



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

76. Jahrgang

2/13

**„Mehr Spiritualität in der Kirche!“
Kritische Überlegungen**

**Die Vipassana-Meditation
nach S. N. Goenka**

**Ein spiritueller Tanz
Auseinandersetzung mit der Forschung
um veränderte Bewusstseinszustände**

**Stichwort: Entschlafenenwesen
(Neuapostolische Kirche)**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Michael Roth
Überlegungen zum eigenen Unbehagen mit dem Ruf nach Spiritualität 43

BERICHTE

- Norbert Ellinger
Die Vipassana-Meditation nach S. N. Goenka
 Ein Erfahrungsbericht 53
- Robin Bachmann
Die Tarantella und die Entgrenzung des Selbst
 Auseinandersetzung mit der Forschung um veränderte Bewusstseinszustände
 ausgehend von einem italienischen Tanz 57

DOKUMENTATION

- Steffen Liebendörfer
Fortschritt oder „Moonwalk“?
 Erste Eindrücke vom Katechismus der Neupostolischen Kirche 63

INFORMATIONEN

- Weltanschauungsarbeit**
 Kooperationstagung von KAMP und EZW:
 „Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen“ – eine kirchliche Zukunftsaufgabe 65
- Islam**
 Bildungscampus der Gülen-Bewegung in Berlin geplant 68
- Bahá'í**
 Bahá'í-Gemeinde kann Körperschaft des öffentlichen Rechts werden 69
- Alternative Medizin**
 Klage gegen erfolglose schamanische Heilungsreise abgewiesen 70

STICHWORT

Entschlafenenwesen (Neuapostolische Kirche) 71

BÜCHER

Gregor Siefer
Mosaiken. Religionssoziologische Streiflichter 75

Gregor Siefer
Splitter. Soziologische Akzente 75

Tobias Keßler, Albert-Peter Rethmann (Hg.)
Pentekostalismus
Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche 76

Michael Roth, Bonn

Überlegungen zum eigenen Unbehagen mit dem Ruf nach Spiritualität¹

Die Mahnung, dass andere religiöse Gemeinschaften mehr an Spiritualität zu bieten haben als die eigene, ist inzwischen Allgemeingut. Astrid Reglitz zeigt in ihrer Untersuchung aus dem Jahr 2011, dass der Begriff „Spiritualität“ bereits seit den 1970er Jahren zunehmend als „Krisenbegriff“ fungiert.² So formuliert beispielsweise die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 in einem Gebet: „Wir sehnen uns nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln bestimmt.“³ Man hat gegenwärtig fast den Eindruck, als sei man etwas altmodisch, wenn man nicht an der Armut an Spiritualität in unserer Kirche leidet und in den Ruf nach mehr Spiritualität einstimmt. Hier ist nun bereits der Punkt gekommen, an dem ich etwas gestehen muss: Mir ist gar nicht immer klar, was eigentlich genau gemeint ist, wenn nach „Spiritualität“ verlangt wird. Aber das Eingeständnis geht noch weiter: Irgendwie stellt sich bei mir bei dem Ruf nach Spiritualität ein gewisses Unbehagen ein. Ich kann anbieten, gemeinsam nachzudenken, was sich hinter dem Begriff Spiritualität eventuell verbirgt, worin das berechtigte Moment des Interesses an Spiritualität bestehen kann und wo Gefahren lauern können, die ein gewisses Unbehagen vielleicht verständlich machen.

Spiritualität als Krisenbegriff

Das erste, was bei dem Begriff „Spiritualität“ auffällt, lange bevor man in Erfahrung

gebracht hat, was mit ihm gemeint ist, habe ich bereits angesprochen: Spiritualität scheint das zu sein, was es gegenwärtig zu wenig gibt, worin andere Religionen uns überlegen sind und was wir unbedingt integrieren müssen, um auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten zu bestehen. So spricht der Praktische Theologe Christian Möller von einer „Selbstghettoisierung von Christentum und Kirche“, wenn der „Hunger ... ,der sich in dem Begriff ‚Spiritualität‘ meldet“ nicht vernommen wird.⁴ In diese Richtung verweisen auch die Überlegungen des Praktischen Theologen Peter Zimmerling, wenn er behauptet, dass sich aufgrund der „gestörten Beziehung zwischen Theologie und Spiritualität“ die „Wiederkehr der Religion“ meist „an der evangelischen Kirche vorbei ereignet“.⁵ Überspitzt formuliert: Der boomende religiöse Markt verlangt nach Spiritualität, die Kirchen hinken bei ihrer Marktanalyse hinterher und haben daher ihre Regale noch nicht mit dem nachgefragten Produkt aufgefüllt. Ich nehme an, dass diese Diagnose auch Rückfragen provoziert. Ich beschränke mich auf drei: 1. Mit seiner Warnung vor einer „Selbstghettoisierung von Theologie und Kirche“ nimmt Möller (bewusst oder unbewusst) ein viel zitiertes Diktum des Systematischen Theologen Emanuel Hirsch auf. So fordert Hirsch in seiner Schrift „Christliche Rechenschaft“ bereits im Vorwort programmatisch, dass die Kirche nicht zu einer Ghettoexistenz erstarren darf, indem sie auf eine „Anteilhabe am Gesamtleben“ verzichtet.⁶

Hirsch plädiert damit für eine Theologie, die auf der geistigen, wissenschaftlichen und kulturellen Höhe der Zeit den christlichen Glauben artikuliert. Sicherlich wird man ihm darin zustimmen, dass der Verzicht auf die intellektuellen Standards der Zeit ein zum Schaden reichender Verzicht ist. Allerdings folgt daraus nicht, dass jeder Verzicht auf den Anschluss an den Zeitgeist negativ als Selbstghettoisierung stigmatisiert werden kann. Nehmen wir einmal hypothetisch an, es käme in Mode, im religiösen Diskurs die Religion gegen die Wissenschaft auszuspielen (z. B. die Schöpfungslehre gegen die Evolutionstheorie), dann hielte ich einen Rückzug aus *diesem* religiösen Zeitgeist durchaus für einen wägbaren Gedanken – wenn man es denn in dieser Situation vermeiden will, dass Christentum und Barbarei Hand in Hand gehen. Um ein geschichtliches Beispiel für einen m. E. gelungenen „Rückzug vom Zeitgeist“ zu nennen: Die Stimmen innerhalb der Kirche, die in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts in Deutschland dafür plädiert haben, dass sich die Kirche endlich dem Zeitgeist anschließt, werden – wenn ich es richtig sehe – heute eher kritisch beurteilt, während die Stimmen, die damals den Zeitgeist kritisch hinterfragt haben, sich heute einer größeren Zustimmung erfreuen dürfen als damals. Von daher scheint mir die Warnung vor „Selbstghettoisierung“ etwas missverständlich und unpräzise, sodass ich sie als Begründungshorizont eher für schwierig, zumindest für ergänzungsbedürftig halte.

2. Auch den Formulierungen „Hunger, der sich im Begriff Spiritualität äußert“ und der „vernommen“ werden muss, kann zunächst zugestimmt werden. Natürlich müssen alle Phänomene in der Gesellschaft „vernommen“ und theologisch und kirchlich bedacht werden. Wer würde schon sagen, dieses oder jenes Phänomen solle *nicht* gesehen werden, oder wer würde

Theologie und Kirche den Rat geben: „Vor diesem oder jenem Phänomen verschließt mal besser die Augen“? Aber was folgt aus dem „Vernehmen“? Die christliche Kirche muss nicht jeden menschlichen Hunger stillen, den sie vernommen hat. Es gibt ja nicht nur solchen Hunger, von dem wir die berechnete Hoffnung hegen dürfen, dass er in guten Restaurants angemessen aufgehoben ist, sondern auch einen solchen religiösen Hunger, von dem wir zugestehen müssen, dass er in der Esoterik eindeutig besser gestillt wird, einfach deshalb, weil er eher durch esoterische Bedürfnisse verursacht wird. Um ein Beispiel zu nennen: Wer nach einem „höheren Wissen“ um die Gesetzmäßigkeiten der Welt und nach einem in sich stimmigen System von Welt, Gott und Mensch sucht, von dem aus er sein Leben verstehen und durchschauen und dieser Einsicht in seinen Ort in der Welt entsprechend leben kann, wird vom christlichen Glauben enttäuscht werden, der ein solches „höheres Wissen“ nicht zu geben vermag und das Bedürfnis nach einer Deutungshoheit über die Wirklichkeit eher kritisch beurteilt. Natürlich kann die Kirche, um dieses Bedürfnis zu befriedigen, ihre Begriffe und Lehren esoterisch kompatibel machen (die Gnosis in der Antike ist ein solcher Versuch). Die Frage aber ist, ob es dann noch der christliche Glaube ist, den die Kirche zur Sprache bringt.

3. Auch die Behauptung von Peter Zimmerling, dass sich die „Wiederkehr der Religion“ aufgrund des Mangels an Spiritualität „an der evangelischen Kirche vorbei ereignet“, ist bei genauerem Hinsehen nicht wirklich tragfähig, weil allzu holzschnittartig: Natürlich ist die Rede von der „Wiederkehr der Religion“ eine Zeit lang sehr beliebt gewesen. Im Gegensatz zu den lange Zeit dominanten westlichen Modernisierungstheorien, die von der Unausweichlichkeit von Säkularisierungsprozessen und damit von einem unaufhaltsamen

Prozess der Erosion und des allmählichen Verschwindens der Religion in der Moderne überzeugt sind⁷, wurde auf die „Wiederkehr der Religion“, die „Rückkehr der Religion“ oder den „Megatrend Religion“ in der Gegenwart verwiesen.⁸ Auch der „Religionsmonitor“ der Bertelsmann Stiftung aus dem Jahr 2008 betont noch, dass mehr Religiosität im europäischen Raum vorliegt, als von vielen bisher vermutet wurde.⁹ Mittlerweile meldet sich aber auch erhebliche Skepsis gegenüber der Feier der Renaissance der Religion, und erst zu nehmende Fragen an die Rede von der Wiederkehr der Religion werden laut. Wie steht es mit anderen Trends, die von Soziologen ja ebenfalls beschrieben werden und die die Renaissance der Religion relativieren, wie der weiterhin fortschreitende Prozess der Säkularisierung¹⁰ und ein Gewohnheitsatheismus¹¹, der sich nicht wie früher an der Theodizeefrage abarbeitet, sondern ganz selbstverständlich ohne Gott lebt und dabei keineswegs das Gefühl hat, hier etwas zu vermissen? In einer Auswertung der neuesten soziologischen Studien aus dem Jahr 2012 verdeutlicht der Leipziger Religionssoziologe Gert Pickel, dass sowohl die Bindung an die Kirche als auch die individuelle Religiosität in Europa auf dem Rückmarsch sind.¹² Damit ist auch die Individualisierungsthese¹³ der Religionen in Zweifel gezogen, die davon ausgeht, dass zwischen der persönlichen Ebene des Glaubens und der Bindung von Menschen an die Kirche zu unterscheiden sei und dass zwar die Sozialformen des Religiösen an Bedeutung verlieren, die individualisierte Religion aber nur einen Formenwandel vollziehe.¹⁴ Vielmehr – so Pickel – zeige sich, dass in „Ländern mit einer stärkeren Einbindung der Bürger in die Kirche ... sich üblicherweise auch höhere Grade an subjektiver Religiosität [finden]. Es scheint so, als wenn der Abbruch der kommunalen Praxis von Religion sich zeitverzögert auf die subjektive

Religiosität auswirkt.“¹⁵ Offenkundig ist die individuelle Religiosität darauf angewiesen, in die Strukturen von Religion eingebunden zu sein. Insofern wird man dem Leipziger Theologen Matthias Petzoldt durchaus zustimmen können, wenn er im Blick auf die neue religiöse Praxis davon spricht, dass sie „von der Substanz von Religionen zehrt, gar parasitär, womöglich im Wechsel von einem (Religions-)Wirt zum anderen – und sich dabei verliert“.¹⁶

Eine weitere – m. E. noch entscheidendere – Frage ist durch den Begriff der „Wiederkehr der Religion“ provoziert: Was ist es eigentlich, was als Symptom für eine Wiederkehr der Religion gefeiert wird? Ist das wirklich ein Symptom von „Religion“ bzw. was wird hier alles als „Religion“ bezeichnet? Ist das Abbrennen einer Räucherkerze tatsächlich das Gleiche wie ein das ganze Leben bestimmendes Vertrauen? Ist die Rede von transzendenten Energien oder einem kosmischen Geist bereits ein religiöser *Lebensvollzug*? Dies lässt sich auch in Bezug auf Spiritualität fragen: Ist jedes Interesse, das sich als spirituelles Interesse bezeichnet, bereits ein religiöses Interesse, gar ein solches, das innerhalb der evangelischen Kirche befriedigt werden muss? Eine Untersuchung von Anton A. Bucher aus dem Jahre 2008 weist in die entgegengesetzte Richtung: Die Studie zeigt, dass bei Menschen, die sich selbst als „spirituell“ einschätzen, erstens eine eher schwache „klassisch-religiöse“ Sozialisation vorhanden ist und zweitens anderen religiösen Praktiken der Vorzug gegeben wird, als dies bei sich als „religiös“ definierenden Menschen der Fall ist.

In die Richtung einer Disharmonie von „religiös“ und „spirituell“ weisen auch die Aussagen des Philosophen Herbert Schnädelbach, der sich selbst als frommen Atheisten bezeichnet: „Der fromme Atheist gibt zu, dass er ihn [den Glauben] nicht hat. Er kann sich nicht dazu entschließen, ihn

zu haben, denn er weiß, dass er ihn dann auch nicht hätte ... Das bedeutet nicht, dass er unempfindlich wäre für das Religiöse; er ist nicht einfach ‚unmusikalisch‘; denn sonst wäre er nicht fromm. Er kann sich vorstellen, was Glaube wäre ..., aber er kann nicht glauben. Vielleicht würde er sich, wenn sich etwas ohne sein Zutun gut gefügt hat, gerne bedanken, aber bei wem? Oder sich im anderen Fall beklagen, aber wo ist die Adresse? Und dann weiß er auch, dass das, was heute unter dem Titel ‚Religiosität‘ auf dem Markt ist und dessen ‚Wiederkehr‘ gefeiert wird, nicht das ist, was einmal mit Religion im Ernst gemeint war. Hier geht es nur um eine bestimmte Erlebnisqualität, ‚Spiritualität‘ genannt, die vor allem bei religiösen Groß-Events anzutreffen ist; sie ist bestenfalls geeignet, unser allgemeines Wohlbefinden um eine bestimmte Facette zu ergänzen. Das wird der fromme Atheist nicht einfach verachten, aber er wird es nicht mit dem verwechseln, was ihm fehlt.“¹⁷

Schnädelbachs Klage ist für unseren Zusammenhang sehr aufschlussreich: Das, was er einmal als Religion kennengelernt hat, findet er nicht in dem, was unter dem Titel „Religiosität“ auf dem Markt ist. Und daher ist das, was als Religiosität auf dem Markt ist, auch nicht das, was ein frommer Atheist wie er schmerzlich vermisst. Worin liegt die Differenz? Schnädelbach unterscheidet zwischen dem „Glauben“ einerseits und „bestimmten Erlebnisqualitäten“ andererseits. Bei den sogenannten Erlebnisqualitäten geht es um punktuelle Steigerung unseres Wohlbefindens, um Ergänzung unseres Wohlbefindens um eine „weitere Facette“. Im Glauben hingegen sieht Schnädelbach die Möglichkeit gegeben, in Dank und Klage das ganze Leben vor Gott zu bringen. Im Unterschied zu der Suche nach einzelnen Erlebnisqualitäten geht es im Glauben somit primär um eine das ganze Leben bestimmende Orientierung.

Ich komme zu einem ersten Fazit: Der sogenannte religiöse Markt ist äußerst unübersichtlich; inwiefern es sich hier wirklich um Religionen oder nur um Symptome des Absterbens von Religion handelt, ist fraglich. Fraglich ist auch, ob jedes als religiös diagnostizierte Bedürfnis in der evangelischen Kirche gestillt werden kann, muss und soll. Dies ist auch für diejenigen Bedürfnisse zu bedenken, die sich als *spirituelle* Bedürfnisse bezeichnen. Zumindest wird man festhalten können, dass es im Glauben um eine das ganze Leben prägende Orientierung geht und nicht primär um einzelne Erlebnisqualitäten, die das Wohlbefinden zu steigern versprechen.

Christlicher Glaube und Spiritualität

Ich habe bisher den Begriff „Spiritualität“ noch nicht näher definiert, an der Definition hängt aber schlicht alles. Nun kann der Begriff natürlich ganz unterschiedlich definiert werden. So ist es denkbar, unter dem Begriff „Spiritualität“ allgemein „den im Alltag gelebten Glauben“ oder die „Lebensgestalt des Glaubens“ zu verstehen. Spiritualität bezeichnet dann die Erfahrungs- und Erlebnisdimension des Glaubens, seine alltagsprägende Kraft. Allerdings ist dies nicht das Alltagsverständnis von Spiritualität – und auf das kommt es schließlich an, wenn wir den allgemeinen Ruf nach Spiritualität verstehen und einordnen wollen. Im Alltagsverständnis – so formuliert Astrid Reglitz in Aufnahme der Untersuchungen des katholischen Religionssoziologen Michael N. Ebertz – dient „Spiritualität“ ... als eine Rubrik, unter der sich religiöse Praktiken unterschiedlichster Herkunft und verschiedene Transzendenzsehnsüchte versammeln lassen“.¹⁸ Für den populären Gebrauch des Begriffs lassen sich m. E. sechs Merkmale nennen:

1. Spiritualität bezeichnet eine Form des Erlebens und der Erfahrung.

2. Mit Spiritualität ist eine *besondere* Form der Erfahrung benannt, die Erfahrung des Nicht-Alltäglichen. Mit dem Begriff Spiritualität ist daher der „Fokus vom Alltag hin zum Außeralltäglichen [ge]richtet“¹⁹.

3. Gegenstand der Erfahrung ist das Transzendente, das den Menschen Übersteigende, das Heilige, das nicht als Dimension des Daseins, sondern als Art metaphysische Hinterwelt verstanden wird.

4. Der Begriff Spiritualität wird seiner christlichen Konnotation entledigt verwendet. Er ist die gemeinsame Sehnsucht des Menschen nach dem Einen, nennt man es nun das Heilige, das Transzendente oder Gott. Als typisch kann wohl gelten, was der Zürcher Psychiater Christian Scharfetter formuliert, der für Berater und Therapeuten einen Leitfaden für den spirituellen Weg herausgegeben hat. Hier heißt es: „Spiritualität heißt eine Haltung, eine Lebensführung der Pflege, Entwicklung, Entfaltung, Öffnung des eingeschränkten Alltagsbewusstseins hinaus über den Ego- und Personenbereich in einen individuumsüberschreitenden, transzendierenden, deshalb transpersonal genannten Bewusstseinsbereich. Spiritualität bedeutet: Leben in der Hinordnung und Orientierung am Einen, das Bewusstsein der Teilhabe des einzelnen Individuums an einem überindividuellen Sein, bedeutet die Selbsterfahrung, dass die wahre Natur, der Kern, die Substanz unseres Wesens (Atman) dieses umgreifende Eine ist, welches über jede menschliche Gestalt- und Eigenschaftszuweisung hinausgeht, welches darum gestaltlos, leer genannt wird. Es trägt in verschiedenen Kulturen Namen, welche auf das Geahnte verweisen.“²⁰

5. Spiritualität bezeichnet eine Technik, die die Erfahrung mit dem Heiligen herstellen will. So versprechen spirituelle Methoden eine Atmosphäre zu schaffen, unter denen das Göttliche sich einzustellen bereit ist.

6. Das spirituelle Bedürfnis zielt auf ein Wohlgefühl durch Kontakt mit dem Trans-

zendenten. Von daher bezeichnet Ebertz die Suche nach Transzendenz als „Fortsetzung der Erlebnisgesellschaft mit anderen Mitteln“.²¹

Spiritualität in *diesem* Sinn halte ich für tief problematisch; denn in der soeben charakterisierten Form von Spiritualität werden zum einen direkte Erfahrungen mit dem Transzendenten ersehnt, zum anderen diese außeralltäglichen Erfahrungen über Gebühr aufgeladen. Nun wissen wir aber spätestens seit Immanuel Kant, dass „das Transzendente“ kein Gegenstand menschlicher Erfahrung sein kann. Religiöse Erfahrungen haben daher nicht Gott oder „das Transzendente“ zum Gegenstand, sondern sind Erfahrungen von Alltäglichem in einer (bestimmten) religiösen Deutung. Diese religiöse Deutung verdankt sich nicht einer bestimmten Technik, sondern einem religiösen Lebensvollzug. Hierzu drei Bemerkungen:

Erstens: Mit dem Wort „Glaube“ ist ein bestimmter „Lebensvollzug“ bezeichnet, eine bestimmte Art zu leben. „Glaube“ bezeichnete eine in der Begegnung mit Jesus von Nazareth gründende Vertrauensbewegung, die das eigene Leben orientiert – im Denken, Fühlen und Handeln. „Gott“ ist ein Begriff eben dieses Lebensvollzugs: Er bezeichnet nichts, was für sich wahrgenommen und erlebt werden könnte oder gar durch bestimmte Techniken sich einzustellen bereit ist. Wenn wir den Glauben verstanden haben als eine in der Begegnung mit Jesus von Nazareth gründende Vertrauensbewegung, dann fungiert der Begriff Gott dazu, die Unvergleichbarkeit, Unverfügbarkeit und Unüberholbarkeit *dieses* Geschehens für *mein* Leben zu bezeichnen. Denkt der Glaube über Gott nach, so denkt er über das eigene Leben nach, das durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes befreit wird. Gerade hierin besteht christliche Spiritualität. Sie besteht nicht darin, Orte aufzusuchen, um

dem Transzendenten zu begegnen, nicht darin, irgendwelchen metaphysischen Hinterwelten nachzuspüren, sondern darin, das eigene Leben vor Gott zu reflektieren: als ein sündiges und von Gott gerechtfertigtes Leben.

Zweitens: Von hier aus zeigt sich der entscheidende Unterschied zwischen der Spiritualität des Glaubens und dem oben beschriebenen populären Verständnis von Spiritualität. Anders als im populären Verständnis werden das Sakrale und das Profane im christlichen Verständnis nicht als verschiedene Bereiche verstanden. Daher geht es im Glauben auch nicht um die Frage, welche Tätigkeiten des Alltags durch die Rückbindung an einen transzendenten Grund herausgehoben werden können. Vielmehr bezeichnet im christlichen Verständnis der Begriff „Spiritualität“, wie auch der Begriff der „Heiligkeit“, eine bestimmte *Qualität* des Lebens, die sich in allen (und nicht nur außeralltäglichen) Verrichtungen des täglichen Lebens auffinden lässt. Spirituell im christlichen Sinne ist ein Leben, wo ein Mensch so lebt, dass sein Leben durch den Bezug auf Gott, wie der christliche Glaube ihn kennt und benennt, bestimmt und in dieser Bestimmtheit vollzogen wird. Wer so lebt, dass er in allem mit Gott rechnet und von Gott alles Gute erhofft und erwartet, wer in allen Nöten bei Gott Zuflucht sucht und sich auf seine Hilfe verlässt, wer sein Herz an nichts hängt, was vergeht, sondern ganz auf Gottes unvergängliche Treue und Zuwendung setzt, der lebt ein spirituelles Leben im christlichen Sinne.

Drittens: Mit diesem Verständnis von christlicher Spiritualität sind keineswegs solche Techniken (wie z. B. die Meditation) ausgeschlossen, die dazu führen, dass wir zur Ruhe kommen, Ressourcen und Kraftquellen in uns entdecken und fördern. Diese Techniken mögen für manche Menschen hilfreich sein, andere finden Entspannung, Konzentration und Selbstklärung eher

beim Segelfliegen, Golfen, Kochen oder Kartenspielen. Spirituell werden sie nach christlichem Verständnis, wenn sie ihren Ort innerhalb des christlichen Lebensvollzugs haben – wie alle anderen Dinge (z. B. Schlafen, Arbeiten oder geselliges Beisammensein) auch. Sie dürfen aber nicht religiös aufgeladen werden. Religiös aufgeladen werden sie, wenn (a) mit ihnen die Vorstellung einer besonderen geistigen Verbindung zum Transzendenten, mit dem Jenseits oder dem Unendlichen verbunden ist; (b) wenn die dadurch evozierten Zustände wie Entspannung, Konzentration oder Ich-Zentriertheit als religiöse Zustände – im Unterschied zu profanen Zuständen – verstanden werden; (c) wenn überhaupt das „Geistige“ gegenüber dem „Leiblichen“ aufgewertet wird.

Ich fasse zusammen: Im Glauben geht es nicht um Randphänomene des Lebens, wie etwa unerklärliche Naturphänomene oder die Sehnsucht nach einer metaphysischen Hinterwelt, sondern um Bewältigung und Verantwortung des Daseins als solchem. Die lebensprägende Kraft des Glaubens zeigt sich nicht in Sonderbereichen des Lebens, sondern im Alltag des Glaubenden. Dem christlichen Glauben sind daher solche Vorstellungen von Spiritualität fremd, nach denen sich Gott in Sonderbereichen des Daseins zeigt und sich hier auffinden lässt. Das Unendliche gibt sich im Endlichen, nicht am Endlichen vorbei! Daher zeigt sich christliche Spiritualität in der alltäglichen Bewältigung und Verantwortung des endlichen Daseins.

Die Trivialisierung der kirchlichen Verkündigung

Wie kommt es nun innerhalb der evangelischen Kirchen zu dem Empfinden eines Mangels an Spiritualität – und nicht selten zum sehnsüchtigen Blick auf solche Formen von Spiritualität, die dem Glauben fremd

gegenüberstehen? Offenkundig weisen die Kirchen einen Mangel an christlicher Spiritualität auf, sodass die lebensprägende Kraft des Glaubens nicht gespürt wird. Wie ist das zu erklären?

Der Heidelberger Theologe Michael Welker spricht von einem schleichenden Auflösungsprozess, in dem sich die klassischen Großkirchen befinden. „Auch wenn die meisten Menschen die Kirche nicht verlassen wollen, entfremden sie sich doch immer mehr von den Inhalten und Formen des Glaubens. Das Glaubenswissen, die Glaubensbildung, die Vertrautheit mit den Inhalten des Glaubens nimmt immer mehr ab.“²² Welker sieht die Ursachen für diesen Auflösungsprozess in den Umbrüchen im „Rollenbild und Rollenverständnis des Pfarrers und der Pfarrerin“, dem „Ausfall der theologischen Bildung vom Religionsunterricht bis zu kirchlichen Akademien“, dem „Moralisieren“ und der „Entleerung der Religion“. „Da aber die Menschen“ – so Welker – „mit einem leeren Glauben auf Dauer nicht leben können und wollen, saugt diese Frömmigkeit schließlich alle möglichen Inhalte an“. Diese „Selbst-Säkularisierung“ führe letztlich zu einer „Selbst-Banalisierung“²³: „In den klassischen Großkirchen der westlichen Industrienationen und Informationsgesellschaften leiden wir heute sehr an dieser diffusen, verquasteten und verkitschten Religion, die die gebildeten Menschen aus der Kirche geradezu austreibt und auch den weniger Gebildeten das Gefühl gibt, irgendwo und irgendwie um das Wichtige und Entscheidende betrogen zu werden.“²⁴

In eine ganz ähnliche Richtung weist auch die Diagnose des Münchner Theologen Friedrich Wilhelm Graf, der in seinem im Jahr 2011 erschienenen Buch „Kirchendämmerung“ die Vertrauenskrise der Kirche beschreibt: „Die biblischen Überlieferungen und die Symbolwelten des christlichen Glaubens sind in sich äußerst spannungs-

reich. Gerade in dieser inneren Komplexität und Deutungsoffenheit liegt ihre Faszinationskraft begründet. Denn nur so ermöglichen sie es, den elementaren Ambivalenzen endlichen Lebens gerecht zu werden, der paradoxen Gleichzeitigkeit von Sünde und Gelingen, Kreativität und Scheitern, Angst und Hoffnung. In der Verkündigung der Kirchen ist davon oft nur wenig zu spüren. Ein wild wabernder Psychojargon, der Kult von Betroffenheit und Authentizität hat wohl nirgends sonst so großen Schaden angerichtet wie in den Kirchen. Hier sind argumentativer Streit, intellektuelle Redlichkeit und theologischer Ernst weiterhin durch Gefühlsgeschwätz, antibürgerliche Distanzlosigkeit und moralisierenden Dauerappell abgelöst worden. Wem nichts mehr einfällt, dem bleibt das Moralisieren, und darin sind die Kircheneliten besonders stark. Man denkt über schwierige, unübersichtliche Verhältnisse nicht nach, sondern setzt ‚ein Zeichen‘, in der Attitüde prophetischer Besserwisseri. Gern wird semantisch hochgerüstet, und unter dem ‚Weltfrieden‘ oder der ‚Bewahrung der Schöpfung‘ tut man es nicht.“²⁵

Wie Welker, so macht auch Graf auf die „Tendenzen der Trivialisierung und Infantilisierung“²⁶ aufmerksam. „Der zeitgeistaffine Gegenwartsgott ist immer nur reine Liebe, Güte, Gnade und Herzenswärme, ein trostreicher Heizkissengott für jede kalte Lebenslage von Mann wie Frau, Jungen und Alten, Gott entbehrt hier den Stachel der Negativität, kann also keine Irritationskraft mehr entfalten ... Viel Distanzlosigkeit und Gefühlsduselei lassen sich in protestantischen Kanzelreden inzwischen beobachten. Emotionen, subjektive Befindlichkeiten, das Sich-Wohlfühlen rücken in ihr Zentrum. Das erste Gebot dieses neuen Kults von Einfühlsamkeit und Herzenswärme lautet: Fühle dich endlich wohl!“²⁷

Dass Welker und Graf auf je ihre Weise eine problematische Tendenz innerhalb

der evangelischen Landeskirchen wahrnehmen, scheint mir kaum bestreitbar. Aber inwiefern kann ausgerechnet die Tendenz der Trivialisierung der kirchlichen Verkündigung für den Verlust an christlicher Spiritualität verantwortlich sein? Bietet der „Kuschelgott“ nicht genug Erfahrung und Gefühl? Wenn „Gefühlsduselei“, „Emotionen“, „subjektive Befindlichkeiten“ und das „Sich-Wohlfühlen“ ins Zentrum rücken, warum macht sich dann im Ruf nach Spiritualität die ungestillte Sehnsucht nach mehr Erfahrung und Gefühl bemerkbar?

Zu vermuten ist, dass dies an der *Qualität* der gebotenen Erfahrung liegt. Christliche Spiritualität besteht darin, das eigene Leben vor Gott zu reflektieren, als ein sündiges und von Gott gerechtfertigtes Leben. Gerade dies wird durch die Trivialisierung der kirchlichen Verkündigung verunmöglichlicht – und damit Gott aus dem Leben der Menschen verbannt. Wer die christliche Glaubenssprache zu einer nichtssagenden Formelsprache reduziert, vermag zwar die 15 Minuten einer Predigt zu füllen, ist aber den komplexen Lebenszusammenhängen und Ambivalenzen des Lebens nicht gewachsen. Nichtssagende Hohlformeln mögen zwar nett klingen, man kann sie auch beliebig oft aneinanderreihen, aber weder ermöglichen sie eine realistische Selbstwahrnehmung noch tragen sie zur Deutung, Bewältigung und Verantwortung der jeweiligen Lebenssituation bei. Und daher wundert es auch nicht, wenn sie im Leben des Einzelnen keine Rolle spielen. Wie sollten sie auch? Wer das Leben nicht ernst nimmt, braucht im Leben auch nicht ernst genommen zu werden. Dass dann die lebensprägende Kraft des Glaubens vermisst wird, scheint mir nicht weiter verwunderlich.

Ich möchte das Gesagte an einer Predigt verdeutlichen, die zu hören mir nicht erspart geblieben ist. Sie wurde auf der Beerdigung eines 19-jährigen Schülers gehalten.

Er hatte gerade sein Abitur glänzend bestanden, einen begehrten Studienplatz erhalten und freute sich auf die Reise nach Australien, die er von seinen Eltern zum Abitur geschenkt bekommen hatte, als er auf dem Rückweg von einer Geburtstagsfeier von einem betrunkenen Autofahrer angefahren wurde und nach mehreren Wochen im Koma verstarb. Für die Mutter des jungen Mannes, einem aktiven Kirchenmitglied, war dieses Ereignis natürlich auch eine tiefe Anfechtung ihres Glaubens.

In der Predigt nun durfte sie hören, wie der Pfarrer, sie ausdrucksvoll ansehend, das Problem der Anfechtung ansprach, dann aber fast fröhlich lächelnd die einfache Lösung verkündigte: „Wieso eigentlich machen wir immer Gott für diese schrecklichen Dinge verantwortlich? Ja, es war doch nicht Gott, der Ihren Sohn getötet hat, sondern der betrunkene Autofahrer!“ Nun ist natürlich – auch im Blick auf die theologische Ausbildung – bedenklich, dass der betreffende Pfarrer so ohne Weiteres Gottes Allmacht verabschiedet, ohne sich darüber klar zu sein, dass er Gott damit als die alles bestimmende Wirklichkeit und somit das Gottsein Gottes negiert. Gott ist hier nicht mehr Gott, sondern der liebe Superman, der zwar viel mehr kann als die Menschen, aber doch nicht – als die alles bestimmende Wirklichkeit – alles in allem wirkt und daher einfach in die Negativität nicht hineingezogen werden darf. Dass mit der Bestreitung der Allwirksamkeit Gottes auch dem Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit der Boden entzogen ist, weil Gott die Macht bestritten ist, seine Barmherzigkeit durchzusetzen, schien den Pfarrer ebenfalls wenig zu stören. Am schlimmsten jedoch ist, was durch diese theologische Gedankenlosigkeit und existenzielle Unernsthaftigkeit geschieht: Der Tod des 19-jährigen Schülers wird im gottfernen Raum gelassen. Warum? Weil der Pfarrer nicht bereit oder in der Lage ist, die Negativitäten des

Daseins in ihrer ganzen Tiefe auszuhalten und die gewaltige Irritation zur Sprache zu bringen? Weil er den netten Kuschelgott nicht in ein trübes Licht tauchen will? Weil er selbst weiterhin Hoherpriester der reinen Lieblichkeit und Belanglosigkeit sein will, der das Nette und Liebliche verkündet? Was immer die Ursache für diese theologische Unernsthaftigkeit und intellektuelle Unredlichkeit ist, unstrittig dürfte sein, dass eine solche Predigt nicht dazu geeignet ist, ein Leben vor Gott ernsthaft zu begleiten. Das Leben verträgt keine triviale Verkündigung, und zwar deshalb nicht, weil es selbst nicht trivial ist. Und daher kann eine triviale Verkündigung auch kein nichttriviales Leben begleiten. Sie hat hier einfach keinen wirklichen Ort – bestenfalls als Wohlfühl-Event am Rande. Ein soches Event kann aber keine lebensprägende Kraft entfalten. Es verpufft und zurück bleibt das Gefühl der Leere und – um mit Michael Welker zu

sprechen – das „Gefühl ..., um das Wichtige und Entscheidende betrogen“ (s. o.) worden zu sein.

Ich fasse die Überlegungen zusammen: Ein spirituelles Leben besteht in einem Leben in Offenheit für Gott; Spiritualität besteht darin, das Leben ins Gebet vor Gott zu bringen – als sündiges und von Gott gerechtfertigtes Leben. Wir fördern christliche Spiritualität nicht (zumindest nicht in einer mir irgendwie erkennbaren Weise), wenn wir im Gemeindezentrum Meditations- oder Reiki-Kurse anbieten, sondern durch einen Gottesdienst und eine kirchliche Verkündigung, die das Leben des Glaubenden ins Gebet bringen. Von hier gilt es selbstverständlich auch, nach Formen auch außerhalb des Gottesdienstes zu fragen, die den Glaubenden darin unterstützen, indem sie zum Beispiel Rhythmus, Sprachformen und (rituelle) Gestaltung für ein Leben im Glauben bereitstellen.

Anmerkungen

- ¹ Um Anmerkungen und Ergänzungen überarbeiteter Vortrag, gehalten auf einem Pfarrkonvent am 17.10.2012 in Euskirchen.
- ² Astrid Reglitz, Erklären und Deuten. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive (Theologie – Kultur – Hermeneutik 12), Leipzig 2011, 239.
- ³ Zit. nach Hans-Martin Barth, Spiritualität, Ökumenische Studienhefte 2 (BensH 74), Göttingen 1993, 100.
- ⁴ Christian Möller, Spiritualität – Gestaltwerden christlichen Lebens, in: Wilfried Härle/Heinz Schmidt/Michael Welker (Hg.), Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, Gütersloh 2000, 143-155, 147.
- ⁵ Peter Zimmerling, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003, 18.
- ⁶ Vgl. Emanuel Hirsch, Christliche Rechenschaft, Bd. 1, bearbeitet von Hayo Gerdes, Berlin/Schleswig-Holstein 1978, 21.
- ⁷ Vgl. z. B. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1995.
- ⁸ Vgl. etwa Max Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘, München 2000; Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen

Kultur, München 2007; Detlef Pollack, Megatrend Religion, Ostfildern 1999.

- ⁹ Vgl. Bertelsmann Stiftung, Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.
- ¹⁰ Hierauf macht aufmerksam: Ulrich H. J. Körner, Megatrend Gottvergessenheit. Die These von der Wiederkehr der Religion hat wenig Anhalt an der Wirklichkeit, in: Imprimatur. Nachrichten und kritische Meinungen aus der katholischen Kirche 40 (2007), 37-40; ders., Wiederkehr der Religionen? Säkularisierung, Revitalisierung und Repolitisierung von Religion aus der Sicht protestantischer Theologie, in: Europäische Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft (Hg.), Atheismen und Säkularisierung oder Wie religiös sind noch die Bürgergesellschaften Europas?, Krems 2007, 117-132.
- ¹¹ Vgl. Detlef Pollack, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, in: ZThK 93 (1996), 586-615; Wolf Krötke, Der Massenatheismus als Herausforderung der Kirche in den neuen Bundesländern, in: WJTh 2 (1998), 215-228.
- ¹² Gert Pickel, Religionen und Religiosität in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Unumkehrbare Säkularisierung?, in: Matthias Petzoldt (Hg.),

- Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus. Ein interdisziplinärer Diskurs an der Theologischen Fakultät anlässlich der Sechshundertjahrfeier der Universität Leipzig, Leipzig 2012, 39-75.
- ¹³ Vgl. etwa Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.
- ¹⁴ Vgl. ebd., 77ff, 96ff.
- ¹⁵ Pickel, *Religionen und Religiosität*, a.a.O., 57.
- ¹⁶ Matthias Petzoldt, *Überhaupt religiös? Zur Frage nach der Vorfindlichkeit von Religion*, in: Ingolf U. Dalferth/Hans-Peter Großhans (Hg.), *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer philosophischen und theologischen Aufgabe*, Tübingen 2006, 329-349, 347.
- ¹⁷ Herbert Schnädelbach, *Der fromme Atheist*, in: ders., *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt a. M. ³2009, 78-85, 85.
- ¹⁸ Reglitz, *Erklären und Deuten*, a.a.O., 239.
- ¹⁹ Ebd., 249.
- ²⁰ Christian Scharfetter u. a., *Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Eine Übersicht für Berater und Therapeuten*, Stuttgart ⁴1997, 2.
- ²¹ Michael N. Ebertz, *Die Wüste lebt. Spiritualität statt Frömmigkeit?*, in: Maria Jepsen (Hg.), *Evangelische Spiritualität heute. Mehr als ein Gefühl*, Stuttgart 2004, 13-31, 26.
- ²² Michael Welker, *Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalisierung*, in: *Brennpunkt Gemeinde* 1/2001, 15-20, 17.
- ²³ Ebd., 18.
- ²⁴ Ebd., 19.
- ²⁵ Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München ²2011, 21.
- ²⁶ Ebd., 37.
- ²⁷ Ebd., 38.

Norbert Ellinger, München

Die Vipassana-Meditation nach S. N. Goenka

Ein Erfahrungsbericht

Auf dem Weg zu einer vertieften Spiritualität können Christinnen und Christen viel von anderen spirituellen Traditionen lernen. Aus dieser Überzeugung heraus besuchte ich einen Vipassana-Meditationskurs im katholischen Bildungshaus St. Arbogast (Österreich). Ich hatte im Internet nach einem passenden Kurs gesucht, nachdem mir Vipassana von mehreren Seiten als Methode empfohlen worden war, die eigene Achtsamkeit zu schulen.

Schule der Achtsamkeit

Vipassana ist eine auf Achtsamkeit und Einsicht beruhende Methode, mit deren Hilfe Leiden überwunden und der Zustand des Nirwana erlangt werden soll. Die Hauptquellen finden sich im Pali-Kanon, der die ältesten überlieferten Sammlungen der Reden Buddhas enthält und die Grundlage für den Theravada-Buddhismus bildet. Mit welcher Methode genau dies erreicht werden kann, ist unter seinen Anhängern jedoch umstritten.

Sehr schnell stieß ich auf die Vipassana-Kurse, die auf den Lehren des burmesischen Hinduisten Satya Narayan Goenka beruhen. Dass die Kurse nicht kommerziell, sondern unentgeltlich angeboten werden, ehrenamtlich tätige frühere Kursteilnehmer die gesamte Organisation übernehmen und die Versicherung, dass es sich um eine quasi überreligiöse und nicht missionarisch angelegte Veranstaltung handele, bewogen mich zur Anmeldung. Außerdem

signalisierte die Tatsache, dass der Kurs regelmäßig in einem katholischen Bildungshaus stattfand, eine gewisse Solidität und Kompatibilität mit christlicher Spiritualität. Die Kurse werden nach einem fest gefügten Zehn-Tage-Schema abgehalten. Nachdem man alle persönlichen Dinge wie Handy oder Bücher abgegeben hat und in einem Einführungstreffen in die Rahmenbedingungen eingewiesen wurde, werden Männer und Frauen für die gesamte Dauer des Kurses räumlich getrennt. Die „edle Stille“ beginnt. Jede Art von Ablenkung soll dabei vermieden werden. Es wird auf alles verzichtet, was die Achtsamkeit beeinträchtigt: jegliche Art von Kommunikation und Körperkontakt, Musik hören oder lesen, selbst Sonnenbaden oder das Anfertigen von Notizen. Einzige Ausnahme ist, wenn der Lehrer (bei den Frauen: die Lehrerin) zweimal täglich für Fragen zur Verfügung steht. Da der Erfolg der Meditation auf dem Praktizieren der Methode basiert, soll deren Anweisungen genauestens Folge geleistet werden. Wer an einem Kurs teilnimmt, verpflichtet sich, während dieser Zeit „kein lebendiges Wesen zu töten, nicht zu stehlen, sich jeglicher sexueller Aktivitäten zu enthalten, nicht zu lügen und keine Rauschmittel zu sich zu nehmen“. Um die Methode in ihrer eigenen Wirkung zu erleben, ist man angehalten, seine gewöhnliche religiöse oder meditative Praxis für die Dauer des Kurses ganz einzustellen.

Die Unterbringung ist einfach (Vierzimmer), das Essen vegetarisch und schmack-

haft. Der Tag beginnt um 4 Uhr früh mit einer zweistündigen Meditation. Wenn der Tag um 21.30 Uhr endet, hat man sieben bis zehn Stunden meditiert, die meiste Zeit davon in einem Saal mit über 100 Schülern. Die Anweisungen kommen von Band und werden von S. N. Goenka selbst gegeben, mit deutscher Übersetzung. Am Abend findet ein einstündiger Vortrag statt, der nicht vom Lehrer, sondern ebenfalls von S. N. Goenka selbst gehalten und via iPod übertragen wird. Darin werden die Grundlagen des Vipassana auf anschauliche und durchaus unterhaltsame Weise dargelegt.

Die Vipassana-Methode nach S. N. Goenka besteht darin, Körperempfindungen wahrzunehmen, und zwar sehr intensiv. Am ersten Tag konzentriert man sich lediglich darauf, den ein- und ausströmenden Atem in den Nasenhöhlen, an der Nase und unter der Nase wahrzunehmen. Am zweiten und dritten Tag wird das Gebiet, auf das man seine ganze Aufmerksamkeit richten soll, auf das Dreieck zwischen Nasenwurzel und Oberlippe erweitert. Erst am vierten Tag beginnt das eigentliche Vipassana, indem sehr langsam und aufmerksam die Körperempfindungen nach und nach, von der Fontanelle bis in die Zehenspitzen, wahrgenommen werden (Bodyscan). Das soll geschehen, ohne sie zu bewerten, sie zu begehren oder abzulehnen, sondern sie sollen mit Gleichmut betrachtet werden. Begehren und Aversion werden als geistig-seelische Dynamiken der Anhaftung (Sankara) verstanden, die sich in körperlichen Empfindungen manifestieren. Indem man diesen körperlichen Empfindungen nicht wieder mit Aversion, Begehren oder den üblichen konditionierten Denk- oder Verhaltensweisen begegnet, sondern mit dem Gleichmut, der auf der Einsicht in die Vergänglichkeit (Anicca) beruht, geschehen Reinigung und Läuterung.

Dass während ca. acht Stunden Meditation täglich (dreimal täglich davon eine Stun-

de in absoluter Bewegungslosigkeit) nicht nur starke körperliche Schmerzen, sondern auch innerliche Kämpfe ausgefochten werden („Was tue ich hier überhaupt?“), kann man sich vorstellen. Die ersten Tage fiel ich todmüde ins Bett und schlief tief und fest. Nicht nur körperliche, sondern auch seelische Empfindungen und längst vergangene Erinnerungen stiegen in mir auf.

Doch Disziplin und Geduld zahlten sich bald aus: Die Gefühle des Hungers, des Davonlaufen-Wollens oder der Einsamkeit verschwanden ebenso wie die Lust auf Schokolade, Unterhaltung oder Körperkontakt. Nach acht Tagen strebsamer Meditation und Befolgung aller Anweisungen (außer der, sich keine Notizen zu machen) stellte sich unvermittelt eine Art „flow“ ein: eine ständig sich von oben nach unten und umgekehrt bewegende Wahrnehmung der gesamten Körperoberfläche. Er mündete schließlich in das überwältigende Gefühl, in den eigenen Körper einzutauchen und herumzuschwimmen wie ein Fisch im Aquarium des eigenen Ich. Später erfuhr ich, dass ich das Stadium des „Bhanga“ erreicht hatte. Dieses Gefühl der Auflösung wurde jedoch immer wieder von starken Rückenschmerzen begleitet. Das alles mit dem geforderten Gleichmut zu erleben und weder erstreben noch vermeiden zu wollen, war eine Herausforderung für sich.

Die von Goenka angebotenen Begriffe und Vorstellungen kann man teilweise durchaus ins Christliche übersetzen: Der stoische und gefühlskalt klingende „Gleichmut“ hat etwas mit „Gottvertrauen“ zu tun, nämlich der Haltung, alles – sei es gut oder schlecht – aus Gottes Hand zu nehmen. Dieser Gleichmut kann auch davor bewahren, sich durch Leistungen rechtfertigen zu wollen oder sich Rückschläge zu sehr zu Herzen zu nehmen. Die Anhaftungen kann man als eine Art Götzendienst interpretieren im Sinne von Luthers „woran du dein Herz hängt, das ist dein Gott“. Die Vipas-

sana-Methode ist auch eine gute körpernahe Einübung in die Bejahung der eigenen Vergänglichkeit. Die Zeit auf dem Meditationshocker ist sozusagen ein reinigendes Fegefeuer auf dem Weg ins Nirwana. Genau da beginnt aus evangelischer Perspektive natürlich auch die Kritik.

Selbsterlösung und keine religiöse Neutralität

Ziel von Vipassana ist es, sich selbst mithilfe einer bestimmten Methode zu reinigen und im Leben das Nirwana zu erreichen. Sämtliche Reden Goenkas sind durchzogen von der Aufforderung: „You have to liberate yourself, because no other person will do it for you“. In der Praxis geht es nicht nur um das Erlernen einer Meditationstechnik, sondern um die gläubige Annahme der buddhistischen Vorstellung vom Karma und der damit verbundenen Lehre von der Wiedergeburt bis hin zur endlichen Selbsterlösung. Alle anderen Arten von Religion tut Goenka letztlich als „devotional game“ ab und diffamiert alles Nachdenken als „intellectual game“. Andere Meditationstechniken werden als zwar hilfreich, aber doch nicht zur Erlösung hinführend abgetan und die Vipassana-Technik als die allein zum Ziel führende gepriesen. Dafür erntet Goenka auch innerhalb der buddhistischen Gemeinde vehementen Widerspruch.¹ Indem er behauptet, seine Vipassana-Methode sei die Originalmethode, wie sie der Buddha selbst praktiziert habe, erhebt er einen Exklusivitätsanspruch.

Mein positiver Eindruck während der ersten neun Tage verdunkelte sich schlagartig am letzten Tag. Bei S. N. Goenkas Rede am letzten Morgen kam ich mir vor wie bei einer Missionspredigt von Billy Graham. Es ging plötzlich nicht mehr nur um eine „Technik“, sondern darum, zwei Stunden am Tag meditieren zu müssen, um die Technik zu behalten. Angereichert mit Berichten von

„Prophezeiungen“ und dem persönlichen „Zeugnis“ S. N. Goenkas fühlte ich mich gedrängt, in eine Regionalgruppe – am besten jedes Wochenende – zu gehen, einmal im Jahr den zehntägigen Meditationskurs zu machen und dem „Dhamma“-Service der Ehrenamtlichen beizutreten – ganz zu schweigen von der Aufforderung, dies auch noch als „Honorar“ für den eigentlich kostenlosen Dienst des Lehrers anzusehen. Ich bekam mehr und mehr das Gefühl, auf einer Missionsveranstaltung einer sektenartigen, fundamentalistischen Gruppierung gelandet zu sein.

Auch wenn S. N. Goenka in seinen Vorträgen betont, dass es nicht darum gehe, von einer organisierten Religion zu einer anderen zu wechseln, und dass Vipassana kein Ritus oder Ritual sei und auch nicht auf blindem Glauben beruhe, so fordert er doch zu einer Konversion und dem Eintritt in seine Vipassana-Gemeinde auf. Wie soll jemand seine christliche Religion weiter praktizieren, wenn sein Wochen- und Tagesablauf von Vipassana und seiner Gemeinde dominiert wird? Auch meine Gespräche mit den Schülern, die schon länger dabei waren, verstärkten in mir den Eindruck, dass Vipassana für sie nicht als eine Vertiefung ihres christlichen Glaubens, sondern als eine Alternative dazu empfunden wurde.

Durch diese massiven Missionsversuche am Ende des Kurses kam ich mir schließlich wirklich getäuscht vor. Letztlich wird Vipassana von S. N. Goenka nicht nur als eine wertvolle Meditationsmethode, sondern als der (letztlich einzige) Weg zur Erlösung verkauft. Dazu erhebt er den Anspruch, genau die Technik zu lehren, die der Buddha selbst praktiziert und gelehrt hat. Diese Behauptung bleibt unbewiesen und wertet implizit alle anderen spirituellen Wege und Religionen ab. Das liegt sicher nicht nur nicht im Sinne des Buddhismus, sondern widerspricht der zentralen christ-

lichen Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben. Meditieren mit dem Ego-gesteuerten Ziel, sich selbst zu erlösen, befreit nicht, sondern führt in eine neue Knechtschaft.

Antirationalismus

Was an Vipassana als Technik nicht hoch genug einzuschätzen ist, ist der Erfahrungsbezug und die Anleitung, auf seine eigenen Wahrnehmungen zu achten. Doch die eigene Erfahrung als einziges Kriterium der Wahrheit herzunehmen, ist – nicht nur aus christlicher, sondern auch aus philosophischer und wissenschaftlicher Sicht betrachtet – unzureichend, ja gefährlich.

Während S. N. Goenka jeden Anflug von Rationalität als „intellectual game“ abtut, darf er selbst eine Stunde pro Tag den rationalen Geist der Schüler massiv beeinflussen, indem er jede Menge (z. T. sehr gute, z. T. weniger gute) an den Intellekt seiner Zuhörer gerichtete Argumente gebraucht. Nachfragen und Kritik diesbezüglich sind aber weder erwünscht noch möglich. Es gibt keinen Raum für Nachfragen, die sich nicht auf die Meditationstechnik beziehen. Alle anderen Fragen werden abgetan oder mit der Antwort „probiere es aus“ abgespeist. Auch nach den zehn Tagen, als die „edle Stille“ wieder aufgehoben wird, besteht keine echte Gelegenheit zum Feedback oder Austausch.

Schlecht begleitet

Wie ich an mir selbst sehen konnte, ist die Vipassana-Technik ein machtvolles Instrument der Selbstwahrnehmung. Deshalb wird Menschen mit psychischen Problemen zu Recht davon abgeraten, den Kurs zu besuchen. Doch selbst Menschen mit einem guten Seelenkostüm können über die Bewusstseinszustände, die sie dort erleben, in schwere spirituelle bzw. psychische

Turbulenzen geraten. Weder in den Vorträgen noch im Gespräch mit dem Lehrer wird über die Aus- und Nebenwirkungen z. B. des Stadiums des „Bhanga“ hinreichend aufgeklärt. Ich selbst war in diesem Stadium, noch bevor der Hinweis kam, dass dies geschehen könnte, und ich fühlte mich zunächst total hilflos und verloren.

Der äußere Rahmen ist zwar sehr hilfreich für die außerordentlich hohe Achtsamkeit. Im Verbund mit der absoluten, uninterfragbaren Autorität von S. N. Goenka, den stereotypen Antworten des Lehrers, dem Mangel an Reflexion und Aussprache können Nahrungs-, Schlaf- und Kommunikationsentzug bei vielen Menschen schnell zum Verlust der Urteils- und Kritikfähigkeit und damit in eine Abhängigkeit und Manipulation führen. Wer etwas im Internet forscht, findet jede Menge Berichte von Menschen, die bei oder nach einem Vipassana-Kurs nach S. N. Goenka in psychotische Zustände verfielen. Das Verantwortungsgefühl gebietet es, auf solche Ereignisse vorbereitet zu sein. Das scheint jedoch nicht der Fall zu sein, da es in der Einführung heißt, dass die Kurse „von nicht speziell therapeutisch geschulten Personen organisiert und durchgeführt werden“. Im Internet wird berichtet, dass Menschen während oder kurz nach dem Kurs Psychosen erlitten² oder dass Teilnehmer mit psychischen Problemen ohne ein Gespräch oder Begleitung einfach in den nächsten Zug gesetzt wurden.³

Fazit

Vipassana als Meditationstechnik ist eine gute Möglichkeit, Selbstwahrnehmung und Achtsamkeit zu vertiefen. Das erhöhte Körperbewusstsein verschafft unmittelbaren Zugang zur spontanen Gefühlswelt und Intuition, sodass alltägliche unbewusste Reiz-Reaktions-Schemata leichter durchbrochen werden können. Ein gut begleiteter, nach

westlichen Standards durchgeführter Kurs ist sicher für jeden ein Gewinn und empfehlenswert. Doch S. N. Goenka packt Vipassana in ein Gewand, das ich aus oben genannten Gründen nur als buddhistischen Fundamentalismus mit sektiererischen Zügen bezeichnen kann. Deshalb: Vipassana: ja – Goenka: nein.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. www.buddha-heute.de/blog/2010/03/07/die-tradition-des-vipassana-von-s-n-goenka-und-ihre-reine-technik-des-buddha.
- ² Vgl. im Forum: <http://de.soc.weltanschauung.buddhismus.narkive.com/CKkmJdwz/rat-zu-ubung>.
- ³ Vgl. einen anonymen Bericht auf http://sekten-info-nrw.de/index.php?option=com_content&task=view&id=154&Itemid=46.

Robin Bachmann, Berlin

Die Tarantella und die Entgrenzung des Selbst

Auseinandersetzung mit der Forschung um veränderte Bewusstseinszustände ausgehend von einem italienischen Tanz

Spirituelles Erlebnis im Kulturbetrieb

Versucht man auf einschlägigen Internetseiten, einen Überblick über das „spirituelle Erlebnisangebot“ der Hauptstadt zu bekommen, ist man zunächst überrascht, wenn auf die Apulischen Kulturtage des Museums Europäischer Kulturen verwiesen wird. Dass auch ein Museumsbesuch eine „spirituelle Erfahrung“ sein kann, manchmal auch als solche inszeniert wird, ist Kulturhermeneutikern bekannt. Doch was ist das „spirituelle Erlebnis“ der Apulischen Kulturtage? Antwort: ein traditioneller italienischer Tanz. Bei der Eröffnung der Kulturtage sind weit über den Hof zu Tamburin, Akkordeon, Kontrabass, Gitarre und Flöte Melodien in einer fremden Sprache zu hören. Die Musiker, die aus der apulischen Stadt Greçia Salentina stammen, gehören zu einer kleinen, Griko sprechenden Minderheit. Die Worte, die durch die Nacht hallen, sind altgriechischen, byzantinisch-griechischen und italienischen Ursprungs

und könnten zum Teil noch aus Zeiten Homers stammen. Eingewoben in diese alten Worte und die schnelle, rhythmusdominierte Musik im 3/4- oder 3/8-Takt tanzt eine Frau in weitem Kleid und mit erhobenen Armen Tarantella. Man sagt, vom Biss der Tarantel Besessene tanzten diesen Tanz zu ihrer Heilung mehrere Tage bis zur völligen Erschöpfung. Der Tanz ist für das 17. Jahrhundert erstmals dokumentiert, bietet aber eine hervorragende Projektionsfläche für antike dionysische Tänze. So war Goethe auf seiner Italienreise fasziniert von diesem auf ihn archaisch wirkenden Tanz, Rilke beschrieb ihn als wie von Satyrn und Nymphen erfunden, und wohl in diesem Sinne griff auch die romantische Instrumentalmusik – beispielsweise Schubert, Liszt und Chopin – die Tarantella auf. Das Publikum an diesem Abend, das eher an fernöstlichen Vorstellungen und spirituellen Praktiken interessiert ist, rezipiert die ihm gebotene Tarantella in ganz ähnlicher Weise.

Die Frage nach einem tanzenden Bewusstsein

Die Tänzerin bindet die Tarantella nicht so sehr an mythische Erzählungen. Auch an den Biss der Tarantel glaubt sie nicht. Sie versteht ihn symbolisch. Die Tarantella ist für sie ein komplexes kulturelles, soziales, sogar teilweise politisches Phänomen. Dennoch geht ihre Interpretation des Tanzes über eine folklorische oder künstlerische Dimension hinaus. Sie beschreibt die Tarantella mit einer deutlich mystischen Sprache. Der Tanz trage zu den Ursprüngen zurück. Gefühle und Gedanken verwandelten sich in Bewegung, und Körper und Geist würden mit dem Kosmos verschmelzen. Man träte heraus aus dem Chaos des Alltags in eine wiederhergestellte kosmische Ordnung. Die hinter der mystischen Sprache zumindest im besonderen Fall liegende Erfahrung könnte man mit Trance betiteln. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts versucht man sie – losgelöst vom ethnologischen Interesse an „primitiven Kulturen“ im 19. Jahrhundert und der Pathologisierung durch die Psychoanalyse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – sachlich als „veränderten Bewusstseinszustand“ zu fassen. Von sozialen Rollen reglementiert und sozialen Lernprozessen geformt ist dieser prinzipiell jedem Menschen zugänglich. Susann Vorwerk hat einen Fragebogen zur Wirkung des Tanzes entwickelt, um zu untersuchen, ob man beim Tanzen von einem veränderten Bewusstseinszustand sprechen kann (Vorwerk, 2011). Sie hat 316 zufällig ausgewählten Tänzern aus ganz unterschiedlichen Tanzrichtungen und mit unterschiedlichen Einstellungen zum Tanzen 34 Fragen zur Einschätzung ihrer Erfahrung beim Tanzen gestellt. Sie konnte sechs Dimensionen der Tanzerfahrung feststellen: inneres Spüren (Selbst- und Körperbewusstsein), Offenheit (Selbst-Entgrenzung), Regeneration und Wohlbefinden,

Flow-Erleben (Aufgehen in der Tätigkeit), gesteigertes emotionales Erleben und Alltagsbewusstsein (Schrittfolge, Wettbewerb). Zudem fand sie drei unterschiedliche Ausprägungsmuster dieser Dimensionen. Eine niedrige Ausprägung der Dimension Alltagsbewusstsein und eine hohe Ausprägung in allen anderen Dimensionen bezeichnet sie als Tanzen im veränderten Bewusstsein. Am geringsten liegt dieses Bewusstsein bei Gesellschafts- und Discotänzen vor, am stärksten bei Bühnen- und Kunsttänzen.

Programm der Bewusstseinswissenschaften

Der hier zitierte Beitrag von Susann Vorwerk, in dem sie ihre empirische Untersuchung vorstellt, ist 2011 in einer Ausgabe der Zeitschrift „Transpersonale Psychologie und Psychotherapie“ erschienen, die sich mit dieser Ausgabe in „Bewusstseinswissenschaften“ umbenannt hat – sowohl Ausdruck der innerfachlichen Klärung des eigenen Gegenstands als auch des zunehmenden Interesses am Konzept Bewusstsein (siehe MD 2/2012, 65ff).

Thilo Hinterberger, Inhaber des Lehrstuhls „Angewandte Bewusstseinswissenschaften“, der 2011 von der „Stiftung Bewusstseinswissenschaften“ an der Abteilung für Psychosomatische Medizin der Universität Regensburg eingerichtet wurde, stellt in einem ebenfalls in dieser Ausgabe erschienenen Artikel das Programm der Bewusstseinswissenschaften vor (Hinterberger, 2011). Zunächst geht es ihm darum, Theorien und Phänomene des Bewusstseins aus unterschiedlichen Forschungszweigen zu integrieren, dann aber vor allem um die Betonung dessen, was philosophisch als Qualia bezeichnet wird, also die Qualität der subjektiven Perspektive. Bezüglich der Integration nicht objektivierbarer, subjektiver Anteile in die Wissenschaft spricht er von der „Messbarkeit des Unmessbaren“.

Dabei sollte seiner Meinung nach die Forschung auch darauf ausgerichtet sein, Bewusstsein zu leben – was besonders an seiner Unterstützung der Initiative zur psychosozialen Lage in Deutschland deutlich wird. Hinterberger schlägt ein zweidimensionales Arbeitsmodell des Bewusstseins vor: Die eine Dimension beschreibt den mentalen Bewusstseinsraum, die andere als konzeptionelle Dimension den Prozess des Bewusstseins. Demnach würde sich Bewusstsein zwischen den Polen subjektive, individuelle Innenwelt und objektive, kollektive Außenwelt sowie den Polen konzeptuelles, komplexes und konzeptfreies, „reines“ Bewusstsein aufspannen. Den vier sich ergebenden Bereichen ordnet er bestimmte Phänomene zu. Zum konzeptuellen, komplexen Bewusstsein gehört objektiv, kollektiv unsere Außenwahrnehmung (auch der eigene Körper, also der Leib), subjektiv, individuell unsere Innenwahrnehmung (Gedanken, Gefühle oder Träume). Interessant ist die Beschreibung des konzeptfreien, „reinen“ Bewusstseins, zu dem er objektiv, kollektiv Achtsamkeit und subjektiv, individuell Intuition, Emotion und Leere zählt. Diesen wenig erforschten vierten Bereich nimmt Hinterberger als singulären Ursprung des Bewusstseins an, auf den das „kausal Unbewusste“ als Quelle der Lebenskraft wirkt. In Hinterbergers Modell kann ein veränderter Bewusstseinszustand sehr gut als konzeptfreies, „reines“ Bewusstsein konzeptualisiert werden. Er selbst geht mit der Zuordnung von außergewöhnlichen Erfahrungen zum „kausal Unbewussten“ sogar noch deutlich weiter.

Bewusstseinsforschung in der neurokognitiven Psychologie

Die neurokognitive Psychologie geht bezüglich des Leib-Seele-Problems von einer Identitätshypothese aus, die man auch als psychophysischen Parallelismus bezeich-

nen könnte. Ein Teilbereich der materiellen Welt hat eine Doppelnatur: Er erscheint unter subjektiver Perspektive als Bewusstseinsinhalt und unter objektiver Perspektive als Neuronenaktivität. Beides ist aber identisch. Die neurokognitive Psychologie erforscht die sogenannten neuronalen Korrelate des Bewusstseins (siehe Baars & Gage, 2010). Dabei steht sie noch am Anfang. Sehr gut untersucht sind einzelne Gehirnfunktionen wie Lernen und Gedächtnis, auch Emotionen und Sprache werden zunehmend besser verstanden. Vor allem die Verarbeitung von sensorischen Informationen kann sehr differenziert beschrieben werden. Räumliche Informationen sind z. B. in topografischen Karten repräsentiert (z. B. visuelle, auditive, somatosensorische oder motorische Karten), die auf unterschiedlichen Verarbeitungsebenen bestimmte sensorische Aspekte verbinden. Bewusstsein, das zugleich Voraussetzung für zahlreiche Prozesse ist, kann aber nicht in einer bestimmten Gehirnregion verortet werden. In einem Moment nehmen wir gleichzeitig unsere Umwelt und uns selbst als kohärentes Bild aus allen Sinneseindrücken wahr, wir haben bestimmte Gedanken und Gefühle, wir erinnern uns an ein zurückliegendes Ereignis, wir haben bestimmte Erwartungen und Intentionen und wir führen bestimmte Handlungen aus. Die Kernfrage bezüglich des Bewusstseins stellt dieses sogenannte Bindungsproblem dar. Der zentrale Lösungsansatz in der aktuellen Forschung ist die Synchronität von neuronalen Ensembles.

Ein typisches Forschungsparadigma ist die binokulare Rivalität. Bekommt jedes unserer Augen ein anderes Bild präsentiert, können wir nicht beide gleichzeitig bewusst wahrnehmen. Unsere bewusste Wahrnehmung wechselt spontan zwischen den beiden Bildern. In den neuronalen Verarbeitungsregionen, die zu dem Auge gehören, dessen Bild gerade bewusst wahr-

genommen wird, kann eine synchronisierte Gammaaktivität beobachtet werden (Engel & Singer, 2001). Die Gammasynchronität findet sich auch in zahlreichen anderen Aufgaben, in denen bewusstes Erleben untersucht wird. Da Bewusstsein zunächst nur über Selbstauskunft gemessen werden kann, erfolgt der Zugang in der neurokognitiven Psychologie oft über die objektivere Messung von Aufmerksamkeits- oder Kontrollprozessen, die unabhängig von der Debatte, ob alle bewussten Inhalte durch Aufmerksamkeit vermittelt sind, eng mit dem Bewusstsein verbunden sind. Vor allem in der Untersuchung von Kontrollprozessen, für die Bewusstsein zentrale Voraussetzung ist, zeigt sich, dass Synchronizität in vielen Gehirnregionen auch willentlich beeinflusst werden kann, was bezüglich der Wahrnehmung wiederum deutlich macht, dass unser bewusstes Erleben kein passives Abbild der Wirklichkeit ist, sondern stark aktiv, dynamisch und konstruktiv (Engel et al., 2001).

Veränderte Bewusstseinszustände als Fehlrepräsentation

Die gegenwärtige neurokognitive Psychologie spricht von Bewusstseinszuständen eher im Zusammenhang mit Wachzustand, Schlaf und Traum. Neurokognitive Forschung zu veränderten Bewusstseinszuständen, wie sie Dieter Vaitl (2012) zusammenstellt, ist selten.

Vaitl versteht einen veränderten Bewusstseinszustand als spezifisches Ausprägungsmuster in vier psychologischen Funktionsbereichen: Aktivierung, Aufmerksamkeitsspanne, Selbstbewusstsein und Sinneseindrücke. Dabei unterscheidet er den Zustand dieser Funktionsbereiche von den phänomenalen Inhalten des Bewusstseins, die im reflexiven Bewusstsein als veränderter Bewusstseinszustand erkannt werden. Im phänomenalen Bewusstsein

sind die Welt, unser Körper, Andere und wir selbst repräsentiert. Als normal bezeichnet Vaitl einen Bewusstseinszustand, in dem diese Repräsentation akkurate und zuverlässige Informationen über die Wirklichkeit liefert. Ein veränderter Bewusstseinszustand ist eine vorübergehende globale Fehlrepräsentation, die in internal oder external verursachten Veränderungen von Informationsinput, Integration und Handlungen liegen kann. Neurokognitive Konzepte von veränderten Bewusstseinszuständen benötigen dabei zunächst einen Referenzpunkt in der Gehirnaktivität. Hierfür steht das aus verschiedenen Gehirnregionen bestehende Default-Mode-Network (DMN) zur Diskussion. Es kann als Grundmodus des Gehirns im Wachzustand verstanden werden und wird aktiviert, wenn wir nicht auf eine bestimmte Aufgabe fokussiert sind – im Englischen gibt es dafür den schönen Begriff „mind wandering“, dem am ehesten der deutsche Begriff Tagträumen entspricht.

Die neurokognitiven Erklärungsansätze für veränderte Bewusstseinszustände reichen dann von Veränderungen im Aktivierungsniveau des Kortex bis zur Diskonnektivität zwischen Thalamus und Kortex. Auch die mentale Instabilität ist ein Erklärungsansatz. Ein neuerer Erklärungsansatz ist die mentale Instabilität. Beschreibt man das Gehirn als nicht lineare dynamische Struktur, wie sie in der Physik erforscht wird, könnte man einen veränderten Bewusstseinszustand als aufrechterhaltenen Phasenübergang zwischen zwei Ordnungszuständen des Gehirns verstehen. Man müsste also von einem transitiven Bewusstseinszustand sprechen. Einflussreich ist auch die Hypofrontalitätshypothese, wonach veränderte Bewusstseinszustände durch eine geringe Aktivität des präfrontalen Kortex verursacht werden, der vor allem bei der Kontrolle, Modulation und Integration von höheren kognitiven Funktionen eine Rolle spielt.

Rhythmus und Musik als induzierende Methode

Vaitl unterscheidet spontan auftretende und induzierte Bewusstseinsveränderungen. Unter den physiotropen Methoden letzterer behandelt er Trance induzierende rhythmische Stimulation. Bestimmte Trommelrhythmen haben Einfluss auf unser Gehirn. Den Effekt bezeichnet man als „auditory driving“. Im Elektroenzephalogramm (EEG) zeigen sich vermehrt Gehirnwellen, die dem jeweiligen Trommelrhythmus entsprechen. Der Effekt ist für Alpha- und Beta-Wellen zu finden, aber am stärksten bei Theta-Wellen im 3- bis 8-Hz-Bereich. Rhythmische Bewegungen haben Veränderungen im Herz-Kreislauf-System zur Folge, das die Gehirnakktivität beeinflusst. Es gibt eine Dämpfung des Erregungsniveaus im Gehirn (vermehrt Theta- und Delta-Wellen), weil die Barorezeptoren in der Halsschlagader einen veränderten Blutdruck registrieren. Dieser Effekt kann für einfache Schaukelbewegungen nachgewiesen werden. Meist wird auch die Atmung mit dem zu hörenden Rhythmus synchronisiert, was zu einer Steigerung der Atemfrequenz führt. Trance kann also biologisch und neurologisch als Hypersynchronisation von motorischen, respiratorischen, kardiovaskulären und elektrokortikalen Prozessen beschrieben werden.

Fachner (2011) betont, dass Rhythmus und Bewegung allein keinen Trancezustand hervorrufen. Das Auftreten eines Trancezustandes bei einer Person ist zum Beispiel abhängig von ihrer Intention und dem mehr oder weniger passenden situativen Rahmen, ihrer allgemeinen Musikpräferenz und ihrer Einbindung in den sozialen Kontext. Über die Musikpräferenz werden zum einen unsere Wahrnehmungen der Musik und zum anderen vor allem durch die Musik hervorgerufene Emotionen beeinflusst, die durch das Auslösen biologischer und

neurologischer Reaktionen unser Erleben wesentlich bestimmen. Entspricht die Musik unserer Präferenz, kann sie nicht nur unser Zeitempfinden verändern, sondern das gemeinsame Erleben von Musik als prälinguistisches Kommunikationsmedium schafft Empathie, Solidarität und Gruppenkohäsion (Kirschner & Tomasello 2010). Musik bietet also einen einfach zu antizipierenden und kontrollierenden Rahmen für bestimmtes Erleben.

Entgrenzung des Selbst

Ausgehend von der abendlichen Begegnung mit einem traditionellen italienischen Tanz, dessen Tänzer ihr Erleben in mystischer Sprache beschreiben, kann man über Fragebogenstudien durchaus allgemein feststellen, dass bei bestimmten Tänzen Menschen über ein vom Alltagsbewusstsein verschiedenes Erleben berichten. Die Erfahrung unmittelbaren oder intensiven Erlebens sowie ein Gefühl der Entgrenzung des Selbst können gut in die Theorien der Bewusstseinsforschung eingeordnet werden, die Bewusstsein mit einer konzeptuellen und einer objektiven (objekthaften) Dimension beschreiben. Ein verändertes Bewusstsein wäre dann ein konzeptfreies Wahrnehmen bis hin zur Auflösung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung. Unabhängig davon, dass die neurokognitive Psychologie in der Bewusstseinsforschung noch am Anfang steht, lassen sich für diese Theorien auch neuronale Hinweise zum Beispiel in einer verringerten Aktivität des präfrontalen Kortex anführen, der eine Rolle bei integrierenden kognitiven Funktionen spielt. Auch das spezifische Erleben beim Tanzen kann durch einige biologische und neuronale Prozesse besser verstanden werden. Insgesamt könnten sich Bewusstseinswissenschaften und neurokognitive Psychologie gegenseitig bereichern, wenn stark spekulative Aspekte der Bewusstseins-

wissenschaft und die eher wertende Terminologie der neurokognitiven Psychologie zurücktreten. Ein vom Alltagsbewusstsein für bestimmte Zeit abweichendes Erleben scheint abseits vom Pathologischen und ab-

gesehen von sehnsüchtigen, romantischen Verklarungen normaler, als man denkt. Ob es als spirituelles Erlebnis interpretiert wird, hängt dann vom Selbstverständnis und der Weltanschauung der jeweiligen Person ab.

Literatur

- Baars, Bernard, J./Gage, Nicole M. (2010): Consciousness and Attention, in: Baars, Bernard, J./Gage, Nicole M.: Cognition, Brain, and Consciousness. Introduction to Cognitive Neuroscience, Amsterdam, 238-303
- Engel, Andreas K./Singer, Wolf (2001): Temporal Binding and the Neural Correlates of Sensory Awareness, in: Trends in Cognitive Sciences, 5 (1), 16-25
- Engel, Andreas K./ Fries, Pascal/Singer, Wolf (2001): Dynamic Predictions: Oscillations and Synchrony in Top-Down Processing, in: Nature Reviews Neuroscience, 2, 704-716
- Fachner, Jorg C. (2011): Time Is the Key. Music and Altered States of Consciousness. Altered Consciousness in Religion, in: Cardea, Etzel/Winkelman, Michael: Altering Consciousness, I, History, Culture, and the Humanities. Santa Barbara, 355-376
- Hinterberger, Thilo (2011): Bewusstseinswissenschaften. Grundlagen, Modelle und Visionen, in: Bewusstseinswissenschaften. Transpersonale Psychologie und Psychotherapie, 2, 11-30
- Kirschner, Sebastian/Tomasello, Michael (2010): Joint music making promotes prosocial behavior in 4-year-old children, in: Evolution and Human Behavior, 31, 354-364
- Vaitl, Dieter (2012): Veränderte Bewusstseinszustände. Grundlagen – Techniken – Phänomenologie. Stuttgart
- Vorwerk, Susann (2011): Das tanzende Bewusstsein. Veränderung der Alltagswirklichkeit beim Tanzen, in: Bewusstseinswissenschaften. Transpersonale Psychologie und Psychotherapie, 2, 44-55

Der im Dezember 2012 veröffentlichte neue Katechismus der Neuapostolischen Kirche (vgl. MD 1/2013, 26ff), der unter anderem zwischen verschiedenen Fraktionen in der Kirche vermitteln will, löst innerkirchlich Diskussionen aus. Wir dokumentieren hier eine Reaktion auf den Katechismus, die am 6.12.2012 auf www.religionsreport.de erschienen ist, einer 2011 gegründeten Internetseite mit Nachrichten, Kommentaren und Diskussionsforen für die „progressiven“ (anti-exklusivistischen) NAK-Mitglieder. Der Redakteur Steffen Liebendörfer, der diesen Beitrag verfasst hat, ist seit seiner Kindheit NAK-Mitglied und diente der Kirche von 2006 bis zu seiner Amtsniederlegung im Mai 2012 als Diakon.

Steffen Liebendörfer, Halle/Saale

Fortschritt oder „Moonwalk“?

Erste Eindrücke vom Katechismus der Neuapostolischen Kirche

Die Neuapostolische Kirche (NAK) hat ihren Katechismus veröffentlicht. Der erste Eindruck ist vielschichtig. Positiv fällt auf, dass auf der sprachlichen Ebene nun praktisch vollständig auf Polemik gegen andere christliche Konfessionen verzichtet wurde. Man nimmt zur Kenntnis, dass inhaltlich unverändert Exklusivität zentrales Programm ist. Und negativ fällt schließlich auf, dass mit dem langen Entstehungsprozess des Katechismus keine theologische Reflexion aus dem christlichen Rahmen fallender Sonderlehren einhergegangen ist bzw. sich eine solche nicht im Ergebnis niedergeschlagen hat.

Dem eigentlichen Inhalt ist ein Geleit-Artikel des Stammapostels Dr. Wilhelm Leber sowie ein Vorwort vorangestellt. Die beiden sehr kurzen Texte beinhalten zwei wesentliche Botschaften: Erstens den ausdrücklichen Wunsch nach der Auseinandersetzung mit dem neuapostolischen Glauben – sowohl individuell, als auch im Dialog. Der Katechismus soll kein Werk für das Bücherregal oder Ämterstunden sein, sondern

die Masse der Kirchenmitglieder fortwährend zur Beschäftigung mit den Inhalten des Glaubens anregen. Unausgesprochen wird dem einzelnen Kirchenmitglied die Möglichkeit zu einer abweichenden Positionierung eingeräumt, denn verbindlich ist das Lehrwerk nur für Unterrichte und als Grundlage der Verkündigung in der Predigt. Sollte sich dieser – prinzipiell begrüßenswerte – Wunsch nach Beschäftigung erfüllen, dann kann mit dem Katechismus vorausgesetzt werden, dass auch Äußerer anderer Positionen etwa in gemeindlichen Gesprächskreisen oder Diskussionsrunden, als zur Neuapostolischen Kirche umfänglich zugehörig angesehen werden. Zudem, sollte der Wunsch uneingeschränkt aufrichtig sein, muss die Kirchenleitung die Fähigkeit zur selbstkritischen Reflexion auch lieb gewonnener Lehrmeinungen entwickeln. Darin liegt freilich eine große Herausforderung. In Geleit- und Vorwort wird zudem betont, dass man anderen Christen und Konfessionen sowie den dortigen Lehrauffassungen in großer Wertschätzung begeg-

ne; man wolle nicht ausgrenzen, sondern wünsche sich den fruchtbaren Dialog, heißt es.

Man sollte sich bewusst sein, dass diese beiden Punkte nicht zum eigentlichen Inhalt des Katechismus zählen. Sie geben einen kirchenpolitischen Rahmen vor. Zugleich haben sie als Programmsätze Einfluss auf die Interpretation des Katechismus. Wie weit dieser Einfluss reicht, das werden Verhalten und Äußerungen der Angehörigen der Kirchenleitung in den nächsten Monaten zeigen. Zu erwarten wären etwa Hinweise zur Binnenhierarchie der Lehraussagen (naheliegender wäre etwa die Rangfolge „Apostolikum“, „Weitere Glaubensartikel“, „Erläuterungen im Katechismus und künftige lehramtliche Aussagen“, wobei auf der dritten Ebene eine Anwendung der Posterior-Regel sinnvoll wäre). Da die Mehrzahl der potenziell streitbaren Inhalte auf der dritten und mithin untersten Hierarchieebene steht, wäre prinzipiell die Möglichkeit zu einer kontinuierlichen (und falls gewünscht: ökumenefreundlichen) Fortentwicklung gegeben, ohne dass sofort das Bedürfnis nach einer komplett neuen Systematisierung ausgelöst würde. Die im Katechismus entfaltete besondere Stellung des Apostelamtes sowie die herausgehobene Rolle des Stammapostels würden eine verbindliche Grundsatzäußerung dazu zulassen. Denn die Weichenstellung für „entwicklungsresistent“ oder „entwicklungsoffen“ sollte frühzeitig und vor allem bewusst erfolgen. Ganz nebenbei könnte Wilhelm Leber etwa mit einem lehramtlichen Schreiben oder auch einer Grundsatzrede dazu seine Rolle in der Kirchengeschichte definieren.

Erst in Zukunft lässt sich die Intention hinter dem Verzicht auf Polemik gegenüber anderen Konfessionen erschließen. Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass hierin in der Tat ein substanzieller Fortschritt gegenüber vergangenen Lehrdokumenten liegt.

Dass eine entsprechende Revision erfolgt ist, weist auf eine Fortentwicklung von Sensibilität in diesem Bereich hin. Doch: War der Gedanke dahinter nun „wir haben da wirklich etwas falsch gemacht“ oder aber „da haben wir uns eben ungeschickt angestellt“? Das ist ein durchaus bedeutungsvoller Unterschied! Beantworten kann das nur die Kirchenleitung.

Die Entschärfung von Formulierungen und eine in diesem Punkt bisweilen nicht ganz transparente Darstellung können nicht den Befund kaschieren, dass die NAK sich weiter als eine exklusive Endzeitkirche betrachtet. Der beliebte Verweis auf ein souveränes Gnadenhandeln Gottes ist und bleibt eine Leerformel. Denn der Katechismus sagt: Wir glauben, dass wirksame Sündenvergebung, Konstituierung der Gotteskindschaft, Gabe Heiligen Geistes, Zugehörigkeit zur Erstlingschaft, Zubereitung der Brautgemeinde nur dort erfolgen, wo neuapostolische Apostel tätig sind. Ein souveränes Gnadenhandeln Gottes wird ohne Abstriche als Ausnahme von der Regel gesehen. Wer sich, wie 199 von 200 Christen auf der Welt, auf einen anderen Weg einlässt, der spielt gewissermaßen russisches Roulette mit seinem Seelenheil. Und mal Hand aufs Herz: Das glauben – jedenfalls mehrheitlich – die Angehörigen der Kirchenleitung doch selbst nicht.

Das exklusive und sehr auf das neuzeitliche Apostelamt fixierte Denken lässt sich freilich nicht ganz einfach entschlüsseln. Für den Katechismus gibt es ohnehin keine einfache Lesetechnik. Für einen ersten Überblick empfiehlt sich die konventionelle Variante, also von vorne nach hinten. Bei den Einzelthemen reicht es nicht aus, nur ein einzelnes Kapitel dazu zu lesen, sondern man muss Querverweise folgen, Begriffe zusätzlich im Stichwortverzeichnis nachschlagen. Zweifellos ist der Katechismus in dieser Hinsicht ein anspruchsvolles Arbeitsbuch. Nicht so anspruchsvoll wie

im Rahmen des Infoabends angedeutet ist allerdings die theologische Sprache des Werkes. Theologische Sprache ja, aber auf einem allgemein gut verständlichen Level, sodass der Katechismus durchaus ein Buch für den Hausgebrauch ist. Unschön ist die dezimale Gliederung.

Neben der in der Sache unverändert aufrechterhaltenen Exklusivität fällt auf, dass die NAK mit dem Katechismus einen Entwurf für ein eher weltentrücktes Christentum vorlegt (was ja keine Neuerung ist). Zubereitung der Brautgemeinde und die Naherwartung des Wiederkommens Jesu spielen eine äußerst dominante Rolle, und zwar so sehr, dass man den Autoren eine offenkundige Wirklichkeitsfremdheit attestieren muss. Die gestaltende Kraft des christlichen Glaubens für die Gegenwart wird durch eine erschreckende Diesseitsblindheit überwiegend ausgeblendet. Die Aufgabe der Kirche stellt sich aber im Diesseits, sie soll die Menschen dabei unterstützen, die Welt (wenigstens ihr eigenes Umfeld) zu einem Ort angefüllt mit Freude zu machen. Was danach, darüber, dahinter – im Jenseits eben – kommt, das weiß der gläubige Christ getrost und voller Zuversicht in der Hand Gottes bestens aufgehoben.

INFORMATIONEN

WELTANSCHAUUNGSARBEIT

Kooperationstagung von KAMP und EZW: „Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen“ – eine kirchliche Zukunftsaufgabe. „Ich bedaure Menschen, die an Gott glauben: Ich lebe viel glücklicher, seit ich nicht mehr an Gott glaube“ (Paul, 47). – „Gott existiert für mich nicht: da ich ihn nicht brauche“ (anonym, männlich, 20). Das sind zwei der Beiträge aus dem Inter-

netprojekt www.ohne-gott.de: Seit rund zehn Jahren können bei diesem Projekt des Erzbistums Köln Menschen, die nicht an Gott glauben, ihre Meinung sagen und insbesondere darlegen, weshalb sie nicht an Gott glauben, sowie – wenn gewünscht – mit kirchlichen Mitarbeitern in einen Austausch per E-Mail treten. Die beiden Zitate zeigen exemplarisch, dass Konfessionslose ganz unterschiedlich zum Glauben an Gott, zu Religion und Kirche stehen können: Manche – wie im ersten Beispiel – haben eine Geschichte mit Gott oder zumindest mit der Kirche und sich irgendwann einmal von Gott abgewandt. Andere – gerade im Osten Deutschlands – haben überhaupt kein Bedürfnis nach Gott, können gar nicht verstehen, wieso es sinnvoll sein sollte, an Gott zu glauben – eine Haltung, die umgekehrt so mancher Christ in Westdeutschland nicht zu fassen vermag.

Der Konfessionslose – das unbekannte Wesen? Er ist auf jeden Fall kein „Wesen“, das es nicht mittlerweile auch in noch volkscirchlich geprägten Gebieten unseres Landes gäbe. Während in Ostdeutschland über 75 Prozent keiner Konfession mehr angehören, sind es im Westen inzwischen auch schon über 15 Prozent, Tendenz steigend. Insofern gehört für die Kirchen der Dialog mit Konfessionslosen zu den großen Herausforderungen.

Impulse zu dieser Zukunftsaufgabe zu geben oder überhaupt erst ein Bewusstsein dafür zu schaffen, war das Anliegen der Tagung „Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen – Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten“. Dazu hatten die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) und die Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) gemeinsam vom 5. bis 7. Dezember 2012 in das Evangelische Johannesstift in Berlin-Spandau eingeladen. In der kirchlichen Weltanschauungsarbeit, aus der etliche Teilnehmer kamen,

ist Konfessionslosigkeit schon länger ein wichtiges Thema – häufig mit besonderem Blick auf radikale Atheisten, die bei dieser Veranstaltung freilich nicht Thema waren. Die Auseinandersetzung mit „Otto Normal-konfessionsloser“ führte aber auch viele andere in der Seelsorge Tätige zusammen – aus Landeskirchen und Diözesen, aus der Gemeindeseelsorge wie aus der pastoralen Planung.

Ein erster Schwerpunkt der Tagung war die Analyse: Mit wem haben wir es überhaupt zu tun? Gert Pickel, Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Universität Leipzig, gab einen Überblick über religionssoziologische Theorien und ging insbesondere der Säkularisierungstheorie nach: Wir erleben in Deutschland einen kontinuierlichen Rückgang der Kirchenbindung und der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion und entsprechend eine stetige Zunahme der Konfessionslosigkeit, die dann auch an zukünftige Generationen weitergegeben wird. Gerade im Osten Deutschlands sind viele ohne jede religiöse Prägung aufgewachsen und haben keinerlei Gespür für oder Bedürfnis nach Gott und Transzendenz.

Vielmehr wirken Prägungen aus der DDR-Zeit nach, wie Tobias Kläden, Referent an der KAMP für Pastoral und Gesellschaft, im Anschluss an Forschungsergebnisse von Monika Wohlrab-Sahr referierte: Man fühlt sich gläubigen Menschen geradezu überlegen, weil man keinem „Irrationalismus“ anhängt. Insofern war die Religionspolitik der SED, „ein riesiges Experiment unter Realbedingungen“, durchaus dauerhaft erfolgreich. Anders als manche zur Zeit der friedlichen Revolution erwarteten, ist mit einer Fortsetzung der Konfessionslosigkeit als Normalfall in Ostdeutschland zu rechnen. Wie Pickel in einer kleinen Typologie der „Konfessionslosen“ deutlich machte, umfasst dieser Begriff aber ein weites Spektrum: vom „religiösen Individualisten“ bis

zum „vollständigen Atheisten“. Doch gibt es überhaupt diese vollkommene Gottesferne? Oder ist der Mensch „unheilbar religiös“, nur gegebenenfalls „religiös unmusikalisch“? Eberhard Tiefensee, Professor für Philosophie an der Universität Erfurt, stellte sich in seinem Vortrag dieser Frage, die ja von grundlegender Bedeutung für einen Glaubensdialog mit Konfessionslosen ist. Tiefensees differenzierte Antwort: Eine prinzipielle religiöse Anlage des Menschen bedeutet noch nicht, dass ein Mensch die für religiöse Deutung geeigneten Erfahrungen auch tatsächlich religiös deutet – zumal, wenn ihm religiöse Deutungskategorien fehlen.

Es war ein Anliegen der Veranstalter der Tagung, nicht beim abstrakten Theoretisieren über „die Konfessionslosen“ zu verbleiben. Deshalb war es zum einen erfreulich, dass einige der Teilnehmerinnen und Teilnehmer auch ihre eigenen Erfahrungen in entkirchlichten Räumen einbrachten. Zum anderen berichteten an einem Abend die Mitarbeiter der „Arbeitsstelle Kirche im Dialog“ (gemeint ist der Dialog mit Konfessionslosen) der neugegründeten evangelischen Nordkirche sowie die „Macher“ des eingangs erwähnten Internetprojekts www.ohne-gott.de des Erzbistums Köln von ihren Erfahrungen und Einsichten. Schließlich waren einen ganzen Nachmittag lang Gesprächspartner aus verschiedenen Lebensbereichen eingeladen, die sich in Kleingruppen als Konfessionslose zum Dialog zur Verfügung stellten. Dabei ging es u. a. um Gebiete wie sakrale Musik und Kultur, Lebenskunde-Unterricht, Jugendweihe und Naturwissenschaften.

Diese Gespräche konnten nur ein kurzes Schnuppern in Lebenswelten, Erfahrungen, Denkwelten und möglichen Dialogen mit Konfessionslosen sein. Die Frage, wie man mit Konfessionslosen speziell vom christlichen Glauben sprechen kann, konnten sie natürlich nicht beantworten – erst recht

konnten sie keine Antworten auf die ganz konkreten pastoral-praktischen Fragen einiger Teilnehmer bieten, etwa die eines Militärangeistlichen, dem ein Weihnachtsgottesdienst mit zu 60 Prozent ungetauften Soldaten bevorstand. Einige Vorträge gaben dazu aber Impulse.

So plädierte etwa Hans-Martin Barth, emeritierter Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Marburg, für den Mut zur Provokation – im positiven Sinn: Christen sollen durch ihr Verhalten und durch ihr Wort Nichtglaubende mit dem Glauben konfrontieren. Dazu sei einerseits eine Sprache in Glaubensdingen nötig, die für Außenstehende verständlich ist, andererseits sollte aber auch ein Gespür für die Besonderheit religiöser Sprache vermittelt werden. Weiterhin sind bestehende „Barrieren“ infrage zu stellen: Könnte es nicht verschiedene Stufen der Zugehörigkeit zur Kirche geben? Auf jeden Fall müsse die Kirche deutlich machen, dass es ihr nicht um sich selbst geht (Mitgliedergewinnung), sondern um die *Missio Dei*, die Liebesmission Gottes. So kann Kirche provozieren, wenn sie sich als anders erweist, als es die gängigen Klischees erwarten lassen.

Angesichts der Meinung etlicher, ein nicht-theistisches, apersonales Gottesbild sei für Kirchenferne eher anschlussfähig, plädierte Wolf Krötke, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, dafür, das narrativ und personal entwickelte Gottesbild der Bibel nicht aufzugeben. Gerade aus der Bibel lasse sich lernen, dass Gott sich in der Konkretion einer menschlichen Geschichte offenbart: in Jesus Christus, der Mensch geworden ist. Von Gott zu reden heißt also, von Grundmenschlichem zu reden. Unsere menschlichen Geschichten – unsere Biografie – können in die Geschichten der Bibel einfließen. Dabei können auch Leitbegriffe wie Liebe, Wahrheit, Ewigkeit oder

die Macht Gottes anschlussfähig sein, denn das sind auf einen begrifflichen Nenner gebrachte Kurzfassungen der Geschichte Jesu Christi.

Mehr pastoral-praktisch argumentierte Hubertus Schönemann, der Leiter der KAMP, in seinem Referat: Wir erleben derzeit den Wandel von einer „Betreuungskirche“, bei der die Hauptamtlichen alles (oder vieles) übernehmen, hin zu einer Kirche, in der alle Verantwortung für das Reden von Gott haben. Für den Dialog von Christen mit Konfessionslosen sei es deshalb zuerst einmal nötig, den eigenen Glauben wiederzuentdecken. Nur so kann der einzelne Christ im konkreten Gespräch nicht einfach vorgefertigte Glaubensformeln wiedergeben, sondern von seiner persönlichen Hoffnung sprechen. Der christliche Glaube drückt sich aber in verschiedenen Dimensionen aus: im „Bekennen“, wo eine stärkere Elementarisierung nötig ist (ist es vielleicht möglich, auch etwas so Komplexes wie die Theodizeefrage im engen Rahmen einer Twitternachricht zu behandeln?); im gottesdienstlichen Feiern, wo sich die Schönheit des Glaubens ausdrücken sollte; im Gebet, wo man sich Gott „hinhält“ und öffnet; und in der Dimension einer größeren Freiheit im Leben – an den Lebensübergängen wie im Alltag.

Glaubensdialog mit Konfessionslosen – eine Zukunftsherausforderung für alle in der Kirche! Das unterstrich auch die Anwesenheit zweier Bischöfe: Markus Dröge, Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO), und Joachim Wanke, (seit Kurzem Alt-)Bischof von Erfurt, kamen zu einem Kamingespräch mit den Tagungsteilnehmern. Beide brachten ihre Erfahrungen als kirchliche Leitungspersonen in einem von Konfessionslosigkeit geprägten Umfeld ein. Dröge etwa meinte, dass jede öffentliche Äußerung von ihm zu Glaubensfragen der Beginn eines Dialogs sei, weil er sofort per

E-Mail etc. massiv angefragt werde. Wanke betonte, dass Kirche nicht nur für sich da sein darf, sondern zu den Menschen gehen muss: Die Kirche solle „Resonanzraum für die Melodie des Evangeliums“ sein. In ähnlicher Weise und zugleich darüber hinausgehend Dröge: „Wo Vertrauen und Versöhnung geschieht, da ist für mich das Reich Gottes – egal, ob es außerhalb oder innerhalb der Kirche geschieht.“

Das Kamingespräch unterstrich zugleich die ökumenische Dimension dieser Tagung. Dieses gemeinsame, konfessionsübergreifende Nachdenken entspricht der gemeinsamen Herausforderung: Konfessionslosigkeit und Konfessionslose fragen alle Christen an. Gemeinsam gilt es zu erkunden, wie der Glaube auch heute in einer zunehmend säkularen Welt zur Sprache gebracht werden kann. In dieser Hinsicht kann die Tagung nur ein erster Schritt gewesen sein.

Martin Hochholzer, Erfurt

ISLAM

Bildungscampus der Gülen-Bewegung in Berlin geplant. Ein Großprojekt der Gülen-Bewegung steht in Berlin am Start: Wie aus einer Ende 2012 aufgetauchten Broschüre hervorgeht, will ein dem Bildungsnetzwerk der Gülen-Bewegung zuzurechnender Verein auf rund 84 000 m² einen bislang einzigartigen Bildungscampus errichten. Vom Kindergarten bis zur Hochschulreife soll in Zukunft alles an einem Standort möglich sein. Auf dem Areal um die schon bestehenden Privatschulen mitten im Berliner Bezirk Spandau – bis 1994 von den Briten als Kasernenanlage genutzt – befinden sich heute Behindertenwerkstätten der Stephanus-Stiftung und des Evang. Johannesstifts Berlin und ein ehemaliges Hotel, insgesamt über 20 unterschiedlich genutzte bzw. leerstehende Gebäude, die teilweise

unter Denkmalschutz stehen. Die Werkstätten sollen in das Projekt eingebunden werden, das neue Konzept soll „neue Synergieeffekte und pädagogische Formen des Lernens und Lehrens“ ermöglichen. Das TÜDESB Bildungsinstitut Berlin-Brandenburg e.V. (vormals „Türkisch-Deutsches Sozialbildungsinstitut Berlin-Brandenburg Tüdesb“) betreibt heute berlinweit vier Kindertagesstätten, sechs Bildungszentren (im Wesentlichen für Nachhilfeunterricht) und vier Schulen (Grund-, Real-, Integrierte Sekundarschule und Gymnasium). Die Grundschule soll im nächsten Schuljahr 2013/14 die Anerkennung erlangen, ein fünfter Kita-Standort ist im Aufbau.

TÜDESB ist seit 1994 in Berlin aktiv. Der Verein setzt sich für Bildungseinrichtungen „für Kinder aus Migrantenfamilien“ ein, um durch Spracherwerb und höhere Bildung als wichtige Voraussetzungen für gelingende Integration bessere Berufschancen und gesellschaftliche Teilhabe zu erzielen. Die Bildungseinrichtungen machen in der Regel Religion nicht in besonderer Weise zum Thema, geschweige denn ihre Verbindung zu Fethullah Gülen. In den engeren Kreisen der Bewegung wird jedoch ein konservatives islamisches Ideal gepflegt, das in Sachen Bildungsbegriff, Demokratieverständnis, Frauenbild und Gesellschaftsmodell und anderen Fragen eine teilweise ernüchternde Diskrepanz zu der nach außen hin gezeigten Dialogoffenheit aufweist. Der im amerikanischen Exil lebende türkische Prediger verbreitet die Parole „Gründet Schulen statt Moscheen“, sein „erzieherischer Islamismus“, der sich deutlich von Modellen des „politischen Islamismus“ unterscheidet und doch selbst hoch politisch ist, setzt auf stille und geduldige gesellschaftliche Transformation durch schariaorientierte islamische Werte. Der politisch brisante Schariavorbehalt an vielen Stellen in Gülens Schriften sowie die schroffe Entgegensetzung „des“ Islam als

der wahren Religion und „des“ materialistisch eingestellten und deshalb tendenziell dekadenten Westens wollen kaum zu dem Bild passen, das die Gülen-Bewegung in der Öffentlichkeit zeigt und das von dieser offenkundig auch gerne gesehen wird. Dass hier ein Wahrnehmungsdefizit in der Öffentlichkeit entsteht, zeigt die symbolträchtige Präsenz politischer Prominenz bei unterschiedlichen Anlässen wie der Deutsch-türkischen Kulturolympiade oder der Eröffnung eines Schulneubaus Anfang Januar in Stuttgart.

Inwieweit Integration durch Einrichtungen befördert wird, die bisher fast ausschließlich eine Klientel aus türkischen Einwandererfamilien ansprechen, ist im Moment noch nicht abzusehen. Was angesichts der Dynamik, die die Entwicklung der Gülen-Bewegung in Deutschland derzeit bestimmt, jedoch mit Sicherheit gesagt werden kann, ist, dass die islamische Mission der Gülen-Anhänger im Umfeld der deutschlandweit inzwischen über 20 Schulen und mehr als 160 Bildungseinrichtungen nicht die öffentliche und kritische Beachtung findet, die ihr gebührt. (Zur Information über die Gülen-Bewegung: www.ekd.de/ezw/Lexikon_2487.php; EZW-Kompakt-Infos zur Gülen-Bewegung können bei der EZW bestellt werden.)

Friedmann Eißler

BAHA'Í

Bahá'í-Gemeinde kann Körperschaft des öffentlichen Rechts werden. Das Hessische Kultusministerium ist verpflichtet, der Bahá'í-Gemeinde in Deutschland die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verleihen. Dies entschied das Bundesverwaltungsgericht in Leipzig am 28.11.2012 (Az. 6 C 8.12; Pressemitteilung des BVerwG Nr. 111/2012). Mit dem Urteil hob das Gericht die Revision des

Landes Hessen gegen eine entsprechende Entscheidung des Verwaltungsgerichtshofs Kassel auf.

Der in Hessen (Hofheim im Taunus) ansässige Nationale Geistige Rat der Bahá'í hatte beim Hessischen Kultusministerium beantragt, der Bahá'í-Gemeinde in Deutschland die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) zu verleihen. Voraussetzung hierfür ist nach der einschlägigen Bestimmung des Grundgesetzes unter anderem, dass die Religionsgemeinschaft durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bietet.

Zwar gehören in Deutschland nur etwa 5000 bis 6000 Menschen der Bahá'í-Religion an, allein die Zahl der Mitglieder sei aber nicht aussagekräftig genug für die Prognose, ob eine Religionsgemeinschaft dauerhaft bestehen wird, hieß es in der Pressemitteilung des Gerichts. Die in Deutschland seit rund 100 Jahren existierende Bahá'í-Gemeinde sei auf Dauer angelegt, und dies umso mehr, als sie ihr Verbot im Dritten Reich, den Zweiten Weltkrieg und ihr Verbot in der DDR überstanden und sich in Westdeutschland sofort nach dem Krieg, in der DDR sofort nach der Beseitigung des SED-Regimes wieder organisiert habe. Das Hessische Kultusministerium hatte die Anerkennung der Bahá'í als KdöR abgelehnt, da nach Ansicht des Ministeriums hierfür mindestens ein Tausendstel der Bevölkerung des jeweiligen Landes der Religionsgemeinschaft angehören müsse. Allein in Hessen hätten die Bahá'í danach über 6000 Mitglieder haben müssen, es sind dort derzeit jedoch nur knapp 1000.

Mit dem Körperschaftsrecht ist eine Reihe von Privilegien verbunden, wie etwa das Besteuerungsrecht, das Recht Beamte einzustellen und Vergünstigungen bei Steuern, Abgaben und Gebühren.

Die Bahá'í-Religion ist im 19. Jahrhundert als eigenständige Offenbarungsreligion aus dem schiitischen Islam Persiens hervorge-

gangen und zählt heute weltweit zwischen 5 und 7 Millionen Anhänger. In Deutschland entstand die erste Gemeinde im Jahr 1905.

Friedmann Eißler

ALTERNATIVE MEDIZIN

Klage gegen erfolglose schamanische Heilungsreise abgewiesen. Wenn ihnen schulmedizinisch nicht mehr zu helfen ist, lassen sich verzweifelte todkranke Menschen bisweilen auf dubiose Heilungsangebote ein. Dieser letzte Strohalm ist oft kostspielig. Das Oberlandesgericht Köln hat am 21.11.2012 die Schadensersatzklage einer krebserkrankten Frau abgewiesen.

Die Patientin hatte im April 2011 an einer von dem peruanischen Schamanen Joven Murayari angebotenen Urwaldreise nach Peru teilgenommen. Dieser betreibt, unterstützt von seiner deutschen Ehefrau, in Bergisch Gladbach eine schamanische Praxis. Die Patientin reiste in der Hoffnung nach Peru, dort durch Heilpflanzen und Energierituale geheilt zu werden. Als die Reisebedingungen und mangelnder Heilungserfolg nicht ihren Vorstellungen entsprachen, war sie vorzeitig abgereist und hatte auf Kostenerstattung geklagt. Das Urteil war teilweise formal begründet, denn die Ehefrau des Schamanen war nach Ansicht des Gerichts die falsche Adresse für die Klage, da sie die Reise nicht veranstaltet hatte.

Aber die Frage, wie mit leeren Heilungsversprechen grundsätzlich umzugehen sei, wurde auch angeschnitten. Zunächst geht das Gericht davon aus, „dass eine Heilung der Klägerin durch Pflanzen und Kräuter sowie durch spirituelle Handlungen eines Schamanen objektiv unmöglich war und ist“. Doch seien der behandelnde Schamane und seine Frau fest davon überzeugt gewesen, dass Krebsheilungen durch

tropische Heilpflanzen möglich seien und auch schon mehrfach stattgefunden hätten. Sie hätten also mit ihren Heilungsversprechen niemanden vorsätzlich getäuscht. Demnach ist es also erlaubt, eine objektiv unmögliche Heilung in Aussicht zu stellen, vorausgesetzt, der Anbieter selbst glaubt wirklich daran. Das dürfte die meisten Wunderheiler und Praktizierenden zweifelhafter „alternativmedizinischer“ Methoden aus der juristischen Schusslinie nehmen, da das Gegenteil kaum je nachweisbar sein dürfte.

Umgekehrt betont das Gericht die Eigenverantwortlichkeit der Patientin, da ihr bewusst war, dass sie den „Boden gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnisse“ verließ „und daher sichere Heilungsversprechen nicht möglich waren“. Die Patientin hatte nämlich vor Reiseantritt noch bei ihrer behandelnden Ärztin Rat eingeholt. Sie sei also nicht in der Erwartung einer sicheren Heilung gereist, sondern hatte offenbar selbst Zweifel.

Daraus muss allerdings im Umkehrschluss folgen, dass es unabhängig vom vorliegenden Fall durchaus nicht erlaubt ist, jedweden leichtgläubigen, verzweifelten Menschen teure Heilungsmethoden oder schamanische Urwaldreisen aufzuschwätzen. Wer sich aber als informierter Zeitgenosse dennoch darauf einlässt, trägt – das ist der Preis der Freiheit – selbst die Verantwortung. In Zeiten, in denen sich Esoterik zunehmend im Mainstream, nicht zuletzt der Medizin, einrichtet, sind das immer mehr Menschen.

Dieser Trend zum Mainstream hat übrigens auch ironische Facetten: Wer im Internet nach dem genannten Urteil des OLG Köln sucht, findet auf mancher juristischen Informationsseite, die zur vollständigen Urteilsbegründung weiterleitet, auch Werbung; Er wird zu Ausbildungsseminaren in Feng Shui und Geomantie eingeladen.

Kai Funkschmidt

STICHWORT

Entschlafenenwesen (Neuapostolische Kirche)

Geschichte

Die Neuapostolische Kirche (NAK) ist die einzige christliche Kirche, die Toten Sakramente spendet. Ansonsten kennt nur die Neureligion der Mormonen die Totaufgabe (vgl. MD 10/2012, 394ff). Schon in der Entstehungsphase der Neuapostolischen Kirche führte der Apostel Friedrich Wilhelm Schwarz im Rahmen umfassender Liturgiereformen am Himmelfahrtstag 1874 erstmals eine sogenannte Entschlafenenaufgabe durch. Seelsorgerlicher Anlass war die Frage nach der Heilmöglichkeit für ein totgeborenes Kind in seiner Gemeinde. Schwarz knüpfte dabei an die Praxis der Fürbitte für Verstorbene in den Katholisch-apostolischen Gemeinden an und berief sich unter anderem auf 1. Kor 15,29. Da die Taufe und die Versiegelung durch Apostel als heilsnotwendig galten, entwickelte sich die Praxis, beide Sakramente Verstorbene zu spenden. Das geschah anfangs für namentlich genannte Einzelne (u. a. Martin Luther und andere Reformatoren). In dieser Frühphase entwickelte sich das Entschlafenenwesen in zeitlicher und begrifflicher Nähe zum Spiritismus (Kommunikation mit Toten). Die NAK verneint aber einen sachlichen Zusammenhang. Heute werden Entschlafenenaufgabe und -versiegelung nicht mehr für konkrete Verstorbene vollzogen, sondern als allgemeines Angebot an alle Seelen derer gesehen, die nicht als neuapostolische Christen verstarben. Im Ersten Weltkrieg wurden von Stammapostel Hermann Niehaus auch Entschlafene als Amtsträger für das Jenseits eingesetzt, die Praxis setzte sich aber nicht durch. Doch hält sich bis heute die Vorstellung,

dass neuapostolische Seelen auch im Jenseits den unerlösten Seelen mit Fürbitte und Verkündigung zum Heil helfen können (s. u.).

Während Entschlafenenaufgabe und -versiegelung nicht-neuapostolische Verstorbene einladen, sich der Kirche postmortal anzuschließen und sich damit der Heilsmittlerschaft der Apostel zu unterstellen, ist das Entschlafenenabendmahl ein Sakrament der Gemeinde, gilt also nur den neuapostolischen Verstorbenen, den im Jenseits neuapostolisch Gewordenen, den Urchristen und einigen späteren Märtyrern der Kirchengeschichte. Die Verwaltung der Entschlafenen sakramente entspricht damit den Regelungen für Lebende.

Seit der Entstehung hat die NAK das Entschlafenenwesen kontinuierlich weiterentwickelt, sodass es heute ein Grundpfeiler ihrer Gottesdienst- und Seelsorgepraxis sowie ein theologisch zentrales Identifikationsmerkmal ist.

Theologischer und kosmologischer Hintergrund

Hinter der neuapostolischen Praxis steht die Vorstellung, dass die geschöpfliche Welt, also auch die Menschheit und die christliche Gemeinde, nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten umfasse (1. Thess 4,15-17). Nach dem Tod existiert demnach die individuelle Seele in direkter personaler Kontinuität fort, wobei hier in älterer Literatur von einem „Äther-“ oder „Astral-leib“ gesprochen wurde. Die „in Christus Gestorbenen“, das heißt neuapostolisch getaufte und versiegelte Gläubige, deren Leben Gottes Willen entsprach und deren Sünden Gottes Gnade vergab, existieren in der Jenseitswelt in einer erlösten, glücklichen Existenzform. Die anderen Seelen existieren unerlöst in einer dunklen, gottfernen Sphäre. Beide Gruppen warten auf Christi Wiederkehr, auf Auferstehung und

Gericht. Allerdings können auch Neuapostolische, wenn sie nicht ausreichend nach dem Willen Gottes gelebt haben oder mit unvergebenen Sünden starben, im Jenseits als unerlöste Seelen fortleben. Individuelle Heilsgewissheit kennt die NAK nicht.

Während aber die erlösten Seelen im Jenseits nicht mehr aus der Gnade fallen können, besteht für die unerlösten Seelen noch Entscheidungsspielraum durch Annahme der neuapostolischen Entschlafenessakramente. Dabei können die erlösten Seelen der „in Christus Entschlafenen“ mitwirken und den unerlösten Seelen helfen. Für die NAK ist also der Tod keineswegs eine absolute Grenze, nach der sich an der Stellung zu Gott nichts mehr ändern kann. Vor diesem Hintergrund wird auch die Vorstellung ewiger Verdammnis relativiert, würde sie doch gleichsam den universalen Heilswillen Gottes außer Kraft setzen (Katechismus 9.3 unter Verweis auf 1. Tim 2,4-6; Joh 3,16).

Das zentrale Merkmal des Entschlafenesswesens aber ist die Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft von Lebenden und Toten (Katechismus 9.6.2). Der Tod kann diese Gemeinschaft nicht zerstören, „gerade hierin erweist sich die den Tod überwindende Kraft des Christusgeschehens“ (Kiefer).

Praxis

Unter Stammapostel Johann Gottfried Bischoff (1871 – 1960, Stammapostel ab 1930) wurde das Entschlafenesswesen intensiviert. Seitdem finden an jedem ersten Sonntag im März, Juli und November Entschlafenessaufen und -versiegelungen statt. Das Entschlafenessabendmahl wird wie das Gemeindeabendmahl jeden Sonntag gefeiert. Entschlafenesssakramente können nur durch Stamm- oder Bezirksapostel, in Einzelfällen durch einen besonders beauftragten Apostel gespendet werden. Daher

wird dort, wo priesterliche Amtsträger stellvertretend für die Apostel dem Gottesdienst vorstehen, der Toten stattdessen fürbittend gedacht. Die eigentliche sakramentale Handlung wird so durchgeführt wie an Lebenden, wobei der Liturg zwei priesterlichen Amtsträgern, den sogenannten „Amtskrippen“, stellvertretend das Sakrament spendet und durch diese Stellvertreter hindurch die anwesenden Seelen der Toten anspricht, z. B. beim Abendmahl: „Wir laden euch nun ein, ihr geistgetauften Seelen und ihr alle, welche die Liebe und Barmherzigkeit unseres großen Gottes gezogen hat: Nehmet aus den Herzen und Händen des [Nennung der priesterlichen Amtsränge der beiden Stellvertreter], was ich jetzt hineinlege: Auch für euch ist der Leib und das Blut Jesu gegeben zu eurer Freude und zum ewigen Leben.“

Biblische Grundlegung

Paulus erwähnt den Brauch einer stellvertretenden Taufe für Verstorbene (1. Kor 15,29) als Argument im Kontext einer Diskussion über die leibliche Auferstehung. Dabei nimmt er weder ablehnend noch zustimmend dazu Stellung. Verbreitung, Ursprung, Theologie und konkrete Gestalt dieser Praxis liegen daher im Dunklen. Um eine solche beiläufige argumentative Verwendung plausibel zu machen, muss man allerdings von einer verbreiteten Bekanntheit des Brauchs ausgehen. Die Totentaufe war auch später noch unter gnostischen Christen verbreitet und lebte in christlichen Randgruppen (z. B. Marcioniten und Montanisten) noch jahrhundertlang fort. Sie wurde im Jahr 397 auf dem Konzil von Karthago verboten. Anders gelagert sind Fälle der Taufe von Leichnamen, etwa ungetauften Kindern oder im Katechumenat verstorbenen Erwachsenen, von denen zum Teil bis ins Mittelalter berichtet wird.

Außer auf den Korintherbrief verweisen die Vertreter der Toten- oder Vikariatstaufe auf den Petrusbrief, wo mehrfach vorausgesetzt wird, dass die Verstorbenen in einer jenseitigen Welt existieren und durch Jesu Predigt des Evangeliums erreicht werden können (1. Petr 3, 18f; 4, 6). Was sei, so wird argumentiert, der Sinn einer solchen Verkündigung an die Toten, wenn diese keine Entscheidungen mehr fällen könnten.

Während die Totentaufe biblischen Anhalt hat und die „Versiegelung“ im Wesentlichen eine apostelzentrierte Erweiterung des Taufsakraments ist, stellt das Entschlafenenabendmahl eine NAK-Neuschöpfung ohne irgendeine biblische Grundlage dar. Der historische Ursprung ist nicht erforscht. Es entstand möglicherweise als Extrapolation der Entschlafenen- und der dahinterstehenden Vorstellungen einer parallel existierenden Jenseitswelt, die genauso strukturiert ist wie das Diesseits. Wenn man von einer Welt ausgeht, in der Verstorbene als entscheidungsfähige und bewusste Seelen fortexistieren, stellt sich von selbst die Frage, warum die Toten der Gemeinde nicht weiter am gottesdienstlichen Gemeindeleben teilnehmen können sollten. Eine solche Weltsicht, in der Tote und Lebende, vor allem in der Familie, eine Gemeinschaft bilden, ist auch aus anderen Kulturen bekannt und dort christlich integriert.

Traditionell wird für die neapostolische Kosmologie und das Entschlafenenwesen auch auf apokryphe Schriften verwiesen (2. Makk 15, 11-14; St zu Dan 3, 62). Das gilt insbesondere für die Vorstellung, dass die Seelen der „in Christus Verstorbenen“ noch im Jenseits heilswirksame Fürbitte für die unerlösten Seelen halten können, die im Katechismus der NAK wieder prominenter betont wird.

Allerdings wird die gesamte Praxis des Entschlafenenwesens eher sekundär aus der Bibel hergeleitet. Primäre Begründung ist eine weitere neapostolische Lehrbeson-

derheit, nämlich der Offenbarungsempfang des Stammapostels – hier ähnelt die NAK den Mormonen, die ihre Totentaufe auch eher aus ihren Sonderoffenbarungen als aus der Bibel ableiten. Im Katechismus der NAK (1.3.) heißt es dazu: „[D]er Heilige Geist [vermittelt] dem Apostolat neue Einsichten über Gottes Wirken und seinen Heilsplan, die in der Heiligen Schrift zwar angelegt, aber nicht vollständig enthüllt sind. Als wichtigstes Beispiel dafür ist die Lehre von der Heilsvermittlung für Verstorbene zu nennen.“ Nur so, nicht aus der Bibelexegese, erklärt sich denn auch die ungeheuer konkrete und detaillierte Kenntnis, die man in der NAK von den Zuständen in der jenseitigen Welt und von den Ereignissen der Endzeit hat (Katechismus Teil 10).

Einschätzung

Die NAK ist aktuell die einzige apostolische Kirche mit Entschlafenenwesen. Die v. a. im Rheinland verbreitete „Vereinigung Apostolischer Gemeinschaften in Europa“ (VAG), die 1956 durch Abspaltungen aus der NAK entstanden waren, hat die Praxis 1957 eingestellt. Auch andere apostolische Kirchen üben sie nicht (mehr) aus. Es handelt sich also nicht um eine Lehre, die als konstitutiv für die apostolische Konfessionsfamilie insgesamt gelten muss.

Das spontane Befremden, das die Theologie des Entschlafenenwesens auslöst, wird durch die Eschatologievergessenheit der gegenwärtigen protestantischen Theologie verstärkt. Das verbreitete Schweigen zur Eschatologie in Predigt und Dogmatik lässt die neapostolische Detail-„Kenntnis“ in diesem Bereich besonders stark hervortreten. Trotzdem gibt es schwerwiegende theologische Anfragen.

Aus evangelischer Sicht achtet die NAK die göttliche Gnade zu gering und die Unverzichtbarkeit des Apostelamtes als Mittler zwischen Gott und Gläubigen zu hoch.

Die problematische Überbewertung eines menschlichen Amtes, das als notwendiges Heilmittel zwischen Gott und Mensch treten soll, ist aus anderen Kirchen bekannt. Im Entschlafenenwesen wird diese Überbewertung sogar gesteigert, indem sie von der diesseitigen Welt in ein postmortales Jenseits fortgeschrieben wird. Hier wird die priesterliche Funktion des Apostelamtes heilsnotwendig, insofern Gott in seinem Gnadenhandeln selbst im Jenseits nicht frei ist, sondern sich noch immer der Apostel und sichtbarer Zeichen (Sakramente) bedienen muss. Nach dem Verständnis der ökumenischen Christenheit gilt der Sendungsauftrag der Apostel aber nur für diese Welt (Matth 18,18; 28,19-20; Joh 20-21-23). Die neuapostolische Auslegung ist exegetisch oft kaum nachvollziehbar.

Durch das Entschlafenenwesen werden das Skandalon des Todes als absolute Grenze und die irdische Existenz als Entscheidungsort des christlichen Lebens verharmlost. Damit wird auch die Bedeutung der Auferstehung Jesu relativiert. Erweist sich denn die den Tod überwindende Macht des Christusgeschehens, also der Auferstehung, wirklich in der fortdauernden Gemeinschaft von Lebenden und Toten (s. o.)? Damit würde die Auferstehung als Sieg über den Tod mit der Fortexistenz toter Seelen vermischt. Hier ist auch die ausgefeilte neuapostolische Eschatologie mit ihrem detaillierten Fahrplan von Entrückung, erster und zweiter Auferstehung usw. inkonsistent.

In der Einschätzung der Praxis ist zweierlei zu beachten. Einerseits sind Entschlafenessakramente in der Durchführung und begleitenden Verkündigung strikt christozentrisch, andererseits sind vor allem beim Entschlafenenabendmahl in der Entstehungszeit und in der Volksfrömmigkeit bis heute auch spiritistische Elemente zu beobachten.

Schließt das Entschlafenenwesen ökumenische Beziehungen aus? Die Abkehr aller

anderen apostolischen Kirchen zeigt zwar, dass das Entschlafenenwesen für die apostolische Konfession nicht unverzichtbar ist, doch wird die NAK diese Sonderlehre vorläufig sicher nicht aufgeben. Dafür ist sie zu eng mit der Theologie des Apostelamtes und der eschatologischen Grundausrichtung der Kirche verbunden. Die Frage nach dem ökumenischen Verhältnis zur NAK, die sich in den letzten Jahren mehr und mehr stellt, wird daher unter Einschluss des Entschlafenenwesens zu klären sein.

In der Durchführung zeigt sich das Entschlafenenwesen als besondere Form der Trauerseelsorge im Kontext einer pointiert eschatologisch orientierten und gemeinschaftsstarke Kirche („Unsere Familie“). Bei der ökumenischen Auseinandersetzung wäre an dieser Stelle die Deutung der Höllenfahrt Christi in altkirchlichen ökumenischen Glaubensbekenntnissen und die katholische Heiligenverehrung und Fürbitte für Verstorbene einzubeziehen. Außerdem sollten ökumenisch-theologische Einsichten berücksichtigt werden, die seit den 1960er Jahren in der Auseinandersetzung mit der afrikanischen Theologie zum Verhältnis von Ahnenverehrung und Christentum gewonnen wurden (John Mbiti, John S. Pobee u. a.). Nach diesen Maßstäben – und gemäß dem Prinzip der Gleichbehandlung – kann man sagen, dass das Entschlafenenwesen als neuapostolische Sonderlehre zwar eine schwerwiegende ökumenische Differenz markiert, die mit Kirchengemeinschaft unvereinbar ist, die aber nicht per se formale ökumenische Beziehungen oder Mitgliedschaften ausschließt.

Literatur

- Fragen und Antworten über den neuapostolischen Glauben, hg. von der Neuapostolischen Kirche International, Zürich 1992, inkl. Änderungsmitteilungen 2005
Katechismus der Neuapostolischen Kirche, Frankfurt a. M. 2012

Linde, Friedrich, Das Leben nach dem Tode. Eine Belehrung dargestellt nach der Lehre der Bibel und Erfahrung, 1931

Müller, Sebastian, Sakramentale Handlungen an Toten in den Apostolischen Gemeinden, in: Eberle, Mathias (Hg.), Aufbau, Ausbau, Trennungen – Die Entwicklung der apostolischen Gemeinschaften im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, Nürtingen 2009, 190-227

Niehaus, Hermann, Lichtblicke ins Totenreich, o. O. 1909

Obst, Helmut, Die Neuapostolische Kirche – die exklusive Endzeitkirche?, Neukirchen-Vluyn 1996

Wolff, Christian, Art. „Vikariatstaufe“, in: RGG⁴, Bd. 8, Tübingen 2005, 1114f

Internet

www.apostolisch.de/fakten/sakramente (9.1.2013)
Kiefer, Reinhard, Was glauben neuapostolische Christen? Vortrag Düren 11.4.2000, www.nak-badragaz.ch/kiefer_wasglauben.php (9.1.2013)

Kai Funkschmidt

BÜCHER

Gregor Siefer, Mosaiken. Religionssoziologische Streiflichter (Spuren der Wirklichkeit, Bd. 26), LIT Verlag, Berlin 2011, 563 Seiten, 39,90 Euro.

Gregor Siefer, Splitter. Soziologische Akzente (Spuren der Wirklichkeit, Bd. 27), LIT Verlag, Berlin 2012, 604 Seiten, 39,90 Euro.

Etwa ab 1970 setzte parallel zur Aufspaltung der relativ homogenen und überschaubaren Sozial- und Kulturstrukturen der Nachkriegsjahre in multiplurale Lebenswelten eine dramatische Veränderung der bis dahin dominanten konfessionell-volkskirchlichen religiösen Landschaft ein, die – wie die Folgen einer Kernspaltung des Religiösen – noch heute anhält. Für die empirische Religionssoziologie bot sich damit die Chance und Herausforderung, diese neuen Phänomene vom gesamtgesellschaftlichen Befund her zu dokumen-

tieren, zu kommentieren und verstehend zu deuten. Wie weit sie dem insgesamt nachgekommen ist, bleibe hier dahingestellt. Zumindest diese beiden Bände sind der Zumutung, den religiösen Wandel distanziert und informativ zu verarbeiten, voll und ganz gerecht geworden. Gregor Siefer, von 1961 bis 1991 Dozent und Professor für Soziologie an der Universität Hamburg, hat zahlreiche Beiträge aus den Jahren 1968 bis in die Jetztzeit versammelt und mit einem nachdenklichen, aber nicht pessimistischen Schlusswort über die Kirche in Deutschland im Jahre 2011 (*Mosaiken*) bzw. „Wege ins Ungewisse“ von 2012 (*Splitter*) abgeschlossen.

Die beiden Bände widmen sich den Transformations- und Krisenerscheinungen in vielen Einzelausprägungen und Momenten, die in Abschnitte gegliedert sind, wie Institution Kirche, Priester, Die Gläubigen und ihr Glaube, Ökumene, Dialog mit der Theologie (*Mosaiken*) bzw. Gesellschaft im Wandel, Werte und Moral, Kirche und Staat, Die Kirche und die Gläubigen (*Splitter*). Dem Autor kommen seine Nähe und Zugehörigkeit zum Untersuchungsfeld zugute (er hat nach dem Krieg die Katholische Akademie in Hamburg mitbegründet; die Älteren kennen vielleicht noch seine Dissertation über die „Arbeiterpriester“ in Frankreich von 1960), aus denen heraus er seine Zeitdiagnosen stellt, wobei er den umfassenden, wenig hilfreichen theoretischen Rundumschlag glücklicherweise unterlässt.

Entstanden sind die Beiträge großenteils aus Vorträgen, die sich an ein interessiertes und gebildetes Laientum richteten (Rundfunk, Akademien etc.) und entsprechend nicht in Soziologenkauerwelsch ausarten, sondern gut lesbar sind, und in denen man sich mit seinen eigenen Erfahrungen wiederfindet. Doch bleibt die Analyse stets im Rahmen seriöser Sozialwissenschaft und Kulturosoziologie, nie gleitet sie in bloß

unterhaltsames Feuilleton ab. So ist gleichsam eine bundesrepublikanische Religions- und Kirchengeschichte der letzten Jahrzehnte zusammengewachsen, die ganz und gar nicht antiquarisch wirkt, sondern nach wie vor gültige Relevanzstrukturen herauskernt, wie etwa den Wandel der Jenseitsvorstellungen, die Rolle der Frau in der Kirche, den Priestermangel, den kirchenterritorialen Umbau als Folge der deutschen Einheit oder des Mitgliederschwundes, Grenzen der Toleranz, konfessionelle Aspekte des Schul- und Bildungssystems usw.

Gleichzeitig wird – wohl nicht eigens intendiert – eine christliche Ökumene im Mangel erkennbar, denn die Probleme, Aufgaben und Aktionsstrategien, die hier debattiert werden, sind kaum noch einer der Konfessionen allein zuzuordnen.

Die Literaturangaben zu jedem Kapitel sind, nebenbei gesagt, eine Fundgrube für denjenigen, der sich noch näher mit den Problemen beschäftigen möchte, gleichgültig, welche Positionen er dazu bezieht.

Rainer Waßner, Hamburg

Tobias Keßler/Albert-Peter Rethmann (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012, 230 Seiten, 29,95 Euro.

2009 wurde das Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen (Frankfurt am Main) gegründet. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz behandelt es – wie der Name schon sagt – Fragen zu Weltkirche und weltkirchlicher Arbeit mit besonderem Blick auf das Thema Mission. Aus der ersten Jahrestagung des Instituts im Jahr 2010 zum Thema Pentekostalismus ist der vorliegende Band hervorgegangen.

Der Pentekostalismus – verstanden als ein Überbegriff nicht nur für die Pfingstkirchen, sondern auch für charismatische Bewegungen innerhalb von Kirchen – treibt seit Jahren Religionswissenschaftler, Soziologen und Theologen um. Während die entsprechenden Anhänger in Deutschland zahlenmäßig kaum ins Gewicht fallen, schießen in Lateinamerika und Teilen Afrikas die Pfingstkirchen wie Pilze aus dem Boden. Und mögen Schätzungen von über 500 Millionen Pfingstlern und Charismatikern weltweit auch übertrieben sein, so ist die gewaltige Dynamik, die ganze Länder religiös umkrepelt, unübersehbar.

Der weltweite Fokus ist die große Stärke dieses Bandes. Fachleute – nicht nur Theologen, sondern auch Sozialwissenschaftler – bieten Berichte und Analysen aus verschiedenen Kontinenten: oftmals aus eigener Anschauung, sozusagen aus erster Hand. Und dadurch wird deutlich: Pentekostalismus ist keine einheitliche Größe, sondern zeigt in verschiedenen Weltregionen ganz unterschiedliche Ausprägungen.

Besonders lesenswert ist der Beitrag von Paul Gifford, der in den letzten Jahrzehnten neopentakostale Gruppen in verschiedenen Ländern Afrikas beobachtet hat. Er hebt zwei Eigenschaften hervor: die Betonung des Erfolgs (Wohlstandstheologie, aber auch bezogen auf das rasche Wachstum der jeweiligen Pfingstkirche) und die Einbeziehung magischer Vorstellungen aus der traditionellen afrikanischen Religion in dieses Christentum. Die indischen Pfingstkirchen, von denen Jerry Rosario berichtet, zeichnen sich dagegen stärker dadurch aus, dass sie auch Hinduisten ansprechen und damit Religionsgrenzen überschreiten. Dass pfingstliche Strömungen in Lateinamerika nicht nur außerhalb der katholischen Kirche Zulauf haben, sondern auch die Charismatische Erneuerung innerhalb der Kirche im Glaubenskampf nach Kräften mithält, zeigt Brenda Carranza: Wesentliche Fakto-

ren sind dabei Fernsehstationen, mitreißen-
de Musik und markante Führungsfiguren,
also ein professionelles Marketing. Weitere
Aufsätze befassen sich mit den Philippinen,
einzelnen afrikanischen Ländern und der
charismatischen Bewegung in Polen.

Einen anderen Charakter haben dagegen
die Beiträge von Hildegard Wustmans,
Klaus Vellguth und Margit Eckholt: Sie
reflektieren aus einer (europäischen, ka-
tholischen) theologischen Perspektive
einzelne Themen und Fragen, die die
Pfingstbewegung aufwirft, z. B. im Bereich
der Ekklesiologie und der Liturgie. Dieser
pastoraltheologische Fokus findet sich auch
in vielen Länderberichten: Worin liegt die
Herausforderung durch den Pentekostalis-
mus für die herkömmlichen Kirchen, ins-
besondere die katholische Kirche? Wiederholt
genannt wird die Fähigkeit der Pfingstkir-
chen, lebendige Gotteserfahrungen zu
ermöglichen, Gemeinschaft zu stiften und
das Potenzial der Laien (z. B. für Gemein-
dedienste oder missionarisches Wirken) zu
erschließen.

Sinnvoll ist die allgemeine Einführung in
die Thematik von Albert-Peter Rethmann
zu Beginn des Buches. Insgesamt bietet der
Band keinen umfassenden, systematischen
Überblick über das weltweite Phänomen
von Pfingstkirchen und charismatischen
Bewegungen in bestehenden Kirchen,
dafür aber vielfältige Eindrücke, die nach-
denklich machen, hilfreiche Analysen und
theologische Reflexionen zu einem nur in
seiner internationalen Vielfalt verständli-
chen Phänomen.

Martin Hochholzer, Erfurt

AUTOREN

Robin Bachmann, Student der evangeli-
schen Theologie (Humboldt-Universität
Berlin) und der Psychologie (Freie Univer-
sität Berlin), Praktikant der EZW im Som-
mer 2012.

Dr. theol. Friedmann Eißler, geb. 1964,
Pfarrer, EZW-Referent für Islam und an-
dere nichtchristliche Religionen, neue re-
ligiöse Bewegungen, östliche Spiritualität,
interreligiösen Dialog.

Norbert Ellinger, Pfarrer in München, Zu-
satzausbildung in Kommunikationspsycho-
logie, Geistlicher Begleiter.

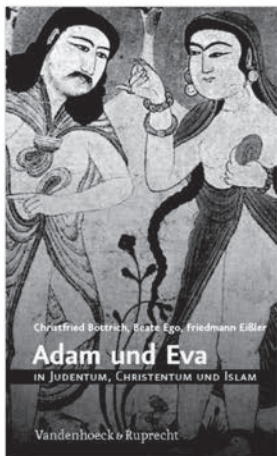
Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer,
EZW-Referent für die Bereiche Esoterik,
Okkultismus, Mormonen und apostolische
Gemeinschaften im europäischen Kontext.

Dr. theol. Martin Hochholzer, Referent für
Sekten- und Weltanschauungsfragen in
der Katholischen Arbeitsstelle für missio-
narische Pastoral der Deutschen Bischofs-
konferenz, Erfurt.

Steffen Liebendörfer, Studium der Jurispru-
denz, Journalist, seit Oktober 2011 Redak-
teur von www.religionsreport.de, bis Mai
2012 Diakon in der Neupostolischen
Kirche.

Prof. Dr. theol. Michael Roth, apl. Pro-
fessor für Systematische Theologie an der
Evangelisch-Theologischen Fakultät der
Universität Bonn.

Dr. phil. Rainer Waßner, Kulturosoziologe,
freier Publizist, Hamburg.



Christfried Böttrich /
Beate Ego /
Friedmann Eißler

Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam

IN JUDENTUM, CHRISTENTUM, ISLAM
2011. 199 Seiten, gebunden
€ 19,95 D / ISBN 978-3-525-63028-0

In welchem Verhältnis steht der Mensch zu seiner Umwelt? Wie ist die Beziehung zwischen Mann und Frau geprägt? Wie kommt der Tod in die Welt? Anhand der Paradiesgeschichte beschreiben die Autoren die unterschiedlichen Traditionen, die sich in den drei monotheistischen Religionen mit ihr verbinden. Bei der Frage nach der Herkunft des Bösen, der Macht der Sünde und der Möglichkeit des Menschen, sich aus diesen Schuldzusammenhängen zu befreien, werden Adam und Eva als Teil eines gemeinsamen Erbes sichtbar gemacht, ohne die Unterschiede und Spezifika zu verwischen.

Ebenfalls in der Reihe »In Judentum, Christentum und Islam« erschienen:

Abraham

ISBN 978-3-525-63398-4

€ 19,95

Mose

ISBN 978-3-525-63018-1

€ 19,95

Jesus und Maria

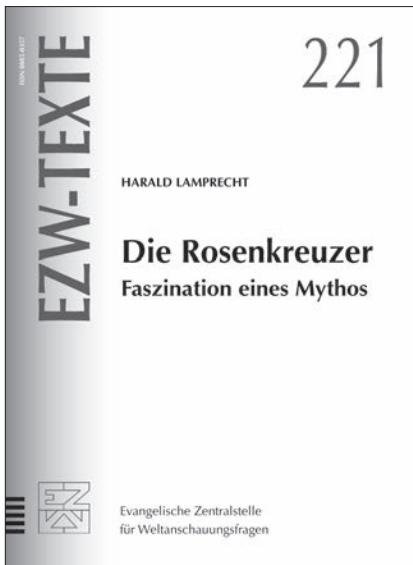
ISBN 978-3-525-63399-1

€ 19,95

Vandenhoeck & Ruprecht

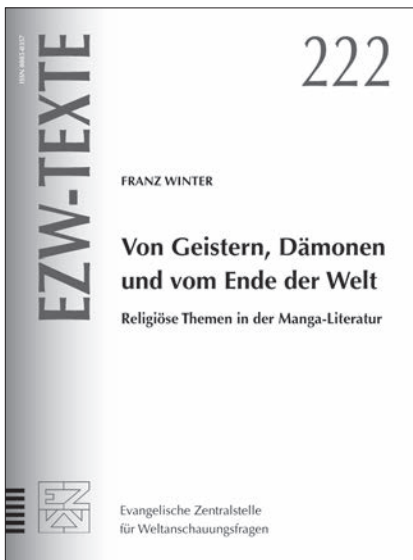
Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

NEUE EZW-TEXTE



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

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



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

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

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

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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