



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
79. Jahrgang

10/16

**Psychotherapie als Allheilmittel
Ideologisierung therapeutischer Methoden**

Thailändische Buddhisten in Deutschland

**Im Land der religiösen Vielfalt
Eine Studienreise in den Westen der USA (I)**

König-Fahd-Akademie wird geschlossen

Stichwort: Konversion

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Hansjörg Hemminger
Psychotherapie als Allheilmittel
Die Ideologisierung therapeutischer Methoden 363

BERICHTE

- Liane Wobbe
Thailändische Buddhisten in Deutschland
Einblicke in das religiöse Leben einer Gemeinde in Berlin 371
- Marianne Brandl, Oliver Koch, Matthias Pöhlmann, Michael Utsch
Im Land der religiösen Vielfalt
Eindrücke von einer Studienreise in den Westen der USA (Teil I) 379

INFORMATIONEN

- Islam**
König-Fahd-Akademie in Bonn wird geschlossen 385
- Interreligiöser Dialog**
Staatliche Unterstützung für das „House of One“ 386
- Esoterik**
Deutscher „Sektenführer“ in Uruguay ermordet aufgefunden 388
- Rechtsextremismus**
„Blaue Narzisse“ wirbt für die Wiederkehr der Deutschen Christen 389

STICHWORT

- Konversion / Religionswechsel** 391

BÜCHER

Gideon Böss

Deutschland, deine Götter. Eine Reise zu Kirchen, Tempeln, Hexenhäusern

395

Celalettin Kartal

Deutsche Yeziden

Geschichte – Gegenwart – Perspektiven

396

Hansjörg Hemminger, Bayersbronn

Psychotherapie als Allheilmittel

Die Ideologisierung therapeutischer Methoden

Die neuzeitliche Psychotherapie ist eine junge Form der Heilkunde. Sie entstand aus der medizinischen Psychiatrie des 18. und 19. Jahrhunderts und aus der empirischen Psychologie, deren Beginn man frühestens 1860 ansetzen kann. Psychotherapeutische Methoden im heutigen Sinn entwickelte erst *Sigmund Freud*, der Begründer der Psychoanalyse, Ende des 19. Jahrhunderts. Seine (damals so genannte) „neue Psychologie“ breitete sich durch ihn und seine Schüler rasant aus. Im gleichen Zug überschritt die Psychotherapie, zuerst in Form der auf Freud zurückgehenden Schulen der Tiefenpsychologie, die Grenzen der Medizin und verband die Hoffnung auf Heilung im medizinischen Sinn mit weltanschaulichen, politischen und religiösen Hoffnungen. Das Potenzial dafür lag und liegt in der Tatsache, dass psychotherapeutische Theorien und Methoden nicht (oder nicht nur) auf empirischer Forschung beruhen, sondern auf anthropologischen Setzungen und daraus abgeleiteten Handlungsregeln. Dies gilt vor allem für Tiefenpsychologie und Humanistische Psychologie, tendenziell aber für alle Schulen. Auch andere Zweige der Medizin sind nicht vollständig empirisch begründet. Es gibt zahlreiche Methoden des medizinischen Einwirkens, die eher traditionell oder pragmatisch benutzt werden. Aber sie sind meist (nicht immer) religiös und weltanschaulich neutraler als psychotherapeutische Methoden. Zeitgeschichtlich kann man drei Phasen in der Entwicklung „ideologischer“ Psychotherapien unterscheiden:

Eine *erste Phase* bis in die Nachkriegszeit des Zweiten Weltkriegs stand unter dem unmittelbaren Einfluss der Schülerschaft Sigmund Freuds. In ihr entstanden neben den fachlichen Grundlinien der Psychotherapie auch mehr oder weniger umfassende Utopien.

Die *zweite Phase*, der sogenannte Psycho-boom, wurde von der Kulturrevolution der 68er-Bewegung geprägt. Methoden der Gruppentherapien und der Selbsterfahrung gewannen an Gewicht, das Ziel einer politischen Befreiung verband sich mit der Hoffnung auf Befreiung der eigenen Psyche. Bis vor gut zwanzig Jahren beherrschten diese humanistischen und säkular-ideologischen Angebote den „alternativen Psychomarkt“. In einer *dritten Phase* wurde dieser Markt entpolitisiert; er wird heute von spirituellen (esoterischen) und hoch individualisierten Methoden dominiert. Diese Methoden reichen zwar ebenfalls weit zurück, wurden aber erst in den letzten Jahrzehnten marktbeherrschend.

Von Otto Gross bis Alice Miller

- Einer der ersten Schüler Sigmund Freuds, *Otto Gross* (1877 – 1920), gründete zwischen den beiden Weltkriegen im alternativen Milieu des Monte Verità (Tessin) eine psychoanalytische Kommune.
- Ein weiterer Schüler, *Wilhelm Reich* (1897 – 1957), verband in seiner ersten Schaffensphase die individuelle Befreiung durch Psychoanalyse und die politische Be-

freierung durch den Kommunismus. In einer zweiten Phase öffnete er sich esoterischen Ideen und entwickelte die Orgon-Therapie. Dadurch wurde er direkt und indirekt zum Begründer zahlreicher ideologisch und spirituell aufgeladener Körpertherapien. Auf der anderen Seite wurde Wilhelm Reich zum Vorbild politisch-progressiver Therapiemodelle, bis zu den Marx-Freud-Reich-Gruppen der 1970er Jahre. Aus ihnen entstand der heutige „Bund gegen Anpassung“.

- *Carl Gustav Jung* (1875 – 1961) bezog als Schüler Freuds gegen dessen Willen religiöse Erfahrungen in Menschenbild und Therapie mit ein.

- *Viktor Frankl* (1905 – 1997) machte den Sinnbedarf des Menschen zu einer theoretischen und praktischen Grundlage seiner Logotherapie.

- Philosophische Vorgaben im Sinne Martin Heideggers finden sich in der Daseinsanalyse von *Ludwig Binswanger* (1881 – 1966).

- Ein weiterer Schüler Freuds, *Alfred Adler* (1870 – 1937), legte seiner Individualpsychologie ein optimistisches Menschenbild zugrunde: Der Mensch sei im Kern ein soziales, auf Gemeinschaft angelegtes Wesen und könne seinen Gemeinschaftssinn durch Therapie wiedergewinnen.

- Auf der Grundlage dieser Individualpsychologie versuchte *Friedrich Liebling* (1893 – 1982) in Zürich, Anarchismus, Sozialismus und Psychotherapie zu einem umfassenden Heilsweg zu verbinden (s. u.). Seine „Zürcher Schule“ nahm fanatische und bei der Nachfolgeorganisation VPM (Verein zur Förderung der psychologischen Menschenkenntnis) schließlich sektiererische Züge an.

- Sogar die empirisch konzipierte Verhaltenstherapie auf der Basis des psychologischen Behaviorismus wurde von einem ihrer Hauptvertreter, *Burrhus F. Skinner* (1904 – 1990), zu einem Mittel erklärt, alle

Übel des Lebens zu überwinden. Nach seinem utopischen Roman „Walden Two“ von 1948 (deutsch: Futurum II) lassen sich erwünschte, soziale Verhaltensweisen durch Konditionierung verstärken, negative dagegen unterdrücken, bis eine ideale Gesellschaft entsteht. Der utopische Charakter des Entwurfs wird durch den Namen „Walden“ signalisiert. Er bezieht sich auf das Buch „Walden oder Leben in den Wäldern“ von Henry David Thoreau (1817 – 1862), ein Klassiker der neuzeitlichen Zivilisationskritik.

- Viel häufiger als im Behaviorismus sind ideologische Entwürfe jedoch in der Tiefenpsychologie und Humanistischen Psychologie. Letztere ist einem spiritualistischen Menschenbild verpflichtet. Nach *Abraham Maslow* (1908 – 1970), *Carl Rogers* (1902 – 1987) und anderen ist das Selbst ein an und für sich guter, mit sich und der Welt in Harmonie existierender Personenkern. Er wird jedoch seines Potenzials zu Glück und Selbstverwirklichung (der Ausdruck ging vom „Human Potential Movement“ in die Umgangssprache über) durch lebensgeschichtliche Verformungen beraubt. Die Therapie zielt über die Behandlung konkreter Leiden hinaus auf die Befreiung des wahren Selbst.

- Problematische Entwicklungen nahmen u. a. die folgenden Schulen: Unter dem Namen „dynamische Psychiatrie“ verbreitete der Psychoanalytiker und Arzt *Günter Ammon* (1918 – 1995) eine Methode tiefenpsychologischer Gruppenarbeit, die als Deutsche Akademie für Psychoanalyse sektiererische Züge annahm. Der Psychologe *Arthur Janov* (geb. 1924) legte seine kathartische Primärtherapie (Urschrei-Therapie) von vornherein als Heilsweg an und erklärte sie zur Methode, den nächsten Schritt in der menschlichen Evolution herbeizuführen. Ähnlich, jedoch weniger ideologisch aufgeladen war die Bonding-Therapie von *Daniel H. Casriel* (1924 – 1983). Mit ihrem

Buch „Das Drama des begabten Kindes“ (1979) lieferte Alice Miller (1923 – 2010) vielen Menschen eine tiefenpsychologische Traumatheorie als Deutung für enttäuschte Lebenshoffnungen. Ihr Sohn Martin Miller zeichnet allerdings in seinen Erinnerungen an seine Mutter (Das wahre „Drama des begabten Kindes“) von 2014 das Bild einer Frau, die in keiner Weise fähig war, ihre eigenen Ideale zu verwirklichen. Überall dort, wo utopische therapeutische Entwürfe in die Praxis umgesetzt wurden bzw. werden, ist eine solche Kluft zwischen Ideal und Lebensrealität zu erwarten. Dadurch entstehen in sich spannungsreiche soziale Formen, die von der geschlossenen, autoritären „Psychogruppe“ über „Klientenkulte“ bis zu privaten alternativen Lebensentwürfen und zu hoch individualisierten „Marktangeboten“ reichen, die auch literarische Anleitungen zur therapeutischen Selbsttransformation sein können.

Der Psychoboom der 68er-Bewegung und die Therapien des „New Age“

Etwa von 1975 bis 1995 gab es in der westlichen Welt einen „Psychoboom“, eine Psychotherapie- und Psychologie-Bewegung vor allem im gebildeten Bürgertum. Sie war eine der kulturellen Folgephänomene der 68er-Bewegung. In der Sozialmedizin wurde diese Bewegung als „therapeutische Generalisierung“ charakterisiert: „Die in den siebziger Jahren einsetzende ‚therapeutische Generalisierung‘... speiste sich aus mehreren Quellen: Zum einen ... ermöglichte der (zeitweilige) Verfall der Dominanz des medizinischen Störungsmodells, das psychische Störungen als ‚Krankheiten‘ definierte und ihre Behandlung als ärztliche Aufgabe festlegte, die überkommene Vorstellung einer Diskontinuität von psychischer Normalität und Krankheit aufzulösen und ‚Therapien für Normale‘ anzubieten, die sich jenseits des Ruchs der

‚Krankenbehandlung‘ an eine zahlungskräftige Klientel richteten, der es mehr auf Persönlichkeitswachstum, Enlightenment und spirituelle Erfahrung als auf die Kurierung psychiatrisch definierter Störungsbilder ankam ... Schließlich ist ... die boomartige Ausweitung psychologischer Therapiemethoden sowie psychologischer Selbst- und Fremdinterpretationen als Reaktion zu verstehen auf die psychosozialen Bedürfnisse und Probleme ihrer einschlägigen Rezipienten: der vor allem jüngeren Angehörigen der neuen, vielfach akademisch gebildeten Mittelschicht. Diese Gruppe zeichnet sich dadurch aus, in hohem Maße zu selbstreflexiver Bereitschaft und Kompetenz sozialisiert worden zu sein, die es ermöglicht, das eigene psychische Befinden nicht nur wahrzunehmen, zu benennen und zu bewerten, sondern in ausreichender ‚Selbstoffenbarung‘ an psychotherapeutische Institutionen heranzutragen, die zunehmend ihren stigmatisierenden Charakter verlieren, und statt dessen den Status eines Mediums der Selbstdefinition, Identitätsbildung und psychischen Entwicklung erhalten“ (Zygowski 1991).

Diese Analyse nennt wichtige Stichworte: Ideologisierte Psychotherapien werden zur „Therapie für Normale“, für Menschen, die Persönlichkeitswachstum und spirituelle Erfahrungen suchen. Sie sind keine Heilbehandlungen mehr, sondern Wege zur Identitätsbildung. Allerdings ist die „selbstreflexive Bereitschaft“ der Nach-68er, von der Zygowski spricht, heute so nicht mehr gegeben. Dieser Wandel erklärt unter Umständen die gegenwärtige Dominanz erlebnisintensiver, weltanschaulich wenig geformter, sondern in einem ganz allgemeinen Sinn spiritueller Marktangebote. Von einer „therapeutischen Generalisierung“ kann man aber bei ihnen genauso sprechen wie zur Zeit des „Psychobooms“. Allerdings vermeiden viele derartige Erlebnis- und Entwicklungsangebote die Begriffe „Therapie“

und „Heilung“. Denn rechtlich dürfen in Deutschland nur Fachärzte und Psychotherapeuten entsprechend dem Psychotherapeutengesetz (Diplom-Psychologen, Diplom-Pädagogen) sowie zugelassene Heilpraktiker eine Therapie bzw. eine Heilbehandlung anbieten. (Eine Psychotherapie kann auch von Heilpraktikern mit einer eingeschränkten Zulassung durchgeführt werden.) Die nicht schulmäßigen Behandlungen werden deshalb zum Teil von Personen angeboten, die das Heilpraktikergesetz durch die Wahl anderer Bezeichnungen (Training, Ausbildung, Schulung) umgehen. Zum erheblichen Teil haben die Anbieter aber auch einen fachlichen Hintergrund, sie sind Ärzte und Psychologen. Ihr Anspruch auf weltanschauliche Autorität gerät damit in Spannung zu ihrer Rolle als fachliche Helfer. Allerdings ist wichtig zu betonen, dass die Beachtung fachlicher Kriterien bei der Gestaltung der therapeutischen Beziehung und bei der Zielsetzung der Therapie nicht an die wenigen, von den gesetzlichen Kassen als Heilbehandlungen anerkannten Schulen gebunden ist. Viele Vertreter weltanschaulich profilierter Schulen, von Körper- bis zu Gestalttherapeuten, verwenden ihre Theorien und Methoden ebenso in fachlicher Verantwortung. D. h., man kann allein von den Methoden her weder auf seriöse Fachlichkeit noch auf eine Ideologisierung schließen.

Wie kam es zu den „spirituellen Therapien“? Ihre Wurzeln reichen bis C. G. Jung und Wilhelm Reich zurück. Seit 1960 war jedoch der Kristallisationspunkt des Bemühens, Tiefenpsychologie, Humanistische Psychologie und östliche Religiosität sowie Naturreligiosität und Okkultismus zu therapeutischen Methoden zu verbinden, das Zentrum Esalen in Big Sur (Kalifornien). Dort entstanden neben der Gestalttherapie von *Fritz Perls* (1893 – 1970) und dem Rebirthing sowie der Reinkarnationstherapie auch das Rolwing (eine Körpertherapie) und

schließlich die transpersonale Psychologie nach *Stanislav Grof* (geb. 1931).¹ Eine moderne Form dieser esoterisch-spirituellen Therapien ist die „Transformations-Therapie“ nach *Robert Betz*.² Ein anderes Beispiel mit manchen Besonderheiten ist die „Kirschblütengemeinschaft“ in der Schweiz, die nachstehend beschrieben werden wird. Diese Therapieformen sind auch als Versuch zu verstehen, die neuzeitliche Differenzierung von wissenschaftlicher Heilkunde und religiöser Weltdeutung rückgängig zu machen. Das oft verwendete Etikett der Ganzheitlichkeit bezieht sich unter anderem darauf. Da die Ganzheitlichkeit jedoch nicht innerhalb einer religiösen Kultur vorgegeben ist, sondern von jeder Schule oder Gruppe in marktgängiger Form hergestellt werden muss, oft durch synkretistische Gemenge, kommt es zu einer unüberschaubaren Diversifizierung der Methoden, die oft wie das Angebot eines Supermarkts nach Bedarf und Geschmack genutzt werden. Eine Wirkungs- und Qualitätskontrolle gibt es unter diesen Umständen nicht. Versuche, für den Markt der „gewerblichen Lebensbewältigungshilfe“ Regeln des Verbraucherschutzes per Gesetz vorzuschreiben, sind in Deutschland bisher am mangelnden politischen Willen gescheitert. In Österreich schreibt dagegen ein Gesetz zur Lebensberatung Kompetenzen vor, die von gewerblichen Helfern nachgewiesen werden müssen.

Aus der Grauzone zwischen Fachlichkeit und Ideologie

Das Neurolinguistische Programmieren (NLP) ist eine seit über dreißig Jahren in Deutschland verbreitete Außenseitermethode. Sie beruht auf einer von *Richard Bandler*

¹ Siehe dazu in diesem Heft S. 380f.

² Siehe dazu die Information der Erzdiözese München/Freising unter www.weltanschauungsfragen.de/informationen/informationen-a-z/informationen-b/betz.

und *John Grinder* (USA) entwickelten Beschreibung der Eigenschaften menschlichen Denkens und Handelns. Der Kern der Methode liegt in der Annahme, man könne das innere Selbst- und Weltbild (Kognitionen usw.) mithilfe der Sprache bzw. über Kommunikationstechniken, auch durch einige andere Übungen, in Richtung besseren Problemlösens, besserer Anpassung, besserer Effizienz usw. verändern. Die Theorie des NLP ist daher bei den sogenannten kognitiven Therapien einzuordnen, sie ist aber größtenteils nicht wissenschaftlich belegt. Einige Theoriebestandteile sind nachweislich falsch (Bremerich-Vos 1997, Witkowski 2010). Aus fachlicher Sicht fehlen der Methode eine Persönlichkeitsdiagnostik sowie eine systematische Problem- und Störungsdiagnostik und eine Entwicklungspsychologie. NLP bietet allerdings eine Reihe von Interventionen an, die schnell zu erlernen und weiterzugeben sind und die u. U. wirksam sind, die allerdings auch aus anderen Beratungs- und Therapieformen bekannt sind. Wie bei den meisten Kurzformen des Beratens und Therapierens beruhen positive Wirkungen zum erheblichen Teil auf den Ressourcen, die Klienten selbst mitbringen und die aktiviert werden (Selbstwirksamkeit). Da NLP oft von Personen benutzt wird, die über diese Methode hinaus wenig oder keine Fachkenntnisse besitzen, besteht die Gefahr der Selbst- und Methodenüberschätzung, falls klinisch relevante Störungen vorliegen, falls Abhängigkeiten bestehen, oder bei Kindern und Jugendlichen im Entwicklungsprozess, bei denen man eine autonome Verarbeitung von Einwirkungen nicht voraussetzen kann. Ein NLP-Anbieter unter vielen ist die Fresh-Academy Feldafing. Sie stellt im Internet NLP so dar: „Wer verstanden hat, wie das menschliche Gehirn Informationen verarbeitet, kann sein Leben endlich selbst in die Hand nehmen und erfolgreicher und glücklicher sein als jemals zuvor ... Insofern

ist aus Sicht der Trainer das Modell des NLP ein großer Schritt hin zur eigenen Persönlichkeit und zu den unentdeckten Potenzialen, die sich nun endlich frei entfalten dürfen ... Leben Sie endlich Ihr Leben, gehen Sie Ihren Weg, nutzen Sie den ganzen Spielraum aus und werden Sie damit glücklicher als jemals zuvor.“³

Wird hier die Sprache des *Homo oeconomicus* gesprochen, oder die des *Homo religiosus*? Beides klingt an, aber das religiöse Thema der Transformation ist das Leitthema. Das alte, defizitäre Menschsein wird für diejenigen, die NLP praktizieren, durch einen „Neuen Menschen“ abgelöst. Dieses Spektrum von praktischer Lebensbewältigungshilfe bis zur Transformation tritt überall in der Selbstdarstellung der Fresh-Academy hervor: „Das NLP-Practitioner-Seminar ist Ihr Start in eine neue Welt. Sie werden sich selbst und andere Menschen viel besser wahrnehmen als früher, Sie werden aufmerksamer sein und Sprache bewusster und gezielter einsetzen. Am wichtigsten ist es, dass Sie nach dem Practitioner eine neue persönliche Freiheit erleben, die für viele Teilnehmer wie der Start in ein neues Leben ist.“

Damit wird NLP für die Konvertiten (nicht alle Klienten und Nutzer sind solche) zu einem „heiligen Ideal“ (Max Weber). Innerseelisch geraten diejenigen, die sich dem „heiligen Ideal“ der therapeutischen Transformation verpflichten, in eine Spannung zwischen der Hoffnung auf das ideale Selbst, die sich nicht erfüllt, und dem damit verbundenen Realitätsverlust, der Alltagsbewältigung und Lebensplanung erschwert. Nicht selten endet die „Psychokarriere“ deshalb in psychischen und praktischen Problemen. Diejenigen Lehrer bzw. Trainer, die über das Ideal und seine Aneignung verfügen, erhalten allerdings hohe Autorität und die Möglichkeit, über

³ www.fresh-academy.de/nlp, Zitate Juni 2013.

das übliche Maß hinaus in die Lebensgestaltung der Anhängerschaft hineinzuwirken. Eine Möglichkeit, den Folgen des unvermeidlichen Realitätsverlusts zeitweise zu entgehen, ist deshalb, von der Rolle des Klienten und Anhängers in die des Lehrers und Meisters zu wechseln, ein Schritt, der jedoch nur wenigen gelingt.

Ein weiteres Beispiel aus der Grauzone zwischen fachlicher Psychologie und Ideologie sind die zahlreichen alternativ-psychologischen Erfolgstechniken, die bekannteste ist das sogenannte Positive Denken. Sie werden meist marktförmig angeboten, oft sogar als Selbsthilfleanleitungen, und können nur in einem „generalisierten“ Sinn als Psychotherapien gelten. Ihre Methoden sollen hier nicht diskutiert werden, einen Überblick gibt Noll-Arukaslan (2007).

Ihre weltanschauliche bzw. ideologische Dogmatik überwiegt gegenüber der praktischen Lebensbewältigungshilfe so sehr, dass manche Analytiker von einer säkularen Religion sprechen. *René Egli*, der Erfinder des LoL²A-Prinzips, behauptet (2000): „Es liegt an ihnen, ob Sie sich zu einem machtlosen oder einem machtvollen Menschen machen wollen.“ Die ideologische Basis dieser Aussage bildet die Überzeugung, dass jeder Mensch das Grundrecht auf Erfolg im Leben hat. Hat man ihn, ist Erfolg Motiv für das Streben nach weiterem Erfolg. Denn Erfolg, der sich nicht ständig reproduziert, ist vergänglich, insbesondere dann, wenn er als Erfolgsgefühl erlebt werden soll. Prinzipiell ist die Praxis des Erfolgsglaubens deswegen immer eine Praxis der Selbstveränderung. Man ist nicht von vornherein erfolgfähig, man muss es werden. Wieder ist das große Ziel die Transformation zu einem neuen, besseren Menschsein.

Psychogruppen und Psychogurus

Das Extrem einer hoch ideologisierten Gemeinschaft um eine psychotherapeutische

Leitfigur bildet die sogenannte Psychogruppe. Annette Kick berichtete kürzlich im Materialdienst (1/2016, 17-21) über einen Rechtsstreit mit Vertreterinnen einer kleinen Gruppe, die von ihrem Ursprung her der oben erwähnten „Zürcher Schule“ zuzuordnen ist. Außerdem bietet der Materialdienst (11/2014, 432-436) einen Übersichtsartikel, der neben der Zürcher Schule auch deren Nachfolgeorganisation behandelt, den Verein zur Förderung der psychologischen Menschenkenntnis (VPM). Was hat es mit diesen Gruppierungen auf sich?

Friedrich Liebling, ein Autodidakt ohne wissenschaftliche Bildung, verband im Zürich der Nachkriegszeit Ideen des Anarchismus und der Individualpsychologie nach Alfred Adler zu einer Lehre von der Befreiung des Menschen aus der Abhängigkeit von Religion, Macht und Gewalt. Wissenschaftlichen Standards genügte Lieblings Lehre nicht, und seine „Therapie“ verstieß gegen grundlegende Prinzipien der psychotherapeutischen Praxis. Die fachliche Psychologie und Psychotherapie grenzte sich deshalb von der Zürcher Schule ab, auch die Individualpsychologie nach Alfred Adler, auf die Liebling sich berufen wollte.

Einen größeren Erfolg hatte er erst in hohem Alter in der Atmosphäre der studentischen 68er-Bewegung. Man wollte in dieser Szene durch Lieblings „Wissenschaft“ einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft schaffen. Ziel war ein „libertärer Kommunismus“. Dabei spielte die Verehrung Friedrich Lieblings eine wichtige Rolle, alle anderen psychologischen und politischen Systeme wurden mit ideologischer Schärfe abgelehnt. Der Weg zum „neuen Menschen“ führte über eine „lebenslange Therapie“ und über eine Antipädagogik, die darin bestand, jeden im weitesten Sinn „religiösen“ Einfluss vom Kind fernzuhalten und keinerlei Zwang auszuüben. Die leiblichen Eltern wurden als ungeeignet für die Erziehung betrachtet, sie seien unab-

sichtlich schuld am seelischen Elend ihrer Kinder. Die meisten Anhängerinnen und Anhänger verzichteten deshalb auf eigene Kinder. Um ihr Ideal in die Praxis umzusetzen, ergriffen viele Anhängerinnen und Anhänger lehrende und helfende Berufe. Es kam in Zürich und darüber hinaus zu Konflikten mit Eltern, Schülern, Kollegen sowie mit den Schulbehörden.

Nach dem Tod Friedrich Lieblings 1982 sammelte sich die Mehrheit der Anhängerschaft 1986 im VPM, einer fanatischen Psychogruppe. Eine Minderheit hielt an den früheren Ideen und Zielen Friedrich Lieblings fest, darunter die Gruppe, mit der die Evangelische Landeskirche in Württemberg 2014 einen erfolgreichen Rechtsstreit führte.⁴

Während die verbliebenen Restgruppen der Zürcher Schule bzw. des VPM mit ihrer aus der 68er-Bewegung stammenden Prägung heute wie aus der Zeit gefallen wirken, passt die Kirschblütengemeinschaft von *Samuel Widmer* (geb. 1948) und seine sogenannte Psycholyse-Therapie eher zum Zeitgeist. Samuel Widmer ist Arzt, sieht sich aber auch als spiritueller Weltenlehrer. Rund 200 Anhänger leben in der Schweiz in seiner näheren Umgebung, etwa 2500 besuchen bei ihm Tantra- und Psycholyse-Kurse. Sexualität und Drogen spielen in Lehre und Praxis eine zentrale Rolle. LSD und Ecstasy bieten nach Widmer Zugänge zum eigenen Unbewussten, und mit libertärem Sex einschließlich des Inzests sollen psychische Blockaden aufgelöst werden. Die Drogen sind für ihn Sakramente, mit denen sich ein Raum öffne, „der über das Menschliche hinausgeht“ (Widmer 2010). Zu seinen Schülern zählen Psychiater, Ärzte und evangelische Theologen. Widmer führt die Psycholyse-Therapien nicht nur in der

Schweiz durch, sondern auch in Deutschland und Indien. Pro Jahr finden knapp zwanzig Seminare und Kurse statt. In der Praxis kam es dabei mehrfach zu gefährlichen bis hin zu tödlichen Vorfällen: Bei einer Psycholyse-Ausbildung mit Widmer Anfang 2009 zeigten mehrere der rund 60 Teilnehmerinnen und Teilnehmer Symptome einer Vergiftung, die erst allmählich wieder abklangen. Beteiligt war auch ein Berliner Arzt, ein Schüler Widmers. Eben dieser Arzt verabreichte im Herbst 2009 seinen Klienten eine Überdosis Ecstasy, einige gerieten dadurch in Panik, andere verfielen in ein Koma. Zwei Männer starben, einer erwachte erst nach Wochen wieder aus dem Koma. Der Täter wurde anschließend zu vier Jahren und neun Monaten Gefängnis verurteilt.

Unbeeindruckt davon benutzt Widmer weiter illegale Drogen in seinen Sitzungen und „Meisterkursen“. Beim Entheo-Science-Kongress im September 2014 in Potsdam gab er dies offen zu. Dass er dennoch der Strafverfolgung in der Schweiz entgeht, lässt sich nur mit seiner Rolle als kritiklos verehrter Anführer seiner Gemeinschaft erklären. Aussteiger berichten, dass er im Mittelpunkt eines wahnhaften Personenkults stehe und bedingungslos geschützt werde. Allerdings ist auch zu bedenken, dass seine Anhänger an den Drogenritualen teilnehmen und damit, würden sie sich dazu bekennen, ebenfalls strafrechtliche Konsequenzen zu fürchten hätten. Ein ehemaliger Teilnehmer erklärte dem „Tagesspiegel“: „Erst nach meinem Austritt wurde mir klar, dass die Kirschblütengemeinschaft alle Merkmale einer Sekte trägt. Die Indoktrination hat unser Bewusstsein derart benebelt, dass wir nicht mehr fähig waren, rational zu urteilen. So gerieten wir in eine doppelte Abhängigkeit.“ Der alte Mensch, traditionell gesprochen: der „alte Adam“, scheint hartnäckiger zu sein, als psychotherapeutische Utopisten es wahrhaben möchten.

⁴ S. ein Dossier von Hansjörg Hemminger zur Zürcher Schule vom 11.12.2014: www.weltanschauung.elk-wue.de/meldungen/detailansicht-news/news/dossier-zuercher-schule-erhaeltlich-59501.

Literatur

- Birker, Gabriele, / Birker, Klaus: Was ist NLP? Grundlagen und Begriffe des Neurolinguistischen Programmierens, Reinbek 1997
- Bremerich-Vos, Albert: Neurolinguistisches Programmieren. Eine Kritik, in: FoRuM Supervision 5 (9) 1997 36-57
- Deutscher Bundestag (Hg.): Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, Bonn 1998
- Egli, René: Das LoL2A-Prinzip. Die Vollkommenheit der Welt, Oetwil a. d. L. 2000, 25-62
- Hanauer, Christina: Robert Betz und die Transformations-Therapie, in: MD 8/2016, 302-307
- Hemminger, Hansjörg: Das therapeutische Reich des Dr. Ammon, Stuttgart 1989
- Hemminger, Hansjörg / Keden, Joachim: Seele aus zweiter Hand. Psychotechniken und Psychokonzerne, Stuttgart 1997
- Hemminger, Hansjörg: Grundwissen Religionspsychologie, Freiburg i. Br. 2003
- Kick, Annette: Ein Sieg für die Meinungsfreiheit. Gerichtsurteil zum Äußerungsrecht von Weltanschauungsbeauftragten, in: MD 1/2016, 17-21
- Miller, Alice: Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst, Frankfurt a. M. 1983
- Miller, Martin: Das wahre „Drama des begabten Kindes“, Stuttgart 32014
- Möller, Britta: NLP: Ein Erlebnisbericht, EZW-Impulse 40, Stuttgart 1995
- Noll-Arukaslan, Hartmut: Erfolg und Erfolgsdenken, in: MD 7/2007, 268-275
- Norcross, John C. / Garofalo, Arielle / Koocher, Gerald P.: Discredited Psychological Treatments and Tests. A Delphi Poll, in: Professional Psychology, Research and Practice 37/5 (2006), 515–522
- Utsch, Michael: VPM und Zürcher Schule, in: MD 11/2014, 432-436
- Widmer, Samuel: Wer heilt, hat Recht (Die Art des Kriegers Bd. 2), Roßdorf 2010; s. auch www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/Drogentherapien-mit-Hunderterten-von-Klienten/story/26861723 (22.3.2015, Abruf: 29.8.2016)
- Witkowski, Tomasz: Thirty-Five Years of Research on Neuro-Linguistic Programming. NLP Research Data Base. State of the Art or Pseudoscientific Decoration?, in: Polish Psychological Bulletin 41/2 (2010), 58-66
- Zygowski, Hans: Psychotherapeutische Methoden, in: Hörmann, Georg / Körner, Wilhelm (Hg.), Klinische Psychologie. Ein kritisches Handbuch, Reinbek 1991, 192ff

Liane Wobbe, Berlin

Thailändische Buddhisten in Deutschland

Einblicke in das religiöse Leben einer Gemeinde in Berlin

An einem Samstagvormittag fahre ich zum Wat Buddhavihara in die Malchower Straße nach Pankow-Heinersdorf. Hier haben thailändische Buddhisten 2011 ein ehemaliges Fabrikgelände gekauft und sind seitdem dabei, eine alte Villa als Tempel auszubauen. Bis jetzt finden noch alle Veranstaltungen in einem provisorischen Nebengebäude statt, das mit Buddha-Statuen als Kultraum eingerichtet ist. Ich beeile mich, da ich rechtzeitig bei der Verehrungszeremonie, die um 11 Uhr beginnt, anwesend sein möchte. Als ich eintreffe, sind alle noch beim Vorbereiten. So unterhalte ich mich mit einer Frau, die zur Gemeinde gehört und an einer templeigenen Nähmaschine an der weißen Robe für eine Nonne näht. Sie sagt, dass sie ihre Werke immer im Hinblick auf deren Folgen im nächsten Leben verrichte. „Wenn ich viel spende, so glaube ich, dass ich im nächsten Leben keine finanziellen Probleme haben werde. Wenn ich viele Roben für die Nonnen im Tempel nähe, dann werde ich vielleicht im nächsten Leben auch nicht unter einem Mangel an Kleidung leiden.“ Dann beginnt die Zeremonie. Die thailändischen Besucher, die hauptsächlich durch Frauen und Kinder vertreten sind, sitzen auf Knien mit ihrem Gesicht zur Buddha-Statue. Sie legen die Hände in Brusthöhe aneinander und verneigen sich dreimal vor Buddha. Dabei sprechen sie das „*Namo tassa bhagavato*“ (pali, Verehrung ihm, dem Erhabenen). Dann drehen sie sich mit ihrem Gesicht zu den Mönchen, die in

einer Reihe auf einem Podest sitzen, und wiederholen dieselbe Zeremonie vor ihren spirituellen Meistern. Nach einigen weiteren Gebeten überreichen sie den Mönchen ein Geschenk. Da eine Berührung zwischen Mönchen und Laien nicht gestattet ist, geschieht dies mittels eines Tuches. Jetzt nehmen die Mönche und Nonnen getrennt an ihren Tischen Platz. Begleitet von Gebeten der Laien verspeisen zuerst die Mönche und dann die Nonnen das mitgebrachte Essen der Besucher und überlassen dann den Gemeindemitgliedern die reichhaltigen Reste. Beim gemeinsamen Essen erfahre ich, dass heute weniger Gäste als an anderen Tagen da sind, da in einem thailändischen Lebensmittelladen ein sogenannter Almosen gang durch die Mönche stattfindet.¹ Um zu wissen, wie dieser rituelle Bettelgang in der Berliner Diaspora aussieht, nehme ich einige Monate später daran teil.

Almosen für thailändische Mönche in der Diaspora

Jeden Samstagmorgen um 10 Uhr versammeln sich thailändische Familien im Daos Asia Food Shop, einem kleinen thailändischen Lebensmittelladen in der Kantstraße 55, um Lebensmittel und Geld an die Mönche aus dem Wat Buddhavihara zu spenden. Als ich eintreffe, ist der kleine La-

¹ Besuch des Wat Buddhavihara in Pankow-Heinersdorf am 18.4.2015.

den, der gleichzeitig als Imbiss dient, gefüllt mit Besuchern. Einige halten ein Tablett mit einer Flasche Wasser, gekochtem Essen und gekauften Lebensmitteln in der Hand. Es duftet nach Essen, und im Hintergrund spielt thailändische Musik. An einer Theke füllt eine Frau suppenähnliche Speisen in Plastiktüten und legt sie den Besuchern aufs Tablett. Eine Frau mit einem Baby auf dem Arm erklärt mir, dass jeder Besucher einige Produkte aus dem Laden im Wert von 5 Euro zusammenstellt und den Mönchen überreicht.

Dann fährt ein Auto vor, und der Bettelgang entpuppt sich als Almosenfahrt, denn die Mönche werden vom tempeleigenen Fahrer mit dem Auto direkt zum „Pilgerort“ chauffiert. Drei Mönche in orangefarbenen Kutten und weißen Socken treten in den Laden. Jetzt ziehen auch alle Gläubigen ihre Schuhe aus. Auf der kleinen Fußbodenfläche rutschen sie auf Knien im Kreis eng zusammen, legen ihre Hände an den Kopf und verneigen sich ehrfurchtsvoll vor den buddhistischen Würdenträgern. Die Mönche, von denen jeder einen großen silbernen Almosentopf um seinen Bauch gegurtet hat, gehen von Besucher zu Besucher, und die Gaben von den Tablets werden in die Almosenschalen gelegt. Als alles abgegeben und verstaut ist, hält ein Mönch eine kurze Ansprache und spricht einen Segen. Währenddessen gießt jeder Besucher ganz langsam mit der rechten Hand Wasser aus einem Becher in eine Schale, wobei die linke Hand das rechte Handgelenk umfasst. Das Wasser ist nun geweiht. Während die Mönche den Laden verlassen und ins Auto steigen, nehmen die Gläubigen die Schalen und begießen einen Baum mit dem vom Mönch geweihten Wasser, auf dass dieses zu den Verstorbenen gelange und somit deren Sünden getilgt werden.²

² Besuch des Daos Asia Food Shop am 26.9.2015.

Glaubensvorstellungen

In Thailand gilt der Buddhismus als Staatsreligion.³ In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts eroberten die in Südchina beheimateten Thaivölker im gemeinsamen Kampf mit den Mongolen Thailand, Laos und Burma und gründeten eine Reihe kleiner Thai-Staaten. Der erste bedeutende Herrscher des Staates Sukkothai, Rama Khamheng, soll erstmalig in einer Inschrift seinem Volk mitgeteilt haben, dass er und die Fürsten seines Landes die Lehre Buddhas befolgen. Einen besonderen Stellenwert in der frühen Ausbreitung des Buddhismus in Thailand hat die Stadt Ayutthaya. Diese entwickelte sich seit dem 15. Jahrhundert zu einem bedeutenden buddhistischen Pilgerzentrum mit zahlreichen Klöstern und Pagoden. Viele Mönche wurden hier nach der Tradition Sri Lankas ordiniert.

Heute wird der Buddhismus in Thailand der Tradition des Theravada zugeordnet. Die thailändisch-buddhistische Religionspraxis setzt sich jedoch aus verschiedenen lokalen Religionsformen zusammen. So gilt als wichtigste Quelle die Theravada-Tradition in der Art, wie sie aus Nordindien und Sri Lanka hierher transportiert wurde. Weitere Einflüsse bilden der aus Indien stammende Brahmanismus, der sich besonders während der Sukkothai-Epoche (13. – 15. Jahrhundert) im frühen Thai-Königtum ausbreitete, volksreligiöse Praktiken, die das Einwirken verschiedener Naturgeister (*Phi*) zu verhindern oder zu beschwören suchen, sowie Aspekte des Mahayana-Buddhismus, die sich z. B. in zeitweilig existierenden Überzeugungen, der König selbst sei ein Bodhisattva, zeig-

³ Obwohl der Buddhismus in Thailand als Staatsreligion angegeben wird, kam es hier nie zu einer rechtlichen Festschreibung. Vgl. Serhat Ünaldi, Thai-Tempel in Berlin, Seminararbeit im Rahmen des SE „Religiöse Orte Zugewanderter aus Asien und Afrika in Berlin“, SS 2007, 7.

ten. Darüber hinaus existieren zahlreiche buddhistische Reformbewegungen, die sich gegen lokale Volkstraditionen wenden und einen intellektuellen, politischen, sozialen oder spirituellen Buddhismus propagieren.⁴ Als heilige Schrift thailändisch-buddhistischer Orden gilt wie in anderen Theravada-Traditionen der Pali-Kanon bzw. das Tipitaka (pali, Dreikorb; thai: *pra traipidok*). Dieser ist in Thailand zwar in der Pali-Sprache, aber entweder in der modernen Thaischrift, der älteren Khom- oder der Thamschrift verfasst. Neben dem Tipitaka gibt es zahlreiche zusammenfassende Textsammlungen jeweils regional spezifischer Lehren.

Im thailändischen Buddhismus existiert keine persönliche Beziehung zu Gott, die etwa einer Gottesbeziehung nach christlichem, jüdischem oder muslimischem Verständnis vergleichbar wäre. Für viele Thai gilt Buddha als höchstes Wesen und als Vorbild. Sie bitten Gott oder Buddha nicht um etwas, sondern sprechen einen Wunsch aus. Um das Schicksal positiv zu beeinflussen, werden auch Ahnen und Geister angerufen. Basierend auf dem Gesetz des Karma, sind die Jenseitsvorstellungen von dem Glauben geprägt, dass ein Mensch zahlreiche Wiedergeburten über viele Leben hinweg erfährt, bis er es irgendwann zur Buddha-Natur geschafft hat.

Mönche als Kultspezialisten

Thailändisch-buddhistische Tempel werden als *Wat* bezeichnet und fungieren als Klöster und öffentliche Kultstätten. Wie in den meisten Theravada-Ländern haben auch in Thailand die Mönche (pali: *bhikkhu*, thai:

pha) die Funktion der Kultspezialisten inne. Sie leben in Tempeln, rezitieren heilige Texte und führen Zeremonien durch. Von den Gläubigen werden sie ehrfurchtsvoll mit *Luang-Pi* (thai, Ehrwürdiger Bruder) oder *Luang Por* (Ehrwürdiger Vater) angesprochen. Gegen Spenden bieten sie spezielle familienorientierte bzw. anlassbedingte Rituale an. Als Lehrer und moralische Führer sind sie verantwortlich für die Bewahrung und Vermittlung der Lehre Buddhas. Einige Mönche fungieren auch als Magier, Heiler und Seelsorger, und ihnen wird die Macht zugeschrieben, anderen zu Glück und Wohlstand zu verhelfen. Da es ihnen nach den Ordensregeln (pali: *pathimokha*) untersagt ist, ihren Lebensunterhalt selbst zu bestreiten, werden sie von den Laien rund um die Uhr mit allen lebensnotwendigen Dingen versorgt. Diese werden ihnen ins *Wat* gebracht, oder die Mönche wandern mit ihren Almosenshalen von Haus zu Haus. Besteht der Wunsch nach einem besonderen Segen für das Haus oder für einen aktuellen Anlass, z. B. die Geburt oder Hochzeit, so werden die Mönche nach Hause eingeladen, um die entsprechenden rituellen Verse zu rezitieren. Als Gegenleistung erhalten sie ein Essen, das auf jeden Fall bis zur Mittagszeit stattgefunden haben sollte.

Nach thailändischer Tradition verbringt ein Mönch seine erste Zeit bereits mit acht Jahren als *dek wat* (Tempelkind) im Tempel. Entwickelt sich das Bestreben eines *dek wat* bzw. seiner Familie, ins Mönchsleben einzutreten, wird er zum *nen* (Novize) ordiniert. Nach einem Noviziat von ca. zwei Jahren erfolgt die höhere Weihe (*upasampadha*) zum eigentlichen Mönch. Nach zwei bis drei Jahren treten die meisten thailändischen Mönche wieder in ein normales Leben ein und gründen eine Familie. Mönche, die sich für immer für ein Klosterleben entscheiden, nehmen in einem Ausbildungszentrum ein Studium der heiligen Schriften auf oder absolvieren über mehrere

⁴ Vgl. Lourens P. van den Bosch, Stimmen eines kritischen Buddhismus im modernen Thailand, in: Manfred Hutter (Hg.), Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien, Religionswissenschaft 15, Frankfurt a. M. 2008, 9-36.

Jahre eine Unterweisungszeit bei bekannten Meistern der Meditationstradition. Ist es in den Ländern des Mahayana-Buddhismus und inzwischen auch in einigen Ländern des Theravada-Buddhismus wie Myanmar und Sri Lanka üblich, dass sich auch Frauen als Nonnen ordinieren lassen, konnte sich das in Thailand nicht durchsetzen, da in den Wat die Ansicht vertreten wird, dass es nur den ersten Jüngerinnen Buddhas zu dessen Lebzeiten vorbehalten war, wiederum Jüngerinnen zu ordinieren und als Nonnen (pali: *bhikkhuni*) zu weihen. Es gibt aber sogenannte Laienjüngerinnen (*mae chi*), die als nichtordinierte religiöse Spezialistinnen eine begrenzte Zeit im Tempel leben, sich nach den zehn Tugendregeln (pali: *sila*) richten, Rituale zelebrieren und die anfallenden Hausarbeiten verrichten. Sie tragen weiße Kleidung und haben sich einer Haarrasur unterzogen.

Kultus und Feiertage

Da es im Buddhismus keinen festen wöchentlichen Feiertag gibt, können thailändische Gläubige täglich in ein Wat gehen, um Buddha und den Mönchen ihre Ehrerbietung zu erweisen, Opfergaben zu spenden oder aus bestimmten Anlässen heraus heilige Texte rezitieren zu lassen. Während der Zeremonien wird Pali als traditionelle Sakral- und Liturgiesprache benutzt, Ansprachen und Gebete erfolgen aber in Thai. Von besonderer Bedeutung ist der Vollmondtag, hier werden besondere Zeremonien im Tempel zelebriert. Drei jährlich wiederkehrende Feiertage haben in Thailand einen besonderen Stellenwert. Als erstes Fest sei das *Vesak* (thai: *Visakha Bucha*) genannt, an dem in allen buddhistischen Ländern Buddhas Geburt, seine Erleuchtung und sein Eingang ins Nirvana gefeiert werden. Am Vollmondtag im sechsten Mondmonat *Vaisakha* (Ende Mai/Anfang Juni) gehen die Gläubigen in die

Tempel, um die Predigten der Mönche zu hören, ihnen Spenden zu überreichen und am Abend bei Lichtprozessionen ihre persönlichen Wünsche auszusprechen.

Das zweite wichtige Fest ist *Kathina*. Es stammt aus der Theravada-Tradition und findet am Ende der dreimonatigen Regenzeitklausur (Oktober/November) statt. Diese Klausur ist für buddhistische Mönche und Nonnen eine Zeit intensiver Meditation, in der sie sich u. a. mit dem Studium ihrer Ordensregeln beschäftigen. Für buddhistische Laien bestehen Kathina-Rituale im Wesentlichen darin, den Mönchen eines Klosters neue Roben zu schenken, daneben auch alltägliche Gebrauchsgegenstände und Geldspenden zum Ausbau des Klosters bzw. der Tempelanlage.

Das dritte Fest, *Songkran*,⁵ wird als thailändisches Neujahrsfest vom 13. bis 15. April gefeiert. Da es als Fest der Reinigung und Erneuerung gilt, spielt Wasser als rituelles Element eine wichtige Rolle. Den älteren Familienmitgliedern werden zu Hause kleine Mengen von Wasser über die Hände gegossen. Im Tempel erhalten Buddha-Figuren ein zeremonielles Bad. Die rituellen Waschungen haben sich in den Großstädten Thailands dahingehend entwickelt, dass auf den Straßen regelrechte Wasserschlachten durchgeführt werden.

Verehrung der Ahnen und Geister (*Phi*)

Neben den Lehren des Buddha und den Ritualen im Tempel spielen auch Zeremonien für Geister und Ahnen eine große Rolle. So gibt es nach dem Glauben vieler thailändischer Buddhisten verschiedene Arten von Geistern, die sich in Bäumen, Flüssen, Seen und Höhlen befinden, darunter gute Geister, die die Familie beschützen und

⁵ „Songkran“ leitet sich ab von (*mesa-*)*sankrānti*, sanskrit: *mesa* „Widder“, und *sankrānti* „Übergang“, was den Eintritt der Sonne in das Sternbild Widder, das erste Zeichen des Tierkreises, bedeutet.

um Hilfe und die Erfüllung der Wünsche gebeten werden, und böse Geister, die es zu vertreiben oder zu beschwichtigen gilt. Ihnen werden Geisterhäuschen gebaut. Die Integrierung animistischer Zeremonien in die buddhistische Ritualpraxis zeigt sich vor allem darin, dass hier die Mönche für das astrologische Bestimmen von Einweihungsdatum und Standort des Geisterhäuschens sowie für die Durchführung eines Willkommensrituals für den Geist verantwortlich sind. Die Laien wiederum versorgen diese Geister mit den gleichen Opferzeremonien wie ihre Buddha-Statuen im Tempel, indem sie ihnen Obstschalen, Wasser und gekochte Speisen hinstellen und Räucherstäbchen anzünden. Auch die verstorbenen Angehörigen befinden sich vor ihrer Wiedergeburt in einer „Geisterwelt“. Damit sie dort gut versorgt sind, spenden ihnen die Gläubigen Essen und Geld. Durch dieses Ritual nehmen die Geister der Toten die Geister des Essens und des Geldes in sich auf.⁶

Verhaltensvorschriften

Für buddhistische Mönche und Laien gelten im Theravada-Buddhismus sowohl gemeinsame als auch unterschiedliche Vorschriften. So ist nach dem Verhaltenskodex der fünf Tugendregeln (pali: *panchasila*) allen das Töten von Lebewesen, das Trinken von Alkohol, das Stehlen, Lügen und ein unkeuscher Lebenswandel verboten. Laien, die sich für ein zeitweiliges Leben im Wat entschieden haben, verpflichten sich zur Einhaltung von zehn Tugendregeln (pali: *dasasila*), zu denen das Zölibat, das Nicht-Annehmen von Gold oder Silber, das Schlafen auf „nicht zu weichem Untergrund“, das Essen vor 12 Uhr, und das Sich-Fernhalten von Tanz und Gesang gehören.

⁶ Erklärung des Rituals der Opfergaben für die Toten durch eine thailändische Besucherin des Tempels am 18.4.2015.

Der Vorschriftenkodex für Mönche kann je nach Orden und Einweihungsgrad 150 bis 227 Regeln umfassen.

Zwischen Laien und Mönchen bestehen sehr große Rangunterschiede, was sich wiederum in konkreten Verhaltensvorschriften im Umgang miteinander äußert. So darf, wenn ein Mönch sitzt, niemand über ihm stehen. Mönche und Laien essen nie gemeinsam. Erst wenn die Mönche das Mahl beendet haben, setzen sich die Besucher an den Tisch. Laien, insbesondere Frauen, ist es untersagt, Mönche zu berühren. Deshalb werden alle Gaben, egal ob Gegenstände oder Speisen, auf einem Tuch überreicht.

Ein respektvoller Umgang mit Devotionalobjekten gehört ebenfalls zu den Verhaltensvorschriften. So stellt jede Form der Entweihung einer Buddha-Statue einen rituellen Verstoß dar. In der Wohnung werden Buddha-Statuen immer mit zwei Händen getragen und nie auf den Boden gestellt. Auch buddhistische Schriften werden nicht auf den Boden gelegt. Mir wurde berichtet, dass sich viele thailändische Buddhisten verletzt fühlen, wenn Touristen in Thailand an buddhistischen Heiligenstätten und Ruinen auf Buddha-Statuen herumklettern und sich fotografieren lassen. Auch zerstörte Buddha-Figuren gelten als heilig.⁷

Migration thailändischer Buddhisten nach Deutschland

In Deutschland leben ca. 60 000 thailändische Staatsbürger.⁸ Von ethnischen Buddhisten stehen thailändische Buddhisten nach den Buddhisten aus Vietnam, die überwiegend den Mahayana-Buddhismus praktizieren,⁹ zahlenmäßig an zweiter Stel-

⁷ Gespräch mit Frauen des Wat Buddhavihara in Pankow-Heinersdorf am 18.4.2015.

⁸ <http://de.statista.com>, abgerufen am 9.3.2016.

⁹ Vietnamesische Theravada-Buddhisten suchen hingegen auch thailändische Tempel auf.

le. Von Buddhisten aus Theravada-Ländern machen sie die große Mehrheit in Deutschland aus. Bereits in den 1970er Jahren kamen die ersten Thailänderinnen und Thailänder zum Studium nach Deutschland. Mit dem Tourismusboom in Thailand in den 1980er Jahren kam es zu zahlreichen Eheschließungen zwischen Thailänderinnen und deutschen Männern und damit zu einer zunehmenden Heiratsmigration nach Deutschland. Neben Liebesheiraten werden dabei oft auch wirtschaftliche Faktoren eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben.¹⁰ Darum bestehen heute viele thailändische Gemeinden überwiegend aus thailändischen Frauen mit deutschen Männern und deren Kindern, wobei die Männer nur sehr vereinzelt buddhistische Religionspraktiken ausüben. In den 1970er Jahren bildeten thailändische Buddhisten in verschiedenen Städten Deutschlands erste kleine Gemeinden, die mit zunehmender Migration thailändischer Frauen in den 1980er und 1990er Jahren wuchsen und heute zahlreiche Tempel und Klöster unterhalten. Nur sehr kleine Gruppen des Theravada-Buddhismus kommen aus Sri Lanka, Laos, Kambodscha und Burma. Während sich in einigen größeren deutschen Städten kleine Zentren mit sri-lankisch-buddhistischer Tradition¹¹ gegründet haben, gibt es nur einen einzigen burmesisch-buddhistischen Tempel (Frankfurt/Offenbach), einen einzigen laotisch-buddhistischen (Altlußheim) und auch nur einen kambodschanisch-buddhistischen (Erfstadt-Lechenich). Einzelne Familien aus anderen Ländern suchen deshalb auch die thailändischen Wat auf.

¹⁰ Ünaldi, Thai-Tempel in Berlin (s. Fußnote 3), 3f.

¹¹ Diese Zentren rekrutieren sich meistens aus einem Mönch, der aus Sri Lanka stammt, einer kleinen Schar deutscher Anhänger und wenigen sri-lankischstämmigen Buddhisten. Das größte Zentrum ist nach meinem Wissen das Buddhistische Haus in Frohnau.

Thailändische Buddhisten in Berlin

Ende 2014 waren in Berlin 4870 Thai registriert. Hinzu kommen einige tausend nichtregistrierter Menschen mit thailändischem Hintergrund. Die Heiratsmigration in den 1980er Jahren führte zur Entstehung einer eigenen Infrastruktur mit thailändischen Einrichtungen (Tempel, Klöster, Restaurants, Läden, Märkte, Massagesalons). In Berlin unterhalten thailändische Buddhisten fünf religiöse Zentren. Das größte ist der erwähnte Wat Buddhavihara in Pankow-Heinersdorf. Weiterhin gibt es den Wat Buddharama in Marzahn, den Wat Pha Bhavana in Rudow, den Wat Sanghathan (Kloster) in Schöneiche sowie den Wat Pha Bodhidamm, ein Zentrum der thailändischen Waldtradition in Spandau. Als größter thailändischer Treffpunkt gilt der Preußenpark am Fehrbelliner Platz, wo in den Sommermonaten thailändische Familien aus ganz Berlin zusammenkommen, um gemeinsam zu kochen und sich auszutauschen.

Der Wat Buddhavihara

1992 kam es in Berlin zur Gründung des ersten Thailändischen Buddhistenvereins und 1995 zur Einrichtung des Wat Buddhavihara, des ersten thailändischen Tempels, in einem Einfamilienhaus im Stadtteil Wittenu. Drei Mönche, die dem Mahanikai-Orden, einem der beiden bekanntesten Orden in Thailand, angehören, residierten hier. Da die Räumlichkeiten aber begrenzt waren, wurden für religiöse oder kulturelle Feste verschiedene Säle in der Stadt gemietet. Der Platzmangel führte mit der Zeit dazu, nach einem Grundstück zu suchen, auf dem ein größerer Tempel gebaut bzw. ausgebaut werden konnte. 2011 erwarben die Mitglieder ein Grundstück in der Malchower Straße in Heinersdorf. In einer ehemals prunkvollen, jetzt aber verfallenen Villa hat

die Gemeinde schon viele Restaurierungsarbeiten durchführen lassen, sodass bereits auf drei Etagen die geplanten Tempelräume erkennbar sind. Dazu gehören ein riesiger Kultraum, ein Meditationssaal, Schulungs- und Wohnräume für die Mönche, Gästezimmer, eine Bibliothek, Sanitäranlagen, ein Büro und eine Küche.

Momentan dient eine Baracke als provisorischer Tempel. Im Kultraum sind auf der linken Seite Buddha-Statuen, die Figur des Königs Chulalongkorn,¹² ein Spendenbaum sowie weitere Kultelemente aufgereiht. An der dem Eingang gegenüberliegenden Wand befindet sich ein Podest, auf dem die Mönche während der Zeremonien residieren, wobei der ranghöchste Mönch immer ganz links in Nähe der Buddha-Statue sitzt.¹³ Jeden Morgen gegen 10 Uhr findet eine Gebetszeremonie statt. Ihr folgt um 11 Uhr die Mönchspeisung. Täglich kümmern sich viele Frauen ehrenamtlich um das Geschehen im Tempel, putzen, waschen, kochen, pflanzen, nähen Roben usw. Manche leben hier für längere Zeit als *Mae Chi*, Nonnen auf Zeit. In den Ferien schicken auch einige Berliner Thailänderfamilien ihre Söhne oder Töchter für einige Zeit in den Tempel. Der Sinn dieses Brauches in der Diaspora besteht nach Aussagen einiger Frauen, mit denen ich gesprochen habe, vor allem darin, den Kindern die religiösen Traditionen ihres Heimatlandes zu vermitteln. Für Erwachsene werden mehrere Male im Jahr mehrtägige Meditationskurse angeboten. Jeden Samstag haben Mönche und Laien die Möglichkeit, am Deutschunterricht teilzunehmen.

Wurden zu Zeiten des alten Tempels in Wittenau für die traditionellen Feste wie *Song-*

kran, *Vesak* oder *Kathina* große Säle in der Stadt gemietet, bietet jetzt das Gelände des Wat Buddhavihara genügend Platz für zahlreiche Gäste und kulturelle Darbietungen. Diese buddhistischen Feste zelebriert die thailändische Gemeinde in der Diaspora so traditionell, wie es eben geht. So werden auf dem Songranfest, wie in Thailand auch, die Buddha-Figuren und die Hände der Mönche mit Wasser übergossen. Zu großen Wasserschlachten wie im Heimatland kommt es zwar nicht, dafür aber zur Verteilung von kleinen Wasserspritzern aus Flaschen an die Gäste. Das Vesakfest und das Kathinafest begeht die Gemeinde des Wat Buddhavihara gewöhnlich mit der sri-lankischen Gemeinde des Buddhistischen Hauses Frohnau. Besondere Bedeutung kommt auch hier dem Kathina-Fest zu. Während einer rituellen Zeremonie überreichen die thailändischen Gäste zahlreiche Gaben an die Mönche, wie Mönchsroben, Hygieneartikel und Gebrauchsgegenstände, und lassen sich von den Mönchen segnen. Anschließend werden gekochte Speisen auf den Tisch gestellt und die Mönche damit bedient. Einem Mönch eine Kelle oder einen Löffel voll Reis, Gemüse und Fisch auf den Teller zu geben, verhilft zur Anhäufung guten Karmas.¹⁴ Auf allen Festen findet nach den rituellen Zeremonien ein reichhaltiges Kulturprogramm statt. Mädchen und Frauen in traditionellen Kostümen tragen Lieder vor und führen Tänze auf. Oft kommen auch Gäste aus Thailand. Die Mönche selbst nehmen an diesen Veranstaltungen begeistert teil. Nach Aussagen einiger sri-lankischer Besucher sollen diese dem Gesang und dem Tanz gar nicht so abgeneigt gegenüberstehen, obwohl das 7. Gebot der zehnten Tugendregeln (pali: *dasasila*) ihnen gebietet, sich davon fernzuhalten.

¹² Dieser König, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Thailand regierte, wird heute noch von vielen thailändischen Buddhisten rituell verehrt. Vgl. Ünal, Thai-Tempel in Berlin (s. Fußnote 3), 7.

¹³ S. dazu auch Christoph Peter Baumann, *Der Knigge der Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2011, 145.

¹⁴ S. dazu Liane Wobbe, *Religiöse Feste in der Diaspora*, in: MD 5/2012, 184.

Bezug zu anderen buddhistischen Gruppen

Thailändische Buddhisten sind als ethnisch-buddhistische Gruppe in Deutschland zahlenmäßig am zweitstärksten vertreten. Sie unterhalten weitaus mehr religiöse Einrichtungen als Buddhisten aus Vietnam, China, Tibet, Korea oder Japan. Aufgrund unterschiedlicher Rangzugehörigkeiten der Mönche und unterschiedlicher theologischer Schulen innerhalb der Theravada-Tradition besteht zwischen den verschiedenen thailändischen Tempeln in einer größeren deutschen Stadt oft keine Zusammenarbeit. Nichtsdestotrotz gibt es viele Thai, die verschiedene Tempel aufsuchen und unterschiedliche rituelle Dienste der Mönche in Anspruch nehmen. Auch eine Zusammenarbeit mit anderen ethnisch-buddhistischen Gemeinden ist kaum zu verzeichnen. In Berlin erscheinen nur zum Vesakfest, welches die Deutsche Buddhistische Union für verschiedene buddhistische Gemeinden organisiert, vereinzelt auch thailändische Gäste. Hier besteht aber zum Buddhistischen Haus in Frohnau, das von ordinierten Mönchen aus Sri Lanka geleitet wird, eine enge Beziehung. So werden oft das Kathina- und das Vesakfest gemeinsam organisiert oder gegenseitige Besuche bei den Veranstaltungen abgestattet.

Ein wichtiges Merkmal thailändisch-buddhistischer Religionspraxis ist die enge Verbindung zwischen buddhistischen Regeln und Volkstraditionen. So haben Animismus, Geisterglaube und Ahnenverehrung auch in

den Tempeln der Diaspora ihren Platz. Deshalb erhalten thailändische Wats wie auch vietnamesische Pagoden¹⁵, anders als viele japanische oder koreanische Zendojos,¹⁶ nordindische Vipassana-Zentren oder tibetisch-buddhistische Vereine, von deutschen Buddhisten kaum Zulauf. Deutsche, die den Tempel besuchen, sind meist männliche Ehepartner, die gern zu den Festlichkeiten erscheinen, sonst aber nicht unbedingt den buddhistischen Glauben teilen. Deutsche Buddhisten schnuppern mal rein, bleiben aber in der Regel nicht lange, da die thailändische Gemeinschaft viele Bräuche des Ahnen- und Geisterkultes in die buddhistische Tempelpraxis integriert, die Essenspenden weitaus mehr Fleisch- und Fischspeisen als vegetarische Gerichte enthalten und weil mit Belehrungen, die überwiegend in thailändischer Sprache stattfinden, wenig Raum für tendenziell buddhistisch ausgerichtete Lebensentwürfe von Europäern geboten wird.¹⁷ Ein reichhaltiges kulinarisches und kulturelles Angebot sorgt allerdings an Festtagen dafür, dass sich ein thailändisch-buddhistischer Tempel in Deutschland viel deutscher Laufkundschaft erfreut.

¹⁵ Siehe dazu Martin Baumann, *Migration, Religion, Integration*, Marburg 2000, v. a. 61-68.

¹⁶ Von einer kaum vorhandenen Interaktion zwischen vietnamesischen und deutschen Buddhisten spricht auch Manfred Hutter, *Buddhistische, hinduistische und katholische Migranten aus Asien*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 3-4/2015, hier v. a. 196.

¹⁷ Eine Ausnahme bilden thai-buddhistische Klöster in der Waldtradition, in denen sich westliche Interessenten gern zu Meditationskursen einfinden.

Vier Weltanschauungsbeauftragte unternahmen vom 23. April bis zum 4. Mai 2016 eine Studienreise in den Westen der USA. Sie besuchten zahlreiche religiöse Gruppen, Bewegungen und Zentren und führten Gespräche. In ihrem Reisebericht, den wir in zwei Teilen abdrucken, lassen sie uns an ihren Eindrücken teilhaben.

Marianne Brandl, Oliver Koch, Matthias Pöhlmann, Michael Utsch

Im Land der religiösen Vielfalt

Eindrücke von einer Studienreise in den Westen der USA (Teil I)

Bei unserer zehntägigen Studienreise durch die amerikanischen Staaten Kalifornien und Utah haben wir bei zahlreichen Begegnungen die sprichwörtliche amerikanische Kontaktfreudigkeit kennen und schätzen gelernt. Wir führten Gespräche mit Professoren evangelikaler Hochschulen und einer buddhistischen Achtsamkeits-Lehrerin. Wir besuchten u. a. einen enthusiastischen Gottesdienst in einer schwarzen Mega-Church, ein Meditations-Event in einem Yogananda-Ashram, das Zentrum des Human Potential Movement, einen Freimaurer-Tempel des schottischen Ritus, die „Christliche Wissenschaft“ und das größte Vipassana-Zentrum der USA, Spirit Rock. Wir tauchten in die vielfältigen Angebote einer kalifornischen Esoterik-Messe ein und in die besondere Welt eines Rosenkreuzer-Parks. Wir nahmen an den Angeboten neopaganer Gruppen teil, erlebten hermetisch abgeriegelte Scientology-Häuserblocks und besuchten die Hauptstadt der Mormonen. Die Vielfalt der Erlebnisse kann nur angedeutet werden. Bevor wir exemplarisch auf einige Begegnungen eingehen, stellen wir allgemeine Eindrücke von der amerikanischen Religionskultur voran.

Die amerikanische Religionskultur

Besonders ist uns aufgefallen, dass die ethnisch-kulturelle Durchmischung der Bevölkerung in den USA viel stärker aus-

geprägt ist als in Deutschland. Asiatische, afrikanische, lateinamerikanische und osteuropäische Einwanderer mit ihren jeweiligen ethnischen Prägungen und Traditionen haben die USA zu einer kulturell bunt gemischten Gesellschaft gemacht. Das Zusammenleben in kultureller Vielfalt setzt aber eine interreligiöse Verständigung voraus. Ein wichtiges Übungsfeld und eine Vorstufe für den interreligiösen Dialog ist das Gespräch mit Glaubensgeschwistern aus anderen Kulturen. Wenn schon in der eigenen Konfessionsfamilie festzustellen ist, dass die Glaubenspraxis stark kulturell eingefärbt ist und sehr unterschiedlich gelebt wird, öffnet diese Einsicht das Verständnis für andere Religionen. Die große interreligiöse Offenheit und ausgeprägte Gesprächskultur haben wir geschätzt und meistens vorgefunden.

Ein weiterer wichtiger Unterschied ist die größere Vielfalt an religiösen Konfessionen und Gruppierungen. Nicht drei große Milieus – katholisch, evangelisch und konfessionslos – sind wie in Deutschland grob zu unterscheiden, sondern ein unübersichtliches Puzzle ganz verschiedener Traditionen prägt die amerikanische Gesellschaft. Da heißt es genau hinschauen!

Für Europäer bleibt es oft ein Rätsel, wie Amerika eine hochmoderne und gleichzeitig eine hochreligiöse Gesellschaft sein kann. Während sich in Deutschland 18 Prozent der Bevölkerung als hochreligiös

einschätzen, bezeichnen sich 68 Prozent der Amerikaner so. Die Säkularisierung ist in Europa deutlicher fortgeschritten als in „God's own country“, obwohl dieser Trend auch dort unübersehbar wächst. Eine Begründung liefert der „American way of life“, den uns ein Gesprächspartner anhand der drei Säulen Individualismus, Pragmatismus und Unternehmergeist erläuterte. Amerikaner verstehen ihr Leben oft als eine Firma, die mithilfe von Glaubensüberzeugungen erfolgreich funktionieren soll/muss. Der Unternehmergeist, der die kalifornische Religionskultur prägt, bewirkt etwa das offensichtlich gute Management des Vermögens der Gemeinschaften, ein erfolgreiches Fundraising und eine hohe finanzielle Eigenbeteiligung der Mitglieder. Ein Beispiel: Die Vorsitzende des Goddess Temple in Irvine, Priesterin Ava, berichtete von 6000 Dollar Monatsmiete für 300 Quadratmeter Büroräume. Zur Finanzierung trägt die Vermietung an andere religiöse Gruppen bei. Wir trafen ausnahmslos auf gut ausgestattete und sehr gut gepflegte Gebäude (allerdings gehören keinem der von uns besuchten religiösen Zentren vorwiegend sozial benachteiligte Menschen an).

In den USA wird weniger auf einen institutionellen Rückhalt gesetzt, sondern allein das persönliche Engagement zählt. Auch in Deutschland ist diese Verschiebung von den Institutionen zum Individuum zu beobachten. Besondere Bedeutung fällt hierbei den Mitgliedern mit ihrer finanziellen Verantwortungsübernahme zu, die eine Grundlage für die wachsende Zahl unabhängiger Freikirchen bildet.

Deutschland und die USA können in ihrer Unterschiedlichkeit voneinander lernen. In den Vereinigten Staaten ist der Prozess der interkulturellen Durchmischung der Gesellschaft weiter fortgeschritten als in den meisten europäischen Ländern. Andererseits interessieren sich viele Amerikaner dafür, wie sich die europäischen Gesellschaften

verändern, wenn säkulare Überzeugungen und Werte an Bedeutung gewinnen. Bei aller Unterschiedlichkeit der Mentalitäten sind damit zwei Lernfelder beschrieben, auf denen die USA und Europa voneinander profitieren können.

Esalen – Zentrum des Human Potential Movement

Ganz abgelegen, etwa auf halbem Weg zwischen Los Angeles und San Francisco, nur zugänglich über den legendären Highway 1, haben wir eine Wiege der humanistischen und transpersonalen Psychologie besucht, das Esalen-Institut. 1962 von Michael Murphy und Richard Price gegründet, ist es weltweit als ein Zentrum experimentell-alternativer Bildung und Erziehung bekannt geworden. Bis heute finden jährlich etwa 500 Workshops und Tagungen statt. Zu den berühmtesten Dozenten aus früheren Zeiten zählen Joan Baez, Paul Tillich, Henry Miller, Fritz Perls, Carl Rogers und Timothy Leary. Wir waren beeindruckt von der wilden Schönheit dieses großen Küstengeländes, den heißen Quellen und der freundlichen Atmosphäre auf dem Esalen-Gelände. Voll Begeisterung erzählte uns Gordon Wheeler, ein bekannter amerikanischer Gestalttherapeut, Geschäftsführer des Instituts, vom Ursprungsmythos der Esselen-Indianer, die schon vor vielen Jahrhunderten die Heilkraft der heißen Quellen genutzt hätten. In der Sprache der indianischen Ureinwohner bedeute Esalen „Sammlungsort der Seelen“. Es sei schon die Vision der indianischen Ureinwohner gewesen, an diesem Kraftort mit heißem Quellwasser und einem betörenden Blick auf den Pazifik am westlichen Ende der Welt die Seelen zu sammeln und Frieden zu stiften. Dies sei auch die Mission von Michael Murphy (geb. 1930), der nach seinem Harvard-Studium zwei Jahre im Ashram von Aurobindo gelebt und von dort die beiden Leitideen der sozialen Ge-

rechtigkeit und der Spiritualität mitgebracht habe. Bei einem späteren Spaziergang sind wir auf dem weitläufigen Gelände an dem Holzhaus vorbeigekommen, in dem Murphy bis heute lebt.

Nach der Überzeugung der Esalen-Gemeinschaft sprengen die unglaublichen menschlichen Möglichkeiten unsere gewöhnliche Vorstellungskraft. Um das volle menschliche Potenzial realisieren zu können, müssten wissenschaftliche und religiöse Dogmen überwunden werden. Dazu will Esalen mit seinen experimentellen Workshops und Tagungen beitragen. Die individuelle Bewusstseins-Transformation sei die Grundlage für die gesellschaftliche Transformation der Welt. Nach Wheeler müsse die herkömmliche Dreiteilung des Menschen in Körper, Seele und Geist um die Dimension der Gemeinschaft erweitert werden. Von Anfang an habe sich Esalen deshalb als eine Gemeinschaftsbewegung verstanden. Gute Kontakte nach Europa bestünden zur Findhorn-Gemeinschaft und zum ZIST in Bayern (www.zist.de). Heute leben in Esalen ca. 100 Mitglieder der Gemeinschaft und kümmern sich um das Gelände mit 140 Gästebetten, die größtenteils ökologische Selbstversorgung und die Betreuung der 17 000 Seminarteilnehmer pro Jahr. Auf unsere Frage, wie Esalen denn mit der Gefahr des Guruismus in der Seminar-Szene umgehe, schmunzelte Wheeler. Das sei ein reales Problem, das aber die Gemeinschaft selbst regeln könne, weil die Wachheit und das gegenseitige Korrektiv Scharlatane schnell bloßstellen würden: „Das reguliert der Markt allein, ein Guru kommt kein zweites Mal auf das Gelände.“ Nach einem spektakulären Sonnenuntergang an der Steilküste verließen wir Esalen nachdenklich. Wird in Esalen Gemeinschaft nicht zu stark idealisiert und utopisch überhöht? Wann schlägt Spiritualität um in Ideologie? Das Ziel eines evolutionären Bewusstseins erscheint uns eher ein indivi-

duelles als ein kollektives Ziel zu sein. Ob die beiden Leitideen – soziale Gerechtigkeit sowie Spiritualität ja, Religion nein – ausreichen, um eine neue Gesellschaft zu gestalten, blieb für uns offen. Wir hatten jedenfalls den (ersten) Eindruck, dass dort viele individuelle Sinnsucher nach ihrem eigenen Weg suchen und dafür den Gemeinschaftsrahmen nutzen.

Church of Christ, Scientist / Christliche Wissenschaft (CW)

Mitten in einem wohlhabenden Wohngebiet San Franciscos, zwischen dem Sunset District und den Ingleside Terraces, findet man die Liegenschaften der Ninth Church of Christ, Scientist. Alle Gebäude beeindruckt durch ein gepflegtes sakrales Erscheinungsbild sowie eine überraschende Größe und fast schon erdrückenden Luxus. Wir besuchten das Kirchengebäude am Junipero Serra Boulevard, bestehend aus dem theaterartigen Gottesdienstraum, der Sonntagsschule und Konferenzzimmern, sowie die Pflegeeinrichtung „Arden Wood“ in der Wawona Street. In der Nähe befindet sich auch der CW-typische Leseraum.

Das Gespräch mit Mitgliedern der Gemeinde war geprägt von Offenheit und herzlicher Gastfreundschaft. Man freute sich und war sichtlich stolz, die Räumlichkeiten zeigen zu können. Dass diese bei Weitem nicht mit Mitgliedern gefüllt werden können, wurde offen angesprochen. Der hohe Altersdurchschnitt der Mitglieder zeigt sich an der geringen Auslastung der Sonntagsschule und nicht zuletzt an unseren Gesprächspartnern: Alle waren deutlich im reifen Alter. Die Sonntagsschulräume sind riesig für eine Handvoll Kinder und Jugendlicher, die zusätzlich noch in einzelnen Lernnischen unterrichtet werden können. Der geringen Auslastung, aber sicher auch dem unbefangenen Umgang mit religiösem Pluralismus ist es zuzurechnen, dass die

Gemeinde einen Großteil ihrer Räumlichkeiten unter der Woche an einen Kindergarten vermietet, der inhaltlich nichts mit der Gemeinde zu tun hat, mit den Lehren der CW aber auch keine Schwierigkeiten zu haben scheint.

Das Gespräch lief nicht anders ab, als wir das auch sonst bei Mitgliedern der Christian Science gewohnt sind: Recht zügig wurde von eigenen Heilungserlebnissen berichtet, und man bemühte sich, Zeugnis abzulegen. Das war für uns das Eintrittstor in den theologisch kontroversen Teil der Begegnung. Angesprochen auf Probleme, wie etwa Abhängigkeiten, Heilungsdruck oder missglückte Beratung durch Praktiker bzw. Praktikerinnen¹, die uns in unserer Beratung immer wieder begegnen, zeigte man deutliche Betroffenheit. Man räumte ein, dass in den USA ebenfalls Fälle vorkämen, in denen die Heilung durch Gebet nicht funktioniere. Für solche Fälle mit betroffenen Kindern verwiesen unsere Gesprächspartner zum einen auf die Fürsorgepflicht der Eltern, die letztendlich entscheiden müssten, ob das Gebet helfe oder ob ein Arztbesuch nötig sei, und zum anderen darauf, dass Missverständnisse bestehen würden, wenn keine Heilung durch das Gebet erfolge. Immer aber wurde kritischen Anfragen mit persönlichen erfolgreichen Heilungserfahrungen der Wind aus den Segeln genommen. Es wäre zu wünschen, dass es Mitgliedern der CW gelänge, auf Kritik anders reagieren zu können als mit einem persönlichen Heilungsbericht.

In der theologischen Diskussion wurde deutlich, dass unsere Gesprächspartner große Schwierigkeiten mit der Figur des leidenden Christus, des mitfühlenden Gottessohns haben. Aus der Sicht der CW sind

Krankheit und Tod gar nicht real und damit auch nicht wichtig. Dieser Gesprächsgang zeigte deutlich das Verhaftetsein im Kontext der Auslegungen von Mary Baker Eddy. Ein kritischer Diskurs darüber hinaus ist ungewohnt und nur eingeschränkt möglich.

Wir folgten der freundlichen Einladung zu einer Besichtigung der nahegelegenen Pflegeeinrichtung „Arden Wood“, in der man sich „bei einer Heilung auf christlich-wissenschaftliche Behandlung und durch geistige Bestärkung und praktische körperliche Pflege vonseiten CW-Pfleger/-innen“ verlassen könne.² Es gibt ca. zwanzig solcher Pflegeeinrichtungen in den USA, nur drei in Europa (in England und der Schweiz). Man betonte, dass in dieser Einrichtung kein Arzt tätig sei. Die pflegerisch Tätigen werden „nurses“ genannt. Der Rundgang durch das schlossähnliche, sehr exklusive Gebäude vermittelte den Eindruck einer zugewandten und wertschätzenden Umgebung. Die Atmosphäre war weit entfernt von der mancher steril-krankenhausähnlicher Pflegeeinrichtungen, die man aus Deutschland kennt. Es fiel auf, dass viele (Öl-)Gemälde von Mary Baker Eddy in den Fluren hingen, gepaart mit Dutzenden ihrer Sinn- und Glaubenssprüche. Verpflichtend und Voraussetzung für die Möglichkeit, hier zu wohnen, ist die Bejahung der Glaubenssätze der CW. Als Kosten für ein durchschnittliches Zimmer inklusive Pflege nennt die Homepage der Einrichtung Beträge zwischen 4800 und über 8000 Dollar. Damit ist die Zielgruppe der „Klienten“ eingegrenzt: Sie müssen Mitglieder der Christlichen Wissenschaft und zahlungskräftig sein.

Unser Eindruck von den Besuchen und den Gesprächen mit Mitgliedern der Christlichen Wissenschaft in San Francisco: Man hat hier mit ähnlichen demografischen Problemen wie in Europa zu kämpfen, scheint dies aber bejahend anzunehmen: So fin-

¹ Praktiker bzw. Praktikerinnen sind in der Regel „hauptberuflich damit beschäftigt, anderen durch die CW zu helfen ... und haben Erfahrungen in der Heilarbeit“ (Der Herold der Christlichen Wissenschaft, Anhang).

² Der Herold der Christlichen Wissenschaft, Anhang.

det die von uns besuchte Gemeinde ihre Nische und Identifikation im pflegerischen und betreuerischen Kontext. Die großen und repräsentativen Gebäude sind nicht leicht zu unterhalten und verlangen nach alternativen Einkommensquellen, die im pluralistisch-amerikanischen Kontext unproblematisch und angstfrei genutzt werden und sich in der zahlungskräftigen Klientel der Upper-Class finden. Auf inhaltlicher Ebene sind uns die Gesprächspartner mit großer Offenheit und Freundlichkeit begegnet, die theologischen Konflikte aber bleiben unübersehbar und der Wissenschaftsbegriff divergent.

Eine kalifornische Esoterik-Messe

Slogans wie der folgende sind wie Lockrufe für Weltanschauungsbeauftragte: „New Living Expo provides a harmonious forum that honors spiritual expression, artistic creation, ancient wisdom, education, and positive social transformation.“³ Wann hat man schon einmal die Gelegenheit, sich auf einer amerikanischen Esoterik-Messe über die neuesten Trends zu informieren? Im Event Center von San Mateo, einem Vorort von San Francisco, fand diese dreitägige Messe statt. War das Messegelände von außen eher unspektakulär, so erwartete einen im Inneren ein konzentriertes Happening unterschiedlichster spiritueller, alternativtherapeutischer und äußerst illustrierter Provenienz. 162 Aussteller wetteiferten um die Gunst der vornehmlich weiblichen Kundschaft. Ergänzt wurden die Messestände durch begleitende Events, die extra bezahlt werden mussten. Die schiere Fülle an Angeboten verbietet hier eine schlichte Aufzählung.⁴ Eine Beobachtung sei vorweggeschickt: Was in San Francisco im Vergleich

zu deutschen Esoterik-Messen überrascht, ist die unverhohlene Neugierde und Probierfreude der Besucherinnen und Besucher. Ohne Scheu wird sich in eine lange Schlange gestellt, um zu Messepreisen ein Aura-Foto von sich anfertigen zu lassen – inklusive kostenfreier Deutung –, um seine Füße in energetisiertem Wasser zu baden, Single-Schwitzhütten zu testen, mit Energiepyramiden auf dem Kopf die kosmische Strahlung abzuschirmen oder einzufangen und so weiter. Und alles unter den interessierten Blicken der übrigen Besucher. So etwas wie Scheu scheint es hier nicht zu geben. Die Angebote lassen sich in vier inhaltliche Kategorien einteilen:

1. Alternative Lebensberatung: Wahrsager, Kartenleger, Zukunfts- und Lebensberater werden in den USA unter dem großen Begriff der „Psychic“ zusammengefasst. In vielen belebten Straßenzügen wird man von Leuchtreklame für die Dienstleistungen angelockt, und auch auf der „New Living Expo“ gibt es Lebensberatung am laufenden Band: zweimal Handlesen für 25 Dollar, Numerologie und monatliche Jahresvorhersage (man erhält 20 gedruckte Seiten) für 65 Dollar. Geworben wird für Magical Readings mit großen Plakaten und 90-prozentiger Trefferwahrscheinlichkeit der Vorhersagen. Pärchen sitzen gebannt am Tisch des Magiers, der in der Regel seine „Krafttiere“ und Energiesteine um sich herum gesammelt hat, die ihm zweifelhafte Autorität verleihen. Interessant zu sehen ist, dass die Psychics in offener Konkurrenz zueinander stehen und versuchen, sich gegenseitig zu übertreffen. So wirbt zum Beispiel einer mit großen Plakaten damit, dass er „winner of the best talkshow entertainment“ und „winner of the best show special audience“ ist. Ob dies nun Qualitätskriterien sind, sei dahingestellt.

2. Heil- und Gesundheitsangebote: Kaum eine Krankheit oder Einschränkung, die nicht durch „alternative healings“ in den

³ <http://newlivingexpo.com>.

⁴ Die Aussteller sind auf <http://newlivingexpo.com> nachzulesen.

Griff zu bekommen wäre. Besonders auffällig sind die vielen „Instant Pain-Relief“-Stände, an denen man entweder durch bestimmte Salze, „Angel Collection“-Bambuskissen oder -decken, Bio-Energie oder Alumatten, in die man sich einwickelt, seine Schmerzen loswird. Ob Arthritis, Herpes oder Krebs – alles kann auch vor Ort diagnostiziert werden. Dazu stehen diverse Verfahren zur Verfügung: Irisdiagnostik, „Live blood analysis“ oder chinesische alte Diagnose-Weisheit seien nur als Beispiele genannt. Lange Schlangen bildeten sich beim „Quantum-Resonance Crystal Bed“, das Quantenstrahlen durch verschiedenfarbige Lämpchen direkt in die Chakren strahlt, damit einen DNA-Reset im Körper anstößt und gleichzeitig gegen Jetlag wirkt, besseren Schlaf verspricht und allgemeine Kräftigung bewirkt. Das alles ist für knapp 9000 Dollar zu haben. Das Rezept zur Herstellung von MMS (Miracle Mineral Supplement) zur Behandlung von Krebs konnte man für 7 Dollar kaufen. Allgemein heilerische Fähigkeiten versprach der große Stand von „Buddha Maitreya’s Shambhala Healing Tools“, bei dem es Energiepyramiden in unterschiedlichsten Größen zu kaufen gab. Kleine Pyramiden passen auf den Kopf, oder man hängt sie in den Raum, aber es wurden auch große Exemplare angeboten, die ganze Häuser überragen.

3. Wellness- und Beauty-Angebote: Superfood, Zahn-Bleaching, Entschlackung, holistic Skin-Cleaning, Single-Infrarot-Kabinen und Single-Schwitzhütten, energetisiertes Make-up und Anti-Aging-Produkte fanden sich an jeder Ecke.

4. Spirituelle Angebote: Unter anderem luden „Avatar. The compassion project“ zum Kaufen und Verteilen von Mitgefühlskarten ein, der Stand von Saint Germain verkaufte Bücher über die „Holy Aura“. Auch

Seicho-No-Ie, eine japanische Neureligion, war vertreten. Unter Anleitung von Gail Thackray konnte man „spiritual journeys“ unternehmen, und die „International Academy of Consciousness“ bot „free lectures in personal evolution and out of body experiences“ an. Auffallend war, dass sich diverse Verschwörungstheoretiker (9/11 etc.), UFO-Gruppen und Parawissenschaftler (Unarius Academy of Science) präsentierten. Es überraschte schon gar nicht mehr, dass auch Scientology mit einem eigenen Stand vertreten war und kostenlose Auditing-Sitzungen anbot. Ein E-Meter konnte ausprobiert werden.

Die Firma „New Living Expo“ ist Organisator und Plattform für Einzelanbieter und schon lange in diesem Geschäft tätig. Früher fand die Messe in der Innenstadt von San Francisco statt. Vor einigen Jahren wurde sie in den Randbezirk verlegt, weil hier höhere Gewinne zu erzielen sind. Nach Angaben eines Mitarbeiters seien die Hallenpreise günstiger, und die Besucher würden mehr kaufen. Für das leibliche Wohl auf der Messe sorgte übrigens „Amma – embracing the world“. Eine Besonderheit und noch eine Marktlücke: Ein lustig bunt gekleideter Mann verkaufte „sacred chocolate“ (selbstverständlich biologisch, vegan, kosher und halal) unter dem Slogan „open your heart – discover the magic“. Dazu gab es das Buch von Michael Bedar: „Sweet Healing. A Whole Health Journey“. Besondere Zielgruppe dieses Buches: Menschen mit Typ-2-Diabetes.

In der nächsten Ausgabe des MD wird der Bericht fortgesetzt. Dann führt die Reise u. a. in einen Rosenkreuzer-Park, zu neopaganen Gruppen und in die Hauptstadt der Mormonen.

INFORMATIONEN

ISLAM

König-Fahd-Akademie in Bonn wird geschlossen. Die König-Fahd-Akademie in Bonn-Bad Godesberg (KFA) wird 2017 geschlossen. Laut Medienberichten steht die Entscheidung in engem Zusammenhang mit dem Reformprozess Saudi-Arabiens zum Umbau von Wirtschaft und Gesellschaft „Vision 2030“. Der Berliner Tagesspiegel schrieb Ende August 2016: „Die Entscheidung zur Schließung hat nach Angaben der saudischen Diplomaten Vizekronprinz Mohammed bin Salman selbst getroffen. Es sei eines der wichtigsten Anliegen der Regierung in Riad, der saudischen Jugend zur bestmöglichen Ausbildung und Erziehung zu verhelfen, hieß es zur Begründung. Nur so könne das Ziel der ‚Vision 2030‘ erreicht werden, Saudi-Arabiens Wirtschaft von der Abhängigkeit vom Erdölexport zu befreien und international wettbewerbsfähig zu machen. Weil Deutschland über ‚eines der weltweit besten Bildungssysteme‘ verfüge und Saudi-Arabien von diesem lernen könne, sehe die Regierung in Riad keine Notwendigkeit mehr für eine saudische Schule in Deutschland.“

Die im September 1995 eröffnete König-Fahd-Akademie (auch „König-Fahad-Akademie“) wurde von der saudischen Herrscherfamilie für 30 Millionen Mark errichtet. Anfangs galt die „Diplomatenschule“ als Prestigeprojekt. Jahrelang wurden großzügig Ausnahmegenehmigungen zum Besuch der Schule erteilt. Unterricht wurde – Unterrichtssprache Arabisch – unbeachtet von der deutschen Schulaufsicht nach saudischen Lehrplänen und mit saudischem Material, das antiwestliche und anti-jüdische Geschichtsklitterungen enthielt und Hass gegen Andersgläubige schürte. Im Herbst 2003 deckte das ARD-Magazin

Panorama auf, dass in der Moschee der Akademie während des Freitagsgebetes zum „Heiligen Krieg“ gegen Nichtmuslime aufgerufen wurde und sich in deren Umfeld muslimische Extremisten aufhielten. Gegen eine zunächst geplante Schließung der Schule intervenierte damals das Auswärtige Amt, um die diplomatischen Beziehungen zu Saudi-Arabien (und eine deutsche Schule in Riad) nicht zu gefährden. Eine Prüfung der Lehrbücher bestätigte das alarmierende Gesamtbild, die Reaktionen darauf hatten jedoch keinen durchgreifenden Erfolg. Die Schülerzahlen nahmen über die Jahre allerdings deutlich ab.

Noch 2015 zum 20-jährigen Jubiläum gab es von einer saudischen Ölfirma u. a. ein neues Sprachlabor und einen Physikfachraum. Es wurde betont, die Schule habe sich nach außen geöffnet und setze sich gegen Extremismus ein. Sie ist auch Mitbegründerin des örtlichen Interreligiösen Dialogkreises und bot Raum für Kunstausstellungen. Dennoch ist jetzt nach über 650 Schulabschlüssen (saudi-arabisches Abitur) Schluss. Auch die Pläne für eine Erweiterung des Akademie-Ablegers in Berlin-Charlottenburg, die seit 2009 bekannt waren, sind damit vom Tisch. Unter diplomatischem Druck war der Schulneubau beim Olympiastadion (400 Plätze) genehmigt worden, der inzwischen im Rohbau steht. Jetzt wird auch dieses Projekt von Saudi-Arabien gestoppt.

Bonn war schon kurz nach dem 11. September 2001 ins Visier der Ermittler geraten, da der Todespilot Marwan Al-Shehhi nicht lange zuvor eine Zeit lang in Bonn gewohnt hatte. Weitere Spuren von Terroristen führten nach Bonn, die Stadt galt bald als Hochburg von Islamisten, die KFA mittendrin. 2005 wuchs die Islamisten- und Salafitenszene, u. a. durch eine Gruppe, die nach der Schließung des Multikulti-Hauses in Neu-Ulm an den Rhein kam. Die Dschihadisten Bekkay Harrach und die Gebrüder

Chouka wuchsen in Bonn auf. Harrach ging als Jugendlerner an der KFA zur Schule.

Saudi-Arabien spielt weltweit eine herausragende Rolle in der Bereitstellung von kompletten Moschee- und Bildungszentren mit der entsprechenden Infrastruktur, Bibliotheken, Literaturkontingenten und Personalausstattung. Ob in London, Sarajevo, Paris, Basel, Madrid oder Genf – die saudische Mission ist in Europa breit aufgestellt. Seit Jahrzehnten exportiert das Königreich weltweit erfolgreich seine Variante des wahhabitisch-salafitischen Islam.

In Wien wurde Ende 2012 neben einer von Saudi-Arabien bezahlten Moschee (1979) das Internationale König Abdullah Bin Abdulaziz Zentrum für interreligiösen und interkulturellen Dialog (KAICIID) mit einer Summe der Saudis von bis zu 15 Millionen Euro ins Leben gerufen. Das KAICIID basiert auf einem völkerrechtlichen Abkommen zwischen Spanien, Österreich und Saudi-Arabien und ist dem Dialog der Religionen und Kulturen gewidmet, der Heilige Stuhl hat den Status eines Beobachterstaates. Das Zentrum ist wegen der Führungsrolle Saudi-Arabiens, wo es keine Religionsfreiheit für Nicht-Muslime gibt, umstritten. Es veranstaltete Konferenzen zu Presse- und Religionsfreiheit, ohne die Situation in Saudi-Arabien zum Thema zu machen. Im September 2015 wurde unter dem Dach des KAICIID der „Muslim-Jewish Leadership Council“ (MJLC) eingerichtet, der zur Unterstützung des interreligiösen Friedens dieser beiden Religionen beitragen soll. Mit Ibrahim El-Zayat hat diese Plattform einen Mitgründer, der Verbindungen zur islamistischen Muslimbruderschaft hat. Die Initiative Liberaler Muslime Österreich (ILMÖ) forderte die sofortige Schließung des KAICIID.

Ob sich Saudi-Arabien künftig stärker gegenüber europäischen Einflüssen öffnet, kann derzeit noch nicht gesagt werden. Dass es in der Ölmonarchie aber bedeut-

same Veränderungen und möglicherweise grundlegende neue Weichenstellungen gibt, ist offenkundig.

Friedmann Eißler

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Staatliche Unterstützung für das „House of One“. (Letzte Berichte: 10/2012, 388; 1/2015, 29f) Das House of One in Berlin (Bet- und Lehrhaus Petriplatz Berlin e. V.) wird von Bund und Land mit mehreren Millionen Euro gefördert. Vom Bund kommen 2,2 Millionen Euro, das Land Berlin gibt 1,2 Millionen. Ende August 2016 überreichte Bundesbauministerin Barbara Hendricks gemeinsam mit dem Regierenden Bürgermeister von Berlin, Michael Müller, eine Förderplakette. Das House of One wird als „nationales Projekt des Städtebaus“ ausgezeichnet und erhält Mittel aus dem entsprechenden Bundesprogramm, mit dem seit 2014 herausragende Projekte des Städtebaus und „Leuchttürme“ der Baukultur von nationaler Bedeutung und internationaler Ausstrahlung unterstützt werden.

Bisher konnte der Verein mehr als eine Million Euro Spenden sammeln, an Eigenmitteln sind weitere 100 000 Euro vorhanden. Dennoch ist damit erst ein Anfang gemacht. Insgesamt sind 43,5 Millionen Euro für den außergewöhnlichen Sakralbau veranschlagt, der auf den Fundamenten der ehemaligen Petrikirche errichtet und überwiegend aus Spenden finanziert werden soll. Geplant ist ein „Haus Gottes für einen Dialog der Religionen“, das dem Miteinander von Religion und Stadt eine zukunftsweisende Gestalt verleihen soll, ein „neues Wahrzeichen der Weltoffenheit und Toleranz“ am „Urviertel“ des historischen Berlin. Es wird Synagoge, Kirche und Moschee unter einem Dach beherbergen, die sich zu einem gemeinsamen zentralen Raum der Begegnung und des Austausches hin öffnen

lassen. Der architektonisch einzigartige, helle Sakralbau in kubischen Formen mit einem über 40 Meter hohen Turm im Zentrum wird durch das Berliner Büro Kuehn Malvezzi realisiert, das 2012 aus einem internationalen Architekturwettbewerb als Sieger hervorging.

Der Anstoß zu dem interreligiösen Großprojekt ging von der evangelischen Ortsgemeinde St. Petri-St. Marien aus, von Anfang an jedoch sollte es eine gemeinsame Initiative der Religionen sein, ein gemeinsam entwickeltes Konzept der Transparenz und Offenheit im multikulturellen Kontext. Als Gründungsmitglieder fanden sich 2011 die Jüdische Gemeinde zu Berlin, das Abraham-Geiger-Kolleg Potsdam, der Evang. Kirchenkreis Berlin-Stadtmitte, die Evang. Kirchengemeinde St. Petri-St. Marien, das Forum für interkulturellen Dialog e. V. (jetzt Forum Dialog e. V.; Gülen-Bewegung) und das Land Berlin.

Die katholische Kirche ist nicht beteiligt, das Erzbistum sieht die finanziellen und personellen Mittel begrenzt, unterstützt aber den interreligiösen Dialog. Die evangelische Landeskirche ist nach anfänglicher Zurückhaltung positiv engagiert, zuletzt war sogar die frühere Pröpstin Friederike von Kirchbach freigestellt worden, um den Prozess zu begleiten. Sie unterstützte das House of One von September 2015 bis Sommer 2016. Die Zusammenarbeit mit der Jüdischen Gemeinde wurde durch eine gemeinsame Verpflichtung mit dem Potsdamer Rabbinerseminar möglich. Keine Bereitschaft fand sich unter den Moscheegemeinden. Muslimischer Partner wurde schließlich mit dem heutigen Forum Dialog ein Verein der Gülen-Bewegung (Hizmet) in Deutschland, die selbst weder muslimische Gemeinden hat noch repräsentiert, sondern im Gegenteil jahrelang religiöse Diskretion geübt hat und für ihre Ziele auf Bildungseinrichtungen wie Nachhilfeeinheiten und Schulen in freier Trägerschaft setzt.

Zwar wird beim House of One betont, dass die Gründungsmitglieder stellvertretend für ihre jeweiligen Religionen stünden, weitere Partner aus anderen Konfessionen und Religionen seien erwünscht, auch Religionslose und Atheisten. Bedeutsam ist inzwischen die internationale Ausstrahlung, die viel mit der Symbolkraft der Architektur und des Gesamtkonzepts zu tun hat und zu intensiven Kontakten mit Gesprächspartnern aus verschiedenen Kontinenten geführt hat. Es gebe auch bereits zahlreiche weitere Interessenten, die sich an dem Projekt beteiligen wollten. So gibt es laut Vorstandsmitglied Roland Stolte (St. Petri-St. Marien) auch positive Erklärungen von prominenten Muslimen, die „Mit-Bauherren des House of One“ sein wollten („der geistliche Führer der Schiiten der Kaukasusregion, der Vorsitzende der Imamkonferenz von Frankreich und ein Mitglied des jordanischen Königshauses“, wird er in der Berliner Zeitung zitiert). Auf der Internetseite schlägt sich davon allerdings bisher noch nichts nieder. Zudem sind die Umstände für potenzielle muslimische Partner kompliziert geworden. War schon bisher eine gewisse Skepsis angebracht, ob sich muslimische Gruppen – welcher Couleur auch immer – mit einem Verein der umstrittenen Gülen-Bewegung zusammenschließen würden, so hat sich die Situation noch verschärft, seit der türkische Staatspräsident Erdoğan seinen früheren Weggefährten Fethullah Gülen massiv verfolgt und Hizmet zu einer Terrororganisation erklärt hat. Insbesondere seit dem Putschversuch in der Türkei werden Konflikte aus der Türkei nach Deutschland getragen, Gülen-Anhänger werden beschimpft und bedroht.

Es ist zu hoffen, dass sich bewahrheitet, was die Bauministerin bei der Übergabeveranstaltung sagte: „Die Grundlage einer friedlichen und toleranten Gesellschaft liegt in der Anerkennung des anderen als Gleichen. Das ist die Botschaft dieses Hauses.“

Der Dialog der Religionen kann so zum friedlichen Zusammenleben der unterschiedlichen Kulturen beitragen.“ Und sie wünschte „diesem Projekt allen erdenklichen Erfolg und Gottes Segen“.

Die erste Bauphase ist ab 2018 geplant, Grundsteinlegung soll im Frühjahr 2019 sein.

Friedmann Eißler

ESOTERIK

Deutscher „Sektenführer“ in Uruguay ermordet aufgefunden. Die Leiche des 61-jährigen Arno Wollensak, Gründer der Berliner esoterischen Gruppe „Licht-Oase“ bzw. „Ramtha“ (vgl. MD 10/2000, 342) und von deutschen Behörden gesuchter Sexualstraftäter, wurde nach Angaben der Zeitung „El Pais“ Ende August 2016 am Strand der südosturuguayischen Ortschaft La Floresta entdeckt und wenige Tage später identifiziert. Alles deutet auf einen Racheakt hin: Nach Mitteilung des zuständigen Richters sei der Tote im Sand halb begraben, mit einer Plastiktüte über dem Kopf, angelegten Handschellen und gefesselten Füßen aufgefunden worden.

Im Jahr 2005 machte der Erlebnisbericht der 25-jährigen Schweizerin Lea Saskia Laasner die destruktiven und menschenverachtenden Praktiken Wollensaks in einem Buch publik: Als Minderjährige war sie von ihm sexuell missbraucht worden (vgl. MD 5/2005, 188f).

Wollensak stammt ursprünglich aus Oerlinghausen im Lipperland. Die ersten Anfänge der esoterischen Gruppe werden laut Laasner in Berlin greifbar: Wollensak und Julie Ravell, das spätere „Medium“ der Gruppe, waren zunächst Osho- bzw. „Bhagwan“-Anhänger. Sie eröffneten einen esoterischen „Kristallladen“, wo sie dann auch „spirituelle Seminare“ anboten. So entstand Anfang der 1990er Jahre schließ-

lich die esoterische Gruppe „Licht-Oase“ bzw. „Ramtha“, die jedoch nichts mit der gleichnamigen Gruppe um JZ Knight zu tun hat. Ravell betrachtete sich als „Medium“ der Gruppe und berief sich in ihren Channeling-Botschaften ebenfalls auf die Wesenheit Ramtha, was zu juristischen Auseinandersetzungen mit der Ideengeberin JZ Knight führte. Die US-Amerikanerin konnte erfolgreich gegen Ravell wegen der Verletzung von Urheberrechten klagen. Daraufhin durfte die Deutsche nach einem Beschluss des Obersten Gerichtshofs in Österreich (OGH 4Ob96/97i) keinen Kontakt mehr zu „Ramtha“ aufnehmen. Erstmals sei Ravell im September 1992 als „Medium, durch welches Ramtha spricht“, aufgetreten. Die „Licht-Oase“ teilte Anfang 1994 lapidar mit, dass Ravell nunmehr mit einer Wesenheit „Maghan“ auf einer höheren Schwingungsebene kommuniziere.

Die Gruppe um Wollensak und Ravell umfasste nach Schätzungen rund 40 Personen. Im Laufe der Zeit gab sich innerhalb der Gruppe ein typischer dynamischer Versekungsprozess zu erkennen: Die Anhänger um den charismatischen wie tyrannischen Wollensak waren zunehmend davon überzeugt, dass die Apokalypse unmittelbar bevorstünde, sie sich aber mit „Ramthas“ Hilfe transformieren könnten. Die Gruppe lebte in nahezu völliger Isolation in Österreich, Bayern und Portugal. 1993 siedelte sie nach Belize über, einem kleinen Land an der Südgrenze Mexikos. In dieser Zeit wurde die damals 13-jährige Laasner, deren Eltern Mitglieder der „Licht-Oase“ waren, missbraucht. 2001 gelang der inzwischen jungen Frau die Flucht. Sie erstattete Anzeige wegen Sexualverbrechen. Wie die Detmolder Staatsanwaltschaft mitteilte, soll der Mann zwischen Frühjahr und November 1994 die damals 13-jährige Laasner mehrfach vergewaltigt und sexuell misshandelt haben. Wollensak wurde daraufhin ange-

klagt, seine Partnerin Ravell wegen Beihilfe. Ihr wurde vorgeworfen, das Mädchen manipuliert zu haben, damit es sich nicht gegen die sexuellen Übergriffe wehrt.

Doch Wollensak und Ravell tauchten kurz vor Eröffnung des Prozesses am Landgericht Detmold im Frühjahr 2006 unter und flüchteten nach Uruguay. Wie der Tagesanzeiger (Zürich) in seiner Ausgabe vom 31.8.2016 berichtet, kam Wollensak 2008 unter falschem Namen und mit gefälschten Papieren über Surinam nach Uruguay. Dort blieb er zunächst unerkannt. Mit Spendengeldern seiner Anhänger kaufte er in Los Cerrillos einen ehemaligen Bauernhof.

Im Juni 2015 konnten Zielfahnder des Bundeskriminalamtes in Zusammenarbeit mit lokalen Ermittlern die Gesuchten in Uruguay aufspüren und auf ihrem Anwesen festnehmen. Die deutschen Behörden beantragten die Auslieferung der beiden, um sie in Detmold vor Gericht zu stellen. Das lehnte das zuständige Gericht in Uruguay jedoch ab. Zur Begründung hieß es lediglich, die Verbrechen seien nach lokalem Recht verjährt. Wie die Staatsanwaltschaft Detmold auf Presseanfrage mitteilte, werde Julie Ravell weiterhin per Haftbefehl gesucht. Die ermittelnden Behörden in Uruguay fahnden, wie es zuletzt in Schweizer Presseberichten hieß, auch nach Laasners Mutter, die ebenfalls immer noch zur Gruppe gehört und zwischenzeitlich untergetaucht ist.

Matthias Pöhlmann, München

RECHTSEXTREMISMUS

„Blaue Narzisse“ wirbt für die Wiederkehr der Deutschen Christen. In letzter Zeit sind immer wieder Bestrebungen vonseiten der sogenannten Neuen Rechten zu beobachten, gezielt konservativ-christliche Kreise anzusprechen und diese von den etablierten Kirchen – evangelisch wie katholisch –

zu entfremden, um sie für die eigenen Ideen besser vereinnahmen zu können.

Die „Blaue Narzisse“ ist eine in Sachsen erscheinende Zeitschrift im Umfeld der Identitären Bewegung. Hervorgegangen aus einer Chemnitzer Schülerzeitung ist sie mittlerweile in der Szene etabliert und ein wichtiges Medium in der intellektuellen Unterfütterung neurechter Denkweisen. Gründer und Schriftleiter Felix Menzel lebt inzwischen in Dresden und schreibt auch für die Zeitschrift „Sezession“ von Götz Kubitschek, einem der Mitbegründer der Einprozent-Kampagne, die Aktionen der Identitären Bewegung stark bewirbt.

In der Blauen Narzisse erschien am 27. Juni 2016 ein Artikel mit der Überschrift „Neues Deutsches Christentum“. Darin skizziert der Autor Robin Classen zunächst Luthers Entwicklung, der eigentlich keine neue Kirche habe gründen wollen, sich aber angesichts der Unreformierbarkeit der katholischen Kirche doch letztlich dazu genötigt gesehen habe. Sodann wird dargelegt, warum die bestehenden Konfessionen heute „für den Deutschen“ ungeeignet seien: die katholische Kirche wegen ihrer Zerrissenheit zwischen Lehramt und Anbietung an Synkretismus und Linksliberalismus, die evangelische Kirche, weil sie mittels der „historisch-kritischen Methode“ die Bibel „bis zur völligen Bedeutungslosigkeit relativiert“ habe, „um den Glauben in Einklang mit linken Ideologien wie Gender Mainstreaming zu bringen“, und ferner Lobbyismus für „die Asylschwemme“ betreibe. Die Orthodoxen seien wenig attraktiv, weil sie sprachlich und kulturell an ausländische Nationalitäten gebunden seien. Die Evangelikalen hätten zwar Zulauf, doch sei ihre Lehre uneinheitlich „und ihre multi-kulturellen Party-Gottesdienste, sowie ihre grundsätzliche Anlehnung am volklosen Amerikanismus zeigen, dass sie in ihrer zersplitterten Vielfältigkeit nicht die geeinte Stimme des Christentums in Deutschland

sein können, die deutsche Christen so sehr brauchen“.

Im Ergebnis seiner vernichtenden Analyse fordert der Autor alle Christen, „die zugleich auch Deutsche sind und es noch sein wollen“, auf, aus Anlass des Reformationsjubiläums 2017 dem Christentum in Deutschland eine neue Heimat zu schenken: „Eine neue, deutsche Kirche mit einem auf das Nötigste beschränkten Glaubenskompass, einem klaren Bekenntnis zur Bibel, Offenheit für deutsche und regionale Kirchenbräuche und einer klaren Absage an die gesellschaftspolitischen Übel unserer Zeit: Zerstörung der Völker als Träger der gottgewollten Nationen, Synkretismus, Zerstörung der Familie, Verehrung des Falschen und Sündhaften, Tötung ungeborener Kinder.“ Ausgehend von einer Sammlung der kirchlich Heimatlosen solle sich dies „bis hin zu einer Wiederentdeckung der deutschen Theologie und einem vollwertigen Kirchenbetrieb fortentwickeln“ (www.blauenarzisse.de/index.php/ge-sichtet/item/5652-neues-deutsches-christentum).

Dieser Aufruf zur Kirchenspaltung und Wiederbelebung der Deutschen Christen liest sich wie ein Lehrbuch rechtsnationaler Argumentation. Es gibt eine Reihe von Schnittmengen christlich-konservativer und rechtsnationaler Wertvorstellungen und Feindbilder, die ganz gezielt bedient werden: Mutterrolle statt Gender, Ehe statt Homosexualität, Lebensschutz statt Abtreibung, Autorität statt Anarchie, Bibel statt Koran, eindeutige Klarheit statt verwirrender Vielfalt lauten einige Stichworte in diesem Bereich. Das Deutschtum, das hier beschworen wird, trägt den Verweis auf die Bibel wie eine Monstranz vor sich her, um unaufmerksame Evangelikale und kon-

servativ Denkende zu vereinnahmen. Aber aufgeschlagen und darin gelesen werden soll keinesfalls, sondern sie dient nur als Autoritätslieferant zum Erhalt überkommener Ordnungen, wie auch der Seitenhieb auf die historisch-kritische Methode zeigt. Dass die Nationen biblisch keineswegs als unmittelbar von Gott gewollt beschrieben werden, sondern ihre Entstehung in der Erzählung vom Turmbau zu Babel als Folge menschlicher Sündhaftigkeit und Überheblichkeit dargestellt ist, sei nur am Rande erwähnt.

Wichtige biblische Prinzipien wie Nächstenliebe und Rücksicht auf die Schwachen, Universalität des Glaubens über die Grenzen von Nationen hinweg, synodale Beratung zur Entscheidungsfindung u. a. m. spielen hier keine Rolle. Der Ruf nach einer „geeinten Stimme des Christentums“ hat daher mehr mit der Sehnsucht nach einem neuen Reichsbischof gemein als mit Ökumene in versöhnter Verschiedenheit. Offenbar sollen die genannten biblischen Prinzipien im Rahmen der geforderten „Beschränkung auf das Nötigste“ gleich mit entsorgt werden.

Das historische Beispiel der „Deutschen Christen“ zeigt, dass dieses Werben um kirchliche Konservative nur einen ersten Schritt darstellt. Er soll zur Destabilisierung der Kirchen beitragen, die mit ihrem entschiedenen Eintreten für Menschenrechte und gegen völkisch-nationalistische Denkverengung diesen Kreisen nicht genehm sind. Dem folgt allerdings unmittelbar der zweite Schritt einer Umformung der verbliebenen christlichen Traditionsreste zu einer neuheidnisch geprägten Heldenreligion. Das sollte sich jeder überlegen, der diese ausgelegten Köder essen möchte.

Harald Lamprecht, Dresden

STICHWORT

Konversion / Religionswechsel

Mit „Konversion“ (von lat. *convertere*, umwenden, umkehren) können verschiedene Sachverhalte bezeichnet werden. Meistens ist damit der Wechsel der Religionszugehörigkeit gemeint (interreligiöse Konversion, z. B. vom Islam zum Christentum). Es gibt aber je nach Zusammenhang vielfältige Formen: religiöse Konversion (z. B. vom Agnostiker zum Glaubenden), innerkirchliche (Wechsel des Frömmigkeitsstils), interkonfessionelle (z. B. vom Katholiken zum Protestanten). Der Begriff „Dekonversion“ bezeichnet die Abwendung vom vorherigen Glauben.

Zuverlässige Angaben über die Anzahl der Konversionen können nicht gemacht werden, weil religiöse Gemeinschaften zwar Mitgliederlisten führen und Neuzugänge durch Taufen oder andere Rituale erfassen, nicht aber die religiöse Herkunft und Vorgeschichte ihrer Neumitglieder. Auch die Richtungen der Konversionen sind deshalb unbekannt.

Es sind große kulturelle Unterschiede zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften zu berücksichtigen, die in dem Einwanderungsland Deutschland zunehmend an Bedeutung gewinnen. Während in individualistischen Kulturen die Entscheidung des Einzelnen höchste Priorität besitzt, sind in kollektivistischen Kulturen gemeinschaftliche Konversionen üblich. Ein Familienoberhaupt lässt sich etwa zusammen mit seiner gesamten Familie taufen, ohne dass die einzelnen Familienmitglieder dazu befragt werden. In anderen Erdteilen sind Religionswechsel z. T. nichts Besonderes. So konvertiert etwa die Hälfte der amerikanischen Bevölkerung nach Angaben des Pew Research Centers in Laufe ihres Lebens zu einer neuen Konfession bzw. Religion. In

manchen anderen Kulturen, beispielsweise in Japan oder China, sind Konversionen unwichtig, weil religiöse Mehrfachzugehörigkeiten häufig vorkommen. Auch in Deutschland findet die Vorstellung einer multiplen religiösen Identität, dass sich zum Beispiel ein Christ ebenso als Buddhist versteht, vermehrt Zuspruch.

Ergebnisse der Konversionsforschung

Das Ergründen und die Beschreibung der Motive eines Religionswechsels hat eine lange Tradition in der Religions- und Missionswissenschaft. Nach wie vor strittig ist die Frage, wie der exklusive Wahrheitsanspruch einer Glaubensrichtung mit der Realität der Vielfalt religiöser Gruppen in Einklang gebracht werden kann.

Anfang des 20. Jahrhunderts war Konversion ein klassisches Thema der Religionspsychologie, die nach den Motiven und Erklärungsmustern für Umbrüche und Neuinterpretationen des Lebens suchte. Übereinstimmend berichten Konvertiten entweder von einem besonderen Bekehrungserlebnis oder einem Prozess spiritueller Transformation, wodurch sie deutlich zwischen einem „Vorher“ und einem „Nachher“ unterscheiden. Im Lebensrückblick nehmen die Konvertiten zumeist eine biografische Rekonstruktion ihrer Geschichte vor. Sie charakterisieren ihre Lebenssituation vor der Bekehrung als eher negativ, nach dem Glaubenswechsel als positiv. Die sozialwissenschaftliche Konversionsforschung beschreibt den Prozess der Einstellungsänderung als ein komplexes und dynamisches Phänomen aus drei zentralen psychologischen Faktoren: der Persönlichkeitsentwicklung, der subjektiven Erfahrungsqualität sowie den sozialen Einflüssen. Je nach Person und Situation können diese drei Faktoren ganz unterschiedlich stark ausgeprägt sein.

Durch die Konjunktur neuer religiöser Bewegungen hat sich die Religionssoziologie ab den 1970er Jahren intensiver mit dem Phänomen der Konversion beschäftigt. Die amerikanischen Soziologen John Lofland und Rodney Stark haben die Konversionsmotive und -verläufe von Mitgliedern der Vereinigungskirche (Moon-Bewegung) untersucht. Ihr einflussreiches Konversionsmodell sieht in dem Konvertiten nicht eine schwache Person, die von einer fremden Glaubensrichtung beeinflusst und zum Übertritt gedrängt wurde. Vielmehr charakterisieren sie Konvertiten als aktive Sinnsucher, die in der Glaubensgemeinschaft eine neue spirituelle Heimat gefunden haben. Bekehrung ist nach diesem soziologischen Modell kein irreversibler Zwangsprozess pathologischer Beeinflussung, sondern kann sich auch stabilisierend und positiv auswirken.

Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ hat 1998 Forschungsgutachten zum Thema Konversion in Auftrag gegeben. Als eine wichtige Motivation für einen Religionswechsel stießen die Forscher bei den Konvertiten auf die Überzeugung, dass ihre Lebensthemen in der neuen Gemeinschaft besser bearbeitet werden können. Die „Passung“ von Sozialstruktur und Orientierungsangebot der Gruppe mit der Persönlichkeit des Individuums wird als ein wechselseitiger Prozess verstanden, dessen Zusammenspiel weitgehend den Verlauf einer Konversion bzw. Dekonversion bestimmt. Demnach ist für eine Konversion weniger die religiöse Entscheidung ausschlaggebend, sondern eher die bewusste Hinwendung zu einem sozialen Kontext und einem Lebensstil, der den Bedürfnissen des Konvertiten entgegenkommt.

Ob nun persönlichkeitspezifische Bedürfnisse oder das passende soziale Angebot der Gruppe zu einer Konversion geführt haben – in aller Regel geht ein Glaubenswech-

sel mit psychischen und sozialen Konflikten einher. Nach der Konversion findet eine Neuausrichtung der Werte statt, und die sozialen Kontakte verändern sich. Eine solche Lebensveränderung kann u. U. so extrem sein, dass sie zu psychiatrischen Symptomen führt. Deshalb ist der psychiatrische Krankheitsschlüssel DSM (Diagnostical and Statistical Manual) um die Diagnose „religiöses oder spirituelles Problem“ (V 62.89) ergänzt worden. Diese Kategorie soll dann vergeben werden, wenn im Vordergrund der klinischen Aufmerksamkeit ein solches Problem steht. Dazu zählen belastende Erfahrungen, die den Verlust oder die Kritik von Glaubensvorstellungen nach sich ziehen, Probleme im Zusammenhang mit der Konversion zu einem anderen Glauben oder das Infragestellen spiritueller Werte, auch unabhängig von einer organisierten Kirche oder religiösen Institution.

Die Bedeutung der Konversion wird dadurch relativiert, dass in unserer Gesellschaft die Bereitschaft gesunken ist, sich langfristig (auch religiös) zu binden. Zunehmend ist ein subjektiver Patchwork-Glaube vorzufinden, in den verschiedene religiös-spirituelle Überzeugungen eingeflossen sind. Diese Mixtur wird permanent erweitert und verändert – den „spirituellen Wanderer“ zeichnet seine „fluide Religiosität“ aus. Die aktuelle Religionsforschung skizziert heute den Sinnsucher als jemanden, dessen Glaubensgeschichte von einer sukzessiven Abfolge zeitweiliger religiös-spirituelle Gruppenzugehörigkeiten geprägt wurde. Die Forscher der Enquete-Kommission haben diesen Typus den „akkumulativen Häretiker“ genannt, dessen Lebenslauf durch sequenzielle Bekehrungen im Sinne einer „Lebensabschnittsreligion“ gekennzeichnet ist.

Andererseits hat das Konversionsthema durch aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen an Bedeutung gewonnen. Weil immer weniger Menschen in einem geschlossenen

konfessionellen Milieu aufwachsen, wird die eigene Entscheidung in Glaubensfragen immer wichtiger.

Konversionen werden im Hinblick auf mögliche Manipulationen misstrauisch betrachtet. 20 bis 25 Prozent der Anhänger des sogenannten Islamischen Staates sollen Konvertiten sein, und mehrere Tausend in Europa aufgewachsene Jugendliche haben sich von den kämpferischen Versprechen salafistischer Prediger locken lassen und sind den Identitätsverändernden Prozessen einer Radikalisierung überlassen. Durch die Migrations- und Flüchtlingswelle hat das Konversionsthema an aktueller politischer Brisanz gewonnen. Es besteht die Möglichkeit eines Bleiberechts für zum Christentum konvertierte Flüchtlinge, wenn eine Rückkehr aufgrund von Christenverfolgung im Heimatland aus humanitären Gründen nicht möglich ist. Durch gründliche Taufvorbereitungskurse und Prüfungen versuchen die Kirchen zu verhindern, dass eine Taufe als „Asyltrick“ eingesetzt wird.

Konversion und Religionsfreiheit

In Kaiserreichen und Monarchien gab es in der Geschichte immer wieder Konflikte, wenn ein zur Staatsreligion erhobener Glaube keine freie Religionsausübung ermöglichte und Minderheiten und Abweichler zu einer Konversion gezwungen wurden. Noch bis ins 20. Jahrhundert waren konfessionsverschiedene Ehen in traditionellen europäischen Familien kaum möglich, zu schwer lastete der Konversionsdruck auf dem zukünftigen Ehepartner. Die Konflikte liegen hier auf der Hand, denn sozialpsychologisch gilt eine Konversion als Verrat an der Gemeinschaft. Erst in der 1948 verabschiedeten UN-Menschenrechtscharta wird jedem Menschen das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit zugesprochen. Ausdrücklich schließt dieses Recht die Freiheit ein, seine

Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln.

Ein Ziel pluralistischer Gesellschaften besteht in der Konvivenz verschiedener Glaubensrichtungen, einem friedlichen, konfliktarmen Zusammenleben unterschiedlicher Religionsgemeinschaften. Ein wichtiges Thema ist dabei die Einstellung der Religionsgemeinschaften gegenüber der Konversion: Wird sie als eine Bedrohung gesehen? Werden Menschen unter Druck gesetzt, wird ihnen etwas aufgezwungen? Oder kann der Schritt zu einer neuen Glaubenshaltung, -praxis und -gemeinschaft auch als ein persönlich stimmiger Schritt der Neuorientierung gesehen werden? Erst die Akzeptanz einer freien Religionswahl macht Konvivenz möglich, die eine Grenzüberschreitung aus dem engen Freund-/Feind-Schema geschlossener religiöser Gruppen bedeutet.

Traditionell wird Bekehrung als ein Kernanliegen missionierender Religionen angesehen. Weil aber Mission häufig mit Proselytismus gleichgesetzt wird, hat sie für viele einen negativen Beigeschmack oder wird gänzlich abgelehnt. Mit der beschämenden Vergangenheit von rücksichtslosem und aggressivem Missionseifer will man heute nichts mehr zu tun haben. Neuere missionstheologische Überlegungen weisen jedoch in eine andere Richtung. Hier wird Mission zuerst als Zeugnisgeben verstanden (Lk 24, Apg 1). Aus dieser Perspektive ist das Ziel von Mission weder Religionswechsel noch Taufe (Müller 2016). Im Mittelpunkt steht das glaubwürdige Zeugnis, das die persönlichen Lebensveränderungen durch den Glauben in den unterschiedlichen Lebenswelten sichtbar und verständlich macht. Mission wird so als eine grundsätzliche Lebenshaltung verstanden, nicht als Strategie zum Umgang mit Andersglaubenden.

Genauso, wie jede Religionsgemeinschaft das Recht auf Verkündigung und Mission

hat, ist die Möglichkeit der Konversion ein persönliches Grundrecht, das unter den staatlichen Schutz der Religionsfreiheit fällt. In Praxis und Gesetzgebung verschiedener Staaten und Rechtssysteme wird es bis heute aber nur teilweise eingehalten. Dabei erweist sich gerade die Konversion als Prüfstein, an dem das Maß der tatsächlich vorhandenen (Religions-)Freiheit sichtbar wird. Hohe Konfliktpotenziale birgt eine Konversion in Ländern, deren Regierung einer radikalen Auslegung des Islam folgt. In vielen islamischen Ländern ist eine Konversion eines Muslims zu einer anderen Religion strafbar (Saudi-Arabien, Sudan, Jemen). Laut dem aktuellen Bericht des US-amerikanischen Außenministeriums sind weltweit immer noch in jedem vierten Staat Blasphemiegesetze im Kraft, die Minderheiten unterdrücken oder den Abfall vom Glauben bestrafen.

Die Einstellung zum Thema Konversion hängt eng mit dem Missionsverständnis zusammen. Aus christlich-theologischer Sicht ist heute für das Missionsverständnis die Einbeziehung des interreligiösen Dialogs unverzichtbar (Troll/Schirmmacher 2011). Dazu gehören vor allem Respekt und Toleranz gegenüber anderen Glaubensüberzeugungen und -richtungen. Das eigene Missionsverhalten sollte immer wieder selbstkritisch überprüft werden. Zum Dialog gibt es in pluralistischen Gesellschaften keine Alternative, doch sollte

die Begegnung zwischen Christen und Angehörigen anderer Religionen nicht auf den Dialog reduziert werden (Hempelmann 2016). Dialog und Mission widersprechen sich nicht.

Literatur

- Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Ökumenischer Rat der Kirchen, Weltweite Evangelische Allianz), 2011, abrufbar unter www.oikoumene.org und dokumentiert in MD 8/2011, 296-299
- Hansjörg Hemminger, Psychologie der Konversion, in: ders., Grundwissen Religionspsychologie, Gütersloh 2003, 79-93
- Reinhard Hempelmann, Dialog und Mission – kein Widerspruch, in: MD 8/2016, 283f
- William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (1902), Berlin 2014
- Hubert Knoblauch/Volkhard Krech/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Religiöse Konversion, Konstanz 1998
- Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel, Wiesbaden 2012
- Hubert Mohr, Konversion/Apostasie, in: Hubert Cancik et al. (Hg.) Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart 1993, 436-445
- Johannes Müller, Mission und Respekt. Bekehrung und Taufe als Zielbestimmung von Mission, in: Brennpunkt Gemeinde 4/2016, 134-138
- Christian Troll/Thomas Schirmmacher, Der innerchristliche Ethikkodex für Mission. Eine Einführung, in: MD 8/2011, 293-295
- Monika Wohlrab-Sahr, Konversion zum Islam in Deutschland und den USA, Frankfurt a. M. 1998

Michael Utsch

BÜCHER

Gideon Böss, Deutschland, deine Götter. Eine Reise zu Kirchen, Tempeln, Hexenhäusern, Verlag Tropen, Stuttgart 2016, 398 Seiten, 19,95 Euro.

Ein Text auf dem Umschlag bringt die beiden zentralen Aspekte des Buchs schnell auf den Punkt: das, was thematisiert werden soll, und die saloppe Art, wie der Autor mit seinem Gegenstand umgeht. So heißt es: „Knapp 500 Jahre nach Luther gibt es in Deutschland mehr Götter als je zuvor: Magische Wölfe, freundliche Hexen, gute Aliens, fernöstliche Buddhas und einen waschechten Johannes den Täufer.“ Nun sind Hexen keine Götter und der „waschechte“ Täufer von der Pegnitz auch nicht – aber muss es so genau sein?

Das vorliegende Buch kommt lässig daher. Es thematisiert die religiöse Vielfalt in Deutschland, welche für den „Materialdienst“-Leser keine Neuigkeit darstellt, wohl aber in der breiten Öffentlichkeit Erstaunen hervorruft. Für diese Öffentlichkeit ist das Buch geschrieben. Der Verfasser macht keinen Hehl daraus, dass ihn die Fülle unterschiedlicher Religionen bzw. Weltanschauungen erstaunt. In 26 Essays beschreibt er seine Reisen zu den unterschiedlichsten Gemeinschaften in Deutschland. Er traf islamische Gruppen, christliche Sondergemeinschaften, Piusbrüder, Neuheiden, Scientology und neue Hexen. Selbst die „Kirche des Fliegenden Spaghettimonsters“ in Templin hat er besucht.

Zuerst ein Wort der Würdigung: In der Darstellung der Gruppen und Gemeinschaften habe ich keine nennenswerten Fehler finden können. Das ist in Anbetracht der sehr unterschiedlichen Phänomene und der Fülle des Materials erstaunlich und ver-

dient Anerkennung. Hier hat sich jemand bewundernswert eingearbeitet. Leider findet man keinerlei Hinweise darauf, woher der Verfasser seine Kenntnisse hat und welche Literatur Verwendung fand. Auch hätte man gern erfahren, warum der Autor gerade diese 26 Gemeinschaften auswählt und zum Beispiel auf das Universelle Leben, die Christengemeinschaft, verschiedene Apostelämter sowie auf neue und alte Freikirchen verzichtet. Dabei hätte er hier noch manche interessante Entdeckung machen können.

Damit ist offensichtlich: Wissenschaftlichen Ansprüchen genügt das Buch nicht. Aber hier liegt auch nicht das Interesse des Autors. Ihm ist an kurzweiligen Beschreibungen seiner Expeditionen gelegen. Das gelingt zumeist; selbst die detaillierten Beschreibungen der Anreise mit Bus und Bahn haben mitunter etwas Pittoreskes. Das Bedürfnis, unterhaltsam zu sein, hat jedoch seinen Preis. So trifft Böss unbekümmert Fehlurteile wie: „Offenbar gibt es in vielen Religionen eine morbide Faszination für das Grauen. Schließlich steht auch im Christentum mit dem Kreuz ein Folter- und Tötungsinstrument im Mittelpunkt und nicht zum Beispiel die Krippe, ein Laib Brot oder ein Fischerboot“ (334). Nun, dass das Kreuz zuerst ein Symbol für Christi Tod und Auferstehung ist, scheint dem Autor entgangen zu sein.

Im Nachwort schreibt Böss, dass er für sich „keine höhere Instanz“ gefunden habe, der er seine Seele widmen könne (396). So bleibt er als distanzierter Beobachter zurück; keine Gemeinschaft hat sein Herz berührt. Möglicherweise ist das die interessanteste Erkenntnis des vorliegenden Buchs: dass man sich einer Kirche oder religiösen Gemeinschaft nicht mit den Augen, sondern mit dem Herzen nähern muss. Wer jedoch lässig vorbeisclendert, war zwar vor Ort, aber eben doch nicht anwesend.

Andreas Fincke, Erfurt

Celalettin Kartal, Deutsche Yeziden. Geschichte – Gegenwart – Perspektiven (= Religionen aktuell 17), Tectum-Verlag, Marburg 2016, 149 Seiten, 19,95 Euro.

Als der sogenannte Islamische Staat am 3. August 2014 Angehörige der Religionsgemeinschaft der Yeziden im kurdischen Shengal-Bergland im Norden Iraks einkesselte, Frauen versklavte und Männer ermordete, war diese Religionsgemeinschaft wenigen in Deutschland bekannt. Dies ist insofern überraschend, als bereits aufgrund des Anwerbeabkommens für „Gastarbeiter“ aus der Türkei die ersten Yeziden im Jahr 1964 nach Deutschland kamen, sodass seit einem halben Jahrhundert Angehörige dieser Religion v. a. in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen leben.

In engagiert-betroffener Weise bespricht Celalettin Kartal diese Religion mit folgenden großen Themen: Er skizziert ihre Herkunft und ihre Beziehungen zu anderen Religionen (v. a. 19-32), behandelt die „Geschichte der Wehrlosen“ (32-53) und die unterschiedlichen Gründe der Flucht bzw. Migration nach Deutschland (53-63). Den Hauptteil des Buches bildet die Darstellung des Glaubenssystems (64-73), der Divergenzen in der Theologie (74-84) und der Stellung der Frauen (84-91), wobei frauenspezifische Aspekte auch bei der Darstellung der Praxis (z. B. Heiratsvorschriften, 93f; Jungfräulichkeit, Brautpreis, arrangierte Ehen, Eheschließung, Scheidung, 97-102) zur Sprache kommen. Die Veränderungen der Religion in Deutschland (103-120) werden in mehreren Unterabschnitten (zu Identität; Rolle der kurdischen Sprache; Vereine; Diskussion über Reformen) behandelt. Prägnant fasst Kartal die wichtigsten Themen und Inhalte des Yezidentums zusammen (120-123), und sein kommentierter Überblick zu wichtigen Arbeiten über die Yeziden (124-134) vermittelt eine gute Information zu den Forschermeinun-

gen. Diese beiden letzten Abschnitte sind der nützlichste Teil des Buches. So weit ein Inhaltsüberblick, wobei ich im Folgenden nur einige strittige Detailfragen bespreche.

Unlängst hat der „Materialdienst“ (5/2016, 172) mit dem Hinweis „Keine rein akademische Angelegenheit“ drei Beiträge eingeleitet, die konträr die Namensformen Eziden und Yeziden bzw. – unter der Berücksichtigung von diakritischen Zeichen – die Singularform Êzîdi diskutieren. Obwohl Kartal im Titel seines Buches von „Yeziden“ spricht, verwendet er im Text die Form „Êzîden“, die er etymologisch von *ez da* (Schöpfer) herleitet (14), was sprachlich unzulässig ist. Die Diskussion der etymologischen Herleitung der Bezeichnung hat dabei religionsgeschichtliche und theologische Implikationen. Beide Namensformen – Yeziden bzw. Êzîden – gehen auf ein altiranisches Wort *yazata-* („verehringwürdiges Wesen“, „Gottheit“) zurück. Das Wort ist in mehreren iranischen Sprachen bezeugt, im Neupersischen in der Form *îzad*, wobei der muslimisch-neupersische Kontext die Bedeutung zu „Engel“ verschiebt. Eine vergleichbare Verschiebung des Wortanlauts *ya-* zu einem langen *î-* bzw. einem langen *ê-* zeigt auch die kurdische Aussprache und Schreibweise des Begriffs *êzîdi* bei (y)ezidischen Kurden in der Türkei, während Kurden im Irak und Iran mit arabisch-persischer Schrift die Form *yazîdi* verwenden. Wenn manche Yeziden diese Form wegen der Verbindung mit dem Namen des (sunnitischen) Kalifen Yazîd ablehnen, so beruht dies auf einem Missverständnis. Auch der Name Yazîd geht etymologisch – gleich wie die Bezeichnung der Religionsangehörigen – auf den genannten Begriff *yazata-* zurück, da dieses religiös positiv konnotierte Wort gerne in Personennamen verwendet wurde, um die Nähe des Namensträgers zum göttlichen Wirken auszudrücken. Diese (etymologische) Namens-

ähnlichkeit drückt aber keine – wie auch immer geartete – Beziehung zwischen dem islamischen Herrscher und den Religionsangehörigen aus. Beide Formen – Yeziden und Êzîden – sind dabei inhaltlich identisch, wobei eine definitive Entscheidung über die „richtige“ Form der Umschrift des Namens aber nicht möglich ist: Fokussiert die Fragestellung auf den (westiranischen) Ursprung der Religion bzw. auf Yeziden im heutigen Irak bzw. Iran (und einer arabisch-persisch-kurdischen Schriftkultur), so liegt die Umschrift Yeziden nahe. Êzîden in Deutschland, die mehrheitlich aus der Türkei stammen und daher auf ihre lokale – auf der Lateinschrift beruhende – Schreibweise ihrer kurdischen Sprache rekurrieren, favorisieren daher in ihrer Selbstbezeichnung die sprachliche Weiterentwicklung zum vokalischen Wortanlaut. Da aber nicht alle Yeziden aus diesem geografischen Gebiet stammen, könnte man der „älteren“ konsonantisch mit *ya-* [yâ-] / *ye-* anlautenden Sprachform den Vorzug als „Oberbegriff“ geben, wobei inhaltlich zu betonen bleibt, dass beide Ausspracheformen etymologisch dieselbe Grundlage haben und die Zuordnung der Yeziden/Êzîden auf das „Göttliche“ (altiranisch *yazata-*) ausdrücken. Kartal betont (17), dass es sich beim Yezidentum um eine vorislamische bzw. vorjüdische Religion handelt, doch ist die Zwischenüberschrift „uralte Religion der Germanen“ (19) völlig verfehlt, da hier der Vf. die Begriffe „germanisch“, „indo-germanisch“ und „indo-europäisch“ durcheinanderbringt. Religionsgeschichtlich führt die yezidische Religion auf älteren (west-)iranischen religiösen Vorstellungen, sodass sich einige mythologische sowie kultische Inhalte des Yezidentums auch bei den „Geschwisterreligionen“ (21) des Zoroastrismus, der Religion der Yaresan und der Religion der Alewiten finden. Zutreffend distanziert sich der Vf. von einer (politischen) Vereinnahmung des Zoroastrismus

für eine nationalistisch-kurdische Identitätsbildung, durch die manche Yeziden versuchen, eine eigenständige kurdische Identität zu schaffen, die älter als der Islam ist. Mit den Yaresan im Iran und im irakisch-iranischen Grenzgebiet teilen Yeziden einige Vorstellungen (z. B. sieben mystische Wesen; Überlieferungen hinsichtlich der Schöpfung; ähnliche rituelle Praktiken), durch die sie sich vom Zoroastrismus unterscheiden. Diese Ausführungen des Vf. gehen im Wesentlichen auf Forschungen von Philip G. Kreyenbroek zurück. Dass sich auch „Unterschiede zu Universalreligionen“ (28) zeigen, ist selbstverständlich; wenn der Vf. jedoch v. a. den „Pazifismus“ als Besonderheit der Yeziden-Religion dem Christentum und dem Islam und ihren im Namen von Religion geführten Kriegen gegenüberstellt oder wenn er betont, dass yezidische Texte keine Beschimpfungen über Nicht-Yeziden kennen (29f), so tragen solche Pauschalaussagen wenig zum Verständnis von Religionen bei. Eine nach wie vor nicht gänzlich geklärte Frage in der Erforschung der Yeziden ist die Rolle, die Sheikh Adi (gest. 1161/1162) als Reformerspielt. Der Vf. selbst scheint dabei eher zwei – prinzipiell – widersprüchliche Positionen zu vertreten. Einerseits (38f) hebt er hervor, dass es Sheikh Adi als Reformers zu verdanken ist, dass die Yeziden im 12. Jahrhundert vor der Auflösung und dem Untergang bewahrt wurden. Hinsichtlich der Sufi-Elemente, die durch Sheikh Adi Eingang in die Religion gefunden haben (68), betont er jedoch, dass diese Vorstellung von den meisten Yeziden abgelehnt würde; überhaupt reduziert der Vf. die Frage nach der historischen Rolle von Sheikh Adi völlig und sagt: „Vielmehr gehen fromme Êzîden davon aus, dass es der Chefengel [M. H.: damit bezeichnet der Vf. Tawus-e Melek, den „Engel Pfau“] selbst war, der zu ihrer Rettung sein Mysterium an *Sheikh Adi* übertragen hat“ (38). – Diese De-Historisie-

rung ist m. E. nicht nur unzulässig, sondern auch für ein Verständnis der Komplexität der Yeziden-Theologie und Religionsgeschichte wenig hilfreich. Dass Sheikh Adi in der Theologie überhöht und manchmal als Inkarnation von Tawus-e Melek angesehen wird und dadurch – theologisch-sekundär – in die göttliche Welt erhoben wird, ist zutreffend (und auch teilweise Kritikpunkt von Muslimen an Yeziden), allerdings darf in einer wissenschaftlichen Studie, die auch die Geschichte einer Religion erhellen möchte, die Historizität einer Person nicht derart in den Hintergrund gerückt werden, da dies keineswegs „gänzlich belanglos“ (38) ist, wie der Vf. behauptet.

Da die Yeziden in den letzten Jahrzehnten auf dem Weg sind, ihre Theologie und ihr Selbstverständnis – v. a. in der Diaspora – neu und systematisch zu entfallen, und dadurch von Yeziden über ihre eigene Religion sehr unterschiedliche, z. T. divergierende Meinungen vertreten werden (deren Vielfalt der Vf. nennt, aber meist eine Gewichtung zur Orientierung des Lesers unterlässt), ist es notwendig, historisch Gesichertes als Basis jeder Theologiebildung zu benennen. Die drei behandelten Punkte – Name; religionsgeschichtliche Einbettung in den Strom westiranischer Religionen; Rolle von Sheikh Adi – sind Eckpunkte, mit denen sich eine solche Theologie auseinandersetzen muss. Da der Vf. aber dazu oft unsystematisch Aussagen aneinanderreihet, ist der Ertrag des Buches als Einführung in die Religion der Yeziden für einen wenig informierten Leser leider sehr gering anzusetzen.

Die in Deutschland lebenden Yeziden stammen aus unterschiedlichen Herkunftsregionen, wobei erst seit einer 1992 gefällten Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, dass die Türkei nicht bereit sei, Yeziden vor muslimischen Übergriffen zu schützen, Yeziden problemlos als Flüchtlinge anerkannt werden können (54). Seit 2011 hat auch die Zahl von aus Syrien stammenden yezidi-

schen Flüchtlingen deutlich zugenommen. Yeziden, die aus Georgien oder Armenien nach Deutschland geflohen sind, haben schlechte Chancen auf Asyl (61f). Die meisten Yeziden betrachten Deutschland als ihre (neue) Heimat, und sie werden auch für immer hier bleiben, wobei derzeit bereits die ersten Angehörigen der vierten Generation hier leben (63) und nach Schätzungen 80 Prozent von ihnen inzwischen die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen (104).

Die somit auf Dauer ausgelegte Anwesenheit in Deutschland führte seit ca. 1990 zu einem Ringen um eine Definition des eigenen Selbstverständnisses. Dabei plädiert der Vf. für eine stärkere Förderung der Gemeinschaft vonseiten öffentlicher Stellen (vgl. 109f), da nach seiner Meinung Yeziden etwa in Fragen des Religionsunterrichts oder eines kurdisch-muttersprachlichen Unterrichts für Yeziden-Kinder gegenüber Muslimen hinsichtlich einer öffentlichen Unterstützung klar im Nachteil sind. Dass in solchen Fragen Verbesserungsbedarf besteht, um den Yeziden die Bewahrung (inklusive einer Re-Interpretation) ihrer Kultur unter den Bedingungen der Migrationssituation zu ermöglichen, ist unbestritten, doch bleibt das Plädoyer des Vf. eine oberflächliche Schwarz-Weiß-Darstellung.

Erschwert wird das Ringen um ein yezidisches Selbstverständnis auch durch eine noch fehlende koordinierte Zusammenarbeit verschiedener yezidischer Vereine (vgl. 112f), da diese in zwei große Lager gespalten sind. Die Meinungsdivergenzen betreffen politische Fragen, so die Option auf Rückkehr in die Ursprungsgebiete, die etwa die „Föderation der Êzîdîschen Vereine in Deutschland“ vertritt, sowie die unterschiedliche Orientierung am kurdischen Nationalismus. Aber auch in theologischer Hinsicht ist eine Zusammenarbeit der einzelnen Vereine schwierig, da die Einstellung zur Religion ebenfalls sehr unterschiedlich gewichtet ist. So sagt der Vf., dass die Mehr-

heit der Yeziden an Festen nicht oder kaum mehr teilnimmt und die meisten Yeziden bzw. diejenigen, die eine Reform der Religion in Deutschland befürworten, kaum über die eigene Religion und deren Inhalt Bescheid wissen (118). Daher formuliert er als herausfordernde Zukunftsaufgabe, nicht nur eine standardisierte Theologie zu schaffen und das Yezidentum nach außen zu öffnen, sondern auch – mittel- bzw. langfristig – die drei traditionellen Gesellschaftsschichten (Sheikh, Pîr, Murîd) zunächst auf die beiden letzteren als „religiöse Spezialisten“ bzw. „Laien“ zu reduzieren, um diese Unterscheidung letztlich möglichst abzuschaffen (119). Auch wenn sich Religionen immer wieder wandeln und reformieren (müssen), geht dieses Postulat einer Reform m. E. entschieden zu weit. Das Ergebnis eines solchen religiösen Wandels hätte kaum noch etwas mit dem traditionellen Yezidentum als ethno-religiöse Gemeinschaft zu tun, sondern es wäre nur mehr eine verwestlichte neue Religion, die eventuell noch oberflächlich ihre ursprüngliche westiranische bzw. kurdische Herkunft erkennen ließe. Yeziden in Deutschland – nach Schätzungen ein Zehntel aller Yeziden weltweit – stehen vor vielfältigen Herausforderungen. Die Frage, wie sich diese Religionsgemeinschaft in Deutschland weiter entwickeln und noch verändern wird, ist nämlich auch für Personen außerhalb der Religionsgemeinschaft interessant, die mit religiösem Pluralismus oder interreligiösen Kontakten in der Gesellschaft befasst sind, wofür fundierte Kenntnisse über die Yeziden wünschenswert sind. Leider trägt das hier vorgestellte Buch wenig dazu bei, da es dem Vf. – anders als im Vorwort vom Reihenherausgeber zu optimistisch formuliert – kaum gelungen ist, „ihre Kultur, ihre Geschichte und den klassischen Aufbau ihres Gesellschaftssystems“ zu erläutern und „kenntnisreich den Lesenden mit den Êzîden vertraut zu machen“ (8). Alternativ zu Kartals Buch seien

daher den Lesern zwei andere Darstellungen empfohlen: als Kurzinformation der Beitrag von Thorsten Wettich, *Die Yeziden in Deutschland* (in: M. Klöcker / U. Two-ruschka [Hg.], *Handbuch der Religionen*, 46. Ergänzungslieferung, München 2015, VI-1, 1-16), bzw. das Buch von Şefik Tagay und Serhat Ortaç, *Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion* (Hamburg 2016).

Manfred Hutter, Bonn

AUTOREN

Marianne Brandl, Diplom-Theologin, M. A. phil., Leiterin der Arbeitsstelle für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Bistum Regensburg.

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

Dr. theol. Andreas Fincke, Hochschulpfarrer und Leiter der Evang. Stadtakademie in Erfurt.

Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger, langjähriger Weltanschauungsbeauftragter der württembergischen Landeskirche.

Prof. Dr. phil. Dr. theol. Manfred Hutter, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Bonn.

Oliver Koch, Pfarrer, Referent für Weltanschauungsfragen für die EKKW und die EKHN im Zentrum Ökumene, Frankfurt a. M.

Dr. theol. Harald Lamprecht, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, Kirchenrat, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, München.

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

Dr. phil. Liane Wobbe, freie Referentin für Weltreligionen und religiöse Gemeinschaften, Spezialgebiet: Hinduismus, freie Autorin, Berlin.

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. 30 vom 1.1.2016.

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

