



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
78. Jahrgang

9/15

**Konfessionslose
Werthaltungen und Lebensorientierungen**

**Der Wahhabismus
und sein Verhältnis zum Extremismus**

**Zur Bewertung von Religionsgemeinschaften
Beispiel: Soka Gakkai**

**Hindunationalisten:
Indien soll rein hinduistisch werden**

**Erweckungsprophetien:
„Europe will be saved!“**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Petra-Angela Ahrens

Konfessionslose in einer säkularen Mehrheitsgesellschaft

Werthaltungen und Lebensorientierungen

323

BERICHTE

Tom Bioly

Der Wahhabismus und sein Verhältnis zum Extremismus

333

DOKUMENTATION

Yukio Matsudo

Das Vier-Schichten-Modell für die Einschätzung einer Glaubensgemeinschaft

Dargestellt am Beispiel der Soka Gakkai

337

INFORMATIONEN

Hinduismus

Hindunationalisten: Indien soll bis 2020 rein hinduistisch werden

350

Erweckungsbewegungen

Erweckungsprophetien über Europa („Awakening Europe“)

350

Mormonen

Diskussionen um Tempelausbau

352

Sondergemeinschaften/Sekten

„Guru von Lonnerstadt“ verurteilt

353

BÜCHER

Joachim Kahl

Das Elend des Christentums
oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott

354

Hans-Martin Barth

Konfessionslos glücklich
Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christentum

355

Philip C. Almond

The Devil
A New Biography

356

Petra-Angela Ahrens, Hannover

Konfessionslose in einer säkularen Mehrheitsgesellschaft

Werthaltungen und Lebensorientierungen

Das östliche Bundesgebiet gilt als das – praktisch weltweit – am stärksten säkularisierte Gebiet. Die Konfessionslosen stellen hier schon lange die große Mehrheit der Bevölkerung. Der Anteil der Konfessionslosen hat in den 25 Jahren nach der Vereinigung – entgegen manch anderer anfänglicher Erwartungen – noch zugenommen und nähert sich inzwischen der 80-Prozent-Marke. Im Unterschied zum westlichen Bundesgebiet überwiegt dabei der Anteil derer, die Zeit ihres Lebens – häufig schon in der zweiten Generation – konfessionslos sind. In empirischen Untersuchungen aber dominiert bisher noch der Blick auf die mehr oder weniger große Abständigkeit Konfessionsloser von der Institution Kirche beziehungsweise von christlich-religiösen Orientierungen, der – wie der Begriff der Konfessionslosigkeit selbst – eine Defizitperspektive als Ausgangspunkt hat. Und ihr lässt sich, solange dieser christlich-kirchliche Bezug als Messlatte dient, auch kaum entkommen. Im Folgenden steht deshalb eine Standortbestimmung der Konfessionslosen im östlichen Bundesgebiet vor allem anhand ihrer Wert- und Lebensorientierungen im Blickpunkt: Lassen sich hinsichtlich der Relevanzsetzungen im eigenen oder gesellschaftlichen Leben Hinweise finden, die auf ein eigenes Profil der Konfessionslosen in dieser säkularen Mehrheitsgesellschaft verweisen? Dafür wird in der Hauptsache auf die Erhebungen der Allgemeinen Bevöl-

kerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) sowie die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der Evangelischen Kirche in Deutschland (KMU) zurückgegriffen. Die Vergleiche beschränken sich auf Evangelische und Konfessionslose im westlichen und östlichen Bundesgebiet, da aufgrund der konfessionellen Struktur im östlichen Bundesgebiet auch im ALLBUS keine ausreichende Datenbasis für die dortigen Katholiken vorliegt.

Bezug zu (christlicher) Religion

Seit einiger Zeit richtet sich – zumindest in Deutschland – das (Forschungs-)Interesse verstärkt auf die Konfessionslosen selbst. Nicht zuletzt werden dazu gerade die im östlichen Bundesgebiet auch nach der „Wende“ anhaltenden und offenbar unumkehrbaren Wirkungen einer „forcierten Säkularität“¹ beigetragen haben. Demnach wurden die Menschen in diesem Gebiet nicht nur durch die repressive Religionspolitik des DDR-Regimes in die Konfessionslosigkeit gedrängt, sondern haben sich auch selbst religionskritische – zu ergänzen wären hier areligiöse oder indifferente – Positionen angeeignet und an die

¹ Monika Wohlrab-Sahr, Erzwungene Säkularisierung oder forcierte Säkularität?, in: Anita Bagus (Hg.), Erfahrung kultureller Räume im Wandel, Mitteilungen Sonderforschungsbereich 580, Heft 42, Jena 2012, 19–35.

Folgegeneration(en) weitergegeben. So unterscheidet zum Beispiel Pickel insgesamt vier Typen Konfessionsloser², unter denen in Ostdeutschland die „vollständig distanzierten Atheisten“, „die Religion(en) als irrational ablehnen“, mit 58 Prozent die Mehrheit stellen, gefolgt von den „normalen Konfessionslosen“ mit 23 Prozent. Letzteren „ist jede Form von Religion oder Spiritualität fremd und sie betrachten auch eine Beschäftigung mit entsprechenden Themen als überflüssig“³, was man nach Pollack u. a. auch als „religiöse Indifferenz in existenzieller Hinsicht“ bezeichnen könnte⁴. Die Sicht auf die Konfessionslosen ist also differenzierter geworden. Zudem scheint es berechtigt, zumindest im östlichen Bundesgebiet von einer weitgehenden Deckungsgleichheit zwischen Konfessionslosigkeit und Religionslosigkeit zu sprechen.⁵ Gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass sich auch diese Unterscheidungen in erster Linie an dem Bezug zur Religion oder zum Religiösen festmachen. Während dies bei den im östlichen Bundesgebiet offenbar dominierenden Atheisten durchaus nahe liegt, weil sie selbst eine Position gegenüber religiösen Vorstellungen einnehmen, stellt sich das bei den „normalen“ Konfessionslosen schon schwieriger dar; denn mit ihrer Indifferenz bringen sie zum Ausdruck, dass ihnen jeglicher Bezug dazu fehlt, dass entsprechende Fragen für sie keinerlei Be-

deutung haben. Man mag zwar vermuten, dass bei ihnen ein – immanenter – Religionsersatz zum Zuge kommt. Doch würde auch dies, ausgehend von dem Verständnis religiöser Bedürfnisse als „anthropologische Konstante“, eine defizitäre Sicht auf diese Religionslosen beinhalten – denen ansonsten also doch etwas fehlt –, die zumindest klärungsbedürftig ist.

Lebens- und Wertorientierungen

In der dritten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD (KMU III), die 1992 – also noch in den Anfängen der Transformationsprozesse im Osten Deutschlands – durchgeführt wurde, ist herausgearbeitet worden, dass sich die ostdeutschen Konfessionslosen⁶ in ihrer starken Betonung von Orientierungen, die „auf ein Bedürfnis nach Sicherheit und sozialer Zugehörigkeit verweisen“, weniger von den Evangelischen in diesem Bundesgebiet als vielmehr von den Westdeutschen unterscheiden: für Sitte und Ordnung eintreten, in geordneten Verhältnissen leben und ganz für die Familie da sein. Entsprechendes galt für die ebenfalls im Osten größere Bedeutung der Werte: für andere Menschen da sein und für die Gemeinschaft tätig sein. Auch in der KMU IV, die zehn Jahre später durchgeführt wurde, finden sich einige Ergebnisse, die durchaus auf ein Fortbestehen dieser Unterschiede schließen lassen: für andere da sein, eine Familie/Kinder haben, aber auch Sparsamkeit und ein „Leben in gleichmäßigen Bahnen“ waren Evangelischen wie Konfessionslosen im östlichen Bundesgebiet wichtiger.⁷

² Gert Pickel, Konfessionslose – „Residual“ des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus?, www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2013-01a (abgerufen am 4.8.2015). Die Typen werden unterschieden in gläubige, tolerante, normale Konfessionslose sowie vollständig distanzierte Atheisten.

³ Ebd., 23.

⁴ Detlef Pollack/Monika Wohlrab-Sahr/Christel Gärtner, Einleitung, in: dies., *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, 12.

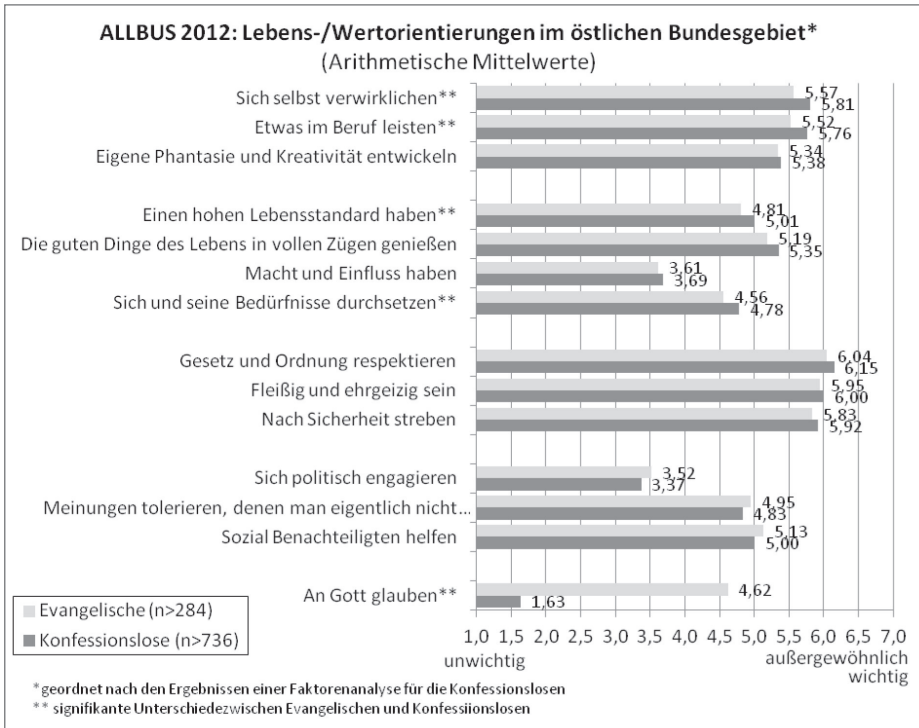
⁵ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, *Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Ostdeutschland*, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 158f.

⁶ Klaus Engelhardt/Hermann von Loewenich/Peter Steinacker, *Fremde Heimat Kirche. Die dritte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997 (KMU III)*, 321ff.

⁷ Wolfgang Huber/Johannes Friedrich/Peter Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006 (KMU IV)*, 475.

Aus den Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) 2012 ergibt sich auch heute noch ein erkennbares Ost-West-Gefälle, hier für das Streben nach Sicherheit sowie Fleiß und Ehrgeiz. Zudem erreichen die Konfessionslosen im Osten den höchsten Wert bei der

Zwar darf dies nicht missverstanden werden, etwa im Sinne der maslowschen Bedürfnispyramide oder einer ausschließlichen Dominanz materialistischer Orientierungen. So wird auch solchen Werten, die auf individuelle Entwicklungsmöglichkeiten abstellen, eine ausgesprochen hohe Re-



Wichtigkeit des – auch insgesamt an erster Stelle stehenden – „Respekts vor Gesetz und Ordnung“.⁸

⁸ Studiennummer: ZA 4615_AC12); eigene Berechnungen: 7-stufige Skala, 1=unwichtig, 7=außerordentlich wichtig; arithmetische Mittelwerte für „nach Sicherheit streben“/„fleißig und ehrgeizig sein“: EvWest: 5,70 / 5,71, KlWest: 5,49 / 5,47, EvOst: 5,83 / 5,95, KlOst: 5,95 / 6,00; für „Gesetz und Ordnung respektieren“: EvWest: 6,13, KlWest: 5,95, EvOst: 6,04, KlOst: 6,15.

levanz beigemessen. Es fällt jedoch schon ins Auge, dass genau diese drei Aussagen nur in Ostdeutschland – bei Evangelischen und Konfessionslosen – eine eigene Orientierungsdimension bilden und dabei den größten Zuspruch erreichen. Möglicherweise spiegelt sich darin ein überdauerndes Muster in DDR-Zeiten geprägter Verhaltensnormen – deren Bedeutung für viele mit den verunsichernden Erfahrungen im Trans-

formationsprozess nach der Vereinigung der deutschen Staaten, die häufig mit (erwerbs-) biografischen Ab- und Umbrüchen verbunden waren, erhalten geblieben sein mag. Da der ALLBUS im Rahmen dieser Wertorientierungen auch den Glauben an Gott nachfragt, lässt sich dessen möglicher Bezug zu anderen „Vorstellungen, die das eigene Leben und Verhalten bestimmen“ – so die Frageformulierung, nachgehen: Im östlichen Bundesgebiet ergibt sich bei Konfessionslosen (mit sehr deutlicher Ablehnung, MW=1,63) und bei Evangelischen (mit überwiegender Zustimmung, MW=4,62) keinerlei Verknüpfung, weder positiv noch negativ. Damit erscheint der „Glaube an Gott“ empirisch als ein von anderen Orientierungsausrichtungen völlig abgekoppelter eigener Bereich, und zwar unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit. Auch hierin kann ein Spezifikum erkannt werden. Denn im Westen Deutschlands binden die Evangelischen die Bedeutung des Glaubens (MW=4,47) mit der von „Gesetz und Ordnung“ und der des „Strebens nach Sicherheit“ in eine Orientierungsdimension; die Konfessionslosen (MW=2,37) stellen einen positiven Zusammenhang zu sozialem und politischem Engagement sowie zur Toleranz her.

Wichtigkeit von Lebensbereichen

In Ost und West steht die eigene Familie an erster Stelle, wenn es um die Wichtigkeit verschiedener Lebensbereiche geht. Diese wird im ALLBUS über einen Zeitraum von inzwischen mehr als 30 Jahren nachgefragt, seit Beginn der 1990er Jahre auch differenziert nach den beiden Bundesgebieten. An den letzten Positionen in der Rangfolge stehen die Bereiche Politik und öffentliches Leben sowie Religion und Kirche, ebenfalls in Ost und West – bei letzterem bilden sich besonders große Diskrepanzen zwischen Evangelischen und Konfessionslosen ab.

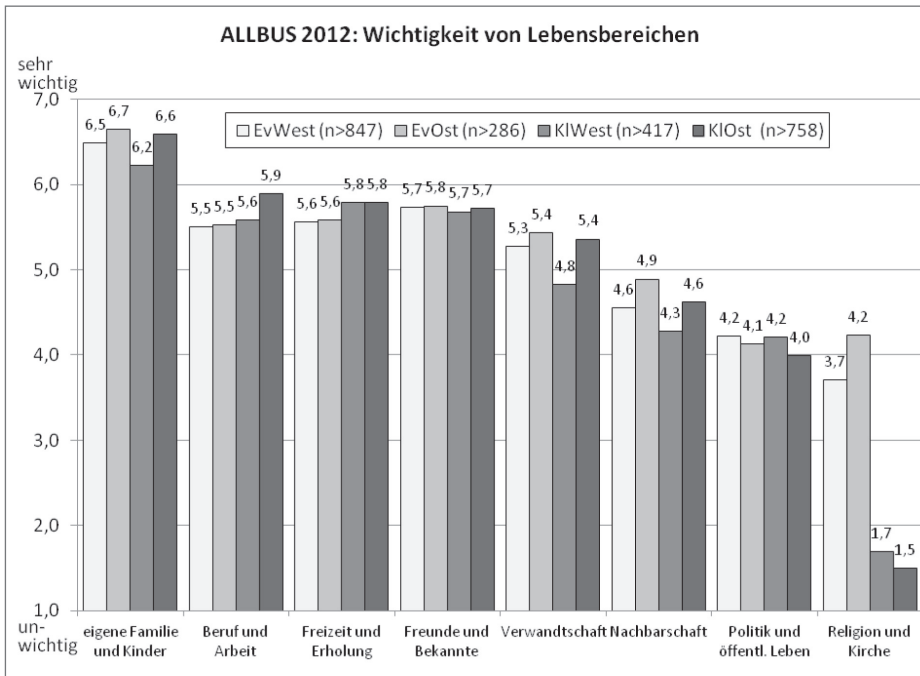
Sie fallen im östlichen Bundesgebiet noch etwas extremer aus als im westlichen.

In Passung zu den oben dargestellten Befunden zeigt sich auch für die Bedeutung der Lebensbereiche ein Ost-West-Gefälle: Evangelischen und Konfessionslosen im östlichen Bundesgebiet sind Familie, Verwandte sowie die Nachbarschaft nämlich (noch) wichtiger als den Vergleichsgruppen im Westen – und daran hat sich auch im Zeitvergleich zwischen 1992, 1998 und 2012 praktisch nichts verändert.

1992 galt Entsprechendes auch für den Bereich Beruf und Arbeit (damals an zweiter Stelle der Rangfolge, im Westen an vierter), dem in der DDR eine ideologisierende Überhöhung als Ausdruck des kollektiven Einsatzes für den Sozialismus zugewiesen wurde. Doch hat seine Bedeutung bei den Evangelischen zugunsten von Freunden sowie Freizeit und Erholung (heute an zweiter und dritter Stelle) nachgelassen. Allein die Konfessionslosen im östlichen Bundesgebiet räumen ihm auch heute noch die zweithöchste Bedeutung ein.

Für sie hat darüber hinausgehend – und zwar im Unterschied zu den Evangelischen – die Zufriedenheit mit dem Berufsleben einen noch höheren Stellenwert für das eigene Wohlbefinden als die Zufriedenheit mit dem Familienleben – das zeigen weitere Analysen.⁹ Die Konfessionszugehörigkeit selbst spielt für das Wohlbefinden aber keine Rolle: Evangelische und Konfessionslose im östlichen Bundesgebiet sind mit ihrem Leben insgesamt gleichermaßen zufrieden.

⁹ Das ergeben kontrollierte Korrelationen zwischen den genannten bereichsspezifischen Zufriedenheiten und der allgemeinen Lebenszufriedenheit im östlichen Bundesgebiet unter Berücksichtigung des Alters, Geschlechts, der Bildung und der Ortsgröße. Die Koeffizienten (Beta-Werte) für die berufliche Zufriedenheit liegen bei ,391 (Konfessionslose) und ,210 (Evangelische), für die Zufriedenheit mit dem Familienleben liegen die entsprechenden Werte bei ,356 und ,366.



Vertrauen

Vertrauen stellt eine nicht nur wichtige, sondern auch notwendige „Grundlage sozialen Zusammenhalts“¹⁰ dar, von der Ebene der direkten Interaktion über das generalisierte soziale Vertrauen zu Menschen im Allgemeinen bis hin zum Vertrauen in den Staat und seine Institutionen. Von daher dient es auch als Indikator für Befindlichkeiten hinsichtlich unterschiedlicher sozialer bzw. gesellschaftlicher Handlungs- und Strukturebenen und soll deshalb hier Beachtung finden.

Vertrauen in Institutionen

Mit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten wechselte die ostdeutsche Bevöl-

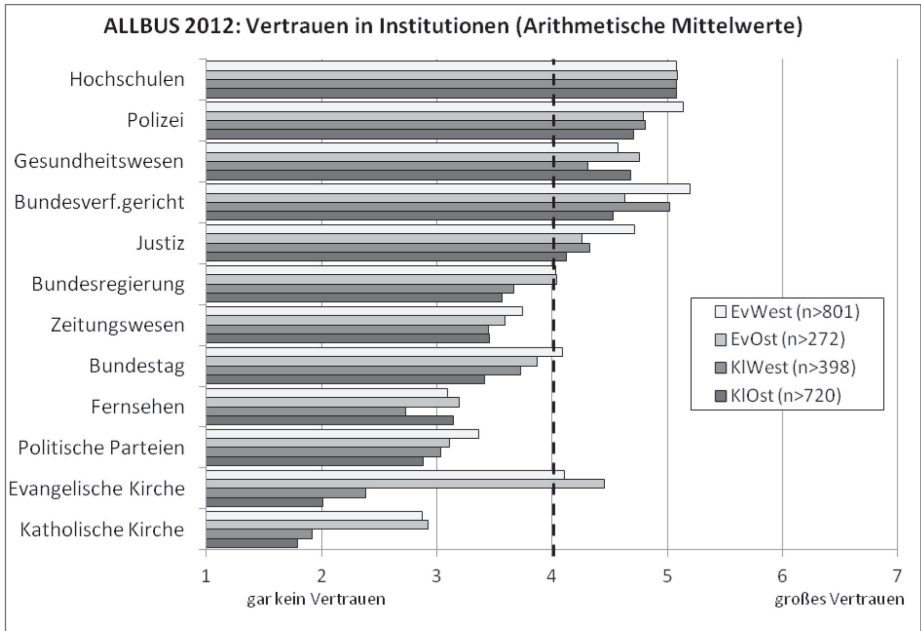
kerung in ein neues politisches System: Die Demokratie mit ihrer Gewaltenteilung, freien Medien und u. a. auch den Kirchen mit dem hier gemeinhin anerkannten Status als gesellschaftlich relevante Gruppen lieferten nun wichtige Grundstrukturen für einen funktionierenden Staat und die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Das Vertrauen in die Regierung, den Rechtsstaat und in politische und gesellschaftliche Institutionen kann als Ausdruck eines generalisierten Vertrauens in die der direkten Interaktion übergeordneten Strukturen und Funktionszusammenhänge oder im Sinne einer (politischen) Institutionen zugeschriebenen Legitimität (über geteilte Werte und Normen) als Aspekt politischer Unterstützung verstanden werden.¹¹

¹⁰ So auch der Titel eines Standardwerks von Martin Hartmann/Claus Offe (Hg.), Frankfurt a. M., 2001.

¹¹ Vgl. hierzu auch Dieter Fuchs / Oscar W. Gabriel / Kerstin Völkl, Vertrauen in politische Institutionen und politische Unterstützung, in: Österreichische

1994 ließ sich noch ein deutliches West-Ost-Gefälle im Vertrauen – in „Einrichtungen und Organisationen“ (so der Wortlaut der Frage im ALLBUS¹²) – für den überwiegenden Teil der Institutionen (s. Auflistung in der nächsten Abb.) ausmachen, in dem sich eine Mischung von generalisiertem Misstrauen gegenüber staatlich kontrollier-

die neuen Bundesbürger erkennbar weniger Vertrauen entgegen. Genau umgekehrt – und dabei weniger stark – verlief das Gefälle für die Bereiche Gesundheitswesen und auch das Fernsehen – Letzteres womöglich auch über dessen vormalige Funktion als glaubwürdige, weil nicht reglementierte, westliche Informationsquelle.



ten Bereichen aus DDR-Zeiten und Unsicherheit in der Einschätzung des „neuen“ Systems dokumentieren mag: Besonders ausgeprägt war dieses Gefälle für Polizei und die Rechtsprechung, also jenen Gewalten, denen man im alten System letztlich hilflos ausgeliefert war. Aber auch dem Bundestag sowie dem Zeitungswesen brachten

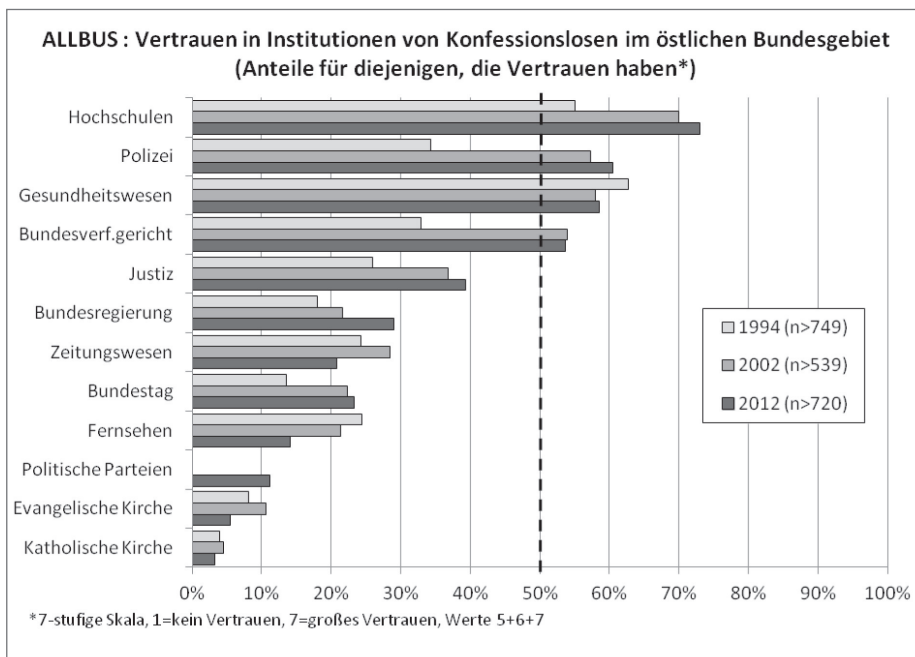
Bis heute haben sich die in Ost und West unterschiedlichen Einschätzungen zwar stark angeglichen; doch bleiben noch immer entsprechende Abweichungen (Bundesverfassungsgericht und Justiz auf der einen, Gesundheitswesen und Fernsehen auf der anderen Seite) erkennbar. Zugleich votieren Konfessionslose in mehreren Bereichen (noch) etwas kritischer als Evangelische. Das gilt erwartungsgemäß insbesondere für die Kirchen, darüber hinaus aber auch im Bereich der Politik.

Zeitschrift für Politikwissenschaft 31 (2002/4), 427-450, bes. 432ff.

¹² Studiennummern: ZA3713 (1980-2002), ZA3762 (2004).

Betrachtet man die Entwicklung bei den ostdeutschen Konfessionslosen im Zeitvergleich zwischen 1994 und 2012, so

Die KMU V¹³ differenziert u. a. zwischen dem Vertrauen in die Kirche und dem in die Diakonie – und genau dieser Vergleich¹⁴ er-



zeigt sich, dass zunächst ausschließlich den Hochschulen – als Repräsentantinnen der Wissenschaft – mehrheitlich Vertrauen entgegengebracht wurde. Auch heute stehen sie in der Rangfolge mit Abstand an erster Stelle. Noch etwas stärker als bei ihnen ist das Vertrauen in die politischen Entscheidungs- und rechtstaatlichen Instanzen gewachsen. Zudem setzt seit 2002 eine Mehrheit auf die Integrität von Polizei und Bundesverfassungsgericht. Demgegenüber ist das an den letzten Stellen der Rangfolge liegende Vertrauen in die Kirchen im Zeitvergleich noch etwas abgesunken – dies gilt übrigens auch für die westdeutschen Konfessionslosen.

bringt ein interessantes Resultat, das auf eine Brückenfunktion verweisen könnte: Während die ostdeutschen Konfessionslosen nur zu 15 Prozent der evangelischen Kirche (eher) vertrauen, gilt Entsprechendes bei der Diakonie für mehr als ein Drittel (36 %). Man kann wohl davon ausgehen, dass die Bewertung der Kirche für die Mehrheit der ostdeutschen Konfessionslosen weniger auf einen konkreten Erfahrungskontext ver-

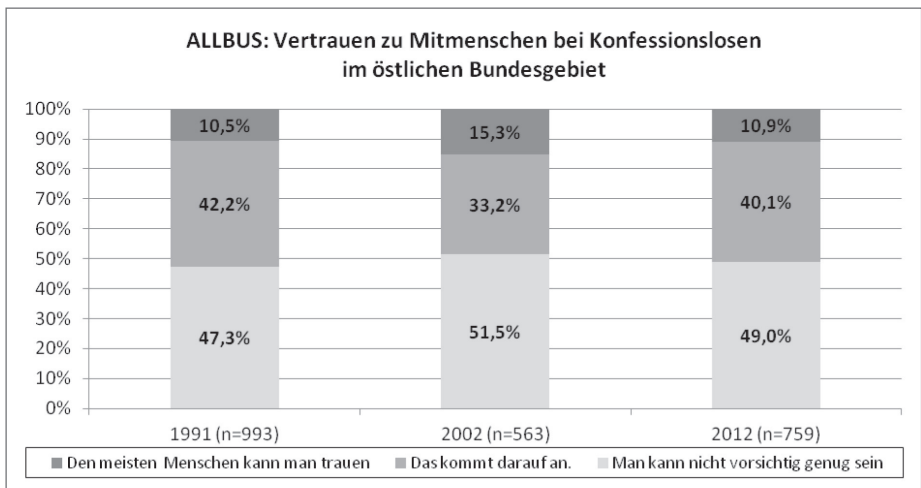
¹³ KMU V: EKD (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014.

¹⁴ Vgl. Gerhard Wegner/Anja Schädel, Diakonische Potenziale, in: KMU V, 94; Ergebnisse eigener Berechnungen mit dem Datensatz.

weist, sondern eher auf eine fehlende Legitimitätszuschreibung im oben genannten Sinne hindeutet, wonach die Kirche eben kaum die eigenen Werte und Normen zu repräsentieren scheint. Nach entsprechender Argumentation ergäben sich für die Diakonie schon erheblich häufiger entsprechende Übereinstimmungen, was durch die mehrheitliche Befürwortung von diakonischen Einrichtungen (63 %) und Beratungsstellen (59 %) noch unterstrichen wird: Sie steht für das soziale Engagement der Kirche, das generell eine hohe Wertschätzung genießt.

des ALLBUS niederschlägt: Bei den Konfessionslosen im östlichen Bundesgebiet hat sich nämlich das soziale Vertrauen – im Unterschied vor allem zu dem Vertrauen in politische Entscheidungs- und rechtstaatliche Instanzen eben nicht durchgehend verstärkt.¹⁶

Es ist, nach einem merklichen Anstieg bis 2002, 2012 wieder gesunken, und zwar zugunsten einer differenzierten Position (es kommt darauf an). Nahezu die Hälfte der ostdeutschen Konfessionslosen äußert sogar eine eher misstrauische Haltung („Man



Soziales Vertrauen

Gegen eine direkte oder gar kausale Verknüpfung zwischen sozialem (interpersonellem) Vertrauen, das auf Interaktionen, also konkreten Erfahrungen beruht, und dem Vertrauen in Institutionen¹⁵ spricht ein anderer Befund, der sich in den Ergebnissen

kann nie vorsichtig genug sein“) gegenüber anderen Menschen; ein so hoher Anteil wird weder bei den Evangelischen noch bei den Konfessionslosen in Westdeutschland erreicht.¹⁷

Die KMU V differenziert darüber hinaus noch den Bezug auf direkte Interaktionen mit dem „Vertrauen in Menschen, die man

¹⁵ So im Ansatz zum Sozialkapital; vgl. zuletzt Gert Pickel, Religiöses Sozialkapital. Evangelische Kirche als Motor gesellschaftlichen Engagements, in KMU V, 112.

¹⁶ Leider liegen keine Vergleichszahlen für 1994 vor.

¹⁷ Evangelische Ost: 45,9 %; Evangelische West: 41,0 %; Konfessionslose West: 33,9 %.

ein erstes Mal trifft“, und für die Gruppe der Konfessionslosen das Vertrauen in „Menschen nichtchristlicher Religionen“ und in „Christen“. In den Ergebnissen zeigt sich, dass im Fall einer ersten Begegnung Evangelische zu einem weitaus höheren Anteil als Konfessionslose ihrem konkreten Gegenüber Vertrauen schenken, wobei die Konfessionslosen im östlichen Bundesgebiet das Schlusslicht stellen. Gleichzeitig hegen sie jedoch offensichtlich etwas weniger Bedenken als die westdeutschen Konfessionslosen, wenn nicht auf eine konkrete Begegnung, sondern auf die religiöse Zugehörigkeit Bezug genommen wird: Sie vertrauen Menschen nichtchristlicher Religionen und – noch etwas stärker – Christen zu höheren Anteilen.¹⁸ Es muss hier zwar offenbleiben, ob dies den völlig unterschiedlichen konfessionellen beziehungsweise religionsbezogenen Strukturen in West und Ost zuzuschreiben ist, die eine eigene Positionierung mehr (im Westen) oder eben auch weniger (im Osten) erforderlich machen, beziehungsweise inwieweit hier konkrete Erfahrungshintergründe zum Zuge kommen. Jedenfalls deutet das Ergebnis darauf hin, dass die religiöse Zugehörigkeit von Menschen bei Konfessionslosen im Osten offenbar eine geringere Bedeutung für das eigene soziale Vertrauen hat.

Zusammenschau

Aus den vorgestellten Eckpunkten für eine Standortbestimmung der Konfessionslosen im östlichen Bundesgebiet wird deutlich, dass für sie – unbeschadet einer gewachsenen Orientierung an eigenen Entwicklungs-

möglichkeiten und Bedürfnissen, die auf Individualisierungsprozesse verweisen – zum ersten soziale Zugehörigkeiten eine große Rolle spielen, wie sie sich in der überaus hohen Bedeutung der Familie sowie der im Vergleich zum Westen höheren Wertigkeit von Verwandten und Nachbarn dokumentiert. Allerdings ist hier in erster Linie ein Ost-West-Gefälle zu erkennen.

Dies gilt zweitens auch für die Betonung von Sicherheits- und Ordnungsbedürfnissen. Man kann also davon ausgehen, dass bei den genannten Aspekten der Lebensbeziehungsweise Wertorientierungen keine großen Trennlinien zwischen Evangelischen und Konfessionslosen bestehen.

Drittens weisen die ostdeutschen Konfessionslosen dem Lebensbereich Arbeit und Beruf eine besondere Relevanz zu, die – gerade in Kombination mit der hohen Wertigkeit von Fleiß und Ehrgeiz – auf ein überdauerndes kollektives Arbeitsverständnis verweisen könnte, das in DDR-Zeiten geprägt wurde. Es muss aber auch bedacht werden, dass sich die Situation des Arbeitsmarktes in diesem Bundesgebiet noch immer relativ schwierig darstellt, was zumindest die Bedeutung der Arbeit als Lebensbereich stärker in den Vordergrund rücken könnte.

Viertens ist das Vertrauen in politische Institutionen offensichtlich über die inzwischen langen Jahre seit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten erheblich gewachsen, auch wenn sich hier zum Teil noch immer ein leichtes West-Ost-Gefälle erkennen lässt. Nicht weiter verwunderlich ist das insgesamt ausgesprochen geringe Vertrauen der Konfessionslosen in die Kirchen, das im Osten noch etwas deutlicher zum Ausdruck gebracht wird. Besonders interessant in diesem Zusammenhang ist allerdings, dass von den Konfessionslosen – in West und Ost – ein großer Unterschied zwischen dem Vertrauen in die Kirche und dem in die Diakonie gemacht wird. Das soziale En-

¹⁸ Die KMU V arbeitet hier mit einer 4-stufigen Skala von 1=vertraue ich sehr bis 4=vertraue ich gar nicht. Deshalb kommen hier von den ALLBUS-Ergebnissen stark abweichende Werte zustande: 30 % der Konfessionslosen in Ostdeutschland äußern (eher) Vertrauen in Menschen nichtchristlicher Religionen und 39 % in Christen. Vgl. Gert Pickel in KMUV, 110.

gagement der Diakonie findet in mehreren konkreten Bereichen sogar mehrheitliche Zustimmung.

Im Blick auf das soziale Vertrauen fallen die ostdeutschen Konfessionslosen fünftens als besonders unsicher ins Auge. Weder Evangelische noch die Konfessionslosen im Westen weisen so niedrige Werte für das allgemeine Vertrauen in die Menschen und so hohe Werte für die Maxime der Vorsicht gegenüber anderen auf. Im Unterschied zu der Entwicklung des Vertrauens in politische Institutionen ergibt sich hierfür auch im Zeitvergleich kein positiver Trend.

Schließlich lässt sich hinsichtlich der Bezüge zur Religion für die Konfessionslosen im östlichen Bundesgebiet festhalten,

dass sie mit ihrer zu größten Teilen dezidiert kritischen oder indifferenten Haltung eine weitgehend religionslose Mehrheitskultur in Ostdeutschland prägen. Auch die im Zusammenhang mit Lebensbeziehungswise Wertorientierungen oder dem Vertrauen erhobenen Bezüge lassen keine Hinweise erkennen, die in andere Richtungen deuten würden. Selbst die im Vergleich zu den westdeutschen Konfessionslosen größere Offenheit gegenüber Christen und Menschen nichtchristlicher Religionen könnte man in diesem Sinne verstehen: Die Religionszugehörigkeit käme demnach als Kriterium für die Vertrauenswürdigkeit von Menschen kaum in Betracht.

Tom Bioly, Leipzig

Der Wahhabismus und sein Verhältnis zum Extremismus

Im gegenwärtigen Diskurs um den Islam zirkuliert eine ganze Reihe von „Ismen“, mit denen zahllose – in aller Regel beargwöhnte – Erscheinungen erfasst werden sollen. Dazu gehören allem voran *Islamismus* und *Dschihadismus*, außerdem seit einiger Zeit standardmäßig *Salafismus*. Gelegentlich taucht in diesem Zusammenhang auch der Begriff *Wahhabismus* auf.

Zwar wird mitunter erkannt, dass diese Ausdrücke völlig verschiedene Ebenen betreffen und, vom Dschihadismus abgesehen, keineswegs zwangsläufig mit Gewalt in Verbindung stehen.¹ Doch ist die Unterstellung keine Seltenheit, es bestehe eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen ihnen: Demnach handele es sich bei den Wahhabiten Saudi-Arabiens gewissermaßen um prototypische Salafiten, die weltweit einen islamischen Staat propagierten (Islamismus) und dafür auch zumindest vor Unterstützung von Gewalt (Dschihadismus) nicht zurückschreckten. Solche Assoziationen kommen nicht aus dem Nichts, doch verkennen sie die Komplexität der Lage.

Dieser Aufsatz greift den Wahhabismus – die konservative, spezifisch saudische Gelehrtentradition des sunnitischen Islam – heraus, um eine Sensibilität für seine historischen Hintergründe und bestimmenden Eigenschaften zu schaffen. Nach einer Begriffsklärung und einem kurzen Abriss der Entstehung dieser Bewegung gilt die Aufmerksamkeit ihrem Verhältnis zum

Extremismus. Damit sei im Folgenden gemeint: eine Gewalt befürwortende Ideologie und gewalttätige Praxis einer (in diesem Fall muslimischen) Minderheit mit dem Ziel radikaler politischer Umgestaltung.² Dabei wird die These vertreten, dass die Wahhabiten beides sein konnten und können, extremistisch und anti-extremistisch – und das mitunter gleichzeitig.³

Begriff und Hintergrund

Wie so häufig in der Religionsgeschichte handelt es sich auch bei der Bezeichnung *Wahhabiyya*⁴ ursprünglich um eine Fremdzuschreibung. Sie diene ihren Gegnern zur Herabwürdigung der Lehre und Anhänger Muhammad ibn ‘Abdalwahhabs (1703 – 1792), der ab Mitte des 18. Jahrhunderts im Inneren der Arabischen Halbinsel (*Nadschd*) wirkte, als eine lediglich auf persönlichem Irrtum beruhende Einzeltradition.⁵

² Eine differenzierte Annäherung an den Begriff liefern etwa Peter T. Coleman/Andrea Bartoli, *Addressing Extremism*, New York 2003, www.tc.columbia.edu/i/a/document/9386_WhitePaper_2_Extremism_030809.pdf (Abruf: 13.1.2015).

³ Diese Formulierung ist angelehnt an Albrecht Noth, der auf diese Weise das Verhältnis von Islam und Toleranz allgemein charakterisiert. Vgl. Albrecht Noth, *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*, in: *Saeculum* 29 (1978), 190-204, hier 192.

⁴ Das arabische Wort legt den Fokus eher auf die konkrete Anhängerschaft als auf die Anschauungen. Aus sprachlichem Pragmatismus aber kann „Wahhabismus“ m. E. synonym gebraucht werden.

⁵ Vgl. Esther Peskes, *Wahhābiyya* (1), in: Peri J. Bearman u. a. (Hg.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. XI, Leiden 2002, 39-45, hier 39.

¹ Siehe Tilman Seidensticker, *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*, München 2014.

Heute wird der Ausdruck von den betreffenden Gelehrten zumindest als externe Beschreibung einigermaßen akzeptiert. Er kann daher gebraucht werden im Sinne aller saudischen Religionsgelehrten, die a) in bewusster Nachfolge Ibn 'Abdalwahhabs stehen⁶ und/oder b) auf irgendeine Weise in den saudischen Staatsapparat eingebunden sind, ohne einer dezidiert anderen Lehrmeinung anzugehören.⁷ Historisch wiederum haben sich Ibn 'Abdalwahhab und seine Anhänger wohl kaum als separate Gruppe wahrgenommen. Schließlich tauchen in ihren Schriften, wenn überhaupt, als Selbstbezeichnungen in aller Regel schlicht „Muslime“ (*muslimun*) oder „Monotheisten“ (*muwahhidun*) auf – augenscheinlich kein Alleinstellungsmerkmal in der islamischen Welt.

Der Begriff „salafitisch“, der gegenwärtig oft in einem Atemzug mit „wahhabitisch“ genannt wird, war zu jener Zeit, wenn man so will, noch nicht populär. Im eigentlichen Wortsinne („an den frommen Altvorderen orientiert“) erscheint er allerdings durchaus treffend: Das gilt insbesondere mit Blick auf die rigorose Verdammung von *bida'* (Neuerungen) im religiös-theologischen Bereich⁸ sowie auf die Berufung auf Koran und Hadith als einzige relevante Quellen zur Rechtsfindung. Nun handelt es sich bei dieser Theologie unverkennbar um eine ausgeprägt konservative. Durch besonders eigentümliche Merkmale sticht sie allerdings kaum hervor. Auch waren seinerzeit die Gelehrten des Nadschd, überwiegend

der hanbalitischen Rechtsschule angehörig, insgesamt nicht gerade für ihre Liberalität bekannt. Die Bewegung wäre somit beinahe nicht der Rede wert – wäre sie nicht eine Allianz mit dem Saud-Clan, damals Lokalherrscher in der Gegend des heutigen Riad, eingegangen, was dramatische Konsequenzen für die politische und religiöse Entwicklung der Arabischen Halbinsel haben sollte. Bis in die Gegenwart⁹ ist diese Symbiose von folgender Vereinbarung geprägt: Die wahhabitischen Gelehrten legitimieren die königliche Herrschaft der Saud und gewähren der politischen Führung weitgehend freie Hand. Im Gegenzug wird ihnen das Deutungsmonopol auf die Scharia sowie die Durchsetzung ihrer religiösen Normen garantiert.

Wahhabiten als Extremisten

Ibn 'Abdalwahhab war Theologe durch und durch. So reichen seine gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen kaum über eine abstrakte fromme Gemeinschaft hinaus.¹⁰ Einige Beobachter stellen daher allein seine reformerischen Ambitionen zur inneren „Reinigung“ der muslimischen *umma* in den Vordergrund.¹¹ Tatsächlich aber spielt auch die aktive Feindschaft gegenüber anderen Bekenntnissen eine zentrale Rolle in der wahhabitischen Theologie. Die Betonung des Monotheismus (*tauhid*) stellt, wie erwähnt, noch keine Besonderheit dar, wohl aber der Umstand, dass die Bekämpfung jeglicher mutmaßlicher Verstöße dagegen (*schirk*, „Beigesellung“) zur

⁶ Darunter allen voran seine Nachkommen, die ihre Abstammung durch den Namenszusatz „Al asch-Scheich“ (Familie des Scheichs) kenntlich machen.

⁷ Eine differenziertere Nomenklatur bietet z. B. Guido Steinberg, *Religion und Staat in Saudi-Arabien*, Würzburg 2002, 28-36.

⁸ Als solche gelten u. a. zahlreiche Praktiken, die gemeinhin als „Volks-Islam“ aufgefasst werden. Zu nennen wären etwa der Gebrauch von Talismanen, die Verehrung von „Heiligen“ oder das Feiern weiterer Feste neben dem Fastenbrechen und dem Opferfest, z. B. Geburtstag des Propheten Mohammed.

⁹ Es sei nur am Rande darauf verwiesen, dass es für die Eroberung des heutigen saudischen Territoriums drei Anläufe brauchte. Zuvor war die saudisch-wahhabitische Allianz erst von ägyptisch-osmanischer Seite, später vom lokal konkurrierenden Raschid-Clan vorübergehend zurückgeworfen worden.

¹⁰ Vgl. Esther Peskes, *Wahhäbiyya* (s. Fußnote 5), 41.

¹¹ So zum Beispiel die mitunter geradezu apologetische Abhandlung: Natana DeLong-Bas, *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford 2004.

Pflicht erhoben wird. Andernfalls mache man sich selbst des *schirk* schuldig.¹² Diese Auffassung erwies sich als folgenscher, da die Wahhabiten exzessiven Gebrauch davon machten, Praktiken ihrer Zeitgenossen als *schirk* zu brandmarken. Damit exkommunizierten sie faktisch die überwältigende Mehrheit aller Muslime. Und das bekamen ihre ausgemachten Feinde besonders in der Anfangszeit der Bewegung bitter zu spüren: Als Sakrileg gilt vielen Muslimen noch heute vor allem die Zerstörung zahlreicher kultisch gepflegter Grabstätten, darunter von Genossen des Propheten Mohammed, im Zuge der ersten saudisch-wahhabitischen Eroberung des Hidschas (Westen der Arabischen Halbinsel mit Mekka und Medina) Anfang des 19. Jahrhunderts.

Man weiß nicht recht, ob man aus Sicht anderer Religionsgemeinschaften von Glück sprechen soll, dass Hass und Aufmerksamkeit der Wahhabiten aufgrund ihres historischen Umfelds seit jeher primär Schiiten und heterodoxen Sunniten gelten. Schließlich ist es in erster Linie dem Druck der wahhabitischen Gelehrten zuzuschreiben, dass bis auf den heutigen Tag in Saudi-Arabien auch die Religionsfreiheit der mehreren Millionen nicht-muslimischen Gastarbeiter systematisch unterdrückt wird. Und trotz leichter Entspannung in dieser Frage seit Mitte der 1990er Jahre lassen sich auch immer wieder erschreckende Rückfälle beobachten: 2012 etwa befürwortete der saudische Großmufti 'Abdal'aziz ibn 'Abdallah in einer Fatwa die Zerstörung aller Kirchen auf der Arabischen Halbinsel.¹³

¹² Vgl. etwa einen Auszug aus dem „26. Brief“ Ibn 'Abdalwahhabs, zu finden bei Esther Peskes, Muhammad B. 'Abdalwahhāb (1703 – 92) im Widerstreit, Beirut 1993, 32.

¹³ Zur Lage der Religionsfreiheit in Saudi-Arabien – sowie in allen weiteren Ländern der Welt, ausgenommen die USA – bilden die Berichte zur Internationalen Religionsfreiheit des US-amerikanischen Außenministeriums eine hervorragende Quelle, www.state.gov/j/drl/rls/irf (Abruf: 13.1.2015).

Als letzter „extremistischer“ Charakterzug im (mehr oder weniger direkten) Zusammenhang mit dem Wahhabismus sei die wohlbekannte Tatsache angesprochen, dass die finanziellen und materiellen Mittel, die Saudi-Arabien zur Verwirklichung des erklärten Staatsziels der Verbreitung des Islam auch im Ausland aufbringt, nicht nur in Moscheen und Infomaterial fließen. Auffällig ist im Rahmen der Unterstützung islamischer (vorsichtig ausgedrückt) „Widerstandsbebewegungen“ durch die Geschichte hindurch – ob in Afghanistan, auf dem Balkan oder in Syrien – die Unterschiedslosigkeit, die die saudischen Gönner an den Tag legen. Nicht nur einmal fiel dies, wie im prominentesten Fall in Gestalt von Osama bin Laden, schmerzvoll auf sie zurück.

Wahhabiten als Gegner von Extremismus

Die genannten Aspekte legen nahe, den Wahhabismus – gemäß der herangezogenen Definition – rundheraus als „extremistisch“ zu beurteilen. Solch eine vorschnelle Einschätzung verkennt allerdings, dass sich die historischen Voraussetzungen der Strömung seit ihrem Entstehen maßgeblich geändert haben. Das betrifft am deutlichsten den Minderheitenstatus und das Ziel politischer Umgestaltung: Beides wurde, spätestens mit der Konstitution des Königreichs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, „erfolgreich“ überwunden bzw. umgesetzt. In der Folge sah sich der saudisch-wahhabitische Staat plötzlich selbst mit extremistischen Gegnern aus dem eigenen Umfeld konfrontiert: Tiefpunkte bilden die Besetzung der Großen Moschee von Mekka 1979, die Anschlagsserie im Zuge des Golfkriegs sowie diejenige als Reaktion auf den saudisch-amerikanischen Schulterchluss im Antiterrorkampf. Die Vorwürfe wiederholen sich: Das illegitime saudische Herrscherhaus habe, statt einen „reinen“ Islam durchzusetzen, das Land

zu einer Marionette der USA verkommen lassen, und der korruptierte Großteil der wahhabitischen Gelehrten schütze es aus purem Eigennutz.

Die – aus historischer Sicht ironische – Klage über die mangelnde Frömmigkeit der Elite wurde und wird dabei vor allem von verdrossenen Gelehrten, mitunter in offiziellen staatlichen Einrichtungen, geschürt. Das Establishment reagierte darauf zunächst mit dem Versuch, besonders populäre Kritiker für sich zurückzugewinnen. Diese Taktik zeigte einige Male beachtlichen Erfolg.¹⁴

Erst um die Jahrtausendwende aber wurde eine umfassende Strategie zur Bekämpfung von Extremismus – seitdem auch als Schlagwort (arab. *tataruf*) geläufig – entwickelt. Eine zentrale Rolle (abseits des militärischen Bereichs) spielen auch darin die Gelehrten bzw. Bereiche, auf die sie besonderen Einfluss ausüben: Zu nennen sind insbesondere die Präventions- und „Rehabilitations“-Arbeit in Bildungseinrichtungen, der Entzug der Predigtlizenz als Maßnahme gegen „auführerische“ Imame sowie öffentliche Stellungnahmen religiöser Autoritäten. Aufsehen erregte etwa jüngst der bereits erwähnte Großmufti Ibn ‘Abdallah mit der Aussage, der Islamische Staat (IS) sei „Feind Nummer eins des Islam“.¹⁵

Ob Positionierungen wie diese einen grundsätzlichen Richtungswechsel heißen, muss abgewartet werden. Bisher bleibt eine gewisse Mehrdeutigkeit bestehen: Zu wirklich scharfen Verurteilungen extremistischer Bestrebungen können sich

wahhabitische Gelehrte nämlich nur dann durchringen, wenn sie entweder ihre eigene Autorität oder den saudischen Staat gefährdet sehen. Vor diesem Hintergrund macht sich in so mancher zunächst wohlklingenden Aussage ein unangenehmer Beigeschmack bemerkbar: wenn etwa Gewalt gegen Nichtmuslime ausdrücklich nur unter der Bedingung getadelt wird, dass sie unter islamischer Herrschaft leben.¹⁶

Die Mehrdeutigkeit des Wahhabismus

Auf den ersten Blick tun sich beängstigende Parallelen zwischen Ideologie und Praxis gegenwärtiger Terrormilizen und der (v. a. frühen) saudisch-wahhabitischen Allianz auf. Fest steht weiterhin: Mit dem Tempo der Modernisierung, die Saudi-Arabien seit der Staatsgründung erfahren hat, konnten nicht viele der wahhabitischen Gelehrten mithalten. Stets aufs Neue aus Uneinigkeit über die Loyalität zum Herrscherhaus der Saud und deren Politik auseinandergetrieben, bietet eine Minderheit von ihnen eine Brutstätte für islamischen Extremismus. Auf der anderen Seite darf der „Bewusstseinswandel“ zahlreicher Gelehrter, wie er sich am deutlichsten in den Anti-Extremismuskampagnen zeigt, nicht unterschlagen werden. Dabei mag es unter Umständen zweitrangig sein, ob sich dieser aus tiefstem Herzen oder – was eher anzunehmen sein dürfte – Opportunismus vollzieht. Mit der kompromisslosen Utopie ihres Gründers haben die Prioritäten dieser Wahhabiten jedenfalls nicht mehr gar so viel gemein. Daher kann mit ihnen mittlerweile tatsächlich als wichtigen Impulsgebern gegen islamischen Extremismus gerechnet werden – wenn auch wahrscheinlich niemals als Befürwortern von Demokratie und Pluralismus.

¹⁴ Prominentestes Beispiel ist ‘Abdal’aziz bin Baz, der u. a. als Lehrer des Anführers der Moschee-Besetzung von 1979 in Erscheinung getreten war. 1994 wurde er zum Großmufti ernannt und stärkte in dieser Position dem Königshaus den Rücken. Ebenfalls zu einem Fürsprecher der Saud wandelte sich etwa – nach einem Gefängnisaufenthalt – Salman al-‘Awda, der in den 1990er Jahren scharfe Kritik geübt hatte.

¹⁵ Vgl. zum Beispiel www.saudigazette.com.sa/index.cfm?method=home.regcon&contentid=20140820215352 (Abruf: 19.12.2014).

¹⁶ Vgl. zum Beispiel folgende offizielle Verlautbarung: www.saudiembassy.net/latest_news/news09171302.aspx (Abruf: 19.12.2014).

Der vorliegende Text wurde durch eine Podiumsdiskussion zum Thema „Religionen bewerten“ am 12. Februar 2015 im Rahmen des Jahresempfangs der EZW in Berlin angeregt (vgl. MD 5/2015, 177ff) und bezieht sich auf die methodologische Problematik in der Einschätzung anderer Glaubensgemeinschaften.

Yukio Matsudo; Heidelberg

Das Vier-Schichten-Modell für die Einschätzung einer Glaubensgemeinschaft

Dargestellt am Beispiel der Soka Gakkai

Es ist kein leichtes Unterfangen, andere Glaubensgemeinschaften objektiv oder zumindest angemessen zu beurteilen, da über die rein doktrinäre Ebene hinaus auch emotionale, kulturelle und institutionelle Aspekte sowie soziopolitische Rahmenbedingungen zu berücksichtigen sind. Außerdem beurteilt jeder aus seiner eigenen Perspektive heraus, die durch persönliche Erfahrungen, Erkenntnisse und Interessenslagen sowie die eigene Kultur geprägt ist.

Wie komplex diese Aufgabenstellung auch sein mag – sie kann weitgehend dadurch bewältigt werden, dass man eine Glaubensgemeinschaft nicht nur von außen beurteilt, sondern auch die Innensicht, die Perspektive der Mitglieder, mit einbezieht. Ein komplementäres Spannungsverhältnis zwischen der Innen- und der Außensicht soll eine optimale Einschätzung ermöglichen. Dieser methodologische Ansatz lässt sich im Folgenden anhand des Beispiels der japanischen buddhistischen Laienorganisation Soka Gakkai (SG) und ihrer Tochterorganisation Soka Gakkai International-Deutschland (SGI-D) demonstrieren. Dabei haben sich vier verschiedene Schichten ergeben, die für eine umfassende Einschät-

zung der Organisation zu berücksichtigen sind.

1. Eine andere Wahrnehmung gegenüber dem offiziellen Gesicht

Die erste Schicht betrifft das „offizielle Gesicht“, das die japanische Organisation SG nach außen hin präsentiert. Hier wird verständlicherweise immer wieder ihre Selbstdarstellung zitiert, die auch Friedmann Eißler im Materialdienst der EZW aufgreift: „Die japanische buddhistische Religionsgemeinschaft tritt als Gesellschaft für Frieden, Kultur und Erziehung auf und fördert Ausstellungen, Konzerte, kulturelle Projekte und Einrichtungen der Friedensforschung.“¹ Die SG ist gleichzeitig „nicht nur zahlenmäßig mächtig und finanzstark, sondern auch die politisch erfolgreichste Bewegung in Japan“². Die Problematik der Übernahme dieser offiziellen Darstellung soll zunächst

¹ Friedmann Eißler, Stichwort „Soka Gakkai“ in: MD 6/2012, 231.

² Ebd. Eine BBC-Dokumentation über die SG aus dem Jahr 1995 vermittelt einen umfassenden Einblick in ihre vielfältigen Aspekte, vgl. Julian Pettifer OBE introduces „The Chanting Millions“, BBC Assignment 1995 (YouTube).

durch die konkrete politische Aktivität der SG in Japan veranschaulicht werden. Die SG startete – nach der Auflösung ihres Vorgängers während des Zweiten Weltkriegs – ab 1952 erneut als eine selbstständige laienbuddhistische Organisation innerhalb der Nichiren Shoshu, einer der priesterlich ausgeprägten, Nichiren-buddhistischen Traditionslinien, und übernahm vollständig deren spezifische Doktrinen einschließlich ihres radikalen Absolutheitsanspruchs.³ So führte die SG in der Nachkriegszeit eine oft als aggressiv bezeichnete Bekehrungskampagne (Shakubuku) durch und wurde immer erfolgreicher und mächtiger. 1964 gründete sie die „Gerechtigkeitspartei“ Komeito als ihren politischen Arm, um das Heiligtum der Nichiren Shoshu auf die Staatsebene zu bringen.⁴ Der wachsende Einfluss der SG sorgte für Argwohn in der japanischen Öffentlichkeit und führte immer wieder zu dem Vorwurf, gegen die in der japanischen Verfassung vorgeschriebene Trennung von Staat und Religion zu verstoßen. Um sich diesem Vorwurf zu entziehen, vollzog die SG 1977 eine entsprechende Trennung von der Partei, die jedoch nur formaler Natur war. Hinsichtlich des Wählerverhaltens der SG-Mitglieder kommt Ulrich Dehn dennoch zu der Schlussfolgerung: „Jedenfalls kann nicht von der SG als mehr oder weniger einheitlichem Wählerblock für die Komeito gesprochen werden.“⁵

³ Zur doktrinären Besonderheit der Nichiren Shoshu s. Kapitel 3 „Auseinandersetzung mit den Priestern der Nichiren Shoshu“, in: Yukio Matsudo, *Nichiren – der Ausübende des Lotos-Sutra*, Norderstedt 2009 (2005).

⁴ Vgl. Irina Wiecezorek, *Religion und Politik in Japan: www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publicationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwa-rt/bd6-k05wiecezorek.pdf* (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten am 27.7.2015). Zum doktrinären Hintergrund des Heiligtums (Daigohonson) s. Matsudo, *Nichiren* (s. Fußnote 3), 381ff.

⁵ Ulrich Dehn, *Neue Religiosität und neue Religionen – Das Beispiel Soka Gakkai*, Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll, 2005, 10. Die

Ich hatte die Gelegenheit, über mehrere Jahre an diversen Veranstaltungen der SG in Japan teilzunehmen. Jedes Mal, wenn eine Wahl auf nationaler oder lokaler Ebene stattfindet, werden alle japanischen SG-Mitglieder zur intensiven Wahlhilfe mobilisiert. Sie hängen Werbeplakate für die Komeito-Partei an ihr eigenes Haus und werden dazu aufgefordert, zur Gewinnung von Wählerstimmen für die Partei von Tür zu Tür zu gehen.⁶ In den als buddhistisch deklarierten Versammlungen werden Werbevideos für die Partei gezeigt, und man tauscht sich über das Ergebnis der Rekrutierung aus. Der interne Gruppendruck ist groß, und die Mitglieder sind fest davon überzeugt, dass die Durchführung solch weltlicher Aktivitäten für die Organisation eine „buddhistische Praxis“ darstelle, um auf der persönlichen Ebene „gutes Karma“ anzusammeln und auf der organisatorischen Ebene zum „Weltfrieden durch Verbreitung des Nichiren-Buddhismus“ (Kosenrufu) beizutragen. Das offizielle Gesicht zeigt somit eine formale Trennung zwischen der SG und ihrer politischen Aktivität, während das inoffizielle Gesicht eine vollständige Identifikation der SG mit der Komeito-Partei aufzeigt. Letzteren Aspekt kann ein „Beobachter von außen“⁷ nicht in seinem vollen Umfang sehen, solange er nur offizielle Zahlen, Daten und Fakten sammelt und auf einer theoretischen Ebene bleibt.

Als ein weiteres Beispiel sei die letzte Konsequenz der Kontroverse zwischen der SG und der Nichiren Shoshu thematisiert. Die SG entwickelte sich rasch von einer kleinen Laienbewegung zu einem weltweit agieren-

Komeito-Partei selbst unterstreicht die Verfassungsmäßigkeit der Unterstützung der SG (s. www.komeito.or.jp/en/about/view.html).

⁶ Wiecezorek (*Religion und Politik in Japan*, s. Fußnote 4, 98f) bestätigt ebenfalls die enge Verflechtung der SG und der Komeito-Partei und zeigt weitere ungewöhnliche Verhaltensweisen der SG-Mitglieder, um Stimmen für die Partei zu gewinnen.

⁷ Dehn, *Neue Religiosität* (s. Fußnote 5), 11.

den Multikonzern. In diesem Prozess der globalen Verbreitung des Nichiren-Sho-shu-Buddhismus nahm der SGI-Präsident Daisaku Ikeda immer mehr westliche, humanistische Aspekte in seine Reden und Schriften auf. So wurde die Kluft bezüglich des doktrinären Verständnisses zwischen der modernistischen Laienbewegung der SG und dem traditionalistischen Tempelbuddhismus der Nichiren Shoshu immer größer. Dementsprechend veränderte sich das Machtverhältnis zwischen beiden derart, dass die Laien nunmehr begannen, Kritik an den „Missständen der Priesterschaft“ zu üben.⁸ Schließlich – so die offizielle Darstellung der SG/SGI – „kam es 1991 zur Trennung zwischen der Nichiren-Shoshu-Priesterschaft und der SGI“⁹, wobei in Wirklichkeit die SG von der Nichiren Shoshu „exkommuniziert“ wurde.

Eißler kommentiert diesen Vorfall durch Bezugnahme auf die Arbeit von Robert Kötter: „Dies scheint Schock und Befreiung zugleich gewesen zu sein. Die SG agiert seither freier und entwickelt sich als eigenständige Religionsgemeinschaft mit mehrheitlich westlich sozialisierten Mitgliedern.“¹⁰ Die Beschreibung, dass die betreffende Exkommunikation eine „Befreiung“ und eine weitere „freie, unabhängige“ Entfaltung der SG-Bewegung bedeuten soll, ist nicht nachvollziehbar und kann nur aus einer offiziellen Rechtfertigung der SG stammen. Denn die SG hatte schon immer über einen großen Spielraum verfügt, ihre Laienbewegung frei und eigenständig zu gestalten. Sie hatte sogar bereits die wichtigen buddhistischen Praktiken und Auf-

gaben übernommen, die traditionsgemäß ausschließlich den Priestern vorbehalten waren, wie z. B. die zeremonielle Liturgie mit Sutra-Rezitation (Gongyo). Daher endete die „Protestaktion“ der SG lediglich in der Einführung einer neuen Form der „Trauerfeier unter den Freunden ohne Anleitung eines Priesters“¹¹. Was jedoch die Nichiren-buddhistischen Grundelemente betraf, wie das Mandala als Objekt der Verehrung (Gohonzon) und die Auslegung der buddhistischen Doktrinen, so waren diese unangetastet in der Obhut des Haupttempels der Nichiren Shoshu geblieben. Nur durch die Anbindung an den Haupttempel konnte die SG/SGI ihre religiöse Legitimation als Teil der buddhistischen Traditionslinie gewährleisten.¹² Durch die Exkommunikation hatte sie jedoch ihre bisherige buddhistische Authentizität verloren und musste daher ihren ganzen Fokus auf die exklusive Meister-Schüler-Beziehung mit SGI-Präsident Ikeda richten, um den Zusammenhalt der Organisation sicherzustellen. So wurde die an Personenkult grenzende Verehrung noch massiver, wobei Ikeda selbst seit einigen Jahren – vermutlich aufgrund einer Erkrankung – nicht mehr öffentlich in Erscheinung tritt.

2. Der quasi-innere Blick

Zur angemessenen Einschätzung einer religiösen Organisation besteht also die Notwendigkeit, nicht bei der Übernahme ihrer offiziellen Selbstdarstellung stehen zu bleiben, sondern einen Blick hinter das

⁸ Zum Konflikt zwischen Soka Gakkai und Nichiren Shoshu sowie zur reformistischen Protestaktion von Seiten der SG s. Yukio Matsudo, *Hairetischer Protest. Reformatorische Bewegungen im Buddhismus und Christentum*, Norderstedt 2009, 58f.

⁹ www.sgi-d.org/soka-gakkai/sgi-1/sgi.

¹⁰ Eißler, Stichwort „Soka Gakkai“ (s. Fußnote 1), 231; Robert Kötter, *Die Soka Gakkai International-Deutschland*, Marburg 2006, 8.

¹¹ Matsudo, *Hairetischer Protest* (s. Fußnote 8), 62.

¹² Die SG verkündete in ihrer Tageszeitung „Seikyo Shinbun“ vom 8.11.2014 offiziell ihren Verzicht auf die Bindung und den Glauben an den Daigohonzon, das Heiligtum des Nichiren-Shoshu-Haupttempels, und vollzog ihre endgültige Trennung davon. Es ist dabei wichtig anzumerken, dass erst dadurch eine neue Phase der SG/SGI begonnen hat, die sich von den bisherigen Entwicklungsphasen grundsätzlich unterscheidet.

offizielle Gesicht zu werfen. Diese zweite Schicht kann z. B. durch eine beobachtende Teilnahme an Veranstaltungen sichtbar gemacht werden.

Die Soka Gakkai in Deutschland präsentiert sich wie die japanische SG gern als eine „buddhistische, humanistische Organisation für Frieden, Erziehung und Kultur“, die daher allen anderen christlichen und buddhistischen Religionen gegenüber toleranter und auch für Dialoge offener sei. Dies ist das „offizielle Gesicht“ nach außen. Dehn besuchte am Tag des Offenen Denkmals 2001 die Villa Sachsen in Bingen am Rhein und schloss seinen Bericht mit dem Satz ab: „Die SGI hat auch Kritiker, aber ihre allgemeinen Öffnungs- und Demokratisierungsprozesse, die Transparenz ihrer internen Diskussionen, mitunter im deutschen Organ ‚Forum‘ nachzulesen, und die durchgängige Offenheit, die mir am 9.9. in Bingen begegnete, hinterlassen einen positiven Eindruck.“¹³ Das Problem ist dabei nicht, dass er sich mit seiner Wahrnehmung über die Organisation und ihre Mitglieder getäuscht hätte, sondern dass er lediglich weitere Teile ihres offiziellen Gesichts präsentiert bekam.

Offizielle Aussagen in den Publikationen der Organisation zu lesen, an einer offiziell angelegten Veranstaltung teilzunehmen oder ein Interview mit hochrangigen Funktionären zu führen: All diese Versuche werden meist nur einen quasi-inneren Blick, nur die halbe Wahrheit vermitteln. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die Organisation aufgrund ihres Kulturstandards – wie in der asiatischen, aber auch der islamischen Kultur – stark zwischen dem „Gesicht nach außen“ und dem „Gesicht nach innen“ unterscheidet.

Ein tiefer gehender innerer Blick ist eher durch die Teilnahme an Veranstaltungen

auf der lokalen Ebene zu erhalten. Dort kann man die regulären Aktivitäten der Mitglieder einschließlich ihrer Rede- und Verhaltensweisen beobachten, Gespräche mit ihnen führen oder auch eine Umfrageaktion durchführen.

Kötter hat 2005 im Rahmen seiner religionssoziologisch angelegten Untersuchung über die SGI-D eine Umfrageaktion innerhalb der Organisation durchgeführt und das Ergebnis vorgelegt. In seiner Rezension über das Buch Kötters zitiert Dehn einige positive Ergebnisse: „Entscheidend ist nicht mehr die Abhängigkeit von Japan, die große Mehrheit der Mitglieder sind Deutsche und es hat eine erhebliche Assimilation stattgefunden.“¹⁴ Ähnlich übernimmt Werner Höbsch in seiner kurzen Beschreibung der SGI-D eine Schlussfolgerung aus dem Ergebnis: „Mit dem immer größer werdenden Anteil an Deutschen, die heute mit 82 % die Mehrheit bilden, hat sich auch die Struktur des Vereins verändert.“¹⁵

Neben diesen als positiv dargestellten Ergebnissen berichtet Kötter selbst jedoch auch über die „Überrepräsentation der Japaner“ gerade in den oberen Rängen der Hierarchie der Glaubensgemeinschaft sowie in der Leitung des Vereins (SGI-D e. V.).¹⁶ Nach außen erscheinen die Deutschen als Vorstandsmitglieder, Geschäftsführer oder auch als hochrangige Amtsträger, sie sind jedoch ohne Absprache mit den japanischen Funktionären zu keiner nennenswerten Entscheidung befugt. Das von außen unsichtbare „Schattenkabinett“ wird u. a. durch einen Japaner und seine

¹³ Ulrich Dehn, Soka Gakkai – Tag des Offenen Denkmals, in: MD 12/2001, 418.

¹⁴ Ulrich Dehn, Rezension zum Buch Kötters, in: MD 10/2007, 392. Dehn (MD 12/2001, 418) nennt einige Verantwortliche, z. B. Peter Kühn (Vorsitzender des e. V.). Der Vorstand ist heute Matthias Gröninger.

¹⁵ Werner Höbsch zitiert Kötter, Die Soka Gakkai (s. Fußnote 10), 25, in seinem Buch: Hereinkommen auf den Markt – Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland, Paderborn 2013, 140.

¹⁶ Kötter, Die Soka Gakkai (s. Fußnote 10), 29.

Ehefrau geleitet. Dieser ist schon lange ein von Japan aus bezahlter Vizepräsident der SG und für ganz Europa verantwortlich. Er spricht alle wichtigen Organisations-, Finanz- und Immobilienverwaltungsfragen mit dem Hauptquartier in Tokio – bis hin zu Präsident Ikeda – ab. Daher war es für Kötter verständlicherweise unmöglich, dieses typisch japanische Kulturmuster der versteckten Kontrolle und Macht hinter den offiziellen Darstellungen zu erkennen. Vor diesem Hintergrund waren im Gegensatz zu der Einschätzung von Dehn und Kötter¹⁷ kaum nennenswerte „interne Reformen und Strukturveränderungen“ zu erwarten, da die „Abhängigkeit von Japan“ de facto weiterhin bestand und noch besteht.

*Erfahrungsbericht 1:*¹⁸ Zur Untermauerung dieses Hinweises sei eine Passage aus dem Bericht zitiert, den AA mir am 3.2.2015 zur Verfügung stellte. Sie hatte sich in der „Reformgruppe“, von der hier die Rede ist, jahrelang engagiert und zog sich schließlich enttäuscht von der SGI-D zurück. Sie schreibt: „Zitat, das mir vor kurzem zu Ohren kam, von einer Person mit einer hohen Verantwortung in der SGI: ‚Ach, die Reformgruppe. Die war doch nur mal so ein Ventil.‘ Da hinein habe ich Jahre meines Lebens intensiv investiert! ... Es besteht von Seiten der Verantwortlichen keinerlei Reforminteresse. Alles nur Lippenbekenntnisse – unter dem Strich bleibt immer dieselbe Enge, derselbe fundamentalistische Grundzug, eine Unfähigkeit, als Gemeinschaft zu wachsen, sich zu entwickeln, sich demokratische Gepflogenheit zuzulegen usw. Alles wird mit Meister-Schüler-Propaganda zugekleistert – auch das finde ich unerträglich, als gäbe es keine anderen Inhalte der buddhistischen Philosophie als dieses eine Prinzip. Menschlich hat mich am Ende vor allem auch geschmerzt, dass so viele langjährige Mitglieder gegangen sind – und dieser Braindrain und Menshendrain in keiner

Weise zum Aufwachen geführt hat. Die Leute blieben frustriert weg – und das Hamsterrad dreht sich einfach immer weiter. Das hat mit Mitgefühl, Gemeinschaftlichkeit, Mensch im Mittelpunkt usw. absolut nichts zu tun und das ist tatsächlich auch der einzige Punkt, den ich menschlich übelnehme.“ Zudem machte AA ihren Austritt aus der SGI-D auch öffentlich mit dem Satz: „Die Starre der Traditionen und die engen Korridore des buddhistischen Verständnisses wurden mir unerträglich.“¹⁹

3. Die instrumentalisierte Innensicht

Dehn weist auf einen entscheidenden Mangel an der „groß angelegten Fragebogenaktion unter den deutschen SG-Mitgliedern“ hin, „die in Kooperation mit der SGI-D durchgeführt und deren Kosten sogar von dieser getragen wurden“.²⁰ Die ausgedruckten Fragebögen wurden nämlich, wie einige Augenzeugen berichten, über den üblichen internen Kanal vom Hauptquartier über die Regions-, Hauptstellen-, Bereichs- und Bezirksleiter bis hin zu den Gruppenleitern weitergeleitet, um sie dann an die Mitglieder ohne Leiterfunktion weiterzureichen. An dieser letzten Stelle fand teilweise auch eine gewisse Auswahl für die Verteilung der Fragebögen statt, sodass am Ende in der Tat das methodologische Problem bestand, „dass es einen Rücklauf nur von den engagierten und aktiven Mitgliedern gab, wodurch das Ziel einer repräsentativen Untersuchung unterlaufen wurde“²¹. Es war allerdings auch die klar deklarierte Zielsetzung Kötters, „die aktive Mitgliedschaft zu untersuchen“²², und er nahm bewusst in Kauf, die Stimmen der kritischen und teilweise auch inzwischen inaktiven Mitglieder nicht zu berücksichtigen, die mindestens ein Drittel der offiziell angegebenen Mitgliederzahl betragen dürfte.

¹⁷ Vgl. ebd., 25; und Dehn, Rezension (s. Fußnote 14), 392.

¹⁸ Die Verfasser der Erfahrungsberichte haben der Verwendung im vorliegenden Aufsatz zugestimmt und werden mit AA, BB etc. anonymisiert.

¹⁹ Buddhismus aktuell 1/2015, 21.

²⁰ Dehn, Rezension (s. Fußnote 14), 392.

²¹ Ebd.

²² Kötter, Die Soka Gakkai (s. Fußnote 10), 10.

Die dritte Schicht der Problematik bezieht sich dabei nicht so sehr auf die wissenschaftliche Arbeit Kötters selbst, sondern vielmehr auf einen eventuellen Missbrauch dieser Arbeit zu Propagandazwecken der SGI-D. Kötters Publikation wird neben vielen anderen ähnlichen Publikationen von der SGI-D verwendet, um das eigene Image positiv zu präsentieren. Die SG/SGI sind stets darum bemüht, prominente Persönlichkeiten und Institutionen in Politik, Kultur und Wissenschaft für sich zu gewinnen. Dazu gehört auch ein Phänomen, über das sich Dehn mit Recht wundert; er fragt, „auf welchen Verdiensten die inzwischen mehr als einhundert Ehrendoktoren Ikedas beruhen“²³. Heute, zehn Jahre später, ist neben diversen Verdienstkreuzen die Zahl der Ehrendokortitel auf 355 gestiegen.²⁴ Viele Bildungsinstitute erhalten zunächst Büchergeschenke, um damit ihre finanzschwachen Bibliotheken zu füllen. Im Gegenzug werden sie dann dazu eingeladen, dem Gründer der Soka-Universität einen Ehrentitel zu verleihen. Daisaku Ikeda, Präsident der SGI, kann sich einer Vielzahl der von ihm selbst gegründeten Einrichtungen im Bereich Erziehung, Kultur und Frieden bedienen, um sich mit großen Persönlichkeiten der Welt zu präsentieren. Auch die meisten Bücher, die in seinem Namen erschienen sind, stammen nicht aus seiner eigenen Feder. Diese Janusköpfigkeit bzw. Doppelgleisigkeit stellt ebenfalls einen Aspekt des japanischen Kulturstandards dar und kann manchen als nicht authentisch und transparent erscheinen.

4. Die Tiefenstruktur

Die vierte Schicht bei der Einschätzung einer Glaubensgemeinschaft betrifft schließ-

lich die Tiefenschicht, die sich erst über die persönlichen Erfahrungen der Betroffenen erschließt. Neben einem Einblick in die spirituelle Tiefe ergibt sich allerdings auch noch eine ganz andere Perspektive, nämlich dann, wenn kritische Mitglieder und Aussteiger, aber auch diejenigen Außenstehenden befragt werden, die mit bestimmten Konflikten und Leidensgeschichten konfrontiert gewesen sind. Sie können wichtige Anhaltspunkte zur Einschätzung der einer Glaubensgemeinschaft spezifischen „strukturellen Probleme“ ans Tageslicht bringen. Als Quelle dienen persönliche Gespräche, aber auch Erfahrungsberichte und Diskussionsbeiträge in Internet-Foren und bei Facebook.²⁵ Generell gilt es dabei, von solchen Äußerungen Abstand zu nehmen, die sich in Form von Feindseligkeit, Verleumdung oder übler Nachrede gegen einzelne Personen oder die gesamte Organisation richten. Diese Art von Äußerungen erscheinen als zu emotional motivierte, negative und unbegründete Unterstellungen und überschreiten die Grenze einer sachbezogenen Diskussion. Erwähnenswert sind dagegen Äußerungen über die „Muster der Konflikte“, die in der Organisation strukturell bedingt sind und daher auch in vielen Einzelfällen vorkommen.

Auf solche Datensammlungen stützen sich die folgenden Analysen über die Tiefenstruktur der SGI-D, wobei eine Reihe von wichtigen Kriterien und Fragestellungen aus der Orientierungshilfe der Deutschen

²⁵ Besonders erwähnenswert ist das geschlossene Facebook-Diskussionsforum „Buddhismus von Nichiren“ (www.facebook.com/groups/Nichiren.Daischo.nin). Da werden neben den Diskussionen über die Lehre und Praxis des Nichiren- und SGI-Buddhismus auch viele Probleme und Konflikte in der Organisation thematisiert. Als Erfahrungsberichte habe ich möglichst aktuelle Beiträge aus diesem „FB-Forum“ aufgenommen und mit den jeweiligen Verfassern auch persönlich gesprochen oder schriftlich kommuniziert, um die Glaubwürdigkeit sicherzustellen und ihre Erlaubnis für die Veröffentlichung im vorliegenden Artikel zu erhalten.

²³ Dehn, Neue Religiosität (s. Fußnote 5), 11.

²⁴ Angabe vom Februar 2015, s. www.soka.ac.jp/about/philosophy/founder/honor.

Buddhistischen Union (DBU) für „unheilsame Strukturen in Gruppen“ herangezogen wird.²⁶ Diese Fragen werden als Überschriften wiedergegeben, und die Einschätzungen werden anschließend mit Auszügen aus den gesammelten Daten in Form von anonymisierten „Erfahrungsberichten“ untermauert, soweit es erforderlich erscheint.

Gibt es Verleumdung, Falschinformationen oder Herabsetzung von Kritikern, Andersdenkenden oder anderen Gruppen, Lehren oder Traditionen?

Der Absolutheitsanspruch auf den „wahren Buddhismus“²⁷ und zugleich auf die „einzig wahre Nichiren-buddhistische Organisation“ war die Triebkraft für das rasante Wachstum der SG seit der Nachkriegszeit und stellt heute noch die Grundlage ihres dogmatischen Selbstverständnisses dar. Dabei richtet sich die SGI-D nicht allein gegen andere Nichiren-Schulen, sondern sowohl gegen alle anderen buddhistischen Schulen als auch alle anderen Religionen, die nahezu insgesamt als minderwertige oder falsche Religionen stigmatisiert werden.

Erfahrungsbericht 2: BB berichtet am 28. August 2014 im genannten FB-Forum²⁸ über den Grund für ihren Austritt aus der SGI-D. Ein „linientreues“ Mitglied CC versucht alle von ihr als kritisch genannten Aspekte zu verharmlosen. BB weist weiter auf Widersprüche in den gängigen Aussagen der SGI hin: Sie sei eine Organisation für den Frieden, sie sei zugleich jedoch die bessere Religion als alle anderen, da die Menschen außerhalb der SGI nicht wirklich glücklich werden könnten. Dazu führt CC zur Rechtfertigung u. a. das Beispiel an, dass lediglich zu Weihnachten die Kirchen voll sind und der gelebte christliche Glaube im

Alltag nicht gelebt wird. BB merkt dagegen an: „Und die Kirche, Gott bzw. andere Religionen schlechter dastehen zu lassen macht die SGI nicht besser!!! Und sagt ihr nicht auch, dass man nur durch das Chanten wirklich glücklich werden kann? Und die Erleuchtung erlangen kann? Also heißt das, dass ich nicht wirklich glücklich werden kann? Und auch sämtliche buddhistischen Priester auf der Welt werden nie die Erleuchtung erlangen, weil sie nicht den Nichiren Buddhismus praktizieren?“

Diese extrem exklusivistische Haltung der SGI-D ist allerdings bei den meisten deutschen Buddhisten sehr ungewöhnlich und verstößt beispielsweise gegen eine der grundsätzlichen Aufnahmebedingungen der DBU. So verpflichten sich in der DBU alle Mitgliedergemeinschaften und Einzelmitglieder zur „Einheit aller Buddhisten“ und akzeptieren ihre eigene Schule als eine von vielen verschiedenen Traditionslinien.²⁹ Es verhält sich daher wohl nicht primär so, wie Kötter meint, dass der Hauptgrund dafür, dass sich die SGI-D „von diesem Dachverband distanziert“, in einem „unterschiedlichen Verständnis über den Buddhismus“ liegt.³⁰ Auf der anderen Seite trifft auch nicht zu, was Dehn vor Jahren vermutet, dass die Ablehnung vonseiten der DBU auf die „deutsche Übernahme der alten Polemik des japanischen Zen-Buddhismus gegen die Konkurrenz durch die Nichiren-orientierten Schulen“³¹ zurückgeführt werden kann. Denn der Nichiren-Buddhismus selbst ist ja mittlerweile (seit April 2013) durch den Verein Nichiren Sangha in der DBU vertreten.

²⁹ Siehe www.buddhismus-deutschland.de/buddhistisches-bekenntnis.

³⁰ Kötter, Die Soka Gakkai (s. Fußnote 10), 70. Die aktuelle Studie belegt ein sehr breites Spektrum von unterschiedlichsten Verständnissen in der buddhistischen Lehre und Praxis innerhalb der DBU (s. Yukio Matsudo, Faszination Buddhismus. Die Beweggründe für die Hinwendung der Deutschen zum Buddhismus, Norderstedt 2015).

³¹ Dehn, Rezension (s. Fußnote 14), 393.

²⁶ Siehe www.buddhismus-deutschland.de/wp-content/uploads/Orientierungshilfe-Neues-Logo.pdf.

²⁷ Diesen Sprachgebrauch in der SGI-D bestätigt auch Kötter, Die Soka Gakkai (s. Fußnote 10), 30.

²⁸ Siehe Fußnote 25.

Beeindrucken mich Heilsgeschichten oder Heilsversprechen? Wird in der Lehrer-Schüler-Beziehung Abhängigkeit geschaffen?

Der exklusive Wahrheitsanspruch ist mit dem Heilsanspruch verknüpft, dass man nur in der SGI-Organisation glücklich werden könne, und das führt zur ideologisch radikalen Polarisierung zwischen den Gläubigen (*ingroup*) und Nicht-Gläubigen (*outgroup*). Diese geschlossene, exklusive Gruppenidentität wird emotional dadurch noch intensiviert, dass die gesamte SGI unter der Schirmherrschaft ihres Meisters Ikeda als eine „große Familie“ propagiert wird. Die Loyalität zur SGI und zum Meister Ikeda stellt dabei die erste und wichtigste Bedingung für die Konformität mit der Organisation dar.³² Hinzu kommt das japanische Prinzip der „Harmonie“, das für die homogene Gesinnung unter den Mitgliedern sorgt. Das zeigt sich ebenfalls darin, dass die regulären lokalen „Diskussionsversammlungen“ nicht in einem buddhistischen Zentrum, sondern meistens in der Wohnung eines Gruppenleiters stattfinden oder dass die Konvertierungslinie in Anlehnung an das „Eltern-Kind-Verhältnis“ gedeutet wird.³³ All diese Vermischungen von organisatorischen und privaten Bereichen intensivieren das Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Freundeskreis, der einer Großfamilie ähnelt. Die Zugehörigkeit zu dieser „Großfamilie“ bedeutet für viele ein „Heilsversprechen“ auf der emotionalen, seelischen Ebene.

Erfahrungsbericht 3: Im FB-Forum vom 7.2. 2015 ging es um die Frage nach dem Hauptgrund für viele Konflikte innerhalb der SGI-D.

³² Das Ergebnis über die „Meinung zu Ikeda“ belegt die Vorbildfunktion Ikedas für die aktiven Mitglieder (vgl. Kötter, Die Soka Gakkai [s. Fußnote 10], 145), die für viele einen zwanghaften Druck darstellt, Ikeda als einzigen eigenen Meister annehmen zu müssen.

³³ Zur „Shakubuku-Mama“ usw. vgl. ebd., 49.

DD gibt sein Verständnis wieder: „Der Schüler sucht sich seinen Meister selbst aus“, heißt es, wenn dann Deine Antwort nicht Daisaku Ikeda heißt, bekommst Du die Gelbe Karte ... Alle Leute, die austreten oder zumindest mit dem Gedanken spielen, sind am Leiden. Keiner macht es sich einfach. Es ist genauso, wie man sich von einem Partner trennt. Oft, so sehe ich es in der Praxis, steht bei vielen Mitgliedern und vor allem Leitern nicht mehr der Mensch und die Person im Vordergrund, sondern der Personenkult um Ikeda ... und die Organisation ... Diesen Weg halte ich nicht nur persönlich für falsch, sondern auch für gefährlich.“

Kann ich Kritik äußern, ohne diskriminiert zu werden?

Vor dem Hintergrund dieses stillen Konsenses der „Großfamilie“ wird keine kritische Äußerung über den Meister, die Leiter und die Organisation geduldet. Die Leiter, die angeblich „für das Wohlergehen ihrer Mitglieder verantwortlich“ sind, betreuen ihre Mitglieder auch mit „persönlichen Führungen“ und halten bei Bedarf „Hausbesuche“ ab. Diese seelsorgerischen Beratungen dienen jedoch gegenüber kritischen Mitgliedern als Mittel zur Korrektur ihrer Gesinnung und als Ermahnung, in Zukunft kritische Äußerungen zu unterlassen. Solche Ertüchtigungsmaßnahmen der Organisation können tiefe seelische Verletzungen und das Gefühl von Erniedrigung und Vertrauensmissbrauch hinterlassen.

Erfahrungsbericht 4: EE verschickte im Herbst 2013 seine umfangreichen Verbesserungsvorschläge per E-Mail an alle zuständigen SGID-Leiter in seinem Bezirk mit dem Titel „Was können und müssen wir in der SGI verbessern?“. Darin sind u. a. enthalten: 1. Bestimmte Ausdrücke nicht verwenden wie z. B. „Hausbesuch“ und „Löwenkinder“. 2. Eine gesunde und aufrichtige deutsche Streitkultur vor einer verlogenen japanischen Harmoniekultur, bei der alles unter den Teppich gekehrt wird, bevorzugen. 3. Das Recht auf freie Mei-

nungsäußerung gewähren. 4. Auf die Teilung der Mitglieder in mehrere Abteilungen je nach Geschlecht und Alter wie Männer, Frauen, junge Männer und junge Frauen sowie Kinder, die es auch im Dritten Reich gab, verzichten. 5. Lügen und Verleumdungen mit dem Zweck, einzelne Mitglieder vor anderen Mitgliedern schlecht zu machen, dürfen niemals toleriert werden. 6. Die Verfassung der BRD garantiert Religionsfreiheit. Die SGI sollte daher kein Monopol anstreben und auch andere Nichiren-buddhistische Religionsgemeinschaften akzeptieren. 7. Die Mitglieder, die die SGI verlassen, dürfen ebenfalls niemals bekämpft werden.

Danach bekam er einen „Hausbesuch“ von zwei hohen Leitern und wurde heftig ermahnt, solche kritischen Äußerungen zu unterlassen.

Erfahrungsbericht 5: Als EE am 28.8.2014 von seiner schmerzlichen Erfahrung im Zuge eines Hausbesuchs im Diskussionsforum erzählte, meldete sich FF: „Hallo EE, ich verstehe dein Gefühl sehr gut. Ein solcher ‚Hausbesuch‘ war bei mir auch der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte, und der Auslöser, warum ich die SGI-D verlassen musste. Die Doppelgleisigkeit, die du beschreibst, stellt natürlich ein japanisches Kulturmuster dar. Das Schema war gleich: ein scheinbar harmloser, vertrauensersweckender Grund des Besuchs und dann urplötzlich fallen zwei Personen über dich her und machen dich fertig. Wirklich schlimm finde ich, dass Deutsche ein solches Verhalten ‚kritik- und hemmungslos‘ übernehmen. Es waren zwei ‚hohe‘ Leiterinnen aus Karlsruhe, die ihren Hausbesuch bei mir wie im DDR-Brigadier-Stil abgehalten haben. Danach war ich über zwei Wochen lang nicht arbeitsfähig und entschied mich dann, die Organisation zu verlassen, weil sie anfang, meine seelische und wirtschaftliche Existenz zu gefährden.“

Erfahrungsbericht 6: Als EE am 2.2.2015 noch einmal das Thema „Hausbesuch“ ansprach, meldete sich GG neben mehreren Personen zu Wort: „Ich habe zwei davon auch über mich ergehen lassen. Zweimal drei Stunden ... Das Thema wurde immer und immer wieder auf den monotonen Satz reduziert, dass ‚man‘ (gemeint war ‚ich‘) sich ändern müsse, dann würde sich alles Weitere ergeben (ändern). Nun,

ich warte noch heute auf diese ‚Veränderung‘ seitens der SGI-D selbst!

Habe ich den Eindruck, die Gruppe einfach verlassen zu können, wie ich in sie eingetreten bin?

Es wird zum einen den Mitgliedern suggeriert, dass ihnen bei einem Austritt aus der Organisation ein Unglück und eine Verschlechterung ihrer Lebenslage drohen. Zum anderen ist die Angst vor einem Verlust des eigenen sozialen Umfelds sehr groß, dem man Jahre oder auch Jahrzehnte lang angehört hat, sodass viele unzufriedene Mitglieder kaum den Schritt wagen, die Organisation zu verlassen. Des Weiteren werden ehemalige Mitglieder in der Regel als Abtrünnige stigmatisiert, verleumdet und schikaniert. So leiden manche ehemaligen Mitglieder noch Jahre nach dem Austritt unter Schuldgefühlen und unter den seelischen Verletzungen.

Erfahrungsbericht 7: Über ihre Erfahrung mit der Schikane und Ausgrenzung schreibt BB am 28.8.2014, was auch von EE bestätigt wurde:³⁴ „Die haben auch schlecht über DICH geredet. Ich gehe auch seit Januar nicht mehr auf Meetings, weil Lügen über mich erzählt werden – vermutlich weil ich letztes Jahr eine Mail mit Verbesserungsvorschlägen und KRITIK an viele Verantwortliche schickte!“ In diesem Zusammenhang berichtet FF ebenfalls, dass Leute einen Aussteiger nicht mehr grüßen und nicht mehr mit ihm reden, obwohl sie sich seit Jahren kennen. FF kennt ferner, wie sie mir persönlich berichtet hat, einen Mann, der noch zehn Jahre nach seinem SGI-D Austritt Angst hatte, dass die bei ihm diagnostizierte Erkrankung eine Strafe für seinen Austritt sei.

³⁴ Viele, die hier über ihre negativen Erfahrungen mit der SGI-D berichtet haben, haben oft mit japanischen Leitern Probleme bekommen. Zum Konfliktpotenzial zwischen Deutschen und Japanern bzw. Asiaten in buddhistischen Gemeinschaften siehe Susanne Matsudo-Kiliani, Eine „buddhistische Leitkultur“ in Deutschland?, in: Buddhismus aktuell 3/2014, 57-59.

Sind die Lehrenden und die jeweilige Gruppe in die eigene Tradition eingebettet? Stehen in der Gruppe die Lehren des Buddha im Mittelpunkt oder die Lehrenden?

Nach der Exkommunikation durch die Nichiren Shoshu steht die SG/SGI in keiner Nichiren-buddhistischen Traditionslinie mehr und ist auf sich selbst gestellt. Auch vor diesem Hintergrund, wie von Kötter richtig beobachtet, „stellt [sich die SGI-D] gern als ‚den Buddhismus‘ dar“, und dabei „handelt es sich sicherlich auch um eine Strategie, mit der sich die SGI-D aus der Sekten- und Psychokultdiskussion heraushalten möchte“.³⁵ Aus dem traditionellen Nichiren-Shoshu-Buddhismus hat sich inzwischen eine neue Form des Ikeda- bzw. SGI-Buddhismus herauskristallisiert.

Erfahrungsbericht 8: Aus dem Erfahrungsbericht 3 von DD geht hervor, dass in der SGI-D „der Personenkult um Ikeda ... und die Organisation im Vordergrund stehen“. Gleichermassen spricht JJ in einem Bericht vom 4.2.2015, den sie mir zur Verfügung stellte, von einer „großen Diskrepanz“, dass nämlich „der Nichiren-Buddhismus, der in der SGI von allen studiert, erklärt und hoch gelobt wird, nicht in die Tat umgesetzt wird. So bin ich selbst ‚fast‘ in diese Falle getappt, den Nichiren-Buddhismus mit dem SGI-Buddhismus gleichzusetzen, zumal einem ja ständig erzählt wird, dass ein Praktizieren dieses Buddhismus außerhalb der SGI nicht möglich ist.“

Sind die Lehrenden durch ihre Kenntnisse der buddhistischen Lehre und durch eigene Erfahrungen qualifiziert genug?

Die volle Identifikation der Mitglieder mit der Organisation wird des Weiteren da-

durch intensiviert, dass diese in mehrere Abteilungen – je nach Geschlecht, Alter und Beruf – eingeteilt ist. Selbst ein neues Mitglied, das erst ein paar Monate in der Organisation ist, kann je nach Situation sehr schnell zu einem „Verantwortlichen“ auf Gruppenebene ernannt werden. Dieser neue „Verantwortliche“ verfügt weder über gründliche Kenntnisse der buddhistischen Lehre noch über ausreichend Erfahrung. Es gibt außerdem kein klar definiertes Ausbildungssystem für die Qualifikation eines Dharma-Lehrers in der SGI-D; und es fehlt ihr ebenfalls eine religiöse Autorität vor Ort.

Erfahrungsbericht 9: JJ beginnt ihren Bericht vom 4.2.2015 so: „Ich lernte den Nichiren-Buddhismus im Januar 2005 kennen, war sehr engagiert und wurde so bereits im Juni zur Gruppenleiterin ernannt. Schnell merkte ich jedoch, dass es eine klare Kette der Verantwortlichkeit gibt, an die man sich zu halten hat, und dass ich sehr selten wirklich Entscheidungen treffen konnte, da ich selbst bei Kleinigkeiten einen ‚höheren‘ Leiter fragen musste.“

Erfahrungsbericht 10: DD klagte am 3.2.2015 über den Mangel an Qualifikation der „Leiter“: „Ich habe zu oft Leiter erlebt, wo mir die Menschlichkeit und das Studienwissen gefehlt hat, oder Leiter, die selbst so viele Probleme gehabt haben, dass es vielleicht besser gewesen wäre, ein stabiles Fundament aufzubauen.“

Welche Rolle spielen meine Bedürfnisse nach Sicherheit, Geborgenheit, Bestätigung und Anerkennung? Welche Rolle spielen Titel, Ermächtigungen und „Aufstiegsmöglichkeiten“ für mich?

Mit der Übernahme einer Leiterfunktion wird man schnell in die hierarchische Struktur integriert, in der der eigene intensive Einsatz für die Organisation mit viel Anerkennung, Macht und Beförderung belohnt wird. Man setzt sich für die Organisation und für den Weltfrieden durch Verbreitung

³⁵ Kötter, Die Soka Gakkai (s. Fußnote 10), 30. SG gilt in Japan von Anfang an nicht als eine buddhistische Schule, sondern als eine „Neureligion“ (siehe zum Beispiel https://de.wikipedia.org/wiki/Neue_Religion_in_Japan).

des Nichiren-Buddhismus („Kosenrufu“) ein und fühlt sich als Träger dieser Bewegung, erfüllt vom Missionseifer, neue Mitglieder anzuwerben („Shakubuku“). Da man sich als aktiver Leiter immer mehr für die Organisation einsetzt, und zwar ehrenamtlich und auf eigene Kosten, kann das Konfliktpotenzial immer größer werden. Das betrifft sowohl die Konflikte innerhalb der Organisation bezüglich der Akzeptanz der weiteren Indoktrinierung und die Reibungen aufgrund von Meinungsverschiedenheiten mit gleichrangigen und höheren Leitern als auch den privaten Lebensbereich, Beruf, Familie und Freundeskreis.

Erfahrungsbericht 11: JJ schildert weiter in ihrem Erfahrungsbericht: „Schon damals fiel immer wieder der Satz ‚Ich bin doch so wichtig für die Organisation‘. Natürlich hört man das gern, aber es zieht einen auch immer weiter in dieses ‚Gebilde‘ SGI-D hinein. Allerdings merkt man das in diesem Moment nicht unbedingt. Dann wurde ich 2009 zur Bezirksleiterin ernannt und die Schwierigkeiten mit der Organisation begannen erst richtig. Ich war voller Tatendrang und wollte mit meinem Mann zusammen neue Dinge in unserem Bezirk einführen, was aber immer aus ‚organisatorischen‘ Gründen blockiert wurde. Bei vielen Angelegenheiten, die uns selbst direkt betrafen, wurden wir in die Entscheidungsprozesse nicht einbezogen, sondern nur darüber ‚von oben‘ informiert. Die Gründe waren fadenscheinig und im Nachhinein geradezu gelogen. Die Essenz von allem ist für mich, dass ich von der Philosophie Nichirens sehr überzeugt bin, sie aber nicht in der SGI-D umgesetzt finde. Ich möchte gar nicht allen unterstellen, dass sie absichtlich so vorgehen, aber es entwickelt sich ein Automatismus, wenn man in diesem System drin ist. Die Indoktrinierung findet sehr subtil statt. Da ich auch weiter keine Kompromisse machen konnte, musste ich schließlich zusammen mit meinem Mann im Oktober 2014 meine Leiterfunktion aufgeben und mich von der SGI-D distanzieren. Zu dieser Verkündung von uns gibt es bis heute keine Rückmeldung von Seiten der Organisation.“

Wird Freigiebigkeit in der Gruppe ausgenutzt? Wird meine Arbeitskraft ausgebeutet? Gibt es in der Organisation finanzielle Transparenz? Habe ich über meine Verhältnisse gespendet?

Die aktiven Mitglieder der SGI-D verrichten ihre Aktivitäten zum Wohl der Organisation ehrenamtlich und sind stolz darauf, dass eine spirituelle, religiöse Praxis nichts kostet. Viele stellen dabei nicht in Rechnung, dass sie keine Mitglieder eines eingetragenen Vereins sind und daher weder ein Stimmrecht haben noch einen Mitgliedsbeitrag zu leisten brauchen. Ihre Spenden gehen an den SGI-D e. V., und sie haben keinen Anspruch darauf, Auskunft zum Verwendungszweck der Gelder zu erhalten. Die verwaltungstechnischen und finanziellen Angelegenheiten der Organisation bleiben daher intransparent. Zum anderen wird den Mitgliedern vermittelt, dass alle weltlichen „Aktivitäten für die Organisation“ eine „buddhistische Ausübung“ seien, da sie als „Beitrag zum Weltfrieden“ deklariert werden.

Erfahrungsbericht 12: Als ein Beispiel sei eine Diskussion im FB-Form am 26.1.2015 erwähnt: Als HH postete, dass „in der SGI alles kostenlos ist und er auch nie zu Spenden gedrängt wurde“. Dazu nahm DD gleich Stellung: „Wie oft wird Spende als Wohlthat verkauft oder suggeriert, dass man dafür reich belohnt wird!³⁶ Dabei vergisst man zu oft die 1000nden von ehrenamtlichen Gruppen, die jedes Jahr in Deutschland allein stattfinden, genauso wie die vielen ehrenamtlichen Helfer.“

³⁶ LL teilt diese Ansicht und beobachtet in der „Einladung zur Jahresspende 2015“ durch den Generaldirektor der SGI-D (siehe www.sgi-d.org/mitglieder/spende/einladung-jahresspende) solche „besetzte[n] Worte, die häufig manipulativ verwendet werden, wie Glück, Weltfrieden, Aufrichtigkeit, Herzlichkeit, Dankbarkeit, Herausforderung, Widmung und Ermutigung.“

Habe ich die freie Wahl, Kontakte innerhalb und außerhalb der Gruppe zu pflegen?

Diese Frage stellt sich im Fall der SGI-D nicht, da die Mitglieder alle Aktivitäten grundsätzlich auf freiwilliger Basis gestalten. Gewisse Probleme können jedoch wohl entstehen, sobald man sich voll mit der Organisation identifiziert und deren Dogmen und Ideologien verinnerlicht hat. So können bestimmte extreme Verhaltensweisen, die von Außenstehenden als „fanatisch“ wahrgenommen werden, über die organisationsinternen Konflikte hinaus auch beispielsweise zu Konflikten im eigenen persönlichen Umfeld führen. Dadurch nehmen all die oben genannten Aspekte eine noch deutlich problematischere Dimension an.

Erfahrungsbericht 13: In einem Schreiben, das mir am 13.6.2015 persönlich zugesandt wurde, schildert LL zusammen mit seiner Schwägerin MM ihre gemeinsamen Erfahrungen mit seinem Bruder NN, der schon seit vielen Jahren Anhänger der SGI-D war. „Der Konflikt innerhalb der Familie begann jedoch kurz nach der Heirat mit einer Frau OO, die er ebenfalls in der SGI-D kennengelernt hatte. NN begann seine Kontakte zur Familie zu vernachlässigen, nachdem seine Missionierungsversuche bei Eltern und Geschwistern fehlschlagen ... Die Eltern bekamen den nachhaltigen Eindruck, sie würden von beiden [NN und OO] missachtet, geschnitten und in vielen Angelegenheiten systematisch angelogen. Kontakte zu Geschwistern und Freunden außerhalb der SGI wurden ebenfalls mehr und mehr abgeschaltet. Die ‚Revolution‘ des alten Lebens umfasste auch die Entfernung aller literarischen Werke aus dem Haushalt, bis letztlich nur noch SGI-eigene bzw. SGI-konforme ‚Literatur‘ übrigblieb.“ Betroffen von dieser extremen Umorientierung der beiden sind später ihre eigenen Kinder, die aus Sicht der Großeltern und Geschwister „auffällige psychische Entwicklungsstörungen ... zeigen ... Den Kindern wurde zudem sehr früh eine strikte anti-christliche Haltung eingeprägt.“ LL berichtet zudem, dass die Ehe-

frau OO „kurz vor der Scheidung € 10.000 an die SGI-D gespendet“ habe, und er empfand „diesen Betrag als sehr beachtlich angesichts der Tatsache, dass sie selbst keine eigenen Einkünfte hatte und sich um den Erhalt des Hauses und die Kinder sorgen musste“. Seiner Meinung nach „war diese hohe Summe eine Art ‚Ablasshandel‘, damit sie sich weiterhin in der SGI-D-Hierarchie halten oder auch aufsteigen konnte“. LL berichtet weiter: „NN heiratete später in eine kinderreiche Teil-Familie, die allesamt keine SGI-Mitglieder waren. Diese zweite Familie hielt der Belastung durch die das gesamte Leben bestimmende SGI-Ideologie von Seiten des NN jedoch nur kurze Zeit stand. NN widmete sich sehr exzessiv den SGI-Aktivitäten, sodass ihm kaum Zeit für ein normales Familienleben blieb. NN pflegte zu sagen: ‚Ich bin mit ihm [Präsident Ikeda] verbunden‘ und ‚Der einzig wahre SGI-Buddhist soll sich nicht der Liebe hingeben, sondern soll sich uneingeschränkt der einzig richtigen Wahrheit widmen‘. Aus dem Ende dieser Beziehung ergaben sich, neben den Problemen einer zerrütteten Familie und finanziellen Streitigkeiten, weitere, ganz erhebliche Konflikte, insbesondere aus dem Anspruch des NN, die ‚Erziehung‘ sprich Indoktrination des gemeinsamen Kindes mitgestalten zu können. Sie [NN und MM] streiten heute um das Sorgerecht ihres gemeinsamen Kindes.“

Fazit

Die Problematik bei der Einschätzung der SG/SGI-D ist oben anhand von vier Schichten und deren Sichtweisen behandelt worden. Wichtig ist noch einmal zu unterstreichen, dass die offiziell zur Verfügung gestellten Informationen allein keine verlässlichen Quellen für eine umfassende Einschätzung darstellen. Auch die Untersuchungen eines Beobachters von außen, etwa eines Journalisten oder Wissenschaftlers, können immer noch auf der Oberfläche der Selbstdarstellung der Organisation bleiben, solange kein Blick in das Innere gewährt wird. Wenn man in die Tiefenstruktur eintauchen will, darf die Bedeutung von

Erfahrungen kritischer Mitglieder und Aussteiger, aber auch von an Konflikten beteiligten Familienangehörigen und Freunden nicht unterschätzt werden. Die in diesem Beitrag aufgezeigten vier Schichten sind in der untenstehenden Tabelle zusammenfassend dargestellt.

Die herausgearbeitete Einsicht in die problematische Tiefenstruktur einer Glaubensgemeinschaft mag gerade denjenigen, die

deren Lehren und Methoden als „Wahrheit“ verinnerlicht haben, so fremd erscheinen, dass sie die dargestellten Ergebnisse kaum akzeptieren können. Dennoch kann für sie erst in der Auseinandersetzung mit den eigenen „unheilsamen Tiefenstrukturen“ ein heilsamer Prozess beginnen. Dafür leistet der begründete Hinweis auf bestimmte unheilsame Strukturen in der Organisation eine wichtige Aufklärungsarbeit.

Vier-Schichten-Modell für die Einschätzung einer Glaubensgemeinschaft

<i>Schichten zur Einschätzung</i>		<i>Innensicht der Organisation</i>	<i>Methodologische Sichtweisen</i>	<i>Zugänge zur Informationsquelle</i>
1	offizielles Gesicht	offizielle Selbstdarstellung der Organisation	Außensicht eines Beobachters von außen	offizielle Auftritte in Form von Selbstdarstellung in Internet, Publikationen und bei Veranstaltungen
2	quasi-innerer Blick	Rede- und Verhaltensweisen gegenüber Außenstehenden	Außensicht eines teilnehmenden Beobachters	Gespräche mit Amtsträgern und Teilnahme an Veranstaltungen
3	innerer Blick	Selbstverständnis der Mitglieder gegenüber der eigenen Organisation	Einblick ins Innere	Umfrageaktion innerhalb der Organisation und Gespräche mit Mitgliedern
4	Einblick in die Tiefenstruktur	Konflikte innerhalb und außerhalb der Organisation	Erfassen von problematischen Tiefenstrukturen	Erfahrungsberichte von kritischen Mitgliedern und Aussteigern sowie von betroffenen Familienmitgliedern

INFORMATIONEN

HINDUISMUS

Hindunationalisten: Indien soll bis 2020 rein hinduistisch werden.

Hindunationalisten haben angekündigt, Indien werde bis 2020 ein rein hinduistisches Land sein. Laut indischen Medienberichten hat der Führer der radikalen nationalistischen Organisation Vishva Hindu Parishad (VHP), Ashok Singhal, den Wahlsieg Narendra Modis und seiner Bharatiya Janata Partei (BJP) 2014 als Beginn einer „Revolution“ bezeichnet. Die „800 Jahre dauernde Sklaverei“ sei zu einem Ende gekommen. Damit bezog er sich auf die Herrschaft von muslimischen Sultanen und Moguln über Indien. Die Prophezeiung einer Hindunation erfülle sich bis 2020, bis 2030 werde die ganze Welt von einer „neuen Ideologie“ erfasst. Singhal sprach Mitte Juli 2015 anlässlich einer Gedenkveranstaltung für den 2012 verstorbenen Chef des militanten hindunationalistischen „Nationalen Freiwilligenkorps“ Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS), K. S. Sudarshan. Unter den Anwesenden waren den Berichten zufolge prominente RSS-Funktionäre, so auch die indische Außenministerin Sushma Swaraj, die Sudarshan als „mütterliche Gestalt“ mit großen Verdiensten für die Entwicklung Indiens pries.

VHP und RSS propagieren den Hinduismus als Staatsreligion und verunglimpfen Andersgläubige als Anhänger „fremder Religionen“. Die regierende BJP Narendra Modis gilt als politischer Arm der militanten Hinduorganisationen. Vor allem Christen und Muslime leiden unter dem Klima zunehmender Gewalt. Zuletzt forderte die Gesellschaft für bedrohte Völker (GfV, Göttingen) besseren Schutz für religiöse Minderheiten, insbesondere von Christen und Muslimen, sowie die Garantie voller

Glaubensfreiheit. Seit der Amtsübernahme von Premierminister Modi im Mai 2014 hätten die Übergriffe von Hindunationalisten auf Christen und Muslime um 55 Prozent zugenommen.

In der bisherigen Amtszeit von Modi wurden in Indien mehr als 600 Übergriffe gezählt, drei Viertel davon auf Muslime und ein Viertel auf Christen. Etwa ein Viertel der Übergriffe sind tätliche Angriffe auf Personen. Deutlich nimmt die Gewalt gegen Frauen zu. Rund die Hälfte der Zwischenfälle sind Einschüchterungen, Drohungen und Zwang. Hindunationalisten bedrohten Priester und Gläubige, Messen und Begräbnisse wurden gezielt gestört, Christen zur Abkehr von ihrem Glauben gezwungen und Kirchen verwüstet. Die Täter blieben zumeist straflos, kritisiert der GfV-Asienreferent Ulrich Delius, weil die Polizei nur halbherzig ermittle und Zeugen aus Angst vor Racheakten nicht bereit seien, gegen Hindunationalisten auszusagen.

Mehr als 80 Prozent der 1,27 Milliarden Inder sind Hindus. Gut 13 Prozent sind Muslime und etwa 2,3 Prozent Christen.

Friedmann Eißler

ERWECKUNGSBEWEGUNGEN

Erweckungsprophetien über Europa („Awakening Europe“). Vom 9. bis 12. Juli 2015 fand in Nürnberg der Kongress „Awakening Europe“ statt, zu dem zahlreiche einflussreiche pentekostale Prediger aus dem angloamerikanischen Raum angereist waren. Aus Mosambik war die amerikanische Heilungsevangelistin Heidi Baker gekommen. Ca. 25 000 pfingstlich-charismatisch geprägte Christinnen und Christen nahmen an den Veranstaltungen im Grundig Stadion teil. Mehrheitlich kamen sie aus Deutschland, teilweise auch aus anderen, vor allem europäischen Ländern.

Initiatoren des Kongresses waren zwei US-Amerikaner, der Straßenevangelist und internationale Konferenzsprecher Todd White (Pennsylvania), zu dessen Biografie eine längere Zeit der Drogenabhängigkeit gehört, und der ursprünglich aus Melbourne kommende Pastor Ben Fitzgerald, der vom Drogendealer zum Pastor wurde und u. a. für den Bereich „Übernatürlicher Dienst“ (Supernatural Ministry) der Bethel Church in Redding (Kalifornien) zuständig ist. Beide waren im vergangenen Jahr bereits zu einer Veranstaltung des God Encounter Teams in Nürnberg gewesen. Sie begründeten ihr Engagement mit göttlichen Eingebungen im Zusammenhang eines Besuches des ehemaligen Reichsparteitagsgeländes. 70 Jahre nach Kriegsende soll Vergangenes korrigiert und eine neue Heils- und Errettungsgeschichte mit Nürnberg als Ausgangspunkt geschrieben werden können: „Europe will be saved“.

In Ansprachen wurde unterstrichen, der Kongress sei Startpunkt für eine neue Jesusbewegung, die das Gesicht Europas verändern werde. Erweckung sei nicht allein das, wofür gebetet und worauf gewartet werde, vielmehr habe sie bereits begonnen. Durch eine neue Generation von jungen und alten Christinnen und Christen werde „eine Welle der Errettung über ganz Europa ausgelöst“ werden, „die nicht mehr verebbt“, so formulierte Fitzgerald bereits im Vorfeld im Magazin Charisma. Die Veranstaltungen wurden durch bekannte charismatische Musikgruppen mitgestaltet, u. a. „Jesus Culture“, „God Encounter Band“, „Gospel Forum Band“.

Pentekostale Erweckungsrhetorik ist laut, selbstbewusst und bestimmt von der Erwartung bald eintretender Massenerweckungen. Sie kann sich militanter Metaphorik bedienen, wenn etwa gesagt wird, es gehe darum, Deutschland und Europa „einzunehmen“. Erweckungsversammlungen sind darauf ausgerichtet, starken Gefühlen und

emotionalen Ergriffenheitszuständen Raum zu geben, die das Wunder nicht nur erhoffen, sondern erleben und demonstrieren. Peter Wenz vom Gospel Forum Stuttgart, einer Megakirche in Deutschland, sprach von sensationellen Heilungen, die dokumentiert und von Ärzten bestätigt seien. Zu den Präsentationen von Daniel Kolenda vom Missionswerk „Christus für alle Nationen“ (CfaN) gehörte die Überbringung der Grüße des Afrika-Missionars Reinhard Bonnke, seines Vorgängers. CfaN wirbt mit dem Hinweis auf die Errettung von Millionen von Menschen durch eigene Evangelisationskampagnen vor allem in Afrika.

Unabhängige charismatische Bewegungen setzen auf die Sichtbarkeit des christlichen Lebens, auf die Evangelisierung mit Zeichen und Wundern, auf den Gottesbeweis durch paranormale Erfahrungen. Das Wirken Gottes und seines Geistes ist auf das „Übernatürliche“ und die vorzeigbaren Resultate konzentriert. Das verband die unterschiedlichen Akzente, die in den Ansprachen etwa von Paul Manwaring (Bethel Church, Redding), Walter Heidenreich (Freie Christliche Jugendgemeinschaft Lüdenscheid, FCJG), Peter Wenz (Gospel Forum Stuttgart) und Matthias Kuhn (Generation Postmodern Church, Thun/CH) artikuliert wurden.

Der Kongress in Nürnberg erinnerte an die Feuerkonferenzen Reinhard Bonnkes (vgl. MD 12/2007, 466-469), an die Tradition der Jesusmärsche mit ihrer Praxis der geistlichen Kriegführung, an Gebetsexpeditionen und an die gesteigerte Ekstasik des sogenannten Toronto-Segens (Toronto Blessing). In der säkularen und kirchlichen Presse fand die Veranstaltung kaum Erwähnung. Insider mögen die Erweckungssprache mit den beiden Höhepunkten Bekehrungsruf und Einladung zur Geistestaufe und Glossalie bzw. Sprachengesang verstehen. Die endzeitlich bestimmte Perspektive einer bereits beginnenden Massenerweckung ist für

distanzierte Betrachterinnen und Betrachter in einer durch Säkularisierungsprozesse und religiösen Pluralismus geprägten Gesellschaft nicht nachvollziehbar. Die Wirklichkeit, von der nicht alle, aber doch zahlreiche pfingstlich-charismatisch geprägte Christinnen und Christen reden, ist offensichtlich nur für sie selbst erkennbar. Die artikulierten Erweckungsprophetien gehören zum Repertoire pentekostaler Spiritualität wie auch die dazugehörigen Narrationen über übernatürliche Heilungen, exorzistische Rituale, dramatische Bekehrungen und Erfüllungen mit dem Heiligen Geist.

In ökumenischer Hinsicht war der Kongress kein Brückenschlag. Die örtlichen Kirchen artikulierten Distanz zu dem Projekt. Die örtliche Evangelische Allianz äußerte sich zwar anerkennend, euphorische Erweckungsprophetien sind allerdings auch im evangelikalen Spektrum umstritten. Ein starker pentekostaler Enthusiasmus hat in Nürnberg von seiner eigenen glorreichen Zukunft gesprochen. Nur Erinnerungslosigkeit im Blick auf das gestern und vorgestern Prophezeite ermöglicht es, den bevorstehenden Anbruch einer pfingstlichen Erweckung erneut anzusagen. In Europa haben sich solche Ansagen längst an der Realität verschlissen.

Reinhard Hempelmann

MORMONEN

Diskussionen um Tempelausbau. (Letzter Bericht: 8/2013, 305-308) Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (HLT bzw. Mormonen) unternimmt umfangreiche Um- und Neubauarbeiten an ihrer Tempelanlage in Friedrichsdorf (Hessen). Dazu wird der Tempel von September 2015 bis 2017 geschlossen bleiben (www.kirche-jesu-christi.org/umbau-des-frankfurt-deutschland-tempels). Er wurde 1987 als zweiter deutscher Mormonentempel nach Freiberg

(Sachsen) eröffnet. Auch der Freiburger Tempel ist derzeit wegen Umbau- und Vergrößerungsarbeiten für den gewachsenen osteuropäischen Bedarf geschlossen, sodass die Gläubigen derzeit in die Tempel in Kiew, Bern, Den Haag und Kopenhagen ausweichen müssen.

Die beiden deutschen Tempel haben jeweils überregionale Bedeutung und ziehen viele Mormonen auch aus dem Ausland an, da die heiligsten Einrichtungen der Gemeinschaft nur in einem der weltweit 147 Tempel stattfinden, so z. B. die stellvertretenden Taufen für Verstorbene. Tempel sind nicht zu verwechseln mit den Gemeindehäusern, in denen die regelmäßigen Sonntagsgottesdienste der 171 deutschen HLT-Ortsgemeinden stattfinden.

Der Friedrichsdorfer Tempel selbst bleibt äußerlich unverändert, doch finden im Zuge der jetzigen Arbeiten auch im gesamten Tempelareal größere Veränderungen statt. Der Zukauf eines Grundstücks erlaubt zusätzliche Parkplätze sowie den Neubau von Gästehäusern für Missionare und des Gemeindehauses (für die Gottesdienste der ca. 600 örtlichen Mormonen). Um das Tempelareal geschlossen zu halten, wird eine Straße verlegt, wovon u. a. das anliegende Gemeindehaus der evangelischen Kirchengemeinde betroffen ist. Diese beklagte, dass die Mormonen im Vorfeld keinerlei Absprachen mit ihr oder den sonstigen Nachbarn gesucht, sondern losgelöst von lokalen sozialen Strukturen gehandelt hätten. Die Mormonen verweisen hierzu auf die übliche öffentliche Beteiligung beim Planungsverfahren, im Übrigen sei man „immer gern zum Austausch bereit“. Im Sinne guter Nachbarschaft im Vorhinein gesucht hat man diesen Austausch aber nicht, wie die evangelische Kirchengemeinde bedauert. Nachträgliche Gespräche ergaben keine Annäherung. Ökologisch und städtebaulich begründete Einwendungen der Kirchengemeinde gegen die Baumaßnahmen

hat der Stadtrat im Frühsommer zurückgewiesen.

Der Tempel sorgte beim Bau vor 30 Jahren für Unruhe in der Kleinstadt, ist aber inzwischen mit seiner unverwechselbaren Ästhetik in weltweit einheitlicher mormonischer Tempelarchitektur eine kleine touristische Attraktion geworden.

Die evangelische Kirche beklagt, dass die Mormonen sich nicht an eine damals getroffene Absprache oder Bedingung bei der Baugenehmigung gehalten hätten. Diese oft zitierte Absprache habe besagt, dass die HLT in Friedrichsdorf keine Mission treiben würden. Allerdings existieren darüber keine Aufzeichnungen, und rechtlich bindend wären sie ohnehin nicht.

Tatsächlich ist es so, dass die HLT in den letzten Jahrzehnten zu den am schnellsten wachsenden Religionen der Welt gehörten. Sofern es sich nicht um eigenen Nachwuchs handelt, kommen neue Mitglieder meist aus christlichen Kirchen. Die Mormonen, die sich als wiederhergestellte christliche Urkirche verstehen, werben weltweit gezielt unter Christen aller Konfessionen für ihren Glauben. Das erregt natürlich einerseits verständlichen Unmut. Andererseits erkennen alle ökumenisch verbundenen Kirchen die Mormonen nicht als christliche Kirche an, sondern sehen sie als Neuoffenbarungsreligion christlichen Ursprungs. Einer fremden Religion kann man aber aus theologischen Gründen (von der rechtlichen Religionsfreiheit abgesehen) schlechterdings kaum die Mission „verbieten“. Solche ökumenischen Absprachen gegen „sheep stealing“ (Proselytmacherei) sind nur unter Kirchen theologisch sinnvoll, die sich gegenseitig als christliche Kirche anerkennen. Wenn also z. B. gelegentlich geklagt wird, dass mormonische Jugendliche ihre Schulkameraden im Konfirmandenalter in die mormonische Jugendstunde locken, so wäre es wohl sinnvoller zu fragen, wieso evangelische Jugendliche ihre eigenen Angebote nicht

ebenso cool finden und ihrerseits mormonische Klassenkameraden einladen.

Anders als die Gemeindehäuser sind mormonische Tempel üblicherweise nicht öffentlich zugänglich. Auch Mormonen kommen nur hinein, wenn sie im Besitz eines „Tempelscheins“ sind. Diesen bekommen nur aktive Mitglieder mit der Lehre gemäßer, ethisch anspruchsvoller Lebensführung. Wie viel Prozent der offiziellen Mitglieder das sind, wird nicht verraten. Es ist aber oft üblich, einen Tempel nach einem Neu- oder Umbau für einige Wochen der Öffentlichkeit zu öffnen, bevor er wieder geweiht und für Kulthandlungen genutzt wird. Es besteht also die Möglichkeit, dass bald gleich zwei deutsche Mormonentempel für kurze Zeit von innen besichtigt werden können.

Kai Funkschmidt

SONDERGEMEINSCHAFTEN / SEKTEN

„Guru von Lonnerstadt“ verurteilt. Vor einem Jahr hatte das Landgericht Nürnberg-Fürth einen 55 Jahre alten Mann und seine 49-jährige Lebensgefährtin aus Franken wegen der Misshandlung von Schutzbefohlenen zu jeweils drei Jahren Haft verurteilt. Das Gericht sah es als erwiesen an, dass sie ihrem schwer kranken, an einer Stoffwechselkrankheit leidenden damals zwölfjährigen Sohn drei Jahre lang notwendige Medikamente vorenthalten hatten. Als Ersatz ließen sie ihn meditieren. Der Mann stellte seinem Stiefsohn in Aussicht, dass seine Erkrankung bis zum 18. Geburtstag geheilt werde, wenn er mehrmals täglich mit ihm meditierte. Dies glaubte ihm der Jugendliche. Zudem erschwerte das Paar dem Sohn, eine andere Meinung einzuholen, indem es ihm jeglichen Kontakt zu seinem leiblichen Vater verbot. Nachdem er auf 30 Kilogramm abgemagert war, floh der zu der Zeit 16-jährige Jugendliche zu seinem Vater – da war seine Lunge schon irreparabel ge-

schädigt. Das Landgericht ging von einem Vorsatz der Mutter und des Stiefvaters aus. Beide hätten durch unterlassenes Handeln in Kauf genommen, dass ein jugendlicher in eine „potenziell lebensbedrohliche“ Lage geraten sei, urteilte das Gericht. Das übergreifende Verhalten des als „Guru von Lonnerstadt“ bekannt gewordenen Mannes gelangte durch die Fernsehdokumentation „Sektenkinder“ an die Öffentlichkeit.

Gegen das Urteil hatten die beiden Beklagten Revision eingelegt. Dem Mann konnte die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft „Neue Gruppe der Weltkinder“ nicht nachgewiesen werden. Außerdem wies er die Vorwürfe, er sei ein „Guru“, als diffamierend zurück. Er bezeichnet sich dagegen als „Lehrer der zeitlosen Weisheit“.

Der Bundesgerichtshof bestätigte Anfang August das Urteil des Landesgerichts und verwarf die Revisionen der Angeklagten. Die Mutter und ihr Lebensgefährte müssen nun wegen Misshandlung eines schwer kranken Kindes ihre Haftstrafe antreten (Az.: 1 StR624/14). Das Paar sei seiner elterlichen Fürsorgepflicht nicht nachgekommen und habe notwendige medizinische Behandlungen versäumt. Es hätte dem Sohn Medikamente geben müssen – notfalls auch gegen seinen Willen. „Sein Zustand war zuletzt potentiell lebensbedrohlich und hätte bei weiterer Nichtbehandlung innerhalb weniger Wochen zum Tode geführt“, heißt es in der Begründung des Gerichts.

Es ist beruhigend festzustellen, dass sich der Bundesgerichtshof bei der Gewichtung der Rechtsgüter „Kindeswohl“ versus „Religionsfreiheit“ nicht habe irritieren lassen, die auch im Zusammenhang der Zwölf Stämme kontrovers diskutiert wird (vgl. MD 3/2015, 113f). Denn es ist unstrittig, dass Kinder und Jugendliche ein durch die Verfassung abgesichertes Recht auf körperliche Unversehrtheit haben (Art. 2 Abs. 2 GG) und Träger der Menschenwürde sind (Art. 1 Abs. 1 GG).
Meditation statt Medizin? Elementare Men-

schen- und Grundrechte dürfen auch mit dem Verweis auf die Religionsfreiheit nicht verwehrt werden – das signalisiert dieses höchstrichterliche Urteil deutlich.

Fernsehdokumentation „Sektenkinder“: www1.wdr.de/fernsehen/dokumentation_reportage/menschen-hautnah/sendungen/sektenkinderdasurteil100.html.

Michael Utsch

BÜCHER

Joachim Kahl, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Tectum Verlag, Marburg 2014, 216 Seiten, 17,95 Euro.

Durch sein Buch „Das Elend des Christentums“ wurde Joachim Kahl 1968 bekannt: als ehemaliger Theologe, als Philosoph und sprachlich versierter Christentumskritiker. Die erneute Publikation eines „alten“ Buches zeigt an, dass es offensichtlich einen neuen Bedarf und einen Markt für religionskritische Literatur gibt. Dem Wiederabdruck des damaligen Bestsellers sind ein Vorwort und gleich zwei Einleitungen vorangestellt (9-24), und zwar aus den Jahren 1968 und 1993. Für den Rezensenten stellen diese Hinführungen das eigentlich Interessante dieser Neuauflage dar. Sie dokumentieren die Fähigkeit des Autors zur kritischen Selbstwahrnehmung. Lesenswert ist ebenso das Nachwort von 1993 (161-186), das unter das Motto „Das Elend geht weiter“ gestellt wurde, obgleich es nicht nur christentumskritische Ausführungen enthält, sondern ebenso eine Kritik der Befreiungstheologie, eine Apologie des Weihnachtsfestes, eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann und eine Skizze der Anliegen des atheistischen Humanismus.

Der 26-jährige Kahl hatte bei Hans Graß an der Theologischen Fakultät Marburg mit

einer Arbeit über „Philosophie und Christologie im Denken Friedrich Gogartens“ promoviert und trat 1967 aus der evangelischen Kirche aus. Aus der Sicht Kahls war dies ein Akt intellektueller Redlichkeit. Im Anschluss an den Theologen Overbeck vertritt er die Auffassung, historische Kritik führe zum „finis Christianismi“, zum „Ende des Christentums“ (10). In seinem Buch bezieht sich der pointiert und teilweise polemisch vorgetragene atheistische Widerspruch auf die Unbestimmtheit des Christentumsverständnisses durch die „Realbilanz der Kirchengeschichte“ (26-84), die Unerkennbarkeit des historischen Jesus (84-100), die dogmatische Chaotik (100-116). Teil II zielt darauf ab, die Irrationalität theologischen Denkens unter Bezugnahme vor allem auf Rudolf Bultmanns und Gerhard Ebelings existential-hermeneutisch ausgerichtete Theologie darzulegen (117-142). In Teil III geht es um postchristliche Perspektiven, die auf ein pointiert laizistisches Statement hinauslaufen: Religion solle aus dem öffentlichen Raum verbannt werden, Religionsfreiheit könne es nur unter der Voraussetzung der strikten Trennung von Staat und Kirche, von Universität und Kirche bzw. von Schule und Kirche geben (143-154). Der Teil IV (155-160) schloss das ursprüngliche Buch von 1968 ab. Kahl bestreitet darin die Behauptung, „die ‚Weltlichkeit der Welt‘ sei eine Konsequenz des christlichen Glaubens“ (157). Seine eigenen Perspektiven und Argumentationsmuster waren 1968 marxistisch orientiert. Seine Christentumskritik wurde intensiv zur Kenntnis genommen, gerügt und gewürdigt. Sie entfachte zahlreiche Reaktionen und vielfache Diskussionen. Bis heute gehört Kahl zu den ernsthaften Gesprächspartnern des fassettenreichen atheistischen Spektrums. Er kennt das Christentum und die Theologie von innen. In der frühen Phase seiner Christentumskritik, die im Kern eine Kritik an der evangelischen Universitätstheologie

ist, zehrt er in seinen Ausführungen allerdings weitgehend von der Substanz dessen, was infrage gestellt und verneint wird.

Reinhard Hempelmann

Hans-Martin Barth, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religions-transzendenten Christentum, Gütersloher Verlagshaus 2013, 272 Seiten, 19,99 Euro.

Der Autor, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Universität Marburg, legt mit diesem Buch den Entwurf einer nichtreligiösen Interpretation des christlichen Glaubens vor. Er knüpft dabei u. a. an Dietrich Bonhoeffer, aber auch an eigene frühere Studien an. Bereits in seiner zum Standardwerk gewordenen Dogmatik „Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen“ hatte er das letzte Kapitel (Epilog) dem Thema „Die Religionen und die ‚Areligiösen‘“ gewidmet und darauf verwiesen, dass gerade dieses Thema für kirchliches Handeln und theologisches Arbeiten in Gesellschaften, die durch Atheismus, Agnostizismus und Materialismus geprägt sind, von besonderer Bedeutung ist. Seine Anliegen legt Hans-Martin Barth in zwei Schritten dar. Teil A ist analytisch ausgerichtet und skizziert kenntnisreich die Phänomene „Areligiosität und Religionslosigkeit als Herausforderung von Kirche und Theologie“ (15-116). Teil B entfaltet den religionstranszendenten Glauben als Antwort auf die in europäischen Gesellschaften sich ausbreitende Religions- und Konfessionslosigkeit (117-235). Ausführliche Anmerkungen und ein hilfreiches Namenregister schließen das Buch ab (236-272). Ein beeindruckender Gang durch soziologische Erhebungen, philosophisch-theologische Forschungen zum „religiösen Apriori“, empirische Untersuchungen zur Religiosität des Menschen, unter Einbeziehung der Hirnforschung, Evolutionsbiologie

und Religionspsychologie, führen Barth zu der sich daraus nahelegenden These, dass Religion und Religiosität nicht konstitutiv zum Menschen gehören und christliche Theologie „schlecht beraten (ist), wenn sie nur die Zeugnisse gelebter transzendenzbezogener Religiosität und nicht auch die Bekenntnisse von areligiösen Menschen und bewussten Atheisten ernst nimmt“ (115). Nach Barth muss man nicht religiös sein, um Christ zu sein. Auch Menschen, denen konfessionelle und religiöse Prägungen fremd sind und fremd bleiben, sind in die universale Heilsgemeinschaft mit einzubeziehen und nicht auszuschließen. Die veränderte Situation, die mit der Chiffre „säkulares Zeitalter“ (Charles Taylor) beschrieben wurde, fordert eine Neuinterpretation des christlichen Anliegens. Neben der Welt „der mehr oder weniger glücklich weiter lebenden Religionen mit ihren traditionellen religiösen Angeboten formiert sich ein Bereich von Areligiosität und Indifferentismus, indem man nicht mehr religiös denkt und empfindet: eine neue Stufe der Religionsgeschichte!“ (223). Pfarrerinnen und Pfarrer sollten sich in einer solchen Situation nicht nur „als Hüter und Betreuer ihrer religiösen Restgemeinde verstehen, sondern als Vorbote und Helfer auf dem Weg zu der wahrhaft universalen Katholizität eines religionstranszendenten Christentums“ (223). Kirche und Theologie sollten nicht versäumen, sich auf diese Situation einzustellen und zu fragen: „Wie könnte Glaube an Jesus Christus ohne die Voraussetzungen und Implikationen von Konfessionalität und Religiosität aussehen?“ (64). Im zweiten Teil seines Buches antwortet Barth ausführlich darauf und skizziert Folgerungen für die sprachliche Gestalt des Evangeliums, für das Bekenntnis der Kirche, für das Sakramentsverständnis und seinen Vollzug, für die Gestaltung von Kirchenmitgliedschaft. Barths Vorschläge werden pointiert und sachbezogen dargelegt. Für die heutige

kirchliche Praxis sind sie durchaus revolutionär, wenn er etwa von der „Entkonditionalisierung des Bekenntnisses“ (185) spricht. Das religions- und konfessionslose Christentum bleibt bezogen auf Jesus von Nazareth, auch wenn zahlreiche seiner Ausdrucksgestalten hinterfragt werden. Die Publikation ist vor allem in Teil A eine Fundgrube an Überlegungen und Wahrnehmungen zur religiös-weltanschaulichen Gegenwartslage. Barths Ausführungen sind auch für diejenigen interessant und anregend, die seinem Plädoyer für ein religions-transzendentes Christsein nicht ungeteilt zustimmen. Fraglos ist es richtig, dass neue Inkulturationen des Christlichen jeder Generation aufgegeben sind und Kirche und Theologie angesichts kultureller Wandlungsprozesse zur Reform und Reformation aufgerufen sind. Das Eingehen der christlichen Botschaft in verschiedene kulturelle Kontexte trägt jedoch immer auch konfrontative Züge. Die intensive Diskussion über das Buch von Barth zeigt an, dass er ein für die Zukunft des Christentums wichtiges Thema aufgreift. Spannend dürfte u. a. die Frage sein, ob seine Überlegungen aus der Perspektive der Areligiösen als Einladung oder als Vereinnahmung wahrgenommen werden.

Reinhard Hempelmann

Philip C. Almond, *The Devil. A New Biography*, I. B. Tauris, London 2014, 270 Seiten, 20,00 GBP.

Das Schlagwort Biographie erfreut sich in jüngerer Zeit in den Kulturwissenschaften eines geradezu inflationären Gebrauchs, wenn etwa metaphorisch von sogenannten Objektbiographien gesprochen wird. Jack Miles lag damit, als er im Jahr 1996 eine „Biographie“ des biblischen Gottes veröffentlichte, die im anglophonen Sprachraum dann auch zu einem Bestseller aufstieg, voll

im Trend. So war es wohl nur eine Frage der Zeit, bis nun werbewirksam eine Biographie des Teufels auf dem englischen Buchmarkt in Erscheinung tritt.

Der Historiker und Spezialist für frühneuzeitliche Hexenverfolgung und Besessenheitsvorstellungen Philip C. Almond legt ein Buch über Teufelsvorstellungen vor, das sich im Untertitel des Bildes der Biographie bedient. Der Verfasser möchte zwei Fragestellungen in verknüpfter Weise beantworten. Einerseits möchte er die Entwicklung der Vorstellungen vom Teufel aufzeigen und andererseits zeigen, wie eine voll entfaltete Lehre vom Teufel, wie sie von westlichen christlichen Theologen in der frühen Neuzeit vertreten wurde, sich das Handeln des Teufels in der am Ende dennoch zum Heil gewendeten Geschichte vorstellte. Almond grenzt seinen Betrachtungszeitraum und die von ihm berücksichtigten theologischen Traditionen klar ab. Er setzt mit dem biblischen und frühjüdischen Schrifttum ein und endet mit der Dekonstruktion des klassischen Teufelsglaubens durch den niederländischen Theologen Balthasar Bekker und Daniel Defoes „History of the Devil“ von 1726. Seine Geschichte des Teufels endet analog zu derjenigen Defoes in der Frühaufklärung. Der Fortexistenz traditioneller Teufelsvorstellungen und deren Renaissance in bestimmten Spektren pentekostalen und charismatischen Christentums widmet er sich infolgedessen nicht. Ebenso thematisierte er nicht säkularisierte Formen der Rede vom Teufel und die Verwendung der Teufelssymbolik und Metaphorik in gegenkulturellen Protestbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Weiterhin bleiben auch Teufelsvorstellungen im Islam unberücksichtigt.

Vergleicht man das Buch mit Paul Metzgers „Der Teufel“ (s. MD 9/2013, 355f), so bildet Almonds Buch sozusagen eine Vertiefung dessen, was Metzger in seinem ersten Kapitel „Die Geschichte des Teufels“ bietet. Es

entfällt jedoch gegenüber Metzgers Buch die Annäherung an das Thema über seine Vorgeschichte in Form altägyptischer und altorientalischer Götter und Zwischenwesen. Almond setzt mit der biblischen und frühjüdischen Literatur ein, die er in nacherzählender Weise einführt und deren Aussagen er miteinander verknüpft und vergleicht. Auch wenn er die Kirchenväter und die mittelalterliche Theologie thematisiert, so nimmt im weiteren Verlauf seines Buches die Darstellung von Teufelsvorstellungen im Kontext spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Hexerei- und Besessenheitsvorstellungen einen zentralen Platz ein. Es gelingt ihm, den Fokus auf den hiermit assoziierten Teufelsvorstellungen zu halten. Seine Darstellung gleitet nicht in eine allgemeine Geschichte der Hexereimaginationen oder Hexenverfolgungen ab. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass er im Rahmen seiner Darstellung der Dekonstruktion des Teufelsglaubens nicht auf juristisch begründete Kritik an der Praxis der Hexenverfolgung eingeht, wie sie etwa von Friedrich Spee vorgetragen wurde, sondern auf die theologische und philosophische Kritik am Teufelsglauben an sich fokussiert bleibt. Sein Blick ist dabei insbesondere auf englische und schottische Hexerei- und Teufelsvorstellungen gerichtet, und er zeigt, wie sich diese von kontinentalen Konzepten unterscheiden. In diesem Zuge thematisiert er auch die Diffusion kontinentaler Hexereikonzepte, wie sie beispielsweise im „Hexenhammer“ zusammengestellt sind, nach England. Er betont dabei die Rolle, die im Untergrund wirkende katholische Geistliche mit ihren transnationalen Netzwerken spielten.

Für den Rezensenten stellt insbesondere diese prägnant englisch-schottische Perspektive auf die Geschichte des Aufstiegs und der Überwindung des Teufelsglaubens das hervorzuhebende Merkmal des Buches dar. Es werden in diesem Zuge theologische

und philosophische Autoren und Traditionslinien thematisiert, die in Deutschland weniger bekannt sind als lutheranische oder katholische Perspektiven. Letztlich spiegelt sich dies in der verwendeten Literatur wider. Wer im Literaturverzeichnis nach weiterführender Literatur sucht, wird dort zwar jüngst erschienene Literatur finden, jedoch kaum nicht-anglophone Literatur. Dies ist insoweit problematisch, als viele grundlegende Arbeiten zum Thema auf Deutsch oder Französisch erschienen. Auch erscheint es etwas seltsam, dass das Literaturverzeichnis die theologischen Quellentexte, so etwa von Thomas von Aquin oder Johannes Calvin, nicht unter dem Namen des Autors bzw. dem Titel, falls es sich um anonyme Texte handelt, sondern unter dem Namen des Übersetzers oder Herausgebers aufführt.

Wer eine ergänzende Darstellung zu Metzgers erstem Kapitel sucht und insbesondere im Blick auf die Darstellung der frühen Neuzeit den angesprochenen Perspektivenwechsel vornehmen möchte, dem kann das Buch empfohlen werden. Es bietet jedoch nicht die thematische Breite von Metzgers theologisch verantworteter Einführung und möchte auch ausdrücklich keine theologische Reflexion des Problemfeldes bieten. Almond beschränkt sich auf eine historisierende Sichtweise. Er betont selbst, dass das vorliegende Buch als eine säkulare Ideengeschichte des Teufels (*secular history of the idea of the Devil*) zu verstehen sei (222). Diese Selbstcharakterisierung trifft den Ansatz des Buches sehr gut, vielleicht sogar besser als das Stichwort Biographie, und so hätte das Buch sicherlich auch unter dem

entsprechenden Titel „Ideengeschichte des Teufels“ vertrieben werden können, auch wenn dieser Begriff in den gegenwärtigen Kulturwissenschaften weniger populär ist.

Harald Grauer, Sankt Augustin

AUTOREN

Petra-Angela Ahrens, Oberkirchenrätin, Soziologin, Referentin für empirische Kirchen- und Religionssoziologie im Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD.

Tom Bioly, Masterstudent der Religionswissenschaft in Leipzig.

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

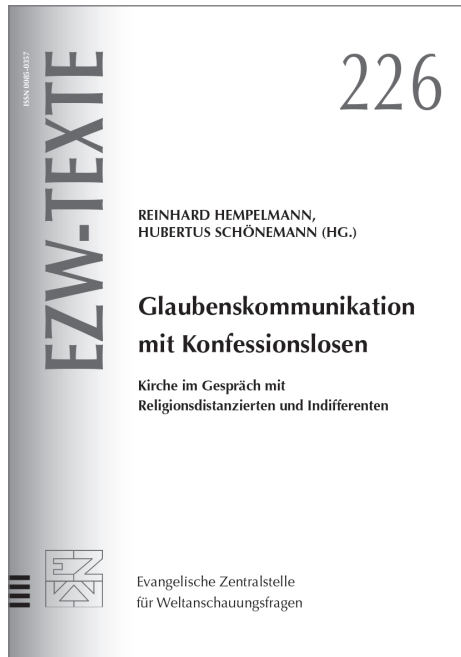
Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften.

Harald Grauer, Diplomtheologe, Leiter der Anthropos-Bibliothek, Sankt Augustin.

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

Dr. phil. habil. Yukio Matsudo, von 2001 bis 2014 Privatdozent für die Fachgebiete Buddhismus und Neureligionen in Japan sowie Religionskomparatistik an der Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften, Universität Heidelberg.

Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe, Psychotherapeut, EZW-Referent für psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.



Reinhard Hempelmann und Hubertus Schönemann (Hg.)

Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen

Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten

EZW-Texte 226, Berlin 2013, 144 Seiten

Was können die christlichen Kirchen tun, um wahrnehmungsfähig und auftragsbewusst Kommunikationsprozesse und Begegnungen zwischen Glaubenden und religiös Distanzierten, zwischen Kirche und säkular geprägter Lebenswelt zu fördern? Welches Denken verhindert Kommunikation, welche Sprache ist notwendig, damit Verständigungsprozesse gelingen können?

Der EZW-Text 226 versucht Antworten auf diese Fragen zu geben und weist darauf hin, dass sich heute die christlichen Kirchen auf allen Ebenen ihres Handelns mit den Phänomenen Religionsdistanz und religiöse Indifferenz befassen müssen.

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,
Evangelische Bank eG,
Kontonummer 660 000, BLZ: 520 604 10,
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00,
BIC: GENODEF1EK1

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. 29 vom 1.1.2015.

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

