



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

72. Jahrgang

2/09

**Jugend und Religion
Religionssoziologische Befunde**

**„Verrückt nach Jesus“
Die Jesus Freaks als religiöse Jugendkultur**

**Christlicher Schöpfungsglaube
zwischen Kreationismus und Atheismus
Ein Tagungsbericht**

**Antisemitismus – Islamfeindlichkeit –
Islamophobie**

„Stichwort“: Transpersonale Psychologie

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Rainer Waßner

Jugend und Religion

Eine Bestandsaufnahme aus religionssoziologischer Sicht

43

BERICHTE

Stefanie Schwarz

Die Jesus Freaks – eine religiöse Jugendkultur

52

Harald Lamprecht

Christlicher Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und „neuem“ Atheismus

Ein Tagungsbericht

58

INFORMATIONEN

Islam

Antisemitismus – Islamfeindlichkeit – Islamophobie

64

Hinduismus

Zu Besuch bei Eckankar in Berlin

65

Paranormale Heilung

Wohin steuert der Bruno Gröning-Freundeskreis?

68

In eigener Sache

Carmen Schäfer verabschiedet

69

Neue Mitarbeiterin hat Dienst begonnen

70

STICHWORT

Transpersonale Psychologie

70

BÜCHER

- Hans Jansen*
Mohammed
Eine Biographie 73
- Nasr Hamid Abu Zaid mit Hilal Sezgin*
Mohammed und die Zeichen Gottes
Der Koran und die Zukunft des Islam 73
- Wolf Schneider*
Kleines Lexikon esoterischer Irrtümer
Von Astrologie bis Zen 76
- Wennemar Schweer*
Abbruch oder Übergang?
Die Frage nach Tod und Transzendenz aus theologischer
und grenzwissenschaftlicher Sicht 77
- Richard Schröder*
Abschaffung der Religion?
Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen 77

Rainer Waßner, Hamburg

Jugend und Religion

Eine Bestandsaufnahme aus religionssoziologischer Sicht

Welche Rolle spielen heute Religion und Kirchen für die Jugend? Auf diese Frage geben die sozialwissenschaftlichen Untersuchungen des letzten Jahrzehnts zwar keine ganz eindeutige Antwort. Zu vielfältig sind ihre Forschungsabsichten und Problemstellungen, die eingesetzten Erhebungsmethoden, die leitenden theoretischen Muster, die Auswahl der Altersgruppen und Probanden, die Interpretationsschemata. Ein ungefähres Bild der aktuellen Situation kann man sich gleichwohl machen.

Sinn ja, Religion weniger, Kirche am wenigsten

Einen guten Einstieg bietet die Untersuchung von Ziebertz u. a.¹ Sie ist international angelegt, methodisch durchdacht, ohne den Anspruch, statistisch repräsentativ zu sein. Die Altersspanne reicht von 14 bis 18 Jahren. Die Blickrichtung der Autoren ist pädagogisch: Wie kann man sich einen Religionsunterricht vorstellen, der die Jugendlichen trotz der bekannten Schwierigkeiten mit dem Christentum vertrauter macht? Man müsse sie, so die Überzeugung, bei ihren Bedürfnislagen und ihrem Verständnis von sich und ihrer Mitwelt und Umwelt abholen, statt ihnen, meist erfolglos, eine zunächst fremde Unterrichtsmaterie aufzupropfen. Als theoretischer Bezugsrahmen dient dazu der strukturelle Wandel in den Beziehungen von Religion und Gesellschaft. Herausge-

kommen sind keine spektakulären, dafür plausible Ergebnisse. Religion rückt nicht mehr ins generelle Feindbild ein (wie noch bei den 68ern und ihren Zöglingen). Skepsis und Distanz, mitunter Desinteresse an ihr kennzeichnen zwar die Einstellungen, doch gehört Religion allseits zu den akzeptierten Bestandteilen einer pluralistischen Gesellschaft.

Schwieriger gestaltet sich das Verhältnis zur Kirche, die weithin als verkrustet gilt. Die Autoren definieren abschließend eine Typologie des Abstandes zu ihr, die von Ablehnung bis zu Sympathiewerten reicht. Eine totale Ausrichtung auf Kirche hat Seltenheitswert – wie allgemein in der Gesellschaft, wäre hinzuzufügen: Ein Aufgehen mit Haut und Haaren in einer Institution, einer Organisation oder einer Lehre praktiziert nur eine sehr kleine Minderheit. Der Zugriff auf Religion geschieht nur noch punktuell, fragmentarisch und instrumentell: Was bringt sie mir in einer bestimmten Konstellation? Kompakte Weltanschauung ist out, deren Kohärenz unerheblich. Ein Verständnis von Religion, das andere Religionen nicht ausschließt, bedeutet aber nicht automatisch Dialogbereitschaft. Jeder Jugendliche besteht eher auf „seiner“ Religiosität. Der Anspruch auf Autonomie, Individualität, Subjektivität dominiert alle Facetten der Untersuchung, auch in den durchaus vorhandenen Gottesvorstellungen, die dennoch nicht völlig willkürlichen Linien folgen, sondern an Überliefertes anknüpfen.

Auffällig sind die hohen Zustimmungswerte zur rituellen Feier der Lebenswenden (Taufe, Hochzeit, Beerdigung) bei nahezu allen ermittelten Typen.

Ein Werteverfall ist also per se nicht auszumachen. Die Religion ist nur zu einer Orientierungsquelle unter vielen geworden. Wer sie bejaht, pflegt dann sichtlich eine sozial verträgliche Selbstverwirklichung, die bei den „Areligiösen“ – jedenfalls in der Untersuchung – nicht anzutreffen war.

Ich möchte noch einen Punkt unterstreichen. Die Interviewer bemängeln ein Unvermögen, mit metaphorischer Sprache umzugehen. Mit anderen Worten, die Jugendlichen sind sich eines „religiösen“ Problems nicht bewusst, weil sie es gar nicht auf den Begriff bringen können. Entsprechend merkwürdig wirkt die Bibel auf sie. Die Autoren führen dies auf den Einfluss der naturwissenschaftlichen Fächer zurück, in denen das Kausalitätsdenken waltet. Meines Erachtens greift das zu kurz. Generell ist unsere Zivilisation dabei, die sprachliche Tuchfühlung zu einer letzten Realität einzubüßen. Man bewegt sich, bildlich gesprochen, nur in der Horizontale von Raum, Zeit und Kausalität; die Vertikale hingegen bleibt kategorial unzugänglich. Als ehemaliger Hochschuldozent (für Religionssoziologie) kann ich ein Lied davon singen. Es ist ein kulturelles Defizit, um das es hier geht und das jede Vermittlung, nicht nur bei Jugendlichen, erschwert.

Misstrauen gegenüber Kirchen und Politik

Die erste Adresse für jugendsoziologische Untersuchungen ist seit 1953 die sog. Shell-Jugendstudie. 2006 ist sie zum 15. Mal durchgeführt worden und widmet sich diesmal auch dem Verhältnis von Jugend und Religion – im Rahmen der allge-

meinen Fragestellung nach Werten und Einstellungen.² In der repräsentativen Stichprobe von 2500 Jugendlichen zwischen 12 und 25 Jahren und den qualitativen Interviews³ wird eine Generation sichtbar, die trotz gestiegener Lebensrisiken noch optimistisch, aber ganz pragmatisch auf ihre heutigen Probleme und Herausforderungen reagiert. Allgemeine Gesellschaftsveränderung ist kein Thema mehr. Auch beim weiblichen Teil hat das Prinzip „Aufstieg“ das Prinzip „Ausstieg“ endgültig abgelöst. Eine weit verbreitete Skepsis gegenüber Organisationen und Institutionen drückt sich sinnfällig in einem Satz der Zusammenfassung aus, in dem es heißt: „mäßig ist das Vertrauen in die Bundesregierung und in die Kirchen“⁴. Das mangelnde Vertrauen in die Kirchen wird aber noch vom Misstrauen gegenüber Unternehmensverbänden und Parteien getoppt. – Im Wertesystem der Jugendlichen spielt die Religion eine Randrolle.

Der religionsbezogene Teil⁵ beginnt nach dem Gesagten mit einer Überraschung. Fast drei Viertel der Jugendlichen (im Westen 80 Prozent) stehen der Kirche an sich wohlwollend gegenüber, sind formell konfessionsgebunden (inkl. fünf Prozent Muslime), im Osten sind umgekehrt 80 Prozent konfessionslos. Das könnte, meint der Autor Thomas Gensicke, „in den noch stärker kirchlich-religiös geprägten alten Bundesländern dazu führen ..., dass [glaubensferne] Jugendliche in eine gewisse Opposition zur herrschenden Leitkultur geraten“⁶. Erstaunliche Feststellungen für eine angeblich säkulare Gesellschaft! Doch handelt es sich nur um eine positive, keine intensive Beziehung. Dem Autor geht es um „Religiosität“, soweit sie aus den Antworten der Jugendlichen ablesbar ist. Indikator ist ihm die Frage nach dem „Glauben“ an einen „persönlichen Gott“ oder „überirdische Mächte“, wobei nach meinem Eindruck Glaube seman-

tisch (wie überhaupt immer üblicher) an „Meinen“ im Sinne einer Wahrscheinlichkeit heranrückt – so wie man z. B. fragt: „Glauben Sie, dass die Klimakatastrophe noch abwendbar ist?“ Wer von den Befragten nun für die „Überirdischen“ (Schicksal, Vorbestimmung, Engel, Satan, Sterne, Geister) stimmte, erhielt das Etikett einer „Para-Religiosität“ mit Tendenz zum „Aberglauben“. Der Alternative Glaube an einen „persönlichen Gott“ oder „übersinnliche Mächte“ ist etwa die Hälfte des Samples zuzuordnen, die andere Hälfte bilden „Glaubensunsichere“ und „Glaubensferne.“

„Hat Gott die Welt geschaffen, greift er in die Welt ein, müssen wir uns nach dem Tode rechtfertigen?“ Die nicht durchgehenden Bejahungen auf diese Fragen bei den etwa 30 Prozent der Jugendlichen, die an Gott glauben, sollen die große Distanz zur Kirchenprogrammatisierung belegen sowie den „tiefen Graben der institutionalisierten Religion zum Wertesystem der großen Mehrheit der Jugendlichen“⁷; „von einem wirklichen moralischen Einfluss der Kirchen auf die Jugendlichen sind diese, zumindest im Sinne ihrer religiösen Lehren, auch heute weit entfernt“⁸. Als gäbe es ein Depot feststehender Lehrsätze, einen klar definierten Katechismus, von dessen Aussagen abzuweichen für Kirchendistanz spräche! Damit will ich die jugendliche Skepsis nicht wegreden – im Gegenteil. Die Kirche müsse sich ändern, sie habe keine Zukunft, treffe nicht ihre Probleme, das sind schwerwiegende Vorwürfe der Jugendlichen. Für Gensicke ist die Folgerung recht einfach und bedarf keiner Erläuterung: Es liegt an der Kirche. Der naheliegende Vergleich mit dem politischen System unterbleibt leider.

Die Zahlen spiegeln eine religiöse Dreiteilung Deutschlands wider (nicht nur bei Jugendlichen, ist anzunehmen): „Religion light“ im Westen, „ungläubiger Osten“

und „echte Religiosität“ bei den Migranten – Christen eingeschlossen. Mit anderen Worten: leichte Bindung, keine Bindung und starke Bindung an ein religiöses Wertesystem. Die Unterschiede schließen keinesfalls Gemeinsamkeiten in anderen Wertkomplexen aus, z. B. in puncto Materialismus und Hedonismus. Im konkreten Lebensvollzug, hieße das, schrumpfen die ideellen Differenzen wieder zusammen.

Unverändert stark bleibt die Weichenstellerfunktion der Eltern im religiösen Sozialisationsprozess. Gerade der Osten Deutschlands bestätigt das in umgekehrter Richtung. Die nicht-christliche Haltung bei den Probanden beginnt hier schon in der Elterngeneration. Wie auch in der Ziebertz-Untersuchung deutlich wird, werden vor allem rituelle und soziale Leistungen der Kirche geschätzt und genutzt. Sie bleiben selbst in der Krise die Schnittstellen zwischen ihr und ihrem Umfeld.

Werfen wir noch einen Blick auf das Wertgefüge kirchennaher Jugendlicher. Sie sind etwas familienorientierter, traditionsbewusster, gesetzeskonformer und gesundheitsbewusster als ihre Vergleichsgruppen – und sozial engagierter, z. B. im Ehrenamt. Die auch bei ihnen deutlich vorhandene und hoch bewertete Selbstbezüglichkeit wird dadurch etwas abgefedert. Man darf sich nicht vorstellen, dass bei den Kirchenfernen ein komplett neues Wertesystem installiert würde. „Viele Werte, die Jugendliche heute vertreten, stammen aus einer ursprünglich religiösen Tradition bzw. wurden durch die Religionen besonders gestützt. Die heutige Distanz vieler Jugendlicher zur Religion führt jedoch nicht dazu, dass sie diese Werte aufgeben. Werte sind inzwischen fest in weltliche Zusammenhänge verwoben und werden von daher weiter reproduziert.“⁹ Es sind z. T. dieselben Werte, die von den Kirchennahen gepflegt, dort nur im Stellenwert „überhöht“ werden.¹⁰

Ein in einer Fußnote verstecktes Urteil scheint mir die Gesamtlage zu treffen: „Die längerfristige Analyse legt nahe, dass die Säkularisierung in der Mitte der 90er Jahre auf weit fortgeschrittenem Niveau zum Stillstand gekommen zu sein scheint, so als sei der Kreis religiös Gebundener auf einen stabilen Kern abgeschmolzen.“¹¹

Weder Abbruch noch Renaissance

Die Aufregung über die ersten Ergebnisse des „Religionsmonitors“¹² von Ende 2007 hat sich gelegt. Die von der Bertelsmann-Stiftung in Auftrag gegebene Studie soll weitweit „Religiosität messen“. Praktisch läuft es darauf hinaus, dass irgendwo ein Telefon klingelt und der Teilnehmer, so er einwilligt, mit einer Reihe von Fragen zum Thema konfrontiert wird. So haben laut Vorwort weltweit 21 000 Menschen „ihr Innerstes geöffnet“. – Schon diese Prolegomena mahnen zur Vorsicht, wenn schließlich 70 Prozent der Deutschen als „religiös oder hochreligiös“ eingestuft werden.

Trotzdem bietet das Buch eine vorzügliche Lektüre dank der meisten Kommentatoren, die die Statistiken klug, abgewogen und konstruktiv auslegen und dergestalt künftigen Fragestellungen den Weg bahnen. Eine Variable ist das Alter. Hans-Georg Ziebertz, Religionspädagoge aus Würzburg¹³, findet in der Alterskohorte zwischen 18 und 29 Jahren anhand der „gemessenen“ Dimensionen von Glaubensausschließlichkeit, -inhalten und -stärken weder einen Anhalt für deutlich registrierbare Traditionsbrüche noch für eine Zunahme religiöser Traditionen.¹⁴

Ausgesprochen spannend liest sich die Auswertung der qualitativen Interviews, die aber nicht altersspezifisch vorgenommen wurden. Ein wichtiger Gesichtspunkt betrifft dennoch unser Thema. Der Verfas-

ser Armin Nassehi findet heraus, „dass Religiosität im Erwachsenenalter in entscheidendem Maße davon abhängig ist, ob man eine kindliche und familiäre religiöse Sozialisation genossen hat oder nicht ... Damit bestätigt sich, dass sich Religiosität tatsächlich weniger in der intellektuellen Dimension stabilisiert, sondern letztlich durch Kommunikation.“¹⁵

Die heute nicht selten verbreitete elterliche Einstellung, ihr Kind nicht religiös zu erziehen, sondern selbst entscheiden zu lassen, wenn es so weit ist, zeugt eben von einiger Lebensferne. Im Hineinwachsen in einen religiös gefärbten Lebensvollzug während der Kindheits- und Jugendphasen wird – ich wiederhole mich – ein mentales und psychologisches Rüstzeug aufgebaut, Weltbezug und Weltgestaltung in eine andere Ausdrucksform zu bringen, als es die instrumentelle Daseinsbewältigung leistet. Auf dem Gebiet der neuen Bundesländer fiel diese Dimension lange Zeit fast komplett aus. Jetzt scheint sich sacht ein neues Interesse für Sinnfragen zu regen.¹⁶

Die anhaltende Bedeutung religiöser Erziehung kommt auch in einer Untersuchung an der Universität Köln zu religiösen Vorstellungen junger Erwachsener zum Ausdruck, die 1984 und 1997, in ihrem 30. und ihrem 43. Lebensjahr, befragt wurden. Zwar zeigt sich ein signifikanter Wandel der Vorstellungen, bedingt durch biografische und gesellschaftliche Einflüsse: Der Glaube an einen persönlichen Gott und an das „Jenseits“ wird durch abstraktere, eher philosophische Transzendenzvorstellungen verdrängt (ein öfter festgestelltes Phänomen). Es gibt ein Abrücken von „altertümlichen“, dogmatisch-kirchlichen Positionen, die Neufassungen des überkommenen Weltbildes führen aber keinesfalls zu einem kompletten Bruch mit Religion, Kirche, Glauben.¹⁷

Wir sind Papst

Im Folgenden geht es um eine Untersuchung der Rolle, die Religion und Kirche für die Teilnehmer am katholischen Weltjugendtag in Köln 2005 spielen.¹⁸ Die etwa 400 000 Teilnehmer entstammten zu einem Viertel traditionalistisch-konservativen Gruppierungen (z. B. Schönstatt-Bewegung), der Rest kam aus herkömmlichen Gruppen katholischer Jugend- und Verbandsarbeit (z. B. Pfadfinder, Kolping). Einzelpilger blieben eine verschwindende Minderheit. Die meisten Besucher kamen aus Europa, doch alle Erdteile waren vertreten. Alle (Befragten) verstanden das Weltjugendtreffen als „religiöses“ Ereignis, stufen sich selbst als „religiös“ und „katholisch“ ein, und die meisten waren in ihren Heimatgemeinden kirchlich aktiv. Das konfessionelle Selbstverständnis manifestiert sich auch darin, dass die (abgefragte) Kirchendistanz mit 15 Prozent relativ gering zu sonstigen Erhebungen ausfiel. „Kritik“ bezog sich nicht auf die Institution der Kirche als solche, sondern auf ihr „unlebendiges“ Erscheinungsbild. Den Papst, die wichtigste Figur des Festivals, betrachteten die Jugendlichen kaum als ihren obersten Bischof, der Gehorsam und Demut einklagt, auch nicht als charismatischen Führer, sondern als Repräsentanten eines „Anderen“ gegenüber der alltäglich-gewöhnlichen, mit Handlungszwängen durchsetzten Welt. Er galt ihnen als glaubwürdiger, nicht-opportunistischer Bürge seiner Botschaften (ohne dass damit ein kompletter Konsens mit deren Gehalten einherging). Ihn eventistisch als religiöse Popikone zu feiern, den Weltjugendtag als Gelegenheit zu einer „Mega-party“ zu nutzen, verstand sich von selbst für die Jugendlichen, die sich heutzutage wie schlafwandlerisch in der Medienlandschaft und der Popkultur bewegen. Mit dieser Mentalität gelang es ihnen, traditio-

nelle (christliche) Inhalte und Formen in aktuelle jugendkulturspezifische Formen zu überführen oder sie zumindest mit ihnen zu verbinden. Das begann schon bei der Kleidung, dem Auftreten der Gruppen, der Stimmung, gelegentlicher Kommunikationsverweigerung bei den im Übrigen stark besuchten kirchenoffiziellen Veranstaltungen (wie Andachten, Messen, Prozessionen, Diskussionsrunden) und setzte sich in der popkulturellen Zeichen- und Gestensprache fort bis in die Idiome des Meinungsaustausches. All diese Mittel wurden, so die Autoren, zu einem „authentischen Ausdruck von Sinndeutungen“. Das Christentum war für die Jugendlichen in „ihre“ Religion rückverwandelt, gehörte nicht mehr nur den Erwachsenen. Im Vollzug der Durchmischung alter und neuer Formen und Inhalte geschah dabei ein Doppeltes. Zum einen wurde Tradierendes genau passend zur eigenen Identität hinzugefügt. Zum anderen wurden jugendkulturelle Zeitstile und Gestaltungsprinzipien (lustvoll, cool, lässig, dramatisch, emotional, poppig, originell etc.) auf Religion angewandt, diese damit „rekontextualisiert“. Die Formulierung „Wir sind Papst“ beschreibt die Quintessenz der Symbiose. Gebhardt u. a. sprechen von „akzelerierter religiöser Selbstermächtigung Jugendlicher, [die] religiöse Kompetenz inszenieren und demonstrieren konnten“¹⁹.

Hinzu trat ein weiteres (ungeplantes?) Erfolgsmoment. Die moderne, multikulturelle Gesellschaft bringt eine solche Vielfalt von Lebensstilen und -welten, Milieus, Schichten und sozialen Kreisen hervor, dass es Christen immer schwerer fällt, ihre gemeinsame Zugehörigkeit außerhalb der Kirche zu erkennen und zu zeigen, zumal als Jugendliche, als Angehörige einer Minderheitsgruppe. Das Weltjugendtreffen bot dagegen die anschaulich-sinnliche Erfahrung einer welt-

umspannenden religiösen Gemeinde in ihrer jugendlichen Facette. Diaspora, Randständigkeit, langweiliger Verein – solche häufig erfahrenen negativen Zuweisungen waren für einen großen „sakralen“ Augenblick dem Gefühl der Einheit in der Weltkirche gewichen (wenn auch keiner Gemeinschaft – dazu fehlten die Dauer und die mangelnde Interaktion zwischen den einzelnen Gruppen). Individuelles und Überindividuelles waren im perfekten Gleichgewicht, sogar hautnah im Massenandrang spürbar. Das Zugehörigkeitsbedürfnis, eines der stärksten sozialen Bedürfnisse, bekam hier eine selten intensive Befriedigung, potenziert durch die Tatsache einer „religiösen“ Vereinheitlichung – kein Wunder, dass das Weltjugendtreffen zum Jubelfest mutierte.

Islam ist „in“

Nach dem 11. September 2001 hat es eine Schwemme von Veröffentlichungen zum heutigen Islam gegeben, nicht wenige davon behandeln das Verhältnis jugendlicher Immigranten zu ihrer Herkunftsreligion.²⁰ Die meisten Untersuchungen sind von Sozialwissenschaftlern mit eigenem Migrationshintergrund durchgeführt worden, sie arbeiten mit den Verfahren der hermeneutischen Sozialforschung – also stark biografisch – und ihre Probanden kommen überwiegend aus der Bildungsschicht. Das muss kein Manko sein, denn wie man weiß, sind die künftigen Eliten auch die künftigen Meinungsführer. In der Fülle des Materials und der Deutungen treten zwei Trends hervor.

Der Islam hat generell einen hohen Stellenwert im Leben der Jugendlichen, unabhängig von Alter, Geschlecht, Herkunftsland und Aufenthaltsdauer in Deutschland, weitaus höher als für die im Vergleich herangezogenen Jugendlichen in anderen Religionen. Islam ist „in“. Die

Zugehörigkeit wird als angenehm und positiv empfunden. Der Vollzug der muslimischen Praxis und die Beschäftigung mit dem Islam führen in den entsprechenden Bezugsgruppen zu Statusgewinn und sozialer Anerkennung. Das Alltagsleben wird vom Islam durchdrungen, konservative Werte dominieren (bei jungen Männern mehr als bei jungen Frauen). Die hohe Bedeutung, die ihm zugeschrieben wird, beruht vornehmlich auf seiner Rolle als primäres Medium der Identitätsfindung im Übergang vom Jugend- zum Erwachsenenalter, erst im weiten Abstand folgen Arbeit, Nation, Freizeit.

Glaube und Bräuche werden nicht einfach weitergereicht. Identitätsstiftung findet in der rhetorischen Auseinandersetzung mit der Generation der Eltern und Älteren statt, jugendliche Zuwanderer wollen anders leben und anders glauben als sie, vertiefen sich intellektuell in die Gewohnheiten und Traditionen, ordnen durch Reflexion auf sie ihr Verhältnis zum Herkunftsland, zur Familie und den Autoritäten neu – mit entsprechenden Konflikten. Der Islam verschafft ihnen die Möglichkeit zur Abgrenzung und Selbstfindung.

Der selbstbewusste Umgang mit dem vorgefundenen, nur tradierten und eher kulturell geprägten Islam der Elterngeneration hat also eine Modifizierung von Theorie und Praxis zur Folge – in welche Richtung, ist derzeit noch nicht klar auszumachen. Zwischen Fundamentalismus und Modernisierung ist alles möglich. In jedem Fall führt die gesteigerte Reflexivität zu Hinwendung und geistiger Vertiefung des bis dato nur habituell ausgeübten Islam. Nur in Einzelfällen hat die gesteigerte Bildung auch Abkehr im Gefolge gehabt. Distanz entsteht bei den Frauen gegenüber den islamischen Einrichtungen, vor allem der Moschee, zu der sie nur einen eingeschränkten Zugang haben.

Stattdessen kommt es zu einer „Versetzung“ (so sagt der Soziologe) innerhalb der Privatwohnungen. Gelegentlich wird die weibliche Benachteiligung nicht als Ergebnis religiöser, sondern sozialer Strukturen begriffen. Wie weit sich diese Trends stabilisieren, bleibt abzuwarten. Die empirische Forschung steht noch am Anfang.

Wie sehe ich mit der Kirche aus?

Anfang April 2008 wurde die sog. Sinus-Milieustudie zu den Lebenswelten katholischer Jugendlicher veröffentlicht.²¹ Sie ergänzt die Erwachsenen-Studie von 2005, die bei 20 Jahren aufwärts angesetzt hatte.²² Der Begriff Milieu kennzeichnet in der Studie ein prägendes Netz ähnlicher Lebensmuster. Drei Altersgruppen wurden gebildet: Kinder (9-13 Jahre), Jugendliche (14-19 Jahre) und junge Erwachsene (20-27 Jahre). Die Kinder stehen hier nicht zur Debatte.

Neben den statistischen Umfragedaten von 2 400 Jugendlichen und 3 100 jugendlichen Erwachsenen wurden in 110 freien Interviews, mittels Auswertung von Aufsätzen zur Frage „Was gibt meinem Leben Sinn und wie stelle ich mir die ideale Kirche vor?“ sowie mit weiteren Erhebungstechniken Auskünfte über Lebensstil, Mediengebrauch, Werthaltungen, die Stellung zu Religion und Kirche, über „Zukunftsvorstellungen und Sehnsüchte“ eingeholt. Aus der Kombination von Bildungsstandards mit Stilorientierungen und Wertpräferenzen ergaben sich für die Forscher sieben „Milieuorientierungen“.

Am stärksten sind die „Hedonisten“ (Jugendlichen, junge Leute, die alles anstreben, was Spaß macht und keine Anstrengung kostet) und die „Performer“ (gebildete, leistungsorientierte junge Menschen in gutdotierten Jobs) vertreten. Hedonisten machen 25 bzw. 16 Prozent aus, Perfor-

mer 25 bzw. 23 Prozent (die erste Zahl bezieht sich auf Jugendliche, die zweite auf junge Erwachsene). Die Differenz bei den Hedonisten lässt darauf schließen, dass sich ein Teil der Jugendlichen später anderen Milieuorientierungen zuwendet. Dann folgen mit 14 Prozent bzw. 16 Prozent die „Experimentalisten“ (gebildete, postmoderne Avantgardisten, ständig auf der Suche nach Neuem) und die „bürgerlichen“ Jugendlichen (Leute, die ein normales Leben anstreben und sich gleichzeitig vom Herkunftsmilieu abgrenzen wollen). Hier ist die Prozentzahl in beiden Alterskohorten gleich, nämlich 14 Prozent. 11 bzw. 13 Prozent entfallen auf das jugendliche Prekariat, d. h. an bürgerlichen Zielen orientierte „Konsummaterialisten“, die die Ziele gleichwohl verfehlen. Es folgen die „Postmateriellen“ (idealistische Kritiker ohne gesamtgesellschaftliches Konzept) mit 6 bzw. 8 Prozent. Die „Traditionellen“ (Hochgebildete ohne eigene Impulse, an Statusreproduktion interessiert) bilden mit jeweils 4 Prozent das Schlusslicht.

Der „Rekrutierungsschwerpunkt“ katholischer Jugendarbeit liegt bei den Traditionellen, den Bürgerlichen und Postmateriellen. D. h., zwei Drittel der Jugendlichen werden nicht oder höchstens punktuell erreicht. In der Erörterung der Begründungszusammenhänge kehren die Forscher immer wieder zu einem vorherrschenden Negativ-Image von der Kirche zurück, das – wenig aus Kontakten herrührend, mehr aus Vorurteilen bestehend – die verbliebenen fünf Milieuorientierungen übergreift: Kirche sei eine alte, unmoderne Einrichtung von Erwachsenen, in der es langweilig zugehe, in der man weltfremde oder unattraktive Leute treffe und in die man sich mit seinen eigenen Ideen nicht einbringen könne. Zwei Basisforderungen werden kontinuierlich erhoben: „die Jugendarbeit muss mich irgendwie weiter-

bringen und ich muss mit ihr gut ausse-
hen“ (bei den Leuten, mit denen regel-
mäßig Beziehungen gepflegt werden). Ein
besonders heikles Problem stellte die Tat-
sache dar, dass sich in der Kirche selbst
konträre Milieus begegnen, was zu neuen
Ausgrenzungen und Rückzügen führt. „Es
genügt heute nicht mehr, aufgrund der
Mitgliedschaft nicht als rückständiger, bie-
derer Außenseiter zu gelten. Vielmehr
müssen die katholischen Verbände glaub-
haft kommunizieren, dass man bei ihnen
besonders ‚in‘ und innovativ, modern und
überlegen ist, bzw. solche Leute trifft ...
Moralische Überlegenheit allein ist für die
meisten Jugendlichen kein Kriterium für
Vergemeinschaftung und Engagement.“²³
Die Studie wird für lange Zeit eine maß-
gebende Rolle spielen, wenn es um das
Verhältnis von Kirche, Religion und Ju-
gend geht – wegen ihrer Methodenviel-
falt, ihres Materialreichtums und ihrer dif-
ferenzierten Ergebnisse zu dem komple-
xen und heterogenen Untersuchungsfeld
„Jugend“. Klar liegt die Entfremdung zwi-
schen der Institution Kirche und ihren ju-
gendlichen Mitgliedern zutage. Ein Groß-
teil der Jugendlichen bewegt sich offen-
sichtlich in völlig anderen Diskursuniver-
sen mit anderen Zeichen und Symbolen,
Kommunikationsmitteln und Sinngebun-
gen, wo andere Melodien (musikalisch
und im übertragenen Sinne) gespielt wer-
den und pragmatische Handlungsstrate-
gien herrschen. Es sind geradezu Parallel-
gesellschaften mit anderen Zeitrhythmen
und Raumkategorien. Weil nun heutzutage
für Jugendliche das Medium mit der
Botschaft zusammenfällt, identifizieren
sie bei der Kirche deren ungeliebte Form-
sprache mit dem Gehalt der christlichen
Botschaft. Von der Kirchenarchitektur, den
Menschen, ihrer Kleidung, ihrer Sprache,
ihrem Benehmen, der Liturgie und Musik,
der sozialen und administrativen Struktur,
auch von „Bildung“ gleichermaßen abge-

halten, fällen sie ihr ablehnendes Votum:
nicht für sie bestimmt.

„Ich mach’ mein Ding“

Man könnte weitere Untersuchungen da-
zunehmen, ohne dass sich ein verändertes
Gesamtbild ergäbe. Es weicht von dem
der „Erwachsenen“ nicht grundsätzlich
ab. Verschiebungen ergeben sich einmal
im Verhältnis zur Esoterik, die bei den Ju-
gendlichen nicht recht punkten kann. Aus
dem „New Age“ ist eher ein „Middle Age“
oder „Old Age“ geworden. Auch die
nichtchristlichen Weltreligionen haben
keinen nennenswerten Zulauf. Zum zwei-
ten ist die Individualisierung der „objekti-
ven“ Gestalt des Christentums ungleich
kräftiger als in anderen Altersgruppen.
„Ich mach’ mein Ding“, heißt das Credo.
Wir registrieren ein religiös dreigeteiltes
Deutschland: schwache Bezüge im Osten,
starke bei den Immigranten, lockere im
Westen. Jugendliche schlagen sich in er-
ster und zweiter Linie mit ganz anderen
Problemen als genuin religiösen herum.
Wenn Religion für sie akut wird, dann in
speziellen Situationen, in denen sie prag-
matisch, ja fast „technisch“ auf sie zugrei-
fen. Religion als Allheilmittel ist wenig ge-
fragt. Die Religion schildert für die Ju-
gendlichen nicht mehr die große my-
thologisch-spirituelle Leinwand, auf der sich
unser Leben abspielt, sondern schießt an
bestimmten Stellen eines singulären Le-
bens als eines seiner Momente ein. Auch
darin unterscheiden sich die Jugendlichen
wohl kaum von der Masse der an Religion
Interessierten. Zu den Kirchen besteht
nach wie vor ein innerer oder äußerer
Kontakt; wo er sich stärker äußert, kann er
ins Engagement übergehen und verweist
auf einen stimulierenden familiären Hin-
tergrund. Auch Nichtgebundene und In-
differente lehnen die Kirche mehrheitlich
nicht in Bausch und Bogen ab, sondern

sie zählt für sie zu den unendlich vielen Sinnstiftern unserer Gesellschaft. Sie erscheint ihnen aber in der Regel als unbedingd und als in Formen präsent, die sich von ihren Lebensvollzügen sehr unterscheiden und die sie kaum tiefer ansprechen.

In einer Zeit, in der die Handlungsoptionen auch für Jugendliche in Arbeit und Wirtschaft, im öffentlichen Leben und in der Freizeit abnehmen, gleichzeitig aber ein fulminantes Freiheitspathos dominiert, wird sich niemand gerade in der Religion

seinen Freiraum nehmen lassen wollen. Umso wichtiger werden dann glaubwürdige Personen sein, die den Vertrauensverlust der institutionalisierten Religion überbrücken können. Darin wird sich die Qualität des Glaubens von neuem zeigen. Denn Glaube ist nicht irgendeine, letztlich beliebige persönliche Ansicht von bestimmten Ereignissen in Vergangenheit und Zukunft, von Götterhimmeln und Höllengeistern, sondern Vertrauen auf andere Menschen und deren Zeugnis von der Frohbotschaft.

Anmerkungen

- ¹ Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel / Andreas Prokopf, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh 2003. Die Daten stammen aus dem Jahr 2000. Die ausländischen Regionen sind die Steiermark, Wales und Mittelholland, die deutschen Teilnehmer kamen aus einer 9. Gymnasialklasse in Unterfranken. Keiner der Teilnehmer gehörte einer nichtchristlichen Religion an.
- ² Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Bonn 2006.
- ³ Quantitativ-statistische Methoden der Sozialforschung stehen dem naturwissenschaftlichen Modell des Erklärens nahe, qualitative Methoden dem hermeneutischen Modell des Verstehens. Beide Verfahren werden ergänzend eingesetzt.
- ⁴ Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006, 19.
- ⁵ Ebd., 203-240.
- ⁶ Ebd., 238.
- ⁷ Ebd., 218.
- ⁸ Ebd., 221.
- ⁹ Ebd., 239.
- ¹⁰ Religionssoziologen nennen das oft „vicarious religion“.
- ¹¹ Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006, 203.
- ¹² Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.
- ¹³ Einer der Autoren der Untersuchung „Religiöse Signaturen heute“, s. Anm. 1.
- ¹⁴ Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: Religionsmonitor 2008, 44-53.
- ¹⁵ Ebd., 129.
- ¹⁶ Monika Wohlrab-Sahr / Uta Karstein / Christine Schaumburg, „Ich würd´ mir das offen lassen.“ Agnostische Spiritualität als Annäherung an die „große Transzendenz“ eines Lebens nach dem Tode, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2/2005, 153ff.

- ¹⁷ Klaus Birkelbach, Religiöse Einstellungen zwischen Jugend und Lebensmitte, in: *Soziale Welt* 1/2001, 93-118.
- ¹⁸ Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 1992. Ich beschränke mich auf den Erlebnis-Teil, der die Einstellungen der Teilnehmer, methodisch gut abgesichert, untersucht (19-114). Der Koblenzer Soziologe Winfried Gebhardt und sein Team zeichnen dafür verantwortlich.
- ¹⁹ Ebd., 111.
- ²⁰ Ich stütze mich in der Auswahl auf Ursula Boos-Nünning, Viele Welten leben – Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Münster 2005; Hans Ludwig Frese, Den Islam ausleben – Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora, Bielefeld 2002; Neclec Kelek, Islam im Alltag – Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft, München 2002; Hiltrud Schröter, Mohammeds deutsche Töchter, Königstein o. J.; Nicola Tietze, Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2002. – Die Liste könnte beliebig verlängert werden, doch sehe ich keine grundlegend neuen Erkenntnisse in den jüngsten Arbeiten.
- ²¹ Carsten Wippermann / Marc Calmbach, Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Grundorientierung, Vergemeinschaftung, Engagement, Einstellung zu Religion/Kirche vor dem Hintergrund der Sinus-Milieus 2007, hg. im Auftrag v. Bund der Katholischen Jugend und Misereor (Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U 27), Düsseldorf / Aachen 2008.
- ²² Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen“. Durchführung von der Sinus Sociovision, Heidelberg / München 2006.
- ²³ Sinus-Milieustudie U 27, 31.

Stefanie Schwarz, Koblenz

Die Jesus Freaks – eine religiöse Jugendkultur

Jugend und Religion – heute ein Widerspruch?

Die derzeitige religiöse Kultur in Deutschland ist sehr vielseitig und ausgeprägt. Die Menschen sind auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, nach spirituellen Erfahrungen, dabei steigt die Nachfrage nach Religion. Wenn man den Blickwinkel verändert, könnte man also sagen, dass nicht die Religion, sondern die organisierte Religion nicht mehr gefragt ist. Jeder möchte frei entscheiden, was gut für ihn selbst ist und seine eigene Wahrheit finden, mit der er glücklich ist. Diese Individualisierung der Religion ist ein Phänomen, das traditionelle Sozialformen der Religion an Bedeutung verlieren lässt.¹

In Jugendszenen findet man diese Loslösung von organisierter Religion hin zu einer Begegnungsmöglichkeit mit Gott. Obwohl jeder „seine“ Religion finden möchte, sind Jugendliche auf der Suche nach sozialer Verortung und Erfahrung von Geborgenheit, Gewissheit und Gemeinschaft mit Gleichgesinnten. Die Szene schafft es Orientierung zu geben, sie schafft eine „Gegenwelt“ zur Rationalität der Realität und zur institutionellen Religion, eine Welt, in der Transzendenz und Gemeinschaftsgefühl religiöses Erleben bieten.²

Die Jesus Freaks sind eine Jugendkultur, die diese postmoderne Richtung aufgreift und die Erfahrung mit Gott radikal in den Mittelpunkt stellt. Aktiv gelebter Glaube, individuelles Erleben und Erfahren von Gott in der Gruppe sind für die Jesus

Freaks zur Basis ihrer Religiosität geworden.³ Sie sind ein Beispiel dafür, dass sich die „Wiederkehr“ von Religiosität und Religion keineswegs nur außerhalb christlich-religiöser Orientierungen zeigt⁴.

Wer sind die Jesus Freaks und wie verstehen sie sich selbst?

Ein Jesus Freak versteht sich als jemand, der „verrückt“ nach Jesus ist, eine Beziehung mit ihm führt, d. h. mit ganzem Herzen mit ihm lebt. Dabei ist es völlig egal, wo man herkommt und wie man aussieht, denn bei Gott ist jeder Mensch willkommen. Es ist eine Herzenssache, eine innere Angelegenheit, die mit Äußerlichkeiten nichts zu tun hat.⁵

Als sich 1991 drei Jugendliche, darunter Martin Dreyer, in einem Wohnzimmer in Hamburg trafen, weil sie „Bock“ auf Jesus hatten, dachten sie noch nicht daran, dass aus diesen Treffen innerhalb kurzer Zeit eine Bewegung werden würde. Sie hatten die Nase voll von bürgerlicher Kirchlichkeit, die für Leute wie sie, Punks mit abgewetzten Klamotten, Alkohol- und Drogenproblemen, nichts als missbilligende Blicke übrig hatte. Was mit drei Leuten begann, wuchs von 1991 bis 1993 auf über 250 Leute an und ging schnell über die Grenzen Hamburgs hinaus. In mehreren Städten gründeten sich Jesus-Freak-Gruppen, die Anziehungspunkt für „Christen, Atheisten, Buddhisten, Nihilisten, Punks, Schlicker, Hippies, Normalos, Drogies“⁶ wurden. Eine Art Gemeinde entsteht, in der getauft und getraut wird und

in der viele Jugendliche zum Glauben an Jesus kommen.⁷

1994/95 gründete sich der Verein „Jesus Freaks International“ und wird zum Dachverband der Bewegung. Der „Ä-Kreis“⁸ hat die Leitung und wird durch den Vorstand kontrolliert. Die Missionsgesellschaft der Jesus Freaks International „World Wide Pizza Service“ sendet ausgebildete Mitarbeiter in den Dienst für Jesus. Inzwischen gibt es in Deutschland mehr als 100 Gruppen mit ca. 5000 Jesus Freaks. Die Gemeinden sind netzwerkartig miteinander verbunden. Freundesbriefe informieren über aktuelle Entwicklungen und verbinden die Freaks, die beim jährlichen „Freakstock“ auf dem Boxberg bei Gotha zusammenkommen. Fast jede Freakgruppe hat eine Homepage, so dass man Jesus Freaks in seiner Nähe schnell finden kann.⁹ Das Internet ist das wichtigste Kommunikationsmittel. Die Seiten der lokalen Gruppen, Blogs von Jesus Freaks, der „Freakstyle-Shop“ oder die Website der Jesus Freaks International präsentieren die Bewegung und dienen dem Austausch.¹⁰

Den Glauben an den Schöpfergott, den dreieinigen Gott, der seinen Sohn geopfert hat, damit die Menschen Gottes Kinder werden können, sehen die Jesus Freaks als ihr Zentrum an. Grundlage ihres Glaubens ist die Bibel, die von der „ultimativen Wahrheit“ über Gott erzählt. Die Jesus Freaks sind überzeugt, dass an der Sache mit Jesus auch heute noch etwas „dran ist“ und die Auseinandersetzung mit Jesus jedem Einzelnen etwas zu bieten hat. Jesus ist vom Vater auferweckt worden und existiert noch heute. Schon damals hat er sich mit den Sündern, den Aussätzigen, den Armen und Verachteten beschäftigt, die in der Gesellschaft nichts wert waren. Deshalb sind bei den Jesus Freaks alle willkommen, gerade die, die von der Gesellschaft abgelehnt und auch

in den Kirchen schief angesehen werden. Den Jesus Freaks sind sechs Punkte wichtig: Sie sehen sich als von Gott berufen an, *schrill und laut* in ihrer Stadt zu sein, um die Menschen auf Gott aufmerksam zu machen. Jesus hat damals auch schockiert, weil er sich nicht angepasst hat. Die *Leidenschaft* für ein Leben mit Jesus soll durch neue Arten zum Ausdruck gebracht werden. Sie wollen *Kopf und nicht Schwanz* sein, d. h. ihre Berufung wahrnehmen und die Gesellschaft prägen. Die Menschen brauchen nicht zu ihnen kommen, sondern sie gehen zu den Menschen, *auf die Straße*, dorthin, wo die sind, die Jesus brauchen. Sie möchten eine *Brücke sein*, damit die Menschen Gott begegnen können. Feste Strukturen und Regeln sollen nicht im Weg stehen. Alle Jesus Freaks gehören zu einer großen *Gang, Familie*, in der es darum geht „jesusmäßig“ zu leben, mit Gott und den Mitmenschen.¹¹

Sie sehen es als ihren Auftrag an, Menschen, die ohne Hoffnung sind, durch Jesus eine Perspektive in ihrem Leben zu geben. Beziehungen zu anderen Jesus Freaks sind wichtig. Jesus soll in der Kommandozentrale den Chefsessel besetzen, d. h. „im Leben die Befehle geben“¹². Die Jesus Freaks sind ein Teil der Gesellschaft und wollen sich somit aktiv in das soziale und kulturelle Leben einbringen. Was von Gott oder Menschen an Erfahrung und Wissen gegeben wird, wollen sie mit anderen teilen.¹³

Der Lebensstil der Jesus Freaks soll davon geprägt sein, was Jesus vorgelebt hat: Die Frage ist, wie Jesus handeln würde, wenn er in der Situation wäre, in der man selbst gerade ist. Durch die Beziehung mit Jesus soll das Leben immer „jesusmäßiger“ werden. Es geht nicht um Perfektion, sondern darum, „sein Leben auf die Reihe zu kriegen“. Um eine lebendige Beziehung mit Jesus zu haben, hilft es zu beten, die Bibel

zu lesen und zu leben und Gemeinschaft mit anderen Jesus Freaks und Christen zu haben.¹⁴

Bei ihren Gottesdiensten, „Jesus-Abhäng-Abenden“, in Hauskreisen oder bei Gebetstreffen kommen die Jesus Freaks zusammen, um Gemeinschaft zu leben. Im Gottesdienst wird Gott gelobt, indem fetzige Lobpreislieder beispielsweise mit E-Gitarren, Schlagzeug und Bass begleitet werden. Eine Predigt gehört auch bei den Freaks immer dazu, allerdings in Alltagssprache, damit jeder die Message versteht. Auch ein Klingelbeutel darf nicht fehlen, denn die Jesus Freaks finanzieren sich ausschließlich durch Spenden. Da der Gottesdienst meist samstagsabends stattfindet, bleibt anschließend Zeit sich zu unterhalten, gemeinsam etwas trinken zu gehen oder einfach beim Tischfußball seinen Spaß zu haben.

In den letzten Jahren hat sich das von den Jesus Freaks veranstaltete „Freakstock“ (Jesus Festival) zu einem riesigen christlichen Alternativ-Festival entwickelt, das mittlerweile jeden Sommer für vier Tage auf der Pferderennbahn am Boxberg (Nähe Gotha) stattfindet, die sich dann in ein riesiges Zeltlager verwandelt.¹⁵ Die Besucherzahlen steigen jährlich, 2005 wurden über 8000 Jugendliche und Junggebliebene gezählt, viele von ihnen keine Jesus Freaks.¹⁶ Vom „Retro-Hippie“ über den Punk bis zu Gothics, Metall-Fans und Skins ist aus fast jeder Szene etwas dabei. Ein Organisationszentrum sucht man fast vergeblich. Von einem Container aus „organisiert“ eine Handvoll Jesus Freaks die über 600 ehrenamtlichen Mitarbeiter. Über 50 Bands und DJs aus der ganzen Musikszene treten in den vier Tagen auf mehreren Haupt- und Neben Bühnen auf. Mehr als 20 Workshops, täglich zwei Gottesdienste, aber auch Ausstellungen, Skaterbahnen oder Ruhezonen wie das „Feldkloster“ oder der „Gebetsturm“ bie-

ten ein abwechslungsreiches Programm.¹⁷ Die Jesus Freaks sehen sich selbst als freikirchliche Bewegung. Nicht in inhaltlichen, sondern in Stilfragen liegt ihrer Auffassung nach der Unterschied zu anderen christlichen Gemeinschaften oder den großen Kirchen. Die Ausrichtung der Arbeit kann als evangelikal mit einer Offenheit für charismatische Gaben wie Gebet, Prophetie und Zungenrede bezeichnet werden.¹⁸ Damit lassen sich die Jesus Freaks der neuen christlichen Religiosität zuordnen, die Mitte der 90er Jahre in Deutschland entstanden ist. Diese zeichnet sich durch Radikalität im Glauben aus. Ihre Anhänger sehen sich als „wiedergeborene Christen“, die durch ein besonderes Erweckungserlebnis zum Glauben gekommen sind.¹⁹

So bunt wie das Publikum der Jesus Freaks ist auch ihre „Kleiderordnung“. Da die meisten Szenegänger aus anderen Jugendkulturen stammen, reichen die Frisuren vom „Iro“ über die Glatze bis hin zu Dreadlocks, die Outfits von der Lederhose über nachtschwarze Kleidung bis hin zu zerfetzten Jeans. „Normales“ Aussehen scheint eher selten vertreten zu sein.²⁰ Aus der Jugendsprache der 90er Jahre hat sich eine Szenesprache entwickelt, die zur Kultsprache der Jesus Freaks geworden ist. So sind Worte wie „geil“ oder „strength“ typische Beispiele für den Sprachgebrauch von Predigten und Gebeten.²¹ Die Sprache, die man spricht, versteht man auch am besten.²² Allerdings ist zu beobachten, dass heutige Jugendliche die Sprache der Jesus Freaks schon nicht mehr als zeitgemäß empfinden. Der fortschreitende und immer schneller werdende Veralterungsprozess ist auch bei der Sprache der Bewegung festzustellen.²³

Symbol und Erkennungszeichen der Jesus Freaks ist ein in ein Omega gestelltes Alpha, das große Ähnlichkeit mit einem anachronistischen A aufweist. Allerdings ist die

Bedeutung nach der Offenbarung des Johannes gemeint, dass Jesus das A und O, Anfang und Ende von allem ist.²⁴

Während in anderen Jugendszenen eine bestimmte Musikrichtung bestimmend ist, sind bei den Jesus Freaks die Musikstile genauso unterschiedlich wie die Anhänger der Bewegung. Eine Betrachtung ihrer musikalischen Vorlieben deckt damit nahezu das gesamte Spektrum der christlichen Musikszene ab. Von den Bühnen des Freakstock schallen Punk, Rock, Trash, Hip Hop, Deathmetal und vieles mehr.²⁵ Der Ausdruck des Glaubens und seiner Inhalte ist je nach Genre ganz unterschiedlich.

Jesus Freaks – Szene und/oder Subkultur?

In der Soziologie wurde der Begriff der Subkultur geprägt, um jugendliche Bewegungen wie die der Jesus Freaks einzuordnen. Der Begriff wird heute teilweise nicht mehr verwendet, soll aber hier „als Bezeichnung für eine ‚totale‘, ‚eigensinnige‘ und (latent) ‚widerständige‘ Lebensform“ verstanden werden, „die sich als soziale, kulturelle (manchmal auch politisch und ökonomische) ‚Alternative‘“²⁶ zur Gesellschaft und ihren Normen darstellt. Diese Abgrenzung findet heute, bedingt durch den Wandel von Jugend als Lebensphase, immer mehr unter Jugendlichen selbst und nicht mehr in Konfrontation zur Erwachsenenwelt statt, die im Laufe der Jahre viel toleranter und offener geworden ist und schon zu einer Generation gehört, die man als „Kinder der Freiheit“ bezeichnen kann.

Damit verliert die Subkultur an Bedeutungskraft, denn es geht mehr um ein gleichberechtigtes Nebeneinander als um ein Gegeneinander. Deshalb wird der Begriff der Subkultur von vielen Soziologen durch die unverbindlichere Bezeichnung „Jugendkultur“ ersetzt, die allerdings sehr

schwammig ist und aus der sich ein Konzept der Szene entwickelt hat, das die gesellschaftliche Entwicklung der Individualisierung berücksichtigt, aber auch den subkulturellen Anspruch der Jugendkulturen nicht ausschließt.²⁷ Die Szene als Konzept ist eine Reaktion auf die postmoderne Gesellschaft, die bei aller Betonung von Individualisierung trotzdem einen Ort der sozialen Verortung und Identitätsfindung braucht.²⁸

Im Folgenden möchte ich die gewonnenen Erkenntnisse über die Jesus Freaks anhand einiger Szenemerkmale nach Gebhardt und Hitzler überprüfen.²⁹

- Szenen sind soziale Netzwerke, die primär ästhetisch orientiert sind. – Die Jesus Freaks haben das gemeinsame Interesse an Jesus, das sie verbindet und zu einer Gemeinschaft macht. Ihr Verständnis von Ästhetik (Aussehen, Kleidung, Musik etc.) ist sehr vielseitig und unterschiedlich, denn verschiedene Jugendkulturen treffen bei den Jesus Freaks zusammen, die ihre eigene ästhetische Orientierung mitbringen.
- Szenen sind soziale Netzwerke, die thematisch fokussiert sind. – Zentrales Thema der Jesus Freaks ist der Glaube an Jesus Christus. Es geht darum, im Umgang mit Gott und den Menschen „jesusähnlicher“ zu werden. Jesus ist für die Menschen und für jeden Einzelnen gestorben; diesen Liebesbeweis gilt es anzunehmen und zu den Menschen zu bringen, gerade zu solchen, die von der Gesellschaft ausgeschlossen werden.
- Szenen sind relativ unstrukturierte und labile soziale Gebilde. – Es gibt keine verbindliche Mitgliedschaft, jeder kann ein Jesus Freak sein ohne irgendwelche Aufnahmezerimonien.³⁰ Jeder ist für sein Handeln selbst verantwortlich, verpflichtende Handlungsanweisungen gibt es nicht, jedoch ist das Selbstverständnis sehr klar.

Ein Wir-Gefühl, eine Zusammengehörigkeit entsteht durch den Glauben an die gemeinsame Idee, dass es das Beste und Radikalste ist mit Jesus zu leben.

- Szenen sind kommunikative und interaktive Teilzeit-Gesellungsformen. – Die Szene kann nur existieren, indem sie sich „in Szene setzt“, d. h. in Erscheinung tritt. Durch das Internet und die Freundesbriefe der Jesus Freaks wird über die lokalen Gruppen hinaus kommuniziert. Bei lokalen Treffen wird die Szene sichtbar. Es ist eine Lebenseinstellung, die nicht nur zeitlich, sondern 24 Stunden, sieben Tage in der Woche aktuell ist. Hier könnte man von einem subkulturellen Aspekt innerhalb der Szene sprechen, denn die Zugehörigkeit zu einer Subkultur ist radikal und ganzheitlich, zeigt sich nicht nur am Wochenende oder bei Treffen mit Gleichgesinnten.

- Szenen sind exklusiv und reklamieren Einzigartigkeit. – Dieses Merkmal ist bei den Jesus Freaks im Hinblick auf andere Szenen nicht zu finden. Eine Abgrenzung findet eher eindeutig zur Kirche und zur institutionalisierten Religion statt, wobei es bei der Abgrenzung von diesen um die *Umsetzung* des Glaubens und nicht um die Überzeugung selbst geht.

- Szenen strukturieren sich um Organisationsebenen. – Dieser Trend zeichnet sich bei den Jesus Freaks nur sehr schwach ab. Das Freakstock-Festival beispielsweise wird nicht durch ein großes Organisationsteam auf die Beine gestellt, sondern durch ein paar langjährige Szenegänger und viele freiwillige Helfer. Viele Gruppen haben einen Pastor, der allerdings mehr für Inhalte als für Organisation verantwortlich ist.

- Szenen konstituieren sich im Event. Szene und Event bedingen sich gegenseitig. – Neben den lokalen Angeboten der Jesus Freaks findet einmal im Jahr das Freakstock-Festival statt. Bei diesem Event

kennt man sich nicht persönlich, aber durch die Zugehörigkeit zur Szene und den Glauben an Jesus Christus ist man miteinander verbunden.

Fazit und Ausblick

Wer sind die Jesus Freaks, und wie kann man sie soziologisch einordnen? Sie sind eine Bewegung, die sich in erster Linie durch ihre Begeisterung für Jesus auszeichnet. Viele Jugendliche sind heute auf der Suche nach Religion und dem Sinn des Lebens. Die Jesus Freaks sehen es als ihren Auftrag an, den Glauben gerade an Menschen weiterzugeben, die mit der Kirche nichts anfangen können.

Sie können als Szene eingeordnet werden, da die untersuchten Szenemerkmale zum Großteil auf sie zutreffen. Zu betonen ist allerdings, dass es bei den Jesus Freaks nicht um eine Abgrenzung zu anderen Szenen geht. Vielmehr finden sie gerade in den verschiedenen, sich widersprechenden Szenen ihre Anhänger. Die Intention des „Anders-Seins“ spiegelt sich in der Abgrenzung zur Kirche und zur institutionellen Verortung von Religion wider. Während bei anderen Szenen die Zugehörigkeit eine Teilzeitaktivität ist, geht es bei den Jesus Freaks um eine Lebenseinstellung, die sich auf alle Lebensbereiche auswirkt. Radikal mit Jesus zu leben, heißt die ganze Woche über ein Jesus Freak zu sein und nicht nur bei gemeinsamen Veranstaltungen mit anderen Szenegängern.

Die Attraktivität der Jesus Freaks erklärt sich u. a. durch die Möglichkeit, Glauben frei und ohne beengende Kirchlichkeit zu leben. Allerdings wird es auch für die Jesus Freaks irgendwann so weit sein, dass sie am Prozess der Institutionalisierung und Professionalisierung nicht mehr vorbeikommen. Diejenigen, die in den 90er Jahren die Bewegung ins Leben gerufen

haben und ihr treu geblieben sind, werden älter, und aus lockerer Zugehörigkeit entwickelt sich eine formelle Mitgliedschaft. Erste Vereinssatzungen wurden beschlossen, und gerade die Drogenarbeit der Jesus Freaks, an deren Anfang das Engagement von Laien stand, hat sich zu einer professionellen Anlaufstelle entwickelt.³¹

„Unsere Vision ist, dass es irgendwann Jesus Freaks in jeder Generation gibt. Wir wollen verschiedene Stile für verschiedene Altersgruppen haben und trotzdem alle eine gemeinsame Identität als Jesus Freaks haben.“³² So formulieren die Jesus Freaks ihre Ideen für die Zukunft. Inwie-

weit sich diese Vision mit der Identität als Jugendkultur vereinbaren lässt, ist fraglich, denn was Jugendliche von heute anspricht, ist morgen schon wieder überholt und für Erwachsene meist uninteressant oder keine akzeptable Praxis, um Glauben zu leben. Ob die Vision umzusetzen ist und ob man auch im Alter noch ein Jesus Freak sein kann und seinen Glauben weiter radikal lebt, wie man es in Jugendjahren getan hat, bleibt abzuwarten. Sicher ist aber, dass die Beziehung zu Jesus für Menschen jeden Alters etwas bietet und je nach Alter eben wieder neue Formen der Glaubensumsetzung an der Reihe sind.³³

Anmerkungen

- ¹ Vgl. W. Gebhardt, *Jugendkultur und Religion*, 7ff.
- ² Vgl. ebd., 15ff.
- ³ Vgl. K. Farin, *Freaks für Jesus*, 10.
- ⁴ R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 29.
- ⁵ Vgl. *dc Talk / The Voice of the Martyrs* (Hg.), *Jesus Freaks*, 9ff.
- ⁶ R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 29.
- ⁷ www.Jesusfreak.de, *Unsere Geschichte*.
- ⁸ „Ä“ steht für Älteste oder auch Ärsche, wie die Jesus Freaks sie selbstironisch nennen.
- ⁹ Vgl. R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 30.
- ¹⁰ www.religionswelten.de, *Kommunikationswege*.
- ¹¹ www.Jesusfreak.de, *Unsere 6 Punkte*.
- ¹² Vgl. R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 34.
- ¹³ www.Jesusfreak.de, *Unsere Werte*.
- ¹⁴ Vgl. R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 40f.
- ¹⁵ Vgl. K. Farin, *generation kick.de*, 75.
- ¹⁶ Vgl. S. Krüger, „Sechzehntel und Pfützen“.
- ¹⁷ Vgl. K. Farin, *generation kick.de*, 81.
- ¹⁸ Vgl. R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 30.
- ¹⁹ www.religionswelten.de, *Evangelikal*.
- ²⁰ Vgl. K. Farin, *generation kick.de*, 76.
- ²¹ Vgl. N. Schrammek, *Die Lockerheit der Formen und die Starrheit der Lehre*.
- ²² www.religio.de/sekten/jesusfreaks.html, *Beurteilung*.
- ²³ Vgl. R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 30.
- ²⁴ Vgl. K. Farin, *Freaks für Jesus*, 11.
- ²⁵ Zur Musik vgl. ebd., 94ff.

- ²⁶ W. Gebhardt, *Jugendkultur, Jugendsubkultur, Jugendszene*, 2.
- ²⁷ Vgl. ebd., 1ff.
- ²⁸ Vgl. R. Hitzler u. a., *Leben in Szenen*, 19f.
- ²⁹ Vgl. ebd., 19-29; vgl. W. Gebhardt, *Jugendkultur, Jugendsubkultur, Jugendszene*, 5-8.
- ³⁰ *Die Hamburger Gemeindebasis, Version 2.0, 17.12.2002* (R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 40f).
- ³¹ Vgl. R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 31f.
- ³² Aus dem *Freundesbrief der Jesus Freaks Hamburg, März 2003* (ebd., 32).
- ³³ Vgl. R. Hempelmann, „Jesus sitzt im Chfessel“, 31f.

Literatur

- Bargmann, Kai, „Jesus, du bist ein turbogeiler Typ!“, in: *Bravo* 39/1994, 24-26
- dc Talk / The Voice of the Martyrs* (Hg.), *Jesus Freaks. Berichte von Menschen, die bereit waren, für ihren Glauben bis zum Äußersten zu gehen*, Aßlar 2001
- Dreyer, Martin u. a., *Die Volxbibel. Neues Testament*, Witten 32006
- Farin Klaus / *Archiv der Jugendkulturen* (Hg.), *Freaks für Jesus. Die etwas anderen Christen*, Berlin 2005
- Farin, Klaus, *generation kick.de. Jugendsubkulturen heute*, München 2001, 72-102

- Gebhardt, Winfried, Jugendkultur, Jugendsubkultur, Jugendszene. Zur Soziologie juveniler Vergemeinschaftung, 2006, www.uni-koblenz.de
- Gebhardt, Winfried, Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung, in: Pöhlmann, Matthias (Hg.), Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen, EZW-Texte 170, Berlin 2003, 7-19
- Hempelman, Reinhard, „Jesus sitzt im Chefessel“. Zur Glaubenswelt der Jesus Freaks, in: Pöhlmann, Matthias (Hg.), Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen, EZW-Texte 170, Berlin 2003, 29-41
- Hitzler, Roland / Bucher, Thomas / Niederbacher, Arne, Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute, Opladen 2001, 13-37, 217-239
- Klarmann, Michael, Das Netz ist das Leben, Gott der Provider, Jesus der Browser, 8.5.2001, www.heise.de/tp/r4/artikel/7/7560/1.html (6.1.2009)
- Knobloch, Hubert, Religionssoziologie, Berlin / New York 1999, 189-198
- Krüger, Sebastian, Sechzehntel und Pfützen. Beim Freakstock-Festival auf der Galopprennbahn rocken junge Christen, in: *Zeitzei-chen* 9/2005, 45-49
- Projektgruppe Jugend und Religion / Archiv für Jugendkulturen (Hg.), IF GOD IS A DJ ..., Berlin 2005, 7-22
- Reumschüssel, Anja, Lobpreis auch ohne harte Holzbänke, in: *Main-Rheiner* vom 3.2.2005
- Schrammek, Notker, Die Lockerheit der Formen und die Starrheit der Lehre. Das Freakstock-Festival 2001 der Jesus-Freaks vom 26. bis 29. Juli 2001 in Boxberg bei Gotha, in: *MD* 10/2001, 347-349

Harald Lamprecht, Dresden

Christlicher Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und „neuem“ Atheismus

Ein Tagungsbericht

Der Kampf um die Weltdeutung ist neu entbrannt. Konnte man eine Zeit lang meinen, die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft um die Weltentstehung sei im Wesentlichen überwunden und beide hätten ihre Gebietsansprüche friedlich untereinander aufgeteilt, so kann man in jüngster Zeit ein neues, heftiges Aufflammen der Kämpfe beobachten. Guerillakämpfer auf beiden Seiten preschen vor. Sie wollen die ausgehandelte Gebietsaufteilung offenbar nicht akzeptieren und dringen immer wieder in fremde Bereiche vor.

Auf der einen Seite stehen die Vertreter des Kreationismus, die den ersten biblischen Schöpfungsbericht als eine natur-

wissenschaftlich exakte Darstellung ansehen und die Evolutionstheorie bekämpfen. Der biblische Text enthält für sie eine genaue Beschreibung der historischen Entwicklung, die sie auch mit naturwissenschaftlichen Methoden belegen wollen. Es wird versucht, „biblische Schöpfungslehre“ als „Alternative“ zur Evolutionstheorie mit im Lehrplan des Biologieunterrichts unterzubringen.

Auf der anderen Seite steht der so genannte „neue“ Atheismus, der im Unterschied zum „alten“ Atheismus weniger philosophisch geprägt ist, sondern mit einer starken Inanspruchnahme der Naturwissenschaften, vor allem der Biologie, die Existenz Gottes bestreitet. Vertreter

dieser Richtung wie z. B. Richard Dawkins mit seinem Buch „Der Gotteswahn“ bleiben nicht bei naturwissenschaftlich beschriebenen Zusammenhängen stehen, sondern schlussfolgern daraus die Nichtexistenz Gottes.

Vertreter beider Richtungen kamen zu einer ökumenischen Tagung für Weltanschauungsbeauftragte aus Deutschland, Österreich und der Schweiz zusammen, die vom 22. bis 24. September 2008 in Nürnberg stattfand.

Trostloser Atheismus aus intellektueller Redlichkeit

Joachim Kahl aus Marburg referierte über den „neuen“ Atheismus aus der Sicht des „alten“. Obwohl er sich selbst als Vertreter eines „weltlichen Humanismus“ (entsprechend laut der Titel seines neuesten Buches) versteht, lieferte er eine vernichtende Kritik zu Dawkins „Gotteswahn“. Kahl charakterisierte Dawkins als Beispiel für „intellektuellen Caesarenwahn“, der durch triumphalistische Selbstüberschätzung und Realitätsblindheit geprägt sei. Seine Illusion einer von Anfang an religionslosen Welt sei von Feuerbachschen Prämissen her als ahistorisch zu entlarven. Sein Unfehlbarkeitsdünkel übertreffe den des Papstes bei weitem, denn während der Papst ihn auf seltene ex-cathedra-Entscheidungen begrenze, immunisiere sich Dawkins systematisch gegen Kritik von religiöser Seite, die aus seiner Sicht nur von Dummheit zeugen könne. Ausdrücklich gutgeheißen wurde von Kahl jedoch das Anliegen eines Grundrechts von Kindern auf positive und negative Religionsfreiheit. Demnach gebe es keine christlichen oder muslimischen Kinder, sondern nur Kinder christlicher oder muslimischer Eltern. Gleiches gelte natürlich auch für Atheisten, auch diese hätten nur Kinder atheistischer Eltern.

In einem zweiten Teil entfaltete Kahl sein Verständnis des Atheismus, den er als eine metaphysische Hypothese betrachtet, die von einem innerweltlichen Standpunkt aus formuliert wird. Die beiden Säulen, auf denen sein Atheismuskonzept ruht, lauten: 1. Es gibt keinen Gott, der die Welt erschaffen hat. Die Welt ist keine Schöpfung, sondern unerschaffen und unerschaffbar. 2. Es gibt keinen Gott, der Tiere und Menschen aus ihren Leiden erlöst. Die Welt ist unerlöst und unerlösbar. Die Theodizeefrage wird zum Schlüssel der Begründung des Atheismus: Das Leid in der Welt verbiete die Annahme eines guten und allmächtigen Gottes. Jede erträumte Erlösung komme immer zu spät, meinte Kahl, denn keine spätere Erlösung könne das geschehene Leid zurücknehmen. Die Unumkehrbarkeit der Zeit spreche gegen die Existenz Gottes. Durch die Leugnung der Schöpfung tritt in Kahls Argumentation die Welt selbst an die Stelle Gottes, die dann einige der philosophischen Gottesattribute erbt (ewig, erste Ursache). Als praktische Konsequenz präsentierte Kahl sein Konzept einer „weltlich-humanistischen Spiritualität“ als Alternative zur Religion. Dazu gehöre, dass durchaus auch meditative Formen (Kerzenlicht, Wohlgeruch, Rotwein, Lyrik, Fasten, Yoga, Meditation) Anwendung finden, die aber dennoch mit „tagellichem Bewusstsein und intellektueller Klarheit“ benutzt werden könnten.

Kreationismuskonzepte

Gegenstück zu einem kämpferischen Atheismus ist ein Kreationismus, der nun von religiöser Seite her die ehemals ausgehandelten Grenzlinien überschreitet und den Anspruch erhebt, zutreffendere Antworten als die wissenschaftliche Forschung zu haben. Kernpunkte des christlichen Kreationismus sind die Berufung

auf die Bibel in Kombination mit der Ablehnung der Evolution, erläuterte *Reinhard Hempelmann*, Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW). Auch wenn der Kreationismus innerhalb des evangelikalen und des pfingstlich-charismatischen Christentums beheimatet ist, sei es falsch, diese Bewegungen pauschal damit zu identifizieren. Hermeneutischer Hintergrund sind die Chicagoer Erklärungen zur Irrtumslosigkeit der Bibel. Von daher nehme der Kreationismus für sich exklusiv in Anspruch, die Bibel treu auszulegen. Er stütze sich auf ungeklärte (Rand-)Fragen der Evolutionstheorie und bemühe sich um den Nachweis von Ungereimtheiten, ohne eine schlüssige Alternative darstellen zu können. Stattdessen würden die Überlegungen in heilsgeschichtliche und endzeitliche Konzepte eingebettet.

Gegner des Kreationismus seien nicht nur Evolutionstheoretiker oder atheistisch orientierte Naturwissenschaftler, sondern vor allem andere Christen, die die biblischen Texte anders interpretieren. Weder Kreationismus noch Bibelfundamentalismus könnten die Eindeutigkeit herstellen, die sie versprechen. In gewisser Weise bestehe zwischen Kreationismus und Atheismus ein innerer Zusammenhang: Eberhard Jüngel bezeichnete den Beweis der Notwendigkeit Gottes als den Geburtshelfer des neuzeitlichen Atheismus.

Eine eigene Variante kreationistischer Vorstellungen gibt es bei den Zeugen Jehovas mit einem Langzeit-Kreationismus, nach dem jeder Schöpfungstag 7000 Jahre gedauert habe, wie *Harald Baer* von der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle in Hamm darlegte. Auch im Islam ist der Kreationismus eine Option, denn im Koran wird neben der kontinuierlichen Schöpfung die Weltentstehung als ein Werk von sechs (Sure 10:3, 32:4) oder acht Tagen (Sure 41:9-12) bezeichnet. Ent-

sprechende publizistische Äußerungen seien aber erst seit den 1970er Jahren erkennbar, erklärte EZW-Referent *Friedmann Eißler*. Ein Beispiel für einen brachial vorgetragenen Kreationismus sind die Aktionen von Adnan Oktar alias Harun Yahya, der in seinem Streben nach einer Plausibilisierung von Wissenschaft durch Koraninterpretation auch Impulse des christlichen Kreationismus und insbesondere der „Studiengemeinschaft Wort und Wissen“ aufgenommen habe. Sein 2006 in Istanbul erschienener, fast 800 Seiten starker „Atlas der Schöpfung“ wurde vielen Schulen in Europa kostenlos zur Verfügung gestellt. Mit viel Pathos werden darin ein angeblicher Betrug der Evolutionisten und eine dunkle Liaison zwischen Darwinismus und Faschismus „enthüllt“. Ein solcher Generalangriff gegen die „materialistische Wissenschaftswelt“ habe eine Re-Islamisierung zum Ziel. Zwar werde ein so ideologisch zugespitzter Kreationismus nur von Einzelnen vertreten, ein grundlegender Kreationismus sei hingegen selbstverständlicher Mainstream im Islam.

Das Opfer des Verstandes

Gegen einen Tunnelblick bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Welt wandte sich *Henrik Ullrich*, Oberarzt an einer Radiologischen Klinik und seit 2006 Vorsitzender der „Studiengemeinschaft Wort und Wissen“, die zu den maßgeblichen Vertretern eines (moderaten) Kreationismus zählt. Wissenschaftliche Arbeit betrachte per definitionem die Welt, als ob es Gott nicht gäbe. Das Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit der Bibel stehe einem offenen Umgang mit der Wissenschaft nicht entgegen. Konflikte würden sich vor allem aus Grenzüberschreitungen bei der Interpretation wissenschaftlicher Befunde ergeben.

Es sei wichtig, drei Varianten des Evolutionsdenkens zu unterscheiden: 1. die Evolution als naturhistorischer Prozess, die Gegenstand evolutionsbiologischer Forschung ist; 2. Evolutionsdenken als paradigmatische Leitidee, nach der andere Forschungsdaten bewertet und einsortiert werden; 3. Evolution als Philosophie bzw. Ideologie, die als Sinnstifter fungiert. Es gebe insbesondere in den beiden letztgenannten Bereichen einen fundamentalistischen Evolutionismus, der genauso wissenschaftsfeindlich sei wie ein ideologischer Kreationismus. In der Auseinandersetzung mit der ersten Variante trete die „Studiengemeinschaft Wort und Wissen“ für eine wissenschaftliche Evolutionskritik ein. Diese sei keine Pauschalkritik an der Wissenschaft, sondern eine kritische Wertung der vorgelegten Argumente. Schöpfung sei als geglaubter, übernatürlicher Akt per definitionem einer wissenschaftlichen Beschreibbarkeit entzogen. Schöpfungsglaube sei von daher keine Alternative zur Evolutionstheorie auf „naturwissenschaftlicher“ Ebene, sondern ein alternativer Interpretationszugang zur Wirklichkeit. Als Christ habe er sich bei der Bekehrung für eine Unterordnung der Vernunft unter die Allmacht Gottes entschieden, erklärte Ullrich.

Dinosaurier gegen Gott

Die Gegenposition in der Podiumsdiskussion vertrat *Thomas Junker* von der „Arbeitsgemeinschaft Evolutionsbiologie“, der als bekennender Atheist in der Giordano Bruno Stiftung engagiert ist. Junker hält den Konflikt zwischen Wissenschaft (Evolution) und Glauben (Schöpfung) für einen grundsätzlichen und nicht nur für ein Missverständnis, das man durch Erklärungen und Unterscheidungen beseitigen könnte – wie es in der Orientierungshilfe des Rates der EKD „Weltentstehung,

Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule“ (EKD-Texte 94, 2008) versucht werde. Darwin sei der erste gewesen, der eine überzeugende natürliche Erklärung für die Existenz und die Eigenschaften der Organismen habe bieten können. Mit Evolution und Selektion werde durch Darwin der Kausalzusammenhang an die Stelle des Wunders gesetzt. Seitdem sei Zweckmäßigkeit das Leitprinzip der Entwicklung. Der menschliche Organismus sei eine sehr zweckmäßige Biomasse, deren Sinn in der Verbreitung von Genen bestehe.

Wie bereits bei Kahl ist auch bei Junker das Theodizeeproblem entscheidend für die Kritik biblischer Aussagen. Die gelegentlich behaupteten Entsprechungen zwischen biblischem Schöpfungsbericht und Erkenntnissen der Evolutionsgeschichte könne er nicht nachvollziehen. Gegen Theorien des „Intelligent Design“, die zwar nicht die Evolution, aber das Prinzip der Selektion bestreiten und dort einen planvollen Schöpfer am Werk sehen, verwies Junker auf die Existenz solcher heimtückischer Tiere wie der Schlupfwespen und auf das Aussterben der Dinosaurier. Das führte ihn zu der Frage: „Sieht die Welt wirklich so aus, als hätte sie ein allmächtiger und allgütiger Gott geplant?“ Dass ein Blitz einen Menschen tötet, egal ob er gut oder schlecht war, wird für Junker zu einem negativen Gottesbeweis.

Einheitliches Wissen ist eine Fiktion

Gegen die Versuche von Junker und Ullrich, jeweils auf ihre Weise eine geschlossene Weltdeutung zu etablieren, und für eine Mehrdimensionalität der menschlichen Erkenntnisperspektiven plädierte der württembergische Weltanschauungsbeauftragte *Hansjörg Hemminger*. Bereits Eiszeitjäger vor 30 000 Jahren seien vermutlich einerseits Supernaturalisten gewe-

sen und hätten vielleicht an Ahnengeister oder Kobolde geglaubt, andererseits müssten sie wohl die Rentierspuren im Schnee naturalistisch betrachten und nicht für von Kobolden verfälscht gehalten haben – sonst hätten sie die Tiere nicht fangen können. Die Einheitlichkeit menschlichen Wissens sei eine Fiktion. Sowohl aus dem Schöpfungsglauben als auch aus der Evolutionstheorie folge eine prinzipielle Unabgeschlossenheit menschlicher Kognition. Daher gebe es keine ontologische Basis für eine völlige Vereinheitlichung der Perspektiven. Gläubige Naturwissenschaftler hätten aber keine verschiedenen Bereiche im Gehirn, zwischen denen sie umschalten (Sonntag: Kirche – Montag: Labor), sondern die verschiedenen Betrachtungsweisen seien aufeinander bezogen. „Zufall oder Schöpfung?“ stellt nach Hemminger keine sinnvolle naturwissenschaftliche Frage dar, weil beide keine naturwissenschaftlichen Begriffe sind. Naturwissenschaftliche Erklärungen schlossen das Handeln Gottes in keiner Weise aus. Die Vorstellung von Gottes Handeln als Eingriff in einen ansonsten von ihm unbeeinflusst laufenden Naturprozess sei abwegig. Den Kreationismus bezeichnete Hemminger auf der Ebene der Naturwissenschaft als substanzlos: Er bringt keine Argumente, die wirklich ernsthaft naturwissenschaftlich zu diskutieren wären. Bei der „Studiengemeinschaft Wort und Wissen“ beklagte Hemminger einen WahrnehmungsfILTER, der unter anderem dazu führe, dass Werke, die sich mit der Lösung evolutionsbiologischer Probleme befassen, direkt entgegen ihrer Aussage zitiert werden.

Weltakzeptanzreflexion

Müssen wir das neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis ablehnen, um für den Schöpfungsglauben Platz zu schaffen?

Das fragte *Hans-Joachim Höhn* aus Köln in seinem Beitrag. Wenn ein weltanschauliches Selbstmissverständnis der Naturwissenschaft und ein naturwissenschaftliches Selbstmissverständnis der Religion ausgeschlossen würden, dann müssten wir es nicht. Beide hätten gemeinsame Prämissen, beide wollten dem Dasein der Welt auf den Grund gehen, aber mit verschiedenen Optiken. Eine unreflektierte Vermischung der Kategorien erzeuge Probleme. Wissenschaft liefere eine Weltentstehungsreflexion, die Theologie hingegen die Weltakzeptanzreflexion. Wenn an einer Schultafel „ $2+2=5$ “ geschrieben steht, könne die Naturwissenschaft spekulieren, wie dies an die Tafel gekommen ist (Physiker: durch die Haftung der Kreide an der Tafel, Psychologe: zur Provokation des Lehrers). Die Frage nach der Berechtigung des Tafelanschriebs lasse sich jedoch nicht über die Genese klären, sondern nur über die binnenmathematische Logik. In ähnlicher Weise müsse die Religion auf der Ebene der Geltung angesiedelt werden, nicht auf der Ebene der Genese.

Gegen Joachim Kahls These von der Ewigkeit der Welt führte Höhn den Hauptsatz der Thermodynamik an: Unendlichkeit und Ewigkeit des Universums auch in die Vergangenheit bedeutet, dass alle möglichen Ereignisse nicht nur möglich, sondern auch wirklich sind. Wenn aber alle möglichen Ereignisse schon eingetreten sind, wie ist dann die Entropie zu sehen? Wie können wir dann sagen, dass wir uns noch zu höherer Komplexität entwickeln? Die Plausibilitätsprobleme einer ewigen Welt seien nicht geringer als die Schwierigkeiten einer Schöpfungsvorstellung.

Natur ist nicht Schöpfung

Für eine theologische Unterscheidung von „Schöpfung“ und „Natur“ trat der Systematische Theologe *Ulrich Eibach* ein. Na-

turgesetze und Schöpfungswirken dürften nicht einfach gleichgesetzt werden. Evolution sei schöpferisch und zerstörerisch zugleich, wobei die lebenszerstörenden Mechanismen keinen „Fehler im Programm“, sondern das eigentliche Wesen des Programms darstellten. Ein Beweis Gottes aus der Natur sei nicht möglich, denn Gott „gibt“ es nicht wie die Gegenstände dieser Welt. Er sei kein Kausalfaktor in dieser Welt neben anderen. Daher sei Gottes schöpferisches Wort der Naturwissenschaft grundsätzlich nicht zugänglich; Spuren seines Wirkens könnten nur erahnt werden, wenn man vom Glauben herkommt. Schöpfungsaussagen lägen auf einer anderen erkenntnistheoretischen Ebene, weil eine kausale Methode nur kausale Zusammenhänge sehen könne. Ein großes Problem in der Verständigung zwischen Theologie und Naturwissenschaft seien die Fachsprachen, die ein gegenseitiges Verstehen erschweren.

Fazit

Die Tagung hat deutlich werden lassen, wie komplex die Positionen zu Evolution und Schöpfung sind. Mit Joachim Kahl

präsentierte sich ein geschäftsfähiger und persönlich sympathischer Vertreter des „alten“ Atheismus, der nach intellektueller Redlichkeit sucht und bereit ist, aus seinen Grundanschauungen auch die harte Konsequenz einer prinzipiell trostlosen Welt zu ziehen. Allerdings zeigt sich hier deutlich, dass die Erfahrung des lebendigen Gottes nicht in das Korsett philosophischer Gottesattribute zu zwängen ist. Im Kontrast dazu waren Junkers Ausführungen ein Zeugnis dafür, wie erschreckend eindimensional der biologische, „neue“ Atheismus daherkommt und wie er in seiner kämpferischen Selbstgerechtigkeit furchtlos zu ethischen Grenzüberschreitungen auffordert. „Wie weit man gehen kann, weiß man immer erst, wenn man es ausprobiert hat und damit gescheitert ist“, meinte Junker. In diesem Sinne plädierte er dafür, nicht Grenzen zu akzeptieren, „von denen wir gar nicht wissen, ob sie bestehen“. Solche Thesen bedürfen dringend weiterer gesellschaftlicher Diskussion.

Die Tagung machte deutlich, dass es eine dringende Aufgabe der Theologie bleibt, den eigenen Schöpfungsglauben zu erläutern und positiv zu entfalten.

INFORMATIONEN

ISLAM

Antisemitismus – Islamfeindlichkeit – Islamophobie. Eine Tagung des Zentrums für Antisemitismusforschung (ZfA) der Technischen Universität Berlin am 8.12.2008 hat gezeigt, wie tiefgreifend die Differenzen in der Beurteilung des Verhältnisses und der Vergleichbarkeit von Antisemitismus und Islamfeindlichkeit sind. Schon im Vorfeld wurde Wolfgang Benz, renommierter Leiter des ZfA, in den Medien teilweise vehement attackiert; hier werde Antisemitismus relativiert und (berechtigte) Islamkritik nivelliert. Die Themenstellung „Feindbild Muslim – Feindbild Jude“ ließ einerseits offen, ob und inwiefern der Gedankenstrich ein Binde- oder ein Trennungsstrich sei, andererseits stimulierte sie eine Diskussion, die dringend zu führen ist. Das Programm vermied zwar den ebenso umstrittenen wie polarisierenden Begriff „Islamophobie“, doch ist er nicht nur Thema im aktuellen 17. Jahrbuch für Antisemitismusforschung 2008, sondern war auch auf der Tagung präsent als Bezeichnung für antiislamische, rassistische Ressentiments gegen „die Muslime“, die seit 2001 Konjunktur haben und sich spätestens seit dem Mord an dem niederländischen Künstler Theo van Gogh im November 2004 aus dem Spektrum der allgemeineren Fremdenfeindlichkeit gelöst und auf den Islam fixiert haben.

Der Ausdruck Islamophobie wurde 1996 in Großbritannien durch eine selbst ernannte „Kommission für britische Muslime und Islamophobie“ lanciert. Er steht in Anlehnung an Xenophobie (Fremdenfeindlichkeit) und analoge Wortbildungen für generelle ablehnende Einstellungen gegenüber muslimischen Personen und

allen Glaubensrichtungen, Symbolen und religiösen Praktiken des Islam und wird als „rassistisches Instrument des westlichen Imperialismus“ charakterisiert. Der immer häufigere Gebrauch des Begriffs, auch im wissenschaftlichen Kontext, scheint diesen zwar allgemein salonfähig zu machen, kann jedoch über seine polemische Instrumentalisierung ebenso wenig hinwegtäuschen wie darüber, dass sein Anwendungsbereich bisher nur höchst unbefriedigend geklärt ist. Ekmeleddin Ihsanoğlu, Generalsekretär der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC), konnte in der englischsprachigen türkischen Tageszeitung „Today's Zaman“ behaupten, Islamophobie sei quer durch die europäische Gesellschaft akzeptiert und werde extrem und unverhohlen geäußert, ihre Dimensionen erreichten diejenigen des Antisemitismus der 1930er Jahre.

Kritiker der Konferenz hoben die tiefgreifenden historischen, weltanschaulichen und realpolitischen Unterschiede zwischen Antisemitismus und Rassismus gegen Muslime hervor und betonten, dass eine Gleichsetzung die islamisch motivierte Judenfeindlichkeit wie auch die gerade neuerdings unverhohlen geäußerten Vernichtungsdrohungen gegen Israel nivelliere und verharmlose. Die Befürworter verwiesen demgegenüber auf die paradigmatische Funktion der Vorurteilsforschung, die auf die Mechanismen der Ausgrenzung durch Vorurteile und Feindbilder ausgerichtet sei und durchaus Parallelen in Antisemitismus und Islamfeindlichkeit erkennen ließe. Um eine Gleichsetzung solle und könne es nicht gehen, so die Veranstalter. Dennoch wurde die Tagung dezidiert als Schritt zur Gleichstellung gesehen und dies auch in Referaten zum Ausdruck gebracht.

Dabei wurde der sozial- und politikwissenschaftliche Zugang ausdrücklich unter

Ausblendung der religionsbezogenen Aspekte favorisiert. So wird dann nicht von einem „islamischen“ (oder auch islamistischen), sondern von einem „islamisierten Antisemitismus“ gesprochen, der damit als europäisches Phänomen, gleichsam als Missions- und Handelsexport behandelt wird, ohne die religiösen Wurzeln zu thematisieren. Auch der Begriff der Islamophobie wird auf diese Weise problematisch, weil er die unerlässliche Unterscheidung rassistisch motivierter Diskriminierung von Muslimen von der notwendigen Kritik an islamistischen Tendenzen unterläuft, wenn nicht gar verhindert.

Wie folgenreich eine einseitige Einschätzung ist, führt die teilweise mit breiter bürgerlicher Unterstützung vorgetragene antisemitische Propaganda in verschiedenen europäischen Metropolen vor dem Hintergrund der israelischen Militäroffensive im Gazastreifen seit dem 27.12.2008 erneut vor Augen. In diesem Zusammenhang stellt Anas Schakfeh, Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft Österreichs, in einem Interview fest: „Antisemitismus kennen wir im Mittleren Osten überhaupt nicht“ – und spricht fast im selben Atemzug von der Vernichtung Israels als „Utopie“. Zumal in der Perspektive solcher Entwicklungen wird auch von akademischer Seite erhöhte Wachsamkeit und Kritikfähigkeit gefordert sein. Die von muslimischer Seite auf internationaler Ebene vorangetriebene Parallelisierung von Islamophobie und Antisemitismus sollte sich jedenfalls nicht wohlfeiler wissenschaftlicher Unterstützung rühmen können.

Friedmann Eißler

HINDUISMUS

Zu Besuch bei Eckankar in Berlin. (Letzter Bericht: 1/2000, 28f) Es ist ein Freitagabend im Herbst 2008: In einer familiären und aufgeschlossenen Atmosphäre beginnt der Gottesdienst der „Eckisten“. Er findet einmal im Monat im kleinen Eckankar-Center in Berlin-Charlottenburg statt. 20 Personen, in der Mehrzahl Frauen, sind in dem kleinen Raum zusammengekommen. Der Altersdurchschnitt liegt zwischen 30 und 45 Jahren.

Ursprünglich kommt Eckankar aus der indischen Sant-Mat-Tradition bzw. aus dem Sikhismus. Hier ohne „c“ geschrieben könnte eine Verknüpfung mit der indischen Zahl eins (ek) oder dem Urmantra „Om“ bestehen. In diesem Zusammenhang bedeutet „ek“ Klangstrom oder die Gotteskraft.¹ Die Anhänger bezeichnen Eckankar selbst als die „Religion vom Licht und Ton Gottes“². Das Licht und der Ton Gottes werden als Aspekte definiert, „durch die sich das ECK, der Heilige Geist, ausdrückt“³. Die in Amerika weit verbreitete religiöse Bewegung, die ihren Hauptsitz in Minneapolis hat, ist auch in vielen Städten Deutschlands vertreten, jeweils aber nur mit einer kleinen Anhängerzahl. In München ist Eckankar im Vereinsregister als „Gemeinnützige Studiengruppen e. V.“ eingetragen.⁴ Die Anhängerzahl weltweit wird auf 20 000 bis 30 000 geschätzt⁵.

Die 1965 von dem US-Amerikaner Paul Twitchell (1909-1971) gegründete Vereinigung versteht ihre Lehre, so der derzeitige „Eck-Meister“ Harold Klemp, als einen eigenen, auf jeden Menschen „zugeschnittenen Zugang zum Reich Gottes“⁶. Eine zentrale Rolle spielen dabei die spirituellen Übungen und das Stufensystem mit den Initiationen, die über Traumdeutung und Seelenreisen die „Gottrealisation“ ermöglichen sollen. Ein oft herangezogenes

Beispiel für eine solche Übung – eine von angeblich hunderten, die Eckankar lehrt – ist der sog. HU-Gesang. Hierbei soll der Übende mit geschlossenen Augen laut oder leise HU (ausgesprochen „hjuu“) singen und dabei an ein spirituelles Zitat denken oder an jemanden, den er liebt. Danach soll der Ruhe „gelauscht“ werden. Damit werde die Erfahrung des göttlichen ECK möglich – oder der Einzelne könne einen neuen Einblick in sein eigenes Leben gewinnen. Bei Eckankar soll diese Erfahrungen jeder machen können, sie werden nicht als Privileg für Auserwählte angesehen.⁷

Für ihre Infoveranstaltungen in Berlin wirbt Eckankar unter anderem im kostenlosen Berliner Esoterikmagazin „Sein“. Auf unzähligen Infoveranstaltungen, die meist in einem Café in Berlin-Mitte stattfinden, wird der Veranstaltungskalender verteilt, auf dem die Gesprächsrunden, Videovorträge und die Gottesdienste im Eckankar-Center angekündigt werden.⁸

Das Eckankar-Center Berlin entspricht von der Größe her lediglich der Ladenfläche für einen Kleinhandel und ist mit weißen Wänden und zwei, drei Regalen sehr schlicht gehalten. An einer Wand hängt ein großes Porträtfoto des ECK-Meisters Harold Klemp, und daneben ist ein Schaubild des Stufensystems der Initiationen von Paul Twitchell zu sehen. Auf diesem lediglich DIN A3 großen Schaubild sind in einem elliptisch geformten Diagramm zwölf Initiationsstufen abgebildet, die ein Eckist erreichen kann. Das Diagramm hat die Überschrift „The worlds of ECK. God Sugmad“ und ist unterteilt in „Self-Realization/negativ“ unterhalb der fünften Initiationsstufe und „God-Realization/positiv“ darüber.

Für den Gottesdienst ist ein Stuhlkreis vorbereitet, der fast den ganzen Raum ausfüllt. Auf jedem Platz liegt ein neongelber Handzettel mit Zitaten aus Harold Klemps

Büchern zum Thema des Gottesdienstes „Die Attribute Gottes“. Dort heißt es z. B.: „Das Größte, worum du bitten kannst, ist: ‚Lieber Gott, schenke mir Liebe‘. Wissen, Weisheit und Verstehen sind nur die Attribute Gottes, doch wenn du die Liebe hast, hast du das Ganze.“

Der Gottesdienst beginnt mit dem HU-Gesang. Unabhängig voneinander stimmen alle Teilnehmer in den Gesang ein und erzeugen gemeinsam einen summenartigen Klang im Raum. Die dadurch geschaffene Atmosphäre hat offensichtlich eine entspannende Wirkung auf die Beteiligten. An den zehnminütigen HU-Gesang schließt sich Stille, die sog. Kontemplation an, die einige Minuten dauert. Dann liest die Leiterin des Gottesdienstes Zitate über die Attribute Gottes vor, die anschließend im Stuhlkreis besprochen werden. Von verschiedenen Stichwörtern in den Zitaten inspiriert, ergibt sich ein reger Gedankenaustausch – zu Themen, die durch nur wenige Impulse der Leiterin gesetzt wurden. So ergibt sich an diesem Abend als Gesprächsthema „Frei sein“ bzw. „von äußeren Zwängen befreien“. Einzelne Personen äußern ihre Interpretationen zu den vorgelesenen Zitaten und erzählen z. B. von ihren Problemen mit den Nachbarn oder von Ereignissen in ihrem Berufsleben.

Daran schließen sich persönliche Erfahrungsberichte an, durch die alle Beteiligten etwas über Tageserlebnisse, Träume und wichtige Situationen im Leben der Anwesenden erfahren. Alle Wortmeldungen werden ernst genommen und von der Gottesdienstleiterin positiv bewertet. Fast alle beteiligen sich an dem Austausch. Im Ganzen herrscht eine lockere, humorvolle Atmosphäre unter den Anwesenden, die sich zum großen Teil sehr gut zu kennen scheinen. Die für Eckankar typischen Erfahrungsberichte lassen sich womöglich aus dem eckistischen Grundsatz erklären,

wonach das Leben kein Zufallsweg sei. Der Eckist soll lernen, die „spirituellen Botschaften“⁹ Gottes im Alltag zu erkennen. Bei dem Gottesdienst im Eckankar-Center wird zur Untermauerung dieses Anliegens aus dem Buch „Kind in der Wildnis“, einem der drei biografischen Bücher Klemps, vorgelesen. Die Passage erzählt auf heitere Weise von einer fiktiven Begegnung Klemps mit Paul Twitchell in Gestalt eines Obdachlosen. Klomp erkennt den verstorbenen Twitchell zunächst nicht und benötigt einige Zeit, um ihn schließlich in der Gestalt des Obdachlosen zu entdecken. Das Fazit der Geschichte: Der Mensch muss lernen, in geheimnisvollen Begegnungen das Göttliche zu erkennen.

Weitere Wortmeldungen aus dem Teilnehmerkreis beziehen sich auf Erlebnisse mit Kindern. Es geht dabei um Begegnungen mit Kindern, die als Gottesbegegnungen oder als jeweilige Bestätigung der eckistischen Lehre gedeutet werden. Eckankar vertritt die Reinkarnationslehre. Wie es heißt, gelange der Mensch nach dem physischen Tod zu „anderen Ebenen“¹⁰ und werde von dort wieder als „Baby auf die Erde“¹¹ zurückkehren. In einer Informationsbroschüre von Eckankar findet sich dazu ein Abschnitt, in dem erklärt wird, dass dadurch eine Art Ursprünglichkeit von Gott bei einem Kind bis zu fünf Jahren bewahrt wird.

Andere Wortmeldungen in der Gesprächsrunde nehmen auf Alltagserlebnisse Bezug, die als spirituelle Begegnungen oder geheimnisvolle Intuitionen definiert werden. Als die Gesprächsrunde mit einem nochmaligen HU-Gesang (auf Wunsch der Teilnehmer) und den abschließenden Worten der Leiterin „Es möge Segen sein!“ beendet wird, ist der Gottesdienst der Eckisten nach knapp einer Stunde vorbei. Der Gottesdienst folgte offensichtlich keinem vorgegebenen

Schema. Gottesdienstliche Elemente wie Lesung, Gesang, eine Art Gruppenpredigt ließen sich finden, ein Gebet fehlte jedoch. Die Veranstaltung wirkte für den Außenstehenden wie eine Form von Gruppentherapie. Es war ein großes Bedürfnis nach Austausch und Kommunikation zu erkennen.

Im anschließenden Gespräch erzählte die Gottesdienstleiterin, die schon seit 30 Jahren bei Eckankar ist, dass erst Mitglieder, die wie sie die fünfte Initiationsstufe überschritten haben, einen Gottesdienst anleiten dürfen. Dafür erhält man eine Genehmigung direkt aus den USA. Ganz offen berichtete sie über den Ablauf der Initiationen und über die Mitgliedschaft bei Eckankar.

Für Suchende scheint Eckankar deshalb attraktiv zu sein, weil hier zunächst das Gefühl von Ungezwungenheit und von Individualität vermittelt wird. Stets wird darauf hingewiesen, dass die Teilnahme am HU-Gesang und an der Gesprächsrunde freiwillig sei („jeder so, wie er es fühlt“).

Ständige Interpretationen alltäglicher Ereignisse als Gotteszeichen weisen deutlich auf eine esoterische Weltanschauung hin, in die sich auch der Reinkarnationsgedanke einfügt. Eckankar kann insofern als synkretistisch bezeichnet werden, als in der Lehre viele Elemente und Begriffe vor allem der indischen Sant-Mat-Tradition und der modernen Esoterik entstammen. Beispielhaft für die esoterische Weltanschauung ist der Glaube an eine ursprüngliche Einheit von Mensch und Kosmos, die durch ein Urwissen wieder hergestellt werden müsse. Durch Gespräche mit Eckisten wird offensichtlich, dass für viele Mitglieder die Zugehörigkeit zu Eckankar als spiritueller Zusatz zur eigentlichen Konfessionszugehörigkeit empfunden wird. Einzelne Elemente des eckistischen Stufensystems erinnern an Sciento-

logy, was womöglich darauf zurückzuführen ist, dass der Begründer Paul Twitcheell selbst eine Zeit lang bei Scientology war. Eckankar distanziert sich heute von Scientology.¹²

Zwar fällt die Zahl der Anhänger hierzulande eher bescheiden aus. Gleichwohl scheint Eckankar für Menschen attraktiv zu sein, die in ihrer spirituellen Suche nach leicht anwendbaren und alltagstauglichen Techniken Ausschau halten.

¹ Vgl. Reinhart Hummel, Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr, Freiburg i. Br. 1996, 179.

² *Sein Magazin* 156, August 2008, 32.

³ Ebd.

⁴ Vgl. www.eckankar.de/33.html.

⁵ Vgl. R. Hummel, a.a.O., 183.

⁶ Harold Klemp, ECKANKAR. Uralte Weisheit für die heutige Zeit, Minneapolis 32004, 1.

⁷ Vgl. ebd., 23.

⁸ Der Veranstaltungskalender ist auch abrufbar auf www.eckankar.de.

⁹ H. Klemp, Ist das Leben ein Zufallsweg? Minneapolis, 2003, 4.

¹⁰ H. Klemp, ECKANKAR, a.a.O., 50.

¹¹ H. Klemp, Ist das Leben ein Zufallsweg? A.a.O., 10.

¹² R. Hummel, Eckankar, in: MD 1/2000, 28-32, 29.

Julia Urbanski, Berlin

PARANORMALE HEILUNG

Wohin steuert der Bruno Gröning-Freundeskreis? (Letzter Bericht: 1/2008, 38f)

Seit dem Tod von Grete Häusler am 6. September 2007 und der Übernahme der Leitung durch ihren Sohn Dieter Häusler ist es etwas stiller um den Bruno Gröning-Freundeskreis (BGF) geworden. Sieht man sich die Internetpräsenz und die Vereinszeitschrift an, so lassen sich zunächst keine gravierenden Veränderungen im Selbstverständnis und in der publizistischen Arbeit beobachten. Alles scheint im Zeichen der Kontinuität zu den Vorgaben der verstorbenen Leiterin zu stehen.

Mit thematischen Vortragsangeboten zu Bruno Gröning tritt besonders die 1992 gegründete „Medizinisch-Wissenschaftliche Fachgruppe“ (MWF) öffentlich in Erscheinung. Nach eigenen Angaben sollen ihr über 6000 Ärzte und Heilkundler in mehr als 60 Ländern angehören.¹ In der Pressemappe des BGF heißt es zum Selbstverständnis: „Der Freundeskreis ist überkonfessionell und an keine Religion gebunden. Es wird nicht diagnostiziert, therapiert, untersucht oder behandelt. Medikamente werden weder empfohlen noch verordnet noch verabreicht. Ebenso wenig wird von Arztbesuchen, Medikamenteneinnahme, Therapien oder operativen Eingriffen abgeraten. Nach Aussage Bruno Grönings ist jede Heilung ein Gnadenakt Gottes. Deshalb werden im Bruno Gröning-Freundeskreis *keine Heilversprechen* gegeben.“² Nach eigenen Angaben gehören dem BGF weltweit mittlerweile 2000 örtliche Gemeinschaften an.³

Wie verkraftet der BGF das Abtreten seiner prägenden Gründergestalt? Im Herbst 2007 hieß es: „Im Werk läuft inzwischen alles seinen gewohnten Gang. Alle Tätigkeiten im Freundeskreis standen und stehen auch im Jahre 2007 im Zeichen des Aufbaus.“⁴ Die neueste Ausgabe der Vereinszeitschrift *Bruno Gröning* wartet mit einem Interview des neuen BGF-Leiters Dieter Häusler auf. Darin erzählt der Sohn Grete Häuslers, dass ihn seine Mutter bereits vor einigen Jahren gefragt habe, ob er „das Werk Bruno Grönings weiterleiten wolle“.⁵ Schon als Kind sei er mit dem Gedankengut Grönings groß geworden. Heute bekennet er: „Für mich ist Bruno Gröning ein Freund, gerade auch im täglichen Leben, der mir durch seine Lehre, die ja sehr viel Lebensweisheit enthält, ermöglicht, mein Leben bestens zu meistern.“⁶ Der bei Regensburg wohnhafte Dieter Häusler ist, wie er hervorhebt, in beruflicher Hinsicht selbständig, und dies

würde ihm auch den nötigen Spielraum für sein ehrenamtliches Engagement im BGF geben. Ehefrau Birgit, die inzwischen für das Lektorat der Vereinszeitschrift verantwortlich zeichnet, unterstützt ihn dabei tatkräftig. Welche Ziele verfolgt der neue Leiter des BGF? Häusler will die Anstrengungen vergrößern, „dass die Lehre Bruno Grönings ‚in jede Hütte‘ dringt“. Und er will sich dafür einsetzen, „dass Bruno Grönig in der Öffentlichkeit rehabilitiert wird und dass wirklich alle die Möglichkeit bekommen, Hilfen und Heilung auf geistigem Wege erhalten zu können – weltweit“. Gleichzeitig erinnert Häusler an das Jubiläumsjahr 2009: „60 Jahre Wirken Bruno Grönings, 50 Jahre Heimgang Bruno Grönings und 30 Jahre Bruno Grönig-Freundeskreis.“⁷

Häusler gibt im Interview zu erkennen, dass er besonders auf Kontinuität setzen möchte. Nachhaltige und wirksame Instrumente der Öffentlichkeitsarbeit erblickt er offensichtlich weiterhin in der publizistischen Arbeit, in Vortragsangeboten und in der Herstellung von Werbefilmen. Ob und inwiefern sich durch den Stabwechsel im „Familienunternehmen“ auch Veränderungen in der Lehre des BGF ergeben werden, bleibt abzuwarten.

¹ Stand: Mitte 2003; vgl. www.bruno-groening.org/film/defaultfilm.htm (6.1.2009).

² www.bruno-groening.org/medien/Pressemappe.htm (6.1.2009); Hervorhebung im Original.

³ www.bruno-groening.org/kreis/vertiefung.htm (6.1.2009).

⁴ 2007 – ein ereignisreiches Jahr im Rückblick, in: *Bruno-Grönig – Informationszeitschrift des Freundeskreises*, 10. Jg., Winter 2007, 10.

⁵ Interview mit Dieter Häusler anlässlich der Übernahme der Leitung des Bruno Grönig-Freundeskreises im Herbst 2007, in: *Bruno Grönig – Informationszeitschrift des Freundeskreises*, 11. Jg., Winter 2008, 4.

⁶ Ebd., 5.

⁷ Ebd., 5.

Matthias Pöhlmann

IN EIGENER SACHE

Carmen Schäfer verabschiedet. Zum 1. Februar 2009 erfolgt der Eintritt unserer Mitarbeiterin Carmen Schäfer in den Ruhestand. Seit dem 1. Oktober 1996 war sie verantwortlich für die Redaktion des Materialdienstes und der EZW-Texte. Krankheitsbedingt konnte sie in den letzten zwei Jahren ihre Aufgabe nicht mehr wahrnehmen. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der EZW danken Carmen Schäfer sehr herzlich für ihr langjähriges Engagement, ihre Kollegialität, ihre Souveränität im Umgang mit Autorinnen und Autoren.

Als Germanistin war sie geübt im Umgang mit literarischen und literaturwissenschaftlichen Themen, aber auch mit Texten aus Kulturgeschichte, Kulturtheorie, Theaterwissenschaft und Philosophie. Ein Weg in die Wissenschaft war ihr durch den DDR-Staat verwehrt worden. Unter anderen äußeren Bedingungen hätte sie ihn sicher einschlagen können. Im Bewerbungsschreiben beschrieb sie den existentiellen Bezug zu Fragestellungen der EZW mit folgenden Worten: „Interesse an weltanschaulichen Fragen habe ich ..., sind Aspekte solcher Fragestellungen doch zu einem unlösbaren Teil meiner Biographie geworden. Angefangen von der Entscheidung der 14-jährigen für die Konfirmation (und damit möglicherweise gegen das Abitur) in der damaligen DDR bis hin zu den Auseinandersetzungen über Christsein in einem atheistischen Staat, Wehrziehung, das Entstehen für die eigenen Überzeugungen und vieles mehr, was 1972 zu dem über mich und andere Gleichgesinnte verhängten Verweis von der Universität (kurz vor dem regulären Studienende) geführt hat und zugleich den folgenschweren Einbruch meiner beruflichen Entwicklung markiert. Und natürlich gehören solche Fragen ange-

sichts der Sinnsuche einer ganzen Generation, angesichts der Verführbarkeit durch immer neue „Heilslehren“ und der bedrohlich wachsenden Neigung, sich totalitären Strukturen aufs Neue anzuliefern, zu dem, was einen wachen Menschen beschäftigen und bewegen muss.“ Manche Texte, die sie bearbeitete, hätte sie selbst genauso gut und besser schreiben können. Von ihrer Bescheidenheit ließ sie sich jedoch nicht abbringen.

Wir sind dankbar, dass Carmen Schäfer als erste Leserin unserer Texte und kompetente Redakteurin die Publizistik der EZW kultiviert und maßgeblich mitbestimmt hat. Wir hoffen von ihrer Wachheit, Gradlinigkeit und Menschlichkeit auch weiterhin profitieren zu können, auch jenseits und abgesehen von beruflichen Verpflichtungen.

Reinhard Hempelmann

Neue Mitarbeiterin hat Dienst begonnen.

Die Diplomtheologin Claudia Knepper hat zum 1. Januar 2009 einen auf drei Jahre befristeten Dienst als wissenschaftliche Mitarbeiterin bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) aufgenommen. Ihre Aufgabe wird insbesondere sein, an dem neu eingerichteten, berufsbegleitenden Ausbildungsgang Curriculum Religions- und Weltanschauungsfragen mitzuwirken, der Pfarrerrinnen und Pfarrern eine Zusatzqualifikation für das pastorale Handlungsfeld Weltanschauungsarbeit ermöglicht.

Claudia Knepper wurde 1973 in Dresden geboren. Nach dem Abitur lebte sie ein Jahr als Au-pair in den Vereinigten Staaten, arbeitete als Volontärin in der Redaktion einer kirchlichen Wochenzeitung, studierte in Leipzig und Wien Evangelische Theologie und war nach Abschluss ihres Studiums mit Studienprojekten zu Fragen theologischer und philosophischer

Hermeneutik befasst, u. a. als Visiting Fellow an der Harvard University. Ab September 2006 absolvierte sie das Vikariat und legte 2008 die Zweite Theologische Prüfung bei der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens ab. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der EZW freuen sich auf die Zusammenarbeit mit Claudia Knepper und wünschen ihr alles Gute.

Reinhard Hempelmann

STICHWORT

Transpersonale Psychologie

Psychologen sind überwiegend eine eher religionskritische Berufsgruppe. Erst seit kurzem ist hier eine Trendwende festzustellen. Zum einen weisen empirische Untersuchungen eindeutig nach, dass positive Spiritualität die Bewältigung von Lebenskrisen und Krankheiten unterstützen kann. Zum anderen wenden sich Patienten zunehmend mit Sinnfragen und existentiellen Orientierungskonflikten an Psychotherapeuten, die sich deshalb notgedrungen diesem Themenfeld zuwenden. Parallel zum gesellschaftlichen Psycho-boom entstand die Forschungsrichtung der Transpersonalen Psychologie (TP) gegen Ende der sechziger Jahre im kalifornischen Therapiezentrum Esalen. Ihre Begründer waren Psychologen, die der spirituellen Dimension der Seele eine zentrale Bedeutung beimaßen, ohne sich auf eine bestimmte religiöse Tradition festlegen zu wollen. Die TP will spirituelle und religiöse Erfahrungen mit in die Forschung und in die therapeutische Behandlung einbeziehen. Begründet wird dies mit zahlreichen Erfahrungsberichten, nach denen das einzelne, individuelle Ich über sich hinaus zu weisen scheint und vielfältig verbunden ist. Dazu zählen insbeson-

dere außergewöhnliche Bewusstseinszustände, wie sie durch Meditations- oder Trancetechniken hervorgerufen werden oder durch spontane Ereignisse wie Nahtoderfahrungen auftreten können.

Transpersonal meint dementsprechend „das Persönliche überschreitend“. Die TP will die Beziehung zum existenziellen Seinsgrund psychologisch untersuchen. Dabei versteht sie sich als Bindeglied zwischen den philosophischen Weisheitslehren, dem religiös-spirituellen Kulturwissen und der universitären Psychologie. Die TP ordnet sich selbst historisch als „vierte Kraft“ neben dem Behaviorismus, der Psychoanalyse und der Humanistischen Psychologie ein.

Bis heute existiert keine allgemein akzeptierte Definition dieser Forschungsrichtung. Ihr Gegenstand wird vage als „die Erforschung des höchsten Potentials der Menschheit sowie die Verwirklichung spiritueller Bewusstseinszustände“ umschrieben. Ihr gemeinsamer Nenner scheint mehr ein Interesse an all diesen Themenbereichen als eine einheitliche Theorie oder eine verbindliche Methodologie zu sein. Die TP ist durch einen starken Pluralismus der Meinungen und Methoden gekennzeichnet, die spirituell-religiöse Erfahrungsinhalte von Menschen und deren Relevanz für Wissenschaft und Lebenspraxis untersucht.

Nach Vorstellung der TP besteht das menschliche Entwicklungsziel in der evolutionären Transformation des Bewusstseins. Dazu will sie einen maßgeblichen Beitrag leisten. In Erweiterung des naturwissenschaftlichen Weltbildes sollen die biologischen und psychischen Grenzen überschritten werden. Wenn der Selbsterfahrungsprozess im Personalen weit genug fortgeschritten sei, könne durch meditative Methoden wie z. B. die holotrope, d. h. auf das „Ganze“ zutreibende Therapie nach Stanislaw Grof – einer Kombina-

tion von medizinisch bedenklicher Atemtechnik und Musikbeeinflussung – im transpersonalen Bewusstseinsbereich die „Einswerdung“ von und mit allem erlebt werden.

Verbreitung

Das Rütte-Forum im Südschwarzwald, ehemals Wirkungsstätte von Karlfried Graf Dürckheim, ist heute ein Zentrum der transpersonalen Bewegung in Deutschland. Hier befindet sich auch das organisatorische Zentrum der spirituellen Krisenbegleitung *Spiritual Emergence Network* (S.E.N.), die ein bundesweites Netzwerk transpersonal orientierter Therapeuten unterhält.

1999 wurde ein „Deutsches Kollegium für Transpersonale Psychologie und Psychotherapie“ (DKTP) gegründet, das versucht, Einsichten der transpersonalen Perspektive im deutschen Sprachraum aufzugreifen, an den Hochschulen durch Forschung und Lehre präsent zu halten und akademisch zu durchdringen und zu integrieren. Es gibt mittlerweile vereinzelt Kliniken (Klinik Heiligenfeld, Bad Kissingen, Caduceus-Klinik, Bad Bevensen), die transpersonale Methoden in ihre Behandlungen integrieren.

Einschätzung

Die TP hat zu einer Trendwende in der Psychologie beigetragen, weil „Spiritualität“ zu einem psychologischen Forschungsgegenstand geworden ist. Das zeigt sich auch daran, dass es inzwischen die neutrale psychiatrische Diagnose-Kategorie „religiöses oder spirituelles Problem“ gibt. Diesbezügliche Phänomene wurden früher generell den Wahnerkrankungen zugerechnet. Allerdings werden die Grenzen psychologischer Beschreibungsmöglichkeiten hinsichtlich spirituel-

ler Erfahrungen manchmal überschritten. Manche transpersonalen Versuche wirken anmaßend, wenn sie dem Geheimnis und der Wucht einer Gottesbegegnung auf die Spur kommen und sie in ein Denksystem einzwängen wollen.

Häufig haben gerade Menschen mit einem sensiblen Selbstbild und wenig gefestigter Identität einen direkteren Zugang zur spirituellen Ebene. Sie suchen in der Meditation oder in besonderen spirituellen Erlebnissen Lösungen für ihre Persönlichkeits- und Lebenskonflikte. Hier stellt die Spiritualität eine willkommene Fluchtmöglichkeit dar, die mühsame Heilbehandlung gegen ein schnelles Heilsversprechen und intensives Gruppenerleben einzutauschen. Nicht viele Meditationslehrer sind diagnostisch so versiert und finanziell so unabhängig wie Graf Dürckheim es gewesen ist, der manche seiner Schüler mit dem Auftrag abgelehnt hat, zunächst ihre neurotischen Konflikte zu bearbeiten und erst dann wieder zu seinen Meditationskursen zurückzukommen. Umstritten ist außerdem, ob Menschen in einer spirituellen Krise durch spirituelle Begleitung geholfen wird. Zustände von Orientierungslosigkeit und beängstigenden paranormalen Wahrnehmungen treten häufig durch unsachgemäße spirituelle Techniken, falsch eingeschätzte oder gänzlich übersehene individuelle Risikofaktoren und psychedelische Suggestionsverfahren und Trance-Induktionen auf. Ist es sinnvoll und hilfreich, derartige Störungen spirituell zu behandeln? Geht es hier nicht vielmehr um eine „Erdung“ und Festigung des Realitätskontakts? In existenziellen Krisensituationen spirituelle Hilfe anzuwenden, kann die Lage noch verschlimmern.

Psychologisch ist hinsichtlich der TP einzuwenden, dass empirische Belege für die Existenz eines „transpersonalen Bewusstseinsraumes“ fehlen, von dem die Trans-

personale Psychologie ausgeht. Ihre wissenschaftstheoretischen Grundlagen sind spekulativ und gemäß dem gegenwärtigen Konsens unwissenschaftlich, weil sich eine empirisch überprüfbare Theoriebildung und religiöse Weisheitslehren vermischen. Die TP geht von einem monistischen Weltbild mit der Subjekt-Objekt-Trennung als Illusion aus, das dem indischen Kulturkreis entstammt und sich nicht sozialwissenschaftlich abbilden lässt. Die dort vertretene Vorstellung eines linearen Entwicklungsprozesses des Bewusstseins bringt darüber hinaus die Gefahr mit sich, dass die „unteren“ Ebenen zu wenig Aufmerksamkeit erhalten und nicht integriert werden, weil die höhere, spirituelle Ebene wichtiger sei.

Aus christlicher Sicht verkennt die Vorstellung der bis zum Göttlichen reichenden Bewusstseinsentwicklung die Gebrochenheit der menschlichen Person. Sie geht von der Annahme eines höheren, göttlichen Selbst in jeder Person aus und übersieht dabei die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf. Aus neuropsychologischer Sicht lässt sich der transpersonale Wirklichkeitsbegriff widerlegen. Auch mystisches Einheitserleben ist an die Gehirnfunktionen gebunden. Jede Wahrnehmung wird von einem realen, individuellen und autonomen Gehirn erzeugt. Jede Wahrnehmung eines „höheren Selbst“, eines „göttlichen Lichts“ oder von Botschaften aus dem Übersinnlichen wird im Gehirn konstruiert und ist kein Beleg für deren Wirklichkeit. Dennoch: Mit ihrem Interesse an mystischen Erfahrungen ist die TP ein wichtiger Gesprächspartner für an intensiven Gotteserlebnissen interessierte Christen. Theologische Kritik richtet sich allerdings gegen die zeitgemäße „Erlebnissüchtigkeit“, die auch in manchen transpersonalen Seminaren bedient wird. Christliche Glaubenserfahrung geschieht demgegenüber in der Regel nicht spekta-

kulär und unter Begleitung von parapsychologischen Phänomenen, sondern vollzieht sich in der Gestaltung des Alltags, in behutsamen Veränderungen und neuen Haltungen gegenüber den kleinen, alltäglichen Herausforderungen. Kritisch grenzt sich der christliche Glaube auch von einer psychotechnischen Machbarkeit spiritueller Erfahrungen ab. Christlicher Glaube spricht vom unverfügbaren Handeln Gottes und macht sich nicht abhängig von außergewöhnlichen Erlebnissen.

Literatur

- Harnack, Edgar W., Transpersonale Verhaltenstherapie. Aktion aus Kontemplation, in: *Wege zum Menschen* 60/2008, 145-157
- Quekelberghe, Renaud van, Grundzüge der spirituellen Psychotherapie. Frankfurt 2007
- Utsch, Michael / Fischer, Johannes (Hg.), Im Dialog über die Seele. Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube, Münster 2003
- Utsch, Michael, Erforschung des Übermenschlichen: Die transpersonale Psychologie, in: Hempelmann, Reinhard u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Gütersloh 2005, 189-194
- Walach, Harald / Kohls, Niko / Belschner, Wilfried, Transpersonale Psychologie – Psychologie des Bewusstseins, in: *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie* 55/2005, 1-11

Zeitschrift

Transpersonale Psychologie und Psychotherapie, halbjährlich, Petersberg 1995ff

Internet

- www.senev.de (Liste „spiritueller“ Therapeuten)
- www.dktp.org (Deutsches Kollegium für Transpersonale Psychologie und Psychotherapie)
- www.eurotas.org (Europäische Vereinigung für Transpersonale Psychologie)

Michael Utsch

BÜCHER

Hans Jansen, Mohammed. Eine Biographie, Verlag C.H. Beck, München 2008, 491 Seiten, 24,90 Euro.

Nasr Hamid Abu Zaid mit Hilal Sezgin, Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam, Herder Verlag, Freiburg / Basel / Wien 2008, 222 Seiten, 19,95 Euro.

Im Jahr 2008 sind zwei von der Umschlaggestaltung her ähnlich aussehende Bücher veröffentlicht worden, die beide den Ursprung des Islam behandeln. Beide sind bei renommierten Verlagen erschienen. Beide stammen von Professoren, die an derselben Universität unterrichten. Beide haben als allgemeinverständliche Sachbücher ihre Meriten. Beide sind in der Wolle der aktuellen Debatten um den Islam in der Gegenwart gefärbt.

Die Archäologie hat in jüngerer Zeit den Anstoß gegeben, so manche sicher für historisch gehaltene religiöse Tradition in Frage zu stellen. So muss zum Beispiel die alttestamentliche Wissenschaft die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass Salomo eine rein legendarische Figur ist – denn für ihn und sein Reich gibt es keine einschlägigen Funde. Auch für Mohammed, den Stifter des Islam, fehlt die archäologische Evidenz. So kann seine Historizität radikal in Zweifel gezogen werden. In jüngerer Zeit gab es verschiedene Arbeiten von Forschern, u. a. aus England und Israel, aber auch von deutschen Randsiedlern der Forschung, die in diese Richtung gegangen sind. Die radikale Skepsis ist mittlerweile in der kontinentaleuropäischen Islamwissenschaft angekommen. Das zeigt Hans Jansen, außerordentlicher Professor für islamisches Denken der Gegenwart an der Universität Utrecht. Sein

Buch folgt der klassischen Lebensbeschreibung des Propheten von Ibn Ishâq (704-767 n. Chr.). Diese hat bis in die jüngste Zeit einen enormen Einfluss auf das Bild Mohammeds auch in wissenschaftlichen Darstellungen, ist auf Deutsch aber nur in einer stark gekürzten Ausgabe erhältlich.

Jansen geht so vor, dass er die klassische Prophetenbiographie abschnittsweise nacherzählt und dann kritisch kommentiert. Er stellt das Werk Ibn Ishâqs als ausschließliche Quelle unseres Wissens über Mohammed dar (19). Hier werden ihm die Fachkollegen wohl überwiegend widersprechen. Immerhin kann Jansen zeigen, dass die klassische Prophetenbiographie historisch durch und durch fragwürdig ist. Dies betrifft nicht nur einzelne offensichtlich legendarische Episoden, sondern das gesamte Werk. Der Autor macht insbesondere deutlich, dass die Chronologie eine Fiktion ist, denn keine der zahlreichen Geschichten, die Ibn Ishâq berichtet, fällt auf einen der Schaltmonate, die erst in späterer Zeit abgeschafft wurden – was aber statistisch höchst unwahrscheinlich ist (448f). Die Bedeutung dieses Befundes ist kaum zu unterschätzen. Schließlich bildete Ibn Ishâqs Datierung das Rückgrat aller Rekonstruktionen des Lebens Mohammeds.

Heißt das, dass Mohammed letztlich nur eine fiktive, konstruierte Figur ist und keine historische Person? Jansen lässt diese Frage offen. Immerhin rückt er durch die genaue Betrachtung der Geschichten über Mohammed ein verbreitetes verklärtes Bild des Propheten zurecht. „Mohammeds Auftreten wurde gelegentlich mit dem des Patriarchen Abraham verglichen, wie es im Buch Genesis des Alten Testaments beschrieben wird. Eine gewisse Ähnlichkeit ist zwar durchaus vorhanden, aber wenn wir nun unbedingt ein Bild aus der Bibel entleihen wollen,

gibt es einen treffenderen Vergleich: Die Rolle Mohammeds in den von Ibn Ishâq gesammelten Geschichten erinnert am meisten an diejenige der Richter im Alten Testament. Auch diese stellten, ohne Könige zu sein, in einer staatenlosen Gesellschaft Heere auf die Beine, die gegen die Feinde Gottes und seines Volkes kämpften“ (442). Diese Sicht Mohammeds ist zwar nicht neu, lässt sich aber angesichts der Quellen schlechterdings nicht widerlegen.

Kritisch dagegen ist festzustellen, dass sich Jansens Interesse an der Geschichte mit der Kritik am zeitgenössischen Islam überlappt. So sehr allgemeine und spezielle Religionskritik ehrenwerte Anliegen sind: Sie in eine historische Darstellung hineinzumengen, ist ein Indiz für eine schlechte Distanzlosigkeit. Und selbst wenn man moralische Betrachtungen zu den dargestellten – historischen oder quasihistorischen – Personen anstellen möchte, wäre es nach Meinung des Rezensenten geboten gewesen, eine andere Position zu wählen. Vom Historiker Gibbons soll der methodische Grundsatz stammen, dass man in der Geschichtsbeurteilung keinem erhabenen Motiv trauen darf, wenn sich auch ein niedriges finden lässt. Aber ist das nicht überkritisch? Muss der Wissenschaftler nicht bei allem Zweifel auch damit rechnen, dass man es bei den Tradenten mit Menschen mit Sinn und Empfinden für eine Form von Moral zu tun hat? Ethische Einstellungen mögen sich im Verlaufe der Kulturgeschichte ändern – aber keine Gesellschaft der Welt kann sich einen völlig willkürlichen Umgang mit der Wahrheit leisten. Insofern wird man den Geschichten Ibn Ishâqs mehr Authentizität zubilligen müssen, als Jansen das tut.

An derselben Universität, an der Hans Jansen Professor ist, lehrt auch der aus Ägypten stammende Nasr Hamid Abu

Zaid. 1995 wurde er dafür bekannt, dass er wegen seiner Koraninterpretation von Gegnern als ungläubig gebrandmarkt wurde. Höhepunkt des Konflikts war, dass er in Ägypten als vermeintlicher Apostat gerichtlich von seiner Frau zwangsgeschieden wurde. Er ging daraufhin mit ihr ins europäische Exil, zuerst nach Leiden und dann nach Utrecht. Man hat ihn einmal einen „liberalen Theologen“ genannt, und vermutlich sieht er sich auch selbst so. Meines Erachtens ist er, wie im Folgenden deutlich wird, eher als „Vermittlungstheologe“ einzuordnen. Er hat in Zusammenarbeit mit der Publizistin Hilal Sezgin ein Buch auf den deutschen Büchermarkt gebracht, das – obwohl es das bestreitet – letztlich eine milde Apologetik des Islam bzw. einer netten Islam-Variante ist.

Nasr Hamid Abu Zaid beruft sich in seinem Umgang mit der Tradition auf Hans-Georg Gadamer. Seine Exegese des Korans ist von dem inspiriert, was wir aus der christlichen Theologie als existenziale Interpretation kennen. Was Mohammed angeht, gesteht er ihm etwa zu, dass er ein Mensch war, der auch in moralischer Hinsicht Fehler machte (54f) – im Gegensatz zur traditionellen islamischen Theologie, die eine Unfehlbarkeitslehre bezüglich des Propheten vertritt. Abu Zaid fordert zwar, den Koran historisch zu interpretieren, es fehlt ihm allerdings die Konsequenz, diese Sichtweise auch durchzuhalten. Auf den radikalen Skeptizismus, der in der akademischen Welt mittlerweile durchaus eine Rolle spielt, geht er nicht einmal ein.

Auch dass der Koran moralische Kritik verdient, gesteht Abu Zaid nicht zu. Hinsichtlich der Körperstrafen etwa meint er: „Der Koran hat sich diese Strafen nicht ausgedacht, sondern es waren die Strafen, die die Gesellschaften damals angewendet haben“ (175). Dagegen ist es so, dass der Koran die damals üblichen Strafen

nicht einfach (deskriptiv) festgestellt hat. Natürlich wollte er sie entweder verschärfen oder erleichtern; selbst wenn er sie nur festschreiben wollte – in jedem Fall geht es darum, dass Gott die menschliche Strafpraxis (präskriptiv) bestimmt. – Ein anderes Beispiel betrifft die häufig diskutierte Passage des Korans, dass Männer ihre Frauen gegebenenfalls schlagen sollen, wenn sie von ihnen Widerspenstigkeit befürchten. Hier konstatiert Abu Zaid, diese Form häuslicher Gewalt sei „erlaubt, wenn auch nur in einem bestimmten Kontext“ (160). An der Verkennung des Textes wird deutlich: Abu Zaid versucht etwas zu retten, was ehrlichen Gewissens nicht zu retten ist.

Wie sich Abu Zaid's Theologie von anderen Positionen absetzt, einerseits von traditionellen oder andererseits von modernen – seien sie säkular oder liberal-christlich –, ist z. B. aus folgender Bemerkung ersichtlich: „Ich persönlich bewundere Adam dafür, dass er als Einziger den Mut besaß, sich selbst aus diesem Gefängnis zu befreien, das ‚Paradies‘ heißt“ (128). D. h. einerseits stellt er Adam als historische Person hin, die man persönlich bewundern kann; hierin zeigt sich seine Verbundenheit mit der traditionellen Sichtweise. Andererseits ist für Abu Zaid die nicht nur in der Sündenfallgeschichte bekannte, traditionelle Vorstellung vom Paradies problematisch; darin ist er modern. Das Buch ist daher durchaus mit Gewinn zu lesen. Etwa die Darlegungen zur inneren Vielstimmigkeit des Korans und zur Verteidigung des Monotheismus enthalten Passagen, die gut die Perspektiven einer zukünftigen islamisch-modernistischen Position erkennen lassen.

Insgesamt: Wer sich mithilfe populärwissenschaftlicher Literatur einen Eindruck von der Problemlage um Ursprünge und Gegenwart des Islam verschaffen möchte, der lese die ganz gegensätzlichen Bücher

zusammen. Irgendwo zwischen Polemik und Apologetik sollte die Wahrheit schließlich liegen.

Gereon Vogel-Sedlmayr, Passau

Wolf Schneider, Kleines Lexikon esoterischer Irrtümer. Von Astrologie bis Zen, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, 144 Seiten, 12,95 Euro.

Irrtümer gibt es in unseren unsicheren Zeiten so viele, dass man sie anscheinend lexikalisch auflisten muss, um den Überblick zu behalten. Und so gibt es neben den Lexika der populären, der medizinischen, der klassischen oder der religiösen Irrtümer nun auch ein „Lexikon esoterischer Irrtümer“, verfasst von Wolf Schneider, dem Herausgeber des gar nicht so unesoterischen Magazins „connection spirit“. Hat sich da also einer, fragt man sich gespannt, vom säuselnden Eso-Saulus zum knallharten Aufklärungs-Paulus gewandelt? Zumindest empfindet der Autor nach eigenen Worten „Übersättigung mit spirituellen Phrasen und Halbwahrheiten, mit Unverdaulichem und Missverstandenen. Der typische Esoteriker ist nett, mitfühlend, optimistisch, neugierig und aufgeschlossen, aber leider auch sehr leichtgläubig“ (5). Da ist sicher etwas dran, jeder Gang über eine Esoterik-Messe bestätigt es.

Gegen diese Leichtgläubigkeit vorzugehen, ist Anliegen von Schneiders kleinem Lexikon. Ein lobenswertes Unterfangen, zweifellos, doch was man dann vorgesetzt bekommt, lässt einen das Buch schnell gelangweilt und auch verärgert beiseite legen. Den Behauptungen der Esoterik werden nämlich nicht etwa wichtige, da wissenswerte Fakten entgegengehalten, sondern launige, bisweilen nichtssagende und damit überflüssige Kommentare. Zum Beispiel findet man unter dem Stichwort

„Sex“ die Behauptung (der Esoteriker): „Sex heilt“. Schneiders Kommentar dazu: „Leider nicht immer“ (126). Mehr hat er dazu offenbar nicht zu sagen.

So geht es in einem fort; Schneider produziert nichts anderes als solche „Manchmal schon, manchmal auch nicht“-Sätze, alles andere sind Banalitäten, garniert mit Seitenhieben gegen das Christentum. So findet Schneider etwa, dass die katholische Eucharistie „Esoterik pur“ bzw. eine „Wahnvorstellung“ sei (133). Dass die ägyptischen Pyramiden nicht, wie von vielen Esoterikern behauptet, wer weiß was für Geheimnisse in sich bergen, sondern schlicht und einfach Grabstätten waren, dürfte allgemein bekannt sein, so dass sich die Frage stellt, warum man dafür fast 13 Euro ausgeben soll.

Zu fragen ist allerdings auch, warum ein renommierter und noch dazu theologisch orientierter Verlag wie das „Gütersloher Verlagshaus“ ein solch überflüssiges Buch herausgebracht hat. Sollte es einmal ein „Lexikon der verlegerischen Irrtümer“ geben, müsste Schneiders Buch auf jeden Fall aufgenommen werden. In einer Zeit, in der es seriöse Fachliteratur immer schwerer hat, einen Verleger zu finden, stellt dieses Buch eine ärgerliche Vergeudung von Ressourcen dar. Zudem fragt man sich, wer das Buch eigentlich kaufen soll: Eingefleischte Esoteriker wird es kaum überzeugen, und der sachlichen Aufklärung dient es nicht einmal in Ansätzen. Dass das Buch mit einer Annonce für das nota bene immer noch esoterisch angehauchte Magazin Schneiders, „connection spirit“, endet, ist da nur noch das Tüpfelchen auf dem i und vermag den Verdruss über das Werk kaum noch zu steigern.

Christian Ruch, Chur/Schweiz

Wennemar Schweer, Abbruch oder Übergang? Die Frage nach Tod und Transzendenz aus theologischer und grenzwissenschaftlicher Sicht, Sven Nitzsche Verlag, Grünwald 2008, 133 Seiten, 7,50 Euro.

Der erste Teil dieser Studie, „Todesnäherfahrungen und christlicher Glaube“, ist aus einem Beitrag im Materialdienst der EZW (2/2001, 41-55) und aus einem Vortrag auf einer Tagung des „Netzwerks Nahtoderfahrung“ (2008) hervorgegangen und stellt m. E. die beste und griffigste mir bekannte theologische Auseinandersetzung mit diesem Thema dar. Sie vermeidet die extreme Ganztodtheologie und den Psychologismus, die beide den Nahtoderfahrungen jeglichen Jenseitsbezug absprechen, ebenso wie esoterische Spekulationen über Jenseitsreisen. Vielmehr weist sie den Berichten über außerkörperliche Erfahrungen, Tunnel-Licht-Erlebnisse und die Begegnung mit Verstorbenen in feinsinniger Weise einen biblischen Ort zu und zeigt Hinweise – nicht Beweise – für das auf, was uns an der Schwelle des Todes erwartet.

Im zweiten Teil, „Zugänge zur Auferstehungsthematik aus grenzwissenschaftlicher Sicht“, erweitert Schweer die Gedanken des ersten Teils auf Nachtodkontakte, setzt sich kritisch-konstruktiv mit dem Spiritismus auseinander und präsentiert vor allem einen dritten Weg in der sonst meist alternativ geführten Diskussion über die Auferstehung Jesu („leeres Grab“ – „volles Grab“). In der grenzwissenschaftlichen Betrachtungsweise – die im neuen Naturbild der Naturwissenschaft einen guten Partner hat – finden die Erscheinungen des Auferstandenen im Neuen Testament eine angemessene Form der Realität. Die abschließenden drei Predigten stellen die Praxisrelevanz des Gesagten eindrucksvoll unter Beweis.

Günter Ewald, Bochum

Richard Schröder, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Verlag Herder, Freiburg 2008, 224 Seiten, 14,95 Euro.

In einer Vorbemerkung erläutert der Verfasser, warum er dieses Buch geschrieben hat: Es wurde „veranlasst durch ein anderes Buch“, nämlich durch Richard Dawkins' Bestseller „Der Gotteswahn“. Schröder will jedoch keine „aufgeblähte Rezension“ vorlegen, vielmehr liest er Dawkins mit den Augen eines Christen in einer atheistisch geprägten Gesellschaft (9). Dieser Perspektivenwechsel ist die Stärke der Veröffentlichung. Denn ein Buch, das wie der „Gotteswahn“ gegen christliche Fundamentalisten in den USA und gegen islamistische Fundamentalisten gerichtet ist, liest sich in Ostdeutschland nun mal „sehr viel anders als in Oxford“. Um es vorweg zu sagen: Dieser neue Blick auf Dawkins macht Schröders Untersuchung interessant. Ich habe sie mit großem Gewinn gelesen.

Bekanntlich geht Dawkins mit allen Religionen scharf ins Gericht. Er sieht in der Religion die Ursache aller Übel und führt sämtliche, auch politische Konflikte auf die Religion zurück. Schröder hält dieser Hybris entgegen: „Dawkins erhebt einen Absolutheitsanspruch, wie ihn die christliche Theologie nie erhoben hat“ (13). Mehr noch, Schröder hält Dawkins vor, das 20. Jahrhundert verschlafen zu haben. Denn Dawkins erklärt: „Nach meiner Überzeugung gibt es auf der ganzen Welt keinen einzigen Atheisten, der Mekka – oder Chartres, York Minster, Notre Dame ... mit dem Bulldozer platt machen würde.“ Schröder hält dem entgegen, dass in der Sowjetunion unter Stalin und in der DDR unter Ulbricht genau das geschehen ist – wenngleich wie im Fall der Leipziger Universitätskirche mit Sprengstoff und nicht mit einem Bulldozer (18). Dawkins

AUTOREN

scheint eine sehr eingegrenzte Wahrnehmung der jüngeren Geschichte zu haben. So wird auch über Häftlinge gestritten. Dawkins meint, dass weltweit nur wenige Atheisten im Gefängnis sitzen – weil sie die besseren Menschen seien. Schröder erinnert auch hier an seine Erfahrungen in der DDR, wo in den 1950er Jahren gerade Christen in einem sich atheistisch verstehenden Staat von Inhaftierung bedroht waren. Dawkins beklagt, dass Atheisten Diskriminierungen und Anfeindungen ausgesetzt seien, die sie einsam werden ließen. Schröder hält dagegen, dass es ihm in der atheistischen Gesellschaft genauso ergangen sei (21). Das Buch ist in fünf Kapitel gegliedert. Nach der Auseinandersetzung mit Dawkins folgt ein Kapitel zur Religion mit Ausführungen zur Definitionsproblematik, zu ihrem Verhältnis zur Ethik und zur Zukunft der Religionen. Der Unterschied von Wissen, Meinen und Glauben steht im dritten Kapitel im Zentrum mit einer Kritik von Dawkins' weltanschaulicher Interpretation des Darwinismus. Im vierten Kapitel skizziert Schröder die Geschichte des Atheismus. Diesem Teil merkt man den ausgewiesenen Philosophieprofessor besonders deutlich an. Schließlich erörtert Schröder am Beispiel der Kreuzzüge und der Hexenverfolgung, ob dem Monotheismus bzw. dem Christentum eine Gewaltkomponente eigen ist. Diese Kapitel sind interessant, reichen aber für mein Empfinden bei weitem nicht an die Lebendigkeit der Diskussion mit Dawkins heran. Vermutlich handelt es sich um Texte, die der Verfasser in anderen Zusammenhängen erarbeitet hat und ohnehin veröffentlichen wollte. Die Stärke der Publikation ist die erste Hälfte mit ihrer Auseinandersetzung mit Dawkins. Allein dieser Teil rechtfertigt eine Leseempfehlung, die hiermit ausgesprochen sein soll.

Andreas Fincke, Berlin

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

Prof. Dr. Günter Ewald, geb. 1929, em. Professor für Mathematik an der Universität Bochum, 1975-1994 Mitglied im Kuratorium der EZW.

Dr. theol. Andreas Fincke, geb. 1959, Pfarrer, derzeit persönlicher Referent des Senators für Bildung, Wissenschaft und Forschung in Berlin.

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

Dr. theol. Harald Lamprecht, geb. 1970, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens und Geschäftsführer des Evangelischen Bundes, Landesverband Sachsen.

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

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Chur/Schweiz.

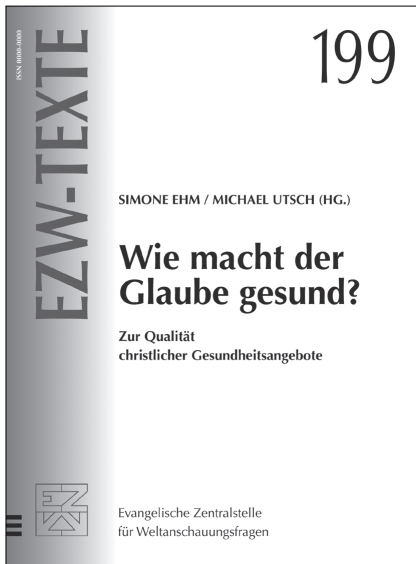
Stefanie Schwarz, geb. 1985, Studentin für das Lehramt an Grund- und Hauptschulen mit den Fächern Grundschulpädagogik, Evangelische Theologie und Soziologie an der Universität Koblenz.

Julia Urbanski, geb. 1986, Studentin der Religionswissenschaft an der Freien Universität zu Berlin, Praktikantin der EZW im Sommer 2008.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften, Psychoszene und Scientology.

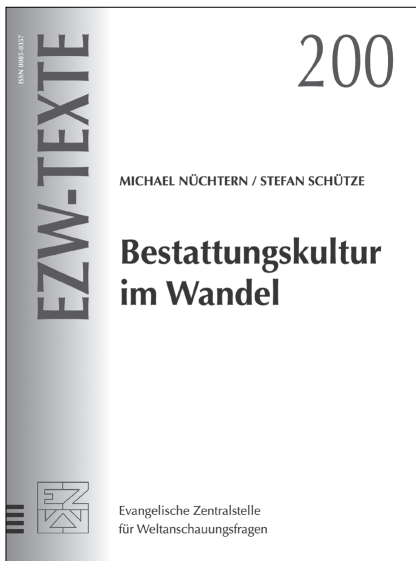
Dr. theol. Gereon Vogel-Sedlmayr, geb. 1966, Pfarrer der Ev. Studentengemeinde der Universität Passau.

Dr. Rainer Waßner, geb. 1944, Kulturosoziologe, freier Publizist, Hamburg.



Simone Ehm / Michael Utsch (Hg.)
Wie macht der Glaube gesund?
Zur Qualität christlicher Gesundheitsangebote
EZW-Texte 199, Berlin 2008, 84 Seiten

Auf dem Gesundheitsmarkt werben Einrichtungen vermehrt mit ihrem christlichen Profil. Viele Anbieter scheinen seriös zu sein, andere höchst unseriös. Die schwierige Herausforderung besteht darin, die einen von den anderen zu unterscheiden. Die Frage nach der Qualität christlicher Gesundheitsangebote stand deshalb im Mittelpunkt einer Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, deren Beiträge der EZW-Text 199 dokumentiert. Was macht aus theologischer Perspektive erst zu nehmende christliche Gesundheitsangebote aus? Welche Qualitätskriterien sind aus medizinischer Sicht wichtig? Wie gehen andere europäische Länder mit der wachsenden Zahl christlicher Heiler um?



Michael Nüchtern / Stefan Schütze
Bestattungskultur im Wandel
EZW-Texte 200, Berlin 2008, 64 Seiten

Die Autoren werfen einen Blick auf Veränderungen der Bestattungskultur und gewinnen dabei inspirierende Erkenntnisse für das kirchliche Handeln. Im Kontext eines umfassenden gesellschaftlichen und religiös-weltanschaulichen Wandels verändert sich auch die Erinnerungskultur. Immer mehr Beisetzungen geschehen anonym. Neben den Kirchen bieten zahlreiche Bestatter und freie Gestalter Abschiedsrituale an. Stichworte wie Individualisierung, Säkularisierung, Pluralisierung lassen sich exemplarisch an Beerdigungsritualen aufzeigen. Die Deutung des menschlichen Todes im Lichte des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, die den inhaltlichen Kern der christlichen Bestattungskultur bildet, büßt ihre Selbstverständlichkeit ein. Das kirchliche Handeln muss sich auf diese Situation einstellen.

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: Matthias Pöhlmann, 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 (0511) 2796-0, EKK, Konto 660000, BLZ 25060701.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon (0711) 60100-66, Telefax (07 11) 60100-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr.23 vom 1.1.2009.

Bezugspreis: jährlich € 30,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer € 2,50 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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