlich einmal auf der Agenda stehen ... Die evangelikale Rückzugsmentalität und die unter uns so weit verbreitete und akzeptierte Kulturfeindlichkeit bedürfen einer Korrektur. Durchaus erfreut nehme ich eine neue Aufgeschlossenheit für den wissenschaftlichen Diskurs wahr.“³³ Grundsätzlich kann wohl festgehalten werden, dass Kritik von außen und innen letztlich Teil der Idee ist, die hinter der Emerging Church steht. Es geht darum, im Diskurs zu bleiben und sich auszutauschen, um neue Wege und Inhalte zu finden. Während polemische und unsachliche Kritik eher ignoriert oder zur Kenntnis genommen wird, ohne dass sich daraus ernsthaftere Diskussionen ergeben, gehört die Auseinandersetzung mit konstruktiver Kritik zum Austausch und zur Kommunikation der Emerging Church dazu und trägt zur Dynamik innerhalb der Bewegung bei.³⁴

Die Situation in Deutschland

Gesicherte Zahlen über Gemeinden oder über Einzelpersonen, die sich der

Emerging-Church-Bewegung in Deutschland zugehörig fühlen, liegen bisher noch nicht vor. Ein Blick ins Internet und in deutschsprachige Publikationen lässt allerdings Vermutungen über die Verbreitung der Bewegung zu. Die Zahl von Gemeinden, die sich explizit als postmodern verstehen und innerhalb der Emerging-Church-Bewegung verorten, scheint gegenwärtig recht gering zu sein. Über die Seite emergent-deutschland.de sind momentan deutschlandweit 14 Gruppen und ca. 270 Einzelpersonen miteinander vernetzt.³⁵ Die Zahl derer, die sich mit ähnlichen Thematiken beschäftigen, ohne sich ausdrücklich der Emerging-Church-Bewegung zugehörig zu fühlen oder sich via Internet zu vernetzen, dürfte weitaus größer sein. Inhaltlich und strukturell postmoderne Ansätze finden sich wohl vor allem im protestantisch-freikirchlichen Kontext.

Abschließende Bemerkungen

Die Emerging-Church-Bewegung versteht sich als christlich-überkonfessionelle Bewegung im Kontext eines gesellschaftlichen Wandels von der Moderne zur Postmoderne. Als ein Beispiel unter vielen zeigt das Aufkommen dieser Bewegung die ausgeprägten Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen und wissenschaftlichen Diskursen. Grundgedanken der Emerging Church sind Bestandteil der religiösen Gegenwartskultur in Deutschland. Vor allem im Hinblick auf äußere Strukturen kann die Bewegung, religionssoziologisch betrachtet, im großen Kontext von Eventisierung, Mediatisierung und Verszenung verortet werden. Was inhaltliche Aspekte angeht, ist eine einheitliche oder repräsentative theologische Einordnung der Bewegung kaum möglich. In einer eher konservativen evangelikalen Umgebung entstanden, haben sich Schwerpunkte und Überzeugungen breit gefächert.

Spricht man von der Emerging Church als evangelikaler Bewegung, muss man von einer sehr weiten Definition von „evangelikal“ ausgehen. Manche Aspekte, die in der Regel dem Evangelikalismus zugeordnet werden, sind zwar für die Emerging Church charakteristisch (so z. B. die Betonung der persönlichen Glaubenserfahrung oder der Fokus auf Jesus Christus)³⁶, andere hingegen widersprechen teilweise eklatant den Grundgedanken bedeutender Zweige der Bewegung. Dies betrifft u. a. die evangelikale, in der Regel exklusivistisch geprägte Religionstheologie und das Verständnis der Bibel als letztgültiger Autorität.³⁷ Prognosen

darüber, in welche Richtung sich die Emerging-Church-Bewegung weltweit und speziell in Deutschland entwickeln wird, sind schwierig zu stellen. Noch ist die Bewegung keine bestimmende Größe innerhalb des Spektrums christlicher Ausprägungen. Sie kann aber keinesfalls als unbedeutende Randgruppe aus Mitgliedern einzelner freikirchlicher Gemeinden angesehen werden. Die Themen, mit denen sich die Emerging Church beschäftigt, werden auch in Zukunft von hoher Relevanz sein und die Christinnen und Christen in Deutschland und weltweit vor die Herausforderung einer Verortung und Positionierung stellen.

Anmerkungen

- 1 Richard Faber/Friethjof Hager (Hg.), Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute, Würzburg 2008, 217.
- 2 Von einigen wird der Begriff „Konversation“ dem der „Bewegung“ oder „Kirche“ vorgezogen, um die Diversität und Heterogenität der Emerging Church deutlich zu machen. Vgl. Ryan K. Bolger/Eddie Gibbs, Emerging Churches, Grand Rapids 2005, 29.
- 3 www.emergent-deutschland.de (die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden zuletzt am 20.2.2012 abgerufen).
- 4 Vgl. Ryan K. Bolger/Eddie Gibbs, Emerging Churches, a.a.O., 28.
- 5 Vgl. ebd.
- 6 www.toby-faix.blogspot.com.
- 7 Tobias Faix/Daniel Ehniss, Die Emerging Church-Bewegung, in: Tobias Faix/Thomas Weißenborn (Hg.), Zeitgeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne, Marburg 2008, 141.
- 8 „A true emerging ministry ... is going beyond just changing the style of music and adding candles“ (Dan Kimball, zit. nach Ryan K. Bolger/Eddie Gibbs, Emerging Churches, a.a.O., 33).
- 9 Vgl. ebd., 32.
- 10 Tobias Künkler, Kurze Geschichte der Postmoderne, in: Tobias Faix/Thomas Weißenborn (Hg.), Zeitgeist, a.a.O., Marburg 2008, 17.
- 11 www.pickaboo.typepad.com.
- 12 Vgl. Tobias Künkler, Kurze Geschichte der Postmoderne, a.a.O., 17.
- 13 Vgl. ebd., 17ff.
- 14 Vgl. ebd., 21.
- 15 Z. B. Hauskreise und „C:lans“ bei „SundayPlaza“, einer schweizerischen Organisation.

- 16 Vgl. auch hier beispielsweise das Konzept des „SundayPlaza“.
- 17 www.edstetzer.com.
- 18 Vgl. dazu Tobias Faix/Daniel Ehniss, Die Emerging Church-Bewegung, a.a.O., 139ff.
- 19 Vgl. Ryan K. Bolger/Eddie Gibbs, Emerging Churches, a.a.O., 44.
- 20 Dominik Sikinger, Emerging Church – Gemeindeaufbau in der Postmoderne, in: Tobias Faix/Thomas Weißenborn (Hg.), Zeitgeist, a.a.O., 146.
- 21 „The Church exists to form Christlike people, people of Christlike love ... who embody and communicate, in word and deed, the good news of the kingdom of God“ (Brian D. McLaren, A New Kind of Christianity. Ten Questions That Are Transforming the Faith, New York 2010, 164f).
- 22 Vgl. Dominik Sikinger, Emerging Church, a.a.O., 147.
- 23 Vgl. Ryan K. Bolger/Eddie Gibbs, Emerging Churches, a.a.O., 44.
- 24 Rudolf Ebertshäuser, Aufbruch in ein neues Christsein? Emerging Church – Der Irrweg der postmodernen Evangelikalen, Meinerzhagen 2008, 30.
- 25 Ebd., 34.
- 26 www.theoblog.de.
- 27 Ron Kubsch, Eine neue Unübersichtlichkeit. „Emerging Church“ – Was ist das denn?, 2008, 5, www.theoblog.de/wp-content/uploads/2008/12/perspektive-emch-rev121.pdf.
- 28 Vgl. ebd., 6 und 10.
- 29 Vgl. ebd., 7f.
- 30 Ebd., 8.
- 31 Vgl. ebd., 9.
- 32 Ron Kubsch, Wie viel Umgestaltung verträgt der christliche Glaube? Drei Gedankenanstöße zum „Wirbelsturm der Veränderung“ (Brian McLaren),

Skript zum Vortrag an der Freien Theologischen Akademie Gießen, 2007, 9, abrufbar unter www.theoblog.de/wp-content/uploads/2007/12/fta-emch-101.pdf.

³³ Ebd., 3f.

³⁴ Die o. g. Beispiele beziehen sich auf den deutschen Kontext, es gibt natürlich auch entsprechende Beispiele aus dem amerikanischen Raum. Vgl. <http://cicministry.org/commentary/issue87.htm>.

³⁵ <http://emergent-deutschland.de/vernetzen>.

³⁶ Vgl. Reinhard Hempelmann, *Evangelikale Bewegungen. Beiträge zur Resonanz des konservativen Protestantismus*, EZW-Texte 206, Berlin 2009, 8f; Todd M. Johnson, *Art. Evangelikale Bewegung*, in: RGG⁴, 1696f.

³⁷ Vgl. Reinhard Hempelmann, *Evangelikale Bewegungen*, a.a.O., 9, und Todd M. Johnson, *Art. Evangelikale Bewegung*, a.a.O., 1699.

INFORMATIONEN

ISLAM (AHMADIYYA)

Jalsa Salana 2012 in Karlsruhe. „Erst wenn ihr hundert Prozent befolgt habt von allem, was ich euch gesagt habe, können wir über andere Themen reden“, mahnt der Kalif, ohne die Stimme zu heben. Mirza Masroor Ahmad, der 5. Nachfolger (Kalif) des „Verheißenen Messias“ der Ahmadiyya-Muslime, spricht zu tausenden von Frauen in Halle 1 des Karlsruher Messegeländes. In der benachbarten dm-Arena verfolgen ebenso viele männliche Teilnehmer die Live-Übertragung am Großbildschirm. Es ist Jalsa Salana, die jährliche Versammlung der Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland, die in Deutschland zum ersten Mal 1976 und Anfang Juni 2012 nun zum 2. Mal in Karlsruhe stattfand. Die dreitägige Großveranstaltung lockte nach Angaben der Veranstalter auch dieses Jahr wieder über 30 000 Teilnehmer und Gäste aus vielen Ländern der Erde an; fast alle scheinen pakistanische Herkunft und Kultur zu teilen. Das Programm findet geschlechtergetrennt statt. Es beginnt mitten in der Nacht mit den ersten Gebeten, besteht dann aber hauptsächlich aus Vorträgen zu

verschiedenen Themen, die von Koranrezitationen und langen Liedvorträgen unterbrochen bzw. umrahmt werden; dazu kommen einige thematische Präsentationen, der Verkauf von DVDs und Publikationen aus dem Verlag „Der Islam“, ein Basar sowie köstliche Versorgung mit pakistanischem Essen. Rund 3000 Ehrenamtliche sorgen für den ruhigen und gesitteten Ablauf, für den schon vorab ausführliche Verhaltensregeln ausgegeben werden.

Höhepunkte sind zweifellos die Ansprachen des Kalifen, die an die Frauen, die Männer, die Gäste, aber auch an die Neukonvertiten gerichtet werden. Wenn der Kalif kommt, säumen die Gläubigen die Wege, um wenigstens einen kurzen Blick auf das ohne Gruß und Blickkontakt vorbeieilende Oberhaupt zu erhaschen. Der Kalif hebt nie die Stimme, kaum den Blick. Man mag als Außenstehender tatsächlich über die Disziplin der Menge bei so sparsamem „Drehbuch“ staunen, das im Grunde nichts als aufmerksames Zuhören vorsieht. Natürlich ist die Jalsa für viele auch ein großes internationales Familientreffen. Im Vordergrund stehen aber die reine Lehre und die vordringlichste Aufgabe der Ahmadiyya-Bewegung: *tabligh*, die aktive Verbreitung der „wahren Botschaft des Islam“ (wörtl. „Übermittlung“). Sie geschieht durch Literaturverteilung und andere missionarische Tätigkeiten, deren Wirksamkeit entscheidend von der strengen Einhaltung der islamischen Regeln abhängt, wie Konvertit M. Hammad Härter in einem Vortrag einschärft. Wer als Mann etwa fremden Frauen die Hand gibt, „blockiere“ die *tabligh*-Arbeit. Wer seine Nachbarn nicht zum Islam aufruft, werde dereinst von Gott zur Verantwortung gezogen. Es sei die göttliche „Bestimmung“ des Westens, den Islam anzunehmen, erinnert der Redner an eine für die Ahmadiyya wichtige Lehre. Allein die Ahmadi-Muslime stünden indes für die unveränderte Wahrheit (des Islam) ein, nur

sie verfügten über die wahren spirituellen Schätze und sollten sie gleichsam als Gottes Handlanger den Menschen nicht vorenthalten. (Dass die „Missionserfolge“ in der Regel mit buchhalterischer Gründlichkeit registriert werden, ist dabei kein Thema.) In einer Zeit, in der die Religionen einen beispiellosen Niedergang erleben („Endzeit“), der Materialismus die Welt verdunkle und das Christentum der „erbitterteste und aktivste“ Feind des Islam sei, müsse der Kampf für das „Jahrhundert des Islam“, so schon der 3. Kalif, geführt werden, nicht mit Waffen, sondern mit Worten und Argumenten. Dazu müsse jeder Einzelne das Wissen über Gott und seine Gebote vertiefen und sich darüber hinaus um weltliches Wissen und Bildung bemühen, betont der Sekretär der Abteilung für Externe Angelegenheiten, M. Dawood Majoka. Nur so könne wahre Gottesfurcht entstehen. Diese verbindet sich, wie in allen Beiträgen deutlich wird, mit Liebe und unbedingtem Respekt gegenüber dem Gründer der Gemeinde, der von Gott als Prophet und Verheißener Messias zur Wiederherstellung der „wahren und schönen Lehre“ gesandt wurde. Sein Nachfolger repräsentiert ihn geradezu leiblich, er wird entsprechend verehrt. Das zeigt sich nicht zuletzt in dem Treueeid (*Bai'a*), der von allen zu leisten ist und nicht nur zum islamischen Bekenntnis, sondern auch zum absoluten Gehorsam gegenüber dem Kalifen verpflichtet. Es ist dieses Verständnis vom Islam, das die Ahmadiis für viele andere muslimische Richtungen zur unislamischen „Sekte“ macht und 1974 zum Ausschluss der Ahmadiyya mit schlimmen Folgen für die Anhänger geführt hat.

In Karlsruhe ist Deutsch zu hören, häufiger Urdu, Simultanübersetzungen werden in beachtlichen elf Sprachen angeboten, die eigene Fernsehanstalt Muslim TV Ahmadiyya (MTA) überträgt live. Die Adresse an die Gäste, die sich in der TV-Einblendung plötzlich als Tabsheer-Gäste (Missionsgäste)

wiederfinden, trägt der Kalif auf Englisch vor. In 50 monotonen Minuten breitet er die „Friedensbotschaft“ des (Ahmadiyya-)Islam aus. Historisch Wahrscheinliches interessiert ihn dabei wenig, vielmehr steht für ihn die detailgetreue Überlieferung des Korans bis zum letzten Buchstaben als Tatsache fest, und westliche Orientalisten belegten, dass die Muslime von Anfang an unter grausamer Gewalt und Verfolgung gelitten hätten. Dabei sei das einzige Verbrechen der Muslime das Bekenntnis zu dem einen Gott gewesen. Einzelne Märtyrerschicksale werden vorgetragen, eine ausführliche Darlegung der Lehre des Dschihad folgt. Es ist zugleich ein Aufruf zu Frieden und Versöhnung – was nicht im Widerspruch steht, denn der Dschihad ist, so der Khalifat-ul-Masih, ausschließlich Verteidigung gegen bössartige Feinde und dient dazu, langfristigen Frieden herbeizuführen, den Frieden des Islam. Wenn dem so ist, woher weiß der Kalif dann, dass Terroristen, die sich auf den Islam berufen, „keinerlei Verbindung zu den wahren Lehren der Religion“ hätten? So stimmt nicht Weniges auf der Jalsa nachdenklich. Wobei zur Nachdenklichkeit zumal für Gäste nicht allzu viel Zeit bleibt, denn verschiedene Personen der Abteilung für Externe Angelegenheiten (bzw. Mission) sind in pausenloser Freundlichkeit bemüht, für beste Versorgung und Begleitung zu sorgen. Warum spielen die sozial-karitativen Aktivitäten der Ahmadiyya im Programm keine Rolle, außer dass man dafür spenden soll? Regelbefolgung und Ermahnung zum Gehorsam bildeten den roten Faden der Veranstaltungen. Züchtige Bekleidung ohne Stickereien und Schmuck, die nichts modisch Attraktives sein soll, mahnte der Kalif bei den Frauen an. Auch innerhalb des Wohnbereichs sei lange Bekleidung angebracht, wenn Vater oder Brüder zugegen seien. In der Tat bedecken viele Frauen, die man auf dem Gelände trifft, auch die untere Gesichtshälfte mit einem Tuch. Es scheint

aber nicht wenige zu geben, die sich nicht ganz so streng daran halten.

Man hat also offenbar noch zu tun mit der hundertprozentigen Befolgung der Regeln des wahren (Ahmadiyya-)Islam. Wohl deshalb wurde über andere Themen, bei diesem Anlass jedenfalls, kaum gesprochen. (Zur Ahmadiyya-Bewegung insgesamt vgl. www.ekd.de/ezw/Lexikon_2588.php.)

Friedmann Eißler

YOGA

20 Jahre Yoga Vidya. Im Mai 1992 eröffnete Sukadev Volker Bretz das erste „Yoga Vidya Center am Zoo“ in Frankfurt a. M. Heute, 20 Jahre später, wird Yoga Vidya allein in Deutschland in über 80 Zentren und drei großen Seminarhäusern angeboten („Haus Westerwald“ im rheinland-pfälzischen Oberlahr seit 1996, „Haus Nordsee“ in Horumersiel seit 2008 und das Haupthaus in Horn-Bad Meinberg im Teutoburgerwald, Eröffnung 2003).

Mit Jubiläumsfeier, Musikfestival und einem besonderen Seminarprogramm mit hohem Besuch aus dem nordindischen Ashram Rishikesh feierte der Yoga Vidya e.V. diesen Anlass. Schon für den 6. Mai 2012 war die „längste Yogastunde der Welt“ angekündigt; die Feiern an verschiedenen Orten hatten dann ihren Höhepunkt Mitte Mai in Bad Meinberg, wo Vorträge und Festreden auch der kommunalen Öffentlichkeit, Workshops, viel Musik, aber auch unterschiedliche spirituelle Übungen, Satsangs, Mantra-Singen, indische Tänze und natürlich jede Menge Yoga auf dem Programm standen.

Yoga Vidya betreibt nach eigenen Angaben Europas größtes Yoga-Seminarhaus und ist weltweit führender Anbieter von Weiterbildungen für Yogalehrende. Der 1995 gegründete „Berufsverband der Yoga Vidya Lehrer/innen“ (BYV, bis 2007: „Bund

der Yoga Vidya Lehrer e.V.“) steht mit ca. 1300 Mitgliedern als zweitgrößter Verband neben dem Berufsverband der Yogalehrenden in Deutschland (BDY).

Während der BDY weltanschauliche Neutralität hervorhebt, ist Yoga Vidya nach eigenem Verständnis „als gemeinnützig anerkannter Verein eine spirituelle Gemeinschaft, die dem Leben und den Lehren des klassischen ganzheitlichen Yoga in der Tradition von Swami Sivananda und Swami Vishnu-Devananda gewidmet ist“ (www.yoga-vidya.de). Zu den Hauptzielen der Gemeinschaft gehört die Verbreitung des Yoga in Deutschland und Europa „als Dienst für andere Menschen“ zur persönlichen gesundheitlichen, energetischen und spirituellen Entwicklung. Schnelles spirituelles Wachstum und die Stärkung der Kräfte des Friedens und gegenseitigen Verständnisses werden „in Verbundenheit mit anderen spirituellen und ökologischen Traditionen“ angestrebt. Dabei werden in einer Kombination verschiedener Yogawege (Hatha Yoga, Kundalini Yoga, Bhakti Yoga u. a.) Aspekte wie Meditationen, intensive Atemtechniken und Asanas (Körperstellungen) integriert. Yoga wird im Kontext hinduistischen Gedankenguts verstanden, Rezitationen und Hindu-Rituale gehören zur alltäglichen Praxis. Yoga ist demnach ausdrücklich „mehr als einfache ‚Entspannung‘“.

Das Seminarangebot umfasst hunderte von Kursen, teilweise mit lehrhaftem Inhalt, meist geht es jedoch um erfahrungsorientiertes Entspannen und Regenerieren, vor allem aber um „Energetisieren“, „Aufladen“, „intensive Erfahrung“ oder schlicht das „Durchbrucherlebnis“. Das Themenspektrum ist enorm breit, es beinhaltet klassische Themen wie auch eine Fülle von esoterischen und darunter recht modischen Themen. So stehen neben Studien hinduistischer Quellen (wie Upanishaden, Bhagavadgita, Vedanta) Angebote wie Karma

und Reinkarnation, Mantras, Mythologie und Yoga, Astralwesen und Geister, Naturspiritualität, die kommende Zeitwende oder eine Zwei-Punkte-Methode zum Eintauchen in die persönliche Matrix. Hoch im Kurs stehen praxis- und erfahrungsorientierte Themen wie der persönliche „spirituelle Weg“, Selbstverwirklichung, Selbstmanagement, kreatives Stressmanagement etc., Stärke, Erfolg, bewusstes Alltagshandeln, darüber hinaus vedische Astrologie, schamanische Reisen, Ayurveda-Wellness in allen Formen, aber auch Depressionen oder das (traumatische) frühere Leben, ambulante Suchthilfe und systemisches Familienstellen. Auch christliche Assoziationen kommen vereinzelt zum Zuge, wenn etwa mit „Yoga und der Heilige Franziskus“, „Jesus, Yoga und Du“ oder verschiedenen Weihnachtsangeboten („Jesus war ein Yogi“) die eigene Spiritualität „auf eine neue Stufe“ gehoben werden soll.

Die Yoga Vidya Hauptzentren werden auch als Ashram bezeichnet bzw. haben einen angeschlossenen Ashram. Auf der Internetseite heißt es dazu: „Ein Ashram ist ein Ort, wo Yoga praktiziert und gelebt wird. ‚Ashram‘ heißt auch ‚Zuflucht‘, ein Zufluchtsort für Menschen, die einen tieferen Sinn im Leben suchen als unsere Fast-Fun-Gesellschaft ihnen bieten kann. Ein Ort, wo die Seele Nahrung findet, wo Selbstreflexion, spirituelles und persönliches Wachstum so natürlich ist wie anderswo der rein materielle Aspekt.“ Die Häuser Oberlahr und Bad Meinberg treten im „eurotopia-Verzeichnis. Gemeinschaften & Ökodörfer in Europa“ (2009, 248f) als „spirituelle Gemeinschaft“ auf, die zur Bewusstseinsweiterung und Persönlichkeitsentwicklung dienen soll. „Ernsthaft Interessierte“ können für rund 2500 Euro einen dreimonatigen Langzeitaufenthalt „in der hochenergetischen Atmosphäre“ des Ashrams verbringen. Dafür wird u. a. mit der Aussicht auf „starke und schnelle spirituelle und persönliche

Erfahrung“ erworben und „eine starke energetische und spirituelle Verbindung sowie Herzensöffnung, welche Einheits-erfahrungen und Bewusstseinsweiterung stark unterstützen“, durch Karma-Yoga angekündigt. Verbindlich sind dabei die vegetarische Ernährung, der Verzicht auf Alkohol, Drogen und Zigaretten.

Gründer und bis heute Leiter von Yoga Vidya ist der Bad Kreuzbacher Diplomkaufmann und Psychologe Bretz (Jahrgang 1963), der 1981 Yogalehrer wurde und zwölf Jahre Schüler bei Vishnu-Devananda war, von dem er zum Acharya (Yoga-Meister) ernannt wurde. Bretz, der 1985 die Mönchsgelübde abgelegt hatte und 1991 von ihnen entbunden wurde, empfiehlt die ausdauernde Übung des Yoga: „Viele Menschen praktizieren jahrelang Yoga, aber nur ab und zu. Wenn man ohne Unterbrechung zwanzig Jahre lang Yoga praktiziert, dann ist das Bewusstsein des Göttlichen schon etwas weiter entwickelt. Vom Yoga gibt es keine Pause ... Wir sollten uns auf dem spirituellen Weg nicht eine Weile ausruhen“ (S. V. Bretz, Die Yogaweisheit des Patanjali für Menschen von heute, 2001).

Friedmann Eißler

ESOTERIK

Esoterik in der Wissenschaft? Die wissenschaftliche Erforschung ungewöhnlicher Phänomene und unerwarteter Zusammenhänge wird auch hierzulande weiter vorangetrieben. Zwei diesbezügliche Universitätsprojekte haben in den letzten Wochen mediale Aufmerksamkeit auf sich gezogen: Am „Institut für transkulturelle Gesundheitswissenschaften“ der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) wurde eine Masterarbeit angenommen, die als ein Hinweis für die Möglichkeit von Hellsehen verstanden werden kann. Kritiker bewerteten die Arbeit allerdings

als eine „völlige Entgleisung akademischer Qualitätsstandards“. Am Institut West-Östliche Weisheit an der Universität Freiburg startete im Mai die zweijährige, berufs begleitende Weiterbildung „Spiritualität und Interkulturalität“. Das von einem Freiburger katholischen Theologen initiierte Projekt will in Zusammenarbeit mit Religions- und Naturwissenschaftlern sowie Theologen die Grundlagen der wichtigsten spirituellen Traditionen untersuchen und in den interdisziplinären akademischen Diskurs stellen. Eine große Tageszeitung witterte gleich Aberglaube und Hokuspokus: „Raus aus der Schmutzedecke, rein in die Uni: Erstmals wird Esoterik in Deutschland zum Studienfach.“¹ Obwohl beide Projekte unterschiedliche Zielsetzungen verfolgen, stimmen viele Kritiker überein: Esoterik hat an einer Universität nichts zu suchen. Wie sind die beiden akademischen Projekte einzuschätzen?

Schon im Jahr 2010 war das Institut für Gesundheitswissenschaften an der Viadrina in die Schlagzeilen geraten, weil dort im Rahmen des 2009 begonnenen Masterstudiengangs „Komplementäre Medizin – Kulturwissenschaften – Heilkunde“ (seit 2012: „Kulturwissenschaften und komplementäre Medizin“) obskure Heilmethoden wie Energiemedizin und Geistheilung vermittelt wurden. Mittlerweile wurde die Zusammenarbeit mit einem externen Anbieter dieser Verfahren, der „Deutschen Gesellschaft für Energetische und Informationsmedizin“, eingestellt.² Die wissenschaftliche Seriosität des Instituts wird jetzt jedoch durch die erwähnte Masterarbeit erneut infrage gestellt. Einer der 35 Absolventen des ersten Durchgangs des Studiengangs hat in seiner Masterarbeit in einer Pilot-Studie den statistisch signifikanten Nachweis erbracht, dass mithilfe eines sogenannten „Kozyrev-Spiegels“ telepathische Effekte erzielt werden können. Der Autor, ein Berliner Orthopäde, hatte sich dazu folgende

Versuchsanordnung ausgedacht: In zwei kleine Aluminiumdosen, die den metrischen Vorgaben des großen Originals des Kozyrev-Spiegels entsprachen, und in zwei weitere Pappdosen wurden verschlossene Umschläge mit Zahlen zwischen null und neun gelegt. An den Dosen waren zwei Drähte befestigt, deren Metallgriffe die Versuchspersonen in die Hand nehmen sollten. Der auf den umstrittenen russischen Astrophysiker Nikolai Kozyrev (1908-1983) zurückgehende Spiegel solle es ermöglichen, eine Bewusstseinsweiterung zu erleben, weil kurzfristig die Raum-Zeit-Verschran- kung unterbrochen werden könne. In seiner Masterarbeit beschrieb der Autor auch eigene Erfahrungen mit dem Spiegel, der ihm „die Induktion einer Selbsttrance mit verstorbenen Angehörigen“ ermöglicht habe.³ Doppelblind sollten die Versuchsteilnehmer die verdeckten Zahlen in den Dosen erraten. Bei der Hälfte der Versuche waren Metall- bzw. Papierdosen sichtbar, bei der anderen Hälfte nicht. Nur wenn die Teilnehmer sahen, dass die Zahl in der verspiegelten Dose lag, erhöhte sich der Trefferquotient geringfügig. Ein Hauptergebnis der Arbeit besagt, dass die Aluminiumdosen die intuitive Fähigkeit der Probanden unterstützen und deshalb von hellseherischem Vorteil seien.

Die Masterarbeit entspricht jedoch in vielen Punkten nicht akademischen Standards. Die reichhaltige parapsychologische Forschungsgeschichte zur Präkognition wird nicht einmal erwähnt. Es hätte nahegelegen, den von dem Physiker Carl Friedrich von Weizsäcker ins Spiel gebrachten Vorschlag einer „zeitüberbrückbaren Wahrnehmbarkeit“ als eine dritte Möglichkeit neben Faktizität und Möglichkeit aufzugreifen⁴, weil dies genau dem Studieninteresse des Autors entspricht – auch hier Fehlanzeige. Stattdessen schildert der Autor eigene ungewöhnliche Erfahrungen, auch während des Studiums. Nach einer

Meditationsübung während eines Seminars habe ihn etwa der Studiengangsleiter zu weiteren Selbsterfahrungsversuchen mit dem Kozyrev-Spiegel ermutigt. In der Referenzliteratur fehlen die Standardwerke, jedoch wird auf zahlreiche esoterische Autoren Bezug genommen, durch die der Autor die entscheidenden Impulse für seine Forschungen erhalten hat. Eine kritische Distanz zum Thema sowie die Rezeption diesbezüglicher kritischer Literatur fehlen gänzlich. Im vorliegenden Forschungskontext der komplementären Medizin hätte weiterhin auf die erstaunlichen Forschungsergebnisse des Placebo-Phänomens hingewiesen werden müssen, das im letzten Jahr von der Bundesärztekammer ausdrücklich zur Nutzung empfohlen wurde.⁵ Die Erforschung ungewöhnlicher Zusammenhänge einschließlich spiritueller Aspekte ist eine wichtige Aufgabe, um die Wirkweisen komplementärer Medizin besser zu verstehen.⁶ Dafür sollten aber wissenschaftliche Standards eingehalten werden.

Ganz anders sieht die Sachlage hinsichtlich der Spiritualitätsforschung im theologischen Kontext aus. Schon vor knapp 50 Jahren hat Hans Urs von Balthasar eine allgemeinmenschliche Dimension von Spiritualität beschrieben, die er von dem christlichen Verständnis gelebter Glaubenspraxis unterschied.⁷ Die menschliche Bezogenheit auf ein größeres Ganzes passt gut in ein katholisches Weltbild. Auch wenn sich die katholische Kirche bislang nicht direkt an diesem Studiengang beteiligt, ist es unangemessen, ihn gleich als „esoterisch“ abzuqualifizieren.⁸ Die knapp 50 Teilnehmer der Weiterbildung beschäftigen sich in den über vier Semester verteilten Modulen mit religionswissenschaftlichen Grundlagen westlicher und östlicher Spiritualität (Judentum, Christentum, Islam beziehungsweise Hinduismus, Buddhismus). Auch humanwissenschaftliche und quantenphysikalische Aspekte sollen behandelt werden.

Theologische Weiterbildungen zu interreligiöser Spiritualität sind allerdings nicht so neu, wie es die Zeitungen glauben machen wollen. Masterstudiengänge mit vergleichbaren Zielen werden von anderen Universitäten seit Jahren angeboten.⁹ Vielleicht ist es Kirchenverantwortlichen ein Dorn im Auge, dass eine Anschubfinanzierung in sechsstelliger Höhe von der mit dem „Benediktushof“ in Holzkirchen (Unterfranken) zusammengehörenden Stiftung „Akademie West-Östliche Weisheit“ stammt. Das von dem beurlaubten Benediktiner der Abtei Münsterschwarzach, dem Zen-Meister Willigis Jäger, ins Leben gerufene Meditationszentrum „Benediktushof“ erfreut sich großer Beliebtheit, hat aber auch kirchliche Kritik hervorgerufen.¹⁰

Ohne Zweifel gibt es Unterschiede zwischen dem transpersonalen und überkonfessionellen Spiritualitätsverständnis Jägers und dezidiert christlicher Spiritualität. Ist aber nicht gerade der universitäre interdisziplinäre Diskurs der optimale Ort, um darüber zu diskutieren und eine eigene Position zu finden? Die skeptischen Medienreaktionen hinsichtlich einer esoterischen Unterwanderung der Universität sind auch deshalb nicht verständlich, weil die Pressemitteilung des Instituts zum neuen universitären Weiterbildungsangebot schon in der Überschrift das Ausbildungsziel deutlich formulierte: „Fundierter und kritischer Umgang mit Religionen“.¹¹ Das ist in Zeiten spiritueller Vielfalt und postmoderner Beliebtheit dringend nötig!

Trotz aller Unterschiedlichkeit der beiden Projekte ist ihnen gemeinsam, dass die kulturelle Verwurzelung der Spiritualität im Zentrum steht. Diese Fokussierung ist weiterführend. Denn es ist unvermeidbar, dass die Studienergebnisse von dem jeweiligen Begriffs-Vorverständnis abhängen, also den Konzepten, die sich bei den Institutsleitern hinter „transkulturell“ bzw. „interkulturell“ verbergen. Hier gilt es allerdings zu

bedenken, ob und wie genau Spiritualität unabhängig von ihrer kulturellen Einbettung zu erfassen und zu erforschen ist. So wie Menschen nicht in einer Sprache miteinander reden, sondern auf Deutsch, Französisch oder Polnisch, kann sich auch Spiritualität nur in einer konkreten kulturellen Ausprägungsform als jüdische, christliche oder buddhistische Spiritualität ausdrücken. Nur Forschungsprojekte, die das jeweilige fachliche und weltanschauliche Vorverständnis reflektiert und im interdisziplinären Austausch gemeinsame Begriffe gefunden haben, können weiterführende Fragestellungen bearbeiten. Damit tragen sie zu einem besseren Verständnis und zur angemessenen Einbeziehung menschlicher Spiritualität bei.

Anmerkungen

- 1 www.sueddeutsche.de/bildung/freiburg-startet-esot-erik-studium-gotteszeichen-im-nilpferdmaul-1.1356478 (30.5.2012).
- 2 Vgl. www.spiegel.de/unispiegel/wunderbar/kozyrev-spiegel-masterarbeit-an-der-viadrina-uni-belegthellsehen-a-831305.html (27.5.2012).
- 3 Peter Conrad, Der Kozyrev-Spiegel in der Praxis. Masterarbeit an der Europa-Universität, Frankfurt (Oder) 2011, 10 (abrufbar auf www.fostac.ch).
- 4 Carl Friedrich von Weizsäcker, Aufbau der Physik, München 1988, 602.
- 5 Bundesärztekammer (Hg.), Placebo in der Medizin, Köln 2011.
- 6 Siehe als aktuellen Beleg Arndt Büssing/Niko Kohls (Hg.), Spiritualität transdisziplinär, Berlin 2011.
- 7 Hans Urs von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitäten in der Kirche, Concilium 1 (1965), 715-722.
- 8 Vgl. www.domradio.de/aktuell/81696/bundesweit-er-pilot-studiengang-zu-spiritualitaet.html (27.5.12).
- 9 Z. B. an der Universität Fribourg/Schweiz, der Universität in Zürich oder der katholisch-theologischen Fakultät in Salzburg. Das Institut für Spiritualität der philosophisch-theologischen Hochschule Münster bietet den dreijährigen, berufsbegleitenden Masterstudiengang „Theologie der Spiritualität“ an. Zum Ganzen vgl. Michael Utsch, Zum Profil christlicher Spiritualität, in: MD 1/2012, 14-17.
- 10 Vgl. Michael Utsch, Willigis Jäger gründet westliche Zen-Linie, in: MD 9/2009, 343f.
- 11 Siehe die Pressemitteilung vom 2.4.2012, www.pr.uni-freiburg.de/pm/2012/pm.2012-04-02.70 (30.5.2012).

Michael Utsch

Pfingstgottesdienst der NAK mit Beauftragung des neuen Stammapostelhelfers.

(Letzter Bericht: 5/2012, 192f) Unter der Überschrift „Geist erfüllt“ feierte die Neuapostolische Kirche (NAK) am 27. Mai 2012 im Kölner Hotel Maritim ihren zentralen Pfingstgottesdienst unter Leitung von Stammapostel Wilhelm Leber. Der eigentliche Höhepunkt stand am Ende, als Leber zum französischen Bezirksapostel Jean-Luc Schneider sagte: „Hiermit beauftrage ich dich, als Stammapostelhelfer zu dienen und lege in den Händedruck hinein den Wunsch, dass du mit viel, viel Kraft und Weisheit im Namen des Herrn, des dreieinigen Gottes dienen kannst und dass die Gotteskinder überall glücklich und selig werden, wenn sie dich in deiner Kraft und in deinem Auftrag erleben können. So geh mutig in die Zukunft, die Engel des Herrn werden dich geleiten! Wir werden in allem eins sein, sodass da kein Unterschied zu sehen ist, und die Geschwister weiterhin sicher geführt werden, hin zum Ziel unseres Glaubens“ (Zitate nach der offiziellen Gottesdienstmitschrift der NAK und eigenen Notizen). Die Beauftragung eines Stammapostelhelfers gilt als Designation eines Nachfolgers für die Leitung der ca. 11 Millionen Mitglieder starken NAK.

Pfingsten ist traditionell eine Gelegenheit, die Zusammengehörigkeit der neuapostolischen „Familie“ zu feiern und zu erleben. Anwesend waren 1600 neuapostolische Christen aus Köln und Umgebung sowie die 19 Bezirksapostel der Welt und alle europäischen Apostel – insgesamt ca. 70 Apostel. Seit 1981 wird der Pfingstgottesdienst live in die Gemeinden der NAK übertragen. Dieses Mal sendete man in Bild und Ton in 96 Länder für 1,5 Millionen Gläubige und übersetzte simultan in 20 Sprachen, während eine komplette englisch-deutsche Konsekutivübersetzung

auf der Bühne stattfand. So wurde die internationale Dimension der NAK spürbar. Solche Live-Übertragungen von Stammapostelgottesdiensten werden von den Ortsgemeinden in der Kirche verfolgt und helfen, unter den Bedingungen der Moderne den engen Zusammenhalt einer weltweiten Gemeinschaft mit zentralistischer Hierarchie zu festigen.

Neuapostolische Gottesdienste ruhen außer auf der Chormusik vor allem auf dem gepredigten Wort, das in der Regel einem Haupt- und zwei von ihm spontan aufgerufenen Co-Predigern obliegt. Auffällig war, dass die Bibel im Pfingstgottesdienst eine erhebliche Rolle spielte – angesichts des unklaren Verhältnisses von Bibel und Apostelwort ist das weniger selbstverständlich, als man denken mag. Die Predigt des Stammapostels bezog sich auf das „Textwort“ Röm 8,16 (Der Geist selbst gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind) und das „Grußwort“ Lk 18,27 (Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich).

Es ist ein Reichtum der NAK, dass jeden Sonntag in tausenden Gemeinden Ehrenamtliche, die nicht theologisch ausgebildet sind, fast völlig frei predigen. Leider wird die daraus resultierende rhetorische Lebendigkeit meist nicht in die Inhalte übernommen, denn die neuapostolische Predigt will das Bibelwort eher wiederholen und bekräftigen als auslegen, ergründen und erklären. Sie ist dadurch oft beispielarm und bleibt eher unkonkret, so auch in diesem Pfingstgottesdienst. Konkrete Probleme in der eigenen Kirche wurden zwar angedeutet: „Wenn wir unsere eigenen Gemeinden ansehen. Da sind auch vielleicht die Sorgen, wie das denn nun weitergeht.“ Aber spezifischer wurde es nicht, und die Antwort blieb auch allgemein. Man solle sich in dieser Situation an Gott wenden und ihm vertrauen, denn bei ihm sei alles möglich. Ähnlich die trockene

Empfehlung bei Glaubenszweifeln: „Dann muss man wieder zu einem starken Glauben zurückkehren“.

Die Predigt des Stammapostels warf bisweilen exegetische Fragen auf, so z. B., als das Wort über Gottes grenzenlose Gnade („Bei Gott ist alles möglich“) ausdrücklich „etwas abgewandelt“ und darüber zu einer Aussage über die grenzenlose Ermächtigung des Christen wurde („Mit Gott ist alles möglich“). Pointiert verwies der Stammapostel auf die Gotteskindschaft: „Die Gotteskindschaft beginnt mit unserem Glauben, mit der Heiligen Versiegelung.“ An diesem in den ökumenischen Gesprächen neuralgischen Punkt bewies Leber einerseits Sensibilität und sprach die Gäste direkt an, sie „mögen sich nicht ausgegrenzt fühlen“, denn Gott habe „auch in der Zukunft noch manche Möglichkeiten, Heil zu eröffnen“ – das ist derzeitige neuapostolische Lehre, derzufolge andere Christen etwas später gerettet werden können als die neuapostolische „Brautgemeinde“. Zum anderen aber sagte er: Es „ist heute noch Zeit, man kann sich ja noch versiegeln lassen“. Eine solche Einladung ökumenischer Gäste zur Konversion ist höchst unüblich und hoffentlich nur Ausdruck der Unerfahrenheit in interkonfessionellen Begegnungen.

Die NAK ist im Prinzip eine internationale Kirche. Inzwischen lebt die überwältigende Mehrheit der Mitglieder in Afrika. Diese Verschiebung ist allerdings erst wenig sichtbar. So wie der Pfingstgottesdienst in Bezug auf Stil und Musik europäisch geprägt war, so war es auch die Besetzung der Projektgruppe, die den neuen Katechismus erarbeitete (vgl. MD 5/12, 191f). Beim Einzug der Amtsträger im Pfingstgottesdienst war kaum eine Handvoll Schwarzer zu sehen, denn im Moment werden auch die südlichen Gemeinden noch oft von weißen Bezirksaposteln betreut. Aber Veränderungen deuten sich an. Fanden die zentralen, weltweit ausgestrahlten Pfingstgottesdienste

früher fast ausschließlich im deutschsprachigen Europa statt, so zollte man 1996 erstmals der Gewichtsverlagerung der NAK Tribut und ging nach Nairobi. 2002, 2006 und 2010 wurde der Gottesdienst aus Südafrika ausgestrahlt, und die immer wieder betonte Vielzahl der Länder und Sprachen der Übertragung ist sichtlich Anlass zu Stolz.

Aus der Co-Predigt des Kapstadter Bezirksapostels Noel Barnes konnte man heraus hören, dass Afrika seine Ansprüche geltend machen werde. Er wies verschmitzt darauf hin, er habe heute eigentlich gar nicht dabei sein sollen. Denn ursprünglich waren nur die europäischen Apostel zum Gottesdienst geladen, und erst als man eigene Wünsche anmeldete, wurden die Pläne „im letzten Moment“ geändert. Aber „es macht uns nichts aus, dass wir erst gestern angekommen sind“. Er war dann auch der Einzige, der den interkulturellen Aspekt zumindest anriss, als er darauf hinwies: „Wir kommen aus verschiedenen Völkern und sehen die Dinge unterschiedlich. Aber wir wollen alles so sehen, wie der Herr es sieht.“ Sichtbarer Meinungsstreit und öffentliche Diskussion sind zwar nicht Sache der NAK, doch ist denkbar, dass bei den vertraulichen internen Bezirksaposteltreffen, von denen eines am Tag zuvor stattgefunden hatte, auch interkulturelle Unterschiede deutlicher werden. Einige NAK-Mitglieder erwarten, dass der kommende Stammapostel Schneider besonderes Gespür für diese Entwicklungen mitbringen werde, denn weil seine Heimatgebietskirche Frankreich sehr klein ist, liegt der Großteil seiner Aufgaben derzeit im Kongo und in Burundi.

Eine Besonderheit neupostolischer Frömmigkeit ist das starke Zusammengehörigkeitsbewusstsein, das im Gottesdienst immer wieder betont, vorausgesetzt, ja beschworen wurde. Hierzu gehört die fortdauernde Gemeinschaft mit den Verstorbenen. Vor diesem Hintergrund ist

auch das Abendmahl mit den Entschlafenen zu sehen, das im Anschluss an das Gemeindeabendmahl gefeiert wurde. Der zelebrierende Stammapostel sprach dabei die Toten an, blickte aber auf zwei Stellvertreter, welche die Hostien empfangen. Leber gedachte in der Einleitung sichtlich bewegt zweier kürzlich Verstorbenen aus dem Apostelkreis. Die emotionale Intensität des Totengedenkens war auch bei anderen Anwesenden deutlich spürbar.

Auch wenn die geistliche Macht des Stammapostels heute nicht mehr mit früheren Jahrzehnten vergleichbar ist, so ist doch die Kirche noch immer stark auf ihn ausgerichtet. Von seinem Amt leitet sich die Amtsvollmacht der anderen ab. Diese zentrale Bedeutung wurde auch an Pfingsten mehrfach deutlich betont. Es geht dabei nicht nur um eine pragmatische Frage von Leitungsorganisation, in der für bestimmte Fragen die Letztentscheidung einem Amt zugeordnet wird. Das kennen viele Kirchen. Sondern es geht um ein Amt, dessen Inhaber Gottesoffenbarungen erhalten kann und das dem der biblischen Apostel gleichgestellt ist. Ziel ist hier eine umfassende *innerliche* Übereinstimmung („ganz innig“) mit einem Amt, nicht nur Respekt für Leitungshierarchien.

Die NAK steckt derzeit in einer kritischen Umbruchphase, zu der unter anderem Mitgliederschwind in Europa und die ökumenische Öffnung gehören. In dieser Situation war es Leber wichtig, einen möglichst glatten Übergang zum kommenden Stammapostel sicherzustellen. So betonte er wiederholt eine völlige inhaltliche Übereinstimmung zwischen ihm und dem neuen Stammapostelshelfer, will „ganz eng zusammenarbeiten“, sodass „wir ... in allem eins sein“ werden, „sodass da kein Unterschied zu sehen ist“. Dazu passte die Beauftragungsformel für Jean-Luc Schneider. Sie verpflichtet ihn zwar auf die Übereinstimmung mit dem Stammapostel, erwähnt

aber weder eine Bindung an die Schrift noch die kirchliche Tradition, Glaubensbekenntnisse oder Ähnliches. „Ich frage dich hier vor Gott und der großen Pfingstgemeinde: Willst du die Beauftragung als Stammapostelhilfe annehmen, willst du deine ganze Kraft einsetzen, dass das Werk Gottes sicher und klar weitergeführt wird in Übereinstimmung mit dem Stammapostel, willst du immer hinführen zur Vollendung, willst du die Brüder und Schwestern lieben, überall auf der Welt, nicht nur in deinem bisherigen Bereich? Wenn das dein ernster, tiefer Wunsch ist in deinem Herzen, dann bekunde das bitte jetzt, in diesem Augenblick, mit deinem Jawort.“

Dieser Höhepunkt des Gottesdienstes drückte zwar eine sichtbare Innigkeit der Beziehung zwischen den beiden Männern aus – fast wie ein Vater, der den Sohn auf die Übernahme seiner Rolle vorbereitet, kommentierte ein Beobachter – doch es war auch ein etwas beklemmender Moment. Wo so sehr die Innigkeit, das Eins-Sein, die gegenseitige Liebe beschworen werden, da erfahren Emotionen, die sonst als freies Geschenk erlebt werden, Forderungs- und Normierungscharakter. Solange Übereinstimmung herrscht, wird dies Geborgenheit und Sicherheit vermitteln. Aber zugleich kann jede Abweichung und Meinungsverschiedenheit sofort von der Sachebene auf eine emotionale Ebene rücken, wo Andersdenken als Verrat an der Beziehung aufgefasst wird. Wenn die innige persönliche Beziehung zentraler Ausdruck der geistlichen Einheit ist, muss im Konfliktfall der äußere Bezugspunkt in Schrift oder Bekenntnis fehlen, auf den sich beide Seiten berufen und über dessen Verständnis sie sprechen können. An dieser Stelle kann man verstehen, warum NAK-Kritiker davon sprechen, dass in der Kirche mancherorts bedrückende Formen geistlicher Kontrolle und Enge verbreitet seien.

Kai Funkschmidt

STICHWORT

Gemeinden Gottes

Mit Gemeinden Gottes (Churches of God) werden ganz unterschiedliche religiöse Gemeinschaften bezeichnet, die jeweils in ihren besonderen Anliegen und Ausprägungen zu betrachten und keineswegs alle zu den ökumenisch verbundenen christlichen Gemeinschaftsbildungen zu zählen sind. Die freikirchlich geprägten Gemeinschaften beziehen sich in ihrem Selbstverständnis auf das Neue Testament und den biblischen Sprachgebrauch „Gemeinde Gottes“, wie er in der Briefliteratur vorkommt, unter anderem in 1. Kor 1,2 und 2. Kor 1,1. Ihre Glaubenspraxis verstehen diese Gemeinschaften als Verwirklichung des urchristlichen Gemeinde-Ideals.

Im deutschsprachigen Kontext sind vor allem zwei Gruppen unter diesem Namen bekannt geworden: die pfingstlerische „Gemeinde Gottes“ (mit internationalem Sitz in Cleveland, in Deutschland im süddeutschen Urbach) und der evangelikal geprägte „Freikirchliche Bund der Gemeinde Gottes“ (FBGG, Church of God [Anderson]). Beide Gemeinschaften haben ihre Ursprünge in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und stehen trotz ihrer Verschiedenheit und völligen organisatorischen Unabhängigkeit in einem geschichtlichen Zusammenhang mit dem Methodismus und der Heiligungsbewegung.

Geschichte und Ausprägungen

- Die *Gemeinde Gottes (Cleveland)* ist Teil der internationalen Church of God, der ältesten Pfingstgemeinschaft, die bereits 1886 als Heiligungsgemeinde entstand, diesen Charakter bewahrte und als eine der weltweit größten Pfingstkirchen gilt. Zehn Jahre nachdem der Baptistenprediger

Richard G. Spurling die Gemeinde gegründet hatte, kam es zu enthusiastischen Aufbrüchen, noch bevor die eigentliche Pfingstbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Topeka/Kansas und Los Angeles/Kalifornien entstand. Seit 1907 nennt sich die Gemeinschaft offiziell Gemeinde Gottes. Seit 1936 wurde sie durch Hermann Lauster (1901-1964), der sie zuvor in den USA kennengelernt hatte, in Deutschland (v. a. Süddeutschland) bekannt gemacht, unterbrochen durch die Kriegsjahre und Jahre der Gefangenschaft Lausters.

Innerhalb der Pfingstgemeinschaft stellt die Gemeinde Gottes insofern eine Besonderheit dar, als sie eine weltweit einheitlich strukturierte Denomination mit zentraler Leitung ist. Die Gemeinde Gottes betont die zentralen Anliegen der Pfingstbewegung. Die Geistestaufe mit dem anfänglichen Zeichen der Glossolie wird als „dritte Stufe“ nach Wiedergeburt/Bekehrung und Heiligung gelehrt, als Folge der „Reinigung des Herzens“. Tauflehre und -praxis sind streng baptistisch, wobei Taufe und Mitgliedschaft nicht notwendigerweise miteinander verknüpft sind. Das Abendmahl wird zusammen mit der Fußwaschung gefeiert. Hervorgehoben wird im „Glaubensbekenntnis“ der Gemeinde Gottes auch, dass „göttliche Heilung ... für alle in der Erlösung bereitgestellt“ ist. In der Geschichte der Gemeinde Gottes waren gleichermaßen gesetzlich-perfektionistische wie enthusiastische Züge wirksam. Heute betont man stärker das missionarische Engagement und die Gründung von Gemeinden.

Weltweit ist die Gemeinde Gottes in 160 Ländern mit ca. 10 Mill. Mitgliedern vertreten, in Europa in 30 Ländern mit ca. 750 000 Mitgliedern. In Deutschland gehören zu ihr ca. 3300 Mitglieder in ca. 70 Gemeinden, in Österreich ca. 400 Mitglieder in 27 Gemeinden, in der Schweiz eine Mission mit ca. 20 Mitgliedern. In Urbach bei Stuttgart befindet sich die Zentrale. Zur

Gemeinde Gottes gehört das Europäische Theologische Seminar (früher: Europäisches Bibelseminar Rudersberg) in Freudenstadt. Die Stellung der Gemeinde Gottes gegenüber den historischen Kirchen und der Ökumene ist zwar nach wie vor als distanziert anzusehen. Gegenüber anderen Freikirchen und der evangelikalen Bewegung vollzog sich jedoch ein wechselseitiger Öffnungsprozess, sodass die Gemeinde Gottes seit 2001 Gastmitglied, seit 2007 Vollmitglied der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) ist. Die Gemeinde Gottes bejaht die Grundlagen der Evangelischen Allianz. Sie ist ebenso Mitglied im Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden.

- Die *Gemeinde Gottes (Anderson/Indiana)* entstand 1881 durch das Wirken von Daniel Sydney Warner (1842-1895), der die Gemeinde als Bruderschaft ohne Organisation und ohne trennende konfessionelle Schranken begreifen wollte. Er war beeinflusst von Anliegen der Heiligungsbewegung (u. a. John Wesley, v. a. Charles G. Finney) und ihrem charakteristischen Streben nach Vollkommenheit. Seit 1901 kam es auch in Deutschland zur Gründung von Gemeinden, 1922 erschien die erste Nummer ihrer Zeitschrift, der Evangeliumsposaune.

Die Gemeinde Gottes betont zentrale Anliegen evangelikaler Frömmigkeit: Buße, Bekehrung, Vergebung, Gehorsam, Sieg über die Sünde, Erwartung der Wiederkunft Christi. Die Taufe wird als Erwachsenentaufe durch Untertauchen praktiziert, außerdem werden Fußwaschung (vgl. Joh 13,14f) und Abendmahl praktiziert, wobei diese Handlungen als „Verordnungen“ und nicht als Sakramente verstanden werden. Größere Gemeindebünde haben sich in den USA, Indien, Afrika und Südamerika gebildet. In Deutschland gehören zum FBCG 30 Gemeinden mit ca. 2200 Gottesdienstbesuchern, in der Schweiz gibt es

ca. 80 Zugehörige (formelle Mitgliedschaft wird abgelehnt). Juristischer Träger des FBGG ist das Missionswerk der Gemeinde Gottes mit Sitz in Fritzlar bei Kassel. Der Sozialdienst im Missionswerk der Gemeinde Gottes und des Kinderhilfswerks Bergen dient der Ausübung des diakonischen Auftrags. Die in der Geschichte dieser Gemeinschaft wirksamen perfektionistischen und separatistischen Tendenzen sind heute einer größeren Offenheit gewichen. 1999 wurde der FBGG Gastmitglied in der VEF, 2010 fand er als Vollmitglied Aufnahme. Kooperation mit anderen christlichen Gemeinschaften geschieht insbesondere im Rahmen der Evangelischen Allianz.

Neben diesen ausführlicher dargestellten Gemeinden Gottes, gibt es weitere Gruppen, die sich so bezeichnen. In ihrer zahlenmäßigen Ausbreitung haben sie kaum Gewicht. Einzelne kamen durch Migration in den deutschsprachigen Raum. Dazu gehören:

- die *Gemeinde Gottes des Siebenten Tages* (Church of God Seventh Day), die in Lehre und Praxis auf adventistische Traditionen Bezug nimmt und eine Abspaltung des Adventismus darstellt. Die Heiligung des Sabbats, die Betonung von Buße und die Feier des jüdischen Pessachfestes als einzigem Fest sind u. a. Kennzeichen der Frömmigkeit. Die Gruppe Evangelische Christen des Sabbattages, Münster, hat sich mit der nordamerikanischen Gemeinde Gottes des Siebenten Tages verbunden.
- Die *Gemeinde Gottes des Weltmissionsvereins* (World Mission Society Church of God) ist eine durch den Koreaner Ahn-sahnghong (1918-1985) gegründete Gemeinschaft. Ahn-sahnghong wuchs als Buddhist auf, ließ sich 1948 in einer adventistischen Gemeinde in Südkorea taufen und gründete 1964 eine neue religiöse

Gemeinschaft, die Elemente des christlichen Glaubens aufnimmt, diesen jedoch in fundamentaler Weise verfremdet, etwa in der Gotteslehre, in der neben den dreieinigen Gott die „Gottmutter neues Jerusalem“ gestellt wird. Ahn-sahnghong wird mit dem wiedergekommenen Jesus Christus identifiziert. Die Leitung der in mehreren Kontinenten verbreiteten Kirche (auch in Europa und Deutschland, u. a. in Hamburg) übernahm nach Ahn-sahnghongs Tod Ju-Cheol Kim.

- Die *Gemeinde Gottes/Wiederherstellung* (Church of God/Restoration) ist eine Heiligungsgemeinschaft ganz eigener Prägung. Sie hat ihren Ursprung in den Vereinigten Staaten Amerikas, existiert erst seit den 1980er Jahren und wurde von dem Amerikaner und ehemaligen Drogenabhängigen Daniel Layne gegründet. Zwar fand sie internationale Verbreitung, ihre zahlenmäßige Ausbreitung blieb jedoch sehr begrenzt. Sie greift Motive der radikalen Heiligungsbewegung auf und macht sich vor allem die Anliegen Daniel S. Warners zu eigen, der Gründungsfigur der Gemeinde Gottes (Anderson). Insofern besteht ein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit der Gemeinde Gottes (Anderson) bzw. dem „Freikirchlichen Bund der Gemeinde Gottes“. Man geht davon aus, dass die Church of God (Anderson) im Laufe der Jahre die Anliegen Warners relativiert und verfälscht habe. Im Zusammenhang des Wirkens von Daniel Layne seien sie wieder zur Geltung gebracht worden: „Nachdem sich die Gemeinde Gottes viele Jahre in Apostasie und Kompromissen befunden hat, stellt Gott in dieser Endzeit Seine Gemeinde wieder her. Es handelt sich dabei um ein göttliches Werk, von Ihm beschlossen, im Buch der Offenbarung, so wie in anderen Schriftstellen vorhergesagt und durch den Heiligen Geist bewirkt. Noch einmal ruft Gott Sein wahres Volk aus jeder Sekte und

Trennung, zurück in die eine Herde, die teure Gemeinde Gottes“ (so das auf der Internetseite formulierte Selbstverständnis). Den Gründungsakt der Gemeinschaft versteht diese selbst als göttliches Handeln in endzeitlicher Perspektive. Das christliche Leben wird in radikaler Trennung von der Welt verstanden und gestaltet. Dies drückt sich in zahlreichen Bereichen der Glaubenspraxis aus: in einer sehr spezifischen endzeitlichen Orientierung, in einem Erwählungsbewusstsein, verbunden mit vielen Abgrenzungen gegenüber anderen christlichen Gruppen, in überaus strengen Bekleidungsregeln, im Glauben an göttliche Heilung, verbunden mit dezidiertem Ablehnung medizinischer Behandlung, in autoritativen Leitungsstilen. In Deutschland ist die Gemeinde Gottes/Wiederherstellung in vier Regionen vertreten, unter anderem im Kreis Heilbronn. Ihre Zugehörigen kommen aus unterschiedlichen Nationen. Viele haben einen osteuropäischen Migrationshintergrund.

Einschätzungen

Grundsätzlich ist zu unterstreichen, dass jede Gemeinschaft, die sich als Gemeinde Gottes bezeichnet, der besonderen Wahrnehmung und Beurteilung bedarf. Die näher skizzierten Gemeinschaften Gemeinde Gottes (Cleveland) und Gemeinde Gottes (Anderson) existieren in Deutschland seit vielen Jahrzehnten. Im Blick auf beide Gemeinschaften ist zu sagen, dass sie das perfektionistisch orientierte Heiligungsstreben, das zu ihrer Herkunft gehört, entradikalisiert haben und in das Gespräch und den Kontakt mit anderen christlichen Gemeinschaften eingetreten sind.

Im Blick auf sabbatarische Gruppen meldet sich die Frage nach dem Verständnis christlicher Freiheit und der Geltung des alttestamentlichen Gesetzes für die christliche Existenz. Die Gemeinde Gottes des

Weltmissionsvereins schafft durch ihre lehrmäßige Ausrichtung fundamentale Differenzen zur Mutterreligion, die nicht nur stilistischen, sondern kanonischen Charakter haben (z. B. Abwertung und Ergänzung des biblisch Bezeugten, Veränderung des trinitarischen Bekenntnisses). Auch in der Gemeinde Gottes/Wiederherstellung wird das Verständnis des christlichen Glaubens verzerrt. Der Gründungsakt der eigenen Gemeinschaft wird als göttliches Handeln in endzeitlicher Perspektive verstanden. Die Gemeinde Gottes/Wiederherstellung vertritt ein exklusives Verständnis des Christlichen und kennt keine ökumenischen Beziehungen. Die Weltferne dieser Religionsgemeinschaft (Bekleidungsregeln, der Glaube an göttliche Heilung, der verbunden sein kann mit dezidiertem Ablehnung medizinischer Behandlung, autoritative Leitungsstile) ruft zahlreiche Konflikte hervor.

Zeitschriften

In Spirit (früher: Die Wahrheit) [GG Cleveland]
Perspektiven – Christsein und Gemeinde heute (früher: Evangeliumsposaune) [GG Anderson]

Literatur

- Berry, Robert Lee, Die wichtigsten Lehren der Bibel, Anderson o. J.
Hauth, Rüdiger (Hg.), ... neben den Kirchen, Neukirchen-Vluyn 10/1995, 50-54, 153-154
Hutten, Kurt, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart 1950 (12/1982), 277-282
Melton, J. Gordon (Hg.), Encyclopedia of American Religions, Detroit (Mich.) u. a. 5/1996, 342, 366
Schmidgall, Paul, 90 Jahre deutsche Pfingstbewegung, Erzhausen 1997
Schmidgall, Paul, Von Oslo nach Berlin. Die Pfingstbewegung in Europa, Erzhausen 2003

Internet

- <http://cog7.org>
http://de.wikipedia.org/wiki/Kirchengemeinde_Gottes
<http://diegemeindegottes.com>

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

Gabrielle Plesse-St. Clair, Orgodynamik, Menschen multidimensional begleiten. Ein transpersonal orientierter Praxisansatz für Therapeuten, Lehrer und Berater, Verlag Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn 2011, 243 Seiten, 21,90 Euro.

Die 1953 geborene Pädagogin Gabrielle Plesse-St. Clair hat 1986 gemeinsam mit ihrem Mann das transpersonal orientierte Seminar- und Ausbildungsnetzwerk „Orgoville“ gegründet, in dem beide seit Langem erfolgreich tätig sind. Nun hat die Autorin in einer „Schriftenreihe zur humanistischen Pädagogik und Psychologie“ die gekürzte Version ihrer Dissertation vorgelegt, die 2010 an der Universität Kassel angenommen wurde.

Im Vorwort weist sie auf vielfältige Ausbildungen, Begegnungen und Erfahrungen hin, die Einfluss auf ihre humanistisch orientierte Körperarbeit und die eigene spirituelle Praxis genommen hätten. Spirituelle Lehrer wie Rajneesh oder Ramana Maharshi werden genannt, daneben reichianische Körperarbeit, Quantenpsychologie (S. Wolinsky), Diamond Yoga (M. Barnett), Biosynthese (D. Boadella), Neo-Tantra, schamanische Ritualarbeit, die spirituelle Praxis des ZaZen und vieles mehr. Die Verfahren werden später als Bestandteil der Ausbildung detailliert dargestellt. Die Orgodynamik-Ausbildung soll dazu befähigen, vertiefte Erfahrungen mit der mentalen, emotionalen, körperlichen, energetischen und essenziellen Dimension des Menschseins zu machen und auf dieser Grundlage andere multidimensional zu begleiten. Das Ziel des Buches besteht in der Dokumentation, theoretischen Begründung und Auswertung des in 25 Jahren entwickelten Curriculums der Bewusstseinschulung und -weiterung namens „Orgodynamik“.

Dieser markenrechtlich geschützte Begriff greift das reichianische Konzept des Orgons als Lebensenergie auf, das sich mithilfe bestimmter Techniken dynamisch entfalten soll. Die auf drei Jahre angelegte Ausbildungsmethode kombiniert dazu zahlreiche „transformativ“ Methoden der Körper- und Energiearbeit, um den Körper, die Gefühle, den Geist und die seelische Energie für eine größere Lebensenergie zu „öffnen“. Das „orgodynamische Methodenrad“ unterscheidet vier Grunddimensionen des Menschseins: Körper, Geist, Gefühl, Energie. Die vier Aspekte gruppieren sich in dem kreisförmigen Modell um die Mitte, die vage als „Tao“ oder „das Größere“ bezeichnet wird. Die Mitte wird absichtlich nur andeutungsweise beschrieben, um sie nicht auf eine bestimmte weltanschauliche Deutung festzulegen. Die vier gleichwertigen Dimensionen werden in der Orgodynamik als unterschiedliche „Tore“ zur Mitte verstanden. Durch die verschiedenen Körper-, Wahrnehmungs- und Meditationsmethoden sollen Verbindungen zu dem „Größeren“ hergestellt werden. Einen wesentlichen Grundgedanken ihrer experimentellen Vorgehensweise nennt die Autorin „Dekonstruktion“. Begriffliche und konzeptuelle Identifizierungen sollen dabei aufgegeben und losgelassen werden, um eine Verbindung zu dem Größeren geschehen zu lassen. Die Autorin fordert die Bereitschaft ein, an keiner Wahrnehmung, keinem Konzept und damit letztlich auch an keiner Methode festzuhalten, um offen zu bleiben für den Moment, das Unbekannte, das Größere. Die vielfältigen und ausführlich dargestellten Methoden stellt sie alle in den Dienst der „Bewusstseinsweiterung“. Nach ihrer Überzeugung verweisen alle Methoden in ihrer multidimensionalen Verschränkung auf die Mitte. Das Ziel der Bewusstseinsweite wird dabei charakterisiert durch Präsenz, fließendes Gewahrsein und bewusste Bezogenheit.

Den beiden Kapiteln über die theoretische Begründung ihres Ansatzes ist ein Kapitel über die pädagogische Praxis der Entwicklungsforschung vorangestellt. Hier referiert die Autorin hauptsächlich den Ansatz ihres Doktorvaters Heinrich Dauber. Leider werden keine Querverbindungen zu anderen Ansätzen humanistischer Pädagogik hergestellt. Das umfangreichste fünfte Kapitel des Buchs stellt die methodisch-didaktische Umsetzung der zuvor ausgearbeiteten Theorie dar. Hier kommen viele Fallbeispiele zur Sprache. Die langjährigen pädagogisch-therapeutischen Praxiserfahrungen in der persönlichen Selbsterforschung und Gruppenführung vermitteln authentische Einblicke in die transpersonale Therapieszene.

Ein eigenes Kapitel ist der differenzierten Darstellung des dreijährigen Ausbildungs-Curriculums gewidmet. Dort wird auch ein Fragebogen vorgestellt, mit dessen Hilfe diese Methode anhand wissenschaftlicher Kriterien überprüft werden könnte. Leider ist der Fragebogen nicht angewendet worden, und der Leser erfährt auch nichts über die Anzahl und das Profil der bisherigen Ausbildungsabsolventen. Schade! Im letzten Kapitel soll am Beispiel des Themas „Eros“ verdeutlicht werden, wie die Ausbildungsmethode mit der Sehnsucht nach Liebe und Sexualität umgeht. In abschließenden Thesen wird gefragt, wie es wäre, wenn Eros erwachen und sich aus den „Mythen und archaischen Strukturen der biologischen Angstprägung“ lösen würde: „Wie würde unser Leben aussehen, wenn sich Eros als vitales Lebenselixier und Liebeskraft ungehindert, laut, leise, zart, wild, leidenschaftlich entfalten könnte?“

Das Buch bietet vielfältige Innenansichten und Reflexionen über die transpersonale Seminar- und Therapieszene. Die theoretische Begründung fußt allerdings einseitig auf den spekulativen Denkmodellen Ken Wilbers und seiner Schule. Es entspricht

nicht den wissenschaftlichen Gepflogenheiten, dass die seit vielen Jahren intensiv geführten kritischen Diskussionen über Ansätze humanistischer Pädagogik und Psychologie (Hutterer, Browning, Eberwein, Kriz) überhaupt nicht vorkommen. Das humanistische Menschenbild kann wichtige Beiträge für Selbsterfahrung, Beratung und Psychotherapie beisteuern. Deshalb wurde zum Beispiel 2010 die „Arbeitsgemeinschaft humanistische Psychotherapie“ gegründet, die Methoden aus dieser Tradition als ein regelgerechtes Psychotherapieverfahren in den ambulanten Versorgungsstrukturen Deutschlands etablieren möchte. Einen weiterführenden Beitrag kann dieser Ansatz jedoch nur beisteuern, wenn er sich mit der aktuellen Theoriediskussion vernetzt. Ihn allein auf transpersonale Entwicklungsmodelle zu stützen, dürfte sich als kontraproduktiv erweisen. Ohne Zweifel hat die Autorin sich intensiv mit östlichen Meditationstechniken und reichianischer Körpertherapie beschäftigt und viele Menschen durch spirituelle Krisen hindurch begleitet. In dieser Hinsicht ist das Buch eine Fundgrube. Wissenschaftliche Erwartungen werden jedoch enttäuscht.

Michael Utsch

Mathias Tietke, Yoga im Nationalsozialismus. Konzepte, Kontraste, Konsequenzen, Verlag Ludwig, Kiel 2011, 218 Seiten, 24,90 Euro.

Das erste Erstaunen gilt der Tatsache, dass das überhaupt ein Thema ist: Yoga im Nationalsozialismus. Doch der Berliner Yogalehrer und Fachjournalist Mathias Tietke weist überzeugend nach, dass während der Jahre 1933 bis 1945 entgegen einer verbreiteten Legende Yoga praktiziert und gelehrt werden konnte. Und er fragt nach möglichen Schnittpunkten von indischer Religiosität im Allgemeinen und Yoga im

Besonderen mit der rassistischen Lehre und Praxis der Nationalsozialisten. Dabei wird auch die Frühgeschichte der Yoga-Rezeption in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert angemessen berücksichtigt.

Nach der ersten Übersetzung der Bhagavadgita im Jahr 1785 griffen im 19. Jahrhundert vor allem Intellektuelle wie Herder oder Schelling das Thema Indien im Sinne eines romantischen Mythos auf und machten „die Kultur und das Denken in Indien zu einer Projektionsfläche zivilisationsmüder Europäer“ (23); zu Recht charakterisiert dies der Autor als „ein Reaktionsmuster, das bis heute vorzufinden ist“ (ebd.). Freilich mischten sich in diese Rezeption schon bald rassistische Töne, wenn etwa der antisemitische Rassenforscher Houston Stewart Chamberlain dem indo-arischen Denken Rassereinheit und Freiheit von jedem semitischen Geist zuschrieb. Noch ausgeprägter zeigte sich dieser Zug in der Theosophie, die mit auflagenstarken Publikationen Yoga im Westen begrenzt populär machte. So pflegte Franz Hartmann, einer der bedeutendsten deutschen Theosophen, eine enge Freundschaft mit dem Begründer der rassistisch-okkultistischen Ariosophie, Guido von List; dieser wiederum spielte eine Rolle im völkischen Milieu, in dem Adolf Hitler seine Ideen sammelte.

Der wichtigste Brückenbauer zwischen Yoga und völkisch-rassistischem Denken freilich war der Tübinger Indologe Jakob Wilhelm Hauer. Der von der Basler Missionsgesellschaft als Missionar nach Südindien entsandte Hauer hatte sich dort zunehmend vom Christentum entfernt und dem hinduistisch geprägten Yoga zugewandt, den er als „eine indoarische Metaphysik des Kampfes und der Tat“ (zit. 155) verstand. Der 1927 als Professor für Allgemeine Religionsgeschichte und Indologie nach Tübingen berufene Gelehrte trat 1933 aus der evangelischen Kirche aus und übernahm die Leitung einer „Lehrgemeinschaft

für arische Weltanschauung“. 1937 trat er der NSDAP bei, 1938 der SS. Hauers Engagement reichte von der Erforschung und Propagierung des Raja-Yoga bis zur Gründung und zeitweiligen Leitung der völkisch-neuheidnischen „Deutschen Glaubensbewegung“, die er vergeblich als neue deutsche Religion neben den christlichen Konfessionen zu etablieren hoffte. – Auch der oberste Führer des Hauptsturmführers Wilhelm Hauer (den jüdischen Vornamen Jakob ließ er Mitte der 1930er Jahre fallen), der Reichsführer SS Heinrich Himmler, hatte eine hohe Affinität zwar nicht zur Yoga-Praxis, wohl aber zum frühindisch-religiösen Denken. Er, der Zeitgenossen zufolge die Bhagavadgita immer bei sich trug, parallelisierte die SS mit der Kriegerkaste und forderte: „Kschatrija-Kaste, das müssen wir sein“ (zit. 177). So bemerkt Tietke, dass Himmler sich in seiner Forderung kriegerischer „Pflichterfüllung“ ohne Rücksicht auf die Folgen bis hin zur Ausmerzung angeblicher Untermenschen durch die Kriegsethik Krishnas bestätigt fühlte.

Die Haltung der völkischen Szene zum Yoga war freilich gespalten. Die „völkische Feministin“ (so Tietke) Mathilde Ludenthorff, Begründerin eines „Bundes für deutsche Gotterkenntnis“ (1951 erneuert als „Bund für Gotterkenntnis“), rechnete Yoga den okkulten Praktiken zu und diagnostizierte die Folgen solcher Praxis als „induziertes Irresein“. Die Verbreitung dieser gefährlichen Praktiken schrieb sie übrigens neben „Theosophen, Anthroposophen und anderen Okkultkreisen“ den Jesuiten zu. Zunehmend erschien der promovierten Ärztin Yoga als Teil einer Weltverschwörung gegen das deutsche Volk. Zu Recht urteilt Tietke: „Yoga war im Kontext dieses Bedrohungsszenarios lediglich eine Facette einer paranoiden Projektionsfläche eigener Berührungssängste“ (148). Dass die Jahrzehnte jüngere und völlig anders begründete Yogakritik evangelischer

Sektenbeauftragter gerade in diesem Kontext als „ähnlich pauschal abwertend und diffamierend“ (ebd.) charakterisiert wird, ist ein überflüssiges intellektuelles Foulspiel in einem ansonsten verdienstvollen Buch.

Ähnlich widersprüchlich wie die theoretische Einordnung von Yoga erscheint die Praxis in den Jahren 1933 bis 1945. So wurde Yoga einerseits durch „Joghis“ und Fakire als kunstvolle Körperübung im Zirkus vorgeführt; andererseits konnte der seriöse Yoga-Pionier Boris Sacharow 1937 in Berlin sein erstes Yoga-Zentrum gründen und auch an der Lessing-Hochschule unbehelligt zu Yoga und Hinduphilosophie dozieren. Ähnlich frei von NS-Ideologie konnte auch der Yogalehrer Heinrich Jürgens praktisches Yoga lehren und eine entsprechende Anleitung noch während des Zweiten Weltkriegs publizieren. Freilich konnten auch rassistisch-antisemitische Lehrer ihre Form des Yoga verbreiten, so etwa der Chiromant und Okkultist Ernst Issberner-Haldane in der „Ariosophischen Schule“.

Was bleibt als Fazit dieser ungewöhnlichen Untersuchung, die mithilfe des Studiums vieler unveröffentlichter Quellen eine wissenschaftliche Lücke füllt? Aus meiner Sicht dreierlei. Erstens: Yoga war in der NS-Zeit weder verboten noch tabuisiert, sondern wurde als vermeintlicher Ausdruck indoarischen Geistes geduldet, wobei sich sicherlich nur eine Minderheit dafür interessierte. Zweitens: Yoga führt nicht eo ipso zu Sanftmut und Gewaltlosigkeit, sondern „einzelne Elemente des Yoga scheinen prädestiniert, um hierarchische, nationalistische und den Krieg verherrlichende Ideologien zu legitimieren und im Fall des Machtverlusts Trost zu spenden“ (15f). Drittens: Die Frage nach der religiösen Legitimation von Gewalt und dem Missbrauch von Religion zu machtpolitischen Zwecken stellt sich für östliche Heilswege ebenso

wie für die monotheistischen Religionen Christentum, Judentum und Islam. Dass diese Fragestellung im Blick auf hinduistisch geprägtes Yoga erstmals konsequent durchbuchstabiert wird, und das gerade für die besonders brisante Epoche der NS-Diktatur, das macht die Lektüre des Buches außerordentlich spannend und ertragreich.

Lutz Lemhöfer, Frankfurt a. M.

AUTOREN

Dr. theol. Friedmann Eißler, geb. 1964, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Dr. phil. Johannes Kandel, geb. 1950, Politikwissenschaftler und Historiker, Berlin.

Lutz Lemhöfer, geb. 1948, katholischer Theologe und Politologe, bis 2011 Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg.

Anika Rönz, B.A., geb. 1988, Studentin der Religionswissenschaft in Marburg, Praktikantin der EZW im Frühjahr 2012.

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Soziologe, 2001-2011 Mitglied der katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Chur/Schweiz.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent, zuständig für die Themenbereiche: psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.

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

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 26 vom 1.1.2012

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

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

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

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