



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
76. Jahrgang

8/13

**Kirchliche Weltanschauungsarbeit
und empirische Forschung**

**Bhakti Marga
Spirituelles Zentrum im Taunus eröffnet**

**Unterwegs zum Glück
Ein tibetisch-buddhistischer Orden**

Stichwort: Apologetik

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKUNKT

- Hansjörg Hemminger
Kirchliche Weltanschauungsarbeit und empirische Forschung 283

BERICHTE

- Heike Beck
Bhakti Marga eröffnet spirituelles Zentrum in Springen/Taunus 293
- Jörg Pegelow
Mit dem Gyalwang Drukpa unterwegs zum Glück
 Ein tibetisch-buddhistischer Orden fasst Fuß in Deutschland 299

INFORMATIONEN

- Islam (Ahmadiyya)**
 Erste islamische Körperschaft des öffentlichen Rechts in Deutschland 303
- Gesellschaft**
 „Leben und Tod“ – Vom Besuch einer in Deutschland bisher einzigartigen Messe 304
- Mormonen**
 Beobachtungen bei der dritten deutschsprachigen Apologetik-Konferenz 305
- Ansturm junger Frauen auf Missionseinsätze der Mormonen 307
- Neuapostolische Kirche**
 Stammapostel i. R. Richard Fehr verstorben 308

STICHWORT

- Apologetik** 309

BÜCHER

Alain de Botton

Religion für Atheisten

Vom Nutzen der Religion für das Leben

314

Moritz Fischer

Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment

Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“

mit ihren transnationalen Verflechtungen

316

Hansjörg Hemminger, Stuttgart

Kirchliche Weltanschauungsarbeit und empirische Forschung¹

In den Jahrzehnten nach 1948 hat sich allmählich eine „Weltanschauungsarbeit“ in den Kirchen etabliert, ausgehend von der Arbeit Kurt Huttens und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen sowie seit den 1960er Jahren von der Arbeit der damals so genannten Sektenbeauftragten der Landeskirchen. Die Bezeichnung steht heute für einen Arbeitszweig, in dem Apologetik sowie Seelsorge und Beratung im Kontext religiöser Pluralität zusammenkommen. Die Ortsbestimmung dieser Arbeit ist demnach zuerst eine kirchliche und theologische. In welchem Verhältnis steht sie aber zu den einschlägigen, empirisch arbeitenden Humanwissenschaften, zu Psychologie, Soziologie, Religionswissenschaft, Ethnologie und anderen? Der Begriff Weltanschauung signalisiert erst einmal ein Nicht-Verhältnis, denn er gehört in die Geschichte der deutschen Geisteswissenschaften, und er ist politisch hoch belastet.² Dieser Begriffsgeschichte soll hier nicht weiter nachgegangen werden. In den empirisch arbeitenden Humanwissenschaften wird der Begriff „Weltanschauung“ nicht verwendet, schon deswegen nicht, weil diese heute englischsprachig sind. Das erledigt allerdings die Frage nicht, was die empirische Forschung zur kirchlichen Weltanschauungsarbeit beitragen könnte.

Als Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen eignet sich die Begriffsbestimmung des katholischen Religionsphilosophen Otto Muck (Innsbruck): „Es ist schwer, einen passenden Ausdruck zu finden für

diese grundlegende Lebensorientierung, also für jene Auffassung, aus der heraus ein Mensch das ihm im Leben in den verschiedenen Bereichen Begegnende auffasst, in Beziehung zu anderem setzt und in seiner Bedeutung für die Lebensgestaltung bewertet. Soll man von grundlegender Daseins- und Lebensorientierung sprechen oder von lebenstragender Auffassung – kurz Lebensauffassung – oder von Weltanschauung?“ Er fährt fort: „Eine solche grundlegende Lebensorientierung, gelebte Weltanschauung, hat die Funktion, das Begegnende theoretisch und praktisch zu deuten. Es bestimmt die Weise, wie wir jeweils das, was uns begegnet, auffassen und in seiner Relevanz für unser Handeln einschätzen und in diesem Sinne bewerten ... im weitesten Sinn alles das, was wir im Leben erfahren, die ‚Lebenserfahrung‘.“³

Große, stabile Weltanschauungen erfüllen diese Funktion in Form einer „öffentlichen Wahrheit“. Sie treten historisch und kulturell, in einer modernen Gesellschaft auch aktuell, im Plural auf. Für Muck besteht eine Weltanschauung, wie gesagt, nicht nur aus ihren Antworten auf große Existenzfragen. Sie besteht darüber hinaus aus allen Konstanten der Welt- und Lebensdeutung, die orientierend und sinnstiftend wirksam sind. Sie muss daher nicht einmal explizit sein, sondern kann als unreflektierte Lebensorientierung implizit wirken. So verstanden ist eine Weltanschauung, wenn auch nicht unter diesem Namen, auch ein Objekt der empirischen Sozialforschung.

Was ist empirische Forschung?

Wer an Empirie denkt, denkt allerdings zuerst an die Naturwissenschaft – die Humanwissenschaften sind weniger im Blick. Ihr Ziel ist – soweit sie empirisch arbeiten – jedoch wie in der Naturwissenschaft eine bestimmte Form des Wissens, nämlich naturalistische Beschreibungen und kausale Erklärungen. Durch Beobachtung und Messung, eventuell auch experimentell, werden für den Forschungsgegenstand relevante Daten gewonnen. Sie werden definierend, abstrahierend und quantifizierend mithilfe von Konzepten festgehalten, die sich dafür bewährt haben. Dieses „beschreibende Wissen“ ist demnach keine Repräsentation der Wirklichkeit, sondern ein Präparat. Es wird als Antwort auf spezifische Fragen mit spezifischen Methoden gewonnen. Sie werden vom Forschungsobjekt mitbestimmt. Dass sich das beschreibende Wissen der Astrophysik anders darstellt als das der Psychologie von Gruppen, liegt auf der Hand. Kausale Erklärungen ergeben sich schließlich durch die Modellierung von Wechselwirkungen mit einer hypothetisch-deduktiven Methode. Dafür sind nicht-empirische Konzepte nötig, in der Physik zum Beispiel solche wie „Energie“ oder „Feld“. Die Theorienbildung in den Sozialwissenschaften erfordert wiederum andere Konzepte als in den Naturwissenschaften, z. B. ist „Gruppe“ ein solches Konzept. Die Erklärung ist dabei enger gefasst als in der Umgangssprache. Nur kausale Wechselwirkungen, die sich allgemeingültig formulieren lassen, gelten als Erklärung. Sie werden theoretisch als Objektsprache formuliert und müssen anhand von Daten geprüft⁴ werden können. Ein simples Beispiel, das sich bereits auf Weltanschauungen bezieht, ist die demoskopische Untersuchung des Zusammenhangs zwischen religiösen und politischen Einstellungen von Menschen in einem weltanschaulich pluralen Staat: Man erhebt

durch Umfragen Daten, die in Kategorien eingeteilt und statistisch dargestellt werden (Stichwort Kategorisierung). Die „Weltanschauung“ der Befragten wird dabei auf wenige Aussagen reduziert und selektiv erfasst. Korrelationen zwischen den religiösen und politischen Kategorien werden – hoffentlich mit der gebotenen Vorsicht – im Rahmen eines Modells als kausale Wechselwirkungen gedeutet. Wenn sich z. B. eine Korrelation zwischen hoher Religiosität und politischem Konservativismus ergibt, könnte eine Hypothese den kausalen Zusammenhang zu formulieren suchen.⁵ Sie ist immer das Ergebnis einer vereinfachenden, von einer selektiven Fragestellung geleiteten Rekonstruktion des untersuchten Phänomens. Zahlreiche Anfangs- und Randbedingungen werden als invariant oder als unwirksam betrachtet, damit der kausale Zusammenhang der wenigen Faktoren erfassbar wird, die man erklären will. Statistische Korrelationen sind dafür meist ein indirekter und unsicherer Zugang.

Experimente wären besser, in denen ein Einflussfaktor variiert und andere konstant gehalten würden. Aber solche Experimente, die für Physik und Chemie typisch und in der Psychologie gelegentlich möglich sind, gibt es in der Sozialforschung kaum. Es ist nicht möglich, ein Kind zuerst von konservativen, katholischen Lehrkräften unterrichten zu lassen, anschließend die Effekte wieder zu löschen und den Vorgang mit liberalen, unreligiösen Lehrkräften zu wiederholen. Wäre es möglich und würde man den Prozess sorgfältig beschreiben, in dem sich die Weltanschauung des Kindes in beiden Fällen herausbildet, wären verlässliche Kausalaussagen über den Einfluss schulischer Bildung möglich – zumindest für diesen einen Menschen. Aber es gibt solche Experimente nicht und darf sie nicht geben. Eine Annäherung an sie ist die Zwillingsforschung, die es durch die Untersuchung von eineiigen Zwillingen

immerhin ermöglicht, den genetischen Faktor konstant zu halten. Wenn man ihm – sehr pauschal – den Faktor „Umwelt“ gegenüberstellt, lassen sich gewisse kausale Aussagen zum Wechselspiel von Genetik und Umwelt treffen. Zum Beispiel wird dadurch ein genetischer Einfluss auf die politische und religiöse Orientierung von Menschen belegt, der jedoch weit von einem Determinismus entfernt ist. Den pauschalen Sozialisationsfaktor „Umwelt“ näher aufzuschlüsseln, ist nur begrenzt und unter großen methodischen Schwierigkeiten möglich. Damit ist von vornherein klar, dass die empirische Forschung keine Theorie (oder kein Modell) wird liefern können, die einigermaßen vollständig darstellt, an welchen psychologischen, sozialen und politischen Wechselwirkungen weltanschauliche Inhalte kausal beteiligt sind und wie sie entstehen. Im besten Fall wird es Modelle geben, die einzelne dieser Wechselwirkungen herauspräparieren und die unter bestimmten Bedingungen Erklärungskraft haben.⁶

Weltanschauungen – hypothetisch modelliert

Empirisch gewonnenes Wissen spricht nicht vom Ganzen eines Phänomens, sondern ist immer perspektivisch. Es handelt vom Spezifischen und Einzelnen, so wie man es aus einer größeren und reicherer Realität heraus präpariert. Je komplexer das untersuchte Phänomen ist, desto mehr muss es dabei vereinfacht werden und desto bedingter und spezifischer wird die Erklärungskraft der Modelle. Nun ist das Sozialverhalten von Menschen unstrittig ein komplexes Phänomen, das Produkt einer komplizierten „Hardware“, nämlich des Gehirns. Es interpretiert im Rahmen der Ontogenese bzw. Sozialisation die Kommunikationsprozesse im sozialen System, die wiederum die Geschichte der Gemeinschaft widerspiegeln.

Ergebnisse sind neben vielfältigen Kognitionen und „social skills“ so etwas wie allgemeine Prinzipien, an denen sich Menschen denkend und handelnd orientieren. Diese Interpretationen werden kommunikativ in einem Beziehungsnetz etabliert; eine nur individuelle Weltanschauung gibt es aus der Sicht empirischer Sozialforschung eigentlich nicht. Das scheint der Bedeutung des Begriffs als subjektiver, intuitiver Weltansicht eines Einzelnen zu widersprechen. Aber auch eine solche Sicht verdankt sich sozialer Kommunikation, nur muss diese nicht die Form von rationalen Argumenten oder gar wissenschaftlichen Diskursen haben.

Dazu erläutert wieder Otto Muck, dass nicht eine plakativ vertretene Ideologie den Kern einer Weltanschauung ausmacht, auch nicht das Wissen oder Scheinwissen, dem man in allgemeiner Form zustimmt. Der Kern einer Weltanschauung besteht aus Sätzen, auf die man sich verlässt. Sie weisen den wechselnden Widerfahrnissen des Lebens Sinn zu; Kontingenz und Komplexität der Wirklichkeit werden reduziert. Dazu gehört, sie für wahr und für relevant zu halten. Nur wenn beides zusammenkommt, kann Wissen eine lebensorientierende Funktion erfüllen „als die theoretische und praktische Gesamtdeutung des Begegnenden, die ein Mensch, indem er lebt, hat. Ob er sich dessen ausdrücklich bewusst ist oder nicht, das bleibt offen ... Es kann jemand eine bestimmte Erkenntnisweise oder Weise der Meinungsbildung lernen, etwa wie man ein Horoskop erstellt. Aber es unterscheiden sich Menschen darin, wie sie die Relevanz dessen einschätzen für Entscheidungen, die sie selbst im Leben zu treffen haben. Damit ich mich also auf eine Aussage verlasse, brauche ich beides: dass das Horoskop richtig erstellt ist und dass ich eine solche Vorgehensweise als tragfähig für mein Leben einschätze.“⁷

Da es sich um paradigmatische Vorgänge handelt, die Wirklichkeit individuell oder kollektiv zu interpretieren, beruht ihre Geltung nur zum geringeren Teil auf einem Prozess kritischer Prüfung von Erfahrungen. Sie stehen im Alltag in der Regel nicht zur Disposition; ein Wechsel der Weltanschauung hat revolutionären oder zumindest Konversionscharakter. Wichtiger als ihre argumentative Kraft sind die kollektive Zustimmung im eigenen Beziehungsnetz und die öffentliche Präsenz. Allerdings: „Sprechen kann man von ihren Inhalten natürlich nur von der Fiktion her, dass sie expliziert wird“ (Otto Muck). Aber die Explikation muss nicht durch eigenes Nachdenken und Reden erfolgen, sie kann auch Ergebnis empirischer Forschung sein. Statistische Korrelationen sind nur ein Beispiel, ein anderes sind narrative Berichte, biografische Darstellungen und Beobachtungen von Außenstehenden, die aus ihrer Sicht weltanschauliche Entwicklungen beschreiben. Selbst- und Fremdbeobachtungen, Expertenmeinungen usw. können strukturiert abgefragt oder frei erzählt werden. Sie lassen sich mit quantitativen, zunehmend aber auch mit erprobten qualitativen Methoden erfassen. Fallstudien spielen dabei eine wichtige Rolle. „Teilnehmende Beobachtung“ oder heute „beobachtende Teilnahme“ der Forschenden selbst liefert Einsichten in Funktion und Inhalt von Weltanschauungen. Kausale Wechselwirkungen lassen sich in der Regel daraus nur in Form stark vereinfachter Konstrukte ableiten. Daher lebt die Erklärungskraft und -tiefe solcher Hypothesen letztlich von plausiblen Beispielen. Die Astrophysik kann es sich leisten, abstrakte Theorien über ihren Gegenstand – den physikalischen Kosmos – immer weiterzuentwickeln in der Hoffnung, dass sich irgendwann ein Zugang zu relevanten Daten ergeben wird. Wenn die empirische Sozialforschung so verfährt – und das kommt vor –, macht sie

sich lächerlich. Zum Beispiel war der sogenannte wissenschaftliche Sozialismus nie eine empirisch-wissenschaftliche Theorie, sondern eine ideologisch geprägte Geschichtsphilosophie und Zukunftsvision, die keine Erklärungskraft für konkrete Daten hatte. Eine empirische Theorie – und sei sie noch so hypothetisch konstruiert – muss am Beispiel demonstrieren, was sie leistet.

Beispiel: die Heiligkeit von Idealen

In den Medien sind die protestantischen Fundamentalisten oder, wie es undifferenziert heißt, die Evangelikalen, ein häufiges Thema. Der Ton ist durchweg kritisch, oft auch unsachlich und unfair. Die Weltanschauung der „Evangelikalen“, so wird behauptet, sei eine Bedrohung für bürgerliche Freiheitsrechte. Den großen Kirchen würden die Mitglieder weglaufen, die Fundamentalisten und Sekten hätten Erfolg auf Kosten der Amtskirchen. Was man immer von dem sehr unterschiedlichen weltanschaulichen Bild dieser Gruppen halten mag: Statistisch gesehen ist falsch, was die Massenmedien verbreiten. Das Einzige, was sich für Deutschland belegen lässt, ist, dass die großkirchlichen Kerngemeinden stärker erodieren als die gesamten Mitgliederzahlen und dass bestimmte freikirchliche Segmente – aber keineswegs alle – davon profitieren. Insgesamt verlieren Freikirchen und „Evangelikale“ vermutlich prozentual so viele Mitglieder wie die großen Kirchen, wenn nicht mehr.⁸ Der Säkularisierung Mittel- und Nordeuropas haben sie nichts entgegenzusetzen. (Was man darunter zu verstehen hat, wäre Gegenstand einer eigenen Debatte.)

Die Statistik korrigiert also Vorurteile und enthüllt, dass diese „weltanschaulich“ begründet sind, dass ihre Plausibilität also auf der Weltwahrnehmung von Medienmachern beruht und gerade nicht auf Daten. Warum nehmen Journalisten

die empirische Korrektur nicht selbst vor? Dafür kann man als Erklärung ein sozialpsychologisches Modell heranziehen: Die „Evangelikalen“ stellen Überzeugungen infrage, die der amerikanische Sozialpsychologe Jonathan Haidt⁹ als „heilig“ bezeichnet: Selbstbestimmung, biografische Selbstverwirklichung, Freiheit der Selbstinszenierung als unverzichtbare Rechte des Individuums. Diese Überzeugungen sind explizite und in der Medienwelt kollektiv festgelegte Orientierungen, von denen die Anerkennung in der eigenen Gruppe bzw. im Milieu abhängt. Sie reduzieren die Kontingenzerfahrung, die mit der Begegnung mit einer anderen Weltanschauung verbunden ist, indem sie den sozialen Handlungen der Evangelikalen einen (schlechten) Sinn zuweisen. Dass auch Komplexität reduziert wird – jene denken und handeln gar nicht so einheitlich, wie die Sinnzuweisung von außen es behauptet –, ist ein weiterer Bonus. Dadurch wird die Fremdheitserfahrung, die moderne Journalisten unweigerlich befällt, wenn sie einer religiösen Lebenswelt begegnen, erfolgreich bearbeitet. Ihre religionskritischen Überzeugungen sind ihnen „heilig“, weil sie die eigene Identität konstituieren. Nicht alle weltanschaulichen Prinzipien sind in diesem Sinn heilig. Viele sind pragmatischer Art und stehen eher (aber nie leichthin) zur Disposition. Haidts Konzept von Heiligkeit ist nicht das theologische, und doch gibt es Ähnlichkeiten, denn es ist nahe an einem subjektiven Absoluten angesiedelt. Sehr ähnlich ist Max Webers Vorstellung von der „Heiligkeit von Idealen“, die miteinander um Geltung konkurrieren:¹⁰ „Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, dass wir den Sinn des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommenen Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müs-

sen, dass ‚Weltanschauungen‘ niemals das Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können und dass also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind wie uns die unseren.“

Nach Max Weber ist diese Art Heiligkeit ein allgemeines Merkmal von Weltanschauungen. Die Frage, wie sie sich letztlich begründen und wie zugänglich sie für rationale Kritik sind, stellt sich damit von selbst. Sozialpsychologen wie Haidt stellen dazu fest, dass die Ratio sich sowohl aus der kognitiven Welt als auch aus der sozialen Kommunikation verabschiedet, wenn eine Gruppe etwas infrage stellt, was einer anderen „heilig“ ist. Es gibt dann keinen Bedarf an Realitätskontrolle. Das „Heilige“ ist zu verteidigen, ein Feindbild des „Unheiligen“ ist aufzubauen wie eine Wagenburg. Dieser Zusammenhang betrifft hochgebildete liberale Journalisten ebenso wie hochgebildete religiöse Fundamentalisten. Die durchaus attraktive Idee, dass sich „wahre“ normative Prinzipien (Moral etc.) aus einem diskursiven Konsens ergeben könnten, sollte eine empirisch gebildete Philosophie bzw. Theologie deshalb mit einer gesunden Skepsis betrachten. Allerdings bestätigt die Sozialpsychologie damit auch die Annahme, dass Menschen und Gesellschaften nicht ohne persönliche und kollektive Grundformen einer Weltanschauung handeln können. Sie waren historisch meist Teil eines kulturprägenden religiösen Systems oder (in der westlichen Moderne) einer säkularen Ideologie. Aber das muss offensichtlich nicht so sein. Im weltanschaulich pluralen Verfassungsstaat der Neuzeit gibt es sie ebenso, nur unterliegen sie selbst einer gewissen Pluralisierung und sind nicht immer dogmatisch formuliert. Sie sind auch nicht völlig privatisiert, das widerspräche dem „eusozialen“ Wesen des Menschen, aber sie verlagern sich in

Schichten, Milieus oder sogar Szenen. Sie werden von Soziologen und Psychologen nicht „Weltanschauung“ genannt, in der Sache trifft der Begriff jedoch immer noch zu.

Beispiel: eine explizite Weltanschauung und ihre soziale Funktion

Immer wieder erreichen unsere Arbeitsstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart Proteste gegen das, was wir im Internet publizieren. Viele davon betreffen kritische Äußerungen zum Kreationismus. Ein anonymisiertes Beispiel aus einer E-Mail: „Dass Sie meinen, die Bibel sei mit der Evolutionslehre vereinbar, ist in meinen Augen der Gipfel der Verdrehung. Sie als Biologe sollten doch wissen, dass die Argumente der kreationistischen Biologen nicht weniger „wissenschaftlich“ sind als die der Vertreter der Evolution. Leute wie Sie verwässern die Bibel und machen ihren übernatürlichen Ursprung in den Augen suchender Menschen verdächtig ... Sie haben in meinen Augen mit Ihren Worten und Kommentaren einen riesigen Schaden vor suchenden Menschen angerichtet, den Sie einmal vor Gott verantworten müssen!“ Die Drohung mit ewigem Heulen und Zähneklappern ist fester Bestandteil solcher Botschaften, hinter denen eine protestantisch-fundamentalistische Weltanschauung steht. Hat man hinreichend Material, kann man sie durch Fallstudien inhaltlich zu beschreiben suchen (eine Methode der Fundamentalismusforschung¹¹), und man kann nach ihrer Funktion für Individuen und Gemeinschaften fragen. Gibt es ein plausibles Modell dafür, warum einzelne Gruppierungen innerhalb einer religiös weithin indifferenten Gesellschaft zur fundamentalistischen Reaktionsbildung greifen? Bereits die Beschreibung des Inhalts weist auf eine mögliche Hypothese hin. Denn es handelt sich zwar um eine expli-

zit religiöse Weltanschauung, sogar mit einem dogmatisch formulierten Satzsystem, aber nicht oder nicht überwiegend um eine traditionelle Position. Sie entstammt zwar zum Teil der christlichen Tradition, zum Teil aber auch dem aufgeklärten Wissenschaftsglauben der Moderne. Man nimmt die Bibel nämlich nicht als das, was sie traditionell ist: ein Glaubenszeugnis Israels, ein Zeugnis von Wort und Werk Jesu, ein wirkmächtiges Wort, durch das der Geist Gottes spricht. Man nimmt sie als übernatürliche Quelle des Wissens, die alle Fragen der Welt letztgültig beantwortet, auch naturwissenschaftliche und historische. Damit spielt die Bibel weltanschaulich nahezu die gleiche Rolle wie das vom neuzeitlichen Fortschrittsglauben einmal erhoffte „ewige Lehrbuch“ der Wissenschaft. Dieses Bibelverständnis hat seine Wurzeln im 19. Jahrhundert¹² und wurde in der heutigen Form erst nach dem zweiten Weltkrieg formuliert (die drei Chicago-Erklärungen). Es handelt sich um eine bestimmte Form der Interaktion von christlichem Glauben und Modernität, die teils abgrenzend ist, teils aber auch eine „Identifikation mit dem Angreifer“ vornimmt. Ohne eine repräsentative Fallbasis bzw. ohne eine anspruchsvolle Analyse würde man die „fundamentalistische Weltanschauung“ oder das, was in ihr „heilig“ ist, möglicherweise zu religiös, zu wenig säkular-ideologisch interpretieren und damit fehlinterpretieren.

Das heißt, die Grundlage der kausalen Hypothese ist eine sachgerechte Beschreibung der Inhalte „fundamentalistischer“ Äußerungen, und die wiederum erfordert den historischen Vergleich. Beschreibendes Wissen ist hier offensichtlich nicht Wirklichkeit an sich – nämlich fundamentalistisches Denken an sich –, sondern ein Präparat, das unter bestimmten Fragestellungen entsteht. Das Beispiel zeigt außerdem, dass Wahrheit oder Irrtum einer Weltanschauung nicht damit zusammenhängen, dass

sie für bestimmte Menschen eine psychohygienische, kognitive und soziale Funktion erfüllt. Weder ist eine funktionierende Weltanschauung deshalb auch wahr; im Gegenteil, nützliche Irrtümer könnten festgeschrieben werden. Noch ist sie deshalb unwahr.

Beispiel: reine Pragmatik oder implizite Weltanschauung?

Ein evangelisches Ehepaar aus einer westdeutschen Großstadt erzählt, man habe 1996 ein damals neun Jahre altes Mädchen aus der ehemaligen DDR adoptiert. Dessen dialektisch-materialistische Erziehung (meist in Heimen) hatte zum Ergebnis, dass das Kind nach wenigen Wochen bei den Adoptiveltern getauft werden wollte. So geschah es, das Kind wurde evangelisch. Mit 23 Jahren bekam dieses Mädchen selbst ein Kind. Sie ließ es nicht taufen, da der Pfarrer, der sie selbst getauft hatte und an dem sie hing, zu der Zeit nicht verfügbar war. Die junge Familie zog in eine katholische Gegend um, es entstand ein Problem: In dem gemieteten Haus schien es zu spuken. Eine Freundin schlug vor, dagegen mit Räuchern, Duftölen, Heilsteinen usw. vorzugehen. Man war einverstanden (nur die Adoptiveltern der Mutter nicht) und beschaffte die Devotionalien in einem Esoterik-Laden. Die Anleitung zur richtigen Verwendung lieferte das Internet. Um ein Gegengewicht zu setzen, schalteten die Adoptiveltern mit Einverständnis der jungen Familie den katholischen Ortspfarrer ein. Als man ihn bat, die bösen Mächte im Haus zu exorzieren, lachte er die spukgeplagten Leute aus. Allerdings war er bereit, Haus und Familie zu segnen. Er bot an, auch gleich das Baby zu taufen oder den evangelischen Pfarrer zu bitten, wenn ihnen das lieber sei. Alles wurde umgesetzt: Esoterische Maßnahmen gegen den Spuk, katholischer Segen und evangelische Taufe. Eine Patin musste da-

für sogar wieder in die evangelische Kirche eintreten, da sie schon als Jugendliche ausgetreten war. Eben diese Patin hat – so sieht sie es – die Gabe, Heilsteine zu „energetisieren“. Mutter, Vater und Baby bekamen von ihr zur Taufe Heilsteine geschenkt, die sie seither unverdrossen tragen und die – so ihre Erfahrung – gegen den Spuk helfen.

Welche Weltanschauung haben die Akteure in diesem Beispiel? Die inzwischen pensionierten Adoptiveltern sind, typisch für ihre Generation, engagierte Protestanten, die gleichzeitig moderner Rationalität verpflichtet sind. Aber die nächste Generation scheint kein Problem damit zu haben, dogmatisch unverträgliche Handlungen zu verbinden. Dennoch handeln sie aufgrund einer gelebten Weltanschauung, sie deuten nämlich Widerfahrnisse und anstehende Aufgaben (Spuk, Initiation für das Baby, Sicherung des Lebenserfolgs) im Rahmen ihrer grundlegenden Lebensorientierung. Deren Prinzipien sind jedoch implizit und den Akteuren nicht oder nur undeutlich bewusst. Wir begegnen einem Verständnis von Religion und Spiritualität, das bei der Mehrheit unserer Bevölkerung vorherrscht und gerade deswegen (außer in speziellen Milieus) nicht weiter reflektiert werden muss. Eine hypothetische Erklärung liefern Modelle, die von Individualisierung und Privatisierung sprechen; Winfried Gebhardt benützt zum Beispiel ein Modell der „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“.¹³ Die Weltanschauung sei bestimmt durch Wünsche nach Autonomie, nach Souveränität und Eigenkompetenz und durch einen ausgeprägten antiinstitutionellen Affekt. Der Umgang mit Religion wird nach den persönlichen Bedarfslagen gestaltet, sei es um Sicherheit zu gewinnen, sei es um spirituelle Erlebnisse zu produzieren, sei es um den innerweltlichen Alltag nicht überhand nehmen zu lassen. Man hat es nur in zweiter Linie mit Gott, mit etwas

Absolutem oder Numinosem zu tun, in erster Linie mit sich selbst.

Beispiel: Weltanschauung im Dialog

Im geschilderten Beispiel war es für die Großeltern schwierig, mit dem jungen Ehepaar ins Gespräch zu kommen – nicht weil das Verhältnis gespannt gewesen wäre, sondern weil sie dessen Position nicht verstehen konnten. In der Tat erfordert ein weltanschaulicher Dialog, dass implizite Prinzipien expliziert werden, sodass man sich in der Außensicht zu ihnen verhalten kann.

Ein anderes Beispiel: Im Rahmen einer interdisziplinären Tagung referierte ein evangelischer Theologe über den philosophischen Unterschied zwischen einem Beginn des Kosmos, verstanden als zeitlich ersten Punkt eines naturalistisch betrachteten Weltprozesses, und einem Anfang aller Bedingungen für die Existenz des Kosmos, einschließlich Kausalität, Raum und Zeit. Nur Letzteres, nämlich den Grund der Welt, könne man mit dem Schöpfungshandeln Gottes in Beziehung setzen. Er verdeutlichte diese Idee an der Geburt eines Kindes. Diese sei zwar ein zeitlicher Beginn, genau genommen beginne ein weiterer Zyklus im endlosen Kreislauf der Generationen. Die Eltern erlebten jedoch einen voraussetzungslosen Anfang des Lebens, eine neue Wirklichkeit aus der Hand Gottes. Wie nicht anders zu erwarten, folgte darauf in der Diskussion der reduktionistische Einwand: Eine Geburt sei eben nicht voraussetzungslos, sondern kausale Folge von Evolution, Genetik und Fortpflanzungsbiologie des Menschen. Als Theologe rechnet man mit einem solchen Einwand und verfällt in die automatisierten Reflexe der Reduktionismusabwehr, die in der Sache berechtigt, aber kommunikativ unfruchtbar sind. Denn sie erhellen die impliziten weltanschaulichen Vorausset-

zungen beider Seiten nicht. Das Erlebnis der Geburt ist unter keinem Blickwinkel – auch nicht unter einem noch so biologischen oder psychologischen – ein Produkt genetischer Information oder physiologischer Prozesse. Niemand, auch nicht der überzeugteste Materialist, wird bestreiten, dass das Geburtserlebnis ein Produkt sozialer Kommunikation unter kulturellen Vorgaben ist, es hat mit Menschen- und Weltbildern zu tun. Wer argumentiert, dass die „eigentliche“ Wirklichkeit der Geburt eine biologische sei, impliziert damit eine Weltanschauung, die Psyche und Kultur als bloße Epiphänomene ansieht, die höchstens eine innerpsychische Wirklichkeit erschließen. Auch der Theologe operiert mit impliziten Vorgaben, nämlich umgekehrt damit, dass das Geburtserlebnis eine existenzielle, größere Wirklichkeit erschließt, als die Naturwissenschaft dies kann. Hier könnten empirisch gewonnene Daten dem Dialog weiterhelfen. Es lässt sich nämlich belegen – in diesem Fall schon durch die literarischen Selbstzeugnisse von Religionen –, dass die weltanschauliche Deutung einer Geburt als unbedingten Anfang aus einem Seinsgrund heraus sich dem jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben verdankt. In anderen Kulturen trifft man sie so nicht an. Der Theologe kann seine Schöpfungstheologie mit dem Geburtserleben illustrieren, weil dieses Erlebnis in unserer Kultur vom Schöpfungsglauben abhängt. Soweit expliziert die vergleichende Wissenschaft (hier könnte es Ethnologie oder Religionsgeschichte sein) das theologische und das reduktionistische Argument gleichermaßen. Empirische Forschung kann aber keine Auskunft über die Wahrheit der einen oder anderen Position geben und kann nicht beurteilen, ob es gut ist, sein Leben an der einen oder anderen auszurichten. Das ist ein Privileg der integrierenden Betrachtung von Philosophie und Theologie.

Ein vorläufiges Fazit

Wenn wir mit Niklas Luhmann davon ausgehen, dass Religion und Weltanschauung den vielfältigen und vieldeutigen Widerfahrnissen des Lebens Sinn zuweisen und damit Kontingenz reduzieren, wenn wir weiterhin mit Otto Muck davon ausgehen, dass die Weltanschauung als gelebte Grundorientierung alltägliches Handeln strukturiert, und wenn wir zusätzlich davon ausgehen, dass weltanschauliche Sinnzuweisungen und Lebensorientierungen kollektive Geltung haben müssen, sei es in einer Gemeinschaft, einem Milieu, einer Bewegung oder in einer Kultur, ergibt sich eine schier unübersehbare Fülle von Fragestellungen der kirchlichen Weltanschauungsarbeit an die empirische Sozialforschung. Wie hängen psychologische bzw. philosophische Identitätskonzepte

mit der Weltanschauung eines Menschen oder einer Gemeinschaft zusammen? Lässt sich die Struktur einer Weltanschauung, die Philosophen und Theologen erarbeitet haben, empirisch prüfen und praktisch nutzbar machen? Viele weitere Fragen ließen sich anfügen. Dennoch bleibt die Ortsbestimmung der Weltanschauungsarbeit in Theologie und Kirche bestehen. Von dem Kybernetiker Alfred Gierer stammt das Wort von der Eindeutigkeit der empirischen Wissenschaft, die die Vieldeutigkeit der Welt nicht aufhebt. Auch wenn man kein Konstruktivist ist, auch wenn man keinen antirealistischen Wissenschaftstheorien anhängt, auch wenn man sich als kritischer Realist versteht, bleibt die Spannung zwischen empirischem Wissen und existenzieller Wahrheit erhalten, ja sie wird umso deutlicher sichtbar, je methodisch reflektierter die empirische Wissenschaft arbeitet.

Anmerkungen

- ¹ Der Artikel beruht auf einem Vortrag, der am 9.11.2012 im Rahmen einer Tagung der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie in Innsbruck gehalten wurde.
- ² Hier einige Hinweise zur Begriffsgeschichte: Sie beginnt mit Immanuel Kants „Kritik der Urteilskraft“, setzt sich fort mit einer romantischen Verwendung z. B. bei Novalis, Friedrich Schelling und Friedrich Schleiermacher; einflussreich war u. a. die Typologie der Weltanschauungen in Wilhelm Diltheys „Weltanschauungslehre“ und Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“, der Begriff der Weltanschauungsparteien bei Max Weber sowie – in negativer Form – die Verwendung in der nationalsozialistischen Propaganda. In anderen Sprachen existiert das Wort Weltanschauung als Germanismus oder in Übertragung, siehe z. B. David K. Naugle, *Worldview – the History of a Concept*, Grand Rapids, Cambridge UK, 2002.
- ³ Otto Muck, *Evolutionäre Erkenntnistheorie – Welt/Weltbild*, in: Wolfgang Wickler/Lucie Salwiczek (Hg.), *Wie wir die Welt erkennen – Erkenntnisweisen im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg i. Br./München 2001, 243-272, 251f.
- ⁴ Der schwächere Begriff „prüfen“ steht hier ausdrücklich für den stärkeren Begriff „falsifizieren“. Es ist nicht ohne Weiteres klar und führt in eine

- schwierige Diskussion, was eine Falsifikation im Fall der Modellierung komplexer Prozesse ist bzw. sein muss.
- ⁵ Ob man Theorie und Modell unterscheidet oder empirische Hypothesen und Theorien prinzipiell als Modelle auffasst, ist in diesem Zusammenhang nicht wichtig.
 - ⁶ Einige Beispiele für empirische Beiträge zu Themen der Weltanschauungsarbeit: Sarah Ruth Pohl, *Externe und interne Beobachtungen und Aussagen zur Erziehung in einem geschlossenen religiösen System am Beispiel der Zeugen Jehovas*, Frankfurt a. M. 2010; Arne Schäfer, *Zwiespältige Lebenswelten – Jugendliche in evangelikalen Aussiedlergemeinden*, Wiesbaden 2010; Hansjörg Hemminger, *Trance und Ekstase in der Pfingstbewegung*, in: Torsten Passie (Hg.), *Ekstasen: Kontexte – Formen – Wirkungen*, Würzburg 2012, 231-242.
 - ⁷ Otto Muck, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, a.a.O., 253.
 - ⁸ Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) hat in Deutschland knapp 300 000 Mitglieder. Mit den unabhängigen Gemeinden verschiedener Art gibt es höchstens 600 000 protestantische „Freikirchler“. Fast ebenso viele Mitglieder haben die zwei großen Sondergemeinschaften (Neuapostolische Kirche und Zeugen Jehovas). Das ist weniger

als ein Prozent der Bevölkerung, verglichen mit über 50 Prozent Katholiken und Evangelischen. Zum Beispiel wurde die Brüderbewegung (Darbysten) 1989 auf 80 000 Mitglieder und Freunde geschätzt. Heute sind es nach eigenen Angaben noch 40 000. Die Evangelisch-methodistische Kirche verlor nach eigenen Angaben in Deutschland von 1998 bis 2008 16 Prozent ihrer Mitglieder. Die Verluste des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) liegen laut REMID von 2007 bis heute bei 3 bis 4 Prozent, ähnlich ist es bei den Siebenten-Tags-Adventisten. Auch Sondergemeinschaften erodieren, besonders auffällig die Neuapostolische Kirche. Die Zeugen Jehovas verzeichnen nur leichte Verluste. Dieser Trend beruht wie bei den Volkskirchen nur zum Teil auf Austritten, zum größeren Teil auf der demografischen Entwicklung. Er wird durch Transfer- und Migrationsprozesse verschleiert, durch die einige Segmente zulegen (Aussiedlergemeinden, Pfingstbewegung, FEG) und andere verlieren. Am auffälligsten wächst die Zahl unabhängiger Gemeinden durch Neugründungen und Abspaltungen, durch Aussiedler und durch Gemeinden von Migranten und deren Nachkommen.

⁹ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, New York 2012.

¹⁰ Max Weber in Stephen Kalberg, *Max Weber lesen*, Bielefeld 2006, 21.

¹¹ Siehe dazu Thomas Meyer, *Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg 1989; Gottfried Künzlen, *Die Wiederkehr der Religion – Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003; Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen – Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000; ders., *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910 – 28) und iranische Schiiten (1961 – 79) im Vergleich*, Tübingen 1990.

¹² Siehe das Stichwort Präsuppositionalismus sowie das Schriftverständnis der Brüderbewegung (Darbysmus).

¹³ Winfried Gebhardt, *Neue Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Vortrag auf dem Internationalen Ökumenischen Forum „Wie hältst du’s mit der Religion?“, www.oekumenisches-forum-trier.de (Abruf: Februar 2012).

Heike Beck, Idstein

Bhakti Marga eröffnet spirituelles Zentrum in Springen/Taunus

Die neohinduistisch-synkretistische Gemeinschaft „Bhakti Marga“ hat in Heidenrod-Springen im Taunus vom 1. bis 5. Mai 2013 offiziell ihr spirituelles Hauptzentrum eröffnet. Die Gemeinschaft ist benannt nach *Bhakti*, der liebenden Hingabe, einem der hinduistischen Erlösungswege. Sie gruppiert sich um einen jungen Guru, der sich selbst Swami Vishwananda nennt. Weltweit hat sie nach eigenen Angaben 300 aktive Mitglieder.¹

Vishwananda und die Anfänge der Bewegung

Vishwananda, mit bürgerlichem Namen Visham Komalram, wird 1978 auf Mauritius geboren² und wächst in einem hinduistischen Kontext auf. Bereits um seine Kindheit und Jugend ranken sich Mythen von seiner besonderen spirituellen Begabung. Dem Spielen habe er Gebet und Besuche von Gotteshäusern verschiedener Religionen vorgezogen. Er sei im Alter von fünf Jahren während eines Krankenhausaufenthaltes dem mythologischen Meister aus dem Himalaya, Mahavatar Babaji, begegnet, den er zu seinem persönlichen Guru erklärte.³ Eine Schülerzeit unter einem lebenden Meister scheint Vishwananda ebenso wenig durchlaufen zu haben wie eine aus fremder Hand vorgenommene Weihe zum Swami.

Auf Mauritius knüpft der knapp 20-jährige Vishwananda Kontakte zu europäischen Touristen. Nun öffnet sich die internati-

onale Bühne für ihn. Er erhält seit 1998 offen ausgeschriebene Einladungen in die Schweiz und nach England, später nach Deutschland, Polen, Südafrika, Portugal und in andere Länder, wo Bhakti Marga heute zum Teil kleinere Zentren unterhält. An diesen Orten scharen sich bei Darshans immer mehr Anhänger um den offensichtlich charismatisch wirkenden Vishwananda. Bei seinen Darshans wird gesungen, der Guru gibt eine „lecture“, die Anhänger lassen sich nach der in Gurubewegungen bekannten Form der *Shaktipat* am dritten Auge berühren und erhalten heilige Asche. Wie in Indien üblich, rutscht man auf Knien zum Meister, der in diesem Fall auf einem weißen, blütenbestreuten Sessel thront. Auch Kinder werden zur Segnung zu ihm gebracht.

Auf dem Weg seiner religiösen Suche als junger spiritueller Meister ist Vishwananda zuweilen bereit, auch eigenwillige Wege zu beschreiten. Das zeigte sich Zeitungsberichten zufolge, als er 2001 in Schweizer katholischen Kirchen Reliquiare aufbrach und deren Inhalt entwendete.⁴ Wegen dieses Delikts wurde er im Juni 2007 zusammen mit zwei Anhängerinnen vom Strafgericht in Liestal wegen Sachbeschädigung und Störung der Glaubens- und Kulturfreiheit zu vier Monaten bedingt verurteilt. Das Gericht sah es als erwiesen an, dass er mit den Anhängerinnen aus mindestens 23 Kirchen Reliquien entwendet hatte.⁵

Aus ersten Darshans in Wohnzimmern von Privathäusern und angemieteten Räu-

men entsteht eine zunächst offene, lockere neureligiöse Bewegung, die immer weitere Kreise zieht. Bald drängen die Anhänger auf eine verbindlichere Organisation. Auf ihre Initiative hin wird 2004 ein Anwesen im kleinen Dorf Steffenshof im Hunsrück gekauft und zum Ashram ausgebaut. Vishwananda gründet ein Jahr später einen monastischen Orden, den er „Bhakti Marga“ (Weg der Hingabe zu einem persönlichen Gott) nennt, und beginnt, Männer und Frauen zu zölibatär lebenden Brahmacharis zu weihen. Die Geschlechter bleiben getrennt und leben in sexueller Enthaltsamkeit. Unterschiedliche Stufen der Weihe machen es auch Verheirateten möglich, zum Orden zu gehören.⁶ Es herrscht Gütergemeinschaft, die auch mittellose Mitglieder mitträgt.

Zentrum in Springen und erste Krise

Die Organisation in Steffenshof kommt mit der Zeit durch wachsenden Zulauf räumlich und auch finanziell an ihre Grenzen. Deshalb erwirbt Bhakti Marga 2008 das ehemalige Tagungs- und Seminarhaus der Gewerkschaft „ver.di“ in Springen und kann damit ihren Wunsch nach einem größeren Anwesen und nach der Nähe zum Rhein-Main-Gebiet umsetzen. Da sich das Zentrum in Steffenshof nicht halten lässt, wird es 2009 verkauft. Die bisherige, als GmbH verfasste Organisation wird in eine Stiftung mit Unterorganisationen verschiedener Rechtsformen umgewandelt. Rund 40 ständige Bewohner aus aller Welt wohnen und arbeiten für ein geringes regelmäßiges Gehalt im Zentrum. Seit Mai 2013 können zudem 100 Gäste im neu aufgenommenen hauseigenen Hotelbetrieb unterkommen.⁷ Dies ist erst jetzt möglich, nachdem das Zentrum über viele Jahre hin unter hohem Einsatz der Bewegung den baupolizeilichen Auflagen entsprechend umgebaut wurde.

Die räumliche Expansion geht mit einer Krise einher und soll möglicherweise genau darin einen Neuanfang signalisieren: Durch einige ehemalige Mitglieder wird bekannt, dass Vishwananda seine homosexuellen Neigungen mit jungen Anhängern ausgelebt und sich damit selbst nicht an das andere auferlegte Zölibat gehalten habe.⁸ Das bis dahin wohl größte Ideal der jungen Bewegung ist offenbar tief erschüttert. In der Folge wird der Orden vom Gründer aufgelöst. Dem Problem der mangelnden Glaubwürdigkeit entgeht Bhakti Marga, indem jetzt statt des einst geforderten sexuellen Zölibates ein „wahres Zölibat“ ausgerufen wird, das, ungeachtet der geschlechtlichen Lebensweise, den Fokus auf „innere Aktivitäten und Freuden“ legt.⁹ Viele Anhänger wenden sich enttäuscht und verletzt ab. Im Internet mehren sich Anti-Vishwananda-Blogs, in denen harsche Vorwürfe erhoben werden. Vishwananda nutze sein „gottgleiches“ Ansehen für sexuelle Kontakte mit jungen männlichen Anhängern aus und binde sie dadurch emotional eng an sich. Er zerstöre Ehen, bewege Anhänger, ihre ganze Habe dem Ashram zu vermachen, und bringe sie damit in ökonomische Abhängigkeit. Aussteiger würden massiv unter Druck gesetzt.¹⁰ Überhaupt sei er kein echter Swami, sondern ein Scharlatan und täusche wie sein Vorbild Sathya Sai Baba falsche Wunder vor.¹¹ Außendarstellung und die Sichtweise einiger (ehemaliger) Anhänger bezüglich Vishwananda klaffen plötzlich erheblich auseinander – eine Problematik, die bis heute besteht.

Lehre

Der Kern von Vishwanandas Verkündigung besteht in einer einfachen Lehre von der allgegenwärtigen göttlichen Liebe, die jeder in sich finden und die dann zu den Mitmenschen fließen kann. Um die-

se göttliche Liebe zu entdecken, braucht es den heilsvermittelnden Guru, der „tief in das Krishna-, dann in das Christus-Bewusstsein eintauchte und sich mit vielen Heiligen verband, um dann wieder in eine Phase einzutreten, in der er sich auf Sri Chaitanya, Mutter Maria, Shiva, den Sufismus, die Göttliche Mutter Durga, Hanuman oder Shirdi Sai Baba konzentrierte“.¹² Im Hintergrund steht eine stark vereinfachte, etwa von Sathya Sai Baba bekannte und am Neohinduismus orientierte Lehre von der Einheit der Religionen.

Die namensgebende Bhaktifrömmigkeit, eine wichtige Komponente vieler hinduistischer Richtungen, stammt ursprünglich aus dem Vishnuismus. Vishnu bzw. seine Avataras, vor allem Krishna, galt als die Verkörperung von Gnade und Güte, weswegen ihm seine Anhänger emotionale Frömmigkeit (*Bhakti*) entgegenbrachten. Im Westen teilt Bhakti Marga die besondere Krishna-Verehrung vor allem mit der ISKCON. Allerdings ist die Liebe Gottes im Gegensatz zum stärker betonten *extra nos* der Lehre Prabhupadas bei Bhakti Marga als allgegenwärtig und vor allem *intra nos* gedacht.¹³ Im Kern geht es in Vishwanandas Äußerungen immer darum, dass der Einzelne sein wahres Selbst erkennt und sich anzunehmen lernt, was dann im zweiten Schritt Auswirkungen für das Zusammenleben der Menschen haben soll.¹⁴ Alle Verehrung hinduistischer Gottheiten oder auch anderer Heiliger hat für Vishwananda letztlich dieses eine Ziel. Indem die verschiedenen Heiligen angerufen bzw. Statuen angebetet werden, soll die innere Verbindung mit dem heiligen bzw. göttlichen Aspekt in jedem Menschen selbst vertieft werden. Die Statuette sei dabei ein Spiegel für das Innere.

Weltverzicht oder ein Aufgeben der Individualität, wie es der klassische Hinduismus fordert, sind in der westlich zugeschnittenen Bhakti-Frömmigkeit von Vishwananda

nicht angedacht. Auch steht typischerweise die Suche nach dem wahren Selbst weit mehr im Fokus als ihre ethischen Konsequenzen. Hier treffen die allgemeine Tendenz im Hinduismus zur Verinnerlichung des Heilsgeschehens¹⁵ und das westliche Bedürfnis des Einzelnen, seinen eigenen göttlichen Kern zu finden, zusammen. Andere hinduistische Topoi wie der Karma-Gedanke oder das Thema Wiedergeburt spielen bei Bhakti Marga nur eine untergeordnete Rolle.

Insgesamt scheint Vishwananda an tiefergehenden religionsphilosophischen Gedanken wenig interessiert zu sein. Es bleibt fraglich, ob er überhaupt fundierte Kenntnisse hinduistischer heiliger Schriften besitzt, wie sie traditionellerweise ein indischer Guru haben sollte.¹⁶

Vishwananda zeigt sich vielen religiösen Einflüssen gegenüber offen. So begann er nach einem intensiven Kontakt zu einer kleinen orthodoxen Kirche, den Rosenkranz zu beten. Außer zu hinduistischen betet er nun auch zu christlichen Heiligen und verehrt christliche Reliquien.¹⁷ Im Zentrum in Springen wird diesem Synkretismus Rechnung getragen, indem einer der Räume als Krishna-Tempel für hinduistische Zeremonien genutzt wird, während ein anderer in der Art christlich-orthodoxer Kapellen gestaltet ist.¹⁸ In diesem Raum findet sich auch ein mit Reliquien gefüllter Sarg, auf Füßen erhöht, damit sich die Gläubigen unter ihn legen und die Kraft der Reliquien in sich aufnehmen können. In die Ikonen an den Wänden der Kapelle sind ebenfalls kleine Reliquien sichtbar eingegeben. Vishwananda veranstaltet Feiern, die nach seinen eigenen Vorstellungen an die eucharistische Liturgie der orthodoxen Kirchen angelehnt sind. Neben anderen Artikeln werden im Zentrumsshop Vishwananda-Fotos angeboten, die ihn zum Teil mit orthodoxen Priestergewändern und einem großen Kreuz auf der Brust zeigen.

Organisation von Bhakti Marga und religiöse Praxis

Trotz der Kritik an Vishwananda wegen seiner Verurteilung nach dem Reliquiendiebstahl und wegen seines sexuellen Lebens tragen die Organisatoren von Bhakti Marga das Projekt Springen maßgeblich weiter voran. Täglich finden hinduistische Gebete bzw. Feste wie z. B. zu Krishnas Geburtstag statt, parallel dazu auch christliche Gebete und gottesdienstähnliche Feiern, z. B. an Ostern.¹⁹ Daneben werden Kurse wie Ikonenmalerei, Meditations- und Yogakurse (*Atma Kriya*) und „Om Healing“ angeboten. Die Kurse dienen als zusätzliche finanzielle Einnahmequelle neben Spenden und Mitgliedsbeiträgen. Dazu kommt der Zentrumsshop, in dem neohinduistische, christliche und esoterische Waren wie Ikonen, Bilder, Musik-CDs und Tinkturen verkauft werden. Spenden stellen jedoch weiterhin ein wichtiges finanzielles Standbein dar, da u. a. ein Darshan-Tempel im Haus geplant ist. Parallel zu persönlichen Bindungen des Gurus an einzelne, ihm ergebene Anhänger, die sich inzwischen für „Interviews“ mit ihm anmelden müssen, ist eine Organisation entstanden, die ihr spirituelles Leben auch ohne Vishwanandas Anwesenheit gestaltet. Religiöse Gebete und Zeremonien finden unabhängig vom Guru statt. Möglicherweise wünschen sich einige seiner Anhänger aber eine stärkere Präsenz, gerade wenn betont wird, dass ihnen Vishwanandas Rat in Fragen ihrer Lebensführung wichtig ist.²⁰ Darauf könnte auch hindeuten, dass im inzwischen veränderten Internetauftritt eine Rubrik „Wo ist Swami?“ hieß.

Was die finanzielle und rechtliche Verwaltung von Bhakti Marga angeht, überlässt Vishwanada sie denjenigen Mitgliedern, die mehr davon verstehen als er. Dadurch wird er als ihr geistiger Führer in gewisser Weise

auch abhängig von der Organisation als der Größe, die seine Verehrung institutionalisiert. Unter den Organisatoren wiederum wirkt die Verbindlichkeit des alten Ordens weiter. Gleichzeitig emanzipieren sie sich von ihrem Guru. Das hat möglicherweise auch inhaltliche Auswirkungen, denn an den Aussagen der Organisatoren von Bhakti Marga lässt sich beobachten, dass diese besser in den heiligen Schriften bewandert zu sein scheinen als ihr Guru selbst. Bei Stipendien, die von der Organisation vergeben werden, ist u. a. das Studium der heiligen Schriften aus allen Weltreligionen vorgesehen.

Einschätzungen

Was Bhakti Marga für Menschen anziehend macht, sind eine scheinbar nicht auf eine Religion festgelegte, eingängige Lehre von der göttlichen Liebe in jedem Menschen und ein attraktiver, junger Guru aus Mauritius. Hier mischen sich Exotik, Erotik und die Möglichkeit einer Patchwork-Religion, die sich vieler religiöser Formen und Rituale bedient, ohne sich dem Selbstverständnis der beliebten Religionen verpflichtet zu fühlen. Die Religionen und ihre Traditionen, so scheint es, gelten nur als wertvoll, sofern sie im eigenen Kontext verwendbar sind. Eine echte Auseinandersetzung im interreligiösen Dialog findet nicht statt. Die passenden religiösen Versatzstücke aus den Religionen scheinen in die Lehre vom Göttlichen in und um uns integriert und Gegensätze damit nivelliert zu sein. Insgesamt dürfte der Synkretismus von Bhakti Marga das Christentum eher in einen hinduistischen Deutungsrahmen integrieren als umgekehrt, womit der christliche Glaube unweigerlich seinen trinitarischen Charakter verlieren muss.

Bhakti Marga, eine Guru-Bewegung mit neohinduistischem Hintergrund, sucht gemäß Vivekanandas harmonisierenden

Tendenzen die eine Botschaft, die hinter allen Religionen zu finden sei, in sich zu vereinen. Entsprechend verbindet das Logo der Bewegung ein hinduistisches Om-Zeichen mit einem christlichen Kreuz, einem muslimischen Halbmond und einem jüdischen Davidstern. Anders als die meisten vergleichbaren Bewegungen im Westen fehlt ihr allerdings eine Mutterorganisation im indischen Raum (wie bei der ISKCON oder der Self-Realization Fellowship u. a.). Der neohinduistische Deutungsrahmen wird an die Bedürfnisse westlicher Sinn-sucher auf dem Weg zu einem höheren Selbst angepasst. Vieles verbindet die Lehre von Bhakti Marga mit der Lehre etwa von Sathya Sai Baba oder Mutter Meera. Eine gewisse Eigenheit stellt die Verbindung aus hinduistischen Riten und christlich-orthodoxen Feiern dar, letztere im Zusammenhang mit einem ausgeprägten Reliquienkult.

Zentral bleibt die Person von Swami Vishwananda mit seinem Charisma, das Anhänger anzieht und emotional an ihn bindet. Obwohl er sich offenkundig an vergleichbaren zeitgenössischen Gurus wie Yogananda (Haartracht, Kleidung und Kriya Yoga) und Sathya Sai Baba (Materialisierungen von Gegenständen) orientiert, sehen einige seiner Anhänger in ihm ihren persönlichen Heilmittler.²¹ Er ist für sie ein „in Gott erwachter Meister, der die Qualität der göttlichen Liebe verkörpert“.²² In seiner persönlichen Entwicklung hat sich Vishwananda, wie es scheint, zunehmend mit dieser Rolle identifiziert, nicht zuletzt, indem er sich mit möglichst vielen Heiligen aus allen Religionen umgibt. Diesem Anspruch mit seinem Lebenswandel gerecht zu werden, könnte für den jungen Mann aus Mauritius eine wachsende Bürde darstellen – bedroht von westlichen Reizen wie moralisch freizügiger Lebensgestaltung, denen er anscheinend nicht immer widerstehen kann. Zuweilen wirkt der junge

Mann nicht wie der glaubensfeste Lehrer, der anderen seine aus Lebensreife und Studium gewonnene Weisheit vermitteln kann, sondern wie ein Heranreifender, der seinen Lebensweg erst noch suchen muss.

Berichte, nach denen ein spiritueller Lehrer seine Beziehungen zu einigen Anhängern psychisch und sexuell ausnutzt und Menschen damit in seelische Abgründe reißt, sind auch bei anderen Gurus im Westen hinlänglich bekannt.²³ Aus diesen Erfahrungen heraus distanzieren sich die Organisatoren von Bhakti Marga inzwischen offiziell vom klassischen hinduistischen Lehrer-Schüler-Konzept und weisen den Einzelnen auf seine Eigenverantwortung hin.²⁴ Viele Anhänger scheinen jedoch die persönliche Führung eines göttlich begabten Meisters gerade zu suchen und sind offenbar bereit, ihr Leben in seine Hände zu übergeben. Die Organisationsstruktur um die Zentralfigur Vishwananda herum und die Aussagen auf der offiziellen Internetseite von Bhakti Marga über seine bewusstseinsmäßige Verbindung zu vielen Heiligen sprechen in dieser Hinsicht eine eigene Sprache. Sie können Abhängigkeitsstrukturen Vorschub leisten.

In ihrer Entstehungsgeschichte haben sich die Organisation Bhakti Marga einerseits und die Funktion ihres geistigen Führers andererseits zu zwei Einheiten entwickelt, die in gewisser Weise jede selbstständig für sich agieren, aber doch in einer gegenseitigen Angewiesenheit aufeinander bezogen bleiben. Als Organisation braucht Bhakti Marga, auch wenn sie sich zum Teil unabhängig von ihm macht, Vishwanandas spirituelle Vorrangstellung und fordert sie (mehr oder weniger erfolgreich) auch von ihm ein.

Vishwananda selbst bleibt in gewisser Weise eine unberechenbare Größe für Bhakti Marga. Durch Reisen zu anderen Anhängern in aller Welt und durch die Gestaltung seiner persönlichen Beziehungen entzieht

er sich letzten Endes festen Strukturen. Die täglichen Rituale, die verschiedenen Zeremonien im Krishna-Tempel und in der sogenannten orthodoxen Kapelle laufen häufig ohne ihn ab. Ob aber Bhakti Marga

letztlich auch ohne den spirituellen Meister, auch wenn dieser sich weder in seiner Lebensführung noch in seiner Lehre festlegen will, bestehen könnte, ist aus heutiger Sicht eine offene Frage.

Anmerkungen

- ¹ Den Weltanschauungsbeauftragten Matthias Neff (Bistum Trier) und Andrew Schäfer (Evangelische Kirche im Rheinland) danke ich für den fachlichen Austausch und für wichtige Hinweise über die Anfangszeit von Bhakti Marga in Steffenshof.
- ² Georg Schmid, Vishwananda, www.relinfo.ch/vishwananda/index.html. (Abruf der Internetseiten im Mai 2013, wenn nicht anders vermerkt)
- ³ www.bhaktimarga.org.
- ⁴ Titus Villiger, Der eigentliche Missbrauch bleibt ungestraft. Strafgericht verurteilte einen Guru und zwei Frauen wegen Reliquiendiebstahls, in: Basellandschaftliche Zeitung vom 16. Juni 2007, 31.
- ⁵ Georg Schmid, Vishwananda, www.relinfo.ch/vishwananda/info.html.
- ⁶ Sandra Heim, Besuch bei Swami Vishwananda, in: Kamasha 1/2007, 10f.
- ⁷ Hendrik Jung, Spirituelle Gemeinschaft Bhakti Marga weicht Yoga- und Meditationszentrum ein, www.wiesbadener-tagblatt.de/region/untertaunus/heidenrod/13063849.htm (vom 3.5.2013).
- ⁸ <http://guruphiliac.blogspot.de/2008/09/handsy-swami-goes-down-with-smile.html>.
- ⁹ www.bhaktimarga.org.
- ¹⁰ www.tellthetruth123.wordpress.com, abgerufen im Oktober 2010. Der Blog existiert inzwischen nicht mehr. Vgl. <http://vishwanandafake.wordpress.com>; www.vishwanandawarningblogspot.de; www.guruphiliac.blogspot.de/2008/09/handsy-swami-goes-down-with-smile.html.
- ¹¹ <http://saicopycats.blogspot.de/2006/01/swami-vishwananda.html>.
- ¹² www.bhaktimarga.org.
- ¹³ Bei der ISKCON steht das individuelle Selbst (*Atman*) zu Vishnu bzw. Krishna in einer Beziehung liebender Hingabe. Bhakti Marga betont, es sei „... möglich, göttliche Freude und Göttlichkeit *in uns selbst* zu finden“, vgl. bhaktimarga.org/de/swami/sri-swami-vishwananda-profil.
- ¹⁴ Ebd.
- ¹⁵ Handbuch Religionswissenschaft, hg. von Johann Figl, Innsbruck 2003, 333.
- ¹⁶ Hinduismus, in: Harald Baer u. a. (Hg.), Lexikon nichtchristlicher Religionsgemeinschaften, Freiburg i. Br. 2005, 106.
- ¹⁷ www.bhaktimarga.org. Heute zeigt er sich auf Fotos gerne mit orthodoxen Gewändern und einem großen Kreuz auf seiner Brust.
- ¹⁸ Bereits in Steffenshof hatte die Gruppe eine am Rande ihres Grundstücks gelegene Kapelle in ihrem Sinne umgestaltet.
- ¹⁹ Hendrik Jung, Spirituelle Gemeinschaft Bhakti Marga weicht Yoga- und Meditationszentrum ein, a.a.O.
- ²⁰ <http://bhaktimarga.org/de/swami/sri-swami-vishwananda-profil-erweitert>.
- ²¹ Hinduismus, in: Harald Baer u. a. (Hg.), Lexikon nichtchristlicher Religionsgemeinschaften, a.a.O., 106.
- ²² www.bhaktimarga.org.
- ²³ Vgl. Sathya Sai Baba, an dessen Lehre und Lebensführung Vishwananda stark erinnert. Vgl. auch die Geschichte von Rajneesh.
- ²⁴ www.bhaktimarga.org.

Mit dem Gyalwang Drukpa unterwegs zum Glück

Ein tibetisch-buddhistischer Orden fasst Fuß in Deutschland

Abgedunkelt war der große Ballsaal im Hamburger Curio-Haus. Knapp 200 Besucher erwarteten Seine Heiligkeit den 12. Gyalwang Drukpa am 9. November letzten Jahres für einen Abendvortrag, den er im Rahmen seines zweiten Hamburgbesuchs halten sollte. Ein umfangreiches Programm absolvierte das spirituelle Oberhaupt der in Deutschland derzeit etwa 100 eingetragene Mitglieder zählenden tibetisch-buddhistischen Drukpa-Linie; die Gesamtzahl der Anhänger dürfte um einiges höher liegen. Mit einigen begleitenden Lamas („attendant Lamas“) besuchte er eine Hamburger Frauenstrafanstalt, die Redaktion des Hamburger Abendblatts sowie die Haftanstalt „Santa Fu“. Darüber hinaus gehörten zum Programm eine Chöd-Tanz-Präsentation durch Nonnen des Drukpa-Ordens, die Vorführung eines Dokumentarfilms von einer Pilgerwanderung im Himalaya sowie zwei längere Publikumsveranstaltungen mit Lehredenen.

Das Medienecho auf diesen Besuch war erheblich: Viele Hamburger Zeitungen widmeten ihm längere Artikel¹, der private Sender Radio Hamburg² berichtete ebenso wie die Esoterik-Magazine „Körper, Geist und Seele“³ und „Visionen“⁴. Auch in „Buddhismus aktuell“ erschien Anfang dieses Jahres ein ausführlicher Bericht.⁵

Der 12. Gyalwang Drukpa war nach einer Visite im Jahr 2008 (Hofheim/Hessen) und einem ersten Hamburgbesuch vor drei Jahren, bei dem er auch vom damaligen Ersten Bürgermeister Ole von Beust empfangen wurde, zum dritten Mal offiziell in Deutschland. Neben dem Verbreiten bud-

dhistischer Lehren zielte der Besuch sicherlich auch auf die Stärkung der zahlenmäßig noch recht überschaubaren deutschen Anhängerschaft.

„Der andere Pfad“ in Hamburg

Der von mir besuchte Vortrag stand unter der programmatischen Überschrift „Der andere Pfad“⁶. Begleitet von den „attendant Lamas“ und einem Dutzend buddhistischer Nonnen betrat das geistliche Oberhaupt den Veranstaltungssaal. Nach einer kurzen Einführung in das bis zum Vortragsabend durchgeführte Programm folgte der ins Deutsche übersetzte, rund 75-minütige Vortrag, dem man zuweilen anmerkte, dass bereits zwei anstrengende Tage absolviert waren.

Die Ausführungen des 12. Gyalwang Drukpa kreisten um die zentrale These, dass es darum gehe, das Leben richtig zu verstehen. Dies bedeute zu akzeptieren, dass alle Erfahrungen und Erlebnisse nur eine relative Wirklichkeit und Bedeutung hätten und alles im Leben diskontinuierlich und veränderlich sei. Um ein gutes Leben führen zu können, solle man sich also nicht an Dinge klammern, die verloren gehen könnten. Vielmehr solle man sich vollständig von allem befreien, wovon man abhängig sein könnte. Letztlich sei man auch nicht von einem Gott abhängig; vom Himmel Glück zu erwarten, sei törricht. Denn es komme darauf an, sich vom traditionell-konservativen Gedanken zu lösen, das Leben habe nur eine einzige Bedeutung. So erst könne man erkennen, dass das Wesen des Lebens

darin bestehe, sich der vorübergehenden, relativen Wahrheit aller Erfahrungen bewusst zu sein, diese als „Anhaftungen“ zu verstehen und deshalb in der Lage zu sein, diese Anhaftungen aufzulösen. So könne man sich auf alle Probleme vorbereiten und alle Dinge – positive wie negative – einordnen. Die Diskontinuitäten des Lebens, die Vergänglichkeit alles Lebens (Zweite Lehre Buddhas) und die begrenzte Bedeutung aller Lebenserfahrungen zu verstehen, führe dazu, sich mit allen Veränderungen im Leben arrangieren zu können.

Allerdings bedeute dies nicht, sich dem Leben und anderen Menschen zu entziehen. Der 12. Gyalwang Drukpa wies darauf hin, dass es ein totales Missverständnis sei, dem Buddhismus zu unterstellen, „Liebe“ würde als Anhaftung gesehen. Vielmehr ermutige der Buddhismus, *alle* anderen zu lieben. Zwar sei es nicht falsch, wenn Paare zueinander fänden und sich liebten; allerdings sei es eine Anhaftung zu glauben, dass die gegenseitige Attraktivität permanent bleibe. Eine solche Erwartung zerstöre die Liebe, sodass das Glück verkürzt werde.

Die Vortragsveranstaltung endete mit einer kurzen Fragerunde, in der das Oberhaupt des Drukpa-Ordens darauf hinwies, dass es im Leben darum gehe, alle Erfahrungen in friedvoller Weise zu transformieren und beispielsweise durch Meditation spirituelle Verbesserungen zu erreichen. Wenn es gelänge, den Alltag in eine spirituelle Praxis zu überführen, könnten Menschen in voller Glückseligkeit leben.

Soweit ich beobachten konnte, folgten die meisten Besucher den Ausführungen konzentriert und zustimmend. Kritische Nachfragen – etwa zu den Aussagen über den Glauben an Gott oder zur Relativierung des irdischen Lebens und menschlicher Erfahrungen – gab es nicht. Offenbar waren die Besucher zum überwiegenden Teil mit den Grundzügen buddhistischer Philosophie vertraut.

Der Drukpa-Orden weltweit und in Deutschland

Als eine der zwölf Schulen des tibetischen Buddhismus hat der Drukpa-Orden eine bis ins 13. Jahrhundert zurückreichende Tradition. Der Name geht zurück auf den Ordensgründer Drogon Tsangpa Gyare. Der Entstehungslegende nach zeigten sich ihm im Jahr 1206 neun in den Himmel aufsteigende Drachen, nach denen er seinen Orden benannte; das tibetische Wort „Druk“ bedeutet Drache. Er setzte als erstes Oberhaupt und spiritueller Lehrer (Titel: Gyalwang Drukpa) den Anfang für die Geschichte des Drukpa-Ordens, dessen Ideale „Einfachheit, Reinheit und Askese“ sind.⁷ Damit gehört der Drukpa-Orden als einer der acht kleineren, unabhängigen Schulen in die Traditionslinie der Ende des 11./Anfang des 12. Jahrhunderts entstandenen tibetischen Kagyü-Schulrichtung, in der auf Meditation ausgerichtete und klösterliche Traditionen zusammengeführt sind.⁸

Der jetzige Gyalwang Drukpa (geb. 1963 unter dem Namen Djigme Padma Aungchen im indischen Tso Prema/Himachal Pradesh) leitet als 12. Oberhaupt den Orden.⁹ Er lebt zwar im Kloster Druk Amitabha Mountain (Nepal), ist aber seit 20 Jahren vorwiegend auf Reisen, um die rund um den Globus lebenden etwa vier Millionen Anhänger der Drukpa-Linie zu besuchen. Diese Linie des tibetischen Buddhismus ist vor allem in Bhutan, Tibet, Nepal und Indien verbreitet und unterhält im dortigen Himalaya-Gebiet eine große Zahl von Mönchs- und Nonnenklöstern. Einen Schwerpunkt mit tausenden von Mönchen und Nonnen bildet das vergleichsweise kleine Bhutan, wo die Drukpa-Philosophie unter dem Stichwort „Brutto-Glücks-Produkt“ bzw. „Brutto-National-Glück“ auch politisch umgesetzt wird.¹⁰

Zwar versteht sich der Drukpa-Orden unter Leitung des 12. Gyalwang Drukpa konse-

quent als nicht politisch und vermeidet es, zu tagespolitischen Fragestellungen wie etwa zum Status Tibets Stellung zu beziehen. Dessen ungeachtet ist es dem jetzigen geistlichen Oberhaupt wichtig, aus der individuellen Kontemplation herauszugehen und sich auch für humanitäre Hilfen, ökologische Ziele, Bildungsangebote sowie die Gleichberechtigung von Mann und Frau einzusetzen. Aus diesem Grund wurde auf seine Initiative hin die Stiftung „Live to Love“ gegründet. Die dezidiert nonkonfessionelle Stiftung begann mit ihren Aktivitäten zunächst in der Himalaya-Region, hat sie inzwischen ausgeweitet und will ausdrücklich nicht nur Buddhisten, sondern alle Menschen erreichen.¹¹

Für die vielfältigen sozialen, ökologischen, in der Katastrophenhilfe tätigen sowie auf Gleichstellung von Mann und Frau ausgerichteten Initiativen der Stiftung zeichnete die UN den 12. Gyalwang Drukpa mit dem „Millennium Development Goals Award“ aus. Mit dieser Auszeichnung würdigen die Vereinten Nationen Einzelpersonen und Initiativen, in deren Mittelpunkt ökologische Nachhaltigkeit und gesellschaftliche Zukunftsfähigkeit stehen.¹² Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang das im Bereich des tibetischen Buddhismus eher ungewöhnliche Engagement zur Gleichstellung von Mann und Frau, das spirituell seinen stärksten von außen wahrnehmbaren Ausdruck im Chöd-Tanz der Frauen findet; im Drukpa-Orden wird dieser auch von buddhistischen Nonnen vorgeführt, während er in anderen tibetisch-buddhistischen Linien Mönchen vorbehalten ist.

In Deutschland gibt es derzeit in Kassel (seit Anfang des Jahrtausends) und Hamburg (erste Aktivitäten 2007, Vereinsgründung 2010) zwei Zentren des Drukpa-Ordens, die über den Kasseler Verein die Mitgliedschaft in der Deutschen Buddhistischen Union e.V. (DBU) erlangt haben. An beiden Orten wie auch in einer jüngst in der

Pfalz entstandenen Gruppe treffen sich Anhänger regelmäßig zur Meditation und zum Austausch. In Kassel und Hamburg sind die Meditationsräume mit einem buddhistischen Altar sowie Bildern des Oberhauptes des Drukpa-Ordens geschmückt.¹³ Die hiesigen Gruppen finanzieren ihre Aktivitäten durch Mitgliedsbeiträge der jeweiligen Vereine bzw. durch Spenden; für Großveranstaltungen wie im November letzten Jahres wird zur Deckung der Kosten Eintritt verlangt.

Stellung zu anderen Religionen

Beim Vortragsabend in Hamburg streifte das geistliche Oberhaupt das Thema Glaube und theistische Religion nur am Rande. In seinem Buch aber geht er aus seiner Sicht deutlicher auf die Differenz zwischen Buddhismus als spiritueller Philosophie und anderen Religionen ein.

Gleich im ersten Satz seines Buches grenzt der Gyalwang Drukpa den Buddhismus gegen jede Form der Religion ab; denn der „Buddhismus und dessen Lehren sind spirituell orientiert und somit eine Philosophie“.¹⁴ Ausgehend von buddhistischen Prinzipien, nach denen Karma ein „universelles Prinzip“ darstelle¹⁵, aller irdisch-menschlichen Erfahrung nur eine relative Bedeutung und Wahrheit innewohne¹⁶, komme es darauf an, einen mittleren Weg zwischen allen Extremen zu gehen und zu entdecken;¹⁷ alles Spirituelle und alle Antworten auf spirituelle Fragen befänden sich bereits im Menschen.¹⁸ So überrascht es auch nicht, wenn die Vorstellung eines der Welt gegenüberstehenden Schöpfergottes ebenso abgelehnt wird wie die nicht nur im Christentum verbreitete Erwartung des Kommens eines erlösenden und befreienden Messias, dessen Nichterscheinen eine hoffnungslose Situation bedinge.¹⁹ Somit werden auch (mono)theistische Glaubensvorstellungen als Anhaftung beschrieben,

von denen es sich freizumachen gelte; denn ihnen wohne ein absoluter, endgültiger Wahrheitsanspruch inne, der der begrenzten, endlichen und sich stetig verändernden Relativität aller Wahrheit entgegenstehe. Deshalb solle man religiöse Vorstellungen und Bilder zwar respektieren, doch zugleich nicht allzu sehr beachten.²⁰ Denn wie bei jeder vorläufigen, veränderlichen und relativen Wahrheit wünsche sich der Mensch auch die religiöse Wahrheit als endgültige. Dies allerdings zeige die Unwissenheit; denn als spirituelles Hauptprinzip gilt die Nicht-Anhaftung.²¹ Dennoch gebe es auch eine „ultimative Wahrheit“, die sich als „etwas Allumfassendes“ darstellt.“²² Diese erschließe sich allerdings erst auf dem spirituellen Weg, auf dem der Schüler dem Meister folge, um schließlich in seiner Entwicklung die höchste, in Glückseligkeit mündende Hingabe zu erfahren.²³

Fazit

Mit dem Drukpa-Orden begegnet auf der religiösen Landkarte im europäischen Kontext und für den deutschen Sprachraum eine neue Schule des tibetischen Buddhismus. Er verbindet Kontemplation und Aktion öffentlichkeitswirksam, und sein geistliches Oberhaupt nimmt auch zu profanen Fragen Stellung. Davon zeugen die breit angelegten Besuchsprogramme mit Lehrreden einerseits und dem Besuch von Betrieben und gesellschaftlichen Brennpunkten andererseits ebenso wie das anlässlich des Hamburgbesuchs gegebene Interview im Hamburger Abendblatt. Zur Bedeutung der Architektur einer Stadt wie Hamburg für das Glückseligkeit der Menschen sagte der 12. Gyalwang Drukpa im Blick auf Hamburg: „... man darf nicht gegen die Tradition einer Stadt und seiner Menschen ... bauen.“ Und auf den Hinweis, dass viele Menschen

sich über die Zunahme gesichtsloser Beton- und Glasbauten beschwerten, fügte er hinzu: „Lassen Sie es mich so sagen: Beton wird niemals schön sein.“²⁴ Das würden dann wohl auch viele Christen sofort unterschreiben.

Anmerkungen

- ¹ Welt-Online, 9.11.2012, www.welt.de/regionales/hamburg/article110877170/So-waechst-Hamburgs-Karma.html; Hamburger Abendblatt, 10.11.2012; BILD HAMBURG, 10.11.2012.
- ² www.radiohamburg.de/Hamburg-aktuell/Menschen-in-Hamburg/2012/November/Hoher-Besuch-aus-Tibet-in-Hamburg-Buddhistisches-Oberhaupt-Gyalwang-Drukpa, 9.11.2012.
- ³ Körper, Geist und Seele (Hamburg) 11/2012, 20-22.
- ⁴ Visionen 10/2012, 30ff.
- ⁵ Buddhismus aktuell 1/2013, 20ff.
- ⁶ So auch der Titel des einzigen deutschsprachigen Buchs: Seine Heiligkeit der 12. Gyalwang Drukpa, Der andere Pfad. Ein Führer auf dem spirituellen Weg, Hamburg 2012.
- ⁷ Handout „Der Drukpa-Orden“ aus der Presseinformation von Drukpa Hamburg e.V. zum Hamburgbesuch des 12. Gyalwang Drukpa im November 2012, dem Autor vorliegend.
- ⁸ Lamas by Nationality, Hephaistos Books, USA, o.O., o.J., 8. Diese vom Autor nicht zu verifizierende Einordnung beruht auf Wikipedia-Informationen; vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kagyü>.
- ⁹ Weitere Lebensdaten in: Lamas by Nationality, a.a.O., 8f. Vgl. auch www.drukpa.de/index.php?option=com_content&view=article&id=70&Itemid=296.
- ¹⁰ Vgl. www.spiegel.de/reise/fernweh/himalaja-staat-bhutan-auf-der-suche-nach-dem-bruttonationalglueck-k-a-673514.html.
- ¹¹ www.drukpa-germany.com/?page_id=5. Vgl. <http://live2love.org>.
- ¹² Vgl. Buddhismus aktuell 1/2011, 10; vgl. auch www.mdgawards.org/webroot/index.php?option=com_content&view=article&id=65&Itemid=73.
- ¹³ Vgl. www.drukpa-germany.com/?page_id=592.
- ¹⁴ Gyalwang Drukpa, Der andere Pfad, a.a.O., 11.
- ¹⁵ Ebd., 15.
- ¹⁶ Ebd., 105ff.
- ¹⁷ Ebd., 32ff.
- ¹⁸ Ebd., 14.
- ¹⁹ Ebd.
- ²⁰ Ebd., 36.
- ²¹ Ebd., 39f.
- ²² Ebd., 107.
- ²³ Ebd., 201f.
- ²⁴ Hamburger Abendblatt, 10.12.2012.

INFORMATIONEN

ISLAM (AHMADIYYA)

Erste islamische Körperschaft des öffentlichen Rechts in Deutschland.

(Letzter Bericht: 3/2013, 104f) Die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) ist in Hessen als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt worden. Die Entscheidung des Kultusministeriums, die Mitte Juni 2013 bekannt wurde, fiel Medienberichten zufolge bereits Ende April. Die AMJ ist damit die erste islamische Religionsgemeinschaft, die diesen Status in Deutschland erhält. Sie sei im gesamten Bundesgebiet rechtsfähig, hieß es aus dem Ministerium, die mit dem Körperschaftsstatus verbundenen Rechte und Befugnisse sind jedoch auf das Bundesland Hessen beschränkt.

Was große islamische Verbände seit vielen Jahren erstreben und was ebenso lang die Debatten um die „Anerkennung“ des Islam in Deutschland befeuert, erreichte die AMJ innerhalb kurzer Zeit. Der begehrte Status bringt Vergünstigungen und steuer- und arbeitsrechtliche Privilegien mit sich. Körperschaften dürfen zum Beispiel eigene Beamte beschäftigen und sind von der Grundsteuer befreit, vor allem dürfen sie Steuern von den Mitgliedern erheben und über das Finanzamt einziehen lassen.

Dies sei nicht geplant, hieß es, vielmehr habe die AMJ zunächst eigene Friedhöfe und die Förderung des Moscheebaus im Blick. Bislang sind Moscheebauten hauptsächlich abseits in Gewerbegebieten zu finden. Ferner will die AMJ das in Riedstadt bei Darmstadt gegründete „Institut für islamische Theologie und Sprachen“ als staatliche Bildungseinrichtung anerkennen lassen, sagte der Vorsitzende der AMJ, Abdullah Uwe Wagishausen, laut epd.

Der Körperschaftsstatus kann Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf

Antrag verliehen werden, „wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“ (GG Art. 140 i. V. m. Art. 137,5 WRV). Mit ihrem Bestehen seit den 1950er Jahren, ihrer klaren Hierarchie sowie transparenten Mitgliederstrukturen hatte die AMJ jetzt offenbar die Nase vorn. Außerdem wird auf Rechtstreue geachtet.

Nicht gefordert ist hingegen eine liberaldemokratische Gesinnung. Diese würde man zumindest aus den Schriften und Lehren der Ahmadiyya auch kaum ableiten können. Wenn die Ahmadiyya immer wieder als „gemäßigte Reformbewegung“ bezeichnet wird, so ist aus weltanschaulicher Sicht darauf hinzuweisen, dass sich dieser Begriff nur auf das Selbstverständnis der Ahmadiyya beziehen kann. In diesem Sinne bezieht sich „Reform“ auf die Notwendigkeit, dass die Religionen in jedem Jahrhundert „erneuert“ werden müssen. Der „Erneuerer“ und „Reformer“ des Islam ist der „Verheißene Messias“ (Imam Mahdi/al-Masih), der Gründer der Ahmadiyya Mirza Ghulam Ahmad (1835 – 1908), „und sonst niemand“. Mit ihm, der sich als Wiederkunft Jesu versteht, beginnt die Endzeit, in der der reine und ursprüngliche Islam auf der ganzen Welt wiederhergestellt werden wird. Seiner Prophezeiung zufolge werden alle anderen Religionen nach 300 Jahren durch den endgültigen und universalen (friedlichen) Triumph des Islam überwunden sein. Im Moment befinden wir uns im zweiten Jahrhundert der Ahmadiyya-Bewegung, dem „Jahrhundert des Islam“. Wer sich gegen den „Reformer“ stellt, wird nicht selten als Ungläubiger mit drastischer Polemik und der Androhung völliger Vernichtung bedacht. Der „erbitterteste und aktivste“ der Feinde des Islam sei das Christentum, dessen Überwindung und Ende häufig Thema in den Reden der Ahmadiyya-Kalifen (der dynastischen Nachfolger des Gründers) ist. Aufgrund der Sonderlehren der Ahma-

diyya wurde die Religionsgemeinschaft 1974 aus der Weltgemeinschaft der Muslime ausgeschlossen.

In Hessen ist die AMJ neben der sunnitischen „Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion“ (DITIB) an der Einführung des islamischen Religionsunterrichts an 27 Grundschulen ab kommendem Schuljahr beteiligt.

Friedmann Eißler

GESELLSCHAFT

„Leben und Tod“ – Vom Besuch einer in Deutschland bisher einzigartigen Messe.

„Ich möchte Bescheid wissen“, erzählte eine ältere Dame mir im Eingangsbereich des Bremer Messezentrums. „Ich habe nämlich keine nahen Verwandten und meinen Bekannten will ich nicht zumuten, sich überlegen zu müssen, was ich für mein Ende gerne hätte. Jetzt bin ich ja noch fit, darum mache ich mich hier schlau.“ Und voller Vorfreude betrat sie die Bremer Messehalle, in der dieses Jahr zum vierten Mal alle möglichen Themen rund um das Ende des Lebens und darüber hinaus ihren Platz hatten.

Eigentlich gibt es nichts, was es nicht gibt auf dieser bunten Messe. Es ist dabei, was man erwartet, und das, was eher erstaunt. Bestattungsvereine und einzelne Institute haben einen Stand, Friedwälder und Seebestatter informieren die vorbeischlendern den Menschen über Konditionen und Möglichkeiten, und sogar wer seine Urne in einer schiffsähnlichen Grabanlage aus Findlingen beisetzen möchte, kann das auf dem Urnenfriedhof „Am Flamarium“ in der Nähe von Halle tun.

„Wir begleiten Ihren Freund auf seinem letzten Weg“, wirbt ein Kleintierbestatter. Man kann sein Haustier im eigenen Garten oder auf dem Tierfriedhof beisetzen. Der Tierbestatter erledigt alle Formalitäten

und übernimmt die Einäscherung. Wer die Asche seiner Verstorbenen gar nicht in der Erde wissen möchte, kann sich bei einem Schweizer und einem österreichischen Anbieter informieren, wie aus Asche Rubine, Saphire oder Diamanten produziert werden können. Einer der Anbieter nimmt Fausts Mephisto als Namen und Programm: So wie Mephisto sich in der Gestalt des Pudels als treuer Gefährte des Menschen zeigte, so wandelt er auch „unsere Liebsten ... und transformiert sie in etwas Bleibendes“, wird im Prospekt erklärt. Modern gestaltete Grabvasen runden die Gedanken um Trauerfeier und Grabschmuck ab. Kerzen in Engelform sollen den Grenzbereich zwischen Himmel und Erde durchlässiger machen.

Auch wer als Zurückbleibender Rat sucht, wird auf der Messe fündig. „Zurück ins Leben“ heißt eine Gruppe für verwitwete Partner. „Verwaiste Eltern“ kümmern sich um Väter und Mütter, denen ein Kind gestorben ist. Spezielle Klangmöbel, Sinneswagen, und Utensilien zum „Snoezelen“ (dabei werden in einer entspannten Atmosphäre die Sinne u. a. durch Musik und Lichteffekte stimuliert) machen Kranken und Sterbenden das Dasein leichter. Diakonie und Caritas, die Innere Mission und die evangelische Kirche zeigen ihre Angebote bei „Leben und Tod“. Die Bremer Heimstiftung, die Hospize, der Palliativdienst und die Demenzberatung informieren über Chancen und Möglichkeiten für Kranke oder Sterbende und ihre Angehörigen.

„Alles hat seine Zeit“, ein Projekt der Religionspädagogischen Arbeitsstelle, gibt Schulklassen nach Voranmeldung Raum, ihre Sorgen und Ängste, aber auch ihre Wünsche im Hinblick auf den eigenen Tod oder den von Freunden und Familienmitgliedern auszusprechen und klären zu können. In einem offenen Forum werden Vorträge zu Patientenverfügungen gehalten und Anhaltspunkte gegeben, an denen sich eine

Demenz bei Angehörigen erkennen lässt. Anselm Grün ist ebenso im Programm wie Franz Müntefering.

Man kann über die Messe schlendern und einfach Eindrücke sammeln. Man kann auch gezielt nach Informationen suchen. Zu allem, was in den Bereich „Leben und Umgang mit dem Tod“ gehört, findet man Werbeflyer genauso wie Fachmaterial und die Adressen von Beratungszentren oder Selbsthilfegruppen. Und wer noch mehr möchte, kann mit einer Zusatzkarte den Fachkongress in zwei angeschlossenen Räumen besuchen.

Wie wohl auf den meisten Messen findet man auch bei „Leben und Tod“ großes Fachwissen und kompetente Gesprächspartner neben einigen abenteuerlich anmutenden Anbietern. Eine mediale Lebensberaterin wirbt außer für Geistheilung, Channeling und Krafttierreisen auch für ihre Seelenrückholungen. Eine andere bietet Bilder für heilende Räume. Die Rosenkreuzer laden ausgesprochen freundlich zur Teilnahme ihrer Veranstaltungsflyer ein. Dort findet man Termine der Vorträge zur Kunst des Sterbens und zur Überwindung des Todes. Daneben wirkt der Stand der Gralsbewegung etwas angestaubt. Aber auch dort bietet eine Broschüre „Antworten auf die ungelösten Fragen des Lebens“. Ein Pantomime schließlich hat ein Programm für Trauernde im Repertoire.

Alles in allem ist die Messe „Leben und Tod“ eine bunte Mischung von Einzelnen und Einrichtungen, die sich mit dem Ende des Lebens beschäftigen. Das macht den Besuch anregend. Ich habe vieles entdeckt, was ich in Bezug auf das Thema „menschliche Endlichkeit“ nie vermutet hätte. Manche Angebote haben mich sehr nachdenklich gemacht hinsichtlich der Frage, welche Möglichkeiten wir als Gesellschaft eigentlich Kranken und Sterbenden bieten und welche leider oft ungenutzt bleiben. Auf jeden Fall ist diese Messe ein großer

Schritt auf dem Weg, den Tod und das Sterben wieder mehr ins Gespräch zu bringen.
Ingrid Witte, Bremen

MORMONEN

Beobachtungen bei der dritten deutschsprachigen Apologetik-Konferenz. (Letzter Bericht: 4/2012, 152; vgl. 6/2011, 226ff) Am 15. Juni 2013 fand in Darmstadt nach 2009 und 2011 die dritte Konferenz der deutschsprachigen Sektion der „Foundation for Apologetic Research and Information“ (FAIR) unter dem Motto „Kritische Fragen? Glaubenstreue Antworten!“ statt. Die Organisation hat sich zum Ziel gesetzt, gängige Kritikpunkte am Glauben der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (Mormonen) so zu bearbeiten, dass für gläubige Mormonen und potenzielle Konvertiten plausible Antworten herauskommen. FAIR ist von den Leitungsstrukturen der Kirche unabhängig und bietet ein Forum für offene Diskussion – freilich im Rahmen der Diskussionskultur einer Gemeinschaft, die hierarchisch von lebenden Propheten geführt wird.

Die sieben Redner – Frauen kamen nur aus dem Publikum zu Wort – waren keine Theologen, sondern, wie bei den Mormonen üblich, ehrenamtliche Funktionsträger mit bürgerlichen Berufen. Der Vortragsstil war weniger akademisch als konfessorisch: Fast alle stiegen mit einem persönlichen Bekenntnis zur rechten Lehre und zum Propheten Joseph Smith ein und beendeten ihren Vortrag mit „Amen“.

Inhaltlich ging es um kritische Glaubensfragen, die dem denkenden Mormonen entweder in seinem Umfeld begegnen oder die sich ihm bei eigener kritischer Reflexion aufdrängen. Warum kamen z. B. Joseph Smiths Visionen oft erst viele Jahre nach ihrem angeblichen Empfang zur Sprache, und zwar genau dann, wenn sie gerade passend

schiene? Legt sich da nicht eine opportune Rückdatierung durch den Propheten nahe? Und wieso finden sich in ganz Amerika keine archäologischen Spuren der gesamten im Buch Mormon beschriebenen Geschichte? Was hat es mit dem „Buch Abraham“ auf sich, das Joseph Smith nach eigenen Angaben aus einigen ägyptischen Papyri übersetzt hatte, die Jahrzehnte später aber von Ägyptologen als Ausschnitte aus dem ägyptischen Totenbuch identifiziert wurden, ohne jede Ähnlichkeit mit Smiths „Übersetzung“? (Das Buch Abraham ist als Teil aller vier heiligen Schriften der Mormonen vollständig auf www.lds.org zugänglich.)

Eine kurze Geschichte der mormonischen Polygamie lieferte der kanadische Arzt Greg Smith. Er erklärte diese ausschließlich religionssoziologisch und -psychologisch, unter anderem durch die Bedürfnisse einer jungen Religionsgemeinschaft, die zur Identitätsfindung eine „moderate Spannung zur Umwelt“ brauche, weswegen man die Praxis nach den ersten 50 Jahren auch wieder suspendieren konnte. Er war einer der wenigen, die das historisch-kritische Fragen explizit für legitim und offenbar auch für spannend hielt.

Insgesamt aber überwogen die Stimmen, deren Zwischentöne eher so klangen, als seien das historische Denken und das kritische Fragen zwar leider irgendwie nötig, prinzipiell aber eher ein Problem. Manche Redner schienen das nachforschende Fragen, dem sie sich widmeten, selbst nicht richtig zu finden. Einer antwortete auf Argumente von „selbsternannten Kritikern“ (wer würde eigentlich legitime Kritiker ernennen?) und nahm an, die Fragen Außenstehender hätten vor allem das Ziel, in der Kirche Glaubenszweifel zu säen. Die Polemik hielt sich aber in Grenzen und kam vor allem in jenen Vorträgen vor, in denen auch die apologetische Argumentation rational nur schwer nachvollziehbar

war. Hier wurden schon das behandelte Thema sowie die daraus folgende Kritik nicht immer umfassend und fair dargestellt, und am Ende stand dann einfach ein Aufruf zum Sprung in den Glauben und das Vertrauen auf den Propheten und die heiligen Schriften.

Trotzdem gab es auch hier einige überraschende Momente und Einsichten. Marvin Perkins versuchte z. B. zu zeigen, dass das Mormonentum, in dem Schwarze erst 1978 zum Priestertum zugelassen wurden, anfangs durchaus nicht nach Hautfarbe diskriminiert habe. Vielmehr seien „schwarz“ und „weiß“ an den entsprechenden Stellen im Buch Mormon nur Metaphern für moralische Kategorien (würdig und unwürdig). Die exegetische Herleitung war zwar schwach, und die historische Aufarbeitung von 150 Jahren mormonischer Diskriminierung Schwarzer wurde von Perkins als unwichtige „curiosity question“ abgetan, doch auf die Rückfrage einer jungen Frau, ob seine Argumentation nicht logischerweise auch Frauen im Priestertum ermöglichen würde, antwortete er sinngemäß: „Ja. Und ich warte darauf, dass Gott eine entsprechende Botschaft an die Erste Präsidentschaft [das oberste Leitungstriumvirat] geben wird, so dass Frauen auch priesterliche Ämter übernehmen können, so wie er es 1978 bei der Ordination von Schwarzen tat.“ Das hört man von Mormonen nur selten öffentlich. Zum Abschluss bot der Österreicher René Krywult einen Überblick über die Entwicklung der Trinitätslehre von der Alten Kirche bis ins 20. Jahrhundert und legte danach dar, inwiefern das Buch Mormon nach seiner Auffassung „ganz klar eine trinitarische Theologie“ lehre. Der polemikfreie und verständlich argumentierende Vortrag war in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen ist die um echtes Verstehen bemühte Beschäftigung mit christlicher Theologiegeschichte bei Mormonen selten. Denn entsprechend dem eigenen Selbstverständnis

ist die christliche Kirche mit den ersten Aposteln verschwunden und erst mit Joseph Smith 1830 wiedererrichtet worden. Daher begegnen die meisten Mormonen den 1800 Jahren Kirchengeschichte dazwischen ohne großes Interesse, wodurch das Gespräch oft einseitig bei mormonischen Selbstdarstellungen stehenbleibt, ohne Neugier auf den Gesprächspartner. Zum anderen fällt auf, dass sich diese und andere mormonische Selbstdarstellungen bisweilen (zunehmend?) bemühen, die Kompatibilität der eigenen Lehren mit den christlichen zu belegen. Dabei wird die Auslegung der eigenen Tradition auf christliche Theologumena hin orientiert, was früher kaum der Fall war. Hier sucht man Anschluss an die christliche Tradition, aber ohne den Weg der „Community of Christ“ (bis 2001 „Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints“) gehen zu wollen, die „ja fast eine normale Freikirche geworden sind und das Buch Mormon kaum noch lesen“, wie ein Teilnehmer im Pausengespräch anmerkte.

Angesichts der vielen Lehrunterschiede und des ungebrochenen mormonischen Exklusivismus ist allerdings zweifelhaft, ob das Bemühen um Anschluss an die christliche Tradition wirklich erfolversprechend ist, jedenfalls im Sinne einer Anerkennung durch die ökumenische Christenheit. Derzeit sind sich alle christlichen Kirchen darin einig, die Mormonen als Neuoffenbarungsreligion mit christlichen Ursprüngen zu sehen. Theologische Abgrenzung muss allerdings nicht mit sozialer Ausgrenzung einhergehen. Denn auch auf der jetzigen Grundlage gibt es in Deutschland an manchen Orten eine fruchtbare Zusammenarbeit mit Mormonen in interreligiösen Strukturen.

Alle Vorträge der Konferenz sollen in den nächsten Wochen auf der deutschen FAIR-Webseite www.deutsch.fairlds.org veröffentlicht werden.

Kai Funkschmidt

Ansturm junger Frauen auf Missionseinsätze der Mormonen. Nachdem der Präsident der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“, Thomas S. Monson, auf der Herbst-Generalkonferenz der Mormonen im Oktober 2012 bekanntgegeben hatte, dass ab sofort Männer ab 18 (statt 19) und Frauen ab 19 (statt 21) Jahren ihren Missionsdienst beginnen können, haben sich große Veränderungen ergeben.

In den Wochen nach Bekanntgabe der herabgesetzten Altersgrenze stieg die Zahl der Bewerbungen von 700 auf 4000 pro Woche, über die Hälfte waren Bewerbungen von Frauen. Sogar die Universitäten im mehrheitlich mormonischen Bundesstaat Utah mussten sich umstellen, da die Zahl der Einschreibungen fiel und Anfangssemester ihre Kurse unterbrechen wollten. Mehrere Monate nach Monsons Ankündigung waren die Bewerberzahlen im Vergleich zu früher noch immer doppelt so hoch, und der Frauenanteil lag weiter bei 50 Prozent. Vor der Ankündigung waren etwa 15 Prozent der Missionare junge Frauen, wobei diese bei der Mitgliedergewinnung etwas erfolgreicher sind als Männer. Für männliche Mormonen ist der zweijährige Missionsdienst eine priesterliche Funktion und daher eine religiöse Pflicht (der in den USA etwa ein Drittel der Mormonen nachkommen). Für Frauen, die nur anderthalb Jahre gehen, ist er freiwillig. Sie werden gemeinsam in einer von 15 Missionarsschulen auf ihre Einsätze vorbereitet. Weltweit lag die Zahl im Einsatz befindlicher Missionare zuletzt bei knapp 60 000. Sie dürfte sich nun erhöhen, da sich die Auszeit durch die Herabsetzung der Altersgrenze besser in die Biografie einfügen lässt. Der Zuwachs bedeutet jedoch keine Erschließung neuer Einsatzorte.

Die Missionstätigkeit ist eines der hervorstechendsten Merkmale der Mormonen. Im säkularisierten Westeuropa haben die Bemühungen allerdings kaum mehr Erfolg

als die missionarischen Anstrengungen der alteingesessenen Kirchen. Die Mitgliederzahlen stagnieren seit langem. Die wenigen Konvertiten werden eher von Freunden und Verwandten mitgebracht als durch Straßen- und Haus-zu-Haus-Mission gewonnen. Die Bedeutung der Missionseinsätze ist trotzdem nicht zu unterschätzen. Die mormonische Amerikanistik-Professorin Claudia L. Bushman formuliert es treffend: „Ein Missionar mag in seinem ganzen Einsatz niemanden bekehrt haben. Aber oftmals sich selbst.“ Die Einsätze erhöhen die Mitgliederbindung und tragen durch den Erwerb von Auslandserfahrung, Fremdsprachenkenntnissen und interkultureller Kompetenz dazu bei, dass Mormonen in den meisten Ländern überdurchschnittlich gebildet sind.

Nun darf man gespannt warten, ob es bei dem hohen Frauenanteil bleibt und, falls das der Fall ist, welche sozialen Veränderungen sich dadurch in der Gemeinschaft auf Dauer ergeben. Traditionell sind nur männliche Mormonen zu priesterlichen Ämtern zugelassen.

Kai Funkschmidt

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Stammapostel i. R. Richard Fehr verstorben. (Letzter Bericht: 7/2013, 270f) Richard Fehr, der seit acht Jahren im Ruhestand lebende Stammapostel der Neuapostolischen Kirche (NAK), ist am 30. Juni 2013 kurz vor Vollendung seines 74. Lebensjahres verstorben. Fehr wuchs im nördlichen Kanton Zürich in einer neuapostolischen Bauernfamilie auf und arbeitete zunächst als Schriftsetzer und in der Werbebranche. 1980 wurde er zum Apostel und 1987 durch Stammapostel Hans Urwyler zum Bezirksapostel für die Schweiz ordiniert. Noch im selben Jahr ernannte ihn der schwer erkrankte Urwyler zum Stammapostelshelfer,

womit klar war, dass Fehr Urwylers Nachfolger als Stammapostel werden würde. An Pfingsten 1988 trat er dieses Amt an, 2005 übergab er es an seinen Nachfolger Wilhelm Leber.

Richard Fehrs Amtszeit war von einer vor sichtigen Öffnung der NAK in Richtung Ökumene geprägt. Durch gut organisierte Aussteiger und liberale Kräfte in den eigenen Reihen unter Druck geraten, leitete Fehr eine Art „Entsektung“ der NAK ein. Überall auf der Welt werde sie als Kirche wahrgenommen, nur nicht in Europa, klagte Fehr anlässlich der Pressekonferenz zur Amtsübergabe an Nachfolger Leber. Fehr gestand dabei ein, dass die NAK an ihrem Sektensimage zu einem großen Teil selbst schuld sei, denn sie habe sich in den sechziger und siebziger Jahren zu sehr in einer „Igelposition“ befunden. Dass es Fehr mit der Öffnung sehr ernst war, bewies er anlässlich des Todes von Papst Johannes Paul II. Früher wäre es undenkbar gewesen, dass der Stammapostel der heilsexklusiven NAK dem Vatikan zum Tod des Papstes sein Beileid und zur Wahl des neuen Papstes seine Gratulation ausspricht. Dass er dies tat, habe ihm in den eigenen Reihen viel Anerkennung, aber auch herbe Kritik eingetragen, berichtete Fehr. Einige Mitglieder hätten ihm „Verrat“ vorgeworfen und ihn gefragt, ob sie nun ihren Glauben begraben sollten. Dies zeigt, dass der Reformprozess innerhalb der NAK nicht nur auf Begeisterung stieß.

Zu diesem Reformprozess gehörte auch, dass Richard Fehr 1999 eine „Projektgruppe Ökumene“ sowie eine Arbeitsgemeinschaft Geschichte der Neuapostolischen Kirche“ ins Leben rief. Während erstere den Dialog mit anderen christlichen Kirchen aufnehmen und allfällige theologische Gemeinsamkeiten ausloten sollte, bestand die Aufgabe letzterer darin, die NAK-Vergangenheit selbstkritisch aufzuarbeiten. Beides war insofern bemerkenswert, als sich Fehr

hinsichtlich der falschen Prophezeiung von Stammapostel Johann Gottfried Bischoff (gest. 1960) zur Wiederkunft Christi noch 1995 dahingehend geäußert hatte, „dass der Stammapostel sich nicht geirrt hat“. Und zur Ökumene hatte die NAK Anfang der neunziger Jahre noch erklärt: „Die Neupostolische Kirche distanziert sich von der Ökumene. Sie sieht in ihr keinen geeigneten Weg zum Einssein in Christo.“ Diese beiden Aussagen machen deutlich, wie sehr sich Stammapostel Fehr und mit ihm die NAK innerhalb weniger Jahre von vermeintlich unerschütterlichen Überzeugungen löste. Richard Fehr wird damit als jener Stammapostel in die Geschichte der NAK eingehen, der einen entscheidenden Beitrag zur Öffnung und Reform der NAK geleistet hat. Bedeutend ist Fehrs Wirken aber auch hinsichtlich der Missionstätigkeit, die in seiner Amtszeit stark intensiviert wurde. Die weltweite Mitglie­derzahl stieg auf über zehn Millionen und verdoppelte sich damit, dies vor allem in Afrika sowie in Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion nach dem Zusammenbruch des Kommunismus. Weniger bekannt ist, dass Richard Fehr im Ruhestand unter dem Pseudonym F. U. Ricardo zahlreiche Bücher veröffentlichte, wobei man bei Titeln wie „Der Raub des Luzerner Mädchens“ oder „Tödliches Missgeschick im Frisiersalon? und Mord beim Italiener!“ nicht unbedingt einen Stammapostel der Neupostolischen Kirche als Autor vermuten würde – doch Richard Fehr war eben immer wieder für Überraschungen gut.

Christian Ruch, Chur/Schweiz

STICHWORT

Apologetik

Apologetik ist Bezeichnung für die methodisch reflektierte Verteidigung (Apologie) des christlichen Glaubens, für die Auseinandersetzung mit den das Evangelium bestreitenden Überzeugungen und Gemeinschaftsbildungen der jeweiligen Gegenwart. Christliche Apologetik begreift sich im Spannungsfeld der Frage nach dem eigenen und dem fremden Glauben. Die Frage „Was glauben die anderen?“ ist dabei die Ausgangsfrage apologetischer Praxis, nicht aber ihre einzige. Die Beschäftigung mit dem fremden Glauben wirft die Frage nach dem eigenen auf: „Was ist christlich, was macht christliche Identität aus?“ Apologetik ist „die Antwort des Glaubens“, das Rechenschaftgeben vom christlichen Glauben (vgl. 1. Petr 3,15f), die „Kunst des Antwortens“.¹ Ihre Grundsituation ist das Gefragtwerden. Die – aus welchen Gründen auch immer – Gefragten (vielleicht aus oberflächlicher Neugier, privatem oder öffentlichem Interesse oder aus Kritik und Feindschaft) sind zur Antwort herausgefordert. Dabei geht es nicht einfach um Reproduktion der kirchlichen Lehre, sondern um ein kreatives Geschehen: die Artikulation christlicher Identität unter Einbeziehung ihres Gegenübers.²

Zur Geschichte

Bereits im Neuen Testament deuten sich Grundmodelle der Apologetik an. Der Unterschied zwischen dem eigenem und dem fremden Glauben kann erst im Zusammenhang eines sorgfältigen Klärungsprozesses zutage treten. Alles zu prüfen und das Gute zu behalten (vgl. 1. Thess 5,21) „ist eine apologetische Faustregel“³. Zur Apologetik gehört freilich auch „ein Element der

Konfrontation⁴. Was wird hervorgehoben in der Auseinandersetzung: die Betonung der Andersartigkeit bzw. die Abgrenzung, oder geht es darum, Brücken zu bauen und Verbindungen aufzuzeigen? Bereits im Neuen Testament stehen eine stärker dialogisch orientierte Apologetik und eine traditionsorientierte Abgrenzungapologetik nebeneinander.⁵ Das frühe Christentum musste sich mit zahlreichen Gefährdungen christlicher Identität auseinandersetzen: Doketismus, Gnosis, religiös-politischer Messianismus, ethischer Rigorismus und Gesetzeschristentum, apokalyptisch orientierter Enthusiasmus. Eine ganze Reihe dieser Themen gewinnt im Laufe der Geschichte der Kirche immer wieder Aktualität. Apologetische Auseinandersetzungen reagieren auch auf religiöse und gesellschaftliche Zusammenhänge. Insofern hat jeder geschichtliche und geografische Kontext spezielle Strömungen, Bewegungen und Gemeinschaftsbildungen hervorgebracht, die für die christlichen Gemeinden existenzielle Gefährdungen darstellten und zur Selbstunterscheidung herausforderten. In der Auseinandersetzung mit Ketzern und dissidierenden Minderheiten beschränkte sich die nachkonstantinische Kirche nicht auf geistliche Mittel und verleugnete damit, dass sich das Evangelium, die Botschaft von der freien Gnade Gottes, ohne menschliche Gewalt, allein durch das Wort des Evangeliums (*sine vi humana sed verbo*) vermittelt.

Apologetik als kirchliches Handlungsfeld

Apologetik kann als „Sprachschule des Glaubens“ bezeichnet werden. Der Apologet bzw. die Apologetin können mit Menschen an der Schwelle des Hauses verglichen werden. Sie hören die Argumente beider: „derer, die im Hause sind wie auch derer, die außerhalb des Hauses sind“⁶. Der Theologe Paul Tillich hat die Notwendigkeit dieser grenzüberschreiten-

den Kommunikation mit dem Hinweis unterstrichen, dass Argumente als Form christlichen Zeugnisses wichtig werden können, um „die intellektuellen Mauern des Skeptizismus und des Dogmatismus zu durchbrechen ... Und da solche Mauern ständig in uns allen erbaut werden und große Massen in allen sozialen Schichten von den Kirchen getrennt haben, müssen die Kirchen Apologetik treiben. Sonst können sie nicht wachsen, sondern nehmen ab und werden schließlich zu einer kleinen, unwirksamen Gruppe innerhalb einer dynamischen Kultur.“⁷ Auseinandersetzung mit und über konkurrierende Wahrheitsansprüche sowie die Bereitschaft, öffentlich auszusprechen, was den christlichen Glauben begründet und was ihn ausmacht, das ist Sache der Apologetik. Darin hat sie eine bleibende Bedeutung für die heutige Sendung der Kirche. Der Versuch dürfte aussichtslos sein, das Apologetische durchgehend durch das Dialogische ersetzen zu wollen. Beides gehört zusammen. Wo immer das christliche Welt- und Gottesverständnis bestritten wird, gibt es die Aufgabe der „Verteidigung, der Inschutznahme des christlichen Lebens und seiner Fundamente“.⁸ Evangelische Orientierungsperspektiven dafür sind: die das christliche Verständnis von Gott, Mensch und Welt zum Ausdruck bringende Rechtfertigungsbotschaft (1), das trinitarische Bekenntnis (2), das universale Ethos der Nächstenliebe (3), die Betonung des Zusammenhangs von Glaube und Vernunft (4), das Wissen um die Gebrochenheit menschlichen und christlichen Lebens (5), die Einsicht, dass biblisch inspirierter Gottesglaube die Zweideutigkeit von Religiosität und Religion wahrnimmt und religionskritische Impulse enthält (6). Zugleich ist Apologetik Bezeichnung für ein übergemeindliches kirchliches Handlungsfeld und einen Praxisbereich, in dem es um Information, Deutung, Aufklärung über religiös-weltanschauliche Gruppierungen und

Strömungen geht. Zu diesem Praxisbereich gehören Informations- und Beratungsangebote, die der Gesamtkirche, Gemeinden, Einzelpersonen, darüber hinaus auch kommunalen Einrichtungen und einer breiten gesellschaftlichen Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden. Zur Informationsbeschaffung gehören geregelte Verfahren: zum Beispiel der Versuch, die Innenperspektive einer religiösen Gemeinschaft zur Kenntnis zu nehmen, ihre inneren Plausibilitätsstrukturen zu verstehen, aber auch Außenperspektiven einzubeziehen und auf Erfahrungen zu hören, die beispielsweise ehemalige Mitglieder mit einer Gruppe gemacht haben. Die Kommunikationsrichtung geht dabei gleichsam in zwei Richtungen. Sie geht einmal in die Richtung der religiös-weltanschaulichen Gruppen und Strömungen; zum andern geht sie in Richtung von gemeindlicher, kirchlicher, aber auch politischer und gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Wenn es um die Erhellung der Innenperspektive einer Gruppe geht, finden in der apologetischen Arbeit Methoden und Vorgehensweisen Anwendung, die auch sonst im Bereich sozialwissenschaftlicher Forschung und religionswissenschaftlicher und theologischer Hermeneutik angewandt werden. Das in den Selbstaussagen zum Ausdruck kommende Wahrheitsverständnis einer Gemeinschaft oder Strömung ist in seinen Ausdrucksformen, Plausibilitätsstrukturen und Begrifflichkeiten zu ermitteln. Was den Bereich von Beratung und Begleitung von Betroffenen betrifft, sind Methoden der Gesprächsführung und der Seelsorgepraxis zu berücksichtigen.

Themen

Der Bezug auf Prozesse fortschreitender Säkularisierung und religiöser Pluralisierung schwingt in allen Themenbereichen mit, auf die sich apologetische Reflexionen heute beziehen müssen:

- In pluralistischen Gesellschaften stehen Religionsfaszination, Religionsdistanz und Religionsfundamentalismus gleichzeitig nebeneinander. Beides ist da: vielfältige Ausprägungen von Religion und eine nicht weniger vielgestaltige Religionskritik. Humanistische und atheistische Weltdeutungen haben in den letzten Jahren eine zunehmende öffentliche Resonanz erfahren. Vertreterinnen und Vertreter atheistischer Bewegungen nehmen für sich in Anspruch, die Interessen der zahlreichen religionsdistanzierten Menschen zu vertreten und ihnen eine Stimme zu geben.
- Religiöse Themen und religionsartige Erscheinungen kommen nicht nur in institutionalisierten Religionsgemeinschaften vor, sondern in Werbung, Fernsehen, Kino, Kunst und Wissenschaft. Eine entspiritualisierte Kultur verstärkt die Sehnsucht nach dem Überschreiten der alltäglichen Lebenswelt. Das Profane wird sakralisiert.
- Esoterische Praktiken haben weite Verbreitung gefunden und sich im Hauptstrom unserer Kultur etabliert. Sie artikulieren sich innerhalb der westlichen Welt „antimodernistisch“ und greifen bewusst auf vormoderne Traditionen zurück, bleiben freilich in ihrem Protest an die Determinanten der Moderne gebunden oder artikulieren sich als charakteristischer Ausdruck postmodernen Lebensgefühls. Esoterisch geprägte Religiosität greift religiöse Traditionen selektiv auf und antwortet auf Ermüdungserscheinungen rationaler Weltbewältigung. Sie ist Teil des heutigen religiösen Pluralismus.
- Religiöse Sondergemeinschaften (z. B. Jehovas Zeugen), sofern sie im Umfeld des Protestantismus entstanden sind, kritisieren dessen modernitätsverträgliche Auslegungen des Christlichen, insbesondere auf dem Felde der Eschatologie. Neuoffenbarungsgruppen lösen sich aus dem Umfeld ihrer „Herkunftsreligion“ und suchen religiöse Autorität durch Berufung auf unmittelbare Kundgaben des Göttlichen neu auf-

zurichten. Sie sind im Anschluss an den amerikanischen Soziologen Rodney Stark gesprochen keine „neue(n) Organisationen (bzw. Organisationsformen) eines alten Glaubens“ (sect movements), sondern unterstützen Entwicklungen, die in Richtung neuer Religionsbildungen verlaufen (cult movements).⁹

- Pfingstler, Charismatiker und Evangelikale verstehen sich im Kontext eines dezidiert christlichen Selbstverständnisses und protestieren gegen die Bündnisse, die Kirche und Theologie mit der säkularen Kultur geschlossen haben. Sie forcieren innerchristliche Pluralisierungsprozesse und werden in öffentlichen Diskursen oft pauschal unter Fundamentalismusverdacht gestellt.
- Mit einer gewissen Gleichzeitigkeit zu innerchristlichen Pluralisierungsprozessen hat sich in den letzten Jahrzehnten eine nicht zu übersehende religiöse Vielfalt in Europa entwickelt. Die zunehmende jüdische, buddhistische und vor allem islamische Präsenz in europäischen Gesellschaften wirft zahlreiche Fragen des praktischen Zusammenlebens auf und verstärkt religionstheologische Grundfragen. Dem interreligiösen Dialog wird heute im politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext ein besonderer Stellenwert gegeben.

Weil die „religiöse und weltanschauliche Situation der gegenwärtigen Gesellschaft ... vielfältig und undurchsichtig geworden ist, ... hat es Apologetik heute mit einer fast unüberschaubaren Gemengelage zu tun“.¹⁰ Neben die klassischen Themen apologetischer Praxis sind zahlreiche weitere Aufgaben getreten. In einem beachtenswerten Buch des Soziologen Hans Joas werden vier „intellektuelle Herausforderungen“¹¹ genannt, die für das Christentum in Europa und seine Zukunftsmöglichkeiten bedeutsam sind. Zu diesen Herausforderungen zählt er die Infragestellung des universalistischen christlichen Liebesethos durch einen

expressiven oder utilitaristisch geprägten Individualismus (1), die durch einen reduktionistischen Naturalismus bestimmte Verständnislosigkeit gegenüber dem christlichen Personverständnis (2), die pointiert individuell bestimmte Rezeption spiritueller Traditionen und die fundamentale Infragestellung der Gemeinschaftlichkeit des Religionsvollzuges (3) und schließlich die Skepsis gegenüber der Konzentration der Spiritualität auf die Gottesoffenbarung in Jesus Christus (4). Mit Recht sagt Joas, dass das Christentum gegenüber allen vier Herausforderungen gut gerüstet sein könnte. „Es muss aber aus seiner Defensive heraus, in die es seit Jahrzehnten fortschreitender Säkularisierung vornehmlich in Europa geraten ist oder sich selbst zurückgezogen hat, und zeigen, dass es seine Botschaft im Angesicht dieser Herausforderungen neu und überzeugend artikulieren kann.“¹²

Einschätzungen

Es ist eine Grundfrage der Apologetik, in welcher Weise das christlich-theologische Nachdenken die Verhältnisbestimmung zu den weltanschaulichen und geistigen Herausforderungen des Säkularismus und des religiösen Pluralismus vollziehen soll. Die Extreme lauten hier: entschlossener Gegendkurs, deutliche Antithese, autoritatives Geltendmachen der christlichen Wahrheit; oder aber: Annäherung bzw. Anpassung an das säkulare Wirklichkeitsverständnis, Suche nach Dialogchancen bzw. nach neuen Inkulturationen des Christlichen unter den Bedingungen der multireligiösen Moderne. Zwischenpositionen führen zwangsläufig dazu, im kritischen Dialog mit zwei Seiten zu stehen. Auf dieses Zwischenfeld muss sich apologetische Arbeit heute jedoch begeben, so sehr sich Wahrheit und Liebe nicht voneinander trennen lassen. Sie darf sich weder auf die bloße Inschutznahme

der Kulte, Religionsgemeinschaften, weltanschaulichen Gemeinschaften, Anbieter auf dem Psychomarkt konzentrieren, noch auf einen Abwehrkampf gegen alles religiös Fremde und Andersartige reduzieren. Es kommt darauf an, beides zusammenzuhalten: dialogische Offenheit und Standfestigkeit, Gesprächsbereitschaft und den Mut zur Unterscheidung, gegebenenfalls auch den Protest und Widerspruch gegenüber krankmachender und verletzender Religiosität.

Wo christlicher Glaube negiert, bestritten oder als wahnhaftes Gebilde abgetan wird, sind die Kirchen zur Artikulation christlicher Identität herausgefordert. Sie können dabei nicht darauf verzichten, wertend mit anderen religiösen und nichtreligiösen Wahrheitsansprüchen umzugehen und beispielsweise etwas über die Nähe oder Ferne einer Christlichkeit beanspruchenden Gruppe zur ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen auszusagen.

Es ist begrüßenswert, wenn der wissenschaftliche Diskurs über nichtchristliche Religionen, esoterische Religiosität und atheistische Religionskritik im europäischen Kontext verstärkt geführt wird und die Religions- und Spiritualitätsthematik in sozialwissenschaftlicher, psychologischer, religionssoziologischer, religionspolitischer und religionsrechtlicher Hinsicht erforscht wird. Die christlichen Kirchen verbinden ihr eigenes Bekenntnis mit der Achtung fremder religiös-weltanschaulicher Orientierungen und treten für eine aktive Toleranz ein, die freilich die Unterscheidung der Geister einschließt. Harmonisierungsstrategien sind als Antwort auf die Situation einer nicht aufhebbaren weltanschaulichen Vielfalt ebenso untauglich wie fundamentalistische Abwehrreaktionen. Zur aktiven Toleranz gehört die Anerkennung widerstreitender Überzeugungen. Religiöse Aufklärung muss angesichts der Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Orientie-

rungen die Wahrnehmung für den fremden und den eigenen Glauben gleichermaßen schärfen.

Literatur

- Badewien, Jan, Aufgaben und Themen heutiger Apologetik, in: MD 6/2009, 205-213
- Hempelmann, Reinhard/Dehn, Ulrich (Hg.), Dialog und Unterscheidung. Religionen und religiöse Bewegungen im Gespräch, EZW-Texte 151, Berlin 2000
- Hempelmann, Reinhard u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2005
- Hummel, Reinhart, Apologetische Modelle, in: Begegnung und Auseinandersetzung. Apologetik in der Arbeit der EZW, EZW-Impulse 39, Stuttgart 1994, 3-13
- Joas, Hans, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. u. a. 2012
- Krech, Hans/Kleininger, Matthias (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, hg. im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD, Gütersloh 62006
- Werbick, Jürgen, Das unterscheidend Christliche und der religiöse Pluralismus, in: MD 9/2010, 323-332

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart 2 1978, 266f.
- ² In diesem Sinne wird Apologetik auch bei Reinhart Hummel verstanden; vgl. Reinhart Hummel, Apologetische Modelle, in: Begegnung und Auseinandersetzung, EZW-Impulse 39, Stuttgart 1994, 9.
- ³ Ebd., 5.
- ⁴ Ebd., 6.
- ⁵ Vgl. ebd., 7f.
- ⁶ Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985, 87.
- ⁷ Paul Tillich, Systematische Theologie Bd. III, a.a.O., 226f.
- ⁸ Eilert Herms, Art. Apologetik VI. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴, 623-626, hier 624.
- ⁹ Rodney Stark/William S. Bainbridge, The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation, Berkeley 1985, 24ff. Vgl. dazu auch Reinhart Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland, Darmstadt 1994, 71ff.
- ¹⁰ Jan Badewien, Aufgaben und Themen heutiger Apologetik, in: MD 6/2009, 208.
- ¹¹ Hans Joas, Glaube als Option, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 20f.
- ¹² Ebd., 218.

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

Alain de Botton, Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben, Verlag S. Fischer, Frankfurt a. M. 2013, 320 Seiten, 21,99 Euro.

Der Waschzettel des Buches, das auf Englisch mit dem präziseren Untertitel „A Non-believer’s Guide to the Uses of Religion“ erschienen ist, beschreibt den 1969 geborenen Autor als „Flaneur der Kultur- und Geistesgeschichte“, der an einer „Philosophie unseres Alltags“ arbeite. In diesen Kontext passen seine Vorschläge, die Religion für Atheisten nutzbar zu machen und sie damit zugleich ihr selbst zu entziehen. Vieles, was die Religionen anzubieten haben, sei für moderne, säkulare Menschen attraktiv und hilfreich.

De Botton präsentiert sich als Sohn ungläubiger jüdischer Eltern, der als Jugendlicher mit seinem Atheismus in eine Krise geraten sei. Die Krise war aber offenbar nicht sehr tief, denn er ließ sich in ihr nicht wirklich infrage stellen. So propagiert er nun u. a. „innere Stabilität“, „Empathie“, „Verzicht“, „Verzeihen“ und „Zuversicht“, jedoch ohne jede transzendente Verankerung, wie er in seinem Zehn-Punkte-Manifest am Ende seines Buches ausführt (315ff). Es geht ihm um „Weisheit ohne Doktrin“ (9). Er hat entdeckt, dass „Lösungen für viele Probleme der modernen Seele bei den Religionen zu finden sind, sobald man diese von ihren übernatürlichen Strukturen herausgelöst hat, mit denen sie ursprünglich konzipiert waren“ (300f). Insbesondere Judentum, (katholisches) Christentum und Buddhismus klopft er daraufhin ab, was sie im Blick auf das menschliche Bedürfnis nach Gemeinschaft und Leidbewältigung zu bieten haben. Den Nachteilen, die ein Restaurantbesucher in Kauf zu nehmen hat, stellt er die „Vorteile der Messe“ gegenüber

und entwirft dann ein „ideales Restaurant der Zukunft“, ein „Agape-Restaurant“ (!), in dem man zwanglos bei gutem Essen und sinnreichen Gesprächen Kontakt findet. Dass Religionen Versöhnungsrituale anbieten, sei ebenfalls nicht zu verachten; sie ermutigten dazu, zur eigenen Unzulänglichkeit zu stehen. Religionen seien realistisch, sofern sie an den Menschen keine überhöhten Erwartungen stellten; die Ehe, eine der „möglicherweise kummervollsten Institutionen der modernen Gesellschaft“, werde nicht verklärt (181f). Bildung sei heute viel zu stark am Intellekt orientiert; man benötige aber, wie Religionen dies auf ihre Weise realisierten, z. B. einen „Fachbereich für Zwischenmenschliche Beziehungen“, ein „Institut fürs Sterben“ oder ein „Zentrum für Selbsterkenntnis“ (121). Von den Religionen könne man lernen, wie nützlich Disziplin, spirituelle Übung oder ein geordneter Tagesablauf seien.

Besonders ergiebig erscheinen dem Autor Kunst und Architektur: Sie seien „für das Funktionieren unserer Seelen am wichtigsten“ (211). Sie helfen, „unsere eigenen vernachlässigten Verwundungen zu verstehen“, und thematisieren, „was in einer normalen Unterhaltung nicht zur Sprache kommt ...“ (213). Unsere Museen sollten nicht nach Stilrichtungen und Epochen angelegt sein, sondern entsprechend unseren seelischen Bedürfnissen. Eine schematische Darstellung macht klar, wie ein solches Museum aufgebaut sein sollte: Über der „Gallery of Suffering“ die „Gallery of Compassion“, darüber die „of Fear“, die „of Love“ und schließlich die „Gallery of Self-knowledge“ (237). Künstler sollten sich anregen lassen, statt beispielsweise über die „sieben Schmerzen Mariens“ Kunstwerke über die „Sieben Schmerzen der Elternschaft“ oder die „Einundzwanzig Schmerzen der Ehescheidung“ zu schaffen (217). Der Mensch brauche Rückzugsorte. Wie wäre es also mit einem „Tempel der Gelas-

senheit“ oder einem „Tempel der richtigen Perspektive“ (249f)? Wie überhaupt „würde ein Tempel aussehen, der keinem Gott geweiht ist?“ (249). Zu reisen sei spirituell ertragreich, aber es fehlten die Reiseleiter und Portiers, die einem sagen, wo man Hilfe für die Bewältigung seiner Frustration bekommen kann (Foto einer entsprechenden Reiseagentur ist beigegeben, 264). Buddhistische Meditation, vom Autor selbst erprobt, Mondbetrachtung und Sternmeditation seien zu empfehlen. Man sollte weniger Bücher lesen, diese allerdings öfter.

Das kann der Rezensent im Blick auf das vorliegende Buch „Religion für Atheisten“ nicht empfehlen; es ist so flott und flach geschrieben, dass man nicht einmal jede Zeile lesen muss. Mit seinem lockeren Stil hat de Botton seinem Anliegen wohl keinen Gefallen erwiesen, denn was er anstrebt, ist durchaus ernst zu nehmen. Er will die Religion enteignen und für Atheisten erschließen, die herkömmlicherweise „von unserer emotionalen Bedürftigkeit nicht viel wissen“ wollen (169). „Religionen sind insgesamt gesehen zu nützlich, effektiv und intelligent, um sie allein den Gläubigen zu überlassen“ (301).

Dabei gelingen dem Autor mitunter gute Beobachtungen: Die Marienförmigkeit (illustriert durch Bilder von Giovanni Battista Salvi, Giovanni Bellini und eine Ikone, ergänzt durch die Darstellung einer Guanyin-Statue) sei bedürfnisorientiert und hebe „die klare Trennung zwischen dem Erwachsenen-Ich und dem kindlichen Ich auf, die unsere Gesellschaft uns für gewöhnlich vorkauelt“ (171). „Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Atem statt wie sonst auf die Forderungen des Egos richten“, bleibe diesem nichts anderes übrig, als „etwas in den Hintergrund zu treten“ ... (153).

Die Fakten und Kuriositäten, die der Autor aufzuzählen weiß und die er durch reiches Bildmaterial illustriert, sind im Allgemeinen nicht ausgewiesen. Anregen ließ er sich

zweifellos durch Auguste Comte, der im 19. Jahrhundert schon einmal eine „positive Religion“ ohne Transzendenz konzipieren wollte und auf den er sich beruft. Comte habe freilich den Fehler gemacht, sein System als „Religion“ zu bezeichnen. Diesen Fehler begeht de Botton nicht: Er enteignet die Religion, indem er sie sich selbst entfremdet. Er will den „Prozess der religiösen Kolonisierung“ umkehren (15).

Er steht mit seinem Ansatz im Kontext einer neuen Atheismus-Welle, die sich „Spiritualität“ und zugleich die Schätze spiritueller Traditionen nicht nehmen lassen will. Spiritualität darf sein, Religion nicht. Spiritualität ist nicht mehr Ingrediens authentischer Religiosität, sondern Religion und Religiosität sind irrige Varianten von Spiritualität. Glaube im christlichen Sinn kommt dabei überhaupt nicht in den Blick. Inmitten der Fülle der hier aufgezählten und beschriebenen Phänomene kommt der Name Jesus von Nazareth nur einmal vor, und zwar im Referat über Comte (292). Jesus von Nazareth, Jesus Christus kann man hier nicht brauchen und nicht einordnen. Alain de Botton hat offenbar ein Gespür dafür, dass Nachfolge Jesu eine echte Alternative wäre. Er belegt das auf eine groteske Weise dadurch, wie er den Protestantismus (allerdings nur kurz) apostrophiert. Er beklagt die Monotonie moderner Architektur. Da wir in Umgebungen leben müssen, die „uns keine andere Wahl lassen, als auf unsere Füße zu starren, ist die moderne Welt definitiv und auf säkulare Weise *protestantisch*“ (kursiv von de Botton, 240). Es sei „kein Zufall, dass die protestantischen Länder in Europa als Erste die extreme Hässlichkeit erlebten, wie sie für die moderne Welt typisch werden sollte“. Er denkt etwa an Manchester und Leeds. Nun mag man dieses Urteil infrage stellen; interessant ist der Zusammenhang, den der Autor herstellt: Protestantismus erscheint ihm als Alternative zur Religion, ohne dass er ihn einfach als Atheismus

abtun könnte. Selbst der Atheist bemerkt, dass christlicher Glaube nicht mit den religiösen Erscheinungsformen des Christentums in eins gesetzt werden kann. Aus dieser Wahrnehmung folgt, dass christlicher Glaube – gerade nach protestantischem Verständnis – seine religiöse Gestalt transzendiert, ja ihr gegenüber kritisch, wenn nicht sogar ikonoklastisch auftreten kann. Will er sich zur Geltung bringen, so muss er seine Religionstranszendenz bejahen. Das heißt: Er kann religiöse Formen nur benutzen, solange er ihnen gegenüber kritisch bleibt und sich nicht von ihnen abhängig macht. Er wird mit dem Erlöschen oder der Enteignung von Religion nicht untergehen, sondern gerade im Kontrast zu religiöser Einkleidung seine wahre, ihm spezifische Kraft entfalten. Publikationen wie die von Alain de Botton helfen ihm, sich daran zu erinnern.

Hans-Martin Barth, Marburg

Moritz Fischer, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen, Kirche – Konfession – Religion Band 57, V&R unipress, Göttingen 2011, 349 Seiten, 40,90 Euro.

Der Publikation liegt das Habilitationsprojekt des Verfassers an der Kirchlichen Hochschule Neuendettelsau zugrunde. Mit seinen Ausführungen legt Moritz Fischer die Analyse einer ursprünglich im Kongo entstandenen Pfingstkirche vor, die transnational ausgerichtet ist und inzwischen in drei Kontinenten und zahlreichen Ländern Verbreitung gefunden hat. Die präzise und umfassende Fallstudie ist verbunden mit zahlreichen methodischen und inhaltlichen Reflexionen zum Verständnis pentekostaler Bewegungen überhaupt, vor allem hinsichtlich ihrer wirkungsvol-

len globalen und kulturüberschreitenden Ausbreitungsgeschichte.

Der Autor beginnt mit einem kenntnisreichen Forschungsüberblick, in dem er Nzambe Malamu als „unabhängige Pfingstkirche mit Ursprung im globalen Süden“ (34) einordnet und gleichzeitig für eine mehrperspektivische Betrachtung pentekostaler Bewegungen plädiert, die historische wie auch sozial- und kulturwissenschaftliche Fragerichtungen berücksichtigt. Pointiert vertritt Fischer einen „transdisziplinären Forschungsansatz“ (59). Sein Wahrnehmungsinstrumentarium bezieht verschiedene Disziplinen ein: „Theologie, Historiographie, Sozialanthropologie, Kulturwissenschaft, Soziologie, Ritualforschung, Migrationsforschung und Geographie“ (59). Dabei geht er davon aus, dass pentekostale Identität dynamisch und anpassungsfähig ist und den Charakter einer Konstruktion in diachronen und synchronen Prozessen hat.

Teil I (67 – 185) verfolgt eine missionswissenschaftliche Fragestellung und skizziert die Entstehungsgeschichte von Nzambe Malamu. Nach einer auf methodische Fragen konzentrierten Einführung geht Fischer vor allem auf das Wirken des Kirchengründers Aidini Abala ein und skizziert ihn als „Charismatiker, Apostel und Prophet[en]“ (133ff), der in netzwerkartigen Beziehungen zu zahlreichen anderen Pfingstpredigern stand (u. a. zu Reinhard Bonke, dem in Afrika bekanntesten deutschen Pfingstprediger). Thematisiert werden auch die zahlreichen Tochter- und Migrationskirchen von Nzambe-Malawu (u. a. in Finnland und Deutschland) wie auch die Nachfolgefrage im zentralen Leitungsamt nach dem Tod Abalas.

Teil II (203 – 253) stellt ekklesiologische Fragestellungen ins Zentrum der Darlegungen und geht ausführlich auf die Beziehungen zu der Bewegung „New Order of the Latter Rain“ und zur pfingstlich geprägten

Heilungsbewegung ein (Healing Revival) sowie auf ihre prägenden Personen wie Tommy Lee Osborn, Gordon Lindsay und William Branham, die zwar in den USA beheimatet sind, aber besondere Bekanntheit im globalen Kontext erlangt haben. Mit Recht konstatiert Fischer: „Das Beziehungsgewebe zwischen Tommy L. Osborn und Aidini Abala ist ... nicht auf eine dauerhaft planbare konkrete Zusammenarbeit angelegt. Auch wenn es zu bestimmten Phasen ..., bei Kooperationen und gezielten Veranstaltungen, sehr eng verknüpft werden kann, so können diese Verbindungen wieder gelockert ... oder auch bis auf Weiteres ganz aufgelöst werden“ (251).

Teil III (255 – 307) thematisiert die „Performanz des pfingstkirchlichen Heilungsrituals“. Die gottesdienstlichen Versammlungen kulminieren in der konkreten Handlung des Heilens, von der eine große Ausstrahlungskraft ausgeht. Von diesem Zentrum aus versucht der Autor diese Ausprägung des Pentekostalismus „ritualwissenschaftlich zu verstehen und zu dekonstruieren ... Meine These ist, dass das ... Wunderheilungsritual, das sich als Identitätsmerkmal Nzambe Malamus identifizieren lässt, für ihre transnationale Verflechtungsgeschichte von entscheidender Bedeutung ist: Es hat stützende, verstärkende und transkulturelle Funktionen“ (255).

Fischers Arbeit gehört zu den wenigen Studien zu pentekostalen Bewegungen, die die transnationalen Beziehungen und Austauschprozesse präzise analysieren und nicht auf geografische und kulturelle Milieus beschränkt bleiben. Das Buch enthält aussagekräftige und „dichte Beschreibungen“ des pentekostalen Glaubensvollzuges und Selbstverständnisses. Es gelingt aufzuzeigen, inwiefern in pentekostalen Netzwerken Austauschprozesse stattfinden, die zu immer neuen Identitätskonstruktionen Anlass geben und die kulturübergreifende Kommunikationsfähigkeit pfingstlich-cha-

rismatischer Bewegungen verdeutlichen. Die inhaltliche Ausrichtung der Studie ist innovativ: anspruchsvolle theoretische Reflexionen, anschauliche Beschreibungen pfingstlicher Frömmigkeit (vgl. auch die Abbildungen, 187ff) und mehrperspektivische Analysen werden in einen engen und konstruktiven Zusammenhang gebracht. Ein ausführliches Literaturverzeichnis wie auch ein Stichwort- und Namensverzeichnis geben dem Leser wichtige Hinweise.

Reinhard Hempelmann

AUTOREN

Prof. em. Dr. Hans-Martin Barth, geb. 1939, emeritierter Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Fachbereich Evangelischen Theologie der Philipps-Universität Marburg.

Heike Beck, Pfarrerin für Ökumene für die Dekanate Idstein und Bad Schwalbach der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Schwerpunkt Weltanschauungsfragen.

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

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

Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger, Weltanschauungsbeauftragter der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

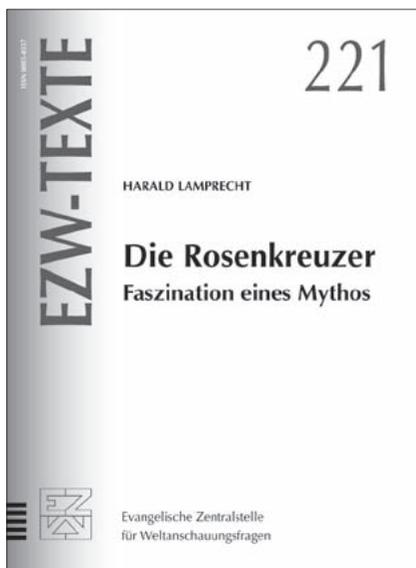
Dr. theol. Reinhard Hempelmann, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Jörg Pegelow, Pastor, Referent der Arbeitsstelle „Kirche im Dialog“, Beauftragter für Weltanschauungsfragen der Evang.-Luth. Kirche in Norddeutschland.

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

Ingrid Witte, Pastorin in Bremen, Beauftragte für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Bremischen Evangelischen Kirche.

NEUE EZW-TEXTE



Harald Lamprecht
Die Rosenkreuzer
Faszination eines Mythos
EZW-Texte 221, Berlin 2012, 102 Seiten

Die Rosenkreuzer haben seit Jahrhunderten Menschen in ihren Bann gezogen. Mit dem Begriff ist der Schleier des Geheimnisvollen verwoben, der die Neugier darauf weckt, etwas von diesem Geheimnis zu erhaschen, den Schleier etwas zu lüften und auf diese Weise eines besonderen Wissens teilhaftig zu werden. Der EZW-Text 221 befasst sich vorwiegend mit den Gruppen, die sich gegenwärtig auf die Idee der Rosenkreuzer berufen und sich als deren Nachfahren verstehen. Dabei liegt ein deutlicher Schwerpunkt der Darstellung auf den beiden im deutschsprachigen Raum aktivsten Organisationen, dem Antiquus Mysticusque Ordo Rosae Crucis (A.M.O.R.C.) und der Internationalen Schule des Goldenen Rosenkreuzes, Lectorium Rosicrucianum.



Franz Winter
Von Geistern, Dämonen und vom Ende der Welt
Religiöse Themen in der Manga-Literatur
EZW-Texte 222, Berlin 2012, 84 Seiten

Manga, die japanische Form des Comics, sind zu einem Exporterfolg Japans geworden. In den letzten beiden Jahrzehnten gab es auch im deutschsprachigen Raum eine ausgeprägte Publikations- und Übersetzungstätigkeit, die auf das wachsende Interesse an diesem Medium reagierte und es weiter beflügelte. Die – im weitesten Sinn des Wortes –, „religiösen“ Themen in der Manga-Literatur, Referenzen an „Geister“ und „Dämonen“, verschiedene „Zwischenwelten“, apokalyptische Szenarien oder fremdartige rituelle Praktiken, bilden einen verwirrenden Mix. Der EZW-Text 222 hat zum Ziel, Orientierungshilfen zu diesen Themenfeldern in der Manga-Kultur zu bieten. Der Fokus liegt dabei auf Manga-Serien, die über den japanischen Markt hinaus bedeutsam geworden sind und auch im deutschsprachigen Raum Popularität erreicht haben.

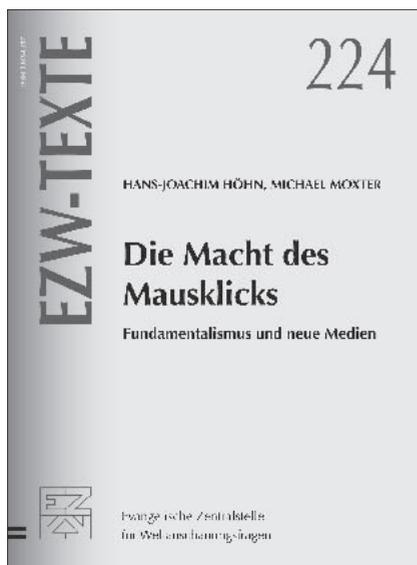
Alle EZW-Texte sind per Abonnement oder im Einzelbezug erhältlich. Wenden Sie sich bei Interesse bitte schriftlich (EZW, Auguststr. 80, 10117 Berlin), per Fax (030/28395-212) oder per Mail (info@ezw-berlin.de) an uns. Weitere Informationen finden Sie unter www.ezw-berlin.de.

NEUE EZW-TEXTE



Elke Hemminger, Christian Ruch
Virtuelle Welten
EZW-Texte 223, Berlin 2013, 56 Seiten

In Zeiten von Gemeinschaftsverlust und Beziehungsarmut haben sich neue Kommunikationsmedien wie etwa das Smartphone rasant verbreitet, das heute schon von 38 Prozent der deutschen Bevölkerung benutzt wird. Ständig mit aller Welt verbunden sein zu können, ist für viele unentbehrlich geworden. Andere sind skeptischer und mutmaßen, dass immer mehr Nutzer das Interesse am realen Alltag verlieren und lieber in der Distanz und Anonymität digitaler Kommunikation oder der Scheinwelt eines Computerspiels verbleiben. Virtuelle Spiel- und Lebenswelten haben ihren Reiz und bergen Risiken. Elke Hemminger und Christian Ruch liefern Einblicke in die Welt der Computerspiele und sozialer Medien wie Facebook. Die Autoren beschreiben die Faszination daran und sehen darin einen tiefgreifenden Umbruch im Kommunikationsverhalten besonders der jüngeren Generation, der in den Kirchen bisher zu wenig wahrgenommen werde.



Hans-Joachim Höhn, Michael Moxter
Die Macht des Mausclicks
Fundamentalismus und neue Medien
EZW-Texte 224, Berlin 2013, 32 Seiten

Für Kritiker des Fundamentalismus ist schnell klar, dass fundamentalistische Programme für die Abwendung vom Heutigen durch Rückkehr zum Gestrigen plädieren. Eine nähere Beschäftigung mit dem Phänomen lässt jedoch deutlich werden: Fundamentalistische Orientierungen sind Reaktionsbildungen. Sie sind ein Produkt der Moderne – zumindest ein Nebenprodukt. Auf den Abbruch der Tradition und auf die Angst vor religiösem und kulturellem Identitätsverlust antworten fundamentalistische Bewegungen mit dem Angebot nicht hinterfragbarer Gewissheiten und Sicherheiten. Der katholische Theologe Hans-Joachim Höhn und der evangelische Theologe Michael Moxter analysieren in ihren Beiträgen den Zusammenhang fundamentalistischer Bewegungen mit neuen Medien und werfen dabei ein erhellendes Licht auf unsere religiöse Gegenwartskultur.

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

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 27 vom 1.1.2013

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

